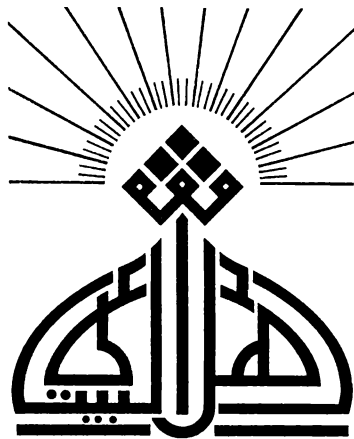


فَقْرُهُمْ هَذَا الْبَيْتُ

فصلية فقهية متخصصة

- ميراث الزوجة من العقار/٣
- بحث في اللقطة و مجهول المالك/١
- الشركة في المعاملات البنكية/١
- التراث الثقافي في الفقه الإسلامي
- العلاقة بين العناوين الأخلاقية والبحوث الفقهية
- دور الزمان و المكان في الاجتهاد لدى الشهيد الصدر رحمته الله
- دراسات مقارنة في فقه القرآن- زينة المرأة
- القواعد الفقهية- قاعدة الفراغ و التجاوز/١
- في رحاب المكتبة الفقهية- الميراث لجميع الوراث/١
- نافذة المصطلحات الفقهية- اتفاق
- تقرير حول مركز العلوم و الثقافة الإسلامية/٢



فصلية فقهية متخصصة

فَقْهٌ هَذَا الْبَيْتِ

فصلية فقهية متخصصة

تصدر عن

مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام

العدد السادس والأربعون - السنة الثانية عشرة

١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م

Kh_gaffuri@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 - الفتوى الفقهية .. أنواعها وعناصرها ٥ - ١٠
رئيس التحرير

- بحوث اجتهادية -

ميراث الزوجة من العقار / ٣ ١١ - ٣٢
آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي
بحث في اللقطة ومجهول المالك / ١ ٣٣ - ٥٢
آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري
الشركة في المعاملات البنكية / ١ ٥٣ - ٧٨
آية الله السيد محسن الخزازي

- دراسات وبحوث -

التراث الثقافي في الفقه الإسلامي ٧٩ - ١١٤
الاستاذ الشيخ محسن الأراكي
العلاقة بين العناوين الأخلاقية والبحوث الفقهية ١١٥ - ١٣٢
الشيخ معين دقيق
دور الزمان والمكان في الاجتهاد لدى الشهيد الصدر رحمه الله ١٣٣ - ١٥٨
الشيخ محمود زماني
دراسات مقارنة في فقه القرآن - زينة المرأة ١٥٩ - ١٩٤
الشيخ خالد الغفوري
القواعد الفقهية - قاعدة الفراغ والتجاوز / ١ ١٩٥ - ٢٣٠
السيد محمد باقر الموسوي الهاشم الجبيلي



محتويات العدد

في رحاب المكتبة الفقهية - الميراث لجميع الوراث / ١ ٢٣١ - ٢٦٠

المولى محمد تقي الهروي الاصفهاني

تحقيق : الشيخ خالد الغفوري

نافذة المصطلحات الفقهية - اتفاق ٢٦١ - ٢٦٦

- تقارير ومتابعات -

تقرير حول مركز العلوم والثقافة الإسلامية / ٢ ٢٦٩ - ٢٨٠

إعداد : التحرير

متابعات ٢٨١ - ٢٩٠

إعداد : التحرير

- رحيل المرجع الكبير آية الله الشيخ محمد فاضل النكراني ٢٨١
- دار التقريب تعاود نشاطها ٢٨٢
- ندوة علمية بعنوان « دور القرآن في الانسجام الإسلامي » ٢٨٣
- مؤتمر العصر الحاضر والانسجام الإسلامي ٢٨٣
- مجمع البحوث الإسلامية في مصر والزواج العرفي ٢٨٤
- لقاء (الفتوى في دنيا اليوم) ٢٨٤
- فقه النوازل وتجديد الفتوى ٢٨٥
- مؤتمر العلامة محمد جواد البلاغي ٢٨٦
- لقاء تخليد الفيلسوف الإسلامي صدر الدين الشيرازي ٢٨٦
- كلية للدراسات الإسلامية في قطر ٢٨٧
- إجراء امتحانات الماجستير ٢٨٨
- اجتماع أساتذة الحوزة في قم ٢٨٨
- الاجتماع السنوي لمدرء ومسؤولي الحوزة في البلاد ٢٨٩
- تضاعف عدد المعتنقين للإسلام في البلدان الاوربية ٢٩٠

الفتوى الفقهية . . أنواعها وعناصرها

ثمة إطلاقان لمصطلح الفتوى في الفقه الاسلامي: أعم وأخص . . فالأول - وهو الفتوى بالمعنى الأعم - يراد به كل موقف شرعي تجاه القضايا المختلفة . . والثاني - وهو الفتوى بالمعنى الأخص - يراد به نوع معين من المواقف الشرعية خاصة . . فإنّ المواقف الشرعية ليست كلّها من سنخ واحد بل هي على أنواع وأقسام :

١ - تارة يرتبط الموقف الشرعي بالمجال القضائي ويطلق عليه الحكم القضائي . . وغالباً ما يكون دور القاضي في ذلك هو تطبيق الكبريات الفقهية على صغرياتها الخارجية وتشخيص الموضوعات الجزئية على ضوء المعطيات المتوفرة لديه وعلى ضوء وسائل الاثبات الشرعي المعتبرة كالبيّنة واليمين والاقرار..

٢ - وتارة يرتبط الموقف الشرعي بإدارة الكيان الاجتماعي الكبير والنظام العام ويطلق عليه الحكم الولائي أو السلطاني أو الحكومي . . وغالباً ما يتحدّد الموقف على ضوء ما يراه وليّ الأمر والحاكم الشرعي من المصالح العامة العليا للامة الاسلامية . .

٣ - وأخرى يرتبط الموقف الشرعي بتحديد الوظيفة للمكفّف منحيث هو ويطلق عليه الفتوى بالمعنى الأخص . . وعادة يتحدّد

على ضوء ما يعثر عليه المفتي والمستنبط من النصوص والأدلة الشرعية . . وغالباً ما تصاغ الفتوى هنا بنحو القضايا الحقيقية بخلاف النوعين السابقين حيث يصاغ الحكم الولائي بنحو القضايا الخارجية والتنفيذية المحددة مصداقاً وخطاباً وجهة . .

والفتوى بما لها من معنى أخص بالنظر إلى طبيعة الموضوع وملابساته التي تتعلّق به يمكن أن نقسمها الى عدة أقسام :

القسم الأول : ما كان موضوع الفتوى متحققاً ضمن ظروف اعتيادية فهنا تتمثّل عناصر الفتوى في النصوص والقواعد المعتمدة للاستنباط من كتاب وسنة وإجماع وعقل كما هو معروف لدى المختصين . . وحينئذٍ يطلق على كل ما يستنبط من الأحكام والفتاوى والحالة هذه بأنّه حكم وإفتاء بالعنوان الأوّلي . .

القسم الثاني : ما كان موضوع الفتوى متحققاً ضمن ظروف استثنائية عامة أو خاصة فهنا يبرز دور نمط آخر من العناصر داخل عملية الاستنباط وهو ما يصطلح عليه بالعناوين الثانوية والتي هي عبارة عن مجموعة من القواعد المعتمدة حال مواجهة ظروف طارئة كالضرورة والعسر والحرّج ونحو ذلك . . حيث تقدّم على عناصر الاستدلال الأولية وتغيّر مجرى الاستنباط والممارسة الاجتهادية وما يترتّب عليها من نتائج . . ومن الطبيعي أنّه كلّما ازدادت العناصر الدخيلة في الاستنباط كلّما ازدادت العملية الاجتهادية تعقيداً سيّما إذا لوحظت المرونة والسعة التي تتوفّر عليها القواعد والعناوين الثانوية . . فطالما تتفاوت الأنظار في كيفية التعامل معها وفي مستوى تأثيرها في الافتاء . . ولنأخذ نموذجاً لذلك عنوان (الضرورة) الذي يكاد يبدو عنصراً واضحاً لا مبرّر علمياً للاختلاف فيه . . إلا أنّه لدى

التحليل والتدقيق نرى عدّة حيثيات منوعة تحثّ بهذا العنوان تصلح كلّ واحدة منها أن تكون مادة للبحث . . منها : مستوى الضرورة : إذ لا شك بأنّ الضرورة ليست من المفاهيم المتواطئة التي تنطبق على جميع مصاديقها بمستوى واحد بل إنّها من الأمور والمفاهيم المشككة التي تختلف شدة وضعفها ففي بعض الموارد لابدّ من تحقق الدرجة العليا من الضرورة كي يمكن الافتاء بالجواز والاباحة مثلاً . . في حين قد يكتفى في موارد أخرى بأدنى مستوى تصدق عليه الضرورة . . فإنّ تشخيص ما يقتضيه المورد من ضرورة قصوى أو دنيا أو وسطى أمر يستلزم دقّة وتأملاً لا يتسنى إلا للخبير المتمرّس بهذا الشأن . .

نوع الضرورة : فإنّ الضرورة قد تختلف من ناحية المنشأ فربما تكون ضرورة شرعية وبحسب مقاييس الشارع وأغراضه فربما يحرص على تحقق بعض الملاكات ولا يرضى بتفويتها مطلقاً أو نسبياً في الوقت الذي لا يرى مثل هذا الحرص على غيرها من الموارد . . وما لا يرضى الشارع بفواته مطلقاً هو الذي يعبّر عنه بالأمور الحسبية التي لا يسوغ تركها ولا تضييعها بحال كإهمال أموال القاصرين . . وأما الذي لا يرضى الشارع بفواته بالقياس الى أحكام أخرى فهو الذي يعبّر عنه بالحكم الأهم في مقابل المهم حيث يقدر الأول ويؤخّر الثاني عند التزاحم لما له من أهمية أكبر من غيره كتقديم إنقاذ الغريق على أداء الصلاة عند تضيق وقتها . . وقد لا يراد بالضرورة اللحاظ الشرعي بل يكون المراد اللحاظ العقلي كلزوم العلاج على المريض لحفظ نفسه من التهلكة . . وقد يراد بالضرورة بالمنظار العرفي كاعتبار بعض

الاحتياجات ضمن نفقة الزوجة ولزوم تأمينها من قبل الزوج . . .

تشخيص الضرورة : فتارة يكون العرف هو المرجع في تحديد الضرورة وجوداً وعدمأً أو شدة وضعفأ . . . وتارة يكون المرجع الشخص ذاته والمكلف نفسه وذلك في الحالات التي يكون هو أكثر خبرة واطلاعاً من غيره فيها . . . وثالثة يكون المرجع أهل الخبرة مطلقاً أو أهل الخبرة الموثوق بهم خاصة . . . بل قد تختلف الحالات في تحديد المراد بالعرف أيضاً . . . فهل يراد العرف العام أو العرف الخاص ؟ وهل يراد عرف بيئة معينة أو المجتمع البشري بأكمله بما يمثله من قناعات عقلانية وارتكازات ؟ أو المراد العرف ضمن مقطع زمني محدد أو في طول عمود الزمان ؟

أثر الضرورة : إن الثمرة الشرعية المترتبة على ثبوت الضرورة قد تتفاوت من مورد لآخر . . . والضرورات تقدر بقدرها كما يقال . . . ولكن هل ينحصر دور الضرورة المبيحة في حدود رفع الاثم أو يتعدى الى ترتب بعض الآثار الوضعية من الحكم بالصحة بالنسبة لبعض المعاملات أو الإجزاء بالنسبة للعبادة أو لا ؟

القسم الثالث : ما كان موضوع الفتوى متعلقاً بأمر عام وهام كالأموال التي تخص الأمة الاسلامية بأجمعها أو تخص الشريعة المقدسة حاضراً ومستقبلاً . . . ففي مثل هذه الموارد ستضاف عناصر أخرى الى عملية الافتاء غير ما تقدم في القسمين الأول والثاني . . . فنظراً لأهمية إبداء الرأي في قضايا من هذا النوع والتي لا تنهض بأعبائها عناصر الافتاء التقليدية المدرسية بل ومن الصعوبة بمكان التفرد بالبت فيها كان لابد من دراسة هذه العناصر الجديدة والتي تقتضي آلية جديدة تناسبها . . . والمراد بالعناصر الجديدة في هذا المقام الرؤى الحضارية الشاملة

والمبادئ الاستراتيجية والاتجاهات العامة للشريعة ومقاصدها المركزية وأهدافها الكبرى والتي تقدّم على سائر العناصر المعهودة وتوجّهها الوجهة الهادفة البعيدة . . وأما الآلية التي تقتضيها فهي آلية الشورى التي لا شك في جدواها ولا مناص منها عندئذٍ . . سواء تمّت من خلال المراكز العلمية ومؤسسات الافتاء أو عبر المؤتمرات العلمية أو عبر المشاورات الخاصة . .

نظير مسألة حقوق الانسان وما هو موقف الاسلام منها . . فإنّ إبداء الموقف الشرعي بشأن هذه القضية الهامة جداً لا يمكن أن يبتني على عناصر الاستدلال المتعارفة فقط كي يجاب بنعم أو لا . . ولا يصح أن يتخذ الموقف على انفراد بل لابدّ من التعامل مع هذا المسألة وأشباهاها بما يتناسب مع حجمها وخطورتها . .

القسم الرابع : ما كان موضوع الفتوى متحقّقاً ضمن ظروف متألّمة محلياً أو إقليمياً أو دولياً . . وهذا النحو من المسائل لا تكفي العناصر التي ذكرناها في القسمين الأول والثاني بل وحتى الثالث . . فلا محيص من التوفّر على عناصر أخرى نظير وعي المرحلة ووعي الحالة والوعي الميداني والتوفّر على حاسة سياسية والتعالي على الانتماءات الضيقة واعتماد الوثائق المعتمدة والتحليّ بفراصة رسالية . . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى لابدّ من اعتماد آلية مناسبة وهي صيغة الافتاء الجمعي لا محض المشورة كما مرّ في القسم الثالث . . وأيضاً لابدّ من اعتماد خطاب متميّز لغة واسلوباً وتفصيلاً فإنّ لكلّ مفردة أبعادها ومداليلها في الخطاب الافتائي . . ولابدّ من تصدّي الجهة المؤثّرة والمعتبرة علمياً واجتماعياً من أجل إحراز تأثير الفتوى . .

إنَّ ما اقترحناه من إضافة عناصر أخرى لدى ممارسة الافتاء، من القسمين الأخيرين - الثالث والرابع - لا يراد منه بيان صرف الرجحان والأفضلية .. بل إنَّه يعبر عن حتمية علمية وشرعية .. وبعبارة أخرى : لا يسوغ الافتاء في القسمين الأخيرين من دون إحراز هذه العناصر الإضافية في عملية الإفتاء .. وقد أثبتت التجارب التاريخية الماضية والراهنة بأنَّ غياب هذه العناصر عن عملية الاستنباط سيجعل الافتاء يفسد أكثر ممَّا يصلح ويضرَّ أكثر ممَّا ينفع .. بل إنَّ المفتي سيحتلُّ مسؤولية إفتائه .. بل لا قيمة للإفتاء الفاقد لعناصره اللازمة وينبغي أن ترفع عنه القدسية والحصانة الشرعية .. لأنَّه والحال هذه لا يصدق عليه أنَّه إفتاء بعلم .. وعليه فلا يعفى من أية تبعة ويكون ضامناً .. إنَّ عدم الأناة في إصدار الفتاوى المرتجلة في الأزمات سيما في بؤر التوتر من عالمنا الاسلامي وفي حالات الاحتقان الطائفي أو العرقي دليل على عدم الورع وضعف الدين .. فعلى المفتي أن يتقي الله فلا يقحم نفسه فيما لا يحسنه .. ولا بدَّ له من أن يفرز بين موضوعات الافتاء فإنَّها ليست كلّها من سنخ واحد ..

﴿ رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا ﴾

.. ولا حول ولا قوة إلا بالله ..

رئيس التحرير

ميراث الزوجة من العقار القسم الثالث

□ آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي

لقد ذكر سماحة السيد الأستاذ - دام ظلّه - فيما مضى من البحث بعض الملاحظات حول الروايات المستدلّ بها على حرمان الزوجة من إرث العقار . . الملاحظة الاولى كانت تنطلق من لحاظ زمن صدور هذه الروايات . . والملاحظة الثانية عبّرت عن إشكالية خطيرة ألا وهي المعارضة مع الكتاب العزيز . . وبقيت ملاحظتان نوردهما في هذا القسم من البحث . . (التحرير)

الملاحظة الثالثة : أنّ جملة من الروايات المتقدّمة ليست ظاهرة في حرمان الزوجة من إرث الأرض عيناً وقيمة ، بل عيناً فقط ، من قبيل صحيحة الفضلاء المتقدّمة حيث قال فيها الإمام (عليه السلام) : « إنّ المرأة لا ترث من تركه زوجها من تربة دار أو أرض (وأرض) إلا أن يقوم الطوب والخشب قيمة فتعطى ربعها أو ثمنها » (١) .

ومثلها رواية الواسطي : « لا ترث امرأة ممّا 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 » (٢) . ومثلها رواية الصائغ (٣) .

فإنّ الظاهر من إضافة المنع إلى تربة الدار والأرض أنّ النظر إلى عين الأرض وترابها أي ذاتها لا ما قد يتولّد فيها وعليها من الأموال الإضافية حتى المالية والقيمة نتيجة الإحياء والبناء ؛ ولهذا استدرك بلسان الاستثناء فقال : إلا أن يقوم البناء والجذوع والخشب أو الطوب - وهي الآجر - ونحوها .

وظاهر الاستثناء الاتصال ، مع أنّ الطوب والخشب ليس من الأرض ، فكيف استثنى منها ؟

والظاهر أنّ أقرب المعاني لمثل هذا التركيب ليس هو ما فعله المشهور من حمل الاستثناء على الانقطاع ، بل ينبغي الحفاظ على ظهوره في الاتصال مع كون المستثنى هو الإضافات الحاصلة في القيمة والمالية سواء بالنسبة إلى ذات البناء أو الأرض وما أحدث فيها وعليها بسبب الإحياء والبناء من المالية ، فيكون المتفاهم عرفاً من مثل هذا التركيب أنّها لا ترث من العين والتربة ، ولكنّها ترث أصل حقها من التركة بأن تعطى من قيمة الأرض وما عليها بسبب البناء والإحياء بما فيها مالية الأرض ومنفعة المكان الحاصلة بذلك ، فتعطى ربعها أو ثمنها ، وهذا الاستظهار يكون أوضح إذا استظهرنا رجوع الضمير في ربعها وثنمها إلى المرأة ، لا إلى قيمة الطوب ، كما لا يخفى .

إن قيل : إذا كان المقصود ذلك فلماذا لم يصرّح في شيء من هذه الروايات بإعطائها من قيمة نفس الأرض كما صرّح بإعطائها من قيمة البناء والخشب والطوب ؟

قلنا : من المظنون قوياً أنّ قيمة الأرض وقتئذٍ كانت تحسب من خلال قيمة البناء والإحياء ، وأنّ ذات الأرض المجردة الخالية من الإحياء والبناء لم تكن ذات قيمة ، بل بناءً على أنّ الأرض تملك بالإحياء وأنّ المالك إنّما يملك حياتها لا ذات الرقبة وإنّما يكون له حق الاختصاص بها ، فتمام مالية الأرض إنّما كانت بمالية البناء عليها والإحياء فيها ، فاكتفت الروايات في مقام تحديد سهم الزوجة من مالية الأرض بذكر قيمة البناء وما على الأرض أو فيها من آثار الإحياء والبناء .

فالتعبير بإعطائها من قيمة البناء والطوب والخشب ونحو ذلك يمكن أن يكون المقصود منه عرفاً التفكيك بين العين والمالية أو الرقبة والمنفعة ، وأنّ الزوجة لا ترث من الأصل ولكن ترث من الفرع ، ويكون المراد بالأصل العين أو الرقبة ، والمراد بالفرع المالية أو المنفعة للأرض . وقد طبق عنوان الأصل والفرع في بعض هذه الروايات بهذا المعنى ، كما في رواية علاء عن محمد بن مسلم المتقدمة ، وفيها : « قلت : كيف ترث من الفرع ولا ترث من الأصل شيئاً ؟ فقال : ليس لها منهم نسب ترث به ... » (٤) .

بل مثل رواية الأحوال وما ورد في ذيلها : « يعني من البناء الدور » قوي الظهور في أنّ المراد إعطاؤها قيمة الدور بما فيها قيمة رقبة أرضها ، أي قيمة الدور بما هي دور لا بما هي آجر وطوب ، فتحمل سائر الروايات عليها .

فما في تقارير السيد البروجردي تذكّر من أنّ هذه الرواية مبعّدة لتخريج السيد المرتضى تذكّر فإنّه عليه السلام قابل بين عدم الإرث من العقار والإرث من قيمة البناء والشجر وغير ذلك ، فلو كانت ترث من القيمة مطلقاً لما كان للتقابل معنى^(٥) ، ممّا لا يمكن المساعدة عليه ؛ لأنّها في ذيلها قد فسّر البناء بالدور ممّا يعني أنّها تستحق قيمة الدور بما هي دور ، وهي تشمل قيمة أرضها ضمناً . وظاهر الرواية أنّ التفسير من الراوي .

كما أنّ التعبير بالإعطاء أو إعطاء حقّها أو ربعها وثمانها الوارد في السنة هذه الروايات يجعلها ظاهرة في النظر إلى مقام التقسيم والافراز لحقوق الورثة وبيان أنّ حقّها من التركة - وهو الربع أو الثمن - لا يُعطى من عين الأرض والعقار ، بل يعطى لها من سائر التركة ، ومثل هذا بيان عرفي ، فإنّه إذا قال الأب لأبنائه مثلاً هذا البيت لكم إلا أنّ فلاناً لا تعطوه الغرفة الفلانية فإنّه لا يعني حرمانها من أصل الاستحقاق بل يعطى حقّها من سائر الغرف ؛ أو قال : لا تعطوه من عينها كان معناه أنّه يعطى حقّه من المالية والقيمة .

كما أنَّ هذا هو المناسب ، بل الظاهر من التعليل الوارد بشأن هذا الحكم في جملة من الروايات كصحيح محمد بن مسلم : « لا ترث النساء من عقار الدور شيئاً ولكن يقوّم البناء والطوب وتعطى ثمنها أو ربعها . قال : وإنّما ذلك لئلا يتزوجن فيفسدن على أهل المواريث مواريثهم » (٦) .

فإنّ علّة الافساد على سائر الورثة إنّما تنشأ من إرثها من العين دون المالية ، ولهذا جعل هذا التعليل في أكثر الروايات المعلّلة تعليلاً لإرثها من قيمة البناء أيضاً ، كما أنّ ظاهر التعليل - كما ذكرنا سابقاً - انحفاظ نسبة المواريث لهم ولها بلحاظ أصل السهام لا تغييرها . لاحظ رواية حمّاد ورواية محمد بن سنان المتقدمتين (٧) .

ومن هنا قال المحقق الأردبيلي تذكّر في المقام : « وأنت تعلم أنّ هذه الحكمة إنّما تقتضي الحرمان من عين تلك الأمور لا قيمتها ، فافهم » (٨) .

فالحاصل : أنّ مجرد سكوت الروايات عن التصريح بإعطائها من قيمة الأرض لا ينبغي أن يجعل دليلاً على حرمانها من الأرض عيناً وقيمة .

بل بقرينة ظهور الاستثناء في الاتصال لا الانقطاع ، وظهور التأكيد في بعض الروايات بعدم الاعطاء من تربة الأرض في النظر إلى العين دون المالية ، وظهور التعبير باعطائها من قيمة البناء الوارد في بعض الروايات في إعطاء قيمة البناء والدور بما هي دور قائمة وتستحق البقاء على الأرض والتي هي قيمة الأرض خصوصاً في تلك الأيّام ، وظهور التعليل بمنع الزوجة من إدخال زوج جديد يتلاعب برباع وعقار سائر الورثة في إرادة حفظ عين العقار لهم لا أكثر .

أقول : مجموع هذه النكات إن لم توجب ظهور الروايات المفصّلة في أنّ المراد حفظ عين الدور والعقار لسائر الورثة لا حرمان الزوجة من أصل حقها من المالية أو منفعة الأرض ، ويكون هذا نظير ما إذا قال : هذا البيت يكون لولدي

بالسوية من بعدي ولكن لا يعطى للبنات من الجانب الغربي مثلاً فإنّ ظاهره إعطاء حقهنّ من سائر الجوانب لا حرمانهنّ من أصل فرضهنّ. فلا أقلّ من أنّها مجملة ومحتملة لهذا المعنى قوياً بحيث لا يكون فيها ظهور في أكثر من حرمان الزوجة من عين العقار لا أكثر، فتبقى القيمة والمالية للدور والمساكن والعقارات بما فيها منفعة نفس الأرض باقية تحت إطلاق أدلة التوريث.

نعم، الروايات التي اقتصرت على ذكر أنّ المرأة لا ترث من العقار أو الأرض شيئاً من دون تفصيل واستثناء لقيمة البناء ونحوه - كما في صحيح زرارة ومحمد بن مسلم المتقدّمة - ظاهر إطلاق الشيء فيها نفي الإرث من المالية أيضاً.

إلا أنّه من المطمأنّ به أنّ هذه الرواية تقطع لنفس الروايات المفصلة والمنقولة عن زرارة ومحمد بن مسلم وليس حديثاً مستقلاً؛ لوحدة الرواة فيها عن المعصوم، بل أكثر هذه الأحاديث ترجع إلى حديث واحد أو حديثين.

بل لو استظهرنا من روايات التفصيل أنّ المقصود حرمانها من إرث العين دون المالية كانت بنفسها قرينة على إرادة نفس المعنى من عدم الإرث من الأرض شيئاً خصوصاً ما كان ظاهراً في عدم الإرث حتى من البناء، كما في رواية عبد الملك عن أحدهما (عليه السلام) قال: «ليس للنساء من الدور والعقار شيء»^(٩)، فإنّه لا إشكال في إرثهنّ من قيمة بناء الدور، فيكون المقصود عدم الإرث من أعيانها.

بل تقدّم أنّ هذا الظهور لا يمكن أن يقاوم ظهور الكتاب الكريم في حفظ نسبة الربع والثلث للزوجة، وكذلك الروايات المؤكّدة لذلك وهي كثيرة، بل تحمل - بقرينة أقوائية ذلك الظهور - على إرادة عدم الإرث شيئاً من عين التربة والعقار، فيثبت بالنتيجة مذهب السيد المرتضى، هذا بقطع النظر عن صحيح ابن اذينة القادمة، وإلا كانت الزوجة ذات الولد ترث من العين أيضاً، كما سيأتي.

وقد وجدت كلاماً للمحقق الشعراني تَدُرُّ في تعليقه على كتاب الوافي الشريف في ذيل روايات الحرمان لا بأس بذكره في المقام ، قال : « قوله : « لا يرثن من الأرض ولا من العقار شيئاً » والعقار كل ما لا ينقل من الأموال سواء كان داراً أو رحىً أو بستاناً أو معصرة زيت أو أرضاً معدة للزراعة . وأكثر الأراضي خصوصاً في العراق وما والاها كانت من المفتوحة عنوة ، وكان ملك الناس إياها تبعاً لملك الآثار والحقوق ، وعدم الإرث هنا عدم الإرث من العين ، ولا ينافي ثبوت القيمة بدليل آخر . ومذهب السيد المرتضى أن المرأة تحرم من العقار عيناً لا قيمة بمعنى أن للورثة أن يعطوها ثمن قيمة العقار أو ربعها ويستخلصوا الملك لأنفسهم ، وهذا معنى حرمان الزوجة من العقار لا أنها لا تستحق ماليتها عيناً وقيمة . والمشهور أنها تحرم من الأرض مطلقاً ومن آلات البناء والأشجار ومثلها عيناً وترث قيمة . وهذا مسلم في الأراضي المفتوحة عنوة ، وأما غيرها فقول السيد أرجح وأولى ؛ لأنه موافق لظاهر القرآن ؛ لأن مفاد الآية عموم إرث الزوجة من جميع التركة عيناً ، ويخصص بمقتضى الروايات ، وما شك في تخصيصه يبقى على العموم ، ولا تدل الروايات على محروميتها من قيمة الأراضي إلا بسكوت الإمام (عليه السلام) عن ذكر قيمة الأرض مع ذكره (عليه السلام) قيمة الآلات .

وهذا غير كاف في التخصيص ، فلعله (عليه السلام) لم يذكر قيمة الأرض لأن أكثر الأراضي خصوصاً ما كان بيد الشيعة في الكوفة ونواحيها من المفتوحة عنوة ، وكان ملكهم لها حق اختصاص بسبب تملك الآلات ، وقيمة الأراضي كانت قيمة حق التصرف في الأرض لقبالته من السلطان سنين معينة أو غير معينة ، وكان تصرفهم في الأرض نظير تصرف المستأجرين لملك المنفعة ، فكما أنه إذا مات المستأجر وكان لمنعته وتصرفه في مورد الإجارة قيمة ورثت منها الزوجة كذلك حق الاختصاص في الأراضي المفتوحة عنوة . وسكوته (عليه السلام) عن ذكر قيمة هذا الحق لا يدل على عدم إرثها ؛ لأنه (عليه السلام) ذكر ما ذكر تمثيلاً ليقاس عليه الباقي .

ومما يدلّ على أنّ حق الاختصاص بالأرض أيضاً ممّا ترثه الزوجة أنّ بعض فقهاءنا ذكروا في قيمة الأشجار والبناء أنّها ترث قيمة الأشجار الثابتة في الأرض الباقية إلى أن تفتنى ، وكذلك الآلات لا قيمة الشجرة المقلوعة والآلات الخارجة بعد خراب البناء . ولا ريب أنّ حق الاختصاص في الأرض داخل في القيمة بهذا الطريق ؛ إذ لو لم يكن لها حق في الأرض لم يكن وجه لأخذ قيمة الهيئة والبناء والشجر في المعاملات » (١٠) .

الملاحظة الرابعة : لو قطعنا النظر عن كلّ ما تقدّم ، وافترضنا ظهور الروايات في حرمان الزوجة من إرث الأرض والعقار عيناً وقيمة ، وقع التعارض بينها وبين جملة من الروايات الأخرى المعتبرة سنداً .

ويمكن تصنيفها إلى أصناف ، وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً إجمالاً ، وإليك التفصيل :

الصنف الأوّل :

الروايات الكثيرة الدالّة على أنّ الزوجة ترث الربع أو الثمن من جميع التركة ، وهذه الروايات وإن كانت دلالتها على إرثها من العقار بالاطلاق والعموم القابل للتخصيص بالروايات المتقدّمة الواردة في خصوص العقار والأرض - كما هو مقتضى صناعة التخصيص - إلا أنّ في بعض هذه الروايات دلالة أقوى من الإطلاق والعموم بحيث قد تأبى عن التخصيص من قبيل معتبرة عبيد بن زرارة والفضل أبي العباس - بسند الشيخ - قالوا : قلنا لأبي عبد الله عليه السلام : ما تقول في رجل تزوّج امرأة ثمّ مات عنها وقد فرض الصداق ؟ قال : « لها نصف الصداق ، وترثه من كلّ شيء ، وإن ماتت فهو كذلك » (١١) .

فإنّ التصريح فيها بأنّه ترثه من كلّ شيء كالتصريح بالعموم خصوصاً مع عطف الزوج عليها ، وأنّه إذا هي ماتت فهو كذلك . وكون الإمام عليه السلام في مقام دفع

توهم عدم الجمع بين الصداق والإرث لو سلم ، فلا يضر بصراحتها في عموم إرثها من كل شيء . ومثل هذا الظهور قد يكون أقوى من ظهور روايات الحرمان في عدم الإرث حتى من قيمة الأرض كالبناء ، خصوصاً مع ما ذكرناه من أن التخصيص في المقام يوجب عدم انحفاظ سهم الزوجة من التركة بالقياس إلى سائر السهام .

الصنف الثاني :

ما ورد من الروايات في خصوص الزوجة المنفردة بالارث والتي ليس معها للزوج وارث آخر ، وهي روايات عديدة مستفيضة ، وقد ورد في بعضها أن التركة كلها للزوجة ، كمتبرة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام : في امرأة ماتت وتركت زوجها قال : « المال كله له ، قلت : فالرجل يموت ويترك امرأته ، قال : المال لها » (١٢) .

إلا أن أكثر الروايات فصلت بين الزوجة والزوج وأنه إذا انفرد الزوج كان المال كله له ، وأما إذا انفردت الزوجة فالربع لها والباقي للإمام ، من قبيل رواية أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام في رجل توفى وترك امرأته ، قال : « للمرأة الربع وما بقي فللإمام » (١٣) .

ورواية محمد بن مروان عن أبي جعفر عليه السلام في رجل مات وترك امرأته ، فقال : « لها الربع ويدفع الباقي إلى الإمام » (١٤) .

ورواية الصحاف قال : مات محمد بن أبي عمير بئاع السابري وأوصى إليّ ، وترك امرأة له لم يترك وارثاً غيرها ، فكتبت إلى العبد الصالح عليه السلام ، فكتب إليّ : « أعط المرأة الربع ، واحمل الباقي إلينا » (١٥) ، إلى غير ذلك من الروايات .

وهذه الطائفة من الروايات لكونها واردة في خصوص الزوجة المنفردة بالارث تكون أخص من هذه الناحية من الروايات الدالة على حرمان الزوجة من

إرث العقار، فتخصّصها أو يتعارضان بنحو العموم من وجه ويرجع إلى عموماً التوريث، بل مقتضى التعليل الوارد في تلك الروايات بأنّ ذلك إنّما كان من أجل أن لا تُدخل الزوجة على الورثة من يفسد عليهم موارثهم، عدم شمول الحكم لفرض انفرداها بالارث.

وعليه، فلا وجه لرفع اليد عن دلالة هذه الروايات على عدم حرمان الزوجة من إرث العقار عند انفرداها، بل مثل رواية الصحّاف التي تنقل قضية خارجية خير دليل على أنّ منع الزوجة من الأرض والعقار مطلقاً لم يكن نافذاً بين الشيعة حتى في عصر الإمام الكاظم (عليه السلام)، وإلا لكان يشير إليه السائل الوصيّ لابن أبي عمير أو يشير عليه الإمام (عليه السلام) بذلك، وأنّ الأرض إذا كانت فكلاً لنا، فمثل هذا الظهور لا يمكن إلغاؤه بظهور الروايات المتقدّمة، بل إمّا يقال بالتفصيل بين حالة انفرد الزوجة وغيرها، وهذا ما لم يقل به أحد من الأصحاب.

أو يقال بحمل تلك الروايات على إرادة حرمانها من إرث عين الأرض لا قيمتها، وسوف يأتي أنّه يمكن لسائر الورثة - وهو الإمام هنا - أن يعطيها من العين أيضاً، فحكم الإمام (عليه السلام) بإعطائها ربعها - ولو من العين - وحمل الباقي إليه.

الصف الثالث :

ويتمثّل في معتبرة ابن أبي يعفور والفضل بن عبد الملك المتقدّمة، وقد وقع السؤال فيها عن الزوج، وأنّه هل يحرم من إرث الرباع كما تحرم الزوجة، فجاء الجواب بالنفي، وأنها ترثه من كلّ ما ترك، كما أنّه يرثها من كلّ ما تركت. ومثل هذا اللسان لا يمكن تخصيصه بغير العقار؛ لأنّ السؤال وارد عنه، فيكون من قبيل تخصيص المورد، بل هو صريح في عدم حرمان أيّ من الزوج والزوجة عن فرضه فيما تركت وترك سواء في الرباع وغيره، وهذه الدلالة أقوى بكثير من إطلاق: « لا ترث الزوجة من العقار شيئاً » في عدم الإرث من

قيمة العقار كالبناى والشجر ، خصوصاً بقرينة التعليل والخصوصيات الأخرى في تلك الروايات .

نعم يمكن الجمع بينها بإرادة أنها ترثه من مالية الرباع كما يرثها هو من أعيانها ، فإنّ هذا جمع عرفي في باب إرث الأموال والذي يكون المهم فيه استحقاق المالية ، فما عن بعض من إسقاط قول السيد المرتضى تدّثر وأنّه على خلاف الروايات وأنّه لا وجه له أصلاً في غير محلّه ، بل هو جمع قريب إلى الذوق والفهم العرفي جداً في أمثال المقام .

ولو لم نقبل هذا الجمع انتهت النوبة إلى التعارض - بعد عدم إمكان التخصيص - ومقتضى القاعدة ترجيح هذه المعتبرة لموافقتها للكتاب الكريم ، وهو مقدّم على الترجيح بمخالفة العامة ^(١٦) ، فيثبت فتوى ابن الجنيد لولا رواية عمر بن أذينة المقتضية للتفصيل في الجملة ولولا الإجماع والتسالم المتقدّم بيانه والذي قلنا أنّ المقدار المتيقن منه حرمان الزوجة من عين الرباع لا قيمتها ، وفي خصوص غير ذات الولد ، وفيما إذا كان في ذلك احتمال أو خطر الافساد على سائر الورثة ، فيثبت مذهب السيد المرتضى تدّثر في خصوص غير ذات الولد ، وأمّا ذات الولد فترث من العين ، وهذا القول أخص من قول السيد المرتضى تدّثر ويطابق ظاهر الصدوق تدّثر ، كما أشرنا سابقاً ، بل أخصّ منه أيضاً كما يظهر وجهه بالتأمل .

ثمّ إنّ بعض الأعلام من المعاصرين ذكر في المقام : « وأمّا خبر ابن أبي يعفور فيمكن أن يقال فيه : إنّ مراد السائل أنّ الرجل هل يرث من دار امرأته أو أرضها من التربة شيئاً يعني من عينها أو قيمتها أو لا يرث كما لا ترث المرأة من ذلك شيئاً لا من العين ولا من القيمة فأجاب الإمام عليه السلام بأنّه يرثها وأنّها ترثه من كلّ شيء تركه وتركت وردّ ما في ذهن السائل من أنّها محرومة من العين والقيمة وأثبت التوارث بينهما في الجملة .

وهذا كما ترى يصلح لأن يكون مستند السيد **تدبر** وإن كان ظهوره فيه أيضاً محلّ منع بل دعوى عدم ظهوره في نفي الحرمان مطلقاً وفي ثبوت الإرث من القيمة قريب جداً . اللهم إلا أن يقال إنّ القدر المتيقن منه هو نفي الحرمان من القيمة .

وفيه :

أولاً - إنّ الأخذ بالقدر المتيقن إنّما يصح إذا دار الأمر بين الأقلّ والأكثر، وفيما نحن فيه الأمر دائر بين المتباينين العين أو القيمة ، وعلى هذا لا يتم الاستدلال به على سبيل الجزم لمختار السيد أيضاً ، فتدبر .

وثانياً - إنّ ظهور هذه الطائفة من الأخبار في أنّ المرأة ترث من جميع تركة الزوج لو ثبت ليس بأقوى وأظهر من ظهور الكتاب ولا أكثر اعتباراً منه فيخصّص عمومها بالأخبار الدالة على الحرمان ، كما خصّصنا بها عموم الكتاب .

إن قلت : هذا إذا لم تقع المعارضة بين هذه الأخبار الدالة على عموم إرثها من تركة الزوج وبين الطائفة الأخرى الدالة على حرمانها في الجملة ، وبعد المعارضة يجب علاجها بالرجوع إلى المرجّحات ، فترجح الطائفة الأولى بموافقة الكتاب .

قلت : إنّ الرجوع إلى المرجّحات إنّما يجوز إذا لم يمكن التوفيق العرفي بينهما، وأمّا إذا جمع العرف بينهما بحمل الظاهر على الأظهر أو العام على الخاص يجمع بينهما فلا يرفع اليد عن العام المبثلى بالخاص في غير مورد الخاص ويعمل الخاص في مورد كما استقر عليه بناء العرف في محاوراته ، ولا ريب أنّ ما دلّ على الحرمان في الجملة خاص بالنسبة إلى ما دلّ على عموم إرثها من الزوج .

هذا ، مضافاً إلى أنّ الرجوع إلى ما يرجح مضمون أحد المتعارضين مثل الشهرة على القول بأنّها فتوائية وموافقة الكتاب إنّما يصلح إذا كان الخبران

المتعارضان متكافئين من حيث السند وجهة الصدور وإلا يلاحظ أولاً المرجحات السندية فإن كانا متكافئين بحسبها يلاحظ المرجحات الجهتية التي منها مخالفة العامة وعليها ترجح الأخبار الدالة على الحرمان على غيرها لمخالفة الأولى للعامة وموافقة الثانية لهم» (١٧).

وأنت خير بما في هذا الكلام من وجوه الاشكال فإنه :

أولاً - ليست رواية ابن أبي يعفور ظاهرة في نفي الحرمان ، بل صريحة في ذلك ؛ بقرينة ورود التصريح فيها بعدم الفرق بين الزوجة والزوج فيما ترك وتركت في قبال ما افترضه السائل من ارتكازه أن الزوجة لا ترث من الأرض ممّا ترك زوجها ، وأي لسان أصرح من هذا في إرث الزوجة كالزوج من الأرض والعقار؟! وكيف يقبل هذا اللسان التخصيص أو التقييد بغير الأرض؟! وهل كان سؤال السائل عن غير الأرض ليكون جواب الإمام عليه السلام بعد تخصيصه بغير الأرض جواباً لسؤاله؟! ولعمري مثل هذه الكلمات ليست إلا تمحلات باردة .

وثانياً - ما ذكر من أن الدوران بين إرثها من العين أو من القيمة من الدوران بين متباينين غير صحيح عرفاً ، بل هما في باب الأموال من الدوران بين الأقل والأكثر ، فإن العين مشتملة على الخصوصية المالية والمثلية والعينية .

وثالثاً - ما ذكر من تقدّم الترجيح بالمرجحات السندية غير تام فإنه لم يثبت شيء من الترجيحات سوى الترجيح بموافقة الكتاب ثم بمخالفة العامة بنحو الترتيب ، ولم يثبت شيء من سائر المرجحات السندية أو المضمونية عندنا على ما قرّرناه مفصلاً في بحوث تعارض الأدلة .

وقد يحاول الجمع بين صحيح ابن أبي يعفور وروايات الحرمان بتخصيص الأول بذات الولد وتخصيص الثاني بغير ذات الولد بسبب رواية ابن أذينة القادمة المفصلة بين ذات الولد وغيرها ؛ لأنها بمنطوقها تدلّ على إرث الزوجة ذات الولد من عين الرباع ، وبمفهومها تدلّ على عدم إرث الزوجة غير ذات الولد من الرباع ،

فتكون شاهد جمع وتفصيل بين الطائفتين المتعارضتين ، فتقيّد كلاً منهما بأحد القسمين ، ويرتفع التعارض بينهما من البين ؛ لكونها أخصّ من كلّ منهما .

وفيه : أنّ رواية ابن أذينة - على ما سيأتي - ليست دالة إلا على إرث الزوجة ذات الولد من عين الرباع ، وأمّا عدم إرث غير ذات الولد من الرباع فلا دلالة فيها على ذلك إلا من باب المفهوم ، بمعنى أنّه لو كانت ترث غير ذات الولد من عين الرباع أيضاً كان التخصيص والتقيد بذات الولد لغواً ، وهذا هو معنى ظهور القيد في الاحترازية . إلا أنّه من الواضح أنّ هذا الظهور لا يقتضي المفهوم بنحو السالبة الكليّة بل الجزئية وبنحو إجمالي ، بمعنى عدم مساواة ذات الولد وغير ذات الولد في الحكم وهو الإرث من عين الرباع وإلا كان القيد لغواً .

أمّا أنّ غير ذات الولد لا ترث من الرباع أصلاً أي حتى من قيمتها وماليتها فهذا لا يقتضيه المفهوم المستفاد من احترازية القيود ، فلعلّها ترث من قيمة الرباع ضمن قيمة الدور والأبنية ، فلا تكون رواية ابن أذينة مخصّصة لرواية ابن أبي يعفور ، وإنّما غايته دلالتها على عدم إرث غير ذات الولد من عين الأرض ، فيبقى إرثها من المالية والقيمة ولو ضمن قيمة البناء والدور ممّا ترك الزوج تحت شمول رواية ابن أبي يعفور ، فيثبت مختار الصدوق تتّ الذي هو أخصّ من مختار السيد المرتضى تتّ .

نعم ، لو قلنا بمبنى انقلاب النسبة أمكن أن يقال في المقام بأنّ روايات الحرمان بعد تخصيصها برواية ابن أذينة تكون أخصّ من رواية ابن أبي يعفور ؛ لأنّها تختص بغير ذات الولد وتثبت حرمانها من إرث الأرض عيناً وقيمة ، ورواية ابن أبي يعفور تشمل ذات الولد وغيرها وتنفي الحرمان فيهما مطلقاً ، فبناءً على قبول كبرى انقلاب النسبة لابدّ من تخصيص رواية ابن أبي يعفور وإخراج غير ذات الولد من عمومها بمقتضى روايات الحرمان بعد اختصاصها بغير ذات الولد .

إلا أنَّ المقرّر في محلّه عدم قبول كبرى انقلاب النسبة ، على أنَّ ظهور رواية ابن أبي يعفور في عدم الفرق بين الزوج والزوجة في الإرث ممّا تركته وتركه من الأرض التي هي مورد سؤال السائل أقوى من ظهور روايات الحرمان في حرمان الزوجة من إرث مالية الرابع ، فلا تصل النوبة إلى التخصيص حتى على القول بكبرى انقلاب النسبة ، بل يجمع بينهما بما صنعه الصدوق تذكّر .

وقد يحاول إسقاط أصل رواية ابن أبي يعفور عن الحجّة :

تارة : باعتبار إعراض المشهور عنها بناءً على أنّه يوجب وهن الخبر الصحيح وسقوطه عن الحجّة .

وأخرى : باعتبار معارضتها مع السنّة القطعية المتواترة ، وهي الروايات الدالة على حرمان الزوجة من العقار ؛ فإنّها كثيرة مستفيضة تبلغ حدّ التواتر ، وقد حقق في محلّه من علم الأصول أنَّ الخبر الصحيح إذا خالف الكتاب الكريم أو السنّة القطعية بنحو التعارض سقط عن الحجّة .

والجواب : أمّا عن الإعراض ، فلم يثبت إعراض عن العمل بهذه المعبرة ، كيف وقد صرّح الشيخ الصدوق في الفقيه والشيخ الطوسي في التهذيب والاستبصار بالعمل بها ، غاية الأمر خصّصوها بما إذا كانت الزوجة ذات ولد .

هذا ، مضافاً إلى أنَّ الاعراض الموجب للوهن إنّما هو الاعراض التعبدي الكاشف عن وجود خلل في سند الخبر ، فلا يتم في مورد يحتمل فيه استناد الفقهاء إلى قواعد الجمع الدلالي أو السندي بين المتعارضين ، كما في المقام .

وأما حديث طرح هذا الخبر الصحيح لمخالفته مع السنّة القطعية فهو فرع قطعية روايات الحرمان وتواترها - وهو ممنوع - وفرع تمامية الدلالة على الحرمان عيناً وقيمة بنحو لا يمكن حملها على حرمانها عن خصوص عين العقار

لا قيمتها . وقد تقدّم عدم دلالة جملة منها على ذلك . وما قد يقال : إنّه لا يمكن حمله على ذلك لا يبلغ حدّ التواتر قطعاً .

الصنف الرابع :

ويتمثّل في رواية عمر بن اذينة المتقدّمة المصرّحة بأنّ الزوجة إذا كانت ذات ولد أعطيت من الرباع ، وهي أخص من الروايات الدالّة على الحرمان ، بل ناظرة إلى ذلك الحكم ، ومفصّلة بين فرض كونها ذات ولد وغير ذات ولد ، فتكون مفسّرة وحاكمة على تلك الروايات . ومن هنا ذهب مشهور القدماء إلى هذا التفصيل .

وقد نوقش في الاستدلال بها تارة من حيث السند وأخرى من حيث الدلالة :
أمّا من حيث السند فقد ذكر جملة من الفقهاء بأنّه لا يعلم كونها رواية أصلاً ؛ لأنّها مقطوعة لم يذكر ابن اذينة أنّه ينقلها عن المعصوم ، فلعلّه فتواه ونظره ، وأيّة حجّة لذلك ؟ ! بل شدّد مثل صاحب الجواهر تذكّر على هذا الموقف وأفاد بأنّه لا يشفع لها عمل الأصحاب والمشهور بها في الحجّة ؛ لأنّ الانجبار بالشهرة فرع إحراز كون الرواية مسندة إلى المعصوم ، وهذا غير محرز في المقام (١٨) .

وقد تقدّم فيما سبق استبعاد هذا الكلام وأنّ دعوى الاطمئنان بكونها رواية عن المعصوم ليست مجازفة أصلاً .

بل من المطمأنّ به أنّ الخبر المقطوع المذكور من أصول الحديث خصوصاً عن مثل ابن أبي عمير وابن اذينة هو جزء من الخبر المسند إلى المعصوم (عليه السلام) المذكور بجملته في ذلك الأصل المشتمل على أحكام متفرّقة في أبواب الفقه الصادرة عن المعصوم (عليه السلام) ، وليس فتوى من قبل صاحب الأصل ولا رواية مرسلة ، فهذه الرواية المقطوعة بمثابة المضمرّة من حيث الحجّة .

قال المحقق الشعراني تَدْنِي في تعليقه على هذا الحديث في كتاب الوافي :
« قوله : « إذا كان لهنّ ولد اعطين من الرباع » هذه رواية مقطوعة غير منسوبة
إلى الإمام (عليه السلام) ، وهي في حكم المضمرة في أنّ كليهما يحتملان الرواية عن
المعصوم وعن غيره . ومثلها الرواية الضعيفة التي يكون احتمال الكذب فيها
معتنىً به فإنّها تحتل كونها من معصوم ومن غيره . وقال بعض علمائنا
المتأخرين - كصاحب الجواهر وقبله صاحب الكفاية - أنّ المقطوعة لا تجبر
بالشبهة والمضمرة تجبر ، وليس وجه الفرق ظاهراً عندي ، بل كلاهما يجبران
بالشبهة إن قيل بالانجبار ، ولا فرق بينهما وسائر الضعاف ؛ لأنّ مناط جبر
الشبهة قوة الظنّ بكون الحديث أو مضمونه صادراً من المعصوم ، وهذا حاصل
في المقطوعة أيضاً .

والعلم بمضمون هذه الرواية قوي جداً خصوصاً مع أنّ حرمان الزوجة من
بعض التركة خلاف الأصل . وإن قلنا بحرمانها من العين دون القيمة فالإزامها
بقبول القيمة أيضاً خلاف الأصل ، ولا يحلّ مال أحد إلا بطيب نفسه .

وربّما يقال : إنّ حكمة منعها من الرباع جارية في ذات الولد وغيرها . وهذا
ضعيف ؛ لأنّ الحكمة غير مطّردة . على أنّ الحكمة - على ما ذكر في الخبر -
الاحتراز من شركة الأجنبي في العقار وتناسبه حكمة الشفعة ، فلو كان لها ولد
كان الاشتراك لولدها حاصلاً قهراً ، وهي مشاركة لولدها في الرأي والسكنى .

وبالجملة : فعمر بن أذينة من أضبط الناس على ما يعرف من تتبع رواياته ،
وكان له كتاب في الفرائض ، وما في كتابه منقول كثيراً من جماعة من أصحاب
الصادقين (عليهم السلام) ، ولم يكن يكتفي بالسماع من واحد منهم .

واحتمال كون الحكم استنباطاً من رأي ابن اذينة بعيد في الغاية
ومدفع بشبهة العمل بها ، وليس ابن اذينة ممّن نقل عنه قول اجتهداً ، كالفضل
ويونس وجعفر وسماعة ، ولا بدّ أن يكون علماؤنا عارفين بقرائن في كتابه تدلّ

على كونه منقولاً عن الإمام (عليه السلام) ، فالقول بإرث ذات الولد قوي جداً ، كما هو المشهور » (١٩) .

وقال بعض الأعلام المعاصرين في رسالته المعقودة لبحث (إرث الزوجة) :
« واستشكل فيه بعدم حجّة المقطوع ؛ لعدم حجّة قول غير المعصوم .

وأجيب عنه : بأنّ ذلك إذا لم يجبر بالشهرة وعمل المشهور به ، فإذا كان الخبر معمولاً به مشهوراً بين الأصحاب ينجر ضعه بالعمل .

لا يقال : إنّ العمل يكون جابراً لضعف السند إذا كان الخبر مروياً عن الإمام كالمرسل . وأما إذا لم يكن حاكياً عن قول الإمام أو فعله أو تقريره فلا معنى لجبر ضعف سنده بالعمل ، مضافاً إلى أنّه لا ضعف لسند هذه المقطوعة ، فإنّه لا كلام في صحّة السند إلى ابن أذينة .

فإنّه يقال : لا فرق بين المقطوع والمرسل إذا حصل الاطمئنان بصدور المتن أو مضمونه عن المعصوم ، وعمل المشهور وفتوى الأصحاب وتخريجه في الكتب المعدة لتخريج أحاديث الأئمة المعصومين (عليهم السلام) يوجب الاطمئنان بالصدور .

ومن القرائن التي تدلّ على صدور هذه الجملة عن المعصوم أنّ ابن أذينة ليس ممّن يقول شيئاً في أحكام الله من قبل نفسه ومن غير اعتماد على قول المعصوم ولا يفتي برأيه ، ولا يكون ذلك إلا إذا سمع من الإمام (عليه السلام) أو ثبت عنده قوله .

وابن أبي عمير أيضاً مع جلالة قدره وعلوّ شأنه في التحقّظ والتحرّز لا يروي ما ليس صادراً عن المعصوم في الأحكام الشرعية ولا يخبر عن ليس فتواه حجة ، وكذا من يروي عن ابن أبي عمير إلى زمان الصدوق والشيخ . فهو لا

الأجلة لا يخرجون في كتبهم ورواياتهم فتوى غيرهم كائناً من كان ، فما كان الصدوق ولا الشيخ أن يرويا ما ليس بحجة عند الشيعة ولم يصدر عن أهل بيت الوحي عليه السلام ، فيكشف من ذلك أنهم اعتمدوا على ما أخبر به ابن أذينة ، وقامت لديهم القرائن والأمارات على كون ما أخبر به كلام الإمام عليه السلام أو ما بمعناه .

وبالجملة فهذه القرائن الكثيرة تكفي للاعتماد على خبر ابن أذينة وتحصل لنا الاطمئنان بصدوره عن المعصوم عليه السلام ، كما تحصل لنا الاطمئنان بكل حديث كان سنده في غاية الصحة والاعتبار .

ويؤيد ذلك ويقوي الاطمئنان بصدوره هذه الجملة عن الإمام عليه السلام أن علماء الفهارس والتراجم عدّوا من كتب ابن أذينة كتاب الفرائض ، روه تلامذته عنه ، فاكتفى ابن أبي عمير باسم مؤلف الكتاب لمعرفة ذلك التصنيف منه .

والحاصل : أن الاطمئنان والوثوق بصدور هذا المقطوع عن الإمام عليه السلام لا يقل عن الوثوق بصدور غيره من روايات مسألة حرمان الزوجة « (٢٠) .

وأما من حيث الدلالة فقد اعترض على الاستدلال بها بوجوه :

منها - أن تخصيص عمومات الحرمان بصحبة ابن أذينة يوجب حمل تلك العمومات أو الاطلاقات على النادر ؛ إذ قلما يتفق عدم كون المرأة ذات ولد (٢١) .

وفيه : أنه ليس نادراً ، بل ما أكثر ما لا يكون للزوجة ولد من زوجها المتوفى ، على أن هذا الحكم حيث إنّه على خلاف القاعدة والأصل والروايات الدالة عليه بحكم التعليل الوارد فيها تناسب مع غير ذات الولد . كما أنه ورد التفصيل فيها بين قيمة البناء وعين التربة ، وعدم مركزية العمل به في ذات الولد حتى من قبل أصحاب الأئمة - كما تقدّم - فلا يلزم من اختصاصه بخصوص الزوجة غير ذات الولد تخصيص عمومات أو مطلقات واضحة عامة

البلوى بموارد نادرة ، ليكون مستهجناً أو غير محتمل ، بل على العكس من ذلك باعتبار غموض أصل مفاد هذه الروايات ، وكونه على خلاف الأصل والقاعدة وظواهر القرآن والأحاديث والشهرة وعمل المتشرعة ، كلما اختص مفادها بموارد خاصة كان أقل مخالفة وأوفق بالقبول .

ومنها - أنه لو سلمنا صحة الاستدلال بها فلا تدلّ هذه الرواية إلا على التفصيل المذكور في الزوجة في إرثها عن خصوص الرباع ، ولا وجه للتعدّي عن الرباع إلى غيرها ، فيبقى الباقي تحت العمومات الدالة على حرمان الزوجة عنه (٢٢) .

وفيه : أن الرباع هي القدر المتيقن من الحكم بحرمان الزوجة من إرث الأرض بحيث لا يحتمل فقهاً بل ولا عرفاً - وبحسب لسان الروايات ومناسبة التعليل الوارد فيها - اختصاص الحرمان بغير الرباع من الأراضي ، فتكون الصحيحة دالة على عدم حرمان الزوجة من إرث سائر الأراضي غير الرباع بطريق أولى ، ولعمري هذا واضح .

ومنها - أن في روايات الحرمان ما هو صريح في حرمان الزوجة حتى إذا كان في البين ولد للمتوفى ، حيث صرح في بعضها بإعطائها الربع أو الثمن من قيمة البناء ، والثمن إنما يكون في فرض وجود الولد .

وفيه : أن الثمن إنما يعطى لها مع فرض وجود الولد للمتوفى ، وهو أعم من أن يكون من نفس الزوجة أو زوجة أخرى ، بينما الصحيحة دالة على إعطائها من الرباع إذا كان الولد لها ، فتكون أخص من تلك الروايات . وهذا واضح أيضاً .

وهكذا يتضح أن مقتضى الصناعة العمل بهذه الرواية للاطمئنان بكونها كسائر مضمورات الأصحاب صادرة عن أحد الصادقين (عليه السلام) . وعندئذ إذا استظهرنا بأحد الوجوه السابقة أن المراد من حرمان الزوجة من إرث الأراضي

والرباع في الروايات المتقدمة حرمانها من أعيانها دون ماليتها كما عليه السيد المرتضى .

فالنتيجة هو التفصيل بين ذات الولد فلا تحرم حتى من أعيان الأراضي - كما عليه المشهور - وبين غير ذات الولد فتحرم من أعيان الأرض دون قيمتها - كما هو مختار السيد المرتضى - وهذا قول سادس أخصّ حتى من قول السيد المرتضى كما أشرنا إليه سابقاً .

لا يقال : هذا على خلاف المفهوم في صحيح ابن أذينة الدال على حرمان الزوجة وعدم إعطائها من الرباع إذا لم يكن لهنّ ولد .

فإنّه يقال : تقدّم سابقاً أنّ مفهوم هذه الصحيحة ليس بأكثر من نقيض منطوقها ، ومنطوقها إعطاؤهنّ من نفس الرباع وأعيانها ، فيكون قصارى المفهوم فيها أنّ الزوجة إذا لم تكن ذات ولد لم تُعطَ من عين الرباع ، فلا ينافي إعطاءها من قيمتها . والله الهادي للصواب .

الهوامش

- (١) الوسائل ٢٦ : ٢٠٧ - ٢٠٨ ، ب ٦ من ميراث الأزواج ، ح ٥ .
- (٢) المصدر السابق : ٢١١ ، ح ١٥ .
- (٣) المصدر السابق : ٢٠٩ ، ح ٨ .
- (٤) المصدر السابق : ٢٠٦ ، ح ٢ .
- (٥) تقارير ثلاثة : ١٠٧ .
- (٦) الوسائل ٢٦ : ٢٠٨ ، ب ٦ من ميراث الأزواج ، ح ٧ .
- (٧) المصدر السابق : ٢٠٩ - ٢١٠ ، ح ٩ ، ١٤ .
- (٨) مجمع الفائدة والبرهان ١١ : ٤٥٠ .
- (٩) الوسائل ٢٦ : ٢٠٩ ، ب ٦ من ميراث الإرث ، ح ١٠ .
- (١٠) الوافي ١٣ : ٧٧٩ .
- (١١) الوسائل ٢١ : ٣٢٩ ، ب ٥٨ من أبواب المهور ، ح ٩ .
- (١٢) الوسائل ٢٦ : ٢٠٣ ، ب ٤ من ميراث الأزواج ، ح ٦ .
- (١٣) المصدر السابق : ٢٠٢ ، ح ٤ .
- (١٤) المصدر السابق : ٢٠٣ ، ح ٧ .
- (١٥) المصدر السابق : ٢٠٢ ، ح ٢ .
- (١٦) ذكر السيد رضا الصدر في رسالته (الاختلاف في إرث الزوجة) : أنه ذهب إلى حرمان الزوجة من العقار عبد الملك بن مروان وابنه سليمان الخليفةان الأمويان مستدلاً عليه بما نقله ابن أبي الحديد في شرحه على نهج البلاغة (٤ : ٢٥٥) : « دخل عمر بن عبد العزيز على سليمان بن عبد الملك فجاء انسان يطلب ميراثه من بعض نساء الخلفاء فقال سليمان : ما أخال النساء يرثن من العقار شيئاً ، فردّ عليه ابن عبد العزيز بكتاب الله ، فقال سليمان : يا غلام اذهب فأنتي بسجلّ عبد الملك الذي كتب في ذلك . فقال عمر : لكأنك أرسلت إلى المصحف ... إلى آخر كلام ابن أبي الحديد . ثم ذكر : ومن الجدير بالذكر

أنَّ اختصاص عبد الملك وابنه سليمان بهذا الحكم دون أن يشاركهما أحد من الصحابة والتابعين بعيد جداً ، فقد كاد يوجب اليقين بوجود هذا القول بين عدّة من الصحابة والتابعين ولكنهم انقضوا ؛ فإنَّ عبد الملك لم يستقد هذا الحكم من أئمة أهل البيت (عليه السلام) للمقاطعة الموجودة بين بني هاشم وبني امية . وذهب جمهور أهل السنّة إلى عدم حرمان الزوجة وأنها ترث من جميع تركة زوجها ، ووافقهم من الامامية ابن الجنيّد الاسكافي ومال إليه بعض أعظم العصر - دام ظله - « انتهى كلامه تَدْرُ .

ولو تمّ ما ذكره كان ترجيح روايات الحرمان على صحيح ابن أبي يعفور لمخالفتها للعامة كما صنعه المشهور مشكلاً أيضاً .

وإن كان مقصوده من (بعض أعظم العصر دام ظله) هو السيد البروجردي تَدْرُ ، فإنّه لم يمل إلى هذا القول ، وإنّما مال إلى قول المفيد وابن إدريس من القدماء حيث خصّصوا الحرمان بأرض الدور والمسكن دون المزارع والبساتين وغيره على ما سيأتي شرحه .

نعم ، نقل عن الشيخ الارباب تَدْرُ القول بعدم حرمان الزوجة من العقار أصلاً لا عيناً ولا قيمة عملاً بصحيح ابن أبي يعفور لكونه موافقاً مع الكتاب . راجع كتاب (بررسى ميراث زوجه در حقوق اسلام وايران ، تأليف دكتور حسين مهر پور ص ١٣٢) ولعلّه هو مقصوده من بعض أعظم العصر .

(١٧) صيانة الابانة (رسالة في إرث الزوجة) : ١٧٣ .

(١٨) انظر : جواهر الكلام ٣٩ : ٢١١ .

(١٩) الوافي ١٣ : ٧٨٧ .

(٢٠) رسالة (إرث الزوجة) لآية الله الصافي الكلبايكاني : ٣٦ - ٣٧ .

(٢١) إرث الزوجة (الخرازي) : ١١٥ .

(٢٢) المصدر السابق .

بحث في اللقطة ومجهول المالك

القسم الأول

□ آية الله السيد كاظم الحائري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

تعريف الضالة واللقطة :

جرى اصطلاح الفقهاء على تسمية الطفل الضائع الملتقط بـ « اللقيط » والحيوان بـ « الضالة » وغيرهما بـ « اللقطة » . وبحثنا هنا يكون في الضالة واللقطة ومجهول المالك . أمّا اللقيط فلا نبحث عنه هنا .

ويبدو أنّ الضالة تستعمل لغةً وعرفاً في الحيوان بخصوصه وفي مطلق ما ضلّ ولو لم يكن حيواناً ، ولذا تقول مثلاً : « الحكمة ضالة المؤمن » ^(١) . وكأنّ نكتة استعمال الضالة بمعنى الحيوان بالخصوص هي ما يمتلكه الحيوان من نوع من الشعور والإرادة والتعلّق بمحلّه الخاصّ أو بمالّكه ، فإذا وقع في مكان آخر فقد أصبح ضالاً أي تائهاً عن الطريق وعن مكانه الأصلي وصاحبه لا يهتدي إليه سبيلاً . أمّا الجوامد فلا علاقة لها بمكان معيّن ومحلّ خاصّ أو مالك معيّن كي يقال إنّها تاهت عن المكان أو المالك وفي نفس الوقت يصدق عليها أيضاً الضالة

بمناسبة مالكتها الذي يفهم ويعقل وله تعلّق بها فقد ضيّعها وتاهت عنه . إذا ، فكلمة « الضالة » يناسب استعمالها في خصوص الحيوان وفي مطلق المال ، وقد استعملت في الروايات بكلا المعنيين :

فقد روى الصدوق عليه السلام في الفقيه بسنده عن مسعدة بن زياد عن الصادق عليه السلام عن أبيه عليه السلام أن علياً عليه السلام قال : « إياكم واللقطة ؛ فإنّها ضالة المؤمن ، وهي حريق من حريق جهنّم » ^(٢) . فهنا قد اطلق الضالة على مطلق اللقطة ، وسند الحديث تامّ وروى الشيخ والصدوق عن الحسين بن زيد عن جعفر عن أبيه عليه السلام قال : « كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول في الضالة يجدها الرجل فينوي أن يأخذ لها جعلاً فتنفق ؟ قال : هو ضامن ، فإن لم ينو أن يأخذ لها جعلاً وتنفقت فلا ضمان عليه » ^(٣) . وسند الحديث غير تامّ . وقد استعملت الضالة هنا في خصوص الحيوان بقرينة كلمة « تنفق » و « نفقت » .

وروى عليّ بن جعفر عن أخيه أبي الحسن عليه السلام قال : سألته عن جعل الآبق والضالة ؟ قال : « لا بأس به » ^(٤) . وسند الحديث تامّ ، والظاهر أن الضالة هنا استعملت في خصوص الحيوان ؛ بقرينة إقرانها بالآبق .

وعلى أيّ حال ، فلو ثبت حكم في الأخبار للضالة ولم تكن هناك قرينة على استعمالها بمعنى مطلق اللقطة وكان يحتمل العرف الفرق ، لم يصحّ التعدي إلى غير الحيوان .

وأما كلمة « اللقطة » فقد ذكر صاحب الجواهر رحمته الله أنها كلّ مال غير الحيوان ضائع أخذ ولا يد عليه ^(٥) .

أقول : لا أظنّ تقيّد اللقطة لغةً أو عرفاً بغير الحيوان ؟ وقد ورد في بعض الروايات إطلاقها على الحيوان ، كرواية عليّ بن جعفر - التامة سنداً - عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام سألته عن اللقطة إذا كانت جارية هل يحلّ فرجها لمن التقطها ؟ قال : « لا ، إنّما يحلّ له بيعها بما أنفق عليها ... » الحديث ^(٦) .

ثم إن حكم الجعل قد يستفاد من ذيل هذه الرواية وما قبلها .

وعلى أيّ حال ، فلو ثبت حكم للقطعة وكان العرف يحتمل الفرق فيه بين اللقطة ومجهول المالك غير اللقطة ، فإن كان مركز احتمال الفرق هو إمكانية التعريف في اللقطة وعدم إمكانيتها في كثير من الأحوال في مجهول المالك غير اللقطة إذاً نتعدّى إلى خصوص مجهول المالك الذي يمكن تعريفه ونتعدّى في الحكم من اللقطة التي لا يمكن تعريفها إلى كلّ مجهول المالك ممّا لا يمكن تعريفه ، ويصبح المعيار هو عنوان إمكان التعريف وعدمه ، لا عنوان اللقطة و مجهول المالك غير اللقطة .

وإن كان مركز الاحتمال هو نفس عنوان الالتقاط ، إذاً لا يمكن التعدّي إلى مجهول المالك غير اللقطة . فمثلاً لو حرم الالتقاط لم يدلّ ذلك على حرمة الأخذ من السارق ، لأنّ احتمال الفرق عرفاً موجود ، فلعلّه قد حرم الالتقاط برجاء أن يأتي صاحب المال ويأخذه ، بينما الأخذ من السارق إنقاذ لمال صاحبه من يد السارق .

تبويب البحث :

إنّ منهج البحث عندنا : هو أنّنا نبحت أولاً عن كلّ حكم حكم من أحكام اللقطة وفي ذيل كلّ حكم نشير إلى أنّه هل هناك فرق في هذا الحكم بين الحيوان و غير الحيوان أو أنّ الحيوان لا يختلف فيه عن غيره ؟

ثمّ نشير إلى حكم مجهول المالك غير اللقطة .

ثمّ نشير إلى أنّ الثغرات في مسألة اللقطة ومجهول المالك تملأ بولاية الفقيه .

أحكام اللقطة

الحكم الأول - حكم الالتقاط تكليفاً :

قد ورد في الروايات النهي عن الالتقاط ، من قبيل ما عن مسعدة بن زياد عن

الصادق عن أبيه أن علياً عليه السلام قال : « إياكم واللقطة ؛ فإنها ضالة المؤمن ، وهي حريق من حريق جهنم » ^(٧) . وسند الحديث تام .

وما عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام ، قال : سألته عن اللقطة ؟ قال : « لا ترفعوها ، فإن ابتليت فعرّفها سنة ، فإن جاء طالبها وإلا فاجعلها في عرض مالك يجري عليها ما يجري على مالك إلى أن يجيء لها طالب » ^(٨) . وسند الحديث تام .

وما عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : سألته عن اللقطة ؟ قال : « لا ترفعها ، فإن ابتليت بها فعرّفها سنة ، فإن جاء طالبها وإلا فاجعلها في عرض مالك يجري عليها ما يجري على مالك حتى يجيء لها طالب ، فإن لم يجيء لها طالب فأوص بها في وصيتك » ^(٩) . وسند الحديث تام .

وما عن الحسين بن أبي العلا قال : ذكرنا لأبي عبد الله عليه السلام اللقطة ، فقال « لا تعرض لها ؛ فإن الناس لو تركوها لجاء صاحبها حتى يأخذها » ^(١٠) . وسند الحديث تام .

وقد يقال : إن النواهي الواردة عن التقاط اللقطة تحمل على الكراهة ، وذلك للأخبار التي بينت أحكام اللقطة من مثل التعريف مع سكوتها عن النهي عن الالتقاط ، بينما لو كان حراماً كان ينبغي النهي ، من قبيل رواية علي بن جعفر قال : وسألته عن الرجل يصيب درهماً أو ثوباً أو دابةً كيف يصنع ؟ قال : « يعرفها سنة ، فإن لم يعرف صاحبها حفظها في عرض ماله حتى يجيء طالبها فيعطيهما إياه ، وإن مات أوصى بها ، وهو لها ضامن » ^(١١) . وسند الحديث تام .

وقد يدغدغ في ذلك : بأن هذا السكوت قد لا يقاوم النهي الوارد ، ولكن هناك ما تكون دلالة على جواز الالتقاط أقوى من هذا السكوت وبيان ذلك :

فأولاً : الروايات التي اقترن السكوت فيها بما هو ظاهر في التملك أو شبه

التملّك بعد التعريف ، من قبيل رواية حنان قال : سألت رجلاً أبا عبد الله عليه السلام - وأنا أسمع - عن اللقطة ، فقال : « تعرّفها سنة ، فإن وجدت صاحبها وإلا فأنت أحقّ بها » وقال : « هي كسبيل مالك » . وقال : « خيرّه إذا جاءك بعد سنة بين أجرها وبين أن تغرمها له إذا كنت أكلتها » ^(١٢) . فإذا ضمنا السكوت وما ظاهره التملّك أو شبه التملّك إلى استغراب التجويز في التملّك عرفاً مع فرض ارتكابه الحرام في أصل الالتقاط تقوى الدلالة العرفية على جواز الالتقاط .

ورواية الحلبي - التامة سنداً - عن أبي عبد الله عليه السلام في اللقطة يجدها الرجل الفقير ، أهو فيها بمنزلة الغني ؟ قال : « نعم » . واللقطة يجدها الرجل ويأخذها ؟ قال : « يعرفها سنة ، فإن جاء لها طالب وإلا فهي كسبيل ماله . وكان عليّ بن الحسين عليه السلام يقول لأهله : لا تمسوها » ^(١٣) .

فترى هنا يسكت عن النهي ، ويحكم عليه السلام بأنّه كسبيل ماله بعد التعريف ، ثمّ يذكر النهي بلسان لا يستفاد منه أكثر من الكراهة ، حيث ينسب النهي إلى عليّ بن الحسين عليه السلام في مقام نصحه لأهله .

وتشبه هذه الرواية رواية عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : سألت عن اللقطة يصيبها الرجل ؟ قال : « يعرفها سنة ، ثمّ هي كسائر ماله » ^(١٤) . وسند الحديث تامّ .

وثانياً : قد ورد نهى المملوك عن الالتقاط معللاً بأنّه لا يملك من نفسه شيء ، وأنّه لابدّ من التعريف سنة ، فالمملوك الذي لا يستطيع القيام بهذه الوظيفة لا ينبغي له أن يلتقط ، وهذا كما ترى يدلّ على جواز الالتقاط لمن يستطيع التعريف ، والحديث الوارد بهذا الصدد هو ما رواه أبو خديجة ^(١٥) عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال سأله ذريح عن المملوك يأخذ اللقطة ؟ فقال : « وما للمملوك واللقطة ؟ ! والمملوك لا يملك من نفسه شيئاً ، فلا يعرض لها المملوك فإنّه ينبغي أن يعرفها سنة في مجمع ، فإن جاء طالبها دفعها إليه ، وإلا كانت في

ماله ، فإن مات كانت ميراثاً لولده ولمن ورثه ، فإن لم يجئ لها طالب كانت في أموالهم هي لهم ، فإن جاء طالبها بعد دفعوها إليه ^(١٦) . وسند الحديث تام إن لم نناقش في أبي خديجة .

وثالثاً : قد ورد في لقطة الحرم - التي تمتاز بنهي خاص عن الالتقاط ، أي إن الأمر فيها أشد - الترخيص بالالتقاط لمن يعرف ، فقد ورد عن فضيل بن يسار قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجد اللقطة في الحرم ؟ قال : « لا يمسه ، وأما أنت فلا بأس لأنك تعرفها » ^(١٧) . وسند الحديث ضعيف .

وأيضاً ورد عن الفضيل بن يسار قال : سألت أبا جعفر عن لقطة الحرم ، فقال : « لا تمسّ أبداً حتى يجيء صاحبها فيأخذها » . قلت : فإن كان مالاً كثيراً ؟ قال : « فإن لم يأخذها إلا مثلك فليعرفها » ^(١٨) . وسند الحديث تام .

وقد ورد عن حريز بسند تام عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال : « قال رسول الله ﷺ : ألا إن الله عز وجل قد حرم مكة يوم خلق السماوات والأرض ، وهي حرام بحرام الله إلى يوم القيامة ؛ لا ينفر صيدها ، ولا يعضد شجرها ، ولا يختلى خلاها ، ولا تحل لقطتها إلا لمنشد . فقال العباس : يا رسول الله ، إلا الأنذر فإنه للقبر والبيوت ، فقال رسول الله ﷺ : إلا الأنذر » ^(١٩) .

فقوله : « لا تحل لقطتها » يدل على اشتداد النهي عن التقاط اللقطة في الحرم لغير المنشد ؛ أي لغير المعرف . وموضوع الكلام وإن كان هو مكة ولكن المقصود منه كل الحرم ؛ بقرينة كلامه عن تحريم الله مكة ، ونحن نعلم أن التحريم لكل الحرم ، وتخصيص الحرم بالنهي عن الالتقاط إما يعني أن الالتقاط في غير الحرم لغير المنشد ليس حراماً وإن حرم عدم الإنشاد ، أو يعني اشتداد الحرمة في الحرم ، أو يعني ثبوت الحرمة حتى على اللقطة التي يجوز التقاطها لغير المنشد في غير الحرم ، وهي المحقرات .

وعلى أي حال ، فقلوه : « إلا لمنشد » يدلّ على جواز الالتقاط في الحرم لمن يعرف ، فكيف بغير الحرم ؟ ! .

بل بالإمكان القول بأنّ التقاط اللقطة ليس فقط غير مشتمل على الحرمة لمن يعرف ، بل غير مشتمل على الكراهة أيضاً بالمعنى المصطلح ، وإنّما النهي الوارد عن التقاطها إرشاد إلى صعوبة التكليف المترتب عليها أو إلى التخوّف عن الوقوع في الحرام من قبلها ، كما يشهد لذلك تعليل النهي عن الالتقاط فيما مضى من رواية مسعدة بن زياد بأنّها حريق من حريق جهنّم ، ويشهد لذلك أيضاً ما عرفته من روايات لقطة الحرم المخصّصة للنهي بغير من هو مثل فضيل بن يسار الذي يكون من المضمون قيامه بالتعريف .

يبقى أنّ هذا الشاهد الثاني ينافي التفصيل - الوارد في حديث يعقوب بن شعيب - بين لقطة الحرم ولقطة غير الحرم ، فإذا كان النهي - حتّى في لقطة الحرم بالنسبة لمن يعرف - إرشاداً إلى صعوبة العمل بالتكليف أو التخوّف من الوقوع في الحرام فما معنى التفصيل الوارد في حديث يعقوب بن شعيب بين لقطة الحرم (أو عنوان آخر يشبه عنوان الحرم) وغيرها ، فقد روى يعقوب بن شعيب قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اللقطة ونحن يومئذ بمنى ، فقال : « أمّا بأرضنا هذه فلا يصلح ، وأمّا عندكم فإنّ صاحبها الذي يجدها يعرفها سنة في كلّ مجمع ، ثمّ هي كسبيل ماله » ^(٢٠) . فهذه الرواية التامة السند دلّت على جواز الالتقاط في غير الحرم مثلاً ونهت عن الالتقاط في الحرم مثلاً ، فلو كان النهي إرشادياً من هذا القبيل فما معنى هذا التفصيل ؟ !

وقد يقال : يكفي في التفصيل اشتداد النهي في لقطة الحرم سواء أكان نهياً كراهتياً أو إرشاداً إلى عدم الابتلاء بالحرام أو مشقّة التكليف المترتب على الالتقاط ، فقد تكون حرمة الأكل مثلاً في لقطة الحرم أشدّ ، أو يكون التكليف المترتب على التقاط لقطة الحرم أشقّ حيث يجوز الأكل بعد التعريف في

لقطة غير الحرم ولا يجوز ذلك في لقطة الحرم ، فلا بدّ من التصدّق مثلاً كما يشهد لذلك ما عن إبراهيم بن عمر بسند تامّ عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « اللقطة لقطتان : لقطة الحرم وتعرّف سنة ؛ فإن وجدت صاحبها وإلا تصدّقت بها . ولقطة غيرها تعرّف سنة ؛ فإن جاء صاحبها وإلا فهي كسبيل مالك » (٢١) .

بقي أنّ وجود القرينة في بعض روايات النهي على عدم كونه نهياً كراهتياً بالمعنى المصطلح للكراهة وكونه إرشاداً إلى صعوبة التكليف أو خوف الوقوع في الحرام ، لا يوجب حمل النهي الوارد في بعض الروايات الأخرى أيضاً على ذلك ، من قبيل ما مضى من رواية الحسين بن أبي العلا قال : ذكرنا لأبي عبد الله عليه السلام اللقطة ، فقال : « لا تعرّض لها ؛ فإنّ الناس لو تركوها لجاء صاحبها حتّى يأخذها » (٢٢) . بل التعليل في هذه الرواية يشهد لثبوت الكراهة بنكته أنّ الناس لو تركوها لجاء صاحبها حتّى يأخذها ، وهذا غير مسألة صعوبة التكليف أو التخوف من الوقوع في الحرام ، فالظاهر كراهة التقاط اللقطة وخاصة في الحرم أو عنوان آخر يقرب من عنوان الحرم .

وقد ظهر إلى الآن : جواز التقاط اللقطة حتّى في الحرم رغم بعض النواهي عن الالتقاط مطلقاً ، أو في الحرم ، أو عنوان يقرب من عنوان الحرم ، كقوله : « أمّا بأرضنا هذه فلا يصلح » (٢٣) .

يبقى الكلام في أنّ جواز الالتقاط هل يختصّ بغير الحيوان أو يشمل الحيوان ؟

يبدو من بعض الروايات التفصيل في الحيوان بين ما يخاف عليه التلف ، وما يحمي نفسه ولا يخاف عليه التلف ، ففي الأوّل يجوز الالتقاط على كراهية ، وفي الثاني لا يجوز .

فعن هشام بن سالم عنه أبي عبد الله عليه السلام قال : « جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله

فقال : يا رسول الله إنني وجدت شاة ، فقال رسول الله ﷺ : هي لك أو لأخيك أو للذئب . فقال : يا رسول الله : إنني وجدت بغيراً ، فقال : معه حذاؤه وسقاؤه ؛ حذاؤه خفه ، وسقاؤه كرشه ، فلا تهجه » (٢٤) . وسند الحديث تام .

وعن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله ﷺ قال : « سأل رجل رسول الله ﷺ عن الشاة الضالّة بالفلاة ، فقال للسائل : هي لك أو لأخيك أو للذئب ، قال : وما أحبّ أن أمسّها . وسئل عن البعير الضالّ ، فقال للسائل : ما لك وله ؟ ! خفه حذاؤه ، وكرشه سقاؤه ؛ خلّ عنه » (٢٥) . وسند الحديث تام .

وعن عليّ بن جعفر - بسند تام - عن أخيه موسى بن جعفر ﷺ ، قال : سألته عن رجل أصاب شاة في الصحراء هل تحلّ له ؟ قال : « قال رسول الله ﷺ : هي لك أو لأخيك أو للذئب ؛ فخذها وعرفها حيث أصبتها ، فإن عرفت فردّها إلى صاحبها ، وإن لم تعرف فكلها وأنت ضامن لها ؛ إن جاء صاحبها يطلبها أن تردّ عليه ثمنها » (٢٦) .

والكراهية فيما لا يحمي نفسه استفدناها من الحديث الثاني من هذه الأحاديث الثلاثة .

واحتمال الفرق بين الحيوان وغيره - بأن يجوز التقاط ما لا روح فيه ولا يجوز التقاط ذي النفس أو يكره - موجود عرفاً ؛ فإنّ ذا النفس يتميّز بنكته عرفية قد توجب اختصاصها بحكم من هذا القبيل ، وكأنّه أُشير إلى هذه النكته في الحديث الأوّل من هذه الأحاديث الثلاثة بقوله : « لا تهجه » .

يبقى الكلام في أنّ روايات لقطة الحيوان واردة في الحيوان الذي وجد في الصحراء إمّا صريحاً وإمّا بقرينة ذكر الذئب في قوله : « هي لك أو لأخيك أو للذئب » ، فهل تتعدّى منها إلى ما إذا وجد في داخل البلد ، أو لا ؟

والجواب : إنّ المذكور في هذه الروايات حكمان :

أحدهما : عدم جواز الالتقاط في الحيوان الذي يحفظ نفسه ، ولئن لم يجز الالتقاط فيه في الصحراء فالعرف لا يحتمل تخفيف الحكم في البلد بأن يجوز الالتقاط فيه .

والثاني : جواز الالتقاط ولو على كراهية في الحيوان الذي لا يحفظ نفسه ، وهذا من المحتمل اختصاصه بمورد خوف الهلاك عليه من مثل الذئب كما هو الحال في الصحراء . لكن يمكن استفادة جواز التقاطه في البلد من بعض إطلاقات روايات جواز التقاط اللقطة الماضية ، فراجع .

ولا يبعد أن يقال : إنَّ المستفاد من روايات الحيوان الواردة في لقطة الصحراء أنَّ المقياس هو خوف التلف من مثل الذئب أو العطش ، فلو وجدت الشاة في البلد وكان عليها خوف التلف من العطش في الأيام القريبة لولا الالتقاط جاز الالتقاط ، وإلا فلا .

الحكم الثاني - التعريف سنة إن كان ممّا يمكن تعريفه :

وقد دلّ على ذلك بعض الروايات ، من قبيل : بعض الروايات الماضية كرواية حنان^(٢٧) ، ورواية الحلبي^(٢٨) وروايتي محمد بن مسلم^(٢٩) ورواية إبراهيم بن عمر^(٣٠) ورواية أبي خديجة^(٣١) ورواية عليّ بن جعفر^(٣٢) .

ورواية عليّ بن جعفر - التامة ببعض أسانيدها - عنه أخيه موسى بن جعفر : وسألته عن الرجل يصيب اللقطة دراهم^(٣٣) أو ثوباً أو دابةً ، كيف يصنع ؟ قال : « يعرفها سنة ، فإن لم يعرف صاحبها^(٣٤) حفظها في عرض ماله حتّى يجيء طالبها فيعطيهما إيّاه ، وإن مات أوصى بها ، فإن أصابها شيء^(٣٥) فهو ضامن »^(٣٦) .

والرواية الأخيرة صريحة في سريان حكم التعريف إلى لقطة الحيوان ، وأمّا ما قبلها فبالإطلاق تشمل لقطة الحيوان ، إلا إذا قلنا باختصاص ما فيها من

امتلاك اللقطة بعد التعريف أو جعلها في عرض ماله بغير الحيوان ، وقلنا إن ذلك يضرّ باستفادة الإطلاق ممّا فيها من الحكم بالتعريف ، وحينئذٍ قد يتعدّى إلى الحيوان بعدم احتمال الفرق . إلا أن يقال : نحتمل كون وجوب التعريف جاء بنكتة جواز التملّك الخاصّ بغير الحيوان . وعلى أيّ حال ، فتكفي الرواية الأخيرة في التعدّي إلى الحيوان .

وقد تعارض هذه الروايات الدالّة على وجوب التعريف سنة بعدة روايات :

١ - ما عن أبان بن تغلب قال : أصبت يوماً ثلاثين ديناراً ، فسألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن ذلك ، فقال : « أين أصبته ؟ » قال : قلت له : كنت منصرفاً إلى منزلي فأصبتها . قال : فقال : « صر إلى المكان الذي أصبت فيه فعرفه ، فإن جاء طالبه بعد ثلاثة أيّام فأعطه إيّاه ، وإلا تصدّق به » ^(٣٧) . ولكنّه ضعيف سنداً .

٢ - ما عن ابن أبي يعفور قال : قال أبو عبد الله (عليه السلام) : « جاء رجل من المدينة فسألني عن رجل أصاب شاة ، فأمرته أن يحبسها عنده ثلاثة أيّام ويسأل عن صاحبها ، فإن جاء صاحبها وإلا باعها وتصدّق بثمنها » ^(٣٨) . وهذا أيضاً سنده ضعيف ، وهو خاصّ بالحيوان ، ولو تمّ في الحيوان فقد يأتي احتمال الخصوصية فيه ؛ باعتبار أن إبقاء سنة يستوجب الإنفاق عليه .

٣ - ما عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) ، قال : سألته عن رجل أصاب شاة في الصحراء ، هل تحلّ له ؟ قال : « قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : هي لك أو لأخيك أو للذئب ، فخذها وعرفها حيث أصبتها ، فإن عرفت فردّها إلى صاحبها ، وإن لم تعرف فكلها وأنت ضامن لها إن جاء صاحبها يطلبها أن تردّ عليه ثمنها » ^(٣٩) ، حيث لم يذكر وجوب كون مقدار التعريف سنة ، وسند الحديث تامّ ، وبالإمكان أن يقال إنّه مطلق يقيد بما دلّ على وجوب التعريف سنة .

٤ - ما عن عليّ بن أبي حمزة عن العبد الصالح موسى بن جعفر عليه السلام ، قال : سألته عن رجل وجد ديناراً في الحرم فأخذه ؟ قال : « بسّ ما صنع ! ما كان ينبغي له أن يأخذه » . قال : قلت : قد ابتلي بذلك ؟ قال : « يعرفه » . قلت : فإنه قد عرفه فلم يجد له باغياً ؟ قال : « يرجع إلى بلده فيتصدّق به على أهل بيت من المسلمين ، فإن جاء طالبه فهو له ضامن » ^(٤٠) . وسند الحديث تامّ .

ومن الطبيعي أنّ الرجل المسافر إلى الحرم لا يبقى سنة في مكّة ، فظاهر قوله : « يرجع إلى بلده فيتصدّق ... » الاكتفاء بالتعريف أقلّ من سنة . وقد يقال : إنّ التعريف سنة إنّما هو لأجل التملّك أو ما يشبه التملّك ، أمّا التصدّق فيكفي في جوازه أن يعرف اللقطة ثمّ يتصدّق ، فأكثر روايات التعريف تراها مذيلة بالتملّك أو جعل اللقطة في عرض ماله .

ولكن قد مضت رواية إبراهيم بن عمر ^(٤١) ، وهي تدلّ في لقطة الحرم على التعريف سنة ثمّ التصدّق .

ولا يبعد كون رواية عليّ بن أبي حمزة ناظرة إلى حالة الاضطرار ؛ لأنّ هذا المسافر لا يتمكّن عادةً من البقاء سنة في الحرم . ومن المحتمل - بقرينة قوله عليه السلام : « يرجع إلى بلده » ^(٤٢) رغم أنّ السائل لم يكن قد فرض كون الملتقط مسافراً - أنّ الرواية صدرت في زمن زيارة بيت الله ، وكانت ناظرة إلى ظرف من هذا القبيل ، وفي هذا الظرف حينما يرجع الملتقط إلى بلاده يكون أكثر الزوّار الآخرين أيضاً راجعين إلى بلادهم ، وحينئذ يتعدّر التعريف ويحصل اليأس عن حصول المالك الذي هو في أغلب الظنّ أيضاً من الزوّار .

٥ - ما عن محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال : « قضى عليّ عليه السلام في رجل وجد ورقاً في خربة : أن يعرفها ، فإن وجد من يعرفها وإلا تمتّع بها » ^(٤٣) . وسند الحديث تامّ .

وقد يقال : إنّه وإن لم يقيد التعريف هنا بسنة لكنّه مطلق فنقيده بالمقيّدات .

ولكن الظاهر أن أصل التعريف هنا يمكن حمله على الاستحباب ؛ وذلك لعدم وجوب التعريف رأساً فيما يوجد في خربة باد أهلها ، كما ورد بسند تامّ عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) ، قال : سألته عن الدار يوجد فيها الورق ؟ فقال : « إن كانت معمورة فيها أهلها فهي لهم ، وإن كانت خربة قد جلا عنها أهلها فالذي وجد المال أحقّ به » (٤٤) .

ورود أيضاً بسند تامّ عن محمد بن مسلم عن أحدهما ، قال : سألته عن اللقطة ، قال : « لا ترفعوها ، فإن ابتليت فعرفها سنة ، فإن جاء طالبها وإلا فاجعلها في عرض مالك ؛ يجري عليها ما يجري على مالك إلى أن يجيء لها طالب » . قال : وسألته عن الورق يوجد في دار ؟ فقال : « إن كانت معمورة فهي لأهلها ، فإن كانت خربة فأنت أحقّ بما وجدت » (٤٥) .

فكأنّ كون المال في مكان خراب جلا أهله أمانة على جلاء ملاكه ، ويجوز في هذه الحالة تملكه ؛ إمّا لأجل احتمال هلاك ملاكه ، أو لأجل عدم إمكانية التعريف على أساس سعة دائرة الجهالة ، وسنعود إن شاء الله إلى البحث عن ذلك .

٦ - ما عن داود بن أبي يزيد - بسند تامّ - عن أبي عبد الله (عليه السلام) ، قال : قال رجل : إنّي قد أصبت مالاً وإنّي قد خفت فيه على نفسي ، ولو أصبت صاحبه دفعته إليه وتخلّصت منه ، قال : فقال أبو عبد الله (عليه السلام) : « والله إن لو أصبته كنت تدفعه إليه ؟ » قال : أي والله . قال : « فأنا والله ما له صاحب غيري » . قال : فاستحلفه أن يدفعه إلى من يأمره ، قال : فحلف ، فقال : « فاهب فاقسمه في إخوانك ولك الأمن ممّا خفت منه » . قال : فقسمته بين إخواني (٤٦) .

فقد يقال : إنّ ترك استقصاله (عليه السلام) عن كون ما أصابه لقطة أم لا وأنّه يمكن تعريفه أم لا وأنّه عرفه سنة أم لا ، دليل على عدم وجوب التعريف في اللقطة .

ولكن قد يقال : إنّ هذا لا يتجاوز أن يكون إطلاقاً - بملك ترك الاستفصال - لا يقاوم أدلة وجوب التعريف سنة .

بل قد يقال : إنه ﷺ أعمل هنا ولايته التي هو بها أولى بالمؤمنين من أنفسهم ؛ بقرينة قوله : « والله ما له صاحب غيري » ، فالرواية أجنبية عن المقام .

قد يقال في مقابل ذلك : لعلّ الرواية تدلّ على أنّ اللقطة أو مجهول المالك يرجع إلى الإمام ، فما في باقي الروايات من الأمر بالتصدّق أو التملّك يحمل على أنّ الإمام الذي هو صاحب اللقطة أو مجهول المالك سمح بالتصدّق أو التملّك .

٧ - روايات تملّك ما في بطن الدابة إن لم يعرفها البائع ، وقد جاء في الوسائل بهذا الصدد حديثان تامّان سنداً (٤٧) .

ولكن هذا كما ترى ليس من اللقطة ، ولا نجزم بعدم الفرق ؛ فلعلّ من يلتقط مال الناس يجب عليه نتيجةً لالتقاطه لمال الناس تعريفه سنة ، أمّا من جاءه المال في جوف دابة اشتراها جاز له تملّكه لو لم يعرفه البائع ، كما ويحتمل أن يكون عدم التعريف هنا لأجل عدم إمكانيّته على أساس سعة دائرة الجهالة ، وسنعود إلى البحث عن هذه الروايات إن شاء الله .

٨ - ما عن أبي بصير عن أبي جعفر ﷺ قال : « من وجد شيئاً فهو له ، فليتمتع به حتّى يأتيه طالبه ، فإذا جاء طالبه ردّه إليه » (٤٨) . إلا أنّ سند الحديث ضعيف .

٩ - رواية إسحاق بن عمّار قال : سألت أبا إبراهيم ﷺ عن رجل نزل في بعض بيوت مكة ، فوجد فيه نحواً من سبعين درهماً مدفونة ، فلم تنزل معه ولم يذكرها حتّى قدم الكوفة ، كيف يصنع ؟ قال : « يسأل عنها أهل المنزل لعلّهم يعرفونها » . قلت : فإن لم يعرفوها ؟ قال : « يتصدّق بها » (٤٩) . وهي تامّة سنداً .

إلا أنّ هذا الحديث أيضاً يبدو أنّه أجنبيّ عن المقام ، فهذا المال إن لم يعرفه أهل المنزل عدّ كنزاً ، وهذا الحديث حاله حال أحاديث الكنز ، إلا أنّ هذا الحديث

حكم بالتصدق ، بينما غالبية أحاديث الكنز حكمت بإعطاء الخمس ويعني ذلك تملك الباقي . وعلى أي حال ، فأحاديث الكنز أجنبية عن المقام ؛ لاحتمال الفرق إما على أساس أن احتمال هلاك ملاكه قوي ، وإما لعدم إمكانية التعريف بالكنز عادةً لسعة دائرة الجهالة ، وسنعود إلى البحث عن ذلك إن شاء الله .

١٠ - رواية فضيل بن غزوان رواها الشيخ - بسند غير تامّ لنا - عن فضيل بن غزوان قال : كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فقال له الطيّار : إن حمزة ابني وجد ديناراً في الطواف قد انسحق كتابته ؟ قال : « هو له » ^(٥٠) .

ورواه الكليني بسند تامّ عن فضيل بن غزوان ، إلا أنّه قال : فقال له الطيّار : إنني وجدت ديناراً ... إلخ ^(٥١) .

إلا أنّ من المحتمل كون هذا السؤال في أيام الحجّ وكان قد وجد الدينار في طواف الناس المجتمعين من شتّى أنحاء البلاد فلم يكن يمكن التعريف على أساس سعة دائرة الجهالة ، وسنعود إلى البحث عن ذلك إن شاء الله .

وأما مرسلة الصدوق : « فإن وجدت في الحرم ديناراً مطلساً فهو لك لا تعرفه » ^(٥٢) فلا قيمة لها سنداً ، ولعلّ الصدوق يشير إلى نفس رواية ابن غزوان .

حكم ما دون الدرهم :

وقد يستثنى من وجوب التعريف ما دون الدرهم ، ولكن الظاهر أنّه لا دليل على الاستثناء بعنوان ما دون الدرهم إلا حديث مرسل جاء فيه : « وما كان دون الدرهم فلا يعرف » ^(٥٣) .

نعم ، ورد الاستثناء في حديث تامّ السند بعنوان المحقّرات التي لا طالب لها عادةً ، وهو : ما عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « لا بأس بلقطة العصا والشظايا والوتد والحبل والعقال وأشباهه - قال - وقال أبو جعفر عليه السلام : ليس

لهذا طالب « (٥٤) ، فهذا كما ترى يدلّ على جواز تملك المحقّرات التي لا طالب لها عادةً بلا حاجة إلى التعريف .

وقد يعارض ذلك : بما عن عبد الرحمان بن أبي عبد الله - بسند تامّ ظاهر - قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النعلين والإداوة والسوط يجده الرجل في الطريق ينتفع به ؟ قال : « لا يمسّه » (٥٥) .

ورواه أيضاً داود بن أبي يزيد عن أبي عبد الله بسند تامّ ، فعلى الأقلّ بعض ما جاء في هذه الرواية يكون من قبيل تلك المحقّرات ، فمثلاً ما الفرق بين السوط الذي جاء في هذه الرواية والعصا الذي جاء في تلك الرواية ؟ ! ولكن لا يخفى أنّ النهي القابل للحمل على الكراهة لا يقاوم دليل الجواز .

حكم التقاط المحقّرات من الحرم :

وهل يجوز التقاط المحقّرات من الحرم أو لا ؟

مقتضى إطلاق رواية حريز هو الجواز ، ولكن تعارضه إطلاقات لقطة الحرم ، كرواية حريز الأخرى الماضية (٥٦) الواردة في الحرم ، وفيها : « ولا تحلّ لقطتها إلا لمنشد » ، ومع فرض التساقط يكون مقتضى الأصل العملي عدم جواز الالتقاط بلا تعريف ما لم يطمأنّ برضا المالك ، ومقتضى العامّ الفوقاني أيضاً هو التعريف ، وهو بعض المطلقات الآمرة بالتعريف لو لم نقل بأنّ تذيلها بالملك يمنع عن شمولها لمحقّرات الحرم ، فإنّه بعد أن خرجت لقطة الحرم بشكل عامّ عن إطلاقها بما دلّ على عدم جواز امتلاكها لا يكون التمسك بإطلاقها في خصوص محقّرات الحرم عرفياً .

وقد تقدّم رواية حريز الواردة في الحرم على رواية حريز الواردة في المحقّرات ؛ إمّا بدعوى الحكومة باعتبارها نازرة إلى احترام الحرم ، فكأنّها تقول : إنّ اللقطة حتّى التي يجوز التقاطها في غير الحرم لغير المنشد لا تحلّ في

الحرم ، إلا أنَّ هذه الدعوى غير واضحة الصَّحَّة .

أو بدعوى أنَّه يمكن أن نخرج من رواية الحرم المحقَّرات التي يجوز التقاطها لغير المنشد ؛ إذ لا تبقى حينئذٍ ميزة للحرم بينما الرواية بصدد بيان ميزة الحرمه ، وهذه الدعوى أيضاً غير واضحة الصَّحَّة ؛ إذ لا أقلَّ من فرض كون الميزة هي اشتداد الحرمه .

وقد تُقدِّم رواية حريز الواردة في المحقَّرات على رواية حريز الواردة في لقطة الحرم ؛ وذلك إمَّا لأنَّ رواية حريز الواردة في لقطة الحرم من الواضح أنَّ المقصود بها كون الحرم مأمناً لمال الناس ، فلا يجوز التقاط ما ضاع منهم بلا رضاهم ، بينما رواية حريز الواردة في المحقَّرات تفترض ولو تعبدّاً رضا المالك حيث تقول : « وقال أبو جعفر (عليه السلام) : ليس لهذا طالب » ، فكأنَّها تفرض غلبة رضا المالك أمارة على رضاه ، وإمَّا لأنَّ قوله : « لا بأس بلقطة العصا ... » ناظر إلى الحرمات الموجودة للقطة من تحريم الالتقاط أو الأكل أو ترك التعريف ويحلُّها جميعاً ، فهي حاكمة بملاك النظر .

العوامش

- (١) الكافي ٨ : ١٦٧ ، ح ١٨٦ .
- (٢) وسائل الشيعة ١٧ : ٣٤٩ ، ب ١ من اللقطة ، ح ٨ . ط - المكتبة الاسلامية .
- (٣) المصدر السابق : ٣٦٩ ، ب ١٩ من اللقطة ، ح ١ .
- (٤) وسائل الشيعة ١٦ : ١١٢ ، ب ١ من الجعالة ، ح ١ ، وص ٥٥ ، ب ٥٠ من العتق ، ح ١ .
- (٥) جواهر الكلام ٣٨ : ٢٧١ .
- (٦) وسائل الشيعة ١٧ : ٣٥١ ، ب ٢ من اللقطة ، ح ٨ .
- (٧) المصدر السابق : ٣٤٩ ، ب ١ من اللقطة ، ح ٨ .
- (٨) المصدر السابق : ٣٥٠ ، ب ٢ من اللقطة ، ح ٣ .
- (٩) المصدر السابق : ٣٥٢ ، ح ١٠ .
- (١٠) المصدر السابق : ٣٤٨ ، ب ١ من اللقطة ، ح ٢ .
- (١١) من لا يحضره الفقيه ٣ : ٢٩٢ ، باب اللقطة والضالة ، ح ٤٠٤٩ ، وتهذيب الأحكام ٦ : ٣٩٨ ، ح ١١٩٨ ، وسائل الشيعة ١٧ : ٣٥٢ ، ب ٢ من اللقطة ، ح ١٣ مع بعض الفوارق اللفظية .
- (١٢) وسائل الشيعة ١٧ : ٣٥٠ ، ب ٢ من اللقطة ، ح ٥ .
- (١٣) تهذيب الأحكام ٦ : ٣٨٩ ، ح ١١٦٣ . وقد قطعاه صاحب الوسائل في ج ١٧ على الأبواب ١ : ح ١ ، و ٢ : ح ١ ، و ١٦ : ح ١ من أبواب اللقطة ، وفي الأخير لم يذكر المتن وإنما ذكر رواية علي بن جعفر ، وقال : إن رواية الحلبي نحوه .
- (١٤) وسائل الشيعة ١٧ : ٣٥٢ ، ب ٢ من اللقطة ، ح ١٢ .
- (١٥) المقصود منه هنا سالم بن مكرم لا سالم بن سلمة ؛ بقرينة رواية الوشا عن أحمد بن عائد عنه ، وسالم بن مكرم قد ذكر بحقه النجاشي أنه « ثقة ثقة » ، ولكن قال الشيخ : « سالم بن مكرم يكنى أبا خديجة ، ومكرم يكنى أبا سلمة ، ضعيف ... » إلا أن هذا التضعيف ليس بحجة ؛ لأن الشيخ تخيل أن أباه يكنى أبا سلمة ، فلعنه اشتبهه بسالم بن أبي سلمة الذي قال عنه النجاشي : « حديثه ليس بالنقي ، وإن كنا لا نعرف منه إلا خيراً » .

وأما سالم بن مكرم فهو المكنى بأبي سلمة لا أبوه ، كما جاء في سند بعض الروايات تكنيته بذلك ، وكناهه النجاشي والبرقي بذلك ، ونقل النجاشي والكنشي أن أبا عبد الله عليه السلام كناهه بأبي سلمة بعد أن كان مكنى بأبي خديجة .

(١٦) وسائل الشريعة ١٧ : ٣٧٠ ، ب ٢٠ من اللقطة ، ح ١ .

(١٧) وسائل الشريعة ٩ : ٣٦٢ ، ب ٢٨ من مقدمات الطواف ، ح ٥ .

(١٨) المصدر السابق : ٣٦١ ، ح ٢ .

(١٩) المصدر السابق : ١٧٥ ، ب ٨٨ من تروك الإحرام ، ح ١ .

(٢٠) المصدر السابق : ٣٦١ ، ب ٢٨ من مقدمات الطواف ، ح ١ .

(٢١) المصدر السابق : ح ٤ .

(٢٢) وسائل الشريعة ١٧ : ٣٤٨ ، ب ١ من اللقطة ، ح ٢ .

(٢٣) وسائل الشريعة ٩ : ٣٦١ ، ب ٢٨ من مقدمات الطواف ، ح ١ .

(٢٤) المصدر السابق : ٣٦٣ ، ب ١٣ من اللقطة ، ح ١ .

(٢٥) المصدر السابق : ٣٦٤ ، ح ٥ .

(٢٦) المصدر السابق : ٣٦٥ ، ح ٧ .

(٢٧) وسائل الشريعة ١٧ : ٣٥٠ ، ب ٢ من اللقطة ، ح ٥ .

(٢٨) تهذيب الاحكام ٦ : ٣٨٩ ، ح ١١٦٣ .

(٢٩) وسائل الشريعة ١٧ : ٣٥٠ ، ٣٥٢ ، ب ٢ من اللقطة ، ح ٣ ، ١٠ .

(٣٠) وسائل الشريعة ٩ : ٣٦١ ، ب ٢٨ من مقدمات الطواف ، ح ٤ .

(٣١) وسائل الشريعة ١٧ : ٣٧٠ ، ب ٢٠ من اللقطة ، ح ١ .

(٣٢) المصدر السابق : ٣٥٢ ، ب ٢ من اللقطة ، ح ١٢ .

(٣٣) في التهذيب والفتاوى : درهماً .

(٣٤) هكذا جاء في الوسائل : الباب ٢ من اللقطة نقلاً عن قرب الاسناد ، ولكن كلمة

« صاحبها » غير موجودة في الفتاوى ٣ : ٢٩١ ، ح ٤٠٤٩ ولا في التهذيب ٦ : ٣٩٨ ،

ح ١١٩٨ . وفي الأوّل : « جعلها في عرض ماله » .

(٣٥) في التهذيب والفتاوى لا توجد عبارة « فإن أصابها شيء » ، وإنما الموجود : « وهو لها

ضامن » . وصاحب الوسائل نقل الحديث في الباب ٢٠ من اللقطة وفقاً لما في

التهذيب .

(٣٦) وسائل الشريعة ١٧ : ٣٥٢ ، ب ٢ من اللقطة ، ح ١٣ . وص ٣٧٠ ، ب ٢٠ من اللقطة ،

- ح ٢ . وقد جاء في الموضع الثاني « درهماً » بدل « دراهم » .
- (٣٧) المصدر السابق : ٣٥٠ و ٣٥١ ، ب ٢ من اللقطة ، ح ٧ .
- (٣٨) المصدر السابق : ٣٦٥ ، ب ١٣ من اللقطة ، ح ٦ .
- (٣٩) المصدر السابق : ح ٧ .
- (٤٠) المصدر السابق : ٣٦٨ ، ب ١٧ من اللقطة ، ح ٢ . وذكره بسند آخر تام أيضاً في ج ٩ : ٣٦١ ، ب ٢٨ من مقدمات الطواف ، ح ٣ .
- (٤١) وسائل الشيعة ٩ : ٣٦١ ، ب ٢٨ من مقدمات الطواف ، ح ٤ .
- (٤٢) وسائل الشيعة ١٧ : ٣٦٨ ، ب ١٧ من اللقطة ، ح ٢ .
- (٤٣) المصدر السابق : ٣٥٥ ، ب ٥ من اللقطة ، ح ٥ .
- (٤٤) المصدر السابق : ٣٥٤ ، ح ١ .
- (٤٥) جاء صدر الحديث في وسائل الشيعة ١٧ : ٣٥٠ ، ب ٢ من اللقطة ، ح ٣ ، وذيله في ص ٣٥٥ ، ب ٥ من اللقطة ، ح ٢ .
- (٤٦) وسائل الشيعة ١٧ : ٣٥٧ ، ب ٧ من اللقطة ، ح ١ .
- (٤٧) انظر : المصدر السابق : ٣٥٩ ، كلا حديثي الباب ٩ من اللقطة .
- (٤٨) المصدر السابق : ٣٥٤ ، ب ٤ من اللقطة ، ح ٢ .
- (٤٩) المصدر السابق : ٣٥٥ ، ب ٥ من اللقطة ، ح ٣ .
- (٥٠) المصدر السابق : ح ٤ ، و ص ٣٦٨ ، ب ١٧ من اللقطة ، ح ١ .
- (٥١) الكافي ٤ : ٢٣٩ ، كتاب الحج ، باب لقطة الحرم ، ح ٣ ، ووسائل الشيعة ٩ : ٣٦٢ ، ب ٢٨ من مقدمات الطواف ، ح ٦ .
- (٥٢) من لا يحضره الفقيه ٣ : ٢٩٦ ، ح ٤٠٦٤ . ووسائل الشيعة ١٧ : ٣٥١ ، ب ٢ من اللقطة ، ح ٩ .
- (٥٣) وسائل الشيعة ١٧ : ٣٥٤ ، ب ٤ من اللقطة ، ح ١ .
- (٥٤) المصدر السابق : ٣٦٢ ، ب ١٢ من اللقطة ، ح ١ .
- (٥٥) المصدر السابق : ٣٦٣ ، ح ٢ .
- (٥٦) وسائل الشيعة ٩ : ١٧٥ ، ب ٨٨ من تروك الاحرام ، ح ١ .

الشركة في المعاملات البنكية

القسم الأول

□ آية الله السيد محسن الخرازي

حقيقة الشركة العقدية :

الشركة العقدية هي إنشاء مفهوم الشركة من قبل المتعاقدين ، سواء كان المال من أحد الشخصين فيشرك الآخر فيه ، أم كان المال من كل من الشخصين فيشرك كل منهما صاحبه ، كأن يقول أحدهما : اشتركنا ، ويقول الآخر : قبلت .

مشروعية الشركة :

وهي عقد من العقود العقلانية التي لم يردع عنها الشارع ، بل يدلّ على إيمانه قوله تعالى : ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ ^(١) .

هذا ، مضافاً إلى الروايات الخاصة :

مثل : صحيحة عليّ بن رثاب ، قال أبو عبد الله عليه السلام : « لا ينبغي للرجل المسلم أن يشارك الذمي ، ولا يبضعه بضاعة ، ولا يودعه ودعة ... » ^(٢) ؛ فإنّها تدلّ على مشروعية المضاربة وإيداع الودائع .

ومثل : صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : سألته عن الرجل يشارك في السلعة ؟ قال : « إن ربح فله ، وإن وضع فعليه » ^(٣) .

ومثل : صحيحة الحلبي عن أبي جعفر (عليه السلام) ، قال : سألته عن الرجل يشتري الدابة وليس عنده نقدها ، فأتى رجل من أصحابه فقال : يا فلان ، أنقد عني ثمن هذه الدابة والربح بيني وبينك ، فنقد عنه ، فنفتت الدابة؟ قال : « ثمنها عليهما : لأنه لو كان ربح فيها لكان بينهما » (٤) .

هل يشترط مزج المالين ؟

ذهب العلامة تذكّر إلى اشتراط مزج المالين وعدم الامتياز بينهما في صحة الشركة ، ونسبه إلى علماء الإمامية (٥) .

وأورد عليه في المستمسك : بأنّ المستفاد من الخلاف هو الإجماع على الصحة في المختلطين اللذين أذن كلّ واحد من الشريكين لصاحبه في التصرف فيه من باب القدر المتيقّن ، لا على اشتراط الاختلاط في الصحة والبطلان في غير المختلطين ، حيث قال : « دليلنا : أنّ ما اعتبرناه مجمع على انعقاد الشركة به ... » (٦) .

وعليه ، فلم يثبت إجماع القدماء على الاشتراط المذكور ، وظاهر كلمات المتأخّرين وإن كان هو التسالم على اعتبار المزج في صحة الشركة ، إلا أنّه مع عدم ثبوت إجماع المتقدمين ليس بدليل كما لا يخفى .

هذا ، مضافاً إلى دعوى أنّ النصوص صريحة في حصول الشركة بقول مالك العين للآخر : شاركتك ، وقول الآخر : قبلت ، من دون حاجة إلى ضمّ المزج ، فإذا قال أحد المالين للعينين : شاركتك ، وقال الآخر : قبلت ، حصلت الشركة في عينه أيضاً ، فتكون شركة في العينين ، مثل أن يقول أحدهما : تشاركنا في مالينا ، فيقول الآخر : قبلت .

ودعوى : أنّه لا تحصل الشركة إلا بشرط الامتزاج ، ترجع إلى نفي سببية الشركة العقدية ، وهو كما ترى .

وأما ما في المستمسك : من « إنَّ الشركة العقدية على قسمين : الأول : مجرد عقد شركة بين المالكين في المالين فقط ، وهذه لم يقد دليل على اعتبار المزج فيها . والثاني : عقد شركة بين المالكين في ماليهما مع الإذن في التصرف في ماليهما ، وهي التي يعتبر فيها المزج بين المالين على نحو لا يتميز أحدهما عن الآخر ، بناءً على الإجماع المتقدم في كلامهم .

بل هناك قسم ثالث يكون في المال الذي يشرك مالكة فيه ، كما تضمنته النصوص ؛ فإنَّ الشركة فيه عقدية في مال واحد » (٧) .

ففيه : ما مرَّ من أنَّ الإجماع قام على الصحة في الفرض المذكور ، لا على اشتراط الاختلاط في الصحة والبطلان في غير المختلطين بالنحو المذكور ، وصاحب المستمسك نفسه صرح بذلك .

ولعلَّ مقصوده هنا هو المماشة مع من يدعي الإجماع على ذلك ، كما يشعر به قوله : « بناءً على الإجماع المتقدم في كلامهم » .

ثمَّ إنَّ النصوص لا تختصَّ بالقسم الأخير ، بل صحيحة عليّ بن رئاب تدلُّ على الأعم .

هذا ، مضافاً إلى ما في مباني العروة : من عدم تعرض أكثر القدماء من الأصحاب لهذه المسألة بالمرّة ؛ إذ لم يرد في كلمات كثير منهم ذكر لها . نعم ، تعرض لها جملة منهم ، إلا أنَّ عباراتهم قاصرة عن إثبات الإجماع على اعتبار الامتزاج ، فقد ذكر القاضي في الجواهر الإجماع على صحة الشركة مع الامتزاج ، ولا إجماع على صحتها مع عدمه (٨) .

ومما ذكر يشكل الاعتماد على من اشترط الامتزاج وادّعى عليه الإجماع - كابن حمزة في الوسيلة على المحكي عنه - لاحتمال أن يكون مقصوده قيام الإجماع على صحة الشركة مع وجود المزج ، لا قيام الإجماع على اشتراط المزج .

وعلى فرض ادعاء الإجماع على اشتراط المزج فهو إجماع منقول يعارضه ما حكى عن الشيخ من اعتبار المزج المجمع على انعقاد الشركة به ، فلا يثبت إجماع على الاشتراط كما لا يخفى .

وبالجملة ، فإذا لم يتم دليل على اشتراط المزج فعدم اعتباره في الشركة العقدية أقوى ؛ عملاً بالعمومات والإطلاقات ، كقوله تعالى : ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ ، وقوله ﷺ : « المؤمنون عند شروطهم » ^(٩) .

ولا وجه - بعد ما عرفت من عدم ثبوت الإجماع - لما ذكره السيّد الفقيه اليزدي تدُّر من أنّه : « لولا ظهور الإجماع على اعتبار الامتزاج أمكن منعه مطلقاً ؛ عملاً بالعمومات » ^(١٠) ؛ لما عرفت من عدم ظهور الإجماع على اعتبار الامتزاج ، بل الإجماع - على فرض ثبوته - قائم على صحّة الشركة مع الامتزاج ، لا اشتراط الامتزاج في الصحّة .

ولقد أفاد وأجاد في جامع المدارك حيث ذهب إلى أنّ الشركة حاصلة بقول : اشتركنا . ومعناها : هو نقل حصّة مشاعة من ماله إلى الشريك بحصّة مشاعة من ماله ، كما لو ملكا بالورثة أو بالاشتراء ، فأَيّ حاجة إلى المزج وجعله شرطاً في صحّة الشركة ؟ ! ولا إشكال في أنّه مع الإذن يترتب أحكام الشركة ؛ حيث إنّهُ مع المعاملة يكون الربح بينهما والخسران عليهما - إلى أن قال - وكيف كان ، فهذا النحو من الشركة لا إشكال في صحّته ؛ حيث إنّهُ المتعارف بين الناس ولم يردع عنه الشارع ، بل يظهر من بعض الأخبار الإمضاء ، كالموثقة المذكورة وصحيحة هشام بن سالم ... وصحيحة [علي] بن رثاب ^(١١) .

صحّة الشركة المعاطاتية :

إنّ الشركة العقدية كما تحصل بقول : « اشتركنا » وقبول الطرف الآخر ، كذلك تحصل بالفعل ، كإعطاء ماله بقصد تحقّق الشركة وقبول الطرف الآخر ذلك منه . فالإعطاء والقبول شركة معاطاتية ، ويصير مالهما مشاعاً بينهما

بذلك ، ولا يحتاج إلى مزج ؛ لما عرفت آنفاً من أنه لا دليل على اعتباره .

ومما ذكر يظهر : أنَّ كلَّ ما يعطي للبنك بعنوان الشركة ويقبله البنك بعنوان الوكالة عن الشركاء السابقين يوجب كون ما أُعطي أخيراً مشاعاً بين الشركاء السابقين وبين الشريك الجديد ، كما أنَّ أموال الشركاء السابقين تصير أيضاً مشاعة بينهم وبين الشريك الجديد .

هل يتوقَّف التصرّف المعاملي على الإذن؟

ثمَّ يقع الكلام في أنه مع تحقُّق الشركة العقدية أو المعاطاتية هل يحتاج جواز التصرّف المعاملي في مال الشركة إلى الإذن ، أو لا ؟

الظاهر هو الثاني فيما إذا قامت القرينة على أنَّ المقصود من الشركة العقدية هو المعاملة بماليهما ؛ لوضوح دلالتها حينئذٍ على الإذن في التصرفات المعاملية .

ولا فرق فيه بين أن يكون المال من أحدهما فيشرك الآخر فيه ، أو يكون من كليهما فيشرك كلّ منهما صاحبه ، فيقول أحدهما مثلاً : اشتركنا ، ويقول الآخر : قبلت . ولعلَّ إطلاق الأخبار ناظر إلى الصورة المذكورة ، كصحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : سألته عن الرجل يشارك في السلعة؟ قال : « إن ربح فله ، وإن وضع فعليه » (١٢) .

وصحيحة الحلبي عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : سألته عن الرجل يشتري الدابة وليس عنده نقدها ، فأتى رجل من أصحابه فقال : يا فلان ، أنقد عني ثمن هذه الدابة والربح بيني وبينك ، فنفتت عنه ، فنفتت الدابة ؟ قال : « ثمنها عليهما ؛ لأنه لو كان ربح فيها لكان بينهما » (١٣) .

وصحيحة علي بن رثاب : قال أبو عبد الله عليه السلام : « لا ينبغي للرجل المسلم أن يشارك الذمي ، ولا يبضعه بضاعة ، ولا يودعه وديعة » (١٤) .

ثمَّ إنَّه لو لم تقم قرينة على الإذن في التصرّف المعاملي ، فاللازم بعد حصول

الشركة هو ضميمة الإذن في جواز المعاملات .

وأما حمل عقد الشركة على أنه يفيد إنشاء الإذن في التصرف فقط في المال الذي اجتمعت الحقوق فيه بنحو الإشاعة كما يظهر من الحقائق والمسالك .

ففيه ما لا يخفى ؛ فإنه وإن يساعده تعريف عقد الشركة بأنه عقد ثمرته جواز تصرف المالك للشيء الواحد على سبيل الشيع ، وإلا أنه كما ترى ؛ إذ الشركة عند العقلاء تحصل بإنشاء عقد الشركة ، كما أنها تحصل بحكم الشارع في الميراث مع تعدد الوارث ، وفي الحيازة مع تعدد الحائز ، وقد دلت الأخبار على صحة الشركة العقدية كما عرفت .

نعم ، تفسير الشركة العقدية بأنها عقد ثمرته جواز تصرف المالك للشيء الواحد على سبيل الشيع ، يصح في الموارد التي سبقت الشركة بنحو الإشاعة قهراً بالإرث أو الحيازة ، ففي هذه الصورة لا يفيد قول : اشتركنا - مثلاً - إلا أحكام الشركة من جواز التصرف ونحوه ، فتدبر جيداً .

مسائل :

المسألة الأولى : هل تحصل الشركة الواقعية بالمزج بين الأموال ، أو لا ؟

وتفصيل ذلك بأن يقال :

١ - إن كان الامتزاج على نحو يصير الممتزجان شيئاً واحداً عقلاً وأمراً ثالثاً مغايراً للموجودين السابقين - كما لعله كذلك في بعض المركبات الكيميائية والمائعات - فلا إشكال في أنه موجب للشركة الواقعية حقيقة ؛ فإن الموجود الجديد متولد ومتكوّن من مالهيهما ، فيكون ملكاً لهما معاً ، ولا موجب لاختصاص أحدهما به ، كما لا موجب لاختصاص غيرهما به .

بل الأمر كذلك فيما إذا كانت الوحدة وحدة حقيقية عرفية وإن لم يكن عقلية ؛ فالمعيار هو صدق الوحدة حقيقة لا عدم إمكان انفصال الأجزاء بعضها عن

بعض وعدم بقاء الامتياز ، فاختلاط المائعات - سواء كانت من جنس واحد أو من جنسين - ربّما يوجب الوحدة ، ومعه يحكم بالشركة الواقعية .

ثمّ لو شكّ في الوحدة العرفية وعدمها ، فمقتضى القاعدة هو بقاء كلّ واحد على ملك ماله ، ولا وجه للشركة الواقعية ؛ لعدم الدليل عليها .

وممّا ذكر يظهر حكم الجامدات الناعمة كالدقيق ، فإن علم الوحدة فيها فهو ، وإلا فلا وجه للشركة الواقعية .

اللهمّ إلا أن يدعى بناء العقلاء على الشركة الظاهرية فيها ؛ بمعنى ترتّب حكم الشركة عليه وإن لم تكن هناك وحدة .

٢ - وإن كان الامتزاج بنحو يكون الموجود بالفعل عبارة عن موجودات متعدّدة عرفاً ولكنّها غير قابلة للتمييز خارجاً - كما في مزج الدراهم بمثلها - فلا دليل لحصول الشركة أصلاً ؛ لأنّ كلّ درهم موجود مستقلّ عن الآخر ومحفوظ في الواقع .

ولعلّ مزج الحنطة بالحنطة يكون من هذا القبيل ؛ لأنّ كلّ حبة باقية على ملك مالكيها ، ولا موجب للشركة بعد عدم صيرورتهما مبدلتين بوجود آخر بحيث يراه العرف موجوداً واحداً في قبال الموجودين السابقين ، ففي فرض عدم اعتبار العرف ذلك وحدة يبقى كلّ من المالكين على ملك ماله ، وحينئذٍ فلا بدّ في مقام التمييز من الرجوع إلى الصلح أو القرعة ^(١٥) .

وإن شكّ في مورد أنّه من القسم الأول أو القسم الثاني فمقتضى الأصل والقاعدة هو الرجوع إلى الصلح القهري أو القرعة ؛ إذ لا موجب للشركة بين المالكين ، كما أنّ المنافع بينهما تكون بنسبة قيمة مال كلّ واحدٍ من الشركاء .

ثمّ إنّ جواز المعاملة بالمال المشترك المذكور الذي لم تحصل الشركة فيه بالعقد محتاج إلى الإذن ، وبدونه لا تجوز المعاملة به ، فإذا ضمّ الإذن إلى هذه

الشركة جازت المعاملة بالمال المشترك كما لا يخفى .

ثم لا يذهب عليك أن الشركة قد تكون واقعية قهرية ، كما في المال أو الحق الموروث ، وقد تكون واقعية اختيارية من غير استناد إلى عقد ، كما إذا أحيا شخصان أرضاً مواتاً بالاشتراك أو حفراً بئراً أو اغترفا ماءً أو اقتلعا شجراً ، ففي هذه الصور يكون جواز المعاملة والتصرف فيه محتاجاً أيضاً إلى الإذن كما لا يخفى .

المسألة الثانية : المشهور أنه لا تصح الشركة العقدية إلا في الأموال بل الأعيان ، فلا تصح في الديون ، فلو كان لكل منهما دين على شخص فأوقعا العقد علي كونه دين كل منهما بينهما لم تصح ، وكذا لا تصح في المنافع ؛ بأن يكون لكل منهما دار مثلاً وأوقعا العقد على أن تكون منفعة كل منهما بينهما بالنصف مثلاً . واستدل لذلك : بأن الامتزاج من شرائط الشركة العقدية ، وهو متعذر في الديون وكذا في المنافع ؛ فإنّ كلاً منهما مستقلّ في الوجود ومنحاز عن الآخر ، فلا يمكن الامتزاج فيهما .

ولكن عرفت أنه لا دليل على اعتبار الامتزاج في صحة الشركة العقدية ، والإجماع المستدلّ به في المقام دليل لبّي ، والقدر المتيقّن منه هو الإجماع على صحة ما فيه الامتزاج ، ولا يستفاد منه اعتبار الامتزاج .

وعليه ، فالشركة العقدية متصورة في الديون والمنافع أيضاً ؛ لإمكان تملك كلّ من المتعاقدين حصّة ممّا له في ذمّة مدينه للآخر بإزاء تملكه له حصّة ممّا له في ذمّة مدينه . وهكذا في منفعة العين يمكن تملك كلّ منهما الحصّة من منفعة داره لصاحبه بإزاء تملك صاحبه الحصّة من منفعة داره له . نعم ، يلزم أن تكون المدّة في المنفعة معلومة حتى لا يلزم الغرر والخطر .

ولكن لقائل أن يقول : إنّ الشركة عقد جائز ، ومع الجواز لا يلزم الغرر والخطر ، والنهي عن الغرر مختصّ بباب البيع وما يلحق به من الإجارة .

ولكن ذهب السيد المحقق الخوئي رحمته الله إلى بطلان الشركة العقدية في الديون من ناحية نهى النبي ﷺ عن بيع الدين بالدين ، بدعوى : أن المنصرف منه هو النهي عن المعاملة بالدين مطلقاً ومن غير اختصاص بعنوان البيع ، كما يشهد له ما ورد في جملة من النصوص من النهي عن قسمة الدين بأن يجعل تمام ما في ذمة المدين الأول لأحد الورثة في قبال كون تمام ما في ذمة المدين الثاني للوارث الآخر ؛ فإنها تؤكد منع الشارع المقدس عن معاوضة الدين بالدين ومبادلتة بمثله تحت أي عنوان من العناوين كان ^(١٦) .

ولا يخفى ما فيه ؛ فإن المنهي عنه هو بيع الدين بالدين ، ودعوى انصرافه إلى مطلق المعاوضة كما ترى ، وعليه فلا يجوز التعدي عن قوله ﷺ : « لا يباع الدين بالدين » ^(١٧) إلى مطلق المعاوضة . وأمّا النصوص الواردة في قسمة الدين فهي وإن كانت ظاهرة في عدم تحقق القسمة ، إلا أنها مختصة بصورة هلاك بعض الدين ، فلا تدلّ على ممنوعة القسمة عند عدم هلاك بعض الدين فضلاً عن سائر المعاملات وإليك بعض هذه النصوص :

١ - معتبرة محمد بن مسلم قال : سئل أبو جعفر ﷺ عن رجلين بينهما مال ، منه بأيديهما ومنه غائب عنهما ، فاقتهما الذي بأيديهما ، وأحال كلّ واحد منهما نصيبه الغائب ، فاقترض أحدهما ولم يقتض الآخر ؟ قال : « ما اقتضى أحدهما فهو بينهما ، وما يذهب بينهما » ^(١٨) .

٢ - موثقة ابن سنان عن أبي عبد الله ﷺ ، قال : سألت عن رجلين بينهما مال ، منه دين ومنه عين ، فاقتهما العين والدين ، فتوى الذي كان لأحدهما من الدين أو بعضه ، وخرج الذي للآخر ، أيرد على صاحبه ؟ قال : « نعم ، ما يذهب بماله » ^(١٩) .

ونحوهما صحيحة سليمان بن خالد وخبر غياث ومرسل أبي حمزة ^(٢٠) .

وعليه ، فلا دليل للمنع من الشركة في الديون .

ومما ذكر يظهر : أنه لا وجه لبطلان الشركة في المنافع بناءً على أن المراد منها الشركة العقدية في نفس المنافع ؛ بأن يملك كلّ منهما الحصة من منفعة داره لصاحبه بإزاء تملك الآخر الحصة من منفعة داره لصاحبه . ودعوى اعتبار المزج ، مندفة بما عرفت من أنه لا دليل على اعتباره .

لا يقال : إن تملك أجرة المنفعة الحاصلة من استيفاء منفعة كلّ منهما لعين الآخر هو تملك للمعدوم ؛ حيث لا يملك كلّ منهما الأجرة بالفعل ، وهو باطل ، ولا يفيد كون مفاد الشركة هو الاشتراك في الأجر بعدما يدخل في ملك الآخر بحيث يخرج من ملك المالك إلى ملك الشريك ؛ فإنه لا يخرج عن تملك المعدوم .

لأننا نقول : إن هذا - على تقدير صحته - إنما يكون فيما إذا فرضت الشركة في الأجرة ، وأما إذا فرضت الشركة في نفس المنفعة - أعني قابلية الدار للسكنى التي هي موجودة بالفعل - وكان زمان تملك المنفعة محدداً ومعيناً فلا وجه لبطلانه ؛ لأنه يرجع إلى تملك كلّ منهما الحصة من منفعة داره لصاحبه في مدة معينة بإزاء تملك الآخر الحصة من منفعة داره لصاحبه في مدة معينة .

ولم يحرز إجماع على عدم صحة ذلك ؛ لاحتمال أن يكون الإجماع في المقام راجعاً إلى الإجماع المدعى على اعتبار المزج ، وقد عرفت عدم تحقق ذلك الإجماع وأنّ الثابت هو كون مورد المزج مجعاً عليه ، وهو غير اعتبار المزج ، فالأقوى في الفرض المزبور هو الصحة . بل يمكن القول بالصحة ولو مع عدم تحديد المدة ؛ لأنّ الغرر بمعنى الجهالة ليس منهيّاً عنه إلا في باب البيع وما يلحق به ، والغرر بمعنى الخطر لا يلزم مع كون الشركة عقداً جائزاً . اللهم إلا أن يقال : إن الحكم بالجواز يتدارك الخطر ؛ لأنّ الجواز معناه السلطنة على الفسخ ، لا أنه يمنع عن كون العقد خطرياً ، فتأمل .

ومما تقدّم يظهر حكم الشركة في الأعمال التي قد تسمى بالشركة

في الأبدان ؛ لأنها راجعة إلى الشركة في المنفعة ؛ إذ المراد بها هو أن يوقعا العقد على أن يكون نصف خياطته أو طبابته في الأيَّام المعيَّنة أو مطلقاً لصاحبه في قبال تمليك صاحبه نصف خياطته أو طبابته في تلك الأيَّام أو مطلقاً ، وقد عرفت أنَّه لا دليل على بطلانها عدا دعوى الإجماع على اعتبار المزج ، ولم يثبت الإجماع المذكور ، وإنَّما الثابت هو أنَّ مورد المزج مجمع عليه .

وذهب الشيخ الطوسي رحمته في الخلاف إلى البطلان وقال : « دليلنا : إجماع الفرقة وأخبارهم . وأيضاً : العقود الشرعية تحتاج إلى أدلة شرعية ، وليس في الشرع ما يدلُّ على صحَّة هذه الشركة . وأيضاً : نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر ، وهذا غرر ؛ بدلالة أنَّ كلَّ واحد منهما لا يدري أيكسب صاحبه شيئاً أم لا يكسب ، وكم مقدار ما يكسبه » ^(٢١) .

ويمكن الجواب عن ذلك كلَّه :

أمَّا عن الإجماع : فيما مرَّ من احتمال أن يكون هذا الإجماع راجعاً إلى الإجماع المدعى على اعتبار المزج ، وقد عرفت أنَّ ذلك الإجماع غير ثابت ، وإنَّما الثابت هو أنَّ مورد المزج مجمع على صحَّته ، وهو غير اعتياد المزج بالإجماع ، فتأمَّل .

وأمَّا عن الأخبار : فبأنِّي لم أعرَّ عليها لا في باب الشركة ولا في غيرها .

وأمَّا عن أنَّه ليس في الشرع دلالة شرعية لهذه العقود : فبأنَّ العمومات تكفي لإثبات شرعية الشركة ، ولا حاجة إلى دلالة خاصة ، بل يكفي بناء العقلاء وعدم الردع عنها .

وأمَّا عن النهي عن الغرر : فالثابت هو النهي عن بيع الغرر لا مطلق الغرر ، والخطر لا يلزم في العقود الجائزة ، والشاهد له : هو إقدام العقلاء على مثله - كالمضاربة والحوالة - مع عدم العلم بوجود الربح ومقداره ، وعدم العلم بتحصيل ما يريده الجاعل . هذا ، مضافاً إلى أنَّ مورد الشركة هو المنفعة ، وهي

موجودة ؛ إذ العمل كمنفعة الدار والشركة تكون فيها ، فلا يرد عليه الغرر أصلاً .
نعم ، لو كان مورد الشركة هو أجرة العمل فيرد عليه - مضافاً إلى الغرر فتأمل - : أن جعل الأجرة لغير العامل بعقد الشركة خلاف مقتضى دليل صحة الإجارة . اللهم إلا أن يراد من الشركة في الأجرة الشركة بعدما تدخل في ملك العامل منهما بحيث تخرج من ملك العامل إلى ملك الشريك ، فلا يكون مخالفاً لمقتضى الدليل .

وأما شركة الوجوه : فهي - كما في العروة - « أن يشترك اثنان وجيهان لا مال لهما بعقد الشركة على أن يبتاع كل منهما في ذمته إلى أجل ، ويكون ما يبتاعه بينهما ، فيبيعهانه ويؤديان الثمن ، ويكون ما حصل من الربح بينهما » (٢٢) .

وقيل : « هي أن يبتاع وجيه في الذمة ، ويفوض بيعه إلى خامل ، ويشترط أن يكون الربح بينهما » (٢٣) .

أو هي - كما عن الشيخ الطوسي - : « أن يبتاع كل من الشريكين لنفسه بثمر في ذمته على أن يكون الربح بينهما » (٢٤) .

والمحكي عن الشهيد بعد ذكر تفسيرات شركة الوجوه أنه قال : « والكلّ عندنا باطل ، خلافاً لابن الجنيّد فإنه جوزّها بالمعنى الأول ، ولأبي حنيفة مطلقاً » (٢٥) .

ثم إن الشيخ الطوسي استدللّ على البطلان : بأنّه غرر عظيم ، وهو منهى (٢٦) .

ويمكن أن يقال : لولا الإجماع لأمكن الجواب عن الغرر بما عرفت من أن الغرر بمعنى الجهالة لا دليل عليه في غير البيع ، والغرر بمعنى الخطر لا مصداق له في المقام ، فمع وجود بناء العقلاء عليه يكفيه عدم الردع ، فضلاً عن وجود العمومات .

وأما ما في مباني العروة : من أنَّ مثل هذا العقد داخل في تمليك المعدوم ، وهو غير جائز (٢٧) .

ففيه : أنَّ التمليك هنا كتمليك الحصّة في المضاربة ونحوها ؛ فكما أنَّ الحصّة غير موجودة في تلك العقود ومع ذلك تكون المضاربة ونحوها صحيحة عند العقلاء و الشرع أمضاها ، فكذلك في المقام .

والقول : بأنَّ مثل المضاربة ورد فيها الدليل الخاصّ ، غير سديد بعد شمول الأدلّة العامّة ؛ إذ لا فرق بين الدليل الخاصّ والدليل العامّ في إثبات الشرعية .

وأما ما في المستمسك : من أنَّ المراد من هذه الشركة لو كان الابتاع لهما والثن في ذمّة المبتاع المباشر ، فالمعاملة في نفسها باطلة ، بناءً على المشهور من وجوب دخول كلّ من العوضين في ملك من خرج منه الآخر ؛ فإنَّ الابتاع إذا كان لهما فقد دخل في ملك كلّ منهما نصف المبيع ، فيجب أن يخرج من كلّ منهما نصف الثمن ، ولازمة كون نصف الثمن في ذمّة أحدهما والنصف الآخر في ذمّة الآخر ، لا أن يكون تمام الثمن في ذمّة أحدهما المباشر (٢٨) .

فالجواب عنه هو ما أفاده في المستمسك : من أنَّ اللازم في صدق المعاوضة أن يدخل العوض في ملك مالك المعوّض ، ولا يلزم العكس كما هو الظاهر ، وهو حاصل في المفروض ، ومعه تصح المعاملة ، ولا موجب للبطلان إلا الإجماع (٢٩) .

هذا ، مضافاً إلى إمكان أن يقال : لا يلزم في صدق المعاوضة ذلك أيضاً ؛ لصدّقها ولو دخل العوض في ملك غير مالك المعوّض ، فالعمدة هو الإجماع .

ثمَّ إنّه أورد في المستمسك على الإجماع : بعدم تحصيل معقد الإجماع ؛ إذ شركة الوجوه قد فسّرت بمعانٍ أربعة ، أظهرها أو أشهرها ما ذكره المصنّف رحمه الله . وفي القواعد فسّرها : بأن يبيع الوجيه مال الخامل بزيادة ربح ليكون له بعضه ،

وخصّه بالبطلان . وهذا المعنى ذكره في التذكرة آخر المعاني الأربعة ، وذكر قبله : أن يشترك وجيه لا مال له وخامل ذو مال ، ليكون العمل من الوجيه والمال من الخامل ، والمال في يده لا يسلمه إلى الوجيه ، والربح بينهما . وذكر قبلهما : أن يبتاع وجيه في الذمة ، ويفوض بيعه إلى خامل ، ويكون الربح بينهما ، عكس المعنى المذكور في القواعد .

ويظهر منهم : أن معقد الإجماع مردّد بين هذه المعاني ، فهو واحد منها مردّد بينها ، كما يظهر أيضاً من الاقتصار على واحد منها في كلام بعضهم : أن الإجماع لم يكن على البطلان في الجميع .

وحينئذ ، كيف يعتمد على مثل هذا الإجماع المردّد معقده ؟ ! ولا سيّما بملاحظة أن المعنى الثالث نوع من المضاربة الصحيحة لا يختلف عنها إلا في خصوصية الوجهة والخمول ومن المعلوم أن هذين القيدتين لا يوجبان اختصاصه بالبطلان ، ولم يذكر الأصحاب في شروط صحة المضاربة انتفاء القيدتين المذكورين . نعم ، المعنى الذي ذكره في القواعد وعكسه من قبيل الجعالة ، لكنّها لا تصحّ فيها ؛ لما تقدّم من الإشكال في شركة الأبدان ؛ من أن عقد الشركة لا يصلح لتشريع غير المشروع (٣٠) .

ولا يخفى ما فيه ؛ فإنّه مع العلم بوجود الإجماع وتردّد معقده بين معاني أربعة يلزم الاحتياط في الأربعة ، عدا ما يعلم من الخارج أنّه لا إشكال فيه كالمعنى الثالث ، فلا يلزم محذور ، اللهم إلا أن يكون مقصوده أن عبارات المجمعين متناقضة : ظاهر بعضها أن معقد الإجماع مردّد بين هذه المعاني ، وظاهر بعضها أن الإجماع ليس مردّداً في جميع هذه المعاني .

ولكن لقاؤل أن يقول : إنّه بعد معلومية أصل الإجماع لا يضرّه مناقضة العبارات بعضها مع بعض في مورده ؛ إذ بعد معلومية أصل الإجماع يلزم الاحتياط في أطراف المحتمل ، ولا تفيد عبارات القوم بعد تعارضها شيئاً في

تعيين مورد الإجماع ، ولعلّ المتيقّن من أطراف المحتمل هو الصورة الأولى ؛ لإمكان جعل البقيّة من المضاربة أو الجعالة .

ودعوى : أنّه لا يصح جعل غير الصورة الأولى من قبيل المضاربة أو الجعالة ؛ لأنّ جعلَ الربح منتقلاً إلى العامل من أوّل الأمر من دون فرض انتقاله أولاً إلى المالك ثمّ إلى العامل خلاف مقتضى المعاوضة وأدلتها .

مندفعة - مضافاً إلى أنّهما من مصاديق المضاربة والجعالة - : بما مرّ من صدق المعاوضة ولو لم ينتقل إلى المالك ، سواء كان ذلك في طرف الثمن أو في طرف المثلّث ؛ إذ يكفي في صدق المعاوضة عدم كون الانتقال مجّاناً .

ثمّ إنّ الصور المحتملة ليست بأربعة ، بل هي خمسة ؛ لأنّ الشيخ قال في الخلاف : « صورتها : أن يكون رجلان وجيهان في السوق وليس لهما مال ، فيعقدان الشركة على أن يتصرّف كلّ واحد منهما بجاهه في ذمّته ، ويكون ما يرتفع بينهما » ^(٣١) ، وهي الصورة الخامسة ، وبما أنّها وقعت في كلام الشيخ وأسند الخلاف إلى الشافعي وأبي حنيفة واستدلّ بلفظ « دليلنا ... » ، فتكون هذه الصورة من الموارد المتيقّنة من الإجماع ، كما أنّ الصورة الأولى التي ذكرها صاحب العروة تكون أيضاً من الموارد المتيقّنة للإجماع ؛ لإسناد هذه الصورة في المسالك والتذكرة إلى الأشهر ، وأمّا بقيّة الموارد فلا شاهد لكونها من موارد الإجماع مع كونها من موارد المضاربة أو الجعالة ، وعليه فلا وجه للتشكيك في معقد الإجماع ، بل اللازم الاجتناب عن الشركة في الصورتين المذكورتين ، بل هما متقاربتان من حيث المعنى ، ولعلّهما صورة واحدة ، وبالجمله ، فلا وجه لرفع اليد عن الإجماع مع كونه متّصلاً إلى زمان المعصوم عليه السلام .

وأما شركة المفاوضة - التي صورتها : أن يشترك اثنان أو أزيد على أن يكون كلّ ما يحصل لأحدهما من ربح تجارة أو زراعة أو كسب آخر أو إرث أو وصيّة أو نحو ذلك مشتركاً بينهما ، وكذا كلّ غرامة ترد على أحدهما تكون

عليهما - فقد ادّعى في الجواهر الإجماع بقسمية على فسادها ^(٣٢) وفي محكيّ مفتاح الكرامة : « إجماعاً ، كما في السرائر والإيضاح وشرح الإرشاد لولد المصنّف والمهذّب البارِع والتنقيح وجامع المقاصد وغيرها » ^(٣٣) .

قال الشيخ - بعد أن خصّ الخلاف بالعمامة - : « دليلنا : أنّه لا دليل على صحّة ذلك ، وانعقاد الشركة حكم شرعي يحتاج إلى دلالة شرعية - إلى أن قال : وأيضاً : روي عنه عليه السلام أنّه نهى عن الغرر ، وهذا غرر ؛ لأنّه يدخل في العقد على أن يشاركه في جميع ما يكسبه وما يضمنه بعد ؛ من غصب وضمنان وكفالة . وقد يلزمه غرامة ، فيحتاج أن يشاركه فيها على حسب ما دخل عليه في العقد ، وهذا غرر عظيم » ^(٣٤) .

ولا يخفى عليك أنّ العمدّة هو الإجماع على البطلان ، وأمّا ما ذكره في الخلاف فهو منظور فيه ؛ إذ الغرر بمعنى الجهالة لا دليل على النهي عنه في غير البيع وما يلحق به ، والغرر بمعنى الخطر متى ما كان محتملاً في كلّ طرف فهو كالعدم ، ولعلّ ضمان الجريرة مثله - وهو أن يقول من لا وارث له : عاقدتك على أن تنصّرني وتمنع عني وتعقل عني وترثني ، ويقول الآخر : قبلت ^(٣٥) - مع أنّه غرريّ وخطريّ ؛ إذ الخطر المذكور متدارك باحتمال الإرث أو بكون ذلك من الطرفين فيما إذا كانا معاً لا وارث لهما ، فلو كان هناك بناء من العقلاء على المفاوضة فلا يمنع عنه الغرر ، كما أنّ البناء يكفي في شرعية ذلك مع عدم الردع عنه .

نعم ، يرد عليه :

أولاً : بأنّها تمليك ما قد يملكه في المستقبل ، وهو معدوم ، فيكون باطلاً ^(٣٦) .

اللهمّ إلا أن يقال : إنّ التملك في المضاربة يكون كذلك ومع ذلك يراه العقلاء صحيحاً ، وهو يكفي في إمكان الثبوت .

هذا ، مضافاً إلى أنّ التملك في مثل هذه الأمور فعليّ ، والمملوك يكون استقبالياً وموجوداً في ظرف فرضه ، والتملك متعلق بالشئ الموجود على تقدير الوجود ، وكم له من نظير ، فتدبر .

وثانياً : أنّ الربح يكون لصاحبه بدليله ، فانتقال بعضه إلى غير صاحبه خلاف ذلك الدليل . وكذلك الغرامة تكون على صاحبها بدليل ، فثبوتها لغيره خلاف ذلك الدليل .

ومن ذلك يظهر الإشكال فيما ورد في بعض الحواشي ^(٣٧) : من أنّه يمكن تصحيح ذلك بالاشتراط في ضمن عقد لازم آخر ؛ إذ بناءً على ما ذكرنا يكون مخالفاً لمقتضى الكتاب ، فلا يصح ^(٣٨) .

اللهمّ إلا أن يقال : إذا كان الشرط المذكور بعد دخول الربح في ملك المشروط له لا قبله - نظير اشتراط أن يدخل الربح في ملك العامل بعد أن يدخل في ملك المالك لا قبله - فلا يلزم المخالفة مع مقتضى الأدلة ^(٣٩) .

ولكن يرد عليه حينئذٍ : أنّه تملك للمعدوم ، اللهمّ إلا أن يقال : إنّ المملوك موجود في ظرف وجوده ، فتدبر .

فأتضح من جميع ذلك : أنّ العمدة هو الإجماع المتّصل إلى زمان المعصوم عليه السلام ، فإنّه يكشف عن تقرير المعصوم عليه السلام لما ذهبوا إليه ولو كان مستندهم غير صحيح والإجماع مدركياً كما قرّره في الأصول .

المسألة الثالثة : اعلم أنّه بناءً على عدم صحّة الشركة في الديون يمكن المصالحة بينهما بعد عدم وجود دليل على ممنوعية مطلق المعاوضة في معاملة الدين بالدين ، وأمّا مع ممنوعية مطلق المعاوضة فيمكن مصالحة نصف الدين بعين دينار في قبال مصالحة الآخر على نصف دينه بذلك الدينار .

وكذا بناءً على عدم صحّة الشركة في المنافع يمكن المصالحة على نصف

منفعة داره بنصف منفعة دار الآخر ، أو المصالحة على نصف منفعة داره بدينار مثلاً في قبال مصالحة الآخر نصف منفعة داره بذلك الدينار .

وأيضاً بناءً على عدم صحة شركة الأعمال يمكن المصالحة بينهما بنصف منفعتيه المعيّنة أو منافعه إلى مدة كذا في مقابل نصف منفعة أو منافع الآخر ، أو المصالحة على نصف منفعتيه بعوض معيّن في قبال مصالحة الآخر على نصف منفعتيه بذلك العوض .

وأيضاً مع بطلان شركة الوجوه فإن أرادا ذلك على الوجه الصحيح وكلّ كلٍ منهما الآخر في الشراء ، فاشتري لهما وفي ذمتهما .

وأما مع بطلان شركة المفاوضة فإن أرادا ذلك أمكن المصالحة بينهما على أخذ نصف الأرباح المحتملة بإزاء إعطاء شيء معلوم ، أو المصالحة على إعطاء نصف الغرامة بإزاء أخذ شيء معلوم . وكذا يمكن تصحيح ذلك بالاشتراط في ضمن عقد لازم آخر غير الشركة ، كمصالحة شيء بشيء ، واشتراط المفاوضة فيها ، كما ذهب إليه المحقق النائي في تعليقه على شركة العروة (٤٠) .

وأورد عليه : بأن الشرط المذكور مخالف لمقتضى الكتاب .

وأجيب عنه : بأنّه مخالف للإطلاق ، ويؤيده الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام في رجلين اشتركا في مال ، فربحاه فيه ، وكان من المال دين وعليهما دين ، فقال أحدهما لصاحبه : أعطني رأس المال ، ولك الربح عليك التوى ، فقال : « لا بأس إذا اشترطا ، فإذا كان شرطاً يخالف كتاب الله عزّ وجلّ فهو ردّ إلى كتاب الله عزّ وجلّ » (٤١) .

ومن المعلوم أنّ شرط كون تمام الربح والتوى على الشريك شرطٌ يخالف مقتضى الشركة ، ومع ذلك صرح بصحته ولم يجعله مخالفاً للكتاب ، فتدبر جيداً .

وذهب في المستمسك - بعد الإشكال في الشرط المذكور بأنه مخالف للكتاب - إلى إمكان تصحيحه بأنّ الظاهر من اشتراط شيء من الربح فيه أن يدخل الربح في ملك المشروط له بعد أن يدخل في ملك المشروط عليه لا قبل أن يدخل ، نظير اشتراط شيء من الربح للعامل في المضاربة ؛ فإنّ المراد به اشتراط أن يدخل الربح في ملك العامل بعد أن يدخل في ملك المالك ، لا قبله ليكون خلاف الأدلة الأولى (٤٢) .

و أشكل عليه : بأنه تمليك ما قد يملكه في المستقبل ، وهو باطل جزماً .

ولكن يمكن الجواب عنه : بما مرّ من كون المضاربة كذلك ، فصحة المضاربة دليل على إمكان ذلك ثبوتاً ، ومع الإمكان الثبوتي يشمله إطلاق أدلة نفوذ الشروط ، فتدبر جيداً .

المسألة الرابعة : الظاهر من عبارة السيد الفقيه اليزدي تَدْرُ (٤٣) في المقام أنّ الشركة بحسب الكيفية إمّا أن تكون بنحو الإشاعة أو تكون بنحو الكلّي في المعين ، وإليه ذهب في الجواهر حيث قال : « لا إشكال في صدق الشركة مع الكلّي في المعين ولا إشاعة . اللهم إلا أن يراد منها عدم التعيين » (٤٤) .

وأورد عليه : بأنّ الفرض خارج عن موضوع الشركة ؛ فإنّها إنّما تتحقّق فيما إذا كان المال الواحد مملوكاً لشخصين أو أكثر على نحو الإشاعة بأن يكون لكلّ منهما حصّة في كلّ جزء من ذلك المال لا ما إذا كان مال كلّ منهما مستقلاً عن مال الآخر ، وإن كانا بحسب الوجود واحداً .

وأجيب عنه : بأنّ العبرة في تحقّق الشركة إنّما هي بوحدة الوجود في الخارج بنظر العرف ، وهي متحقّقة فيما نحن فيه ؛ حيث لا يكون وجود الكلّي منحازاً في الخارج عن وجود الفرد الخارجي ، بل الكلّي موجود بوجود الفرد ؛ ومن هنا فالموجود الواحد في الخارج بالفعل مضاف إلى مالكين ولكن بنحوين من الإضافة ؛ فإنّه بلحاظ الأفراد مملوك بتمامه للمالك - وبلحاظ الكلّي - الذي هو

الثاني موجود بوجود الأفراد - مضاف ومملوك للمشتري . والحاصل : أن الوجود الواحد لما كان مضافاً إلى شخصين تحققت الشركة بينهما فيه وإن اختلف نحو الإضافة إليهما (٤٥) .

ويمكن أن يقال : إن اعتبار الملكية في الكلّي - سواء كان مطلقاً أو في المعين - ليس بملاحظة وجوده الخارجي ، بل بملاحظة وجوده الذهني ، كما أن عروض الأحكام يكون كذلك ؛ ولذا نقول : إن ظرف الأحكام هو الذهن لا الخارج . وعليه فمملوك المشتري مغاير لمملوك البائع ؛ لأن مملوك المشتري ذهني ومملوك البائع خارجي ، والكلّي في المعين قبل تعيينه ليس هو الكلّي الطبيعي المنطبق على الفرد الخارجي ، بل يتعين بتعيين المالك البائع ، نعم هو قابل للانطباق ، ولا ينطبق إلا بتعيين مالك الصبرة . وهذا بخلاف ما لو كان مملوك المشتري هو الفرد المردّد ؛ فإن المملوك حينئذ يكون مملوكاً خارجياً وصح ما ذكر .

ولكن تحديد دائرة الانطباق يدلّ على أن الخارج مورد لحقّ مالك الكلّي في المعين ، كما أنّه ملك لمالك الصبرة ، ولعلّه يكفي في الاشتراك ؛ فإن الخارج مجمع ملكيّة المالك وحقّ مالك الكلّي في المعين ، وعليه تجري أحكام الشركة عليه ؛ بمعنى أن مالك الكلّي في المعين شريك مع مالك العين في منافع العين وخسراتها ، فلو ربح في بيع العين كلّها كان مالك الكلّي في المعين شريكاً في الربح بمقدار سهمه من الكلّي في المعين لو أجاز المعاملة ، وإن خسر بعد الإجازة كان مالك الكلّي في المعين شريكاً أيضاً في الخسران .

وقد صرّح السيد الفقيه اليزدي باشتراك الفقراء في الربح عند إجازة الحاكم ، مع أن ملكيّتهم للزكاة هي عند السيد بنحو الكلّي في المعين ، قال في المسألة (٣٣) من زكاة الغلات : « إذا اتّجر بالمال الذي فيه الزكاة قبل أدائها يكون الربح للفقراء بالنسبة ، وإن خسر يكون خسراتها عليه » (٤٦) ، بناءً على أن المقصود هو أن الربح للفقراء بالنسبة مع إجازة وليّ أمر الزكاة ، وأمّا بدون

الإجازة ففيه إشكال وإن وردت به رواية مرسلة ، كما صرح به السيد المحقق البروجردي ^(٤٧) . وأما وجه كون الخسران على التاجر لا على مستحق الزكاة : فلأن ولي الأمر لا يجوز المعاملة إذا رآها ذات خسران ؛ لأنها حينئذ ليست في مصلحة الفقراء . نعم ، لو أجاز بعد وضوح كون المعاملة في مصلحة الفقراء ثم عرض الخسران ، فإن الخسران يكون على مستحق الزكاة أيضاً بالنسبة .

والحاصل : أن السيد الفقيه اليزدي مع ذهابه إلى أن الزكاة متعلقة بالعين لا على وجه الإشاعة بل على وجه الكلّي في المعين - كما أشار إليه في المسألة (٣١) من زكاة الغلات - صرح بشركة الفقراء في الربح عند الاتجار بالمال الزكوي لو أجاز ولي أمر الزكاة .

ومما ذكر يظهر : أن الشركة في الخسران يمكن تصورها أيضاً فيما إذا أجاز مالك الكلّي في المعين في التجارة فاتجر مالك العين بجميع المال ؛ فإن مالك الكلّي ومالك العين يشتركان حينئذ في الربح والخسران . ولكن يتفرع ذلك على بيع تمام العين .

المسألة الخامسة : ذهب بعض الأعلام إلى عدم جواز الشركة أو إبقائها مع من يعتقد بوجوب الخمس ولكن لم يؤدّه ، بناءً على تعلّق الخمس بالأموال بنحو الإشاعة وكون الشركة على نحو الإشاعة . والوجه فيه واضح ؛ لأن الشركة مع من لم يؤدّ الخمس يوجب التصرف في عين المال المشترك بينهم وبين أرباب الخمس من دون إذنهم ، وهو لا يجوز .

ومما ذكر يظهر الإشكال في المشاركة مع البنوك في صورة ما إذا كان المشاركون ممن يعتقدون بالخمس ولكن لم يؤدّوه ، فالتصرف يكون محرماً ، ولا فرق في ذلك بين أن تكون الشركة في خصوص المضاربة أو في جميع المعاملات المشروعة . ويمكن التخلّص من ذلك بوجوه :

منها : أن يجيز الحاكم الإسلامي المعاملات الواردة على أعيان سهام أرباب

الخمس عندما يرى المصلحة في ذلك ، ولو كانت المصلحة هي ازدياد سهامهم واحتمال أداء بعض من لم يؤدّ الخمس بعد التوبة ؛ إذ الإجازة حينئذ تكون بنفع أرباب الخمس . وأمّا مع عدم الإجازة ووقوع المعاملات على الأعيان فالتصرّف فيها يكون محرماً ، بل فرز السهام محتاج إلى إذن الإمام ، والأرباح المتعلقة بسهام أرباب الخمس مع عدم الإجازة وعدم العلم بمالكها تكون مجهولة المالك ، وتحتاج في تفكيكها إلى إذن الحاكم أيضاً .

ومنها : أن يوقعوا المعاملات في ذممهم لا على أعيان الأموال المجتمعة ، كما لعلّه كذلك في العمليات البنكية ؛ إذ الأعيان تصير سبباً للاعتبار في الآحاد والأفراد أو الجهات ، فيتعاملون بالاعتبار ، وعليه فلا يلزم من الشركة التصرف في الأعيان إلا عند فرز السهام وتحويل أعيان أموالهم ؛ فإنّ اللازم حينئذ إذن الحاكم بعنوان أنّه وليّ الخمس .

وبالجملة : إنّ الشركة ترجع إلى اجتماع عدّة للمعاملات بالمباشرة أو بالتوكيل ، فكلّ معاملة تقع عن هذه الشركة فهي إنّما تقع في ذممهم على نسبة سهامهم ، والربح والخسارة عائدان لكلّ ذي سهم بمقدار سهمه ، ولا يتوهم أنّها تنتهي إلى شركة الوجوه التي هي ممنوعة بالإجماع ؛ لأنّه في المقام وإن تعامل كلّ واحد من الأفراد بذمّته ولكن يكون ربح كلّ واحد وخسارته لنفسه ولا شركة في الربح ، بخلاف شركة الوجوه ؛ فإنّها - على ما فسّره الشيخ الطوسي - أن يبتاع كلّ من الشريكين لنفسه بثمن في ذمّته على أن يكون الربح بينهما ولو اختلفا في النفع ، والفرق واضح ، وهكذا الأمر في تفسير المشهور ، فراجع .

هذا كلّ بناءً على تعلّق الخمس بنحو الإشاعة ، وأمّا إذا قلنا بأنّ الخمس متعلّق بنحو الحقّ ؛ لظهور قوله تعالى : ﴿ غَنِمْتُمْ ﴾ ^(٤٨) في كون جميع المال ممّا يغنمه المخاطبون - إذ لو كان تعلّق الخمس بنحو الإشاعة فلا وجه لنسبة الغنيمة إلى جميع المال ، بل اللازم هو نسبتها إلى أربعة أسهم منه - فالتصرّف في عين

المال المشترك وإن كان حراماً من جهة كونه متعلقاً لحقّ أرباب الخمس ، ولكن لو عصى وتصرف لا يلزم منه اشتراك أرباب الخمس أيضاً في المال المشترك .

وأما إذا قلنا بأنّ الخمس متعلّق بنحو الكلّي في المعيّن فلا يجوز التصرف في تمام العين ؛ فإنّه ينافي الكلّي في المعيّن الذي يكون ملكاً لأرباب الخمس ، فإنّ أجاز الحاكم الشرعي ذلك فلا إشكال في صيرورة أرباب الخمس من الشركاء حينئذٍ ، وإن لم يجز الحاكم المعاملات بقي مقدار حقّهم على حاله وكانت المعاملة بمقداره باطلة ، وإعطاؤه للغير وأخذ مال في مقابله تصرف غير مجاز ، بل فرز السهام يحتاج إلى إذن الحاكم .

و لكن تعلّق الخمس بنحو الكلّي في المعيّن لا يساعد نسبة جميع الغنيمة إلى المخاطبين في قوله تعالى : ﴿ غَنِمْتُمْ ﴾ ؛ إذ مقدار الكلّي لأرباب الخمس ، وبقيّة الكلام في محله .

ثم إنّ الاستدلال بأخبار تحليل الخمس للدلالة على جواز الشركة مع من لم يؤدّ الخمس مشكل ، وإليك بعض هذه الأخبار :

١ - صحيحة الحارث بن المغيرة النصري عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : قلت له : إنّ لنا أموالاً من غلات وتجارات ونحو ذلك ، وقد علمت أنّ لك فيها حقّاً ؟ قال : « فلمّ أحللنا إذاً لشيعتنا إلا لتطيب ولادتهم ! وكلّ من والى آبائي فهو في حلّ ممّا في أيديهم من حقّنا ، فليبلغ الشاهد الغائب » (٤٩) .

٢ - صحيحة الفضلاء عن أبي جعفر عليه السلام قال : « قال أمير المؤمنين عليه السلام : هلك الناس في بطونهم وفروجهم ؛ لأنّهم لم يؤدّوا إلينا حقّنا . ألا وإنّ شيعتنا من ذلك وآباءهم في حلّ » (٥٠) .

ووجه الإشكال أمور :

منها : أنّ أخبار التحليل معارضة مع ما دلّ على وجوب الخمس ، والترجيح

مع الثاني ؛ لإعراض الأصحاب عن الأول .

ومنها : أنَّ أخبار التحليل محمولة على الحكم السلطاني المؤقت .

ومنها : أنَّ الأخبار المذكورة في مقابل العامة الذين لا يعتقدون بالخمسة ، فشمولها بالنسبة إلى المعتقدين الذين لم يؤدوا الخمس غير واضح . اللهم إلا أن يستفاد من الإطلاق في صحيحة الحارث النصري وقوله (عليه السلام) في خبر يونس بن يعقوب : « ما أنصفناكم إن كلفناكم ذلك اليوم » (٥١) وقوله (عليه السلام) : « إلا لتطيب ولادتهم » أنَّ الأئمة (عليهم السلام) لم يريدوا وقوع الشيعة في عدم الطهارة والكلفة والضيق الواردة من ناحية خمس الآخرين . وعليه ، فمن أعطى الخمس بنفسه فهو في حل بالنسبة إلى الشركة مع من لم يؤد الخمس ولو كان شيعياً ، كما أفتى به السيد المحقق الخوئي ومن تبعه في حاشية التوضيح ، فتدبر .

الهوامش

- (١) المائدة : ١ .
- (٢) وسائل الشيعة ١٩ : ٨ ، ب ٢ من كتاب الشركة ، ح ١ .
- (٣) المصدر السابق : ب ١ من كتاب الشركة ، ح ١ .
- (٤) المصدر السابق : ح ٢ .
- (٥) التذكرة ٢ : ٢٢٣ ، ط - ق .
- (٦) انظر : مستمسك العروة الوثقى ١٣ : ٢٥ .
- (٧) المصدر السابق : ٢٥ - ٢٦ .
- (٨) مباني العروة الوثقى ٣ : ٢٥٤ .
- (٩) وسائل الشيعة ٢١ : ٢٧٦ ، ب ٢٠ من المهور ، ح ٤ .

- (١٠) العروة الوثقى (كتاب الشركة) ٥ : ٢٧٥ ، مسألة ٤ .
(١١) راجع : جامع المدارك ٣ : ٤٠١ - ٤٠٢ .
(١٢) وسائل الشيعة ١٩ : ٥ ، ب ١ من كتاب الشركة ، ح ١ .
(١٣) المصدر السابق : ح ٢ .
(١٤) المصدر السابق ١٩ : ٨ ، ب ٢ من كتاب الشركة ، ح ١ .
(١٥) راجع مباني العروة الوثقى ٣ : ٢٣٥ .
(١٦) المصدر السابق : ٢٤٢ - ٢٤٣ .
(١٧) الوسائل الشيعة ١٨ : ٣٤٧ ، ب ١٥ من الدين والقرض ، ح ٢ .
(١٨) الوسائل الشيعة ١٩ : ١٢ ، ب ٦ من أحكام الشركة ، ح ١ .
(١٩) المصدر السابق : ح ٢ .
(٢٠) انظر : المصدر السابق .
(٢١) انظر : الخلاف ١ : ٦٤٥ .
(٢٢) العروة الوثقى ٥ : ٢٧٣ .
(٢٣) التذكرة ٢ : ٢٢٠ (حجري) .
(٢٤) نسبه السيد الحكيم الى ظاهر الشيخ ، مستمسك العروة ١٣ : ١٩ . انظر : المبسوط ٦ : ١٢٧ .
(٢٥) المسالك ٤ : ٣٠٩ .
(٢٦) الخلاف ٣ : ٣٢٩ - ٣٣٠ ، م ٥ .
(٢٧) مباني العروة الوثقى ٣ : ٢٤٥ .
(٢٨) مستمسك العروة الوثقى ١٣ : ١٩ .
(٢٩) المصدر السابق .
(٣٠) المصدر السابق : ٢٠ .
(٣١) الخلاف ١ : ٦٤٥ .
(٣٢) جواهر الكلام ٢٦ : ٢٩٨ .
(٣٣) حكاة عنه السيد الحكيم في مستمسك العروة ١٣ : ٢١ .
(٣٤) الخلاف ١ : ٦٤٤ .

- (٣٥) جواهر الكلام ٣٩ : ٢٥٥ .
- (٣٦) راجع مباني العروة ٣ : ٢٦٤ .
- (٣٧) وهو المحقق النائيني ^{رحمته} حيث قال في تعليقه على العروة (٥ : ٢٧٤ في ذيل المسألة ١) : « ويمكن تصحيح ذلك كله بالاشتراط في ضمن عقد لازم آخر » .
- (٣٨) انظر : مستمسك العروة الوثقى ١٣ : ٢١ .
- (٣٩) انظر : المصدر السابق .
- (٤٠) العروة الوثقى ٥ : ٢٧٤ .
- (٤١) وسائل الشريعة ١٨ : ٤٤٤ ، ب ٤ من كتاب الصلح ، ح ١ .
- (٤٢) مستمسك العروة الوثقى ١٣ : ٢١ - ٢٢ .
- (٤٣) العروة الوثقى ٥ : ٢٧٢ .
- (٤٤) جواهر الكلام ٢٦ : ٢٨٦ .
- (٤٥) مباني العروة الوثقى ٣ : ٢٣٨ .
- (٤٦) العروة الوثقى ٤ : ٨٨ - ٨٩ ، م ٣٣ .
- (٤٧) المصدر السابق : ٨٩ .
- (٤٨) الانفال : ٤١ .
- (٤٩) تهذيب الأحكام ٤ : ١٤٣ ، ح ٢١ . وسائل الشريعة ٩ : ٥٤٧ ، ب ٤ من الأنفال ، ح ٩ .
- (٥٠) تهذيب الأحكام ٤ : ١٣٧ ، ح ٨ . وسائل الشريعة ٩ : ٥٤٣ ، ب ٤ من الأنفال ، ح ١ .
- (٥١) تهذيب الأحكام ٤ : ١٣٨ ، ح ١١ . وسائل الشريعة ٩ : ٥٤٥ ، ب ٤ من الأنفال ، ح ٦ .

التراث الثقافي في الفقه الإسلامي

□ الأستاذ الشيخ محسن الأراكي

تمهيد حول منهج البحث :

قبل كلّ شيء ينبغي أن نشير إلى المعالم العامة لمنهج البحث عن التراث الثقافي وحكمه الفقهي في الإسلام .

إنّ تحديد الحكم الفقهي لكلّ موضوع ينطوي على مرحلتين أساسيتين :

المرحلة الأولى : مرحلة تحديد الموضوع ، ونعني بالموضوع : الشيء الذي نبحث عن حكمه الفقهي .

المرحلة الثانية : مرحلة استنباط الحكم الشرعي الثابت لذلك الموضوع في ضوء الأدلّة الشرعية ، ونصوص الكتاب والسنة .

ثمّ إنّ كلّاً من هاتين المرحلتين يشتمل على عدّة خطوات .

أمّا المرحلة الأولى - وهي تحديد الموضوع - فتشتمل على ما لا يقلّ عن خمس خطوات :

الأولى : تحديد ما إذا كان الموضوع منصوصاً عليه في الشرع بالنص الخاص ، أو بالنص العام ، أو مشمولاً للقواعد العامة التي قرّرها الشرع لما لا يعلم حكمه الشرعي الأوّلي .

الثانية : فإن كان الموضوع منصوباً عليه بالنص الخاص أو العام فلا بد في المرحلة الثانية من تحديد طبيعة الموضوع من ناحية كونه موضوعاً شرعياً أو عرفياً .

ونقصد بالموضوع الشرعي : ما نصّ الشارع على تحديد معيّن له كالمسافة التي يقصر فيها المسافر صلاته الرباعية ، أو السارق الذي يجب عليه الحدّ .

ونقصد بالموضوع العرفي : كلّ شيء ثبت له الحكم الشرعي من دون نصّ من الشارع على تحديد خاص للموضوع ، فيرجع في تحديده الى العرف .

الثالثة : فإن كان الموضوع شرعياً ، كان الشرع المتمثّل في نصوص الكتاب والسنة هو المصدر الذي يرجع إليه في تحديد الموضوع ، وإن كان الموضوع عرفياً كان العرف هو المرجع في تحديد الموضوع .

هذا من ناحية تحديد الموضوع من الناحية المفهوميّة وعلى المستوى النظري ، وأمّا على المستوى التطبيقي ومن جهة المصادق بعد تحديد مفهومه النظري ، فقد يكون الموضوع أمراً عادياً لا يتوقّف تحديد مصداقه الخارجي الى خبرة واختصاص كالماء الذي يجب استعماله في الطهارة فيكون العرف العام هو المرجع في تحديد الموضوع على مستوى التطبيق ، وقد يكون الموضوع أمراً يتوقّف تطبيق مفهومه على مصداقه الخارجي وتحديد الأمر الخارجي الذي ينطبق عليه مفهومه إلى خبرة واختصاص كمفهوم الضرر مثلاً؛ إذ يتوقّف تحديد مصداقه في بعض الأحيان على مراجعة أهل الخبرة والاختصاص ، وحينئذ يكون المرجع في تحديد الموضوع على مستوى التطبيق رأي أهل الخبرة والاختصاص .

الرابعة : ثم إنّ الموضوع سواء أكان شرعياً أو عرفياً قد تكون له أحوال مختلفة يختلف بحسبها الحكم الشرعي ، فلا بد من ملاحظة أحوال الموضوع

المختلفة وتمييز كلّ حالة عن غيرها ليتمّ تحديد الحكم الشرعي لكلّ حالة من حالات الموضوع وصفاته بحسبها .

ثم إنّ الحالة أو الصفة التي يكتسب الموضوع حكمه الشرعي بلحاظها قد تكون بنفسها حالة أو صفة شرعية ، وقد تكون حالة أو صفة عرفيّة ، فلا بدّ في تحديد الحالة أو الصفة المعيّنة من مراجعة الشرع إن كانت الصفة أو الحالة شرعية ، ومن مراجعة العرف إن كانت عرفيّة .

الخامسة : وقد يكون الموضوع موضوعاً يقبل التطوّر والتغيير من ناحية ذاته أو من ناحية صفته أو حالته التي ثبت له الحكم الشرعي بسببها ، وقد يكون التطوّر والتغيير الذي يلحق بالموضوع تطوراً وتغييراً طبيعياً كالحجر أو التراب الذي يتحوّل إلى معدن فيتغيّر حكمه الشرعي بسبب هذا التغيير ، وقد يكون الموضوع موضوعاً اجتماعياً ، والتغيير الطارئ عليه أيضاً تغييراً اجتماعياً ، والتغيير الاجتماعي هذا قد يكون تغييراً خاضعاً لعامل الزمن ، وقد يكون تغييراً خاضعاً لعوامل جغرافيّة أو غيرهما من العوامل المؤثّرة في التغيير الاجتماعي ، وتطوّر الظاهرة الاجتماعية . فلا بدّ للفقيه من مواكبة تغيّرات موضوع الحكم الشرعي ومتابعة تطوراتها الطبيعية أو الاجتماعية قبل إبداء الرأي في حكمه الشرعي ، فإذا فرغ من تحديد الموضوع في حالته التي يراد بيان حكمه الشرعي بحسبها صحّ له استنباط الحكم الشرعي الثابت لموضوعه من أدلّته الشرعية .

كلّ هذا من خطوات المرحلة الأولى ، وهي مرحلة تحديد الموضوع .

أمّا المرحلة الثانية : وهي مرحلة استنباط الحكم الشرعي بعد الفراغ من تحديد الموضوع ، فهي تشتمل غالباً على ما لا يقلّ عن سبع خطوات :

الأولى : مراجعة مصادر التشريع وهي الكتاب والسنة ، أو العقل أو الاجماع

الكاشفان عنهما - حسب موازين الكشف المبحوث عنها في محلّه - والفحص عن الدليل الخاص أو العام الذي يمكن استنباط الحكم الشرعي منه .

الثانية : فإذا تمّ العثور على الدليل الخاص أو العام فلا بدّ من التثبت عن صحة سنده إذا لم يكن قطعي السند .

الثالثة : وإذا كان الدليل قطعي السند أو ثبتت صحته سنداً فلا بدّ من البحث عن مدى دلالة على الحكم الشرعي المبحوث عنه ، وتحديد ما يدلّ عليه من الحكم الشرعي .

الرابعة : فإذا تمّ تحديد دلالة الدليل الشرعي بعد الفراغ عن صحة سنده لزم الفحص عن الدليل المعارض ، فإن لم يوجد معارض للدليل أو وجد ولكن لم تتوفّر فيه شروط الحجية تمّ استنباط الحكم الشرعي وفقاً لما يدلّ عليه الدليل حسب موازين الدلالة والظهور العرفي اللغوي .

الخامسة : وإن وجد المعارض الذي توفّرت فيه شروط الحجية لزم تحديد نسبة المعارض إلى الدليل ، وتعيين نوع التعارض ، من كونه تعارضاً بدوياً غير مستقرّ يقبل الجمع العرفي ، أو تعارضاً مستقرّاً يأبى الجمع العرفي .

السادسة : إعمال قواعد الجمع العرفي إن كان التعارض غير مستقرّ ، وإعمال قواعد باب التعارض إن كان التعارض مستقرّاً ، ثم الخروج بالنتيجة التي تفرضها قواعد الجمع العرفي عند التعارض غير المستقرّ أو قواعد التعادل والترجيح عند التعارض المستقرّ .

السابعة : وعند فقدان الدليل الخاص أو العام على الحكم الشرعي وعدم العثور على شيء من ذلك في مصادر التشريع يتعيّن الرجوع إلى القواعد الشرعية التي تحدّد الموقف العملي الشرعي في مثل الموضوع المبحوث عن حكمه عند فقدان الدليل ، ويصطلح على هذه القواعد الشرعية في عرف الأصوليين بالأصول العملية .

التراث الثقافي في الفقه الإسلامي :

والآن وبعد تحديد المعالم العامة لمنهج البحث هنا ، ينبغي أن ندخل صميم البحث لنحدّد الحكم الفقهي للتراث الثقافي على ضوء المنهج الذي أشرنا إلى معالمه العامة ، وذلك ضمن فصلين :

الفصل الأول

تحديد الموضوع

إنّ الموضوع الذي نبحت عن حكمه الفقهي وهو (التراث الثقافي) من الموضوعات المستجدة، وذلك يعني عدم وروده بهذا العنوان والمفهوم في شيء من النصوص الشرعية، فلا بدّ إذن من أجل معرفة الحكم الشرعي لهذا الموضوع المستجدّ من أن نحدّد هذا الموضوع ضمن الخطوات التالية :

الأولى: أن نحدّد المراد بهذا المفهوم في العُرف المعاصر.

الثانية: مراجعة النصوص الشرعية والفحص عن عناوين الموضوعات الواردة فيها مما يمكن انطباقه - انطباقاً كلياً أو جزئياً - على الموضوع المبحوث عنه، وهو (التراث الثقافي) بحسب مفهومه العرفي المعاصر .

الثالثة: تطبيق العناوين الواردة في النصوص الشرعية على الموضوع
المبحوث عنه تمهيداً لاستنباط حكمه الشرعي من خلال الأدلة والنصوص .

وبناءً على هذا سوف نحاول تحديد موضوع البحث ضمن الأبحاث التالية :

البحث الأول : مفهوم التراث الثقافي في العرف المعاصر :

لم نعرثر في المصادر الثقافية والقانونية التي راجعناها على تحديد واضح لمفهوم (التراث الثقافي) يمكن التعويل عليه ، ولكن من خلال متابعة موارد استعمال عبارة التراث الثقافي ومراجعة المصادر التي استخدمت فيها هذه

العبرة نجد أنّ أوسع مفهوم يتلائم مع مواضع استخدام هذه الكلمة وموارد استعمالها عبارة عن : (الأثر التاريخي المشتمل على صفة مفيدة) سواء كانت الفائدة علمية بأن كان الأثر التاريخي مشتملاً على مضمون علمي ، أو كانت الفائدة فائدة فنيّة أو أدبيّة بأن اشتمل الأثر التاريخي على مضمون فنيّ أو أدبي ، أو كانت الفائدة فائدة معنويّة كما إذا كان الأثر التاريخي يمثل هوية المجتمع ويعبر عن ثقافته أو قيمه التي يؤمن بها ، أو كانت الفائدة فائدة اقتصادية بحتة بأن اشتمل الأثر التاريخي على مضمون يدرّ نفعاً اقتصادياً إمّا مباشراً كما إذا كان الأثر التاريخي بنفسه ثروة اقتصادية ، أو غير مباشر كما إذا كان الأثر التاريخي يستثير رغبة الناس في الاستطلاع وبذلك يؤدي إلى نفع اقتصادي من خلال جلبه للسائحين وتأثيره في تنشيط حركة السياحة المحلية أو العالمية .

ثم إنّ أهمية هذا الأثر التاريخي تتفاوت بحسب تفاوت أهمية هذه الفائدة كمّاً ونوعاً ، فقد تكون الفائدة فائدة خاصّة بأناس معيّنين ، وقد تكون الفائدة عامة تشمل قطاعاً واسعاً من الناس ، وقد تكون الفائدة غير ذات أهمية من حيث نوعيتها لعدم مساسها بالقضايا المصيريّة في حياة الناس ، وقد تكون الفائدة ذات أهمية بالغة في حياة الناس ، بل قد تمس كرامة أمة بأسرها وتعتبر ذات مساس قريب بهوية شعب كامل ، وذات تأثير في بناء شخصية الشعب من الناحية الحضارية والثقافية .

إنّ من أهم العناصر التي تحافظ على تماسك الأمم والشعوب ضمن حركة التطوّر الاجتماعي ، ومن أهم ما يضمن للأمة قدرتها على مواصلة الحياة من ناحية وعلى الرقي في سلّم الكمال من ناحية أخرى في خضم التنافس القائم بين الشعوب في حلبة الصراع على البقاء والحصول على مواهب الحياة ، هو ثقافة الأمة وقيمها الحضارية التي تتجسّد ضمنها هويتها ، ويتمّ من خلالها بناء الكيان الروحي للأمة وتماسك شخصيتها وانسجام مقوماتها الداخلية .

وللثراث الثقافي أهم الأدوار في استمرارية هوية الأمة والحفاظ على ثقافتها وقيمها الحضارية ، حتى يمكن القول إنّ من غير الممكن أن تكون للأمة ثقافة يتقوّم بها كيانها الروحي والمعنوي من غير تراث ثقافي يمدّ روح الأمة وشخصيتها الفكرية والثقافية بالمضمون الثقافي الخاص وبالقيم الحضارية المنبثقة منه .

ومن هنا فقد يكتسب التراث الثقافي أهمية بالغة عندما يرتبط مع هوية الأمة ومقوّمات كيانها الحضاري والثقافي ، بل قد تتجاوز أهمية التراث الثقافي في حدود الأمة المعيّنة والشعب الخاص ليحتلّ موقعاً جوهرياً في بناء الثقافة البشرية على العموم ، وبذلك يتحوّل التراث الثقافي من كونه عنصراً أساسياً في هوية شعب خاص إلى كونه عنصراً مقوّمّاً للهوية الإنسانية كلّها والكيان البشري على العموم .

البحث الثاني: تحديد العناوين الواردة في النصوص الشرعية ممّا يقبل الانطباق على التراث الثقافي بحسب مفهومه العرفي .

حسب تتبعنا في مصادر الشريعة فإنّ العناوين التي وردت فيها ممّا يمكن انطباقه على التراث الثقافي ، هي كالتالي :

الأول - الشعائر الإلهية :

إنّ من التراث الثقافي ما يندرج تحت عنوان الشعائر الإلهية ، وقد قال تعالى في كتابه الكريم : ﴿ ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ ﴾ ^(١) ، وقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ ﴾ ^(٢) . وقد ورد في تفسير مجمع البيان تحديد الشعائر بأنّها : « المعالم للأعمال ، وشعائر الله معالمه التي جعلها مواطن للعبادة ، وكلّ معلم لعبادة من دعاء أو صلاة أو غيرهما فهو مشعر لتلك العبادة ، وواحد الشعائر : شعيرة » ^(٣) .

ويبدو أنّ لفظ « الشعائر » حسب هذا التعريف لا يختص بأمكنة الصلاة والدعاء فحسب ، بل يشتمل كلّ مكان أو معلم اختص بعمل ندب إليه الشارع ، فيشمل مثل المدارس والأمكنة المختصة بطلب العلم ، وقد ندب الشارع المقدّس إلى طلب العلم ندباً مؤكّداً جعل من طلب العلم وطالبه أمراً محاطاً بهالة من التقديس الديني ، فقد جاء في الحديث عن رسول الله ﷺ : « من زار عالماً فكأنما زارني ، ومن صافح عالماً فكأنما صافحني ، ومن جالس عالماً فكأنما جالسني ، ومن جالسني في الدنيا أجلسه معي يوم القيامة ، فإذا جاء الموت يطلب صاحب العلم وهو يطلب العلم مات شهيداً ، ومن أراد رضائي فليكرم صديقي » قالوا : يا رسول الله ، من صديقك ؟ قال : « صديقي طالب العلم وهو أحبّ إليّ من الملائكة ، ومن أكرمه فقد أكرمني ، ومن أكرمني فقد أكرم الله ، ومن أكرم الله فله الجنة ؛ فإنّه ليس شيء أحبّ إلى الله عزّ وجلّ من هذا العلم ، ومذاكرة العلم ساعة أحبّ إلى الله عزّ وجلّ من عبادة عشرة آلاف سنة ، وطوبى لطالب العلم يوم القيامة » (٤) .

وروى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام عن رسول الله ﷺ أنّه قال : « من خرج يوماً في طلب العلم فله أجر سبعين نبياً » (٥) .

وقد وردت بمثل هذا المضمون أحاديث كثيرة جداً يستفاد من مجموعها أنّ طلب العلم بنفسه من أعظم العبادات ، وأنّه أعظم عند الله من الصلاة والصيام وأمثالهما من العبادات ، فيكون المعلّم المختص بطلب العلم ونشره معلّماً من معالم الله وشعييرة من شعائر الله ، كما هو الحال في المعالم المختصة بسائر أنواع العبادة والقربة إلى الله تعالى .

ومهما يكن من أمر فالشعييرة الإلهيّة تشتمل كلّ مكان اختص بعمل ندب إليه الشرع من صلاة أو ذكر أو علم أو ما شابه ذلك ، سواء أكان اختصاص المكان بذلك العلم بسبب من الشارع كالمساجد أو بسبب من الناس أنفسهم كسائر

الأماكن التي يخصصها الناس للدعاء أو قراءة القرآن أو التعليم ، بحيث يختص لدى العرف بذلك ؛ فإن الاختصاص العرفي للمكان بالعمل المندوب المقرب إلى الله تعالى يجعل المكان مما يصدق عليه أنه معلم من معالم العبادة والقربة إلى الله ، فيصدق عليه عنوان الشعيبة الإلهية .

الثاني - آيات الموعظة والعبرة :

وهي الأثر التاريخي الذي يشتمل على صفة تذكّر بالله سبحانه أو بأمره ونهيه أو ما يتعلّق بذلك كأثار الماضين التي تذكّر الإنسان بفناء الحياة الدنيا ونعيمها وزوال ما فيها من الثروة والجاه والقدرة والسلطة ، وأنّ الملك والبقاء لله وحده ، وأنّ بيده الخير وله الأمر وإليه تصير الأشياء وترجع الأمور .

وقد وردت في الكتاب العزيز آيات كثيرة تدعو الناس إلى التدبّر في هذه الآيات والنظر فيها والاعتبار بها ، فقد قال تعالى : ﴿ أَوْ لَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ (٦) ، وقال تعالى : ﴿ فَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فِيهَا خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَيَثُرُ مُعْطَلَةٌ وَقَصْرٌ مَشِيدٌ * أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونْ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ (٧) .

نجد في هذه الآيات وأمثالها ندباً مؤكداً إلى النظر في آثار الماضين والتدبّر فيها والاعتبار بها ، ونجد في الآيتين الأخيرتين بالذات تصريحاً بالسبب الذي ندب الشرع من أجله إلى النظر في آثار الماضين ، وهو أن تكون للناظرين إليها قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها ، وأنّ العمى ليس عمى الأبصار بل هو عمى القلوب التي في الصدور .

فإن كان لآثار الماضين هذا التأثير البالغ في إحياء القلوب وتوعيتها وعرفنا أن توعية القلب وتجنب النفس غفلتها التي تؤدي بها إلى الهلاك من أهم ما ندب إليه الشرع بل أوجبه وأكد عليه ، عرفنا ما لهذه الآثار من قيمة في المنظار الشرعي ، وما للحفاظ عليها لهذا الغرض من أهمية مؤكدة في شريعة الله سبحانه وتعالى .

وقد روى شاذان بن جبرئيل القمي في كتاب الفضائل عن عمّار الساباطي ، قال : قدم أمير المؤمنين (عليه السلام) المدائن فنزل أيوان كسرى ، وكان معه دلف بن بحير ، فلما صلى قام وقال لدلف : « قم معي » وكان معه جماعة من أهل ساباط ، فما زال يطوف منازل كسرى ، ويقول لدلف : « كان لكسرى في هذا المكان كذا وكذا » ويقول دلف : هو والله كذلك حتى طاف المواضع بجميع من كان عنده ، ودلف يقول : يا سيدي ومولاي ، كأنك وضعت هذه الأشياء في هذه المساكن ^(٨) ، الخبر .

وقال الزمخشري في ربيع الأبرار : « الايوان - أي ايوان كسرى - عن بغداد على مرحلة - إلى أن قال - ولما بنى المنصور بغداد ، أحب أن ينقضه ويبني بنقضه فاستشار خالد بن برمك فنهاه ، وقال : هو آية الإسلام ، ومن رآه علم أن من هذا بناء لا يزيل أمره إلا نبيّ ، وهو مصلى علي بن أبي طالب (عليه السلام) » ^(٩) .

الثالث - المصلحة العامة :

قد يعتبر الأثر التاريخي - كما أشرنا سابقاً - عنواناً لهوية شعب ما أو تذكّاراً يعبر عن أمجاده ، فيكون في الحفاظ على هذا الأثر مصلحة معنوية عامة ، وقد يكون الأثر التاريخي مشتملاً على صفة أو صفات معينة يتمتع برؤيتها السائحون ، فتكون في الحفاظ عليها ورعايتها مصلحة اقتصادية عامة ، وقد وردت نصوص كثيرة تدلّ على عدم جواز التفريط بالمصالح العامة وضرورة القيام بكلّ ما من شأنه الحفاظ على المصالح العامة ورعايتها .

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ (١٠).

وما ورد في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «من أصبح لا يهتم بأمور المسلمين فليس بمسلم» (١١)، وما ورد من قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار» (١٢).

الرابع - الأثر العلمي:

ويقصد بالعلم في النصوص الشرعية مفهومه العرفي العام الشامل للفن والأدب، وقد وردت أحاديث كثيرة عن رسول الله ﷺ، تؤكد على ضرورة التعلم ونشر العلم وضرورة المحافظة على الآثار العلمية، فقد روى الامام جعفر الصادق عن آبائه ﷺ: «أن رجلاً جاء إلى رسول الله فقال: يا رسول الله ما العلم؟ قال: الإنصات قال: ثم مه؟ قال: الاستماع، قال: ثم مه؟ قال: الحفظ، قال: ثم مه؟ قال: العمل به، قال: ثم مه؟ قال: نشره» (١٣)، وروي عن الإمام جعفر الصادق ﷺ أنه قال: «احتفظوا بكتبكم فإنكم سوف تحتاجون إليها» (١٤).

الخامس - العمران والإحياء:

كل شيء يصلح لكي ينتفع به إن كان الانتفاع به متوقفاً على إصلاحه أو العمل فيه بما يؤهله للانتفاع به، فأصلاحه وتأهيله للانتفاع به يعتبر إحياءً وعمراناً، سواء كان هذا الشيء أرضاً أو بناءً، أو أثراً فنياً أو علمياً، وقد أمر الله سبحانه بعمارة الأرض وما فيها، فقد قال سبحانه وتعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (١٥).

وروى السيد المرتضى في رسالة المحكم والمتشابه عن تفسير النعماني عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ في حديث له حول معاش الخلق وأنها خمسة: الإمارة، والعمارة، والتجارة، والإجارة، والصدقات - قال -:

وأما وجه العمارة فقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (١٦).

السادس - التعاون على البر والتقوى :

قد يكون الأثر التاريخي مشتملاً على صفة تدعو إلى الفضيلة والتقوى أو تشجع عليهما وعلى مضمون من مضامين الخير والصلاح كما لو كان مسكناً أو محلاً لكبير من كبار الأتقياء والصلحاء فضلاً عما إذا كان داراً أو مدفناً لنبي أو إمام من أئمة الهدى سلام الله عليهم أجمعين ، فيكون إحيائه والحفاظ عليه والاهتمام بشؤونه مما يساهم في إشاعة الخير والتقوى بين الناس ، ويكون مصداقاً للإعانة على البر والتقوى بل مصداقاً للبر نفسه .

فإنّ ممّا لا شك فيه أنّ القيام بشؤون المكان الذي يذكر الناس بالله سبحانه ويثير فيهم حبّ الفضيلة والتقوى وتسهيل أمر الاستفادة منه لغرض توثيق الارتباط بالله سبحانه وتعظيم ذكره وإحياء القيم والمفاهيم والافكار التي كان ذلك الكبير الذي ينتسب إليه المكان حاملاً لها وداعياً إليها ، كلّ ذلك يعتبر من المصايدق البارزة للإعانة على البر والتقوى ، بل يعتبر من البر والتقوى والخير الذي دعا إليه الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة ، قال سبحانه : ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ (١٧) ، وقال تعالى : ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ (١٨) .

السابع - المال النافع أو الثروة الاقتصادية :

قد لا يكون الأثر التاريخي مشتملاً على مضمون أخلاقي أو ديني خاص ، وإنّما يعتبر عن حالة ثقافية لمرحلة تاريخية معيّنة عاشها الإنسان في الزمن الغابر ، وذلك ممّا يستهوي الناس المولعين برؤية الآثار التاريخية ، وكذا الراغبين إليها لحبّ الاستطلاع من مختلف مناطق العالم .

والأثر التاريخي في هذا الفرض يعتبر ثروة اقتصادية كبيرة لما يترتب عليه

من منافع اقتصادية بسبب جلبه للسائحين وتأثيره البالغ في تنشيط حركة السياحة المحليّة والعالميّة .

وعندئذ يعتبر الأثر التاريخي مالاّ وثروة كسائر الثروات الاقتصادية ممّا يجب إحيائه وعمارته والمحافظة عليه والقيام بشؤونه ، ولا يجوز التفريط به بحال من الأحوال ، شأنه شأن سائر الثروات الاقتصادية .

وقد نهى الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم عن التفريط بالأموال ، فقال سبحانه : ﴿ وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا ﴾ (١٩) . وقد ورد في الحديث الشريف الندب إلى استصلاح المال والتأكيد عليه .

هذه هي العناوين التي وردت في النصوص الشرعيّة ممّا يصلح للانطباق على (التراث الثقافي) بمفهومه العرفي الذي أسلفناه . وسوف نوضّح في البحث التالي كيفية انطباقها على التراث الثقافي ، وحدود هذا الانطباق ومداه .

البحث الثالث : وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأوّل : حول تطبيق العناوين المذكورة الواردة في النصوص الشرعيّة على موضوع (التراث الثقافي) حسب مفهومه العرفي .

إنّ ما ذكرناه من تحديد (التراث الثقافي) في مفهومه العرفي وهو إنّه « الأثر التاريخي المشتمل على صفة مفيدة » ، بالرغم من سعته الشاملة في أغلب الظنّ لأكثر ممّا حدّته المراجع القانونيّة من مصاديق التراث الثقافي ، يشمل جميع ما ذكرناه من العناوين الواردة في النصوص الشرعيّة شمولاً كلياً أو جزئياً . وهذا ما نوضّحه في البيان التالي :

العنوانان الخامس والسابع ، وهما عنوان (ما يقبل العمارة والإحياء) وعنوان (المال النافع أو الثروة الاقتصادية) يكادان يشملان كلّ مصاديق التراث الثقافي بالمفهوم المذكور ، ويترتّب على ذلك أنّ الأحكام الشرعية التي دلّت النصوص

على ثبوتها لهذين العنوانين تشمل التراث الثقافي بكلّ مصاديقه ما دام مندرجاً تحت أحد العنوانين من المال النافع أو ما يصلح للعمارة والإحياء .

وأما العناوين الأخرى فإنّ انطباقها على (التراث الثقافي) بمفهومه الآنف الذكر ليس انطباقاً كلياً بل هو انطباق جزئي ، وإن كان واسعاً كثير الموارد في حدّ ذاته .

فالعنوان الثالث وهو عنوان المصلحة العامة إنّما ينطبق على التراث الثقافي إذا كان مشتملاً على صفة معيّنة تجلب نفعاً عاماً أو تحقق مصلحة عامة للناس سواء أكانت مصلحة معنوية أو مادية كما وضّحنا سابقاً . والتراث الثقافي ليس دائماً ممّا يجلب مصلحة عامة ، وإنّما التراث الثقافي الذي يجلب مصلحة عامة هو ما يبلغ من الأهمية المعنوية درجة تجعله ممّا تناط به هويّة شعب ما أو تتجلّى فيه قيم جماعة كبيرة من الناس ومثلهم التي يقدّسونها ، أو يبلغ من الأهمية الاقتصادية مرتبة تجعله ممّا يناط به نفع كبير لشعب ما أو جماعة كبيرة من الناس .

هذا هو الإطار العام لمفهوم المصلحة العامة ، أمّا تحديده الدقيق فذلك إنّما يتم - كما هو الحال في سائر المفاهيم العرفيّة - من خلال المؤسسات العرفية التي يرجع إليها في التحديد الدقيق لمصاديق المصالح العامة للأمم والشعوب ، فإنّ المصلحة العامة من المفاهيم العرفيّة التي يرجع في تحديدها إلى العرف ، والمؤسسات العرفيّة في الغالب تمثّل العرف العام في هذا المجال .

والعنوان الأوّل وهو (الشعائر الإلهية) أيضاً ليس ممّا يشمل كلّ تراث ثقافي وإنّما يختص بالتراث الثقافي المشتمل - كما أسلفنا - على صفة تجعله معلماً لما ندب إليه الشرع الشريف ، والمعلم هو الأثر أو هو المكان المختص - شرعاً أو عرفاً - بعمل مندوب إليه في الشرع من عبادة أو ذكر أو علم أو سبيل من سبل المعروف والخير التي دعا إليها الشرع الشريف .

ثم إنّ المعلم المختص بما ندب إليه الشرع قد يصبح شعاراً إلهياً بتخصيص من الشارع نفسه كالمسجد ، أو الأمكنة المختصة بمناسك الحج أو غير ذلك ممّا تم اختصاصه بالعمل المندوب الشرعي ، بفعل الشارع نفسه والأمر واضح غالباً في مثل هذه الشعائر الإلهية ؛ لقطعية تخصيصها بالعبادة وعمل الخير من قبل الشارع بالنقل المتواتر والسيرة القطعية للمسلمين وغير ذلك من الدلائل الواضحة .

أمّا الآثار والأماكن التي لم يتم تخصيصها بفعل من الشارع نفسه فإن تمّ اختصاصها على مرّ الزمن بفعل الناس حتى أصبح اختصاصها بالعمل الشرعي المندوب شائعاً معلوماً لدى الناس فلا كلام في ذلك أيضاً ، وإن لم يكن اختصاصها بالعمل الشرعي المندوب أمراً شائعاً معلوماً للناس فإن دلّت الأمارات والدلائل المقبولة لدى عرف الناس على ذلك ، وقامت على ذلك بيّنة عادلة أو دليل من شرع أو عقل أخذ به ، وإلا خرج عن دائرة الشعائر الإلهية ، ولا تجري فيه حينئذ ما يجري في الشعائر الإلهية من الأحكام الشرعية .

وأما العناوين الثلاثة الأخرى وهي : آية الموعظة والعبرة (العنوان الثاني) والأثر العلمي (العنوان الرابع) والتعاون على البرّ والتقوى (العنوان السادس) فهي متصادقة في كثير من الأحيان ويكاد ينطبق بعضها على بعض في أغلب مواردّها ، وإن كان بينها بحسب النظر المنطقي الدقيق عموم وخصوص مطلق تارة ومن وجه أخرى ، فهي أيضاً ليست من العناوين العامة الشاملة لكلّ تراث ثقافي ، بل تختص بالتراث الثقافي المشتمل على صفة خاصة تجعل منه آية يتعظ بها أو أثراً علمياً ينتفع به أو عمل خير أو برّ يتعاون فيه .

المطلب الثاني : إلى جانب العناوين السبعة التي أشرنا إليها والتي وردت في النصوص الشرعية أحكام إيجابية بشأنها أشرنا إلى شيء منها وسوف نزيدها توضيحاً في ما يأتي من البحث ، هناك عناوين أخرى ذات أحكام سلبية في

الشريعة ، قد يتصور انطباق التعريف الذي ذكرناه للتراث الثقافي وهو (الأثر التاريخي ذو الصفة المفيدة) عليها .

غير أن الحقيقة - كما سوف يتبين - أن العناوين ذات الأحكام السلبية التي سوف نشير إليها يكاد يجمعها عنوان : « ما يتصف بصفة مضرّة » ضرراً مادياً أو معنوياً . ولا تجتمع صفة الضرر مع صفة الفائدة في هذه العناوين إلا وتكون صفة الضرر هي الغالب والأهم من الوصفين ، وقد تكون هذه الأهمية أهمية دلّ عليها الشرع أو دلّ عليها العقل بحجة مقبولة .

وعندئذ فالأثر التاريخي الذي ينطبق عليه عنوان من العناوين ذات الأحكام السلبية يخرج عن التعريف الذي ذكرناه للتراث الثقافي وهو « الأثر التاريخي ذو الصفة المفيدة » ولا يكون حينئذ مصداقاً للتراث الثقافي ، فلا تكون الأحكام السلبية أحكاماً للتراث الثقافي على هذا التقدير .

أما العناوين ذات الأحكام السلبية فيمكن تحديدها ضمن العناوين التالية :

الأول - الامور المضرّة والمفسدة :

كلّ شيء مضرّ أو مفسد سواء خلا من المنفعة مطلقاً أو اشتمل على منفعة نادرة أو قليلة الأهمية بالقياس إلى الضرر المترتب عليه ، وسواء كان الضرر المترتب على الشيء ضرراً مادياً أو ضرراً معنوياً .

فكلّ أثر تاريخي مشتمل على صفة مضرّة ضرراً مادياً كما لو كان بناءً مشرفاً على الانهدام ومصدراً للخطر على أرواح الناس ولم يكن من الممكن عمارته أو الحفاظ عليه بالشكل الذي يتجنّب معه الخطر على حياة الناس وأرواحهم لم يجر تركه بحاله بل يجب هدمه لضمان أمن الناس في حياتهم وأرواحهم . وكذا الأثر التاريخي المشتمل على صفة مضرّة ضرراً معنوياً كما لو كان مدعاة لفساد أخلاق الناس وضعف القيم الأخلاقية والمثل المعنوية في ما بينهم .

وقد دلّ من الشرع على وجوب دفع الضرر عن الناس نصوص كثيرة منها :
 ما دلّ على حرمة الضرر والاضرار كقول رسول الله ﷺ « لا ضرر ولا
 ضرار » ^(٢٠) وما دلّ على حرمة الفساد والافساد كقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا تَوَلَّى
 سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ﴾ ^(٢١)
 وغير ذلك .

الثاني - إشاعة الباطل :

الفكرة هي التي تصنع الناس وتولد فيهم الارادة التي يصدرون عنها في
 أعمالهم ومواقفهم ، ومن الأفكار ما يشكّل اللبنة الأساس في الشخصية الإنسانية
 فرداً ومجتمعاً ، ولا تقام للإنسان حياة وادعة يظلّها الأمن والرخاء ويخيم عليها
 الهناء من دونها ، بل ولا يمكن للانسان أن يبني صرح الإيمان بأية حقيقة إلا
 عليها ، إنّ هذه الأفكار واضحة الحقانية دائماً ، تحمل معها بيناتها وبراهينها ،
 حتى إنّ أحداً من أصحاب العقول السوية لا يملك ازائها إلا أن يؤمن بها ويُسَلِّمَ
 لها ، إنّ هدم هذه الأفكار التي تشكّل أساس الحياة المعنوية للإنسان هدم لصرح
 المثل الإنسانية من أساسها ونسف للقيم المعنوية والروحية بأكملها .

فلو أنّ أثراً تاريخياً - بحسب الفرض وإن كان فرضاً بعيداً نادر المصادق
 ظاهراً - ساهم في هدم هذه الأسس العقائدية الواضحة براهينها والبيّنة دلائلها لم
 يُعد الحفاظ عليه ممّا يعود إلى الإنسانية بخير ، بل ممّا يجرّ إليها الفساد والشرّ ،
 فمن الطبيعي حسب حكم العقل والشرع وجوب إزالة هذا الأثر ؛ لفقدانه مواصفات
 التراث الثقافي الذي تجب صيانتة .

وهكذا كلّ ما ثبت ثبوتاً قطعياً كونه من الباطل بدليل واضح من العقل
 أو الشرع ، ولم يكن في الحفاظ عليه غاية وفائدة عقلية أو شرعية ، من
 قبيل الاستفادة منه في سبيل ترويج الحق أو إخماء الباطل وإضعافه ، لم يعد
 الحفاظ عليه عندئذ أمراً مبرّراً ، فإنّ الحفاظ على الباطل والاهتمام برعايته أمر

ينكره العقل والشرع معاً، وقد دلت على وجوب إزالة الباطل وحرمة إبقائه والحفاظ عليه نصوص كثيرة من الكتاب العزيز والسنة الشريفة، قال سبحانه وتعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾ (٢٢)، وقال تعالى: ﴿وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ﴾ (٢٣).

الثالث - هياكل العبادة المبتدعة :

الأصنام والأوثان والمجسمات التي خصّصت للعبادة لا يمكن أن تعتبر تراثاً ثقافياً ما لم تخرج عن حالتها التي خصّصت لها أولاً وهي العبادة والتقديس .

إنّ عبادة الأوثان والأصنام مع أنّها من أبين الخرافات فساداً، وأنّها تعتبر في ذاتها ظاهرة تقضي على الثقافة والفكر، ومن أكبر العوائق التي تحول دون التطوّر الثقافي والحرية الفكرية، نهى عنها الإسلام كما نهت عنه الأديان السماوية نهياً باتاً، والظاهر إنّ السرّ في ما اتخذته الأديان السماوية وخاصة الدين الإسلامي من الموقف الصارم في رفض هذه الظاهرة هو ما تلعبه هذه الظاهرة من الدور في تجميد العقل الإنساني وتعطيل قواه الفكرية، وإفراغ الشخصية الإنسانية من محتواها القائم بالتعقل والتفكير .

وإذا كانت ظاهرة ما أو شيء ما أياً كان يشكّل خطراً على العقل الإنساني ورقماً سلبياً في معيار الانطلاق الفكري والنشاط العقلاني وبالتالي يعتبر عنصراً مضاداً للثقافة والتعقل والتفكير، فإنّ اشتماله على خصائص متميّزة من الفنّ المعماري أو الجمال التصويري لا يمكن أن يضيء على ذلك الشيء حالة إيجابية تبرّر الحفاظ عليه أو الاهتمام برعايته، اللهمّ إلا إذا خرج عن حالته التي كان عليها كما لو كان - مثلاً - صنماً أو وثناً، ثم تحول إلى مجرد أثر فني، لا يقصد ولا يرغب فيه إلا لقيّمته الفنيّة وما يشتمل عليه من الجمال والابداع الفنيّ والتصويري، وسوف نبث في المطلب الثالث عن الحكم الشرعي في الموضوع الذي طرأ عليه التغيير .

وعمة الدليل الشرعي المثبت لعدم جواز الإبقاء على الأصنام والأوثان ووجوب هدمها وإحائها ما ذكرناه سابقاً ممّا دلّ على وجوب إحماء الباطل وعدم جواز إبقائه أو إحيائه ، وكذا قوله تعالى : ﴿ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ ﴾ ^(٢٤) ، بناءً على أنّ المراد بالاجتناب مطلق الاجتناب الشامل للاجتناب عن الحفاظ عليها وإبقائها لا خصوص الاجتناب عن عبادتها ، ولعلّ الظاهر من الآية إرادة الاجتناب عن خصوص عبادتها لا مطلقاً .

الرابع - التماثيل والصور :

ورد في بعض الروايات ما يدلّ على تحريم التماثيل المجسّمة والصور ذوات الظلّ إذا كانت تماثيل أو صوراً لذوات الأرواح فقد روي عن ابن عباس قال : قال رسول الله ﷺ : « من صوّر صورة كلّ يوم القيامة أن ينفخ فيها الروح ، وليس بنافخ » ^(٢٥) وروى الصدوق محمد بن علي بن الحسين ما يقرب من ذلك عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عن آبائه عن رسول الله ﷺ ^(٢٦) . وروى مسلم عن ابن عباس قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « كلّ مصوّر في النّار يجعل له بكلّ صورة صوّرّها نفس فتعذبه في جهنم » ^(٢٧) ، وروى البرقي في المحاسن بسند صحيح عن محمد بن محمد بن مسلم قال : سألت أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن تماثيل الشجر والشمس والقمر ، فقال : « لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان » ^(٢٨) .

أمّا الصور والتماثيل غير المجسّمة فقد ورد ما يدلّ على حلّها وإن كانت لذوات الأرواح مع كراهة أن يصلّى إليها إلا اذا سترت ، فقد روي الكليني باسناد صحيح عن محمد بن مسلم قال سألت أحدهما (أي الباقر أو الصادق) عليه السلام عن التماثيل في البيت فقال : « لا بأس إذا كانت عن يمينك وعن شمالك وعن خلفك أو تحت رجلك ، وإن كانت في القبلة فألق عليها ثوباً » ^(٢٩) .

ثم إنّ الصور المجسّمة إنّما تحرم إذا كانت صورة كاملة لذات الروح ، أمّا

الناقصة فقد ذهب كثير من الفقهاء الى عدم حرمتها ؛ للروايات الكثيرة الدالة على عدم حرمة الناقصة منها مثل ما رواه البرقي في المحاسن والحميري في قرب الاسناد عن موسى بن جعفر عليه السلام قال الراوي : سألته عن البيت قد صور فيه طير أو سمكة أو شبهه يلعب به أهل البيت هل تصلح الصلاة فيه ؟ قال : « لا حتى يقطع رأسه أو يفسده ، وإن كان قد صلى فليس عليه إعادة » ^(٣٠) . وهناك روايات اخرى قريبة منها في المضمون .

إن الذي تدلّ عليه هذه الروايات وغيرها هو إنّ حرمة اقتناء الصور المجسّمة خاصة بالمكان الذي يصلّى فيه ، وليست حرمة مطلقة ، بل تدلّ على جواز اقتنائها إجمالاً بشرط أن لا تكون في البيت الذي يصلّى فيه ، وقد روى عبدالله بن جعفر في قرب الاسناد باسناده عن موسى بن جعفر عليه السلام ، قال : سألته عن الدار أو الحجرة فيها التماثيل أ يصلّى فيها ؟ قال : « لا تصلّ فيها وشيء منها مستقبلك إلا أن لا تجد بداً فتقطع رؤوسها ، وإلا فلا تصلّ » ^(٣١) .

فهذه الرواية واضحة الظهور في اختصاص الحرمة بصورة استقبالها في الصلاة وأنّ النهي ليس عنها بذاتها بل النهي متوجّه إلى الصلاة إليها .

ومما يدلّ على جواز اقتناء الصور المجسّمة ما روته عائشة زوج النبي صلى الله عليه وآله وسلم قالت : كنت ألعب بالبنات ، فربّما دخل عليّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعندي الجواري ، فإذا دخل خرجن وإذا خرج دخلن ^(٣٢) .

وروت أيضاً : « أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم قدم عليها من غزوة تبوك أو خيبر وفي سهوتها ستر ، فهبّت الريح فكشفت عن بنات لعائشة لعب ، فقال : ما هذا يا عائشة ؟ قالت : بناتي ، ورأى بينهن فرساً له جناحان من وقاع فقال : ما هذا الذي أرى وسطهن ؟ قالت : فرس ، قال : وما هذا الذي عليه ؟ قالت : جناحان ، قال : فرس له جناحان ؟ قالت : أما سمعت أنّ لسليمان خيلاً لها أجنحة ؟ قالت : فضحك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى بدت نواجذه » ^(٣٣) .

وجواز اقتناء الصور المجسّمة الذي دلّت عليه هذه الروايات يدلّ بالدلالة الالتزامية على جواز صنعها وصناعتها إن لم يقصد بها العبادة والتقديس ولم يكن من شأنها ذلك ، فتكون هذه الروايات معارضة تعارضاً بدوياً للروايات الأولى التي دلّت على حرمة صنع التماثيل المجسمة لذوات الأرواح مطلقاً ، وبالتأمل في مجموع الأحاديث التي وردت في هذه القضية ، وبقرينة ما دلّ منها على اختصاص النهي عن الاقتناء بالمكان الذي يصلّى فيه ، نستنتج اختصاص النهي عن الصور المجسّمة بالصور المجسّمة التي تعبد - أو من شأنها ذلك - أو أن يصلّى إليها أو توضع في مكان يصلّى فيه ، فالنهي عن الصور المجسّمة مختص بما ذكرناه ، أمّا الصور المجسّمة التي تصنع لغرض التسلّي أو التزيين المحض من دون شائبة عبادة أو تقديس فإنّها غير مشمولة لأدلة النهي بحال من الأحوال .

والمحصل الذي انتهينا إليه من مجموع الأمرين الثالث والرابع هو : حرمة صنع الهياكل المختصة بالعبادة أو اقتنائها كذا والصور المجسّمة التي من شأنها في النظر العرفي أن تعبد وحرمة تقديسها بالصلاة إليها أو وضعها في دور العبادة والأمكنة الخاصة بالصلاة ، والظاهر اختصاص حرمة وضعها في دور العبادة وأمكنة الصلاة بصورة ما إذا كان يلزم من ذلك عبادتها أو تقديسها تقديساً لا يصلح إلا للباري سبحانه وتعالى .

المطلب الثالث : قد يتغيّر الموضوع الذي ثبتت له الحرمة فيتحوّل إلى غير ما كان عليه حين ثبوت الحرمة ، وذلك يستلزم تغيير الحكم تبعاً لتغيّر الموضوع .

فلو أنّ التمثال المجسّم أو الهيكل المصنوع للعبادة والتقديس تغيّر بمرور الزمن عن حالته الأولى حتى عاد صورة مجسّمة عادية لا يقصد بها إلا التزيين أو التسلّي أو شيء من هذا القبيل لا العبادة أو التقديس ، لزم من ذلك تغيّر حكمه الأولي وهو وجوب الإحماء أو الإزالة ، وجاز حفظه واقتناؤه والاعتناء به ما لم

يوضع في مكان مختص بالعبادة أو يصلّى إليه .

فقد ذكرنا أنّ الظاهر من مجموع النصوص الواردة في هذه المسألة عدم الحرمة المطلقة لاقتناء الصورة المجسمة لذوات الارواح أو صنعها ، بل إنّ الحكم بالتحريم مقيد بما إذا كانت الصورة المجسمة هيكلأ من هياكل العبادة أو شيئاً مختصاً بالعبادة أو كان مؤهلاً في النظر العرفي للعبادة والتقديس ، فإذا زال القيد وتغيّر موضوع الحكم بالتحريم عما كان عليه وتحول الى صورة مجسمة عادية غير مؤهلة عرفاً للعبادة والتقديس ، كان لها حكم سائر الصور المجسمة العادية من عدم تحريم صنعها واقتنائها والمحافظة عليها ، ويختص الحكم بالتحريم عندئذ بالتعامل معها معاملة العبادة والتقديس كالصلاة إليها أو وضعها في المكان المختص بالصلاة .

وعلى هذا الأساس رأينا جواز الاحتفاظ بمجسمة بودا في أفغانستان بل رجحان الاحتفاظ عليها ؛ لعدم شمول الحكم بالحرمة لمثل ذلك نظراً إلى خروجها عن كونها مجسمة تعبد أو مؤهلة للعبادة عرفاً ، فلم يكن ينظر إليها العرف بهذا المنظار ، بل كانت قد تحولت إلى مجرد مجسمة عادية يقصد بالحفاظ عليها التمتع بجمالها أو تذكّار التاريخ الماضي أو شيء من هذا القبيل ، ولم يكن ينظر إليها في المنظار العرفي إلا باعتبارها أثراً فنياً تاريخياً صرفاً ، ولقد كان من الممكن أن يترتب على الحفاظ عليها فوائد شرعية متعدّدة وراجعة أحياناً كالاتعاظ والتذكّر أو غير ذلك من قبيل التسلي وأمثالهما من الأغراض المشروعة .

والنتيجة التي نخلص إليها من بحثنا في الفصل الأوّل حول تحديد موضوع (التراث الثقافي) في النظر العرفي ، وكذلك من زاوية النصوص الشرعية يمكن اختصارها فيما يلي :

١ - كلّ أثر تاريخي يتصف بصفة مفيدة يعتبر تراثاً ثقافياً تنطبق عليه العناوين السبعة الواردة في النصوص الشرعية ، انطباقاً كلياً أو جزئياً ، حسب التفصيل الذي بيّناه .

٢ - عندما يتصف الأثر التاريخي بصفة سلبية خاصة تجعله مضرراً سواء كان الضرر ضرراً عرفياً أي يُعدّ مضرراً بحسب النظر العرفي - أو ضرراً شرعياً - أي اعتبره الشارع مضرراً وإن لم يعتبره العرف مضرراً - يفقد عندئذ صفة كونه « تراثاً ثقافياً » ولا تنطبق عليه العناوين السبعة الواردة في النصوص الشرعية المشار إليها .

٣ - قد يتصف الأثر التاريخي في ظروف معيّنة بصفة مضرّة تمنع دخولها ضمن عنوان (التراث الثقافي) وتحول دون انطباق العناوين السبعة الواردة في النصوص الشرعية عليه ، لكنّه يتحوّل بفعل متغيّرات معيّنة من ظروف زمنيّة أو جغرافية أو عوامل أخرى إلى حالة أخرى يكتسب معها صفة جديدة مفيدة ويفقد الصفة المضرّة التي كان يتصف بها سابقاً ، وعندئذ يشملها عنوان التراث الثقافي ، ويعود إلى دائرة العناوين الشرعية السبعة المذكورة كلياً أو جزئياً ، وتجري عليه حينئذ أحكامها .

الفصل الثاني

تحديد الحكم الفقهي

لقد فرغنا في الفصل الأوّل من هذا البحث عن تحديد موضوع التراث الثقافي في مفهومه العرفي والعناوين الشرعية الصادقة عليه بحدودها ، وقد حان الآن أن نحدّد الحكم الفقهي للتراث الثقافي على ضوء النصوص الشرعية والعناوين الواردة فيها حسب التفصيل الماضي ، فنقول :

ينقسم التراث الثقافي بحسب الحكم الفقهي إلى أقسام خمسة مختلفة باختلاف العناوين والأوصاف المنطبقة عليه :

القسم الأول : ما تجب عمارته وصيانته والمحافظة عليه ويحرم هدمه أو تخريبه أو التفريط به والتساهل في صيانته وحفظه بما يؤدي إلى خرابه وتلفه ، وهو كل أثر تاريخي تنطبق عليه المواصفات والعناوين التالية :

١ - الشعائر الإلهية :

وهي حسب التعريف الذي نقلناه آنفاً عن مجمع البيان عبارة عن : « المعالم للأعمال ، وشعائر الله معالمه التي جعلها مواطن للعبادة ، وكلّ معلم لعبادة من دعاء أو صلاة أو غيرهما فهو مشعر لتلك العبادة » ، ولا تختص العبادة بمثل الصلاة والدعاء كما أشار إليه صاحب مجمع البيان ، بل يشمل كلّ عمل ندب إليه الشارع المقدّس ، وقد أشرنا في بحثنا السابق أنّ الشعائر الإلهية تشمل كلّ مكان أو أثر اختص شرعاً أو عرفاً بعمل مندوب إليه في الشرع يتقرّب به إلى الله سبحانه وتعالى .

وبناء على ذلك فالمساجد والأماكن المختصة بالعبادة والأماكن التي صلّى فيها النبي والأئمة من أهل البيت صلوات الله عليهم أو مقابرهم التي يقصدها الناس للصلاة عليهم - وهي من أهم القربات التي أكدتها النصوص الشرعية - وكذا الأماكن المختصة بنشر العلم وغير ذلك من القربات الشرعية ، كلّ ذلك ممّا يعتبر من شعائر الله التي يجب تعظيمها وعمارته وصيانتها ، ويحرم خرابها والتفريط بها والتساهل في صيانتها أو أيّ عمل يوجب الوهن في المَعْلَم الرباني أو الحطّ من قدر الشعائر الإلهي وشأنه عند الناس .

يدلّ على ما ذكرناه كلّ النصوص التي أشرنا إليها سابقاً وغيرها من قبيل :

قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ ﴾ (٣٤) .

وقوله تعالى : ﴿ لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ ﴾ (٣٥) .

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مِنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَى أُولَئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ ﴾ (٣٦).

وقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا ﴾ (٣٧).

وقوله تعالى: ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ فِي بُيُوتِ أَذُنَ اللَّهِ أَنْ تَرْفَعَ وَيُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ * رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ ... ﴾ (٣٨).

٢ - المصلحة العامة :

لا يجوز التفريط بالمصالح العامة بحال من الأحوال ، دلّت على ذلك نصوص كثيرة من الكتاب والسنة .

فمن الكتاب : قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ﴾ (٣٩) ؛ فإنّ التفريط بالمصالح العامة من أظهر مصاديق الافساد .

وقوله تعالى : ﴿ وَكَوَلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ لَّهْدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيْعُ وَصَلَوَاتٍ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً ﴾ (٤٠) ، وقوله تعالى : ﴿ وَكَوَلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ لَّفْسَدَتِ الْأَرْضُ ﴾ (٤١) تدلّ هاتان الآيتان على أنّ الأُمكنة المختصة بذكر الله تعالى تجب صيانتها والمحافظة عليها وأنّ تخريبها وهدمها من مصاديق الافساد في الأرض ، فتعتبر من المصالح العامة التي يجب إقامتها وصيانتها .

وقال تعالى : ﴿ وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَاماً ﴾ (٤٢) ، دلّت الآية على عدم جواز التفريط بالمصلحة الاقتصادية الكامنة في أموال الناس عن طريق تمكين السفهاء منها ، وهي تشمل بدالاتها الأموال الخاصة التي ليس

فيها مصلحة عامة بل فيها مصلحة خاصة، فهي تدلّ على حرمة التفريط بالأموال المشتملة على المصالح العامة بالأولوية القطعية .

ومن السنّة : قول النبي ﷺ : « من أصبح لا يهتم بأمور المسلمين فليس بمسلم » (٤٣) . دلّ الحديث على وجوب الاهتمام بشؤون المسلمين وأمورهم ، ولا شك أنّ من أهمّها مصالحهم العامة التي لا قوام لهم بدونها ، فتجب صيانتها ، ويحرم التفريط بها والتساهل فيها .

وبناءً على ذلك فإنّ مما يجب صيانتها ويحرم التفريط به لكونه من المصالح العامة الأثر التاريخي المفيد الذي تترتب عليه فوائد معنوية أو مادية كبرى بحيث يصدق عليه عرفاً أنّ فيه مصلحة عامة لعموم الفوائد المترتبة عليه كالذي أشرنا إليه - في بحثنا السابق عن موضوع التراث الثقافي - من الآثار التاريخية التي تمثّل القيم العليا لشعب ولأمة أو تمثّل كياناتها المعنوي ومثلها الحضارية ، أو الآثار التاريخية التي تجلب إلى الناس خيراً مادياً كثيراً ونفعاً اقتصادياً عاماً ، وإن كان بسبب جلبها للسائحين وإثارة حبّ الاستطلاع في الراغبين إلى معرفة الشعوب وحضاراتها وتاريخ الماضين وأساليب عيشهم وطرائق حياتهم .

والمصلحة العامة لها مصاديق عرفيّة وشرعية واضحة ، وقد تكون لها مصاديق غير واضحة يرجع في تحديدها إلى المؤسسات العرفية أو الشرعية المختصة لذلك ، وأهمها وعلى رأسها مؤسسة الدولة التي تتحمّل مسؤولية رعاية المصالح العامة في المجتمع .

٣ - الأثر العلمي ويشمل الأثر الفنّي والأدبي بحسب مفهومه العرفي العام :

ويدلّ على وجوب صيانة الأثر العلمي وحفظه كلّ ما دلّ على وجوب طلب العلم كالحديث المتواتر عن النبي ﷺ : « طلب العلم فريضة على كلّ مسلم » (٤٤) . وكذا ما ورد من الحديث في وجوب حفظ العلم ونشره كقول

النبي ﷺ في جواب السائل ما العلم ؟ قال : « الانصات - إلى قوله : ثم مه ؟ قال : الحفظ ، قال ثم مه ؟ قال العمل به ، قال : ثم مه يا رسول الله ؟ قال : نشره » (٤٥) ، وفي الحديث عن أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق ﷺ : قال : « قرأت في كتاب علي ﷺ : إنّ الله لم يأخذ على الجهّال عهداً بطلب العلم حتى أخذ على العلماء عهداً ببذل العلم للجهال ؛ لأنّ العلم كان قبل الجهل » (٤٦) ، وروي عنه ﷺ أيضاً أنّه قال : « احتفظوا بكتبكم فإنكم سوف تحتاجون إليها » (٤٧) .

وهناك روايات تدلّ على أنّ الواجب من طلب العلم ، هو طلب العلم الذي يحتاج الناس إليه في أمور معاشهم أو معادهم ، دون ما لا يحتاجون إليه ، وإن كان طلب العلم في نفسه راجحاً مندوباً إليه في الشرع مطلقاً إن لم يكن علماً مضرراً ومفسداً ، لكن العلم الذي لا يحتاج إليه الناس في حياتهم خارج بالتخصيص بحسب هذه الروايات عن شمول النصوص الدالّة على وجوب طلب العلم ، وقد ورد في الحديث أنّ رسول الله ﷺ دخل المسجد وبه جماعة قد أطافوا برجل فقال : « ما هذا ؟ فقيل : علامة ، فقال : وما العلامة ؟ فقالوا له : أعلم الناس بأنساب العرب ووقائعها ، وأيام الجاهلية والأشعار العربية ، قالوا : فقال النبي ﷺ : ذاك علم لا يضر من جهله ، ولا ينفع من علمه ، ثم قال النبي ﷺ : إنّما العلم ثلاثة : آية محكمة أو فريضة عادلة أو سنة قائمة ، وما خلاهنّ فهو فضل » (٤٨) ، وسئل أبو الحسن موسى بن جعفر ﷺ : « هل يسع الناس ترك المسألة عمّا يحتاجون إليه ؟ فقال : لا » (٤٩) .

ومهما يكن من أمر ، فحفظ العلم النافع وآثاره واجب مطلقاً ، وكذا حفظ الآثار الفنية والأدبية التي صدق عليها أنّها ممّا يحتاج إليه الناس في حياتهم ، فيجب حفظها وحفظ ما يدلّ عليها ويؤدّي إليها سواء كان الأثر كتاباً أو عمارة أو بناءً أو غير ذلك .

٤ - العمران والاحياء :

يستفاد من مجموع المصادر الدينية أن عمران الأرض وإحياءها وإحياء ما فيها من الثروات والأموال فرض كفاية على الناس أجمعين وفرض عين على الدولة ، ومندوب إليه في الشرع بالنسبة لأفراد الناس بأعيانهم . ومهما يكن من أمر فإن وجوبهما على الناس وجوباً كفاً ووجوبهما على الدولة وجوباً عينياً ، يعني وجوب صيانة الآثار التاريخية بما يمنع من خرابها ، وجوب إحيائها إن أصابها الخراب بأي سبب من الأسباب .

ومما يدل على ما ذكرناه من الوجوب الكفائي للعمارة والإحياء قوله تعالى : ﴿ هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾ (٥٠) ، وعلى وجوبها مطلقاً اجمالاً ووجوبها العيني على الدولة قوله تعالى : ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا * وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ * الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ ﴾ (٥١) ، وصفت الآية الحكام المسرفين بوصفين الإفساد وعدم الإصلاح ، فهي تدل على حرمة الإفساد ووجوب الإصلاح مطلقاً على الاجمال ، وتدل على أن الحاكم بوجه خاص يجب أن يكون مصلحاً وأن لا يكون مفسداً ، والإصلاح لا يكون إلا بعمارة الأرض وما فيها مما يصلح للعمارة والإحياء .

وأما ما ورد في الشرع من النذب الى العمارة والإحياء الدال على كونه مندوباً إليه بالنسبة لأفراد الناس بأعيانهم فهو كثير من ذلك ما رواه السيد المرتضى عن علي عليه السلام قال : « وأما وجه العمارة فقله تعالى : ﴿ هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾ (٥٢) فأعلمنا سبحانه أنه قد أمرهم بالعمارة ... » (٥٣) .

وقد روى يزيد بن هارون عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام أنه قال : « الزارعون كنوز الأنعام يزرعون طيباً أخرجه الله عز وجل ، وهم يوم القيامة أحسن الناس مقاماً وأقربهم منزلة ، يُدعون : المباركين » (٥٤) .

وروى العياشي في تفسيره عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ أنه قال : « من سقى طلحة أو سدره فكأنما سقى مؤمناً من ظمأ » (٥٥) .

وخلاصة ما يستنتج مما ذكرناه في خصوص « التراث الثقافي » هو وجوب الصيانة والاحياء لكل تراث ثقافي يقبل العمارة والاحياء ، وعدم جواز التفريط به بما يؤدي الى فسادهِ وخرابه ، وقد سبق أن أشرنا إلى أن المقصود بالتراث الثقافي هو كل أثر تاريخي مفيد .

٥- التعاون على البرِّ والتقوى :

قال سبحانه وتعالى : ﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ﴾ (٥٦) دلّت الآية بظهورها الأولي على وجوب التعاون على البرِّ والتقوى مطلقاً ، لكن القرينة العقلية الدالة على أن الفرع لا يزيد على أصله تدلّ على أن البرِّ المندوب الذي رخص في تركه يستحب التعاون فيه كما يستحب الفعل ذاته ، وليس من الحرام ترك التعاون فيه كما لا يحرم ترك العمل رأساً ؛ لكونه غير فرض .

وبناءً على هذا ، فالتعاون في أعمال البرِّ الواجبة يكون واجباً وفي أعمال البرِّ المستحبة يكون مستحباً ، كما يحرم التعاون على الأعمال التي حرّمها الشرع الشريف بمقتضى قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ﴾ .

وفيما يخص التراث الثقافي نستنتج مما ذكر أن التراث الثقافي الذي يحمل مضموناً أو صفة ورد في الشرع ما يدلّ على وجوب إذاعته أو نشره أو بقاءه تجب صيانته وإحياءه وتسهيل أمر إذاعته ونشره وتوفير المقدمات المؤدية إلى ذلك كلّهُ ، ويجب التعاون في ذلك كلّهُ مع من يقوم بذلك ، كما يجب كلّ عمل من أعمال الاهتمام بالتراث الثقافي ممّا ينطبق عليه عنوان التعاون على البرِّ والتقوى ما دام التراث الثقافي مشتملاً على مضمون أو وصف أو حالة أوجبها الشارع المقدّس وأوجب ترويجها وإشاعتها .

أما التراث الثقافي المشتمل على مضمون غير واجب، فإن اشتمل على مضمون أو وصف أو حال راجح في نظر الشارع فإنّ التعاون فيه وفي حفظه وصيانته يكون راجحاً ومندوباً من الناحية الشرعية ومثاباً عليه من الله سبحانه وإن لم يكن واجباً. وإن كان الأثر الثقافي مشتملاً على مضمون منكر منهى عنه لدى الشارع نهى تحريم أو نهى تنزيه كان الاهتمام به والمحافظة عليه ومطلق التعاون فيه تابعاً في الحكم لذلك المضمون أيضاً فيحرم أو يكره التعاون فيه والاهتمام بشأنه تبعاً لحرمة مضمونه أو كراهته.

٦ - المال النافع أو الثروة الاقتصادية :

لا يجوز في الشرع تبذير المال والاسراف فيه ، ويقصد بتبذيره إتلافه ، وبالاسراف فيه الانفاق بما يزيد عن الحاجة المتعارفة - سواء كانت الحاجة حاجة ضرورية أو حاجة كمالية في الحياة - أو عدم الانتفاع به انتفاعاً لائقاً به ومناسباً له بحسب النظر العرفي ، أو إهماله وترك إحيائه وإعداده للانتفاع به مع القدرة على ذلك .

وقد دلت آيات وروايات كثيرة على حرمة التبذير والاسراف منها : قوله تعالى : ﴿ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا * إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا ﴾ (٥٧) ، وقال تعالى : ﴿ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴾ (٥٨) .

وبناءً على هذا الأساس ، فكلّ تراث ثقافي يتصف بصفة المالية عرفاً لا يجوز إتلافه ، كما لا يجوز استعماله أو الانتفاع به فيما لا يعتبر انتفاعاً لائقاً ومناسباً له ، ولا يجوز أيضاً التفريط به وإهماله ؛ لكون ذلك كلّهُ إسرافاً محرماً في الشرع ، بل يجب إحياءه واستثماره وتأهيله للانتفاع به بحسب شأنه اللائق به في النظر العرفي .

القسم الثاني : ما تستحب عمارته وإحيائه وصيانته والمحافظة عليه من غير

وجوب .

وهذا القسم يختص بما إذا كان التراث الثقافي تراثاً خارجاً عن دائرة العناوين الستة التي أشرنا إليها سابقاً ، فلم يكن من الشعائر الإلهية ، ولا أثراً علمياً نافعاً ولا من المصالح العامة ، ولا ممّا يقبل العمارة والإحياء ، ولا من مصاديق التعاون على البرّ الواجب والتقوى ، ولا من المال النافع والثروة الاقتصادية التي يعبأ بها ، وذلك من قبيل الأواني الفخارية أو المسكوكات القديمة التي لا مالية لها يعتدّ بها وأمثال ذلك ، فمثل هذه الامور بعد عدم صدق شيء من العناوين الستة السابقة عليه ، لا وجه لوجوب إحيائه أو المحافظة عليه ، بل يستحب ذلك إن كان ممّا يستفاد منه للاعتبار بحياة الماضين وتذكّر آثارهم والاعتاظ بها ؛ لأنّه حينئذ آية يعتبر بها ويتعظّ بها ، وقد سبق أن أشرنا إلى أنّ الاعتاظ والاعتبار بآثار الماضين ممّا دعت إليه الشريعة ، وأكّدته آيات الكتابة وأحاديث السنّة الشريفة ، وكذا لو كان في إحياء الأثر التاريخي تعاون على برّ مندوب كما إذا كان تشجيعاً للناس في عمل الخير وترغيباً لهم في الأعمال الصالحة وما شاكل ذلك ، فإنّ ذلك كلّهُ مندوب إليه مستحب فعله شرعاً .

القسم الثالث : ما يحرم إبقاؤه بل يجب هدمه وإمحاؤه .

وهو كما أشرنا إليه في بحثنا السابق عن العناوين السلبية ما يندرج تحت عنوان المضرّ والمفسد ، أو عنوان الباطل ، أو ما كان من هياكل العبادة المتبدعة أي الأوثان والأصنام أو من الصور والتماثيل المجسمة التي خصّصت للعبادة ، أو قصد بها العبادة .

وقد أشرنا سابقاً الى أنّ الحكم بالحرمة ووجوب الإحفاء والهدم في هذا القسم مختص بحال بقاء الموضوع على ما هو عليه من الاندراج تحت العنوان السلبي أو الصفة السلبية التي ثبت له الحكم بالحرمة بسببها ، فلو تغيّر

الموضوع تغييراً نفى عنه صدق العنوان السلبي أو الصفة السلبية التي ثبت الحكم بالحرمة بسببها زال الحكم بزوال الموضوع ، ومن هنا قلنا إن مجسمة بودا التي اثيرت ضجة حولها عندما دمرتها حكومة الطالبان ، كان مما شملها تغير الموضوع وزوال عنوان الصنم المعبود عنه ، فإن المجسمة المذكورة بعد قرون من زوال الديانة البوذية من المنطقة وتحول أهلها كافة إلى مسلمين مؤمنين وعدم استعمالها للعبادة طيلة القرون الأخيرة الماضية ، وتحولها في نظر العرف الغالب إلى مجرد مجسمة ينتفع بها في الاعتبار والاتعاظ أو التزين أو جلب السائحين أو غير ذلك ، تغيرت بحسب الموضوع إلى شيء آخر غير الذي كانت عليه ، وهو كونها صورة مجسمة تذكر بالماضي وينتفع بها في جلب السائحين وما شاكل ذلك وليس في شيء من هذا أمر ردى عنه الشارع أو منع عنه أو امر بهدمه وإمحائه بل دعا إلى بعض ذلك كالاقتدار والاتعاظ .

القسم الرابع : ما يكره إبقاؤه وصيانته وعمارته .

وهو كل أثر تاريخي اندرج إبقاؤه وعمارته تحت عنوان نهى الشارع عنه نهى كراهة وتنزيه لا نهى منع وتحريم ؛ وذلك من قبيل الأبنية على القبور ، فقد ورد في الحديث ما يدل على كراهة تشييد الأبنية على القبور ، وخرجت عن هذا العموم مقابر النبي والأئمة عليهم السلام والصالحين ؛ لورود الدليل بتخصيص هذه الكراهة لغير مقابر الرسول وأهل البيت والصالحين من أوليائهم التي يشملها قوله تعالى : ﴿ فِي بُيُوتِ أَذْنِ اللَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ * رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ ﴾ ^(٥٩) ، هذا إذا لم يندرج الأثر التاريخي تحت عنوان آخر من العناوين السابقة التي ندب الشارع الى إحيائها وعمارتها ندباً وجوبياً أو استحبابياً وإلا تعين الحكم بحسب الأهم من العناوين المتزاممين .

القسم الخامس : ما يُباح إبقاؤه وصيانتَه والمحافظة عليه من غير تعيّن الفعل أو الترك ولا رجحان أحدهما ، وهو الأثر التاريخي غير المندرج تحت شيء من العناوين المأمور بها أمراً وجوبياً أو استحبابياً أو المنهي عنها نهياً تحريماً أو تنزيهاً .

وقد اتضح بما ذكرناه أنّ حكم التراث الثقافي فقهيّاً ينقسم بانقسام الأحكام الخمسة ويدور الحكم فيه مدار العنوان المنطبق على التراث الثقافي ، وقد اتضح أيضاً ممّا ذكرناه أنّ الأغلب الأعم من مصاديق التراث الثقافي يندرج تحت أحد العناوين الستة التي يحكم فيها فقهيّاً بوجوب الإبقاء والعمارة والصيانة والإحياء .

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين .

المواضع

- (١) الحج : ٣٢ .
- (٢) المائدة : ٢ .
- (٣) مجمع البيان ١ : ٤٤٣ في تفسير قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الصَّافَّ وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ ... ﴾ .
- (٤) مستدرك الوسائل ١٧ : ٣٠٠ ، ب ٨ من صفات القاضي ، ح ٥١ .
- (٥) المصدر السابق : ح ٥٢ .
- (٦) الروم : ٩ .
- (٧) الحج : ٤٥ - ٤٦ .
- (٨) مستدرك الوسائل ٣ : ٤٨٤ ، ب ٥٤ من احكام المساجد ، ح ٢٢ .
- (٩) المصدر السابق : ٤٤٨ - ٤٤٩ .
- (١٠) الأعراف : ٥٦ .
- (١١) الأصول من الكافي ٢ : ١٦٣ ، كتاب الايمان والكفر ، باب الاهتمام بامور المسلمين ، ح ١ .
- (١٢) الوسائل ٢٦ : ١٤ ، ب ١ من كتاب الميراث ، ح ١٠ .
- (١٣) الكافي ١ : ٤٨ ، نفس المصدر كتاب فضل العلم ، باب النوادر ، ح ٤ .
- (١٤) المصدر السابق : ٥٢ ، كتاب فضل العلم ، باب رواية الكتب والحديث ، ح ١٠ .
- (١٥) هود : ٦١ .
- (١٦) الوسائل ١٩ : ٣٥ ، ب ٣ ، من أحكام المزارعة ، ح ٣ . والآية في سورة هود : ٦١ .
- (١٧) المائدة : ٢ .
- (١٨) الحج : ٧٧ .
- (١٩) النساء : ٥ .
- (٢٠) الوسائل ٢٦ : ١٤ ب ١ من الفرائض والموارث ، ح ١٠ .
- (٢١) البقرة : ٢٠٥ .
- (٢٢) الأنبياء : ١٨ .
- (٢٣) الشورى : ٢٤ .

- (٢٤) الحج : ٣٠ .
- (٢٥) صحيح البخاري ٧ : ٦٧ ، ط . دار الفكر .
- (٢٦) الوسائل ١٧ : ٢٩٧ ، ب ٩٤ مما يكتسب به ، ح ٦ .
- (٢٧) صحيح مسلم ٦ : ١٦٢ ، ط . دار الفكر .
- (٢٨) الوسائل ١٧ : ٢٩٦ ، ب ٩٤ مما يكتسب به ، ح ٣ .
- (٢٩) الوسائل ٤ : ٤٣٦ - ٤٣٧ ، ب ٤٥ من لباس المصلي ، ح ١ .
- (٣٠) المصدر السابق : ٤٤١ ، ح ١٨ .
- (٣١) المصدر السابق : ٤٤٢ ، ح ٢١ .
- (٣٢) سنن أبي داود ٢ : ٤٦٢ .
- (٣٣) المصدر السابق : ٤٦٣ .
- (٣٤) الحج : ٣٢ .
- (٣٥) المائدة : ٢ .
- (٣٦) التوبة : ١٨ .
- (٣٧) البقرة : ١١٤ .
- (٣٨) النور : ٣٦ .
- (٣٩) الاعراف : ٥٦ .
- (٤٠) الحج : ٤٠ .
- (٤١) البقرة : ٢٥١ .
- (٤٢) النساء : ٥٠ .
- (٤٣) الأصول من الكافي ٢ : ١٦٣ ، من كتاب الإيمان والكفر ، باب الاهتمام بأمور المسلمين ، ح ١ .
- (٤٤) الأصول من الكافي ١ : ٣٠ من كتاب فضل العلم ، باب فرض العلم ، ح ١ .
- (٤٥) المصدر السابق : ٤٨ ، باب النواذر ، ح ٤ .
- (٤٦) المصدر السابق : ٤١ ، باب بذل العلم ، ح ١ .
- (٤٧) المصدر السابق : ٥٢ ، كتاب فضل العلم ، باب رواية الكتب والحديث ، ح ١٠ .
- (٤٨) المصدر السابق : ٣٢ ، باب صفة العلم ، ح ١ .
- (٤٩) المصدر السابق : ٣٠ ، باب فرض العلم ، ح ٣ .

(٥٠) هود : ٦١ .

(٥١) الشعراء : ١٥٠ - ١٥٢ .

(٥٢) هود : ٦١ .

(٥٣) الوسائل ١٩ : ٣٥ ، ب ٣ من المزارعة ، ح ١٠ .

(٥٤) المصدر السابق : ٣٤ ، ح ٧ .

(٥٥) الوسائل ١٧ : ٤٢ ، ب ١٠ من مقدمات التجارة ، ح ٤ .

(٥٦) المائدة : ٢ .

(٥٧) الإسراء : ٢٦ - ٢٧ .

(٥٨) الأنعام : ١٤١ .

(٥٩) النور : ٣٦ .

العلاقة بين العناوين الأخلاقية والبحوث الفقهية

□ الشيخ معين دقيق

تمهيد

قبل الدخول في معالجة الموضوع من المناسب التعرّض الى أمرين :

الأمر الأول : تعريف الأخلاق

الأخلاق ، وهي في اللغة كلمة ثلاثية الأصل ، قال ابن فارس : « الخاء واللام والقاف أصلان : أحدهما تقدير الشيء ، والآخر ملاسة الشيء . فأما الأوّل ، فقولهم : خلقت الأديم للسقاء ، إذا قدرته . وأما الأصل الثاني ، فصخرة خلقاء ، أي : ملساء » (١) .

وقد ذكر غيره لهذه الكلمة ومشتقاتها معاني كثيرة في الاستعمال اللغوي ، لعلّ أقربها إلى المعنى الاصطلاحي الشائع ما ذكره الجوهري من أنّ الخليفة تأتي بمعنى الطبيعة ، والجمع خلائق (٢) .

وقال أبو هلال العسكري في مقام التفريق بين الطبيعة والقريحة : « إنّ الطبيعة ما طبع عليه الإنسان ، أي : خلق ، والقريحة - فيما قال المبرّد ما خرج من الطبيعة من غير تكلف » (٣) .

ولعلّ هذا هو الشائع في الروايات عند التعبير بمكارم الأخلاق .

ويمكن أن تكون من الخلقة بالكسر ، بمعنى الفطرة ^(٤) .

وأما في الاصطلاح ، فيمكن تعريفها بأنها ملكة تصدر عنها الأفعال من النفس سهلة بلا كلفة فيها ولا مشقة ^(٥) . وهذا شبيه بتعريف المبرّد للريحة ، فتدبّر .

ومسائل علم الأخلاق هي الأبحاث التي تدور حول ملكات الإنسان وصفاته الممدوحة والمذمومة ، الحسنة والقيحة ، ذاتية كانت أو عرضية ، موهوبة كانت أو مكتسبة ^(٦) .

الأمر الثاني : التوضيح الإجمالي للعنوان

إنّه على الرغم من كون الشريعة المقدّسة قد تضافرت نصوصها على إثبات حقيقة تشريعية مهمة ، وهي أنّ أحكامه تبارك وتعالى شاملة لجميع وقائع الحياة ، ويمكن التعبير عن ذلك بأنّه : (ما من واقعة إلا والله فيها حكم حتى أرش الخدش) .

وهذه المقولة وإن لم ترد هكذا فيما ورد عن المعصومين عليهم السلام ، إلا أنّه يمكن التدليل عليها بجملة من النصوص .

منها : ما أورده علي بن الحسين المرتضى في رسالة المحكم والمتشابه ، نقلاً عن تفسير النعماني بإسناده إلى إسماعيل بن جابر ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، عن آبائه ، عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديث طويل ، قال : « وأما الرّد على من قال بالرأي والقياس والاستحسان والاجتهاد ، ومن يقول : إنّ الاختلاف رحمة ، فاعلم أنا لما رأينا من قال بالرأي والقياس قد استعملوا الشبهات في الأحكام لما عجزوا عن عرفان إصابة الحكم ، وقالوا ما من حادثة إلا والله فيها حكم ... » ^(٧) .

وفقرة الاستشهاد وإن كانت حكاية عن أصحاب الرأي والاستحسان ، إلا أنّه يظهر من تمام الخبر تقريرهم على ذلك .

ومنها : ما رواه الصفار بإسناده عن علي بن رثاب عن أبي عبد الله عليه السلام : « أنه سئل عن الجامعة ، قال : تلك صحيفة سبعون ذراعاً في عريض الأديم ، مثل فخذ الفالغ ، فيها كلّ ما يحتاج الناس إليه ، وليس من قضية إلا وهي فيها ، حتى أرش الخدش » ^(٨) .

بل حتى لو غرضنا النظر عن تلك النصوص وغيرها لما أوجبنا الدليل لإثبات هذه القاعدة ؛ إذ يمكن إثباتها عن طريق الاستنصار بثوابت عقائدية وعقلية ، حيث إنه - تعالى - بمقتضى علمه المطلق ، وإرادته الثابتة التي هي بمعنى علمه بالنظام الأحسن ، وأنه تعالى فاعل بالعناية ^(٩) ، وأنّ حكمه التشريعي متعلّق بأفعال المكلفين التي تصدر منهم عن اختيار ، وأنّ كلّ فعل من أفعالنا يؤثر بشكل أو بآخر بالنظام النوعي ، ينتج ذلك - بعد الكسر والانكسار - أنّه لا بدّ وأنّ تتكيف أفعال العباد الاختيارية بحكم من الأحكام ، بمقتضى قاعدة اللطف ، وكون التكليف حسناً وإحساناً من المبدأ الأعلى .

ولكن على الرغم من توافق النقل والعقل على تلك المقولة - أعني : استيعاب أحكامه تعالى لجميع وقائع الحياة - نرى أنّ البحث الفقهي المتعارف - والذي يدور محوره حول فعل المكلف وما يتكيف به من أحكام - قد انحصر في ضمن إطار خاص ، يمكن القول عنه بأنّه أضيق من دائرة وقائع الحياة .

بل يمكن القول بأنّ هذا الانحصار في الإطار من ناحية الموارد انعكس على الأدوات وكيفية فهمها وإجرائها ، فكثيراً ما نجد الفقهاء - أعلى الله كلمتهم - يتعاملون مع النصوص الخارجة عمّا اصطلاحوا عليه بالبحث الفقهي - كالنصوص الواردة في مجال المباحث الأخلاقية - بطريقة مغايرة لمعاملتهم معها في البحث الفقهي .

مثلاً : يتعامل الفقيه مع النص الوارد فيما أطّر به بحثه على وفق ما ثبت لديه في الأصول من صغريات حجية الظهور ، كظهور صيغة الأمر في الوجوب ،

والنهي في الحرمة مع التجرد عن القرائن الصارفة ، بينما في المجال الثاني الذي أخرج عن إطار بحثه كثيراً ما لا يتعامل في مجال فهم النص بهذه الطريقة .

مع أنه طبقاً للحقيقة المشار إليه سابقاً ، والتي يساعد عليها العقل والنقل ، ينبغي أن تكون كلّ النصوص الواردة في المجالين عاكسة لرأي الشريعة وموقفها ، وهو لا بدّ وأن يكون حكماً شرعياً من الأحكام المتعارفة .

فالحاصل : أنّ السؤال الرئيسي التحقيقي في هذه المقالة هو : لماذا كانت الطريقة السائدة عند الفقهاء قائمة على فصل العناوين الأخلاقية عن البحث الفقهي ؟

وجوه محتملة في الانفصال :

فاعلم أنه للوهلة الأولى قد تطرأ على الذهن وجوهاً يمكن أن يدافع بها عن تلك الطريقة السائدة بين الفقهاء ، علماً أنّ هذه الوجوه التي أشير إليها لا أنسبها إلى شخص بعينه ؛ لعدم اطلاعي - في حدود تتبعي - على من تعرّض لهذا البحث ولو في ضمن مقالة .

وكيف كان ، فيمكن الإشارة إلى وجوه خمسة :

الوجه الأوّل : أنّ الأحكام التي تتكيف بها الأفعال والمواقف في الإطار الأوّل^(١٠) لما كانت تأسيسية وإبداعية من الشارح المقدّس ، من دون أن يكون لها سابقة عقلائية وجذور ارتكازية ، فكانت بحاجة ماسة إلى التدقيق في نصوصها ليحرز معه مراد الشريعة . بينما نرى أنّ الأحكام التي ترتبط بالأفعال والمواقف التي تصنّف في ضمن الإطار الثاني تكون إمضائية وذات جذور عقلائية واضحة ، يكفي في إحراز موقف الشريعة منها عدم الردع المستكشف منه الإمضاء .

أقول : يعرف ما في هذا الوجه بعد التفاتة سريعة إلى قسم المعاملات من البحوث الفقهية والرسائل العملية .

فهذا الميرزا النائيني رحمته الله يشكل على الشهيدين رحمتهما الله اللذين يظهر منهما أنَّ البيع ونحوه من ألفاظ المعاملات حقيقة في الصحيح ومجاز في الفاسد ، بأنَّ كون العقد حقيقة في الصحيح معناه أنَّ الشارع وضعه للصحيح ، مع أنَّ المعاملات بأجمعها إمضائية ^(١١) .

ويرى الإمام الخميني رحمته الله أنَّ الأدلة العامة الواردة في باب المعاملات من قبيل : ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ و « المؤمنون عند شروطهم » إمضائية تنفيذية ، لا تأسيسية تعبدية ^(١٢) .

ومثله ما عن السيد الخوئي رحمته الله ، حيث قال عن هذا النوع من الأدلة بأنَّه من المعلوم أنَّها أدلة إمضائية ، لا تأسيسية ^(١٣) .

وعليه ، فعلى فرض صحة الوجه المذكور ، يلزم إخراج أكثر مباحث المعاملات عن الإطار الأول ، أو الالتزام بالاستطراد فيها ، وكلَّ منهما كما ترى .

هذا ، مضافاً إلى أنَّ كثيراً من المباحث والمواقف التي تندرج في ضمن الإطار الثاني تأسيسية أيضاً ، كالمباحث المرتبطة بأفعال النفس من قبيل العجب والرياء ؛ إذ آية سيرة كانت قائمة على إعطاء نظرة واضحة وشاملة في مثل هذا الأمور قبل الشريعة ، ليقال بأنَّ نصوص الشريعة فيها إمضائية لا تأسيسية .

لا يقال : ما ذكر من الأمثلة المذكورة المرتبطة بأفعال النفس ، قد تعرّض له الفقهاء في كتبهم الفقهية ، فتكون داخلية في الإطار الأول فلا يصح النقض بها .

لأنَّه يقال : إنّما تعرّضوا لها استطراداً ، لا من جهة حكم ذواتها وتفرعاتها ، بل من جهة آثارها على بعض العبادات ، كالصلاة والصوم . هذا مع أنَّ النقض لا ينحصر بها كما لا يخفى ، فلا يكون الجواب عنها جواباً عن مطلق النقض .

الوجه الثاني : أنَّ النصوص الواردة في الإطار الأول غالباً ما تكون مولوية ، بخلاف النصوص الواردة في الإطار الثاني ، فإنَّها إرشادية غالباً .

وفيه : - مضافاً إلى كونه متفرعاً على الوجه السابق الذي قد عرفت ما فيه - أن للإرشادية مجالاً في كثير من نصوص الإطار الأول ، كما لا يخفى على المتتبع خصوصاً في باب المعاملات ، والنصوص الواردة في بيان موانع وشرائط بعض العبادات .

ثم إنه مضافاً إلى كل ذلك ، فإن جملة من الفقهاء قد نصوا على أن الأوامر والنواهي الإرشادية قد يستفاد منها بعض الأحكام الشرعية الخمسة .

قال الفقيه الأصولي الآقا رضا الهمداني رحمته الله : « إن الأوامر والنواهي الشرعية الإرشادية ليست معرفة عن الطلب ، وكيف لا ! مع أنه لو صدر من الشارع كلام صريح في الإرشاد ، كما لو قال : (استعمال الماء الساخن يورث البرص) لكان ذلك مشوباً بالطلب ، ولذا يفهم منه الكراهة ، فضلاً عما لو صدر منه الأمر بشيء أو النهي عنه . فقولنا : إن الأوامر والنواهي المتعلقة بكيفية العمل ظاهرة في الإرشاد وبيان الحكم الوضعي ، لا نعني بذلك ادعاء كونها بمنزلة الإخبار معرفة عن الطلب ، بل المقصود بذلك ادعاء أن المتبادر من مثل هذه التكاليف كون متعلقاتها معتبرة في ذلك العمل » (١٤) .

والحاصل : أنه حتى لو سلمنا كونها إرشادية ، إلا أن ذلك لا يمنع من تكيف الأفعال المصنفة في ضمن الأفعال الأخلاقية بحكم من أحكام الشريعة المقدسة .

الوجه الثالث : أن ما كان من قبيل الموارد الداخلة في ضمن الإطار الثاني لا تتنوع فيه الأحكام ؛ إذ أن أكثره يدرج في ضمن الآداب والسنن ، مما لا يكون حكمه محتاجاً إلى مزيد بحث ، خصوصاً عند من يرى القول بقاعدة التسامح في أدلة السنن . وهذا بخلاف ما يصنف في ضمن الإطار الأول ؛ حيث إنه تتنوع فيه الأحكام من تكليفية خمسة إلى وضعية لا إحصاء لها .

وفيه :

أولاً : أن هذا الفرق لا طريق إلى تحصيله إلا بعد البحث عن المطالب الأخلاقية استدلالياً لمعرفة حكمها ، فكيف يكون ما لا يحصل إلا بعد البحث سبباً لعدم البحث ! .

وثانياً : أن الفقهاء كثيراً ما بحثوا عن الآداب والسنن ^(١٥) في ذيل كثير من أبواب الفقه ، فهلاً أدرجوا موارد الإطار الثاني معها .

وثالثاً : أن الأحكام في الآداب والسنن متنوعة أيضاً ؛ لأن الأحكام غير الإلزامية متنوعة . وقلة الأحكام المتنوعة وكثرتها لا يكون فارقاً ، خصوصاً بعد ما عرفت من أن القلة والكثرة إنما تعرف بعد البحث ، فلا تكون سبباً لتركه .

الوجه الرابع : أن الموارد الداخلة في الإطار الأول أكثر ابتلاء ، بخلاف الموارد الداخلة في الإطار الثاني .

قلت : وأنت خبير بما في هذا الوجه ؛ حيث إن كثيراً من المباحث الأخلاقية يكثر الابتلاء به بشكل يومي سواء من قبل الفرد أم المجتمع ، فالمحاسبة والمراقبة مهما كان حكمهما الشرعي الذي يتكيفان به مما يحتاج إليه في كل يوم ، ويكشف عن ذلك كثرة الأخبار الواردة في مثل هذه المباحث .

بل كيف يمكن أن تكون المطالب الأخلاقية قليلة الابتلاء ، والحال إنه لولاها لما كان هناك ضمانات لتطبيق الأحكام حتى الإلزامية في غالب الأحيان .

فإن الإحساس بالمسؤولية وحسن الانضباط صفتان من أهم المسائل الأخلاقية ، ولهما الدور الكبير في تقدم الأمم . فقد قيل : إن ألمانيا التي أمست بعد الحرب العالمية الثانية حفنة رماد ، نجدها وقد أصبحت اليوم إحدى الدول الصناعية العامرة ، ويقول ذوو الخبرة ليس السبب في ذلك أن الألمانين أذكي

الناس ، ولا أن لهم من القوى والصلاحيات ما ليس لغيرهم ، بل إن السبب الأهم في تقدمهم هو الإحساس بالمسؤولية وحسن الانضباط^(١٦) .

فلأخلاق دور كبير في تقدم الأمة - أية أمة - سواء كان على صعيد التقدم المادي أم المعنوي ، ولله در الشاعر حين يقول :

وإنما الأمم الأخلاق ما بقيت فإن هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا

مضافاً إلى أن كثيراً من الأبواب الفقهية التي كانت محطاً لنظر الفقهاء مما يقلّ الابتلاء بها ، فليس باب السبق والرماية بأكثر ابتلاء من كثير من المباحث الأخلاقية ، كما لا يخفى .

الوجه الخامس : ما قد يقال من أن المتتبع للمباحث الفقهية يجد أن متعلق الحكم الشرعي فيها هو الفعل الجوارحي للمكلف . وليس معنى ذلك أن القانون الأخلاقي لا يتعلق إلا بأفعال الجوانح بمقتضى المقابلة ؛ إذ أن كثيراً من متعلقات هذا القانون هي من أفعال الجوارح أيضاً ، بل بمعنى أن الحكم الفقهي ينحصر تعلّقه بأفعال الجوارح . ومن هنا نجد أن الفقهاء قد تعرّضوا في بحوثهم الفقهية للمباحث الأخلاقية التي ترتبط بالأفعال الجوارحية ، كالغيبة والكذب اللذين هما فعل من أفعال اللسان الذي يعتبر جارحة لا جانحة ، كما لا يخفى .

وفيه :

أولاً : أنه لو كنا بصدد التفريق بين الإطارين كيفما اتفق لكان هذا الوجه في غاية المتانة والقبول ، إلا أنك قد عرفت سابقاً بأن الأحكام الشرعية تشمل جميع وقائع الحياة بما فيها أفعال الجوارح والجوانح ؛ لإطلاق النصوص من جهة ، وعدم قابلية الدليل العقلي الذي أشرنا إليه للتخصيص . وحينئذ يبقى السؤال موجهاً ، وهو لماذا حصر الفقهاء بحوثهم الفقهية بما يرتبط بأفعال الجوارح ؟

وثانياً : لا نسلّم انحصار متعلّقات الأحكام الفقهية بأفعال الجوانح ، ويكفي في النقض الإشارة إلى بعض الموارد ؛ لأنّ نقيض الموجبة الكلية (كلّ متعلّقات الأحكام الفقهية من أفعال الجوارح) سالبة جزئية (بعض متعلّقات الأحكام الفقهية ليس من أفعال الجوارح) ، وهي تصدق ولو في بعض الموارد ، مضافاً إلى أنّ طالب الحق المنصف تكفيه الإشارة ، والمكابر المتعسف لا ينتفع ولو بألف عبارة . ومن هذه الموارد التي يمكن الإشارة إليها :

١ - مباحث النية التي طرحها الفقهاء في أبواب العبادات ، وحكموا بوجوبها الشرعي ، وأنّ عدمها يقتضي بطلان العبادة . نعم اختلفوا في كونها جزءاً أو شرطاً^(١٧) ، إلا أنّ ذلك لا يضر بما هو المقصود .

٢ - في أبواب النيابة في العبادات نص جمع من الفقهاء على أنّ للنائب حينما يأتي بالعمل فعلين : أحدهما قلبي من أفعال الجوانح ، وهو النيابة ، والآخر خارجي من أفعال الجوارح ، وهو العمل المنوب فيه ، كالصلاة مثلاً . ومن هنا رفع بعضهم إشكال أخذ الأجرة على الواجبات ، بأنّ الأجرة إنّما هي على النيابة التي هي فعل جوانحي ، والتقرب كان على الفعل الجوارحي وهو الصلاة^(١٨) .

٣ - إنّ من جملة المسائل التي يطرحها الفقهاء في بحوثهم واستفتاءاتهم ، مسألة حكم التخيّل والتفكير بالمرأة الأجنبية^(١٩) ، وغير خفي كون موضوع هذه المسألة من الموضوعات المرتبطة بالأفعال القلبية .

٤ - إنّ الصوم الذي يقع متعلّقاً للحكم الشرعي قد عرّف عند بعض الفقهاء بأنّه كفّ النفس عن المفطرات^(٢٠) ، وكفّ النفس ممّا يرتبط بالجوانح ، كما لا يخفى .

٥ - إنّ الإحرام الذي هو واجب من واجبات الحج عرّفه المحقّق الكركي بقوله : « ومعناه كفّ النفس عن أمور مخصوصة إلى أن يأتي بالمحلّ من الأفعال »^(٢١) .

٦ - إنَّ من جملة مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجبة هي مرتبة الإنكار القلبي ، وهو على أحد تفسيريه متمحّض بكونه فعلاً جوانحياً ، وعلى تفسيره الآخر يتضمن فعلاً جوانحياً ، قال الشهيد الثاني في المسالك : « اعلم أنَّ الإنكار القلبي يطلق في كلامهم على معنيين : أحدهما إيجاد كراهة المنكر في القلب ، بأن يعتقد وجوب المتروك وتحريم المفعول مع كراهته للواقع . والثاني الإعراض عن فاعل المنكر وإظهار الكراهة له بسبب ارتكابه . والمعنى الأول يجب على كلّ مكلف ؛ لأنّه من مقتضى الإيمان وأحكامه ... » (٢٢) .

وهذا واضح في أنَّ الإنكار بالمعنى الأول صرف عمل جواني ، والمعنى الثاني يتضمن الكراهة المبرزة .

٧ - إنَّ جملة من الفقهاء قد ناقشوا في أدلة حرمة الاستماع إلى الغيبة ، ولكنهم مع ذلك التزموا بحرمة إذا كان فيه إمضاء أو تشجيع للمتكلّم عليها ؛ وذلك لأنّه حينئذ يكون داخلاً في عنوان حرمة الرضا بفعل الظالمين (٢٣) . وأنت خبير بأنّ الرضا الذي جعلوه من المحرّمات من أفعال الجوانح ، واستدلّوا عليه بما ورد من أنّ الرضا بفعل قوم كالداخل فيه معهم (٢٤) .

٨ - هناك جملة من المباحث الفقهية ترتبط بمباحث الشك والسهو والظنّ ، كما لا يخفى على المتابع لكتاب الصلاة في الفقه ، والحال إنّ العناوين المشار إليها من الصفات النفسانية .

وهناك موارد أخرى نصف عنها اكتفاء بما ذكرنا .

المختار في الجواب :

هذا ، وتحقيق الحال في الإجابة عن التساؤل الرئيسي في هذه المقالة يتضح بتقسيم الفقه إلى صنفين :

الصنف الأول : الفقه الروائي ، ونقصد به الفقه الذي يقوم على أساس سرد المباحث الفقهية في إطار النصوص الروائية ، كما فعله المحدثون من الفقهاء في مجاميعهم الحديثية ، أمثال ثقة الإسلام الكليني رحمته الله (ت : ٣٢٩ هـ) ، والفيض الكاشاني رحمته الله (١٠٠٨ - ١٠٩٠ هـ) ، والحرّ العاملي رحمته الله (١٠٣٣ - ١٢٠٤ هـ) وأمثالهم . وهؤلاء إذا نظرنا إلى كتبهم الفقهية التي هي عبارة عن نصوص الروايات ، نجد أنه لم يكن عندهم فرق بين ما يصنف في زماننا في ضمن البحوث الفقهية ، وما يصنف في ضمن البحوث الأخلاقية .

فهذا الشيخ الكليني الذي جمع في كتابه الأصول والفروع ، وما يصنف في الفقه ، وما يصنف في الأخلاق في عصرنا ، بل وغير ذلك ، يقول في ديباجة كتابه : « وذكرت أن أموراً قد أشكلت ، لا تعرف حقائقها ؛ لاختلاف الرواية فيها ، وأنت تعلم أن اختلاف الرواية فيها لاختلاف عللها وأسبابها ، وأنت لا تجد في حضرتك من تذاكره وتفاوضه ممن تثق بعلمه فيها ، وقلت : إنك تحب أن يكون عندك كتاب كافٍ يجمع فيه من جميع فنون علم الدين ، ما يكفي به المتعلم ، ويرجع إليه المسترشد ، ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام ، والسنن القائمة التي عليها العمل ، وبها يؤدّى فرض الله تعالى ، وسنة نبيه صلى الله عليه وآله ، وقلت : لو كان ذلك رجوت أن يكون ذلك سبباً يتدارك الله تعالى بمعونته وتوفيقه إخواننا وأهل ملتنا ، ويقبل بهم إلى مرآشدهم » (٢٥) .

فانظر - أيديك الله تعالى - ترى أن السائل قد رجع إلى الكليني بما هو صاحب نظر وعلم ، أو قل : بعنوان أنه مجتهد وفقهه بمصطلح المتأخرين ، وأنه يطلب كتاباً يجمع فيه جميع فنون علم الدين ليرجع إليه من يريد العلم والعمل ، يعني ليرجع إليه المقلّد . علماً أن ما أودعه في الكافي من روايات كان بعد إعماله لرأيه بانتخاب ما هو صحيح غير معارض ، وعليه فيكون البحث الفقهي فيه متضمناً ، وإن كان مستواه أقلّ ممّا يتقوم به البحث الفقهي في عصرنا ، وليس ذلك إلا

للفاصل الزمني الذي أحوجنا إلى إعمال كثير من القواعد العامة والعناصر المشتركة .

والحاصل : أنّ الكليني قد أعمل الفقاهاة في جمعه لهذه الأخبار في ضمن كتابه الجليل ، والحال إنّ كتابه لا ينحصر بما يسمّى في عصرنا بالمباحث الفقهية . وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على أنّ إعمال العناية الفقهية بنظره يشمل جميع ما يدخل في ضمن وقائع الحياة .

ويمكن القول أنّ هذا هو ما كان شائعاً حتى قبل الكليني أيضاً ، فكتاب المحاسن لأحمد بن محمد بن خالد البرقي يعرف من اسمه أنّه ناظر إلى محاسن الأفعال ومكارم الأخلاق ، والحال إنّ أحداً ممّن ترجم للبرقي لم يقل عنه إنّ كان من علماء الأخلاق .

وكذلك نجد الحرّ العاملي المتأخر عن الكليني زماناً يعبّر في الأبواب المرتبطة بالمباحث الأخلاقية تعبيرات شائعة في البحوث الفقهية .

مثلاً : يقول في كتاب جهاد النفس وما يناسبه : باب استحباب ملازمة الصفات الحميدة ، باب وجوب اليقين بالله ، باب عدم جواز تعلّق الرجاء والأمل بغير الله ، باب صحة التوبة من الكبائر ، باب تحريم الإصرار على الذنب ، باب جملة ممّا ينبغي تركه من الخصال المحرمة والمكروهة ، وغير ذلك .

وأنت خير بأنّ هذه الألفاظ (الوجوب ، والحرمة ، وعدم الجواز ، والاستحباب ، وينبغي تركه) من الألفاظ الشائعة في المباحث الفقهية ، فهي نظير قوله في سائر الأبواب الفقهية : (باب وجوب الصلاة ، باب حرمة الغصب ... إلخ) .

بل يمكن لنا أن ندرج كتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق (المتوفى سنة ٣٨١ هـ) الذي يعرف من اسمه أنّ مضمونه فقهي ، في ضمن هذا الصنف ؛ وذلك لأنّه قد أدرج في كتابه (١٥٨) رواية في مكارم الأخلاق ، وإحدى هذه الروايات تصل إلى ما يقرب من عشرين صفحة . مع أنّه قد قال في مقدّمته :

« ولم أقصد فيه قصد المصنفين في إيراد جميع ما روه ، بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به ، وأحكم بصحته ، وأعتقد فيه أنه حجة فيما بيني وبين ربي تقدّس ذكره ، وتعالى قدرته » (٢٦) .

ثمّ إنّه يمكن القول بأنّه لم يكثر في كتاب من لا يحضره الفقيه من المطالب الأخلاقية ؛ لكونه قد ألف كتباً أخرى في الحديث ضمّنها الكثير من المطالب الأخلاقية ، كالأمالي والخصال ومعاني الأخبار والعلل وثواب الأعمال ، وغيرها . ومن هذا القبيل الصحاح الستة عند العامة ، فإنّها مشحونة بأبواب تتناول جملة من المطالب الأخلاقية .

وأما عدم تضمّن التهذيب للمطالب الأخلاقية ؛ فلأنّ مصنفه وهو شيخ الطائفة عليه السلام ، لما كان بصدد شرح مقنعة أستاذه الشيخ المفيد عليه السلام لم يحسن حينئذٍ إلاّ المشي على منهجيتها .

الصنف الثاني : الفقه المستلّ ، ونقصد به الفقه الذي أخذه الفقهاء من النصوص الشرعية والقواعد العامة ، سواء كان يتضمّن استدلالاً أم لا ، فيشمل الكتب الاستدلالية وما يطلق عليه في زماننا اسم الرسائل العملية . وقد شاع هذا عند فقهاء مرحلة التفريع على القواعد والأصول ، ويمكن أن يصنف في ضمن هذا الصنف غالب الفقهاء الذين دوّنوا في الفقه متوناً منفصلة مستقلّة عن متون النصوص والأخبار ، ومن هؤلاء أبو صلاح الحلبي وسلار والشيخ وبنو براج وحمزة وإدريس والمحقق والعلامة والمحقق الثاني والشهيدان وغيرهم من الفقهاء إلى عصرنا الحاضر .

وهؤلاء لم تكن كتبهم الفقهية خالية عن بعض المباحث الأخلاقية ، فهذا أبو الصلاح الحلبي (٣٧٤ - ٤٤٧ هـ) يقسم كتابه الفقهي الذي أسماه الكافي في الفقه إلى أقسام ثلاثة : التكليف العقلي ، والتكليف السمعي ، والمستحق بالتكاليف وأحكامه . ويدرج في كلّ قسم شيئاً ممّا يصطلح عليه بالأخلاق في زماننا .

كما أنك خبير بأنّ كثيراً من الفقهاء قد بحثوا في المعاملات عن أحكام بعض المواضيع الأخلاقية ، كالغيبة والكذب والنميمة ونحوها .

والمتحصل من جميع ما تقدّم : أنّ هذا الفصل بين مباحث الإطارين لم ينشأ من كون أخبارنا قد ميزت بينهما ، وإنّما الذي يقرب إلى الذهن أنّ التصنيف في الكلام والأخلاق كان أسبق من التصنيف في الفقه الاستدلالي ، وكان التصنيف فيها غالباً ما يتبع المنهجية العقلية على طريقة حكماء اليونان ، حيث إنّ الفلسفة عندهم كانت اسماً عاماً لجميع العلوم الحقيقية ، وكانوا يقسمونها إلى قسمين رئيسيين : هما العلوم النظرية ، والعلوم العملية ، وكانت العلوم النظرية تشمل الطبيعيات والرياضيات والإلهيات ، والطبيعيات تشمل بدورها علم الفلك والمعادن والنبات والحيوان ، وتنشعب الرياضيات إلى الحساب والهندسة والهيئة والموسيقى ، وتنقسم الإلهيات إلى قسمين : ما بعد الطبيعة ، أو البحوث العامة للوجود ، ومعرفة الله . والعلوم العملية تنشعب إلى ثلاثة فروع هي : الأخلاق ، وتدبير المنازل ، وسياسة المدن (٢٧) .

وفي الجانب الأخلاقي إن ذكرت الروايات والنصوص الشرعية فإنما كانت تذكر بهدف الاستشهاد دون الاستدلال ، وعندما بدأ التصنيف الفقهي بعد ذلك ، رأى أصحابه أن المباحث الأخلاقية قد استوفيت بالبحث من قبل من صنف في الأخلاق ، ولكنهم قد خفي عليهم أنهم إنما استوفوها بمنهجية عقلية أو صوفية ، لا بمنهجية فقهية مستقاة من النصوص والأخبار .

وأكبر شاهد على التفاوت بين المنهجين أنّ علماء الأخلاق بحثوا الغيبة مثلاً في ضمن بحثهم عن رذائل وفضائل القوة الغضبية والشهوية ، ثم ذكروا أسبابها وبواعثها وكيفية علاجها ، من دون أن يتعرّضوا لحكمها الشرعي . بينما نجد أنّ أول شيء بحث عنه علماء الشريعة هو حكمها الشرعي مستدلّين عليه بالأدلة الأربعة ، ثم بحثوا عن بعض فروعها ومستثنياتها .

ويتضح لدينا أيضاً أنّ الفقه الشامل لجميع وقائع الحياة ، لا يختص بما تعارفت عليه المدرسة الفقهية ؛ لأنّ ذلك بعض وقائع الحياة لا كلّها . وهذا الذي ذكرته لا يختص بالعناوين الأخلاقية ، بل يشمل غيرها من العناوين التي يمكن أن تتكيف بالحكم الشرعي بحده الواسع .

وبهذا نصل إلى ختام ما أردنا بيانه في هذه المقالة ، مع اعترافي بأنّ هذا البحث يحتاج إلى تحقيق أكثر ، إلا أنّ ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ ، مع عدم كون الهدف من كتابتي لها الاستيعاب ، بل الإثارة لهذا التساؤل مع محاولة متواضعة للجواب عنه ، لعلّ ذلك يكون باعثاً لأصحاب الأقلام البارعة بتناوله بشكل موسّع .

الهوامش

- (١) معجم مقاييس اللغة ٢: ٢١٣، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، تاريخ النشر ١٤٠٤ هـ.
- (٢) الصحاح ٤: ١٤٧٠، تحقيق أحمد عبد الغفور العطار، الطبعة الرابعة ١٤٠٧ هـ، نشر دار العلم للملايين.
- (٣) الفروق اللغوية: ٣٣٦، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ.
- (٤) الصحاح ٤: ١٤٧٠.
- (٥) راجع تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لمسكويه: ٢٧، انتشارات بيدار، الطبعة السادسة ١٤١٥ هـ.
- (٦) راجع دروس في الأخلاق للمشكيني: ٨، نشر الهادي، الطبعة الثانية ١٤١٨ هـ. دانش نامه إمام علي عليه السلام ٤: ١٠٠ (مباني ونظام أخلاق - أحمد ديلمی)، ستاد بزرکداشت سال إمام علي عليه السلام، جاب أول: تهران ١٣٨٠ ش.
- (٧) وسائل الشيعة ٢٧: ٥٢، ح ٣٨.
- (٨) بصائر الدرجات: ١٦٢، الصفار، محمد بن الحسن، تحقيق ميرزا محسن كوجه باغي، منشورات الأعلمي، طهران، ١٣٦٨ ش.
- (٩) قد قسم الحكماء الفاعل إلى أصناف، منها الفاعل بالعبادة والفاعل بالقصد، والأول هو الذي يصدر عنه الفعل بمجرد علمه بوجه الخير والصلاح، بلا قصد وإرادة زائدة على العلم، وليس هناك داعية خارجة عن ذاته، ولا شوق وميل نفساني أصلاً، بخلاف الفاعل بالقصد والإرادة؛ فإنّ صدور الفعل منه يتوقّف على مبادئ سابقة؛ لمكان استواء قدرته الناقصة إلى الفعل والترك؛ فإنّ لازم نقصانها في الفاعل الممكن إمكان الفعل والترك معاً، فلا بدّ من خروجها من حدّ الاستواء، وعلّيتها للفعل من داعية خارجة عن ذاتها. (راجع: الأسفار الأربعة ٢: ٢٢٣، انتشارات مصطفى، قم).
- (١٠) المقصود به ما يدخل في ضمن الموارد التي اصطلاح الفقهاء ببحثها فيما يسمّى بالبحث الفقهي، والمقصود بالإطار الثاني ما كان من قبيل المباحث الأخلاقية.

- (١١) منية الطالب في شرح المكاسب ١ : ٩٧ ، مؤسسة النشر الإسلامي ، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ .
- (١٢) كتاب البيع ٢ : ٨٥ ، مؤسسة إسماعيليان ، الطبعة الرابعة ١٤١٠ هـ .
- (١٣) موسوعة الإمام الخوئي (كتاب الإجارة) ٢٠ : ٦٤ ، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي ، تاريخ الطبع : ١٤٢٢ هـ .
- (١٤) مصباح الفقيه ٢ : ٢١٤ ، ق ١ ، نشر مكتبة الصدر ، الطبعة الحجرية .
- (١٥) كما هو الحال في سنن التجارة والنكاح وآدابهما .
- (١٦) راجع دراسة في المشاكل الأخلاقية والنفسية (اللاري) : ٦ ، تعريب اليوسفي الغروي ، الطبعة الثالثة ١٤٠٥ هـ .
- (١٧) راجع شرائع الإسلام ١ : ١٣٩ ، تحقيق السيد صادق الشيرازي ، نشر انتشارات استقلال طهران ، الطبعة الثانية ١٤٠٩ هـ .
- (١٨) راجع مصباح الفقاهة ١ : ٧٣٦ ، نشر مكتبة الداوري ، الطبعة الأولى المحققة .
- (١٩) راجع منية السائل ١ : ٣٢٣ ، الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ ، نشر دفتر نشر بركزيده .
- (٢٠) راجع موسوعة الإمام الخوئي ٢١ : ٨٨ ، نشر مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي رحمته ، الطبعة الثالثة ١٤٢١ هـ .
- (٢١) رسائل الكركي ٢ : ١٥١ ، تحقيق الشيخ محمد حسون ، نشر مكتبة السيد المرعشي رحمته ، الطبعة الأولى ١٤٠٩ هـ .
- (٢٢) مسالك الأفهام ٣ : ١٠٣ ، تحقيق ونشر مؤسسة المعارف الإسلامية ، الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ .
- (٢٣) راجع المكاسب المحرمة للإمام الخميني رحمته ١ : ٢٩٧ ، نشر مؤسسة إسماعيليان ، الطبعة الثالثة ١٤١٠ هـ . مصباح الفقاهة للسيد الخوئي رحمته ١ : ٥٥٧ ، نشر مكتبة الداوري ، الطبعة الأولى المحققة .
- (٢٤) راجع وسائل الشيعة ١٦ : ١٤١ ، الحديث : (١٢) ، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث ، الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ .
- (٢٥) الكافي ١ : ٨ ، تحقيق على أكبر غفاري ، نشر دار الكتب الإسلامية ، الطبعة الثالثة ١٣٨٨ هـ .

(٢٦) من لا يحضره الفقيه ١ : ٢ ، تحقيق علي أكبر غفاري ، نشر جماعة المدرسين ، الطبعة الثانية ١٤٠٤ هـ .

(٢٧) راجع شرح أصول الكافي للمازندراني ١ : ٢٧٩ ، المطبوعة مع تعاليق المحقق أبي الحسن الشعراني . المنهج الجديد في تعليم الفلسفة لليزدي ١ : ١٥ ، ترجمة الخاقاني ، ط - مؤسسة النشر الإسلامي ١٤٠٧ هـ .

دور الزمان والمكان في الاجتهاد لدى الشهيد الصدر رحمته الله

□ الشيخ محمود زمانى

□ ترجمة : الشيخ صفاء الخزرجى

من الفقهاء الذين عنوا بمسألة دور الزمان والمكان في الاجتهاد في تراثهم العلمي بشكل عام هو آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر . ويعتبر كتاب (اقتصادنا) من أكثر مؤلفاته تعرضاً للمسألة ، وذلك في سياق محاولته لاكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام .

وعلى الرغم من أن السمة الاقتصادية هي الغالبة في بحثه ، إلا أن من الواضح عدم تأطر البحث بذلك ، وسريانه إلى أبواب الفقه كافة ، وإن كانت بعضها أكثر حظاً من غيرها .

أولاً - مراحل الاجتهاد ومسألة الزمان والمكان :

للاجتهاد مراحل ينبغي التعرف على ما يقع منها مورداً لتأثير الزمان والمكان . ولا يساعد ذلك على توضيح عنوان البحث فحسب ، بل إنه ينقح محل النزاع أيضاً والمراحل التي تطويعها عملية الاجتهاد للوصول إلى الحكم الشرعي ثلاثة :

المرحلة الأولى : إعداد العناصر المشتركة

يقوم المجتهد في أولى خطوات الاستنباط بإعداد العناصر المشتركة الكلية التي تقع كبرى في قياس استنباط الحكم الشرعي ، أو قل هي - كما يعبر السيد الشهيد - مرحلة اكتشاف العناصر المشتركة من أجل ضمّ العناصر الخاصة إليها لاستنباط الحكم الشرعي . والعلم الذي تقع على عاتقه هذه الوظيفة هو علم الأصول ، ولذا يعرفه السيد الشهيد بأنّه : « العلم بالعناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي » ^(١) .

المرحلة الثانية : تطبيق العناصر المشتركة

يفتّش الفقيه في هذه المرحلة عن العناصر الخاصة - صغرى القياس - ليطبق عليها العناصر المشتركة والكلية .

المرحلة الثالثة : تطبيق الحكم الشرعي

يقوم الفقيه هنا بتطبيق نتيجة القياس على الموارد والمصاديق آخذاً بنظر الاعتبار الأوضاع والظروف الاجتماعية والمصالح العامة ، أي إنّ الفقيه - بعبارة ثانية - يطبّق في هذه المرحلة الحجّة الشرعية التي توصّل إليها على الموارد والحالات . وعلم الفقه هو المعني بهاتين المرحلتين الأخيرتين ، ولنأخذ مثلاً لتطبيق هذه المراحل عليه : يحاول الفقيه أولاً إثبات حجّة خبر الواحد وحجّة الظهور كقاعدتين عامتين . ثم يطبّق هاتين القاعدتين في المرحلة الثانية على صحيحة محمد بن مسلم عن الإمام الصادق عليه السلام التي ورد فيها : «أيّما قوم أحيوا شيئاً من الأرض وعمروها فهم أحقّ بها وهي لهم» ^(٢) ، وذلك بعد أن يبحث عن صحة سندها وجهتها ، فتقع هذه الرواية كعنصر خاص للقاعدتين المتقدمتين باعتبار ظهورها ، وكونها خبراً واحداً ، فتكون بذلك حجّة شرعية لدى الفقيه كي يطبقها في المرحلة الثالثة على موردها في زمانه

وحيث إنّ تطبيق هذه الحجّة الشرعية (ملكية المحيي) في السابق لا يلزم منها أيّ محذور باعتبار محدودية وسائل الإنتاج في الإعمار والإحياء ، فلا شك أنّه يفتي بجواز علمية الإحياء وملكية المحيي ، ولكنّه لا يستطيع في ذلك اليوم مع هذا التقدّم العلمي وتطوّر وسائل الإنتاج للزوم اختلال النظام والعدالة الاجتماعية ، فيتعيّن عليه دراسة الظروف المحيطة بزمان تطبيق الحجّة الشرعية التي توصّل إليها في المرحلة الثانية .

فيتّضح من ذلك أنّ المراد عند من يقول بتأثير الزمان والمكان في الاجتهاد ، التأثير في المرحلة الثالثة من مراحل استنباط الحكم الشرعي . دون المرحلتين السابقتين ؛ لأنّ القواعد الكلّيّة والعناصر المشتركة لا تتأثّر بالزمان والمكان ، وكذلك مرحلة التطبيق .

وقد أشار السيد الشهيد في معرض بحثه عن ضرورة التغيير في الرسائل العملية إلى هذه النقطة فقال : « والأحكام الشرعية على الرغم من كونها ثابتة ، قد يختلف تطبيقها تبعاً للظروف من عصر إلى عصر ، فلا بدّ لرسالة عملية تعاصر تغييراً كبيراً في كثير من الظروف أن تأخذ هذا التغيير بعين الاعتبار في تشخيص الحكم الشرعي » (٣) .

وتتبعي الإشارة إلى عدم حصر القائلين بتأثير الزمان والمكان بمرحلة تطبيق الحكم على مصداقه ، بل يعتبرون ذلك أيضاً في وضع وتعيين الحكم الشرعي أيضاً .

تحرير محلّ النزاع :

قبل الدخول في دراسة الأقوال والأدلة ينبغي تحرير محلّ البحث ، وإن كان قد علّم ممّا تقدّم شيء من ذلك إلى حدّ ما ، ولكن ينبغي البحث في أطراف ذلك أكثر؛

ليعرف مراد القائلين بتأثير الزمان والمكان في الاجتهاد .

تتشارك في عملية الاستنباط جملة أمور ، فالكتاب والسنة هما مصدرا الاستنباط ، والقواعد الأصولية تعين الفقيه - كما قلنا - على معرفة الحجة الشرعية ، وتتكفل طريقة الاستنباط كيفية تطبيق القواعد الأصولية على مواردها ، ومن ثمّ تطبيق نتيجة ذلك على المصاديق . وهنا يجب التعرف على أيّ هذه العناصر أكثر تأثراً بالظروف والأوضاع والمتغيرات الخارجية ، فالزمان والمكان لا يعدّان من مصادر الاستنباط ، ولا ممّا يؤثّر في عملية الاستنباط حتى لدى من يرى اختصاص الخطابات القرآنية بالحاضرين في مجلس الخطاب ؛ إذ لا يختلفون بينهم في اشتراك الأحكام بين الحاضرين والمعدومين . وعليه ، فإنّ الكتاب والسنة مصدران ثابتان في عملية الاستنباط .

وأما القواعد الأصولية فهي - كما أسلفنا - لا تختص بزمان معيّن ليطراً عليها التغيير بمرور الوقت ، وكذلك منهج الاستنباط لم يتغيّر عمّا كان أوصى به أهل البيت عليهم السلام أصحابهم وإن تطوّر أكثر ، فهذه الأمور لم تتأثّر بتغيرات الزمان والمكان بلا خلاف في ذلك . فلا يبقى سوى الحكم ، فقسم من الأحكام ثابتة لا تتغيّر ، باعتبار عدم تشريعها لمرحلة أو فترة معيّنة كي تنتهي بانتهائها . ولكن السؤال يقع عن موضوعات هذه الأحكام الثابتة ، هل هي ثابتة أيضاً أو يمكن عروض التغيير عليها ويتغيّر الحكم الثابت بتبعها؟ وسؤال آخر عن المساحة المتروكة لولي الأمر ، فهل ثمة أحكام متروكة لولي الأمر لم يحدّها الشارع ويحدّها هو بحسب الأوضاع والظروف والمصالح العامة؟

هاتان نقطتان جديرتان بالدراسة والبحث ، الأولى في تطبيق الأحكام الثابتة ، والثانية في الأحكام المخوّل فيها ولي الأمر .

ثانياً - الأحكام الثابتة والمتغيرة :

ما تقدّم هو في بيان موضوع البحث والمبادئ التصورية له ، وقد حان لنا الدخول في صلب البحث ، فننقل رأي السيد الشهيد الصدر أولاً ثم نتعرّض للأدلة التي أقامها على ذلك .

المستفاد من كلماته تَدُرُّ أنّه يرى للزمان والمكان تأثيراً كبيراً في الأحكام الشرعية وفي النظام الاقتصادي ، ولا يقتصر هذا الدور على تطبيق الأحكام ، بل يمتدّه إلى الأحكام الولائية الخاصة بولي الأمر .

ولنطرح البحث بصيغة أخرى ، ثم نتوصّل إلى رأي السيد الشهيد : هل الأحكام الشرعية ثابتة بنحو لا تمسّها يد التغيير بسبب تغيّر الزمان والمكان؟ أو هل إنّها قد شرّعت لمقطع زماني خاص ، بحيث إذا تغيّر تغيّرت معه تلك الأحكام؟ أو إنّ بعض الأحكام ثابت وبعضها متغيّر؟

يختار الشهيد الصدر الاحتمال الثالث ويفترض خطوتين لإثباته :

الخطوة الأولى : إقامة الدليل العقلي على ذلك مع قطع النظر عن الدليل النقلي .

الخطوة الثانية : إقامة الدليل النقلي .

وبعبارة علمية : الخطوة الأولى في مقام الثبوت ، والثانية في مقام الإثبات .

الخطوة الأولى :

ويتألّف الدليل الثبوتي الذي يقيمه في المقام الأول من ثلاث مقدّمات :

المقدّمة الأولى : إنّ الحكم الشرعي هو عبارة عن التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الانسان^(٤) .

المقدّمة الثانية : إنّ الحياة الاجتماعية نابعة من الحاجات الإنسانية . وقد

استدل السيد الشهيد على ذلك بقوله : « خلق الإنسان مفطوراً على حبّ ذاته والسعي وراء حاجاته ، وبالتالي استخدام كلّ ما حوله في سبيل ذلك ، وكان من الطبيعي أن يجد الإنسان نفسه مضطراً إلى استخدام الإنسان الآخر في هذا السبيل أيضاً؛ لأنّه لا يتمكّن من إشباع حاجاته إلّا عن طريق التعاون مع الأفراد الآخرين ، فنشأت العلاقات الاجتماعية على أساس تلك الحاجات ، واتسعت تلك العلاقات ونمت باتساع تلك الحاجات ونموّها . . فالحياة الاجتماعية إذن ، وليدة الحاجات الإنسانية » ^(٥).

المقدمة الثالثة : إذا درسنا الحاجات الإنسانية ، وجدنا فيها جانباً رئيساً ثابتاً على مرّ الزمن ، وفيها جوانب تستجد وتتطوّر طبقاً للظروف والأحوال ، فهذا الثبات الذي نجده في تركيب الإنسان العضوي وقواه العامة ، وما أودع فيه من أجهزة للتغذية والتوليد وإمكانات للإدراك والإحساس ، يعني حتماً اشتراك الإنسانية كلّها في خصائص وحاجات وصفات عامّة . .

ومن ناحية أخرى ، نجد أنّ عدداً كبيراً من الحاجات يدخل في نطاق الحياة الإنسانية بالتدريج ، وينمو من خلال تجارب الحياة وزيادة الخبرة بملاساتها ، وخصائصها . فالحاجات الرئيسة ثابتة إذن ، والحاجات الثانوية تستجد وتتطوّر وفقاً لنمو الخبرة بالحياة وتعدّاتها .

والنتيجة التي يخرج بها السيد الشهيد الصدر من هذه المقدمات هي : إنّ النظام الاجتماعي الصالح للإنسانية ليس من الضروري - لكي يواكب نمو الحياة الاجتماعية - أن يتطوّر ويتغيّر بصورة عامّة ، كما أنّه ليس من المعقول أن يصوغ كلّيات الحياة وتفصيلها في صيغ ثابتة ، بل يجب أن يكون في النظام الاجتماعي جانب رئيسي ثابت ، وجوانب مفتوحة للتطوّر والتغيّر ، ما دام الأساس للحياة الاجتماعية (الحاجات الإنسانية) يحتوي على جوانب ثابتة

وجوانب متغيرة ، فتعكس كل من جوانبها الثابتة والمتطورة في النظام الاجتماعي الصالح ^(٦) .

ولا يختص هذا الاستنتاج بالنظام الاجتماعي خاصة وإن كان السيد الشهيد ذكره فيها ، بل إنه يعم الأحكام الشرعية كافة ، وقد استدلل بتدليل بنفس هذا الاستدلال في رسالته العملية لإثبات استجابة نظام العبادات في الإسلام لجميع الحاجات الإنسانية ^(٧) .

الخطوة الثانية :

قد ثبت في الخطوة الأولى اشتغال النظام الاجتماعي على جوانب ثابتة وأخرى متغيرة تبعاً لحاجات الإنسان . وفي هذه الخطوة نحاول إثبات ذلك بالدليل النقلي لنرى مدى صحة وقوع ما تعقلناه في مرحلة الثبوت ، وهل إن الأحكام الشرعية التي بلغها النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام من بعده ثابتة ومتغيرة أو لا ؟

إن إثبات هذا المطلب بمكان من الضرورة ، إذ ما لم يثبت ذلك من خلال النقل والنصوص فلا قيمة لما اثبتناه في الخطوة الأولى . ومن هنا ، يقول السيد الشهيد تدلل : « وهذا هو الواقع في النظام الاجتماعي للإسلام تماماً » ^(٨) . فالأحكام ليست ثابتة مطلقاً ولا متغيرة مطلقاً ، فالمعظم الذي يشكل القسم الأساسي منها ثابت ، والباقي متغير بتغير الأوضاع والأحوال . فالأول : هو استجابة لحاجات الإنسان مثل : الضمان المعيشي ، والتوالد ، والأمن ، والزواج والطلاق ، والحدود ، والقصاص ، ونظام العبادات .

والثاني : هو استجابة لحاجات متغيرة ، وهي الأحكام التي سمح فيها الإسلام لولي الأمر أن يجتهد فيها وفقاً للمصلحة والحاجة في ضوء الجانب الثابت في النظام .

فاتضح أن الأحكام الشرعية والنظام الاجتماعي في الإسلام يتكون من

قسمين : ثابت ومتغير .

ثالثاً - دور الزمان والمكان في الأحكام المتغيرة :

١ - دائرة الترخيص :

نحاول تحت هذا العنوان التفصيل أكثر فيما توصلنا إليه قبل قليل ، من انقسام الأحكام والنظام الاجتماعي في الإسلام إلى ثابت ومتغير . والمتغير هو عبارة عن الأحكام الولائية المتروكة لتشخيص ولي الأمر ، فنقول : أصطلح السيد الشهيد على هذا القسم من النظام الاجتماعي بـ (منطقة الفراغ) أو قل (منطقة الترخيص) ، وهي التي يمنح فيها ولي الأمر الاجتهاد في ضوء ما تقتضيه المصلحة والأوضاع ، حتى إنها قد تقتضي حكماًين مختلفين في مجتمع واحد في زمانين مختلفين ، فضلاً عن مجتمعين .

٢ - منطقة الفراغ ليست نقصاً :

قد يتبادر إلى الذهن سؤال عن أن التعبير بمنطقة الفراغ ألا يتعارض مع الأحاديث الدالة على أنه : « ما من واقعة إلا ولها حكم » ؟ ! ثم ألا يستلزم هذا وجود نقص في التشريع ؟ !

والجواب هو : إنه لا يقصد بالفراغ الفراغ من كلّ حكم ، بل الفراغ من الحكم الإلزامي ، أي عدم إصدار الشارع حكماً إلزامياً لجميع الأزمنة ، وإنّما أصدر حكماً بالإباحة . ولو كان ثمة حكم بالوجوب أو الحرمة فهو ليس بنحو الدوام ، بل بمقتضى الظروف والأوضاع .

وبعبارة أخرى ، إنه ما من واقعة في الحياة إلا ولها حكمها الخاص من الأحكام الخمسة بما فيها الإباحة ، إلا أن الأمور المحكومة بالإباحة قد يكون لها حكم ثانوي آخر فيما لو اقتضت المصلحة ذلك . ومن هنا ، يمكن أن يقال بأن الأحكام

الإلزامية التي تملأ منطقة الفراغ أو منطقة الترخيص إنما هي أحكام ثانوية .

ومنه يُعرف الجواب عن السؤال الثاني ، فإنه ما من واقعة إلاّ ولها حكم أصلي خاص بها ، فلا فراغ في الشريعة وعليه ، فلا نقص فيها .

إذن ، فمنطقة الفراغ - حسب السيد الشهيد - في الوقت الذي لا تُعدّ نقصاً أو عيباً في التشريع ، فإنّها تُعدّ كمالاً فيه ، قال تَدْتَرُ : «ولا تدلّ منطقة الفراغ على نقص في الصورة التشريعية ، أو إهمال من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث ، بل تعبير عن استيعاب الصورة ، وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة؛ لأنّ الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصاً أو إهمالاً ، وإنّما حدّدت للمنطقة أحكامها ، بمنح كلّ حادثة صفتها التشريعية الأصلية ، مع إعطاء ولي الأمر صلاحية منحها صفة تشريعية ثانوية حسب الظروف . فإحياء الفرد للأرض - مثلاً - عملية مباحة تشريعياً بطبيعتها ، ولولي الأمر حق المنع عن ممارستها وفقاً لمقتضيات الظروف»^(٩) .

٣- ملء منطقة الفراغ من قبل النبي ﷺ :

حينما نقول : منطقة الفراغ ، فإنّما نعني ذلك بالنسبة إلى الشريعة ونصوصها ، لا بالنسبة إلى الواقع التطبيقي للإسلام الذي عاشته الأمة في عهد النبوة ، فإنّ النبي ﷺ قد ملأ ذلك الفراغ بما كانت تتطلبه أهداف الشريعة في المجال الاقتصادي . وعليه ، فما قام به ﷺ من تطبيق للأحكام يعبر تارة عن أحكام ثانوية في دائرة الترخيص ، وأخرى عن أحكام ثابتة خارج هذه المنطقة .

توضيح ذلك : إنّ للنبي ﷺ - كسائر الأنبياء - منصبين أو وصفين كما يعبر السيد الشهيد : أحدهما وصف (النبوة) ، والثاني وصف (ولاية الأمر) .

فباعتباره نبياً ، يبلغ الأحكام الواردة إليه عن طريق الوحي إلى الأمة .

وباعتباره ولياً للأمر ، يصدر الأوامر بحسب اقتضاءات المصلحة العامة صوتاً للنظام والعدالة الاجتماعية .

فالأحكام من السنخ الأول ، أحكام ثابتة للجميع ، ولا تتغير بتغير الزمان والمكان . والأحكام من السنخ الثاني ، قابلة للتغيير بتغير الظروف والأحوال . يقول السيد الشهيد الصدر حول السنخ الثاني : « إن نوعية التشريعات التي ملأ النبي ﷺ بها منطقة الفراغ من المذهب بوصفه ولي الأمر ليست أحكاماً دائمية بطبيعتها؛ لأنها لم تصدر من النبي بوصفه مبلّغاً للأحكام العامة الثابتة ، بل باعتباره حاكماً وولياً للمسلمين . فهي إذن ، لا تعتبر جزءاً ثابتاً من المذهب الاقتصادي في الإسلام ، ولكنها تلقي ضوءاً إلى حد كبير على عملية ملء الفراغ التي يجب أن تمارس في كل حين وفقاً للظروف » ^(١٠).

فاتضح أنّ المقصود من منطقة الفراغ في النظام الاجتماعي ، ما كان منها بحسب النصوص الشرعية ، لا ما طبّقه النبي ﷺ في مجتمعه . كما اتضح أيضاً أنّ ما طبّقه ﷺ في منطقة الفراغ ، إنّما هي الأحكام المرنة وغير الثابتة .

٤ - فلسفة منطقة الفراغ :

بعد اتضاح أنّ ما قام به النبي ﷺ من عملية الملء ، إنّما هو لسنخ الأحكام المتغيرة ، فإنّ لسائل أن يقول : لماذا لم تملأ الشريعة منطقة الفراغ بالأحكام الثابتة ابتداءً؟ ولماذا تركت ذلك لولي الأمر؟

ويجب السيد الشهيد على ذلك ، بأنّ الشريعة الإسلامية لما كانت غير مقصورة على زمان دون زمان ، بل هي شاملة لكل الأعصار ، فلذا لم تقرّر مبادئ نظامها الاقتصادي بوصفها علاجاً مؤقتاً أو تنظيمياً مرحلياً يجتازه التأريخ بعد فترة من الزمن إلى شكل آخر من أشكال التنظيم . وإنّما قدّمتها باعتبارها الصورة النظرية الصالحة لجميع العصور ، فكان لابدّ لإعطاء الصورة هذا العموم

والاستيعاب ، أن ينعكس تطوّر العصور فيها ضمن عنصر متحرك ، يمدّ الصورة بالقدرة على التكيف وفقاً لظروف مختلفة ^(١١) .

فإذاً تكمن فلسفة تشريع (منطقة الفراغ) في النظام الاقتصادي والاجتماعي ، بمنحه قدرة المواكبة لركب المتغيّرات والتطوّرات في سائر العصور .

٥- أهمية منطقة الفراغ :

قد ظهر ممّا تقدّم أهمية منطقة الفراغ في النظام الاجتماعي في الإسلام ، فإنّ وجود العنصر المتحرّك كفيل باتصاف ذلك النظام بالشمولية والاستيعاب ؛ ليمنحه القابلية على مواكبة جميع المتغيّرات وأنماط التنمية الإنسانية والحياتية والاستجابة للمتطلّبات والحاجات المستجدة ، ولذا يقول السيد الشهيد في مطلع بحثه عن منطقة الفراغ وأهميتها في بناء النظام الاقتصادي : « وحيث جئنا على ذكر منطقة الفراغ في التشريع الاقتصادي ، يجب أن نعطي هذا الفراغ أهمية كبيرة خلال عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي ؛ لأنّه يمثل جانباً من المذهب الاقتصادي في الإسلام ؛ فإنّ المذهب الاقتصادي في الإسلام يشتمل على جانبين :

أحدهما : قد ملئ من قبل الإسلام بصورة منجزة ، لا تقبل التغيير والتبديل .

والآخر : يشكّل منطقة الفراغ في المذهب ، قد ترك الإسلام مهمّة ملئها إلى الدولة أو (ولي الأمر) ، يملؤها وفقاً لمتطلّبات الأهداف العامّة للاقتصاد الإسلامي ، ومقتضياتها في كلّ زمان » ^(١٢) . ويقول في موضع آخر : « وأمّا إذا أهملنا منطقة الفراغ ودورها الخطير ، فإنّ معنى ذلك تجزئة إمكانيات الاقتصاد الإسلامي ، والنظر إلى العناصر الساكنة فيه دون العناصر الحركية » ^(١٣) .

٦- دور الولي الفقيه في منطقة الفراغ :

ذكرنا أنّ النبي ﷺ هو الذي يملأ - باعتباره ولي الأمر - منطقة الفراغ

بالأحكام الولائية ، في ضوء مقتضيات المصالح القائمة آنذاك ، كأحكام مرنة ومتغيرة . ولكن السؤال عمن يقوم بذلك من بعده ؟

والجواب هو من ينطبق عليه عنوان ولي الأمر ، وهم الأئمة عليهم السلام من بعده ، ثم الفقهاء في عصر الغيبة . ولا إشكال ولا خلاف في حقهم عليهم السلام في التصدي لذلك . ولكن الخلاف في ثبوته للفقهاء بعدهم ، وقد استدلل السيد الشهيد على ذلك بدليلين :

أ - الدليل العقلي ^(١٤) : وهو مركّب من ثلاث مقدّمات ، هي كالتالي :

المقدّمة الأولى : قيام النظام الاقتصادي في الإسلام على أساس العدالة الاجتماعية ، وهذه المقدّمة واضحة جداً؛ لورود الآيات والروايات التي تدعو الإنسان إلى تحقيق العدالة .

المقدّمة الثانية : اختلاف مقتضيات العدالة الاجتماعية باختلاف الأوضاع الاقتصادية ، فقد يكون عمل ما في صالح المجتمع فترة من الفترات ، وقد يكون بضرره في فترة أخرى . ومن هنا ، لا يمكن صياغة مفردات النظام الاقتصادي الجزئية صياغة ثابتة . وكمثال على ذلك ما أشرنا إليه سابقاً ، من أنّ مقتضى العدالة الاقتصادية كان يسمح للفرد بالإحياء من دون أن يحدّد مقدار ذلك ، باعتبار محدودية إمكانيات الفرد المحيي في ذلك الزمان ، إلّا أنّ مقتضيات العدالة الاجتماعية اليوم مع هذا التطوّر العلمي الموجود لا تسمح بذلك بأن يحيي الفرد ما يشاء من الأراضي .

المقدّمة الثالثة : إنّ أفضل طريق لحفظ وتحقيق العدالة الاجتماعية هو إيكال ذلك إلى ولي الأمر . وأمّا إيكاله إلى أفراد المجتمع وآحادهم لتحقيق العدالة ، فإنّه وإن كان مطلوباً وضرورياً ، إلّا أنّه غير كاف في نفسه؛ إذ يؤدّي إلى عكس المطلوب ، وإلى اختلال النظام .

فالمتمتعين إذن ، إرجاع ذلك إلى ولي الأمر ، ليملاً دائرة المباحات تحقيقاً للعدالة الاجتماعية ، بحسب مقتضيات الزمان والمكان .

ب - الدليل النقلي : وقد تمسك السيد الشهيد بقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ ^(١٥) بتقريب : « إن هذا النص دلّ بوضوح على وجوب إطاعة أولي الأمر ، ولا خلاف بين المسلمين في أن أولي الأمر هم أصحاب السلطة الشرعية في المجتمع الإسلامي ، وإن اختلفوا في تعيينهم وتحديد شروطهم وصفاتهم . فللسلطة الإسلامية العليا إذاً حق الطاعة والتدخل لحماية المجتمع ، وتحقيق التوازن الإسلامي فيه ، على أن يكون هذا التدخل ضمن دائرة الشريعة المقدسة » ^(١٦) .

فالأحكام الثابتة هي فوق الزمان والمكان ، ولا تنتهي بانتهاء عصر النبوة ، بعكس الأحكام المتغيرة التي تتبدل بتبدل الظروف والأحوال ، والمستند فيها هو الآية الشريفة المتقدمة .

٧ - حدود ولاية الأمر :

عرفنا أن مساحة الأحكام المتغيرة متروكة لولاية الأمر ، والآن نريد معرفة دائرة هذه الولاية؛ لكي نعرف دائرة الأحكام الإلزامية الصادرة ضمنها .

والإباحة هي الحكم الأصلي - كما أسلفنا - لمنطقة الفراغ ، وهي قابلة لطروء حكم آخر عليها ، وأما ما كان الحكم الأولي فيها غير الإباحة من الأحكام الأخرى ، فهي خارجة عن منطقة الفراغ .

وعليه ، فصلاحيات ولي الأمر تتحدد بحدود ما كان حكمه الأولي الإباحة دون ما لم يكن كذلك . ولذا فالسيد الشهيد - بعد الاستدلال بآية (أولى الأمر) الشريفة المذكورة آنفاً - يقول : « وحدود منطقة الفراغ التي تتسع لها صلاحيات

أولي الأمر ، تضمّ في ضوء هذا النصّ الكريم كلّ فعل مباح تشريعياً بطبيعته ، فأيّ نشاط وعمل لم يردّ نصّ تشريعي يدلّ على حرمة أو وجوبه يسمح لولي الأمر بإعطائه صفة ثانوية ، بالمنع عنه أو الأمر به . فإذا منع الإمام عن فعل مباح بطبيعته أصبح حراماً ، وإذا أمر به أصبح واجباً . وأمّا الأفعال التي ثبت تشريعياً تحريمها بشكل عام كالربا مثلاً فليس من حق ولي الأمر ، الأمر بها . كما أنّ الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه كإنفاق الزوج على زوجته لا يمكن لولي الأمر المنع عنه؛ لأنّ طاعة أولي الأمر مفروضة في الحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله وأحكامه العامة ، فألوان النشاط المباحة بطبيعتها في الحياة الاقتصادية هي التي تشكّل منطقة الفراغ » (١٧) .

٨ - نماذج من صلاحيات ولي الأمر :

وهي عبارة عن نماذج من النصوص لاستعمال ولي الأمر صلاحياته في حدود منطقة الفراغ ، وهذه النماذج - كما يقول السيد الشهيد - تلقي ضوءاً على طبيعة المنطقة ، وأهمية دورها الإيجابي في تنظيم الحياة الاقتصادية . ثم ينقل أربعة نصوص في ذلك ، نوردها مع توضيح منه رحمته حولها (١٨) :

أ - ما ورد عنه عليه السلام من النهي عن منع فضل الماء والكلاء ، فعن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال : « قضى رسول الله بين أهل المدينة في مشارب النخل أنّه لا يمنع فضل ماء وكلاء » (١٩) .

وهذا النهي نهى تحريم كما يقتضيه لفظ النهي عرفاً ، وإذا جمعنا إلى ذلك رأي جمهور الفقهاء القائل : بأنّ منع الإنسان غيره من فضل ما يملكه من ماء وكلاء ليس من المحرّمات الأصلية في الشريعة ، كمنع الزوجة نفقتها وشرب الخمر ، أمكننا أن نستنتج أنّ النهي من النبي صدر عنه بوصفه ولي الأمر . فهو ممارسة لصلاحياته في ملء منطقة الفراغ حسب مقتضيات الظروف؛ لأنّ مجتمع

المدينة كان بحاجة إلى إنماء الثروة الزراعية والحيوانية ، فألزمت الدولة الأفراد ببذل ما يفضل من مائهم وكلائهم للآخرين تشجيعاً للثروات الزراعية والحيوانية . وهكذا نرى أن بذل فضل الماء والكلاء فعل مباح بطبيعته ، وقد ألزمت به الدولة إلزاماً تكليفاً تحقيقاً لمصلحة واجبة .

ب - ورد عن النبي ﷺ النهي عن بيع الثمرة قبل نضجها ، ففي الحديث عن الصادق عليه السلام : «أنه سئل عن الرجل يشتري الثمرة المسماة من أرض ، فتهلك ثمرة تلك الأرض كلها؟ فقال : «قد اختصموا في ذلك إلى رسول الله ﷺ ، فكانوا يذكرون ذلك . فلما رأهم لا يدعون الخصومة ، نهاهم عن ذلك البيع حتى تبلغ الثمرة ، ولم يحرمه ، ولكنه فعل ذلك من أجل خصومتهم » (٢٠) .

وفي حديث آخر : « أن رسول الله ﷺ أحلّ ذلك فاختلفوا ، فقال : لا تباع الثمرة حتى يبدو صلاحها » (٢١) .

فبيع الثمرة قبل بدو صلاحها عملية مباحة بطبيعتها ، وقد أباحتها الشريعة الإسلامية بصورة عامة ، ولكن النبي نهى عن هذا البيع بوصفه ولي الأمر ، دفعاً لما يسفر عنه من مفاصد وتناقضات .

ج - ونقل الترمذي عن رافع بن خديج أنه قال : نهانا رسول الله ﷺ عن أمر كان لنا نافعاً ، إذا كانت لأحدنا أرض أن يعطيها ببعض خراجها أو بدراهم ، وقال : « إذا كانت لأحدكم أرض فليمنحها أخاه أو ليزرعها » (٢٢) .

ونحن حين نجمع بين قصة هذا النهي واتفاق الفقهاء على عدم حرمة كراء الأرض في الشريعة بصورة عامة ، ونضيف إلى ذلك نصوصاً كثيرة واردة عن الصحابة تدلّ على جواز اجارة الأرض ، نخرج بتفسير معين للنصّ الوارد في خبر رافع بن خديج ، وهو أن النهي كان صادراً من النبي بوصفه ولي الأمر ، وليس حكماً شرعياً عاماً . فإجارة الأرض بوصفها عملاً من الأعمال المباحة

بطبيعتها ، يمكن للنبي المنع عنها - باعتباره ولي الأمر - منعاً تكليفاً وفقاً لمقتضيات الموقف .

د - جاءت في عهد الإمام عليه السلام إلى مالك الأشرر أوامر مؤكدة بتحديد الأسعار وفقاً لمقتضيات العدالة ، فقد تحدث الإمام إلى واليه عن التجار وأوصاه بهم ، ثم عقب ذلك قائلاً : « واعلم - مع ذلك - أن في كثير منهم ضيقاً فاحشاً ، وشحاً قبيحاً ، واحتكاراً للمنافع ، وتحكماً في البياعات ، وذلك باب مضرّة للعامة ، وعيب على الولاة . فامنع من الاحتكار؛ فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله منع منه ، وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدل ، وأسعار لا تجحف بالفريقين في البائع والمبتاع » (٢٣).

ومن الواضح فقهياً : إنّ البائع يباح له البيع بأيّ سعر أحب ، ولا تمنع الشريعة منعاً عاماً عن بيع المالك للسلعة بسعر مجحف ، فأمر الإمام بتحديد السعر ومنع التجار عن البيع بثمان أكبر صادر منه بوصفه ولي الأمر . فهو استعمال لصلاحياته في ملء منطقة الفراغ ، وفقاً لمقتضيات العدالة الاجتماعية التي يتبنّاها الإسلام (٢٤).

رابعاً - دور الزمان والمكان في الأحكام الثابتة :

١ - الحاجات الثابتة :

عرفنا لحدّ الآن مدى تأثير عنصر الزمان والمكان في الأحكام المتغيرة والمرنة في النظام الاجتماعي ، ونحاول فيما يلي من البحث معرفة مقدار تأثيرهما على الأحكام الثابتة ، ولكن نشير قبل ذلك إلى إشكال يتعلّق بتنويعنا الأحكام إلى ثابتة ومتغيرة في ضوء ثبات أو تغيّر الحاجات الإنسانية ، فهل توجد لدينا حاجات ثابتة أساساً لتترتب عليها أحكام ثابتة؟ ومعنى الثبات في هذه الحاجات ، هو وجودها من عصر التشريع الأول إلى عصرنا هذا ، ومن بعده إلى يوم القيامة .

قد يبدو لأول وهلة عدم وجود هكذا مفهوم للثبات ، وذلك نظراً إلى تغيّر

حاجات الإنسان المعاصر عما كانت عليه في عصر التشريع . وعليه ، فلا حكم ثابت بثبات الحاجات . وقد تعرّض السيد الشهيد الصدر ضمن إشارته لاعتبار العبادات من الحاجات الثابتة في حياة الإنسان إلى بيان وتحليل هذا التساؤل قائلاً : « ولئن كانت العبادات كالصلاة والوضوء والغسل والصيام مفيدة في مرحلة ما من حياة الإنسان البدوي ؛ لأنها تساهم في تهذيب خلقه ، والتزامه العملي بتنظيف بدنه ، وصيانتة من الإفراط في الطعام والشراب ، فإنّ هذه الأهداف تحققها للإنسان الحديث اليوم طبيعة حياته المدنية وأسلوب معيشته اجتماعياً . فلم تعد تلك العبادات حاجة ضرورية ، كما كانت في يوم من الأيام ، ولم يبق لها دور في بناء حضارة الإنسان أو حلّ مشاكله الحضارية » .

ويجيب السيد الشهيد على ذلك ضمن مقدّمتين :

المقدّمة الأولى : إنّ للإنسان نمطين من العلاقة مع الأشياء : علاقته مع الطبيعة ، وعلاقته مع الله ومع أخيه الإنسان . فالتطور الاجتماعي في الوسائل والأدوات ، إنّما يفرض التغيّر في علاقة الإنسان بالطبيعة ، وما تتخذة من أشكال مادية ، فكلّ ما يمثّل علاقة بين الإنسان والطبيعة ، كالزراعة التي تمثل علاقة بين الأرض والمزارع تتطور شكلاً ومضموناً من الناحية المادية تبعاً لذلك . فعلاقات الإنسان بالطبيعة أو الثروة تتطوّر عبر الزمن ، تبعاً للمشاكل المتجددة التي يواجهها الإنسان باستمرار وتتابع خلال ممارسته للطبيعة ، والحلول المتنوعة التي يتغلّب بها على تلك المشاكل ، وكلّما تطوّرت علاقاته بالطبيعة ازداد سيطرة عليها ، وقوّة في وسائله وأساليبه (٢٥) .

المقدّمة الثانية : إنّ العبادات ليست علاقة بين الإنسان والطبيعة لتتأثر بعوامل هذا التطوّر ، وإنّما هي علاقة بين الإنسان وربّه ، ولهذه العلاقة دور روحي في توجيه علاقة الإنسان بأخيه الانسان . وفي كلا هذين الجانبين نجد أنّ

الإنسانية على مسار التأريخ ، تعيش عدداً من الحاجات الثابتة التي يواجهها إنسان عصر الزيت وإنسان عصر الكهرباء على السواء .

ونظام العبادات في الإسلام علاج ثابت لحاجات ثابتة من هذا النوع ، ولمشاكل ليست ذات طبيعة مرحلية ، بل تواجه الإنسان في بنائه الفردي والاجتماعي والحضاري باستمرار . ولا يزال هذا العلاج الذي تعبّر عنه العبادات حياً في أهدافه حتى اليوم ، وشرطاً أساسياً في تغلب الإنسان على مشاكله ، ونجاحه في ممارسته الحضارية ^(٢٦) .

ويقول رحمته حول الحاجات الثابتة التي تمثل أساس الأحكام الثابتة غير العبادية :
 « كل جماعة تسيطر خلال علاقاتها بالطبيعة على ثروة ، تواجه مشكلة توزيعها ، وتحديد حقوق الأفراد والجماعة فيها ، سواء كان الإنتاج لدى الجماعة على مستوى البخار والكهرباء ، أم على مستوى الطاحونة اليدوية » ^(٢٧) .

إذن ، ثمة حاجات في البعد العبادي من حياة الإنسان وفي البعد الاقتصادي يشترك فيها جميع البشر . وقد اتضح - إلى حد ما - من خلال النص المنقول عن السيد الشهيد ، المقصود بالحاجات في البعد الاقتصادي ، ولكن ماهي الحاجات الموجودة في البعد العبادي التي يمكن في ضوءها تشريع الأحكام المرتبطة بها ؟

يذكر رحمته ثلاثة أنواع من الحاجات والمشاكل التي يواجهها الإنسان على هذا الصعيد ^(٢٨) :

أ - الحاجة إلى الارتباط بالمطلق :

وهي حاجة ثابتة في وجود الإنسان ، والذي يشبع هذه الحاجة هو نظام العبادات . ويستدل السيد الشهيد على ذلك بدليل مركّب من ثلاث مقدمات :

المقدمة الأولى : يعاني الإنسان في تحرّكه الحضاري من مشكلة رئيسة ذات

حدين :

أحدهما : يتمثل في الضياع والانتماء ، وهذه هي مشكلة الإلحاد ، وهي الجانب السلبي من المشكلة .

والثاني : عبارة عن الغلو في الانتماء ، بتحويل الحقائق النسبية التي ينتمي إليها إلى مطلق ، وهذا هو الجانب الإيجابي في المشكلة . وأطلقت الشريعة على الجانب الأول : الإلحاد ، وعلى الثاني : الشرك والوثنية .

المقدمة الثانية : تلقي هاتان المشكلتان في نقطة واحدة ، هي إعاقة حركة الإنسان في تطوره عن الاستمرار الخلاق المبدع الصالح .

المقدمة الثالثة : إن الإيمان كغريزة لا يكفي ضماناً لتحقيق الارتباط بالمطلق بصيغته الصالحة؛ لأن ذلك يرتبط بطريقة إشباع هذه الغريزة وأسلوب الاستفادة منها ، كما هو الحال في كل غريزة . ومن هنا كان لابد للإيمان بالله والشعور العميق بالتطلع نحو الغيب والانشداد إلى المطلق من توجيه يحدد طريقة إشباع هذا الشعور ، ومن سلوك يعمقه ، والعبادات هي التي تقوم بدور التعميق لذلك الشعور؛ لأنها تعبير عملي وتطبيقي لغريزة الإيمان .

ب - الموضوعية في القصد وتجاوز الذات :

تتنوع مصالح الإنسان إلى مصالح تعود مكاسبها إلى نفس الفرد ، وأخرى تعود على غيره .

والنوع الأول : يضمن الدافع الذاتي لدى الفرد توفيره والعمل في سبيله . وهذا بعكسه في النوع الثاني فلا يكفي الدافع الذاتي لضمان تلك المصالح ؛ لأنها لا تخص الفرد العامل ، وكثيراً ما تكون نسبة ما يصيبه من جهة وعناء أكثر من نسبة ما يصيبه من تلك المصلحة الكبيرة ومن هنا كان الإنسان بحاجة إلى

تربية على الموضوعية في القصد ، وتجاوز الذات في الدوافع . والعبادات تقوم بدور كبير في هذه التربية الضرورية؛ لأنها أعمال يقوم بها الإنسان من أجل الله سبحانه ، ولا تجوز إذا أداها الإنسان من أجل مصالحه الشخصية .

ج - الشعور الداخلي بالمسؤولية :

تتبع الإنسانية دوماً نظاماً معيناً في توزيع الحقوق والواجبات ، وتحيطه بضمانات للالتزام الأفراد بهذا النظام . والضمانات منها ما هو موضوعي كقانون العقوبات ، ومنها ما هو ذاتي ينبثق عن الشعور بالمسؤولية . والأخير بحاجة إلى إيمان برقابة لا يعزب عن علمها مثقال ذرة ، وإلى مران عملي ينمو من خلاله هذا الشعور ، وهو يكون عن طريق الممارسات العبادية .

والنتيجة ، هي وجود حاجات ثابتة في حياة الإنسان ، يشترك فيها جميع الناس في العصور كافة ، وهي تتوزع ما بين الجانب الاقتصادي والجانب العبادي من حياة الإنسان ، وهي التي يقوم على أساسها النظام الاقتصادي ، ونظام العبادات على مستوى التشريع .

٢ - الزمان والمكان والأحكام الثابتة :

ذكرنا أنّ لولي الأمر ملء منطقة المباحات ، والحكم فيها بحكم ثانوي إلزامي . وأمّا الأحكام الثابتة الأصلية فليس لولي الأمر تغييرها ، بأن يغيّر الواجب إلى محرّم أو بالعكس . فلا تأثير للزمان والمكان في هذه الدائرة من الأحكام ، ولذا يقول الشهيد الصدر رحمته الله : « وأمّا الأفعال التي ثبت تشريعياً تحريمها بشكل عام كالربا مثلاً فليس من حق ولي الأمر الأمر بها . كما أنّ الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه كإنفاق الزوج على زوجته لا يمكن لولي الأمر المنع عنه؛ لأنّ طاعة أولي الأمر مفروضة في الحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله وأحكامه العامة » (٢٩) .

نعم ، الزمان والمكان يؤثران بشكل آخر في نظر السيد الشهيد ، أي في مرحلة

تطبيق الحكم على موضوعه ، لا في مرحلة تعيين أصل الحكم . وقد أشار تَذَرُّ إلى ذلك في مقدّمة الفتاوى الواضحة ، فقال : « والأحكام الشرعية على الرغم من كونها ثابتة ، قد يختلف تطبيقها تبعاً للظروف من عصر إلى عصر ، فلا بدّ لرسالة عملية تعاصر تغيّراً كبيراً في كثير من الظروف أن تأخذ هذا التغير بعين الاعتبار في تشخيص الحكم الشرعي » (٣٠) .

قد يقال : إنّ الأحكام الثابتة لو كانت استجابة للحاجات الثابتة ، فلا مجال حينئذ للكلام عن التغير .

فإنّه يقال : إنّ الأحكام وكذا الحاجات ، وإن كانت ثابتة لا تتغير ، إلّا أنّ أسلوب إشباع تلك الحاجات هو الذي يتغير . وقد أشار السيد الشهيد إلى ذلك بقوله : « زود الجانب الثابت من النظام بقواعد تشريعية ثابتة في صيغها القانونية ، غير أنّها تتكيف في تطبيقها بالظروف والملابسات ، وبذلك تُحدّد الأسلوب الصحيح لإشباع الحاجات الثابتة التي تتنوع أساليب إشباعها بالرغم من ثباتها ، وذلك كقاعدة نفي الضرر في الإسلام ، ونفي الحرج في الدين » (٣١) .

إنّ قاعدة نفي الضرر والحرج كصياغتين تشريعتين ، وإن كانتا ثابتتين نظرياً ، لكنهما تتأثران في مقام التطبيق بالموثرات الزمانية والمكانية ، ومع ذلك لا يضرّ بثباتهما كحكمين عامين ، فكذا الأحكام الثابتة تتنوّع في مقام التطبيق .

٣- نماذج من تأثير الزمان والمكان في الأحكام المتغيرة :

توضيحاً لما ذكرنا نستعرض بعض الأمثلة الواردة في كلام السيد الشهيد تَذَرُّ :

أ - الشرط الضمني : قال : « الشرط الضمني واجب ونافذ ، وهو كلّ شرط دلّ عليه العرف العام ، وإن لم يصرّح به في العقد ، ولكن نوع هذه الشروط - لمّا كان العرف هو الذي يحدّها - تختلف ، فقد يكون شيء ما شرطاً ضمناً مع العقد في عصر دون عصر » (٣٢) .

ب - أسرى الحرب : للإمام أن يختار في أسرى الحرب التي تكون بإذنه العفو أو أخذ الفدية وإطلاقهم أو الاسترقاق ، قال تذکر : « إن ولي الأمر مسؤول عن تطبيق أصلح الحالات الثلاث على الأسير ، وأوفقها بالمصلحة العامة؛ فإن الاسترقاق قد يكون أحياناً أصلح من العفو والفداء معاً ، وذلك فيما إذا كان العدو يتبع مع أسراه طريقة الاسترقاق ، ففي مثل هذه الحالة يصبح من الضروري أن يعامل العدو بالمثل » (٣٣) .

ج - مصرف الزكاة للفقراء : من الأحكام الثابتة في الإسلام جواز دفع الزكاة للفقراء ، ولكن الإسلام لم يعط للفقير مفهوماً مطلقاً ، ومضموناً ثابتاً في كل الظروف والأحوال ، وإنما أعطاه مفهوماً نسبياً ، من قبيل عدم الالتحاق في المعيشة بمستوى معيشة الناس ، وبقدر ما يرتفع مستوى المعيشة يتسع المدلول الواقعي للفقير ، فيتسع هذا المفهوم حتى لغير الواجد للحاجات الرفاهية والكمالية ، وإن كان غنياً بالنسبة للضروريات؛ لأنه دون متوسط المعيشة لدى عامة الناس ، فإذا اعتاد الناس مثلاً على استقلال كل عائلة بدار نتيجة لاتساع العمران في البلاد ، أصبح عدم حصول عائلة على دار مستقلة لونها من الفقر ، بينما لم يكن فقراً حينما لم تكن البلاد قد وصلت إلى هذا المستوى من اليسر والرخاء .

فيُستنتج من ذلك كله ، إمكانية انعكاس تأثيرات الزمان والمكان حتى على الأحكام الثابتة التي هي خارج إطار منطقة المباحات ، حيث يكون التأثير في مقام التطبيق ، ولا يختص هذا الكلام بالأحكام غير العبادية ، بل يشمل العبادات أيضاً ، كما لاحظنا ذلك في النموذج الثالث الأخير الذي ذكرنا .

٤ - تغيير الأحكام الثابتة من خلال تغيير الموضوع :

من خلال النماذج المشار إليها في دائرة الأحكام الثابتة ، فإنه يمكن استنتاج ما يلي : إن التأثير الزمني والمكاني إنما يطرأ في الأحكام الثابتة على الموضوع ،

وهذا بعكس الأحكام المتغيرة ، فإنّ التغيّر فيها يطرأ على نفس الحكم . فوجوب الزكاة حكم شرعي دائمٍ إلّا أنّ التغيّر يقع في ناحية الموضوع وهو الفقير ، حيث تختلف النظرة العرفية لمن يعيش الحالة المعاشية المتوسطة باختلاف الظروف المعيشية ، ولذا يقول السيد الشهيد : « وليس غريباً إعطاء مفهوم مرّن لمدلول تعلّق به حكم شرعي ، كالفقر الذي ربطت به الزكاة . ولا يعني هذا تغيّر الحكم الشرعي ، بل هو حكم ثابت لمفهوم خاص ، والتغيّر إنّما هو في واقع هذا المفهوم تبعاً للظروف » (٣٤) .

وينظر تدكّر للمقام أيضاً بمثال آخر وهو مفهوم (الطب) ، ويقول : « إنّ الشرع حكم بوجوب تعلّم الطب كفاية على المسلمين ، وهذا الوجوب حكم ثابت تعلّق بمفهوم خاص وهو (الطب) . ولكن ما هو مفهوم الطب؟ وما يعني تعلّم الطب؟ إنّ تعلّم الطب هو دراسة المعلومات الخاصة التي تتوفّر في ظرف ما عن الأمراض وطريقة علاجها ، وهذه المعلومات الخاصة تنمو على مرّ الزمن ، فما هي معلومات خاصة بالأمس لا تعتبر معلومات خاصة اليوم ، ولا يكفي في طبيب اليوم أن يتقن ما كان يعرفه الأطباء الحاذقون في عصر النبوة؛ ليكون ممثلاً لحكم الله في تعلّم الطب ، فالمرونة في المفهوم إذاً غير التغيّر في الحكم الشرعي ، وإذا كان طبيب اليوم غير طبيب عصر النبوة ، فمن المعقول أن يكون فقير اليوم في مفهوم الإسلام غير فقير عصر النبوة أيضاً » (٣٥) .

نتائج البحث : يُستخلص ممّا تقدّم النتائج التالية :

- ١ - إنقسام الحاجات الإنسانية إلى ثابتة ومتغيرة .
- ٢ - إنقسام الأحكام الشرعية وصياغات النظام الاجتماعي والاقتصادي - باعتبارها تمثّل التلبية التشريعية لتلك الحاجات - إلى ثابتة ومتغيرة ، ويطلق على الجانب المتغيّر في الإطار الاجتماعي (منطقة الفراغ) .

٣ - ينحصر نظام العبادات بتلبية الحاجات الثابتة فقط .

٤ - تخلو منطقة الفراغ من الحكم الالزامي الأولي ، والحكم الأولي لها هو الإباحة .

٥ - إنَّ أمر ملء منطقة الفراغ أوكل الى وليّ الأمر والدولة الاسلامية .

٦ - للزمان والمكان تأثير كبير في ملء منطقة المباحات أو منطقة الفراغ .

٧ - يقوم الولي الفقيه بملء منطقة فراغ بحسب مقتضيات الزمان والمكان والمصالح العامة .

٨ - تتحدد دائرة الفراغ بالمباحات الشرعية ، ويترتب على ذلك تأطر دائرة الصلاحيات التنفيذية للولي الفقيه بحدود المباحات أيضاً .

٩ - بالرغم من عدم تأثير الزمان والمكان في الأحكام الثابتة نفسها ، ولكنهما يؤثّران في مقام التطبيق .

١٠ - وقوع التغيير في دائرة الأحكام المتغيرة في نفس الحكم ، بعكس الأحكام الثابتة فإنّ التغيير يقع في طرف الموضوع .

الهوامش

- (١) دروس في علم الأصول (الحلقة الأولى) : ٣٨؛ المعالم الجديد للأصول : ٨ .
- (٢) (الفروع من الكافي : ٥ : ٢٧٩ ، كتاب المعيشة - باب في إحياء أرض الموات ، دار الأضواء - بيروت ١٤٠٥هـ .
- (٣) الفتاوى الواضحة : ٩٧ .
- (٤) دروس في علم الأصول (الحلقة الأولى) : ٦٥ ، والحلقة الثانية : ١٣ .
- (٥) اقتصادنا : ٣٣٨ .
- (٦) المصدر السابق : ٣٣٩ .
- (٧) الفتاوى الواضحة : ٧٠٣ - ٧٠٦ .
- (٨) اقتصادنا : ٣٣٩ .
- (٩) المصدر السابق : ٧٢٥ .
- (١٠) المصدر السابق : ٤٠١ .
- (١١) المصدر السابق : ٧٢٢ .
- (١٢) المصدر السابق : ٤٠٠ .
- (١٣) المصدر السابق : ٤٠١ .
- (١٤) المصدر السابق : ٣٠١ .
- (١٥) سورة النساء : ٥٩ .
- (١٦) اقتصادنا : ٣٠١ و ٧٢٥ .
- (١٧) المصدر السابق : ٧٢٦ .
- (١٨) المصدر السابق نفسه .
- (١٩) الظاهر أن السيد الشهيد نقل مضمون الرواية ، والأصل فيها ما نقله في الصفحة ٦٤٢ من اقتصادنا ، وهي كالتالي : « عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قضى رسول الله ﷺ بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه لا يمنع نفع الشيء . وقضى بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء . وقال لا ضرر ولا ضرار » . فروع الكافي : ج ٥ ، كتاب المعيشة - باب الضرار . ح ٦ .

- (٢٠) فروع الكافي ٥ : ١٧٥ ، كتاب المعيشة - باب بيع الثمار وشرائها ح ٢ .
- (٢١) المصدر السابق ح ٤ .
- (٢٢) سنن الترمذي ٢ : ٤٢١ ، دار الفكر - بيروت ١٤٠٣ هـ .
- (٢٣) نهج البلاغة : ١٤٠ الكتاب ٥٣ ، مؤسسة النشر الإسلامي - قم ، الطبعة الرابعة ١٤١٥ هـ .
- (٢٤) اقتصادنا : ٧٢٨ .
- (٢٥) المصدر السابق : ٧٢٣ ؛ الفتاوى الواضحة : ٧٠٤ .
- (٢٦) الفتاوى الواضحة : ٧٠٦ .
- (٢٧) اقتصادنا : ٧٢٣ .
- (٢٨) الفتاوى الواضحة : ٧٠٦ - ٧١٨ .
- (٢٩) اقتصادنا : ٧٢٦ .
- (٣٠) الفتاوى الواضحة : ٩٧ .
- (٣١) اقتصادنا : ٣٣٩ .
- (٣٢) الفتاوى الواضحة : ٩٧ .
- (٣٣) أنظر اقتصادنا : ٣١٥ .
- (٣٤) اقتصادنا : ٧١٦ .
- (٣٥) المصدر السابق .

زينة المرأة بحث حول حكم إظهارها

□ الشيخ خالد الغفوري

المقدمة :

إنّ تزيّن المرأة في نفسه يعدّ في الجملة لدى العقلاء من الضرورات الحياتية إلا أنّ إظهار الزينة من قبلها أمام الرجال يختلف حكمه في التنزيل - كما سيتضح - بحسب طبيعة العلاقة بين الرائي والمرئي وحالهما، فهو يتردّد بين المنع والجواز ، فإن كان الرائي رجلاً أجنبياً فموقف القرآن العام تجاه هذه الحالة هو حرمة إظهار المرأة زينتها أمامه ، وإن كان الرجل يمتّ بصلة للمرأة كما لو كان من محارمها فيجوز .

والملاك الكلّي في هذا الموقف القرآني يعود إلى أمرين :

الأمر الأوّل : الحاجة العملية والحياتية التي تقتضي مخالطة البعض مخالطة يعسر معها إخفاء الزينة ، كما أنّها قد تقتضي إبراز شيء من بدن المرأة كالوجه والكفّين كي تتمكّن من قضاء حوائجها وقيامها بشؤونها .

الأمر الثاني : عدم الاثارة الجنسية ، كما هو الحال بالنسبة للمحارم الذين لا يتأثرون بحسب طبعهم بما يرون من زينة محارمهم .

وعليه ، فالملك ليس تعبدياً محضاً ، بل هو مفهوم لدى العرف والعقلاء .
وهذه النكته مفيدة ونافعة يمكن توظيفها في ثنايا البحث والاستدلال .

وأهم نص قرآني تصدى لتشريح حكم ذلك هو قوله تعالى : ﴿ وَقُلْ
لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ
مِنْهَا وَلَا يَظْهَرْنَ بِخُمْرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ
أَبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي
أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْاِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ
أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا
يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (١) .

وفي البدء نشير إلى أمرين :

الأمر الأول : إنَّ هذا النص الشريف تضمّن عدّة أحكام هي :

أمر المؤمنات بغضُ البصر ، وحفظ الفرج ، ونهيهنّ عن إبداء الزينة ، وأمرهنّ
بإسدال المقانع على النحور والصدور ، ونهيهنّ عن ضرب الأرض بالأرجل
للإعلام بوجود الزينة ، ثمّ ختمت الآية توجيهاتها بأمر المؤمنين بالتوبة .

وقد تكرّر النهي عن إبداء الزينة مرتّين في الآية ، وفي كلّ مرة يعقّب النهي
باستثناء .

هذا ، وننبّه على أنّ مسؤولية هذه الدراسة هو بحث هذين الاستثناءين
فقط بتفصيل يناسب المقام ، ولسنا هنا بصدد بحث تمام الآية بكلّ مقاطعها .

الأمر الثاني : لا بدّ من بيان بعض المفردات والتراكيب اللفظية المرتبطة
بالبحث الواردة في هذا النص ، وهي :

١ - ﴿ زِينَتَهُنَّ ﴾ الزينة : ما يتزيّن به (٢) ، من زان الشيء صاحبه زيناً من

باب سار ، والاسم الزينة ^(٣) . وهي ما لا يشين الإنسان ^(٤) .

والظاهر ان الزينة تعطي معنى إيجابياً لا سلبياً ، أي ما يعطي الشيء حسناً أو ما يزيده حسناً وجمالاً .

وقد استعملت في القرآن الكريم في موارد عديدة ، فتارة أطلقت على الزينة المادية وأخرى على المعنوية ، قال تعالى : ﴿ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ ﴾ ^(٥) ، وقال : ﴿ وَحَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾ ^(٦) .

وأيضاً أطلقت على الزينة التكوينية والمكتسبة ، قال تعالى : ﴿ إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ ﴾ ^(٧) ، وقال : ﴿ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ ﴾ ^(٨) .

وأيضاً أطلقت على الزينة الحقيقية والوهمية ، قال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجاً وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ ﴾ ^(٩) وقال : ﴿ زَيْنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴾ ^(١٠) .

وأيضاً أطلقت على الذوات وعلى الأفعال ، قال تعالى : ﴿ الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ ^(١١) وقال : ﴿ وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ ﴾ ^(١٢) .

وقد نسب التزيين تارة لله سبحانه وأخرى لغيره كالشيطان ، قال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ ﴾ ^(١٣) ، وقال : ﴿ فَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ ﴾ ^(١٤) .

وقد أضيفت الزينة في هذا النص الى ضمير التأنيث ﴿ زَيَّنَّهِنَّ ﴾ والاضافة للاختصاص ، أي ما يختص بالمرأة من الزينة ، كالحلي والأدهان والمساحيق ، ومن الممكن أن يراد بزينة المرأة أيضاً الزينة التكوينية والجمال الطبيعي لها ، وقد تكون زينة المرأة ظاهرة كالملابس المزينة وقد تكون باطنة في بعض

المواضع الخفية من بدنها .

ومن الجدير بالذكر أنَّ لفظ الزينة في هذه الآية تكرر ثلاث مرات .

٢ - ﴿ بُعُولَتِهِنَّ ﴾ البعولة جمع بعل ، وزان فحل وفحولة ، وهو الذكر من الزوجين ^(١٥) أي الزوج - قال تعالى : ﴿ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا ﴾ ^(١٦) .

وقيل يطلق على السيد أيضاً ^(١٧) ، بل على كلٍّ مستعلٍ ^(١٨) .

٣ - ﴿ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ ﴾ أي الإماء والجواري خاصة ، وقال بعضهم : المراد العبيد والإماء ، أي الأرقاء ذكوراً وإناثاً .

٤ - ﴿ غَيْرِ ﴾ فيها وجهان : الجر والنصب : أمّا الجرّ بناء على أنّه نعت لـ ﴿ التَّابِعِينَ ﴾ أو بدل منه أو بيان له ، وأمّا النصب فعلى الحال أو الاستثناء ^(١٩) .

٥ - ﴿ الْإِرْبَةِ ﴾ : الحاجة ، والولوع بالشيء والشهوة له ، والإربة الحاجة في النساء ، والإربة العقل ، ومنه الأريب ^(٢٠) . والأرب والإرب والإربة بمعنى ، والجمع : مآرب .

وقال الراغب : « الأرب : فرط الحاجة المقتضي للاحتيال في دفعه ، فكلّ أرب حاجة ، وليس كلّ حاجة أرباً ، ثم يستعمل تارة في الحاجة المفردة ، وتارة في الاحتتيال وإن لم يكن حاجة ... وقوله : ﴿ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ ﴾ كناية عن الحاجة إلى النكاح ، وهي الأربى للداهية المقتضية للاحتيال » ^(٢١) .

والإربة وزان فعلة من الأرب كالمشية والجلسة ^(٢٢) .

والمراد بقوله تعالى : ﴿ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ ﴾ أي غير أولي الميل والشهوة أو الحاجة إلى النساء ، ومثّل له بعضهم بالبُلّه والحمقى والمغفلين الذين لا يدركون من أمور الجنس شيئاً ^(٢٣) .

٦ - ﴿ الطُّفْلُ ﴾ كلمة طفل اسم جنس تقع على الجمع كما تقع على المفرد ، فهي مثل كلمة (ضيف) ، نظير قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ﴾ (٢٤) ، والمراد به الجمع هنا بدليل قوله : ﴿ أَوْ الطُّفْلُ الَّذِينَ لَمْ يُظْهَرُوا ﴾ حيث جاء بواو الجماعة ، واللام للاستغراق ، وكذلك نعته بـ ﴿ الَّذِينَ ﴾ (٢٥) ، فيكون الطفل معطوفاً على ﴿ بُعُولَتِهِنَّ ﴾ .

واحتمل كون ﴿ الَّذِينَ ﴾ نعتاً لـ ﴿ التَّابِعِينَ ﴾ ، فيكون ﴿ الطُّفْلُ ﴾ معطوفاً على ﴿ الرِّجَالِ ﴾ (٢٦) .

٧ - ﴿ لَمْ يُظْهَرُوا ﴾ أي لم يطلعوا ، أو من الظهور بمعنى الغلبة ، أي لم يقووا على أمور يقبح التصريح بها ، وهو - كما قيل - كناية عن البلوغ (٢٧) .

٨ - ﴿ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ ﴾ العورة : سواة الإنسان ، وذلك كناية ، وأصلها من العار ؛ وذلك لما يلحق في ظهوره من العار ، أي المذمة (٢٨) . نعم ، هل يراد بذلك خصوص القبل والدبر أو ما يشمل السرّة والفخذ ؟ سيتضح ذلك فيما بعد ، كما سيأتي احتمال إرادة معنى آخر هنا .

تبويب البحث :

قسّمنا البحث في ثلاثة محاور : الأول في الاستثناء الأول ، والثاني في الاستثناء الثاني وقد اشتمل على جملة من العناوين اقتضى كلّ منها تحقيقاً وتفصيلاً ، والمحور الثالث في مدى إرادة الحصر من الاستثناء وعدمه .

المحور الأول : في الاستثناء الأول ، وهو قوله تعالى : ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾ .

أ - ما هو المراد بالنهي عن إبداء الزينة ؟

الاتجاه الأول : - وهو المعروف - المراد النهي عن إظهار الزينة ؛ فإنّ الإبداء

لغة : الإظهار والإراءة والإعلان للغير وإعلامه .

وأصحاب هذا الاتجاه انقسموا إلى فريقين في تفسير الزينة :

الفريق الأول : من فسرها بمواضع الزينة من أعضاء بدن المرأة ، لا الزينة ذاتها ، سواء وضعت عليها ما يتزيّن به من الخضاب والحلي أو خلت من ذلك . وهذا الإطلاق مجازي من باب إطلاق الحال وإرادة المحل ؛ وذلك لملاستها لتلك المواضع .

ويدلّ على ذلك : الاستثناء الوارد بعد النهي والمتكرّر مرتّين ، ففي الأولى استثنى ما ظهر من الزينة فاختصت الحرمة بما عداه أي بما لم يظهر ، وفي الثاني استثنى الطوائف الاثنتا عشرة فاختصت الحرمة بمن عداهم ، ومن الواضح أنّ هذا لا يستقيم إلا إذا أريد بالزينة مواضعها ، فإنّ نفس الزينة بما هي يجوز إبدائها بلا فرق بين من استثنى وغيره ، فإنّه لا يحتمل في ذلك الحرمة قطعاً ، فيتعيّن إرادة مواضع الزينة .

وتؤيّد بعض الروايات ، منها :

١ - ما عن أمّ المؤمنين عائشة عن النبي ﷺ أنّه قال : « لا يحلّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر إذا عركت ^(٢٩) أن تظهر إلا وجهها ويديها إلى هاهنا » وقبض على نصف الذراع ^(٣٠) ، وقريب من مضمونه ما رواه أبو داود ^(٣١) .

٢ - صحيحة الفضيل قال : سألت أبا عبد الله ﷺ عن الذراعين من المرأة هما من الزينة التي قال الله : ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ ﴾ ؟ قال : « نعم ، وما دون الخمار من الزينة وما دون السوارين » ^(٣٢) .

ويمكن أن يكون إطلاق الزينة على بدن المرأة ليس مجازياً بل حقيقياً ؛ وذلك بلحاظ ما تمتاز به المرأة من طبيعة جمالية ، فإنّها خلقة وتكويناً تمتلك زينة

وجمالاً طبيعياً دون الرجل ، وهذه الزينة الطبيعية تشمل أغلب بدن المرأة أو كل بدن المرأة إلا ما إستتني كالعورة ، فإنها ليست زينة ، بل هي ممّا يستقبح ، ولذا أطلق عليها السوءة .

ووسّع بعضهم هذا الاتجاه بأنّ المراد العضو كلّّه ، لا المقدار الذي تلامسه الزينة منه .

في حين احتمل آخر الاختصاص بمحلّها فقط ، فلا يتعدّى إلى غيرها خصوصاً المواضع الخفية في أكثر الحالات والقريبة من العورة .

الفريق الثاني : من فسّر الزينة بما تتزيّن به المرأة ، فهو المفهوم عرفاً ولغة . ويؤيّد ذلك قوله عزّوجلّ : ﴿ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ ﴾ ، فإنّ ضرب الرجل على الأرض لا يوجب العلم بموضع الزينة ، وإنّما الذي يوجبه هو العلم بنفس الزينة من الخلخال وغيره ، إذ أنّ ضرب الرجل يوجب حركتها وإيجاد الصوت فيعلم بها لا محالة (٣٣) .

كما ويؤيّد ذلك بعض الروايات التي ذكرت الزينة نفسها ، كالثياب والكحل والخاتم وخضاب الكفّ والسوار ونحوها (٣٤) . هذا بحسب المدلول اللفظي للزينة .

ولكن هذا لا يمنع من دعوى وجود دلالة التزامية عرفية بين حرمة إبداء ذات الزينة وحرمة إبداء مواضعها ، وإنّما صرّح بالأول للمبالغة ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْرُبُوا الزَّيْنَى ﴾ (٣٥) ؛ فإنّ هذه الزينة واقعة على مواضع يحرم النظر إليها لغير من استتني في الآية من الطوائف الاثنتي عشرة (٣٦) .

الاتجاه الثاني : - وذهب إليه بعض المحققين أخيراً (٣٧) ، وهو مبتنٍ على التفريق بين معنى الابداء في الفقرة الأولى وبين معنى الابداء في الثانية ، ففي

الأولى بمعنى ترك الشيء مكشوفاً ، والنهي عنه يراد به وجوب الستر ، أي يحرم كشف الزينة ويجب سترها فضلاً عن إراءتها ، في حين أن المراد به في الفقرة الثانية الإراءة والإعلام ؛ لأنّ الفعل فيها متعدّ لمفعول ثانٍ باللام .

وبناء على ذلك فإنّ في الآية حكمين ولكلّ حكم استثناء ، لا أنّه حكم واحد ورد عليه استثناءان .

فالحكم الأوّل حرمة الكشف ولزوم الستر على المرأة باستثناء ما ظهر ، والحكم الثاني حرمة إظهار الزينة للغير باستثناء الطوائف الاثنتي عشرة .

ويؤيد ذلك : تكرار الأمر في الآية مرتين وتعقيب الأوّل منهما بالأمر بإلقاء الخمر والستر أمام من استثنوا فيه .

وقد يقال : بأنّ تكرار الأمر في الآية لأجل التوطئة للاستثناء الثاني ، لا لإفادة معنى جديد .

إلا أنّ ذلك تطويل في التعبير ، وهو خلاف البلاغة ؛ فإنّه لا داعي لاقحام الأمر بإلقاء الخمر في وسط الكلام ، إذ بالإمكان تقديمه وعطفه على الأمر بحفظ الفرج أو تأخيره إلى آخر الآية .

ب - ما هو المراد بالاستثناء في قوله تعالى : ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ ؟

في ذلك عدة آراء :

١ - ظاهر الزينة وهو الثياب ، كما عن ابن مسعود ، فذلك جائز إظهاره ؛ فإنّه لا سبيل لاختفائه كالرداء الذي تجلّل به النساء ^(٣٨) ، دون الزينة الباطنة ، أي ما هو مباشر للبدن ويستلزم إبداءه عادة إبداء البدن والنظر إليه ^(٣٩) .

٢ - الثياب والوجه ، حكى عن ابن جبير .

٣ - الثياب والوجه والكفّان ، محكي عن ابن جبير أيضاً .

ولعلّ الرأيين الثاني والثالث متّحداً ؛ إذ لا نكتة للتفريق بين الوجه والكفّين .

٤ - الكحل والسوار والخضاب إلى نصف الذراع والقرطة والفتّخ^(٤٠) ونحو ذلك .

٥ - الوجه والكفّان^(٤١) . وهذا مختار كثير من الفقهاء ؛ فإنّ ذلك ممّا يظهر عادة وعرفاً ، وإخفاؤه فيه حرج وضيق على المرأة .

أقول : إنّ العرف لا يحصر ذلك في الوجه والكفّين بل يتوسّع إلى القدمين كذلك ، بل قد يتوسّع أكثر من ذلك قليلاً ، فإذا كانت الحاجة العرفية تمام النكتة في هذا التفسير وما سبقه من التفاسير الأربعة المتقدّمة فهي تقتضي مثل هذه التوسعة ، ولا داعي لحصرها بالثياب الظاهرة فحسب أو بالوجه فحسب .

٦ - الظاهر ما ظهر لضرورة قصوى أو لضرورة عرفية كالمعالجة والشهادة .

٧ - الظاهر ما ظهر بنفسه صدفة و اتفاقاً كالغفلة وما كشفه الريح ، لا ما كان عن عمد واختيار .

والرأيان الأخيران - السادس والسابع - بحاجة إلى تقدير في الآية ، نحو كلمة (اضطراراً) و (سهواً) ونحو ذلك . والتقدير خلاف الأصل كما يقال .

كما أنّ إرادة أولهما من الآية أشدّ بعداً من الثاني ؛ لعدم مناسبته مع التعبير بالفعل الماضي ﴿ ظَهَرَ ﴾ .

قد يقال : بأنّ التقدير لا مناص منه على كلّ الاحتمالات ، فإنّه على الاحتمالات المتقدّمة أيضاً لابدّ من تقدير كلمة (عرفاً) أو (عادة) ، فيعود إشكال التقدير إشكالاً مشتركاً على جميع الاحتمالات .

الجواب : إنّ القيود المقدّرة إذا كانت من قبيل (عقلاً أو طبعاً أو عرفاً)

ونحوها فهي بقوة المصرح بها ، فلا يعد افتراضها خلاف الأصل وليس بحاجة إلى مؤونة زائدة ، وعليه فيكون للاحتتمالات المتقدمة أولوية .

المحور الثاني : في الاستثناء الثاني ، وهو قوله تعالى : ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءَ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءَ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ ۚ 》 .

في هذا المقطع الشريف استثناء من حرمة إبداء الزينة ، وهذا الاستثناء ناظر إلى عناوين معينة :

ثلاثة منها للمصاهرة ، وهم : الأزواج وآباؤهم وأبناؤهم .

وخمسة منها للنسب ، وهم : الآباء والأبناء والاخوة وبنوهم وبنو الأخوات .
فالمجموع ثمانية .

وعنوان تاسع ، وهو النساء .

وعاشر ، وهم المملوكون .

وحادي عشر ، وهم البله .

وثاني عشر ، وهم الأطفال .

ولابد من تفصيل البحث في كل عنوان على حدة :

١ - ﴿ بُعُولَتِهِنَّ ۚ 》 أي أزواجهن ، فقد استثنتهم الآية من حرمة إبداء الزينة لهم في الجملة وإن اختلفوا عن سائر الطوائف الإحدى عشرة بمقدار ما يباح لهم ، وليست في الآية آية إشارة لذلك ، بل يستفاد ذلك من أدلة أخرى ، نظير : ما دل على أباحة المباشرة والاستمتاع الجنسي بين الزوجين بكل أشكاله .

وقيل : إنما بُدئ بالبعولة في الاستثناء قبل غيرهم ؛ لأنَّ اطلّاعهم يقع على ما هو أعظم من هذا (٤٢) .

بل ورد في الروايات ترغيب للزوجة في أبداء زينتها لزوجها ، لا مجرد الإباحة (٤٣) .

وبناء على إطلاق البعل على الأعم من الزوج والسيد يكون المراد من ﴿بُعُولَتِهِنَّ﴾ ما يعمّهما .

قد يقال : بأنَّ الخطاب في الآية موجّه للحرائر ولا يعمّ الإماماء ، لوجود قرائن منها قوله بعد ذلك : ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُھُنَّ﴾ ، فيتعيّن إرادة الأزواج من البعولة .

والجواب : إنّ الطوائف الاثنتي عشرة المستثناة مذكورة على نحو القضية الحقيقية ، والتي بدورها تنحلّ الى عدّة قضايا حقيقية بعدد الطوائف ، أي على فرض وجودها ، فعدم تحققها في الخارج لا يؤثّر على الخطاب والمراد به ، فالمرأة العقيمة مثلاً لا يخرجها انتفاء الولد عن عموم الخطاب ﴿أَوْ أَبْنَائِهِنَّ﴾ ، وهكذا بالنسبة لسائر الطوائف ، وعليه فالخطاب عام من هذه الجهة .

٢ - ﴿أَبَائِهِنَّ﴾ أي آباء المرأة ، وقالوا إنّ اللفظ يشمل الجدّ وإنّ علا من جهة الذكران لآباء الآباء وآباء الامهات (٤٤) .

٣ - ﴿آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ﴾ أي آباء الأزواج ، وأيضاً قالوا بشموله لجدّ الزوج وإنّ علا (٤٥) .

٤ - ﴿أَبْنَائِهِنَّ﴾ أي أبناء المرأة ، ويدخل فيه أبناء الأبناء وإنّ سفلوا ذكراناً كانوا أو إناثاً ، كبنين البنين وبنين البنات (٤٦) .

٥ - ﴿أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ﴾ أي أبناء الأزواج ، ويدخل فيه أبناء الأبناء وإنّ سفلوا (٤٧) .

٦ - ﴿إِخْوَانِهِنَّ﴾ أي إخوة المرأة ، والظاهر الإطلاق ، قال الأردبيلي : « والأخ أعم من أن يكون من الطرفين [= الام والأب] أو أحدهما » (٤٨) .

٧ - ﴿بَنِي إِخْوَانِهِنَّ﴾ أي أبناء إخوة المرأة ، ويدخل فيه أبناء الأبناء وإن سفلوا ذكراً كانوا أو إناثاً (٤٩) .

٨ - ﴿بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ﴾ أي أبناء أخوات المرأة ، ويدخل فيه أبناء الأبناء وإن سفلوا ذكراً كانوا أو إناثاً (٥٠) .

٩ - ﴿نِسَائِهِنَّ﴾ وقد اختلفوا في بيان ما هو المراد به .

ومن الجدير بالذكر إنّه لم نجد مثل هذا الاختلاف بالنسبة إلى ما تقدّم من الطوائف ، وليس ثمة غموض في معنى لفظ النساء ، والسبب في تعدّد الآراء هنا هو اختلاف النسبة ؛ فإنّ الحكم المستثنى في الآية حكم انحلالي بملاحظة كلّ امرأة بالنسبة إلى بعلها أو أبيها أو ابنها أو أخيها إلى آخر ما ذكر فيها ؛ إذ لا يحتمل جواز إبداء زينتهنّ لبعولة أو آباء أو أبناء إخوان غيرهنّ ، بل يختصّ الحكم بكلّ امرأة على حدة بالنسبة إلى أبيها وسائر أرحامها المذكورين في الآية ، فهنا تظهر فائدة إضافة الضمير (هنّ) إلى العناوين المتقدّمة ، وأمّا بالنسبة إلى ﴿نِسَائِهِنَّ﴾ فلا يمكن الالتزام بكون الحكم انحلالياً ؛ إذ لا يعقل تصور كونها امرأة لامرأة دون أخرى ؛ إذ نسبتها من حيث هي امرأة وأنثى الى كلّ فرد من أفراد النساء على حدّ سواء بخلاف نسبتها إلى أفراد الرجال فإنّها مختلفة ، فقد تكون حليّة أو محرماً لشخص دون غيره (٥١) . فلا بدّ من بيان الفائدة من إضافة لفظ (النساء) إلى الضمير (هنّ) هنا .

ومهما يكن من أمر ففي قوله تعالى : ﴿نِسَائِهِنَّ﴾ عدة احتمالات بل أقوال :

الاحتمال الأول : أن يراد بها مطلق النساء (٥٢) ، وعليه فيتعيّن أن يراد بـ ﴿مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ﴾ العبيد خاصة .

وهذا الاحتمال بعيد ؛ لعدم الفائدة حينئذٍ في إضافة لفظ (النساء) الى الضمير (هن) . مضافاً إلى أن الحرمة هنا غير محتملة ولا متوهمة حتى يتصدى الشارع لنفيها وبيان الاباحة .

الاحتمال الثاني : أن يراد بها النساء الحرائر مطلقاً ؛ إذ من الواضح أن المقصود بالنساء طبعي النساء ، وبقرينة العطف عليهن بقوله تعالى : ﴿ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ ﴾ والمراد به الإماء - سواء أريد الاماء خاصة أو أريد مطلق المملوك أمة كانت أو عبداً - فيفهم : أن المراد من طبعي النساء خصوص الحرائر ، فيتحصل من الآية الكريمة أن طبعي المرأة لا بأس بأن تبدي زينتها لطبعي الحرائر وطبعي الاماء ، بل يدعى تبادر ذلك من لفظ النساء في ذلك الزمان ، أو لتكرّر استعمال القرآن ذلك في عدة موارد بخصوص الحرائر .

وهذا الاحتمال يكون راجحاً فيما لو أضيف لفظ (النساء) الى الضمير المذكّر (هم) ، وأما لو أضيف الى المؤنث (هن) فظهر ذلك غير واضح .

الاحتمال الثالث : أن يراد بها المؤمنات خاصة . وهذا معناه حرمة إبداء المرأة المسلمة زينتها للمرأة الكافرة مطلقاً حتى ولو لم تكن متزوجة ، وقد نسب إلى أكثر السلف . قال ابن عباس : « ليس للمسلمة أن تتجرّد بين نساء أهل الذمة ولا تبدي للكافرة إلا ما تبدي للأجانب إلا أن تكون أمة لها ؛ لقوله تعالى : ﴿ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ ﴾ » . وكتب عمر إلى أبي عبيدة أن يمنع نساء أهل الكتاب من دخول الحمام مع المؤمنات ^(٥٣) .

الاحتمال الرابع : أن يراد بها النساء المؤمنات الحرائر . وهذا الاحتمال عبارة عن تطوير للاحتمالين الثاني والثالث بالجمع بينهما ضمن احتمال واحد ؛ وتقريب ذلك بأن يقال : إن هنا في الحقيقة دالّين ومدلولين :

أولهما : لفظ (النساء) الذي اعتبر دالاً على الحرائر ؛ إمّا لدعوى تعارف هذا

الإطلاق سابقاً ، أو لأنّ هذا هو الظاهر من الاستعمالات القرآنية .

ثانيهما : لفظ الضمير (هنّ) الذي أضيف إليه لفظ (النساء) ، وهذه الاضافة دالة على إرادة خصوص المؤمنات ، فيكون قوله تعالى : ﴿ أَوْ نِسَائِهِنَّ ﴾ نظير قوله تعالى : ﴿ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ ﴾ ^(٥٤) . وهنا تتجلى الفائدة في الاضافة الى الضمير (هنّ) .

الاحتمال الخامس : أن يراد بها النساء الأقرباء خاصة .

وقد يؤيد بأنّ ما ورد في باب غير ذات العادة بالرجوع الى عادة نسائها المفسر بالأقرباء ، فعن الامام محمد بن علي الباقر (عليه السلام) قال : « يجب للمستحاضة أن تنظر بعض نسائها فتقتدي بأقربائها ثم تستظهر على ذلك بيوم » ^(٥٥) .

غير أنّ هذا أبعد الاحتمالات كلّها ؛ إذ أنّ لازمه الالتزام بدلالة الآية على حرمة إبداء المرأة زينتها لغير نساء عشيرتها ، وهو خلاف الضرورة الفقهية ^(٥٦) .

الاحتمال السادس : أن يراد بها النساء المختصات بهنّ بالصحبة والخدمة والتعارف سواء أكنّ مسلمات أو غير مسلمات ^(٥٧) .

وهذا الاحتمال غير واضح الظهور في الآية ، ومن الواضح أنّه لا قيمة للاحتمال ما لم يبلغ درجة الظهور من اللفظ .

١٠ - ﴿ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ ﴾ ، وفيه عدّة احتمالات ، بل أقوال :

الاحتمال الأول : مطلق المماليك من الإماء والعبيد ؛ وذلك للاطلاق ، فإنّ هذا العنوان يصدق على الإناث والذكرا ، واختاره الشافعية وجعلوه كالمحارم ^(٥٨) ، وقيدّه ابن حجر بالعبد العدل ^(٥٩) .

الاحتمال الثاني : العبيد خاصة ؛ بقريّة العطف على اللفظ (النساء) المتقدّم بناء على كون المراد طبيعي النساء .

ومن هنا فقد ذهب بعض الى جواز أن يظهرن لعبيدهم من زينتهنّ ما يظهرن لذوي محارمهنّ .

وقد رووا في ذلك عن أنس : أنّه ﷺ أتى فاطمة بعدد قد وهبه لها وعليها ثوب إذا قُتعت به رأسها لم يبلغ رجلها ، وإذا غُطّت به رجلها لم يبلغ رأسها ، فلمّا رأى رسول الله ﷺ ما بها قال : « إنّه ليس عليك بأس ، إنّما هو أبوك وغلامك » .

وعن مجاهد : كان أمّهات المؤمنين لا يحتجبن عن مكاتبهنّ ما بقي عليه درهم .

وروي : أنّ عائشة كانت تمتشط والعبد ينظر إليها (٦٠) .

والاحتمالان الأوّل والثاني من المستبعد جدّاً إرادتهما في الآية ؛ لأنّ العبودية لا تأثير لها في ضمور الشهوة الجنسية وعدم إثارتها ؛ إذ العبودية مجرد ملكية ومحض علاقة اقتصادية ، بخلاف المحارم والجنس المماثل فإنّ الطبيعة النفسية والسايكولوجية لهؤلاء تجعلهم غير ملتفتين إلى الإثارة الجنسية عادة إلا من شدّ .

ومن هنا ينقدح الشك في بعض المرويات كالذي رواه أنس عن النبي ﷺ أو المروي عن امهات المؤمنين من استباحة إبداء الزينة أمام العبيد ؛ فإنّ هذا المعنى من الصعب تقبّله إسلامياً ، لمخالفته للارتكاز المتشرّعي ، وهذا هو الذي أثار حفيظة سعيد بن المسيّب فأخذ ينادي بقوله : « لا تغرّكم آية النور ، فإنّها في الإناث دون الذكور » (٦١) .

ومن هنا يتضح سقوط الاحتمالين الأوّل والثاني .

الاحتمال الثالث : الإماء خاصة ، بقرينة العطف على لفظ (النساء) المتقدّم بناء على كون المراد خصوص الحرائر ، وبقرينة ذكر حكم العبيد في الفقرة التالية وهي قوله تعالى : ﴿ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ ﴾ لا بدّ أن

يكون قوله تعالى : ﴿ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ ﴾ منصرفاً إلى الإماء لئلا يؤدي إلى التكرار (٦٢) .

وعلى ذلك فيكون العبد بالنسبة إلى سيده كالأجنبي ، وهو قول عبد الله بن مسعود ومجاهد والحسن وابن سيرين وسعيد بن المسيب (٦٣) واختاره أحمد ابن حنبل وأبو حنيفة - وهو قول الشافعي أيضاً - وتأولوا الآية بأنها في حق الاماء فقط .

واستدلوا بما نقل عن سعيد بن المسيب أنه قال : « لا تغرنكم آية النور ، فإنها في الإناث دون الذكور » ، وعللوا ذلك بأنهم فحول ليسوا أزواجاً ولا محارم ، والشهوة متحققة فيهم ، فلا يجوز الكشف وإبداء الزينة أمامهم . وقالوا : إنما ذكر الاماء في الآية لأنه قد يظن الظان أنه لا يجوز أن تبدي زينتها للإماء ؛ لأن الذين تقدم ذكرهم أحرار ، فلما ذكر الإماء زال الاشكال (٦٤) .

وأضافوا أيضاً الاحتجاج بقوله ﷺ : « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفراً فوق ثلاث إلا مع ذي محرم » والعبد ليس بذي محرم منها ، فلا يجوز أن يسافر بها ، وإذا لم يجز له السفر بها لم يجز له النظر الى شعرها كالحرّ الأجنبي .

وكذلك فإن ملكها للعبد لا يحل ما يحرم عليه قبل الملك ؛ إذ ملك النساء للرجال ليس كملك الرجال للنساء . فإنهم لم يختلفوا في أنها لا تستبيح بملك العبد منه شيئاً من التمتع كما يملكه الرجل من الأمة .

وأيضاً إن العبد وإن لم يجز له أن يتزوج بمولاته إلا أن هذا التحريم عارض كمن عنده أربع نسوة فإنه لا يجوز له التزوج بغيرهن ، فلما لم تكن هذه الحرمة مؤبدة كان العبد بمنزلة سائر الأجانب (٦٥) .

الاحتمال الرابع : الإماء الكافرات خاصة (٦٦) .

وربما يكون دليله هو دعوى دخول المؤمنات مطلقاً - حرائر وإماء - في قوله تعالى : ﴿ أَوْ نِسَائِهِنَّ ﴾ فيختص ﴿ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ ﴾ بالإماء الكافرات .
وقد تقدّم عدم صحة هذه الدعوى وأنّ المراد من قوله : ﴿ نِسَائِهِنَّ ﴾ خصوص الحرائر المؤمنات ، فيبقى ﴿ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ ﴾ على إطلاقه دون تقييد أو تخصيص .

١١- ﴿ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرَةِ مِنَ الرِّجَالِ ﴾ ، وفيه عدّة بحوث :

البحث الأول - المعنى المراد إجمالاً : الرجال الذين لا رغبة لهم في النساء .
واختلفوا في ذكر المصاديق على أقوال :

القول الأول - الأحق الذي لا حاجة فيه إلى النساء ، وهو المروي عن الإمام محمد بن علي الباقر عليه السلام (٦٧) .

القول الثاني - الأبله ، وهو مروي عن الإمام الصادق عليه السلام (٦٨) .

القول الثالث - المجنون (٦٩) .

القول الرابع - المعتوه .

القول الخامس - المغفل . وهذه الأقوال يمكن إرجاع بعضها إلى بعض ، كما هو واضح .

القول السادس - العنّين .

القول السابع - الخصي .

القول الثامن - الخصي المجبوب ، وهذا منسوب للشافعي (٧٠) .

القول التاسع - المختنّ .

القول العاشر - الشيخ الكبير .

وهذه الأقوال الخمسة - السادس والسابع و الثامن والتاسع والعاشر - لا شاهد عليها ، بل المناسبة بين الحكم والموضوع تقتضي عدم إرادتها من النص ؛ وذلك لعدم منافاة الحالات المذكورة مع الميل الجنسي للمرأة .

القول الحادي عشر - الشيخ الهمّ الذي سقطت شهوته .

القول الثاني عشر - الشيخ الصالح (٧١) .

وهذا الرأي لا يستحق الذكر ؛ فإنّ الشخص الصالح يكون أولى من غير الصالح بترك النظر وبعدم تكّشف المرأة أمامه وكتمانها زينتها ، قال الاردبيلي : « ولا يخفى أنّ الشيوخ الصلحاء الذين يَغْضَوْنَ أبصارهم إذا كانوا معهنّ لا يحتاجون إلى الاستثناء ، بل لا يصح ؛ فإنّ الظاهر من الاستثناء جواز الكشف لهم وجواز النظر لهم ، فافهم » (٧٢) .

القول الثالث عشر - الرجل يتبع القوم فيأكل معهم ويرتفق بهم ، وهو ضعيف لا يكثرث للنساء ولا يشتهيهنّ (٧٣) .

القول الرابع عشر - الصبي الذي لم يدرك (٧٤) . وهذا الرأي ينبغي إسقاطه من الحساب ؛ لأنّ الآية تتحدّث عن الرجال لا عن الذكور ، كما هو واضح .

وإن أمكن توجيه هذا الاحتمال بناء على إرجاع وصف ﴿ الَّذِينَ ﴾ إلى ﴿ التَّابِعِينَ ﴾ ، بيد أنّ ذلك لا يدفع الغائلة تماماً عن هذا الاحتمال ؛ لكون بعض أفراد الرجال داخلين في ﴿ التَّابِعِينَ ﴾ قطعاً .

القول الخامس عشر - العبيد الصغار ، نسب إلى أبي حنيفة .

القول السادس عشر - هو التابع يتبعك ليصيب من طعامك (٧٥) .

القول السابع عشر - هم الفقراء الذين بهم الفاقة (٧٦) . ولعلّه يرجع إلى

سابقه .

والحاصل : إنَّ المستفاد من المناسبة بين الحكم والموضوع كما ذكرنا هو كون المدار في الاستثناء على الرجل عديم الشهوة الجنسية ، وهذا ينسجم مع الأقوال الخمسة الأولى كما ينسجم مع القول الحادي عشر لكن مع تقييده بالتابع - على خلاف فيما يراد بالتابع على ما سيأتي قريباً - ، فتنحصر الاحتمالات في الأقوال الخمسة المتقدّمة فحسب .

البحث الثاني - التبعية والاتباع من المفاهيم ذات الإضافة ، فكما يوجد تابع لابدّ من وجود متبوع ، وبما أنّه غير مذكور في الآية ، إذن لا محيص عن تقديره ، وفيه عدّة احتمالات :

الاحتمال الأول : المتبوع هو خصوص المرأة المؤمنة المخاطبة بهذا الحكم .

وهذا الاحتمال غير ظاهر ؛ لعدم الإضافة الى الضمير (هنّ) حتى يخصص بالنساء .

الاحتمال الثاني : المتبوع هم المؤمنون كافة - أي المجتمع المسلم - بقرينة خطابهم في الآية السابقة وفي ذيل هذه الآية ، ولم يذكر الاسم أو الضمير لكونه مفهوماً .

الاحتمال الثالث : المتبوع الناس - أي المجتمع - الشامل للكفّار أيضاً ، ولم يذكر في الآية لعدم الفائدة فيه ؛ إذ المدار في الحكم على التابع ولا شأن لنا بالمتبوع ، فذكره يكون تطويلاً بلا طائل .

ومن هنا نرى عدولاً في الخطاب ؛ إذ أنّ الطوائف العشر قرنوا مع الضمير (هنّ) لأجل إفادة التخصيص ، بخلافه بالنسبة إلى عنوان التابعين ، وكذا الحال بالنسبة إلى العنوان الأخير ، وهو الطفل فقد ذكر مطلقاً ومجرّداً عن هذه الإضافة والقيدية .

البحث الثالث - تحديد المراد بالتابع :

أ - إنَّ لفظ التابع تارة يكون مشتقاً من التبعية ، أي من يكون ملحقاً من

الرجال ولا استقلالية له حكماً وشرعاً ، وهو المولى عليه من الرجال ، وليس هو إلا المجنون .

نعم يمكن توسعة هذا المعنى نسبياً بأن يراد به ما يشمل المغفل والمعتوه والأبله والأحمق ممّن هو خفيف العقل ، لا المجنون خاصة .

ب - وتارة يكون مشتقاً من الاتّباع ، أي من تبعكم طلباً للعافية أو الانتفاع أو الخدمة ويكون ملازماً لكم في العيش من الناحية العملية .

البحث الرابع - تحديد المراد بـ ﴿غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ﴾ :

وينبغي البحث في جهتين :

الجهة الأولى - لقد اختلفوا في تحليل هذه الفقرة من حيث تركيبها النحوي على رأيين تبعاً لاختلاف القراءة :

الرأي الأول : بناء على قراءة الجرّ أنّ ﴿غَيْرِ﴾ تكون وصفاً لـ ﴿التَّابِعِينَ﴾ .

الرأي الثاني : بناء على قراءة النصب فيكون استثناءً ثانياً بعد الاستثناء الأول ، أي لا يحرم إبداء الزينة للتابعين إلا ذا الإربة منهم . أو يكون حالاً ، أي والذين يتبعونهنّ عاجزين عنهنّ ، قاله أبو حاتم ^(٧٧) .

الجهة الثانية - إنّ الظاهر كون هذا الوصف وهو ﴿غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ﴾ - أي من لا حاجة له في النساء - يراد به من لا تتوق نفسه إلى النساء لأمر ثابت في نفسه تكويناً ، كمن لا شهوة له أصلاً ، ولا يشمل ما كان لطارئ يزول ، كالمرض العارض ونحوه .

البحث الخامس - إنّ التقييد بالرجال يخرج غير البالغ .

البحث السادس - إنّ المتحصّل اشتمال هذه الفقرة على ثلاثة قيود :

الأول : التبعية أو الاتّباع .

الثاني : عدم الحاجة إلى النساء .

الثالث : الرجولة .

ولابدّ من لحاظها معاً ، فلا يصحّ إغفال شيء من هذه القيود . ومن هنا فإنّ أوجه الاحتمالات في الآية هي :

الاحتمال الأوّل : خصوص الرجل المجنون المولّى عليه الذي لا همّة له في النساء ، فإنّّه لا ملازمة بين انتفاء العقل وانتفاء الشهوة . وعليه فليس كلّ مجنون يباح للمرأة إبداء زينتها أمامه . ويؤيّد المروي عن الإمام محمد بن علي الباقر (عليه السلام) من أنّه الأحقّ الذي لا حاجة فيه إلى النساء ، كما مرّ سابقاً ، والظاهر أنّ القيد احترازي ، وليس قيداً توضيحياً ، فإنّ التوضيح والتأكيد خلاف الأصل إلا أن تقوم قرينة عليه .

الاحتمال الثاني : نفس الاحتمال الأول لكن مع توسعته نسبياً بأن يراد به ما يشمل المغفل أو المعتوه أو الأبله أو الأحقّ ممّن هو خفيف العقل ، لا المجنون خاصة .

الاحتمال الثالث : الرجل الذي يتبع غيره في المعيشة - لحاجته إلى الغير أو حاجة الغير إليه - ولا همّة له في النساء ، ومن أوضح مصاديق ذلك العبيد الذين لا شهوة جنسية لهم تجاه النساء إمّا لعاهة أو لشيخوخة وطعن في السنّ .

واستثناؤهم من الحرمة ؛ لأنّ التحرّز عنهم يكون حرجياً ولانتفاء المفسدة الملحوظة في النهي .

وهذا الاحتمال بعيد من ظاهر الآية ؛ باعتبار أنّ المناسب له التعبير بالضعفاء أو المساكين ونحو ذلك .

الاحتمال الرابع : المراد بعض الأصناف من الرجال الذين في رجوليتهم نقص كالعبد والخصي والعنّين والمختنّ .

وهذا الاحتمال في منتهى الضعف ؛ لأن هؤلاء لا يعدمون الشهوة فهم ممن يرغبون في النساء ويصدق عليهم عنوان الرجال ، فلا دليل لاستثنائهم ^(٧٨) .

والحاصل : إنّه لدى لحاظ القيود الثلاثة والمناسبة بين الحكم والموضوع يترجّح الاحتمالان الأول والثاني .

١٢ - ﴿الطُّفْلُ الَّذِي لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ :

١- لقد استثنى الطفل جزءاً بصريح الآية ، وهو يطلق على غير البالغ ، وقد ألحق به وصف عدم الظهور على عورات النساء ، وهذا الظهور فيه احتمالان - كما تقدّمت الإشارة إليهما إجمالاً - وتفصيلهما :

الاحتمال الأول : أن يكون الظهور بمعنى الاطلاع كقوله تعالى : ﴿إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ﴾ ^(٧٩) ، وهذا هو الظاهر من نسبة الظهور إلى العورة ، ولم ينسب الطفل إلى النساء ممّا يدلّ على إرادة مطلق الطفل ، فيكون المراد : لا يحرم إبداء المرأة زينتها للطفل الذي لا يدرك الاثارة الجنسية ولا يرى العورة عورة لصغره ، وهو غير المميّز ، فالوصف للتخصيص .

ثمّ إنّنا لو أخذنا بالاحتمال الأول فتدلّ الآية بمنطوقها على جواز إبداء الزينة للطفل غير المميّز ، وبمفهومها على عدم استثناء الطفل المميّز وإن لم يكن بالغاً فتجري عليه الحرمة ، فبناء على وجود ملازمة عرفية بين حرمة إبداء الزينة ولزوم سترها وبين حرمة النظر ، فيحرم النظر عليه كالبالغ وأفتى بذلك بعض الفقهاء ^(٨٠) ، وأفاد بعض بأنّ معنى الحرمة على المراهق مع أنّه غير مكلف أنّه يحرم على وليّه تمكينه منه ^(٨١) .

الاحتمال الثاني : أن يكون الظهور بمعنى الغلبة كقوله تعالى : ﴿فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ﴾ ^(٨٢) ، أي عدم القدرة على ممارسة الجنس ، وذلك إنّما يكون قبل البلوغ ، فالقيد للتأكيد ولبيان السرّ في الاستثناء ، فيكون المعنى استثناء الطفل

غير البالغ الذي لا يقوى على النكاح ، فيشمل المميّز وغيره .

٢ - إنّ هذا كلّه مبنيّ على ما هو المشتهر على الألسنة من أنّ العورة هنا بمعنى السوأة . لكن ثمة احتمال آخر في قوله تعالى : ﴿ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ ﴾ ، وهو أنّ العورة هنا ليست بمعنى السوأة بالمعنى الخاص ، بل المراد الحالات والخصوصيات التي يمكن من خلالها نفوذ الرجل إلى عالم المرأة ؛ إذ في بعض تصرّفات المرأة ، كإبداء زينتها إحياءات للجنس الآخر ، وهذا ما لا يفهمه إلا الذكر المدرك لمثل هذه الأمور ^(٨٣) ، على أنّ تفسيرها بالسوأة بحاجة إلى تكلف وتقدير كثير ، بخلاف هذا الاحتمال ، وهو تفسير العورة بنقاط ضعف المرأة ومواضع اختراقها والنفوذ إلى عالمها .

ويؤيد ذلك ما ذكره الراغب ، فإنّه بعد أن ذكر أنّ العورة بمعنى السوأة قال : « والعوار والعورة : شق في الشيء كالثوب والبيت ونحوه ، قال تعالى : ﴿ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ ﴾ ^(٨٤) ، أي متخرّقة ممكنة لمن أرادها ، ومنه قيل : فلان يحفظ عورته ، أي خلله . وقوله : ﴿ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ ﴾ ^(٨٥) ... وقوله : ﴿ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ ﴾ ^(٨٦) ، أي لم يبلغوا اللحم » ^(٨٧) .

فما ورد في القرآن الكريم في سائر الموارد من استعمال لفظ (العورة) لا يراد به الفرج .

وعند إرادة الفرج يعبرُ إمّا بلفظه أو بالسوأة ، قال تعالى : ﴿ وَالَّتِي أَحْصَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا ﴾ ^(٨٨) ، وقال : ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ﴾ ^(٨٩) ، وقال : ﴿ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴾ * وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ ﴾ ^(٩٠) ، وقال : ﴿ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ ﴾ ^(٩١) .

وقال أيضاً : ﴿ يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِكُمْ وَرِيشًا ﴾ ^(٩٢) ، وقال : ﴿ فَوَسَّوْا لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ

سَوَّاهُمَا ﴿ (٩٣) .

بل إنَّ إرادة السوأة من العورة هنا بعيد ؛ لأنَّه إن أُريد من الظهور الاطلاع على السوأة بمعنى عداها سوأة ، فالمناسب التعميم لا التخصيص بالنساء كأن يقال : لم يظهروا على العورات .

وإن أُريد من الظهور الغلبة ، أي القدرة على الجماع ونحوه فهذا في منتهى البعد ؛ لأنَّ المناسب هنا التعبير بالجماع ونحوه ، أو التعبير ببلوغ الحلم أو النكاح ، ومن غير المناسب جداً التعبير عنه بعدم القدرة على العورة ، لكون المراد حينئذٍ عدم القدرة على جماع العورة ، وهو مستهجن ؛ لأنَّ الأليق إمَّا ذكر الجماع أو بلوغ الحلم مطلقاً من دون إضافة الى العورة أو الاضافة الى النساء ، كما ورد التعبير بمباشرة النساء أو ملامستهنَّ ونحو ذلك : - كقوله تعالى : ﴿ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ ﴾ (٩٤) ، و ﴿ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ ﴾ (٩٥) ، و ﴿ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ ﴾ (٩٦) ، و ﴿ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ ﴾ (٩٧) : ﴿ وَابْتَغُوا الْبَيْتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ ﴾ (٩٨) ، و ﴿ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهْرِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمْ الْحُلُمَ ﴾ (٩٩) .

كما قد يؤيِّده أيضاً ما ورد في جملة من الروايات من أنَّ عورة المؤمن على المؤمن حرام المراد به تتبع العيوب ونقاط الضعف أو إذاعة السرِّ (١٠٠) .

وهذا الاحتمال كما ترى لا يستثني البالغ ، بل كلَّ من يظهر لديه الميل الجنسي ، بل لا يبعد تحققه لدى المميِّز من أول سنِّ التمييز أو أواسطه ، وتحقيق

ذلك خارج عن المدلول اللفظي للآية .

٤ - ربّما يثار سؤال هنا مفاده : ما هو السبب لإفراد الطفل بالذكر والوصف ؟
أو لم يمكن الاكتفاء بعطفه على ما سبق كأن يقال : (أو التابعين غير أولي الإربة
من الرجال والطفل) ونحو ذلك ؟

الجواب : إنّ إفراد الطفل بالذكر وكذا إفراده بالوصف يدلان على إرادة معنى
لا يؤمنه العطف على ما سبق ، فمن ذلك :

١ - تقييد الجملة الأولى بقيد ﴿التَّابِعِينَ﴾ دون الطفل المطلق الذي لا يقصد
تقييده بذلك القيد ؛ طبقاً لقاعدة احترازية القيود .

٢ - إنّ الرجل بحسب الطبع والخلقة يشعر بالحاجة الجنسية الى الانثى دون
الطفل غير البالغ مبلغ الرجال فإنّه إن كان عنده شعور بالتلذّاذ نحو الانثى فهو
ليس بمستوى الحاجة والميل الشديد ، ففرق بين الجائع الذي يشعر بالحاجة الى
الطعام لسدّ جوعته وبين من يلتذّ بالعطر والرائحة الطيبة ، من هنا أفرد الطفل
بالذكر والوصف .

فالتابعون من الرجال - إذا كانوا من أولي الاربة - والأطفال الذين يظهرون
على عورات النساء وإن اتحدا في وجود أصل الميل الجنسي لديهم تجاه الجنس
الآخر بيد أنّ الفرق بين الميلين شاسع جداً ، بشهادة الوجدان ، ومنشأ هذا الفرق
الخلقة والتكوين ؛ فإنّ غرائز الإنسان ومشاعره تتناسب مع سنّه ومرحلته
العمرية . وهذا الميل الضعيف الذي خصّ به الطفل غير البالغ دون التابع من
الرجال ؛ باعتبار أنّه يكشف عن مستوى من الإدراك المفقود في التابع الناقص
العقل .

قد يقال : بأنّ هذا التحليل مبني على كون ﴿الطُّفْلِ﴾ معطوفاً على
﴿بُعُولَتِهِنَّ﴾ ، أمّا لو جعل معطوفاً على ﴿الرِّجَالِ﴾ وأنّ ﴿الَّذِينَ﴾ نعت

لـ ﴿التَّابِعِينَ﴾ كما احتمله بعض^(١٠١) فلا يتم شيء مما ذكر .

الجواب :

١ - إنّه من المستبعد إرادة ذلك ؛ لأنّ الذي يناسبه العطف بالوار ، فإنّ العطف بـ (أو) هنا يؤدّي إلى الإيهام الذي يناسب الأحاجي والألغاز ، ولا يتناسب مع الكلام المبين .

٢ - ما ذكرناه آنفاً من عدم إرادة تقييد الطفل بكونه من التابعين ، بل المراد مطلق الطفل ؛ إذ لا خصوصية للتابع دون غيره ، أي لا فرق في الطفل بين من كان واجداً للأب أو من كان يتيماً ؛ لكون الملحوظ فيه حيثية الصغر ، بخلاف من لا حاجة له للنساء من الرجال ، فإنّ له حصتين : تارة يكون لنقص شخصيته وعقله وهو المولّى عليه والتابع ، وأخرى يكون لنقص في البدن دون عقله فهذا غير مستثنى ، فهذا التخصيص يأتي في غير أولي الإربة دون الطفل الذي لا جدوى هنا في تخصيص أفراداه وحالاته .

٣ - إنّه يؤول الى زيادة أحد الوصفين ؛ للاستغناء عن أحدهما بالآخر ، ممّا يدعو الى حمل أحدهما على التأكيد أو زيادة التوضيح ، وهو خلاف الأصل .

٤ - إنّه بناء على هذا الاحتمال كان الأنسب جمع الوصفين معاً لا الفصل بينهما ، كأن يقال : (أو التابعين غير أولي الاربة الذين لم يظهروا على عورات النساء من الرجال أو الطفل) أو يقال : (أو التابعين من الرجال والطفل غير أولي الاربة الذين لم يظهروا على عورات النساء) ، فالفصل بينهما يناسب تعدّد الموصوف ، لا اتحاده .

٥ - يمكن دعوى أن يراد من الطفل هنا ما يشمل الذكر والانثى ، حيث إنّ الإناث من الأطفال لم يشملهنّ قوله تعالى : ﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾ لأنّه لا يطلق إلا على البالغات دون الصغيرات ، وبما أنّ لفظ (الطفل) للجنس فلا داعي لتخصيصه

بالأطفال الذكور ؛ إذ لا مقيّد لهذا الإطلاق . بل وهذا الاحتمال لا يتنافى مع ما رجّحناه من تفسير للوصف المذكور للطفل من عدم الظهور على عورات النساء . وعليه فيحرم إبداء الزينة أمام الطفلة الصغيرة إذا كانت مطلّعة على الميول الجنسية الخاصة بالانثى .

إلا أنّ هذا واضح البطلان ؛ لأنّ الحرمة هنا غير محتملة قطعاً بالنسبة للبالغة المدركة المطلّعة فضلاً عن الصغيرة ، بل صرّح بالاباحة للبالغة في قوله تعالى ﴿ أَوْ نِسَائِهِنَّ ﴾ السابق على قوله تعالى ﴿ أَوْ الطُّفْلِ ... ﴾ فلا ينعقد مثل هذا الإطلاق بلحاظ القرائن اللفظية واللبية ، إذ أنّ غير البالغة ليست بأسوأ حالاً من البالغة .

المحور الثالث : هل الاستثناء حاصر لهذه الطوائف الاثنتي عشرة ؟

١ - لقد تقدّم بيان أنّ الجدّ وإن علا ملحق بالأب ، كما أنّ ابن الابن وإن سفل ملحق بالابن ، فهؤلاء مشمولون بالآية ؛ للاطلاق .

٢ - لم تنصّ الآية على جميع المحارم ، ومنهم الأعمام والأخوال فهؤلاء من المحارم على ما هو المعروف ، وفي ذلك اتجاهاً :

الاتجاه الاول : إنهم مستثنون كسائر المحارم ، وقد ذكر في بيان الوجه في عدم النصّ عليهم هو للاستغناء عنه بذكر ابن الأخ وابن الأخت ، وذلك لوحدة النسبة بين العم وابن الأخ وبين الخال وابن الأخت ، فكما يجوز للمرأة إبداء زينتها لابن أخيها وابن اختها نظراً إلى كونها عمّة أو خالة لهما يجوز لها إبداء زينتها لعمّها وخالها لوحدة النسبة ^(١٠٢) . ولعلّ هذا هو المراد من قول عكرمة : « لم يذكرهما في الآية لأنّهما تبعان لأبنائهما » ^(١٠٣) .

وحاول بعضهم بيان وجه آخر لعدم ذكر الأعمام والأخوال فقال : « السرّ في ذلك أنّهم بمنزلة الآباء ، فأغنى ذكرهم عن ذكر الأعمام والأخوال ، وكثيراً ما

يطلق الأب على العمّ ...» (١٠٤).

وقال ثالث : « لأنّهم في معنى الإخوان » (١٠٥).

أقول : كون الآية في مقام بيان موارد الحرمة والاباحة لا يناسب إهمال طائفة من الطوائف ، وما ذكر من محاولات لتصوير شمول الاستثناء للأعمام والأخوال لو سلّمنا تماميتها في نفسها فإنّ إثبات إرادتها في الآية غير واضح ؛ لأنّها تعود الى نكات تحليلية غير ظاهرة من اللفظ بحسب الفهم العرفي العام .

أجل ، يمكن تسرية الحكم إليهما بتقريب : أنّه عند لحاظ المناسبة بين الحكم والموضوع وموارد الاستثناء يحصل لنا اطمئنان متاخم للقطع بأنّ الحكم ليس تعدياً ، فإنّ الملاك واضح لدى العقلاء ، وهو عدم الاثارة الجنسية ، وهو متحقق بالنسبة لجميع المحارم بما فيهم الأعمام والأخوال بحسب الطبع ، فيتعدّى إليهم في إباحة إبداء الزينة .

ولعلّ وضوح ذلك هو الذي حدا ببعض الفقهاء أن يتكلّف في إثبات دلالة الآية لفظاً على هذا الحكم .

الاتجاه الثاني : وقد التزم بعضهم بعدم شمول الحكم لهم رغم كونهم من المحارم مبيّناً فلسفة ذلك بأنّ أبناء الأعمام والأخوال ليسوا من المحارم لهم ، فعلمهم إذا رأوا زينتهنّ بأن يظهرنها لهم يصفونها لبنيهم فيفتنوا (١٠٦) .

ومن الواضح أنّ هذه النكته تطرد في بعض من استثنته الآية كأجداد وآباء البعولة والنساء و... . ومن الواضح عدم إمكان الالتزام بالحرمة فيمن ذكر .

أجل ، حكى عن الشعبي وعكرمة أنّ العمّ والخال ليسا من المحارم (١٠٧) ، ويحتمل رجوعه إلى القول المتقدم وليس قولاً ثانياً .

٣ - الظاهر من الآية استثناء المحارم من النسب ، وليس فيها ذكر للمحارم من

الرضاع ، والمعروف إنّه كالنسب استناداً للسنة (١٠٨) .

إلا أنّ بعضهم استظهر من الآية الشمول للمحارم من النسب والرضاع ؛ للصدق ، فيحرم نكاح بعضهم على بعض ، فهؤلاء محارم (١٠٩) .

أقول : إن كان المراد الاستدلال بالاطلاق اللفظي فلا يتم ؛ لأنّ صدق اللفظ على المحارم غير النسبيين من باب المجاز لا الحقيقة .

وإن أريد الاستدلال بتسرية الملاك وإلغاء الخصوصية فهو وجه فني ، سيّما مع دعمه ببعض المؤيّدات من الأحكام الأخرى .

٤ - ما هو حكم السيد ؟ فهل يجوز للأمة إظهار زينتها لمولاها ؟

صرّح بعض بجواز ذلك (١١٠) ، ويمكن استفادته من الآية بناء على ما أثاره البعض في المعنى اللغوي للبعل وأنّه يطلق على السيد ، فيكون المراد بـ ﴿بُعُولَتِهِنَّ﴾ أزواجهنّ وأسيادهنّ ، وقد سبقت الإشارة إليه .

والظاهر تمامية هذا الوجه .

٥ - لقد أفاد بعض بأنّ هذه الطوائف وإن اشتركوا في جواز رؤية الزينة الباطنة وفي جواز إبدائها لهم لكنّهم يختلفون في دائرة الرؤية ، فهم على أقسام ثلاثة :

أولهم : الزوج وله حرمة ليست لغيره ، يحلّ له كلّ شيء منها .

وثانيهم : سائر المحارم من النسب والرضاع كالأب والابن والأخ والجدّ وأبي الزوج ، فيحلّ لهم أن ينظروا الى الشعر والصدر والساقين والذراع وأشباه ذلك .
وثالثهم : التابعين غير أولي الإربة من الرجال (١١١) .

أقول : يرد على ذلك أمور ، منها :

١- إنَّ هذه القسمة غير حاصرة حيث أُهملت فيها بعض الطوائف ، كالنساء والأطفال .

٢- إنَّ حَلْيَةَ الاستمتاع للزوج لا علاقة لها بجواز إظهار الزينة ، فهذان حكمان أحدهما غير الآخر .

٣- كذلك لا دلالة للآية على الفرق بين القسمين الثاني والثالث .

الهوامش

- (١) النور : ٣١ .
- (٢) لسان العرب (ابن منظور) ١٣ : ٢٠٢ .
- (٣) تحرير التنبيه (النووي) : ٩٧ .
- (٤) المفردات (الراغب) : ٣٨٨ .
- (٥) يونس : ٢٤ .
- (٦) الحجرات : ٧ .
- (٧) الصافات : ٦ .
- (٨) الاعراف : ٣١ .
- (٩) الحجر : ١٦ .
- (١٠) البقرة : ٢١٢ .
- (١١) الكهف : ٤٦ .
- (١٢) الانعام : ١٣٧ .
- (١٣) النمل : ٤ .
- (١٤) النمل : ٦٣ .
- (١٥) المفردات (الراغب) : ١٣٥ .
- (١٦) هود : ٧٢ .
- (١٧) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ١٢ : ٢٣١ .
- (١٨) معجم القراءات (الخطيب) ٦ : ٢٥٨ .
- (١٩) المصدر السابق .
- (٢٠) التفسير الكبير (الفخر الرازي) ٢٣ : ٢٠٩ .
- (٢١) المفردات (الراغب) : ٧٢ .
- (٢٢) التفسير الكبير (الفخر الرازي) ٢٣ : ٢٠٩ .
- (٢٣) روائع البيان (الصابوني) ٢ : ١٤٦ .

- (٢٤) الحج : ٥ .
- (٢٥) انظر : روائع البيان (الصابوني) ٢ : ١٤٦ . المفردات (الراغب) : ٥٢١ . الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ١٢ : ٢٣٦ .
- (٢٦) زبدة البيان (الاردبيلي) : ٦٩٠ .
- (٢٧) الميزان (الطباطبائي) ١٥ : ١١٢ .
- (٢٨) المفردات (الراغب) : ٥٩٥ .
- (٢٩) عركت المرأة : حاضت ، أي بلغت حدّ التكليف .
- (٣٠) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ١٢ : ٢٢٩ .
- (٣١) سنن أبي داود ٢ : ٢٧٠ ، ب ٣٣ فيما تبدي المرأة من زينتها ، ج ٤١٠٤ ، فعن أم المؤمنين عائشة : أن أسماء بنت أبي بكر دخلت على رسول الله ﷺ وعليها ثياب رقاق ، فأعرض عنها رسول الله ﷺ وقال : « يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم تصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا » وأشار إلى وجهه وكفيه .
- (٣٢) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٠ : ٢٠٠ ، ب ١٠٩ من مقدّمات النكاح ، ح ١ .
- (٣٣) مستند العروة الوثقى ، النكاح (الخوئي) ١ : ٥٤ - ٥٥ .
- (٣٤) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ١٢ : ٢٢٩ .
- (٣٥) الاسراء : ٣٢ .
- (٣٦) زبدة البيان (الاردبيلي) : ٦٨٨ .
- (٣٧) انظر : مستند العروة الوثقى ، النكاح (الخوئي) ١ : ٥٥ ، ٥٦ . دروس تمهيدية في تفسير آيات الاحكام (الايرواني) ١ : ٣٧٩ - ٣٨٠ .
- (٣٨) حكي الصابوني في روائع البيان (١٧٣ : ١) ذلك عن المودودي .
- (٣٩) كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٢٢٢ .
- (٤٠) الفتخ : خواتيم كبار تلبس بالأيدي .
- (٤١) انظر : الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ١٢ : ٢٢٨ - ٢٢٩ .
- (٤٢) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ١٢ : ٢٣١ .
- (٤٣) انظر : وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢٢ : ٢١٧ ، ب ٢١ من العدد .
- (٤٤) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ١٢ : ٢٣٢ - ٢٣٣ .

- (٤٥) المصدر السابق .
- (٤٦) زبدة البيان (الاردبيلي) : ٦٨٧ . الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ١٢ : ٢٣٢ - ٢٣٣ .
- (٤٧) التفسير الكبير (الفخر الرازي) ٢٣ : ٢٠٧ .
- (٤٨) زبدة البيان (الاردبيلي) : ٦٨٧ .
- (٤٩) المصدر السابق .
- (٥٠) المصدر السابق .
- (٥١) انظر : مستند العروة الوثقى (الخوئي) النكاح ١ : ٤٣ .
- (٥٢) التفسير الكبير (الفخر الرازي) ٢٣ : ٢٠٧ .
- (٥٣) المصدر السابق .
- (٥٤) البقرة : ٢٨٢ .
- (٥٥) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢ : ٢٨٨ ، ب ٨ من الحيض ، ح ١ .
- (٥٦) انظر : مستند العروة الوثقى (الخوئي) النكاح ١ : ٤٣ - ٤٥ .
- (٥٧) انظر : روائع البيان (الصابوني) ٢ : ١٦٣ .
- (٥٨) روائع البيان (الصابوني) ٢ : ١٦٣ . هذا ، وقد استدللّ في المغني بهذه الفقرة من الآية على جواز نظر عبد المرأة إلى وجهها وكفّيتها . [انظر : المغني (ابن قدامة) ٧ : ٤٥٧] .
- (٥٩) روائع البيان (الصابوني) ٢ : ١٦٣ .
- (٦٠) التفسير الكبير (الفخر الرازي) ٢٣ : ٢٠٧ .
- (٦١) تفسير الآلوسي ١٨ : ١٤٤ . انظر نيل الأوطار ٦ : ٢١٨ .
- (٦٢) بدائع الصنائع (الكاشاني) ٥ : ١٢٢ .
- (٦٣) التفسير الكبير (الفخر الرازي) ٢٣ : ٢٠٧ .
- (٦٤) روائع البيان (الصابوني) ٢ : ١٦٣ - ١٦٤ .
- (٦٥) التفسير الكبير (الفخر الرازي) ٢٣ : ٢٠٧ - ٢٠٨ .
- (٦٦) روائع البيان (الصابوني) ٢ : ١٦٣ .
- (٦٧) روي عن زرارة قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن قوله عزّ وجلّ : ﴿ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ ﴾ قال : « الأحقّ الذي لا يأتي النساء » [وسائل الشيعة (الحرّ

العالمي (٢٠ : ٢٠٤ ، ب ١١١ من مقدمات النكاح ، ح ١) ومثله ما عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله إلا أنه قال : « الأحقق المولى عليه الذي لا يأتي النساء » . [المصدر السابق : ح ٢] .

- (٦٨) انظر : كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٢٢٣ .
 (٦٩) فقه القرآن (الراوندي) ٢ : ١٢٩ .
 (٧٠) انظر : كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٢٢٣ .
 (٧١) الكشف (الزمخشري) ٣ : ٢٣٢ .
 (٧٢) زبدة البيان (الاردبيلي) : ٦٩٠ .
 (٧٣) انظر : كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٢٢٣ .
 (٧٤) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ١٢ : ٢٣٤ .
 (٧٥) انظر : روائع البيان (الصابوني) ٢ : ١٦٥ .
 (٧٦) التفسير الكبير (الفخر الرازي) ٢٣ : ٢٠٨ .
 (٧٧) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ١٢ : ٢٣٦ . وانظر : زبدة البيان (الاردبيلي) : ٦٩٠ .
 (٧٨) انظر : بدائع الصنائع (الكاشاني) ٥ : ١٢٢ .
 (٧٩) الكهف : ٢٠ .
 (٨٠) المجموع (النووي) ١٦ : ١٣٤ .
 (٨١) إغاثة الطالبين (البكري الدمياطي) ٣ : ٣٠٠ .
 (٨٢) الصف : ١٤ .
 (٨٣) روائع البيان (الصابوني) ٢ : ١٦٦ .
 (٨٤) الاحزاب : ١٣ .
 (٨٥) النور : ٥٨ .
 (٨٦) النور : ٣١ .
 (٨٧) المفردات (الراغب) : ٥٩٥ .
 (٨٨) الأنبياء : ٩١ .

(٨٩) المؤمنون : ٥ .

(٩٠) النور : ٣٠ - ٣١ .

(٩١) الأحزاب : ٣٥ .

(٩٢) الأعراف : ٢٦ .

(٩٣) الأعراف : ٢٠ .

(٩٤) البقرة : ١٨٧ .

(٩٥) البقرة : ٢٢٢ .

(٩٦) البقرة : ٢٣٦ .

(٩٧) المائدة : ٦ .

(٩٨) النساء : ٦ .

(٩٩) النور : ٥٨ - ٥٩ .

(١٠٠) أ - فقد أفرد الشيخ الحرّ العاملي باباً تحت عنوان (باب تحريم تتبّع زلات المؤمن

ومعانيه) أورد فيه جملة أحاديث ، منها :

١ - عن حذيفة بن منصور قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : شئ يقوله الناس : عورة المؤمن على المؤمن حرام ، فقال : « ليس حيث يذهبون ، إنّما عنى عورة المؤمن أن يزل زلّة أو يتكلّم بشيء يعاب عليه ، فيحفظ عليه ليعيّر به يوماً ما » .

٢ - عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن عورة المؤمن على المؤمن حرام ؟ فقال : « نعم » ، قلت : أعني سفليه ، فقال : « ليس حيث تذهب ، إنّما هو إذاعة سرّه » .

٣ - عن زيد الشحام عن أبي عبد الله عليه السلام في عورة المؤمن على المؤمن حرام . فقال : « ليس أن ينكشف فيرى منه شيئاً ، إنّما هو أن يزرى عليه أو يعييه » .

[وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢ : ٣٧ ، ب ٨ من آداب الحمام ، ح ١ ، ٢ ، ٣] .

ب - كما أفرد ابن ماجّة في سنّنه باباً تحت عنوان (باب الستّر على المؤمن ودفع الحدود بالشبهات) ، ومما جاء فيه :

عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله قال : « من ستر عورة أخيه المسلم ستر الله عورته يوم القيامة ، ومن كشف عورة أخيه المسلم كشف الله عورته حتى يفضحه بها في

بيته » .

[سنن ابن ماجه (القزويني) ٢ : ٨٥٠ ، ب ٥ ، ح ٢٥٤٦] .

ح - وأيضاً أفرد ابن ماجه في سننه باباً تحت عنوان (باب فضل الرباط في سبيل الله) ، ومما جاء فيه :

عن أبيّ بن كعب قال : قال رسول الله ﷺ : « لرباط يوم في سبيل الله من وراء عورة المسلمين محتسباً من غير شهر رمضان أعظم أجراً من عبادة مئة سنة صيامها وقيامها ، ورباط يوم في سبيل الله من وراء عورة المسلمين محتسباً من شهر رمضان أفضل عند الله واعظم أجراً (أراه قال :) من عبادة ألف سنة صيامها وقيامها ، فإن رده الله الى أهله سالماً ... » .

[سنن ابن ماجه (القزويني) ٢ : ٩٢٤ ، ب ٧ ، ح ٢٧٦٨] .

والهدف من سرد هذه الأحاديث هنا هو رفع الاستغراب عما رجّحناه من معنى (العورة) ، وليس المراد حصراً استعمالها بهذا المعنى ؛ على أننا لا ننفي استعمال لفظ (العورة) في الروايات بمعنى السوأة .

(١٠١) أنظر : زبدة البيان (الاردبيلي) : ٦٩٠ .

(١٠٢) مستند العورة الوثقى ، النكاح (الخوئي) ١ : ٤٢ - ٤٣ .

(١٠٣) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ١٢ : ٢٣٣ .

(١٠٤) روائع البيان (الصابوني) ٢ : ١٦٠ - ١٦١ .

(١٠٥) كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٢٢٣ .

(١٠٦) فقه القرآن (الراوندي) ٢ : ١٢٩ . كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٢٢٣ .

(١٠٧) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ١٢ : ٢٣٣ .

(١٠٨) المصدر السابق .

(١٠٩) زبدة البيان (الاردبيلي) : ٥٤٥ .

(١١٠) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ١٢ : ٢٣١ .

(١١١) التفسير الكبير (الفخر الرازي) ٢٣ : ٢٠٩ .

قاعدة الفراغ والتجاوز القسم الأول

□ السيد محمد باقر الموسوي الهاشم الجبيلي

أهمية قاعدة الفراغ والتجاوز :

إنَّ قاعدة الفراغ والتجاوز هي من القواعد التي تعمَّ بها البلوى ، وهي وإن كانت ثابتة في النصوص الشرعية الواردة عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) لكنها لم تكن معروفة عند قدماء الأصحاب كمعروفيتها عند المتأخرين وإن استند إليها بعضهم أحياناً في مسائل الطهارة والصلاة ، لكن لا بعنوان قاعدة كلية سارية في معظم أبواب الفقه إن لم نقل في جميعها .

ومن الواضح أنَّ غفلة المتقدمين عنها وعدم استدلالهم بها لا يؤدي إلى سقوطها عن الاعتبار بعد دلالة الأخبار عليها .

وقد بذل علمائنا دقّة كبيرة في سبيل تحصيل هذه القاعدة واستفادتها من الأخبار الواردة في هذا المجال ، فكانت جهودهم متظافرة لتتقيد هذه القاعدة ودراستها تمهيداً للاستفادة منها لاستنباط الأحكام الشرعية في أبواب الفقه المختلفة ^(١) .

ولعلّ أوّل من استعمل مصطلح التجاوز فيما هو محلّ البحث من العلماء هو العلامة الحلّي تَتَمُّ في (تذكرة الفقهاء) ^(٢) حيث قال : « لو شكّ في الإتيان بركن أو غيره من الواجبات فإن كان قد تجاوز المحلّ لم يلتفت ، مثل أن يشكّ في النية وقد كَبَّر ، أو في تكبيرة الافتتاح وقد قرأ ... أو التشهّد وقد قام ، وإن كان في محله لم يتجاوز عنه فإنّه يأتي به ؛ لأنّ الأصل بعد التجاوز الفعل ، إذ العادة قاضية بأنّ الإنسان لا ينتقل عن فعل إلا بعد إكماله ، ولأنّ اعتبار الشكّ بعد الانتقال حرج ؛ لعروضه غالباً ، ويقول الصادق عليه السلام : « وإذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء » .

وذكر تَتَمُّ أيضاً في (نهاية الإحكام) : « ...لأنّه شك في شيء بعد التجاوز عن محله ... » ^(٣) .

وفي (مجمع الفائدة والبرهان) للمقدّس الأردبيلي شرحاً للمراد بالخروج عن الشيء المذكور في بعض الروايات ، حيث قال : « لعلّ المراد بالخروج عن الشيء هو التجاوز عن محله وعدم كونه فيه . وفيها إيحاء إلى أنّ تجاوز محلّ المشكوك فيه إنّما يكون بالدخول فيما بعده ، فتأمّل » ^(٤) .

ولعلّ أوّل من استخدم مصطلح الفراغ في تطبيق من تطبيقات البحث هو العلامة الحلّي أيضاً في (مختلف الشيعة) ، حيث قال : « ... بيان الملازمة إنّ الشكّ بعد الفراغ من الصلاة في ركوع الأولى إمّا أن يكون موجباً للإعادة أو لا ، فإن كان الأوّل لزم خرق الإجماع ، وإن كان الثاني لزم اختلاف الشكّ بعد الفراغ والشكّ قبله في الحكم ، وهو باطل لتساويهما في الموجب للإعادة . وما رواه محمد بن مسلم في الموثّق عن الباقر عليه السلام قال : « كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فأَمْضِهِ كما هو » ^(٥) .

فمن استدلاله تَتَمُّ بالحديث المذكور الذي هو من أدلّة الفقهاء في قاعدة الفراغ وذكره لكلمة (الفراغ) في مضمون كلامه يمكننا أن ندّعي أنّه أوّل من استعمل

هذا المصطلح فيما هو تطبيق من تطبيقات القاعدة ، وقال تَذَكُّرُ في (منتهى المطلب) : « ولا حكم للشكّ بعد الفراغ من الصلاة بلا خلاف ؛ لأنّه شكّ بعد انتقال فلا إلتفات ، ولأنّ اعتباره عسر فيكون منفياً ، ويؤيده ما رواه الشيخ في الصحيح عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : « كلّ ما شككت فيه بعدما تفرغ من صلاتك فأَمْضِ ولا تعدّ » .

وجه الاستدلال به كسابقه .

وقد اشتهرت في ألسنة المتأخّرين اشتهاراً تاماً حتى صارت كالمسلّمات ؛ لما يترتّب عليها من النفع الكثير في مختلف الأبواب الفقهية .

وقد استند الفقهاء إليها في كثير من الفروع والأبواب الفقهية المختلفة ، بل هي من القواعد العامّة التي يحتاجها المكلف في كثير من مسائله الشرعية اليومية سيما العبادات ، فكان من الجدير الاهتمام ببحثها ضمن رسالة مستقلة وإن دأب المحقّقون المتأخّرون على التعرّض لها ضمن مباحث الاستصحاب من علم الأصول ، إلا أنّ ذلك لمجرّد المناسبة لدى الحديث عن تقدّمها على الاستصحاب ، وإلا فهي قاعدة فقهية أجنبية عن مسائل علم الأصول .

ولأهمية هذه القاعدة قام عدد من الأعلام بتأليف رسائل مستقلة للبحث عنها وعمّا يرتبط بها من مسائل علمية مختلفة .

ألسنة الروايات :

من المناسب ملاحظة الروايات والأخبار التي استند إليها الباحثون عند دراسة هذه القاعدة ، وسوف يتضح عند استعراض تلك الروايات والأخبار أنّ لسانها ليس منحصراً بالفراغ والتجاوز ، بل هناك ألسنة أخرى مضافاً إلى لفظتي الفراغ والتجاوز ، وهي :

١- الماضي : كما في رواية إسماعيل بن جابر عن أبي جعفر عليه السلام ^(٦) ، وموثقة ابن بكير عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام ^(٧) .

٢- الانصراف : كما في رواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام ^(٨) .

٣ - التجاوز : كما في موثقة ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام ^(٩) .

٤ - الفراغ : ربّما توهم أنّ عنوان الفراغ لم يرد في آية رواية من الروايات التي ذكرت للاستدلال على القاعدة . ولكن الملاحظ أنّ إطلاق العلماء لعنوان الفراغ له منشأ روائي، حيث ذكر هذا العنوان على لسان الأئمة عليهم السلام في عدّة روايات :

منها : ما ورد في صحيح علي بن يقطين : « وإن كان قد فرغ من صلاته فقد تمتّ صلاته ، وإن لم يكن قد فرغ من صلاته فليعد » ^(١٠) .

وما ورد في : صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ^(١١) .

التعريف لغة واصطلاحاً :

أمّا لغة فلا بدّ من بيان معاني هذه الكلمات الأربع :

١ - الماضي هو : النفاذ والذهاب والخلو ، بمعنى الانتهاء والفراغ من الشيء ^(١٢) .

٢ - الانصراف : الصرف : ردّ الشيء عن وجهه ، صرفه يصرفه صرفاً فانصرف . وصارف نفسه عن الشيء صرفها عنه . وانصرف : انكفأ ^(١٣) .

٣ - التجاوز : وقد ذكروا له معاني متعدّدة :

منها : أنّه بمعنى العفو عن الذنوب .

ومنها : أنّه بمعنى التعدّي والعبور من الشيء ، وهذا هو المناسب مع المعنى الاصطلاحي . قال ابن فارس : « جوز : الجيم والواو والزاء أصلان ... » .

والأصل الآخر جزت الموضوع : سرت فيه ، وأجزته : خلفته وقطعته ، وأجزته
نفذته » (١٤) .

٤ - الفراغ : وقد ذكر له اللغويون معاني متعددة :

منها : أنه بمعنى الصفوة من الإبل الواسع ضرعها .

ومنها : أنه الخلاء في مقابل الشغل .

قال ابن فارس : « فرغ - الفاء والراء والغين أصل صحيح يدلّ على خلوّ
وسعة ... ذرع من ذلك الفراغ : خلاف الشغل . يقال : فرغ فراغاً وفروغاً وفرغ
أيضاً » (١٥) .

وقال الفيومي : « فرغ من الشغل فروغاً من باب قعد ، وفرغ يفرغ من باب
تعب لغة لبني تميم والاسم (الفراغ) ... وفرغ الشيء : خلا ... » (١٦) .

وقال الطريحي : « الفراغ من الشيء : الخلاص منه » (١٧) .

إذن فإنّ الفراغ بمعنى الخلاص من الشغل والانتهاء منه بحيث يكون في خلوّ
وسعة .

والحاصل : إنّ المستفاد ممّا ذكره اللغويون في معاني هذه الكلمات الأربع بما
يهمّنا في المقام أنّها كلّها بمعنى واحد ، وهو الانتهاء من الشيء والتعدّي عنه .
هذا كلّّه بحسب اللغة .

وأما في الاصطلاح :

فلم يتعرّض معظم الفقهاء لتعريف قاعدة الفراغ والتجاوز رغم تعرّضهم لبيان
موضوع كلّ منهما وحدوده ، ولعلّ ذلك من أجل عدم ترتّب أثر مهم على
تعريفهما ، وإن كان مقتضى منهجية البحث البدء في كلّ قاعدة ببيان تعريفها .

وأما الذين تعرّضوا لتعريف القاعدة فمنهم :

الشيخ المشكيني قال : « هي حكم المكلف بصحة عمله بعد الفراغ عنه والشك في صحته » (١٨) .

وذكر المروّج : أن قاعدة الفراغ شرّعت للحكم بصحة العمل الموجود إذا شك في صحته بمفاد كان الناقصة بعد الفراغ عن العمل الذي شك في صحته (١٩) .

وعرفها أستاذنا السيد الهاشمي بأنها : عبارة عن حكم ظاهري بصحة العمل الذي يحتمل الغفلة عن إيقاعه صحيحاً بعد الفراغ عنه (٢٠) .

وعرفها المصطفوي بأنها : الحكم بصحة العمل المركّب الذي شك في صحته بعد الفراغ منه (٢١) .

والفكرة الإجمالية المستفادة من هذه التعاريف لقاعدة الفراغ : أن الفرد إذا فرغ من عمل عبادي معيّن كالوضوء أو الصلاة مثلاً ، ثم شك في صحته ، فإنه يبني على الصحة ، ولا يعتني بشكّه .

وأما قاعدة التجاوز فقد عرفها المشكيني بقوله : « هي الحكم بوجود عمل شك في وجوده بعد التجاوز عن محلّه والدخول في غيره أو بعد ما خرج وقته » (٢٢) .

وذكر المروّج بأنها قاعدة مجعولة لحكم الشك في وجود الشيء بمفاد كان التامة بعد الخروج عن محلّه والدخول في غيره ، وهو البناء على وجود المشكوك فيه وعدم الإعتناء بالشك (٢٣) .

وعرفها أستاذنا السيّد الهاشمي بأنها : عبارة عن حكم ظاهري بإتيان ما يحتمل الغفلة عن الإتيان به في محلّه من المركّب الارتباطي بعد تجاوزه (٢٤) .

وتعني إجمالاً : ما يفتي به الفقهاء من أن المصلّي إذا شك في وجود جزء من

أجزاء الصلاة بعد أن تجاوز محلّه لم يعتنِ بشكّه ، واعتبر الجزء المشكوك كأثّه موجود ، وبني على صحّة صلاته وعبادته .

هذا ، إذا اعتبرنا قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز قاعدتين مستقلّتين ، وأمّا إذا اعتبرناهما قاعدة واحدة وألحقنا إحداها بالأخرى فلا بدّ من الاقتصار فيهما على أحد التعريفين أو تعريف جامع بينهما من قبيل ما ذكره بعضهم من عدم الاعتناء بالشكّ في العمل إلا أن يكون في المحلّ قبل صدق التجاوز والفراغ^(٢٥) . وقد ذكر الكرباسي في هامش (منهاج الأصول) عن الشيخ الأنصاري : « إمكان إرجاع قاعدة الفراغ إلى مفاد كان التامة ، بمعنى إرجاع صحّة الموجود إلى التعلّد بوجود الصحيح »^(٢٦) .

المقارنة بينها وبين قاعدتي الصحّة والحيلولة :

١ - الفرق بين القاعدة وأصالة الصحّة :

إنّ الفرق بينهما يبتني على أساس أنّ أصالة الصحّة لا تجري إلا في الأعمال الصادرة عن الغير ، بخلاف قاعدة الفراغ والتجاوز التي تجري في عمل المكلف نفسه^(٢٧) . على أنّ القاعدة لا تجري إلا بعد التجاوز أو الفراغ من العمل ، بخلاف أصالة الصحّة الجارية أثناء العمل وبعده^(٢٨) .

وعليه فالنسبة بين القاعدة وأصالة الصحّة هي التباين .

٢ - الفرق بين القاعدة وقاعدة الحيلولة :

إنّ مفاد قاعدة الحيلولة هو عدم الاعتناء بالشكّ خارج الوقت^(٢٩) ، بخلاف قاعدة الفراغ التي يكون عدم الاعتناء بالشكّ فيها داخل الوقت^(٣٠) .

القاعدة فقهية لا أصولية :

لا إشكال في أنّ قاعدة الفراغ والتجاوز قاعدة فقهية ، إنّما الإشكال في الدليل

الذي ذكره لإثبات ذلك ، فقد ذكر السيّد الخوئي بأنّ المناط في المسألة الأصولية أمران :

أحدهما : وقوعها كبرى في قياس استنباط الأحكام الفرعية الكلّية بعد ضمّ الصغرى إليها ، كالبحث عن حجّة الخبر مثلاً ؛ فإنّه بعد ضمّ الصغرى - المتمثلة بدلالة الخبر على الوجوب - ينتج أنّ الفعل الفلاني واجب .

الثاني : أن يكون تطبيق القواعد الأصولية على المصاديق بيد الشارع وليس للمقلّد حظّ فيه ؛ فإنّ تطبيق حلّية ما لا نصّ فيه على شرب التتن - مثلاً - بيد المجتهد ، فإنّه بعد الفحص وعدم وجدان نصّ فيه يحكم بحلّيته . .

بخلاف المسائل الفقهية فإنّ تطبيقها بيد المقلّد ، بل ربّما يقع الاختلاف بين المجتهد والمقلّد في التطبيق ، فيرى أحدهم أنّ المانع الفلاني خمر والآخر يراه خلاً .

إذا عرفت ذلك تعرف أنّ قاعدة الفراغ ليست من مسائل علم الأصول ، بل هي من المسائل الفقهية ؛ لأنّ ضمّ الصغرى لها لا ينتج إلا الحكم الجزئي ، وهو صحّة صلاة الشخص عند الشكّ في الجزء أو الشرط ، لا صحّة كلّ صلاة ، بخلاف المسألة الأصولية التي إذا ضمّنا إليها صغرى الدليل تنتج حكماً كلياً ، كما لو قلنا : خبر الواحد حجّة ، وخبر زرارة في وجوب السورة - مثلاً - من أخبار الآحاد ، فتجب السورة في كلّ صلاة ، وهي نتيجة كلّية غير مختصة بشخص معيّن .

هذا ، بالإضافة إلى أنّ تطبيق قاعدة الفراغ إنّما هو بيد المقلّد ، فهو الذي يرى أنّ هذا الشكّ المتعلّق بعدد الركعات - مثلاً - حدث بعد الفراغ من الصلاة .

وعلى هذا الأساس لابدّ من اعتبار قاعدة الفراغ من القواعد الفقهية وإن كانت بنفسها من نتائج المسائل الأصولية ؛ لكونها مستفادة من الأخبار بمقتضى حجّة

الظواهر وحجية الأخبار من حيث السند ، والبحث عن حجية الظواهر وحجية السند من المسائل الأصولية (٣١) .

وفي المقابل ذهب بعضهم إلى أنَّ المعيار في أصولية المسألة ليس ما ذكره السيّد الخوئي ، بل هو قابليّتها لإثبات الحكم الشرعي في الشبهة الحكمية ، وقاعدة الفراغ والتجاوز لا علاقة لها بالشبهة الحكمية ، بل يستفاد منها إثبات المتعلّق الخارجي للتكليف عند الشكّ في تحقّقه خارجاً ، فحالها حال الأصول العمليّة المختصّة بالشبهات الموضوعية ، وهي لذلك لا تكون من المسائل الأصولية ، بل هي قاعدة فقهية يستفاد منها أحكام فقهية ظاهرية (٣٢) .

هل القاعدة أمانة أم أجل ؟ :

وقع الكلام بين الأعلام في أنَّ قاعدة الفراغ والتجاوز هل هي من الأمانات أم من الأصول؟

فذهب الأكثر (٣٣) إلى أنَّها من الأمانات مستنديّن في ذلك إلى أنَّ ملاكها عند العقلاء والشرع هو عدم الغفلة عن العمل حين القيام به .

وبعبارة أخرى : إنّ الشكّ في صحّة العمل بعد الفراغ أو بعد التجاوز عنه ينشأ من احتمال الغفلة والسهو دون العمد ؛ لأنّ ترك الجزء عمداً لا يجتمع مع كون المكلف في مقام الامتثال ، وأصلالة عدم الغفلة من الأصول العقلانيّة النازرة إلى الواقع .

بل إنّ الأخبار الواردة في هذا المجال تدلّ أيضاً على أنَّ القاعدة من الأمانات ، كما في قوله (عليه السلام) : « بلى قد ركعت » ، وقوله (عليه السلام) : « وكان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك » ، وقوله (عليه السلام) : « هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ » .

وهي شواهد على أماريّة القاعدة وكاشفيّتها عن الواقع ، وأنّ اعتبارها لأجل كشفها ، لا أنّها مجرد حكم لرفع الحيرة من دون ملاحظة الواقع وإحرازه حتّى

تكون من قبيل الأصول العملية .

وفي مقابل ذلك ذهب جماعة ^(٣٤) إلى أن القاعدة من الأصول المحرزة ؛ لأن مجرد كون الغالب في مورد جريانها الكشف عن الواقع لا يعني أمارية القاعدة ؛ لأن أماريتها تحتاج إلى جعل الشارع ، وهو ما لا يمكن استفادته من أخبار الباب ، بل الاستفادة منها خلاف ذلك ، كما في قوله ﷺ : « إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء » ^(٣٥) ، وقوله ﷺ : « كل شيء شك فيه مما قد جاوزه فليمض عليه » ^(٣٦) . إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على إلغاء جهة الكشف والأمارية ، فما ورد من التعليل بالأذكية في بعض النصوص محمول حينئذ على بيان حكمة الجعل والتشريع .

وعلى أية حال ، لو شككنا ولم نتمكن من إحراز أمارية القاعدة فمقتضى الأصل عدم حجيتها ، بمعنى عدم ترتيب الآثار الشرعية للوازمها العقلية ، كما هو الحال في كل مشكوك الحجية .

وإلى ذلك ذهب السيد البجنوردي رحمته حيث قال : « إنه لو شككنا ولم نحرز أتهما من الأمارات أو من الأصول فمقتضى القاعدة عدم ترتيب آثار الأمارات عليهما من ترتيب الآثار الشرعية التي للوازمها العقلية عليها ؛ لأن مرجع هذا الشك هو الشك في إثبات اللوازم بهما ، وإلا بالنسبة إلى أصل المؤدى فلا فرق بينهما ، أي سواء كانا من الأصول أو من الأمارات يثبت المؤدى بهما ، ومعلوم أن نتيجة الشك في حجيتهما في إثبات اللوازم عدم حجيتهما كما هو الشأن في كل مشكوك الحجية » ^(٣٧) .

عدم وجود الثمرة في البحث :

يبدو أن البحث حول أمارية القاعدة من البحوث التي لا ثمرة مترتبة عليها ^(٣٨) .

نعم ، قد يتصور البعض ترتّب ثمرتين في هذا المجال :

إحداهما : في تقديم القاعدة على الاستصحاب وسائر الأصول العملية الأخرى عند تعارضها معها .

وهذه الثمرة لا يمكن قبولها ؛ لأنّ من المسلّم به لدى الجميع تقديم القاعدة على الاستصحاب وسائر الأصول الأخرى ، سواء كانت من الأمارات أو من الأصول ، قال الشيخ الأعظم رحمته : « أصالة الصحة في العمل بعد الفراغ عنه لا يعارض بها الاستصحاب ، إمّا لكونها من الأمارات ... وإمّا لأنّها وإن كانت من الأصول ، إلا أنّ الأمر بالأخذ بها في مورد الاستصحاب يدلّ على تقديمها عليه ، فهي خاصة بالنسبة إليه ، يخصص بأدلتها أدلّته ، ولا إشكال في شيء من ذلك » (٣٩) .

وذكر المحقّق العراقي بأنّ القاعدة رغم كونها من الأصول لا من الأمارات إلا أنّها حاکمة على الاستصحاب ؛ باعتبارها نازرة إليه ورافعة لموضوعه الذي هو الشكّ ، بخلاف الاستصحاب الذي ليس فيه نظر إلى نفي الشكّ ، بل نظره متوجّه إلى إثبات المتيقّن أو اليقين عند الشكّ في زوالهما ، فتكون القاعدة من هذه الناحية من قبيل قوله عليه السلام : « لا شكّ لكثير الشكّ » (٤٠) الحاكم على أدلّة أحكام الشكّ المختلفة (٤١) .

ومن المسلّم به أيضاً عدم تقديم القاعدة على سائر الأمارات عند تعارضها معها ، كما لو شككنا بين الثلاث والأربع بعد الفراغ من صلاة المغرب فقامت البيّنة على أنّها أربع ، فلا إشكال بينهم في تقديمها على قاعدة الفراغ والحكم بفساد الصلاة .

والأخرى : حجّية مثبتات القاعدة على القول بأماريّتها ، وذلك كما لو شككنا بعد الفراغ من الصلاة في أنّها كانت مسبوقه بالوضوء فإنّه يقال حينئذٍ بصحة

الصلاة المأتي بها عن طريق قاعدة الفراغ ، ويحكم أيضاً بعدم وجوب الإتيان بوضوء آخر لصلاة أخرى باعتبار أن لازم القول بصحة الصلاة الحكم بطهارة المصلي .

بخلاف ما لو اعتبرناها من الأصول لا من الأمارات ؛ فإنه لا يصح حينئذ اعتبار المصلي متطهراً ؛ لأن ذلك من اللوازم العقلية التي لا يمكن إثباتها بالأصول .

والصحيح أن هذه الثمرة كسابقتها لا يمكن الالتزام بها وترتيبها حتى على القول بأمارية القاعدة ؛ لأن ما هو معروف من أن مثبتات الأمارات حجة إنما هو في الأمارات اللفظية التي هي عبارة عن البيّنات والأقارير والإخبارات اللفظية التي فيها حكاية عن شيء معين يكون المخبر فيها ملتفتاً إلى ما تستلزمه حكايته من لوازم ، وذلك لثبوت السيرة العقلية للأخذ باللوازم في أمثال هذه الموارد دون غيرها من الأمارات الأخرى (٤٢) .

تقديم القاعدة على سائر الأصول :

تقدّمت الإشارة إلى مسألة تقديم القاعدة على سائر الأصول ، والآن نحاول بحث ذلك بصورة مفصلة فنقول :

إذا كان مقتضى الأصل في المورد الذي تجري فيه القاعدة هو الفساد ، فلا خلاف في تقديم القاعدة عليه ، والحكم بصحة العمل وإن كان هناك خلاف في سبب التقديم ، فقال بعضهم بأن القاعدة أمارة فلا بد من تقديمها على الأصل في حال تعارضها معه (٤٣) .

ومن الواضح أن هذا الكلام لا يمكن أن يكون مقبولاً لدى من يعتقد بأن القاعدة من الأصول لا من الأمارات ؛ إذ لا بد حينئذ من ذكر تعليل آخر يفترض فيه كون القاعدة من الأصول لا من الأمارات ، كما فعل ذلك الشيخ الأنصاري

الذي اعتبر أنّ القاعدة في هذا الفرض أيضاً مقدّمة على سائر الأصول التي منها الاستصحاب ، معللاً ذلك بأنّه ما من مورد ورد الأمر بجريان القاعدة فيه إلا وهو مؤهّل لجريان الاستصحاب فيه أيضاً ، ولما كانت الموارد التي تجري فيها القاعدة أخصّ من موارد الأصول ، دلّ ذلك على لزوم تقديم القاعدة على سائر الأصول وترجيحها عليها (٤٤).

وهذا التعليل من الشيخ الأنصاري لا مناص من قبوله بناءً على كون الاستصحاب أصلاً عملياً ، وأمّا بناءً على كونه أمانة - كما هو مختار جماعة منهم السيّد الخوئي (٤٥) وكلّ من تقدّم (٤٦) على والد المحقّق البهائي - فهل يمكن قبوله والاكتفاء به؟

ذهب السيّد الخوئي إلى إمكان الاكتفاء به (٤٧) ، خلافاً للمحقّق النائيني الذي تمسّك بجواب آخر مفاده حكومة القاعدة على الاستصحاب ؛ باعتبار أنّ أدلّة القاعدة واردة في موارد جريان الاستصحاب ؛ كما في الشكّ في الركوع بعد الدخول في السجود ، وهي لذلك تكون ناظرة إلى أدلّة الاستصحاب وشارحة لها (٤٨).

ورد السيّد الخوئي على ذلك : بأنّ الحكومة بالمعنى المصطلح هو كون الدليل الحاكم بمدلولة اللفظي إلى الدليل المحكوم وشارحاً له ، بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم موجوداً لكان الدليل الحاكم لغواً ، كما في قوله ﷺ : « لا شكّ لكثير الشكّ » (٤٩) فإنّه حاكم على قوله ﷺ : « إذا شككت فابن على الأكثر » (٥٠) ؛ لكونه شارحاً له بمدلولة اللفظي ؛ إذ لو لم يكن للشكّ حكم معيّن من الأحكام لكان قوله ﷺ : « لا شكّ لكثير الشكّ » لغواً . وما نحن فيه ليس من هذا القبيل ؛ لأنّ قوله ﷺ : « بلى قد ركعت » (٥١) ليس شارحاً لقوله ﷺ : « إن كنت على يقين من طهارتك فلا تنقض اليقين بالشكّ » (٥٢) بحيث لو لم يكن هذا الحديث موجوداً لكان قوله ﷺ : « بلى قد ركعت » لغواً لا معنى له ؛

إذ لا مانع من جعل قاعدة كَلْيَة تقتضي البناء على صحّة العمل مع الشكّ في صحّته بعد الفراغ منه حتّى لو لم يكن الاستصحاب موجوداً أصلاً . إذن فلا يصحّ اعتبار القاعدة حاكمة على الاستصحاب لمجرّد ورودها مورده ، بل لابدّ من اعتبارها مخصّصة له كما قلنا .

وقد تقول : كيف يمكن تخصيص الاستصحاب بالقاعدة مع أنّ العلاقة بينهما عموم وخصوص من وجه؟ إذ تفترق القاعدة عن الاستصحاب بجريانهما فيما إذا كان للشيء حالتان متضادّتان كالطهارة والحدث فشكّ في المتقدّم منهما والمتأخّر بعد الفراغ من الصلاة ؛ فإنّ القاعدة هي الجارية هنا دون الاستصحاب ؛ لأنّ جريانه في كلّ واحدة من الحالتين يتعارض مع جريانه في الأخرى . ويفترق الاستصحاب عن القاعدة فيما إذا كان للمشكوك حالة سابقة وكان الشكّ فيه قبل الفراغ عن العمل .

وإذا كانت العلاقة بين الاستصحاب والقاعدة بهذه الصورة فلا بدّ أن تكون النسبة بينهما في مورد الالتقاء هي التعارض ، فلا يصحّ تخصيص الاستصحاب بالقاعدة وتقديمها عليه .

والجواب هو أنّ الوجه في حمل العامّ على الخاصّ بصورة عامّة هو الابتعاد من محذور اللغوية المترتب على ترك العمل بالخاصّ ، ونحن بتركنا تخصيص القاعدة للاستصحاب سوف نبثلي بنفس هذا المحذور ؛ باعتبار أنّ مورد افتراقها عن الاستصحاب نادر الحدوث جدّاً ، وهو لا يتناسب مع العدد الكبير من الروايات الدالّة على مشروعية القاعدة ^(٥٣) .

أدلة القاعدة :

هناك عدّة أدلّة مذكورة لإثبات قاعدة الفراغ والتجاوز ، وهي كما يلي :

الدليل الأول : الأخبار

هناك عدّة روايات منقولة عن الأئمة (عليهم السلام) يمكن الاستدلال بها على القاعدة ، وهي على قسمين :

فمنها : أخبار عامّة غير مختصّة بباب من أبواب الفقه دون باب ، وإذا كانت مختصّة فهي مقرونة بتعليل يستفاد منه التعميم .

ومنها : أخبار خاصّة وردت في بعض أبواب الفقه مع تجرّدّها عن قرينة التعميم .

الأخبار العامّة :

أمّا الأخبار العامّة فهي كما يلي :

١ - موثقة محمد بن مسلم عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) قال : « كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو » (٥٤) .

وتمتاز هذه الموثقة عن غيرها بعمومها وشمولها لكلّ شيء شكّ فيه ، كما يأتي البحث عنها في محله .

٢ - صحيحة زرارة ، قال : قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) : رجل شكّ في الأذان وقد دخل في الإقامة؟ قال : « يمضي » ، ثمّ قال : « يا زرارة ، إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء » (٥٥) .

٣ - موثقة إسماعيل بن جابر ، قال : قال أبو جعفر (عليه السلام) : « إن شكّ في الركوع بعد ما سجد فليمض ، وإن شكّ في السجود بعد ما قام فليمض ؛ كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه » (٥٦) .

٤ - رواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) : « إن شكّ الرجل بعد ما صلى فلم يدر أثلثاً صلى أم أربعاً ، وكان يقينه حين انصرف أنّه كان قد أتمّ ، لم

يعد الصلاة ، وكان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك » (٥٧) .

وقد نقل الصدوق هذه الرواية عن محمد بن مسلم ، إلا أنّ في أوّل سندها أحمد بن عبد الله البرقي ، وأباه وكلاهما غير مذكورين في كتب الرجال ، وإن كان المظنون وثاقتهم .

٥ - موثقة بكير بن أعين ، قال : قلت له : الرجل يشكّ بعد ما يتوضأ؟ قال : « هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ » (٥٨) .

٦ - موثقة ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكّك بشيء ؛ إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه » (٥٩) .

الأخبار الخاصة :

وأما الأخبار الخاصة ببعض موارد الفقه فهي كما يلي :

١ - صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام : « كلّ ما شككت فيه بعدما تفرغ من صلاتك فامض ولا تعد » (٦٠) .

٢ - صحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يشكّ بعد ما ينصرف من صلاته ، قال : فقال : « لا ، ولا يعيد ، ولا شيء عليه » (٦١) .

٣ - صحيح محمد بن مسلم المنقول بسند الشيخ الصدوق عن أبي جعفر عليه السلام في رجل شكّ بعد ما سجد أنّه لم يركع؟ قال : « يمضي في صلاته حتى يستيقن ... » (٦٢) .

٤ - صحيحة حماد بن عثمان ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أشكّ وأنا ساجد فلا أدري ركعت أم لا ، فقال : « قد ركعت ، امضه » (٦٣) .

٥ - صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : رجل

أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال : « قد ركع » (٦٤) .

٦ - رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ، قال : سألته عن رجل ركع وسجد ولم يدر هل كبر أو قال شيئاً في ركوعه وسجوده ، هل يعتد بتلك الركعة والسجدة؟ قال : « إذا شك فليمض في صلاته » (٦٥) .

والإشكال في هذه الرواية هو أن في سندها عبد الله بن الحسن الذي لم يذكر بثوثيق .

٧ - صحيحة محمد بن مسلم ، قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : « كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكره فامضه ، ولا إعادة عليك فيه » (٦٦) .

٨ - صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « إذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدر أغسلت ذراعيك أم لا فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله أو تمسحه ممّا سمى الله مادمت في حال الوضوء فإذا قمت عن الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت في بعض ما سمى الله ممّا أوجب الله عليك فيه وضوءه ، لا شيء عليك فيه » (٦٧) .

٩ - صحيحة محمد بن مسلم في الذي تذكر أنه لم يكبر في أول صلاته ، فقال : « إذا استيقن أنه لم يكبر فليعد ، ولكن كيف يستيقن ؟ ! » (٦٨) .

وهي صريحة في أن الميزان هو حصول اليقين بالخلل ، فلا يكفي الشك إذا كان قد دخل في صلاته .

١٠ - صحيحة زرارة وبكير ابني أعين ، قال عليه السلام : « إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتد بها ، واستقبل صلاته استقبلاً إذا كان قد استيقن يقيناً » (٦٩) .

وهي واضحة الدلالة على أنّ الميزان هو حصول اليقين بالخلل وعدم الاعتناء بالشكّ فيه بعد الفراغ عن الصلاة .

١١ - الرواية المروية في (الجعفریات) بإسناده عن جعفر بن محمد عليه السلام عن أبيه عليه السلام ، قال : « من شكّ في وضوئه بعد فراغه فلا شيء عليه » (٧٠) .

١٢ - الرواية المروية في الدعائم عن جعفر بن محمد عليه السلام ، قال : « من شكّ في شيء من صلاته بعد أن خرج منه مضى في صلاته ، وإن شكّ في شيء من الصلاة بعد أن يسلم منها لم تكن عليه إعادة » (٧١) .

١٣ - رواية (قرب الإسناد) ، قال : سألته عن رجل يكون على وضوء ويشكّ على وضوء هو أم لا؟ قال : « إذا ذكر وهو في صلاته انصرف فتوضأً وأعادها ، وإن ذكر وقد فرغ عن صلاته أجزأه ذلك » (٧٢) .

والإشكال في هذه الرواية أنّها ضعيفة بعبد الله بن الحسن .

١٤ - رواية ابن إدريس نقلاً عن كتاب حريز في مستطرفات (السرائر) ، وفيها : « وإن دخله الشكّ بعد أن يصلي العصر فقد مضت ، إلا أنّ يستيقن ؛ لأنّ العصر حائل فيما بينه وبين الظهر ، فلا يدع الحائل لما كان من الشكّ إلا بيقين » (٧٣) .

وهذه الرواية لا يصحّ الاستدلال بها على القاعدة ؛ وذلك :

أولاً : لضعفها سنداً ؛ لعدم العلم بطريق ابن إدريس إلى كتاب حريز .

وثانياً : لأنّها تدلّ على قاعدة أخرى ، وهي قاعدة الحيلولة ، وهي تختلف موضوعاً وملاكاً مع قاعدة الفراغ .

١٥ - رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : قلت له : رجل ترك بعض ذراعه أو بعض جسده من غسل الجنابة؟ قال : « ... فإنّ دخله الشكّ وقد دخل

في صلاته فليمض في صلاته ولا شيء عليه ، وإن استيقن رجوع فأعاد عليه الماء » (٧٤) .

١٦ - رواية فضيل بن يسار ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أستتم قائماً فلا أدري ركعت أم لا؟ قال : « بلى ، قد ركعت ، فامض في صلاتك ؛ فإنما ذلك من الشيطان » (٧٥) .

الدليل الثاني : الإجماع

فقد ادّعى الإجماع على العمل بهذه القاعدة في أبواب الفقه المختلفة ، قال في أوثق الوسائل : « استدللّ عليه أيضاً مضافاً إلى الأخبار بوجوه أخر ، منها الإجماع في الجملة » (٧٦) .

ويرد عليه :

أولاً : أنّ عمل الأصحاب غير محرز في كلّ أبواب الفقه وإن كان محرزاً في باب الصلاة والطهارة .

وثانياً : أنّ الإجماع المدّعى يحتمل أنّه مدركي ؛ لاحتمال استناده إلى الأخبار المتقدمة ، فلا عبرة حينئذٍ إلا بهذه الأخبار (٧٧) .

الدليل الثالث : السيرة

كما يستفاد من كلمات المحقق الهمداني رحمته الله ، قال : « العمدة في حمل الأعمال الماضية الصادرة من المكلف أو من غيره على الصحيح إنّما هي السيرة القطعية » (٧٨) .

والاستدلال بها على القاعدة مرّة يكون بسيرة المتشرّعة ، وأخرى بسيرة العقلاء .

أمّا سيرة المتشرّعة فهي وإن كانت مسلمة إلا أنّ مستندها - على ما يبدو -

الأخبار المتقدّمة ، فلا يصحّ الاستناد إلى سيرة المتشرّعة إلا بمقدار ما تدلّ عليه الأخبار .

وأما سيرة العقلاء بمعنى استقرار بنائهم على صحة العمل بعد مضيّه ، فلا إشكال في عدم قيامها على العمل بالقاعدة بعنوان قاعدة الفراغ والتجاوز ، وإذا كان هناك بناء من قبل العقلاء فلا بدّ أن يكون مستنده أصالة عدم الغفلة في العمل ، أي الإتيان بالعمل على طبق المقصود . ومن الواضح أنّ أصالة عدم الغفلة أصل عقلائي مورده الإخبار والشهادة المربوطة بفعل الغير ، وهو يجري فيه حتّى قبل الفراغ عن العمل وتجاوزه ، فلا ربط له بقاعدة الفراغ والتجاوز .

على أنّ أصالة عدم الغفلة بهذا المعنى أصل عقلائي لفظي تكون لوازمه حجة في باب الدلالات ؛ فإذا كان هو مدرك القاعدة لزم حجية لوازمها أيضاً عند العقلاء ، وهو ما لا يلتزم به أحد قطعاً^(٧٩) .

الدليل الرابع : أصالة الصّحة

لقد حاول بعض الأعلام الاستدلال بأصالة الصحة لإثبات قاعدة الفراغ والتجاوز ، كما في كلمات صاحب الجواهر تذكّر حيث قال : « ثم لا ريب في جريان ما ذكرنا من عدم الالتفات إلى الشك بعد الفراغ في كلّ فعل مركّب كان توالي فعل الأجزاء شرطاً في صحته كالصلاة ونحوها ؛ لأصالة صحة فعل المسلم »^(٨٠) .

ولمّا كانت فكرة تعميم أصالة الصّحة وشمولها لفعل النفس لا يتفق مع رأي المشهور^(٨١) فقد اعترض بعضهم على هذا الاستدلال مؤكّداً على أنّ موضوع القاعدة يختلف عن موضوع الأصل ؛ لأنّ موضوع القاعدة هو الشكّ بعد الفراغ والتجاوز عن عمل النفس ، وموضوع الأصل هو عمل الغير سواء كان قبل الفراغ

والتجاوز أو بعدهما ، فلا معنى للاستدلال به على القاعدة ^(٨٢) .

الدليل الخامس : العسر والجر

ما يظهر من المحقق الهمداني ^{تدثر} في مصباح الفقيه من الاستدلال على القاعدة بأدلة نفي العسر والجر ، وعموم التعليل الوارد في روايات قاعدة اليد والسوق ، من أنه لولا ذلك لما قام للمسلمين سوق ، ولاختل النظام .

قال المحقق الهمداني ^{تدثر} بأنه لولا أصالة الصحة « لاختل نظام المعاش والمعاد ، ولم يقدّر للمسلمين سوق ، فضلاً عن لزوم العسر والجر المنفيين في الشريعة ؛ إذ ما من أحد إلا إذا التفت إلى أعماله الماضية من عباداته ومعاملاته إلا ويشك في أكثرها لأجل الجهل بأحكامها أو اقترانها بأمور لو كان ملتفتاً إليها لكان شاكاً . كما أنه إذا التفت إلى أعمال غيره ، يشك في صحتها غالباً ، فلو بنى على الاعتناء بشكّه لضاق عليه العيش ، كما لا يخفى » ^(٨٣) .

وأورد عليه :

أولاً : أنّ هناك مجموعة من القواعد والأصول المؤمّنة التي جعلها الشارع في موارد الشكّ ، والتي بها يرتفع الجرح والمشقة ؛

إنّا إذا لاحظنا العبادات السابقة نجد أنّ ما لا يكون لها إعادة ولا قضاء لا يترتب على الشكّ في صحتها بعد العمل أثر ، وما يكون لها إعادة في الوقت وقضاء خارجه لا يجب قضاؤها عند الشكّ في صحتها ؛ لأنّ الأمر بالقضاء لا يكون استمراراً للأمر بالأداء ، بل يكون بأمر جديد ، فيكون الشكّ حينئذٍ شكّاً في التكليف ، وهو منفيّ إمّا بالبراءة أو بقاعدة الحيلولة .

وثانياً : أنّ هذا الدليل لو تمّ فغاياته إثبات القاعدة مع استلزام الاحتياط للعسر والجر ، وأمّا مع عدم استلزامه لهما فلا مجال لإثبات القاعدة به ، بل لابدّ من الاعتناء بالشكّ بالمقدار الذي لا يصل إلى حدّ العسر والجر ^(٨٤) .

الدليل السادس : الغلبة

فإنَّ الغالب في الأفعال الصَّحَّة ؛ ولذلك لابدَّ من الاعتراف بحجِّية القاعدة ؛ لأنها ناظرة إلى الغالب من أفعال المكلفين^(٨٥) .

وحدة القاعدة أو تعدُّدها :

اختلفت كلمات المحققين في وحدة القاعدة أو تعدُّدها ، فذهب مشهور المتأخِّرين إلى أنَّها متعدِّدة ؛ باعتبار أنَّ قاعدة الفراغ ناظرة إلى التعبُّد بصَّحَّة المركَّب المحرز وجوده ، بخلاف قاعدة التجاوز التي هي ناظرة إلى التعبُّد بوجود الجزء بعد الشكِّ في تحقُّقه وتجاوز محلّه .

وفي مقابل ذلك هناك عدَّة محاولات للتأكيد على وحدة القاعدتين : ..

المحاولة الأولى : وهي المحاولة التي طرحها الشيخ^(٨٦) الأنصاري وسعى فيها للتوفيق بين القاعدتين تحت جامع واحد مفاده التعبُّد بوجود المركَّب الصحيح .

ويمكن الاستدلال لهذه المحاولة باتِّحاد الملاك في كلتا القاعدتين ؛ لأنَّ الملاك فيهما هو أنَّ الإنسان يكون أذكر وأكثر التفاتاً إلى العمل عند اشتغاله به ممَّا إذا فرغ عنه وتجاوزه إلى عمل آخر .

هذا ، بالإضافة إلى الأدلَّة النقلية المتقدِّمة التي لا يستفاد منها شيئان مختلفان ؛ فإنَّ من لاحظها وكان خالي الذهن عمَّا يدور بين الأعلام من نقض وإبرام يحكم بأنَّ المستفاد منها ليس إلا قاعدة واحدة عامَّة جامعة تجري في أثناء العمل وبعده .

ويؤيِّد ذلك تقارب التعبيرات في الروايات الواردة في مورد الفراغ والتجاوز كالتعبير بالمضيّ ، كما في روايتي إسماعيل ومحمد بن مسلم ، وكالتعبير بأنَّ

« شكك ليس بشيء » كما في روايتي زرارة وابن أبي يعفور ، بل وحتى التعبير بالتجاوز أو الدخول في الغير لا تختص رواياته بموارد قاعدة التجاوز حتى عند القائلين بالتعدد ^(٨٧) .

لكن بعض الأعلام استدلّ بهذه الأخبار لإثبات الجامع بين القاعدتين ، كما سوف يتّضح ذلك من خلال طرح المحاولتين الآخرين للمحقّق النائيّ والسيد الخوئي رحمهما الله .

وقد تعرّضت هذه المحاولة لإشكالات كثيرة ، منها ثبوتية غير ناظرة إلى دلالة الدليل ، ومنها إثباتية ناظرة إليه .

أمّا الإشكالات ^(٨٨) الثبوتية فهي كما يلي :

الإشكال الأوّل : هو أنّ متعلّق الشكّ في قاعدة التجاوز ليس إلا وجود الجزء المشكوك بعد تجاوز محلّه ، والذي تعبّر عنه بمفاد كان التامّة ، بخلاف متعلّق الشكّ في قاعدة الفراغ ، فإنّ مفاده هو مفاد كان الناقصة ؛ بمعنى أنّ الشكّ ليس في أصل وجود المركّب بعد الفراغ عنه ، بل في الوصف العارض عليه وهو الصّحة ، وحينئذٍ كيف يمكن الجمع بين هذين للحاظين المتنافيين في استعمال واحد ؟ !

ويلاحظ على ذلك :

أوّلاً : أنّ القول باستحالة الجمع بين لحاظين في استعمال واحد من المشهورات التي لا أصل لها ، بل الدليل على خلافها ؛ لأنّ اللحاظ في الموردين لا يجب أن يكون لحاظاً تفصيلياً في آن واحد ، بل تكفي ملاحظة كلّ واحد منهما على حدة ثمّ الإشارة إليهما في استعمال واحد وجملّة واحدة بنحو الإجمال .

والشاهد على إمكان هذا النوع من الاستعمال هو أنّ جملة « إذا جاوزت محلّ شيء فشكك ليس بشيء » إذا أضفنا إليها جملة « سواء كان شكك في أصل

الوجود أو صحته » فإنها سوف تؤثر على معنى الجملة الثانية وتجعلها شاملة لمطلق التجاوز سواء كان بالفراغ عن العمل أو بالتجاوز عنه .

وهل هناك فرق بين أن نضيف جملة « سواء ... » في الكلام وبين أن نحذفها منه ؟ !

وثانياً : أن بالإمكان إرجاع الشك في قاعدة الفراغ إلى الشك بمفاد كان التامة ، بجعل الشك متعلقاً بصحة العمل ، لا بالعمل المتّصف بالصحة حتى يكون الشك في قاعدة الفراغ بمفاد كان الناقصة .

وعليه ، لا يكون الشك في القاعدتين إلا بلحاظ واحد ، وهو لحاظ كان التامة ، فلا يلزم محذور الجمع بين اللحاظين .

الإشكال الثاني : هو أن المركّب حيث يكون مؤلفاً من أجزاء فلا محالة يكون لحاظ الجزء في نفسه سابقاً رتبةً على لحاظ الكلّ ، كما في لحاظ الحرف بنفسه الذي هو متقدّم على لحاظ الكلمة المؤلفة منه ومن غيره ، وكلحاظ السورة التي هي متقدّمة على لحاظ الصلاة ، فلا يمكن أن يراد من لفظ « الشيء » في الرواية ما يعمّ الجزء والكلّ ، بل إما أن يراد به الجزء فتختصّ الرواية بقاعدة التجاوز ، أو يراد به الكلّ فتختصّ بقاعدة الفراغ .

ويلاحظ على ذلك :

بالإضافة إلى ما تقدّم ، أن هذا المحذور إنّما يلزم إذا لوحظ الكلّ والجزء تفصيلاً ، وأمّا إذا لوحظا بعنوان إجماليّ شامل لهما - كعنوان العمل مثلاً - فلا مانع حينئذٍ من دخول الجزء والكلّ في جملة « كلّ شيء شككت فيه » ؛ لأنّها بمثابة قولك : كلّ عمل شككت فيه ، فيكون شاملاً لكلا القاعدتين من دون إشكال .

الإشكال الثالث : هو أن إرجاع القاعدتين إلى قاعدة واحدة يؤدي إلى

التناقض في مدلول قوله ﷺ : « إِنَّمَا الشُّكُّ فِي شَيْءٍ لَمْ تَجْزِهِ » ، إذ لو كانت الرواية شاملة لكلّ من الجزء والكلّ وكان المكلف قد تجاوز الجزء دون الكلّ فلا بدّ من اعتباره في آن واحد قد تجاوز الشيء ولم يتجاوزّه ؛ لأنّه قد تجاوزّه بلحاظ الجزء ، ولم يتجاوزّه بلحاظ الكلّ .

ويرد عليه : أنّ التناقض المدّعى في مدلول الرواية يبتني على فرض حصول الشكّ في الكلّ عند الشكّ في الجزء بعد تجاوز محلّ الجزء ، وهو غير صحيح ؛ لأنّ فرض الشكّ في صحّة الصلاة بكلّ أجزائها لا يكون إلا بعد الفراغ عنها لا في أثنائها ، فلا يصدق الشكّ في صحّة الصلاة قبل الفراغ عنها .

الإشكال الرابع : هو أنّ التجاوز في قاعدة الفراغ لا يتحقّق إلا بعد الفراغ عن أصل المركّب ، بينما لا يتحقّق في قاعدة التجاوز إلا بعد تجاوز محلّ الجزء المشكوك ، فكيف يمكن التوحيد بين القاعدتين؟

والجواب هو : أنّ المراد بالتجاوز مطلق الاجتياز عن محلّ الجزء المشكوك ، سواء كان الشكّ أثناء العمل كما في قاعدة التجاوز ، أو بعد الانتهاء منه كما في قاعدة الفراغ .

الإشكال الخامس : هو أنّ الجمع بين القاعدتين يستلزم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمعنى العنائي معاً ؛ لأنّ المقصود من التجاوز عن الشيء في مورد قاعدة الفراغ هو التجاوز الحقيقي ؛ إذ الشكّ متعلّق بصحّة الشيء بعد الفراغ عن العمل والانتهاء منه ، بخلاف التجاوز في قاعدة التجاوز ؛ لأنّ الشكّ فيها متعلّق بأصل وجود الجزء ، فلا بدّ أن يكون المقصود بالتجاوز عنه هو التجاوز عن محله ؛ لأننا لم نحرز وجود هذا الجزء ، فكيف ندّعي المرور منه والتجاوز عنه؟! فلا بدّ أن يكون إطلاق التجاوز عن الجزء بنحو العناية والمجاز في الكلمة ^(٨٩) أو بنحو الإسناد ^(٩٠) أو بتقدير ^(٩١) المضاف .

إذن فالجمع بين القاعدتين في جعل واحد يستلزم الجمع بين المعنى الحقيقي والعنائي ، وهو غير ممكن .

والجواب هو : أَنَّ الشكَّ في صحّة العمل بعد الفراغ عنه منشؤه دائماً الشكَّ في وجود الجزء أو الشرط ، فلا فرق بين قاعدة الفراغ والتجاوز من هذه الجهة ، ولا يلزم منه الجمع بين المعنى الحقيقي والعنائي .

المحاولة الثانية : وهي المحاولة التي طرحها المحقق ^(٩٢) النائي ، والتي ذكر فيها أَنَّ المَجْعول قاعدة واحدة ، وهي قاعدة الفراغ ، فلا بدَّ من التعبد بصحة العمل وعدم الاعتناء بالشكَّ بعد الفراغ عن جميع العمل ، إلا أَنَّ الشارع المقدَّس وسَّع دائرتها وجعلها شاملة للفراغ عن الجزء بتنزيه منزلة الكلّ ، فبالتعبد أدخل موارد الشكَّ في قاعدة التجاوز ضمن موارد الشكَّ في قاعدة الفراغ .

وبعبارة أخرى : إِنَّ صحيحة ابن أبي يعفور المتقدِّمة لم تدلَّ على أكثر من صحّة العمل عند الشكَّ فيه والفراغ من جميع أجزائه ، فموضوعها هو الشكَّ الحاصل بعد تمامية المركَّب ؛ لأنَّ قوله عليه السلام : « إِنَّمَا الشكَّ إِذَا كُنْتَ فِي شَيْءٍ لَمْ تَجْزِهِ » في هذه الصحيحة ظاهر في رجوع الضمير إلى الوضوء الذي يمثل كلَّ أجزاء المركَّب ، فتدلَّ الصحيحة على لزوم الاعتناء بالشكَّ إِذَا كَانَ قَبْلَ الْفَرَاغِ عَنِ الْمَرْكَبِ .

ولمَّا كَانَ فِي مَقَابِلِ هَذِهِ الصَّحِيحَةِ رَوَايَاتٌ أُخْرَى أَمَرَتْ بِعَدَمِ الْإِعْتِنَاءِ بِالشَّكِّ فِي الْجُزْءِ أَثْنَاءَ الصَّلَاةِ صَارَتْ هَذِهِ الرِّوَايَاتُ حَاكِمَةً وَمَوْسَعَةً لِمَوْضُوعِ الصَّحِيحَةِ حَيْثُ جَعَلْتَهُ شَامِلاً لِلشَّكِّ فِي وَجُودِ الْجُزْءِ أَيْضاً .

وَمِنْ هَذِهِ الرِّوَايَاتِ صَحِيحَةُ زُرَّارَةَ وَمَوْثِقَةُ إِسْمَاعِيلَ اللَّتَانِ وَرَدَ فِيهِمَا قَوْلُهُ عليه السلام : « إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ وَدَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ » حَيْثُ افْتَرَضَ أَنَّ الْجُزْءَ شَيْءٌ كَشَيْئَةِ الْمَرْكَبِ التَّامِ ، فَالرُّكُوعُ - مَثَلًا - شَيْءٌ يَتَجَاوِزُهُ الْمَكْلَفُ إِلَى

السجود رغم عدم صحّة إطلاق كلمة (شيء) عليه لولا التنزيل الوارد في هاتين الروايتين ؛ لأنّ التجاوز عن الشيء والخروج عنه لا يكون إلا بعد تحقق الشيء بكامل أجزائه ، فإذا كان هناك شكّ فلا بدّ ألا يكون في الأجزاء ، بل في القيود والأوصاف الطارئة ، إلا أنّ هاتين الروايتين دلّتا على صحّة الالتزام بالقاعدة حتى في موارد الشكّ في الأجزاء .

وأورد عليه :

أولاً : أنا لا نسلّم أنّ لفظ (الشيء) ظاهر في الكلّ ، بل يعم الجزء أيضاً ، ولو فرضنا ظهوره فيه فهو لا يعني أنّ المقصود منه هو قاعدة الفراغ فقط ؛ لأنّ المائز بين قاعدتي الفراغ والتجاوز - على فرض تعدّدهما - ليس في الكلّ والجزء ، بل في الصحّة والوجود ، بمعنى أن الشكّ في قاعدة الفراغ يكون في صحّة الموجود ، وفي قاعدة التجاوز يكون في أصل الوجود (٩٣) .

ثانياً : إنّ الضمير في قوله ﷺ : « كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما مضى » راجع بحسب الظاهر إلى (الشيء) كبقية الروايات التي ذكر فيها التجاوز عن الشيء المشكوك ، ولا أقلّ من مساواته لاحتمال رجوعه إلى الوضوء ، فلا يصح إرجاع الضمير فيها إلى الوضوء حتى تنحصر دلالة الرواية بقاعدة الفراغ .

ولو سلّمنا دلالتها على قاعدة الفراغ فقط لكان ذلك سبباً لحدوث التعارض بين قاعدة الفراغ وبين قاعدة التجاوز ، إذ بينما تدلّ قاعدة الفراغ على عدم صحّة العمل قبل الفراغ منه تدلّ قاعدة التجاوز على صحته ، فيقع التعارض بين الصحيحة وبين بقية الروايات الأخرى من دون أن تكون هذه الروايات حاکمة على الصحيحة ؛ لأنّ الحكومة المدّعاة بتوسعة الموضوع خلاف ظاهر هذه الروايات ؛ للزوم أن يكون فيها نظر إلى الدليل المحكوم ، وهو ما لا يمكن تحصيله منها (٩٤) .

المحاولة الثالثة : وهي محاولة السيد الخوئي إرجاع قاعدة الفراغ إلى قاعدة التجاوز ^(٩٥) .

والكلام في هذه المحاولة تارة يكون في مرحلة البحث الثبوتي مع قطع النظر عن دلالة الروايات على ذلك ، وأخرى في مرحلة البحث الإثباتي بلحاظ دلالتها عليه .

أما المرحلة الثبوتية ^(٩٦) : فقد ذكر فيها عدة وجوه لارجاع قاعدة الفراغ إلى قاعدة التجاوز :

منها : أنّ الشكّ في الصحة - الذي هو موضوع قاعدة الفراغ - مسبّب دائماً عن الشكّ في الوجود - الذي هو موضوع قاعدة التجاوز ، فليس الشكّ في صحة المركّب بعد الفراغ عنه إلا مسبّباً عن الشكّ في وجود الجزء أو الشرط ، فلا بدّ من إرجاع قاعدة الفراغ إلى قاعدة التجاوز ^(٩٧) .

وأورد عليه : بأنّ هناك بعض الآثار الشرعية التي لا تكون مترتبة إلا على صحة العمل وتماميته ، ولا يمكننا إثبات هذه الصحة عن طريق إحراز تحقق الجزء أو الشرط بقاعدة التجاوز إلا إذا قلنا بحجية الأصل المثبت .

وعليه لا بدّ من إحراز صحة العمل وتماميته عن طريق قاعدة الفراغ مباشرة : تفادياً من محذور الأصل المثبت .

اللهم إلا أن يدعى أنّ جميع هذه الأحكام مترتبة على وجود المركّب لا على صحته وتماميته ، كما نقل ذلك عن السيد الخوئي ^(٩٨) .

ومنها : أنّ الصحة والفساد حيث إنّهما حكمان عقليان لا يمكن أن تنالهما يد الجعل ، فلا يعقل أن يكون المَجْعول هو الصحة عند الشكّ في صحة العمل الذي هو موضوع قاعدة الفراغ ، إلا أن يرجع ذلك إلى جعل منشأ الصحة ، وهو التعبد بوجود المشكوك الذي هو مفاد قاعدة التجاوز ، فليس هناك إلا قاعدة واحدة هي

قاعدة التجاوز .

وأورد عليه نفس الإشكال المتقدم .

ومنها : أنَّ جعل قاعدة الفراغ يكون لغواً بعد فرض جعل قاعدة التجاوز التي هي أعمّ منها .

وأورد عليه - بالإضافة إلى الإشكال السابق - أنَّ مجرد الأخصيَّة بحسب المورد لا تكفي لإثبات اللغوية إذا فرضنا أنَّ المجعول والملاك فيهما متعدّد .

وأما المرحلة الإثباتية : فهي مرحلة ملاحظة الروايات الواردة في هذا المجال للتعرف على مدى دلالتها على وحدة القاعدتين أو تعددهما .

والروايات مختلفة ، فبعضها وارد في قاعدة الفراغ ، وبعضها وارد في قاعدة التجاوز .

أما أخبار قاعدة الفراغ فكثيرة :

منها : رواية خاصة بباب الطهور والصلاة ، وهي صحيحة محمد بن مسلم ، قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : « كلَّ ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكرأ فامضه ولا إعادة عليك فيه » (٩٩) .

ومنها : رواية عامّة شاملة لكل أبواب الفقه ، وهي موثقة محمد بن مسلم عن أبي جعفر الباقر عليه السلام : قال : « كلَّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو » (١٠٠) .

والظاهر من لفظ (المضي) في هذين الخبرين هو مضيّ الشيء المشكوك حقيقة ، فيرجع الضمير إلى الشيء الذي مضى لا إلى أمر مقدّر وهو (محلّ الشيء) . وعليه لابدّ أن يكون المقصود من الشكّ هو الشكّ في الصحّة ؛ إذ لا معنى للشك في وجود شيء نعتّرف بمضيه ؛ لأنّ المضيّ فرع الوجود .

وإذا كانت هاتان الروايتان ناظرتين إلى حالة الشك في الصحة فهذا يعني أن المقصود منهما هو قاعدة الفراغ دون قاعدة التجاوز التي يكون الشك فيها شكاً في الوجود .

إذن ، فلا دلالة في هاتين الروايتين إلا على قاعدة الفراغ .

نعم ، هناك روايتان أخريان تدلان على خصوص قاعدة التجاوز ، إحداها صحيحة زرارة ، والأخرى موثقة إسماعيل بن جابر .

أمّا الصحيحة فهي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام ، قال : « يا زرارة ، إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت فليس بشيء » (١٠١) :

وأمّا الموثقة فهي عن أبي جعفر الباقر عليه السلام ، قال : « إن شك في الركوع بعدما سجد فليمض ، وإن شك في السجود بعدما قام فليمض . كل شيء شك فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه » (١٠٢) .

فإنّ الظاهر من هاتين الروايتين كون الشك في وجود الشيء وتحققه لا في صحة وقوعه ؛ لأنّ هذا هو الظاهر من إضافة الشك إلى الشيء ، فلا بدّ أن يكون المقصود من التجاوز عن المحلّ والمجول فيها التعبد بوجود المشكوك بنحو مفاد كان التامة .

وعليه يمكننا القول بأنّ المستفاد من ظواهر الأدلة أنّ القاعدتين مجعولتان بالاستقلال ، وأنّ ملاك إحداها غير ملاك الأخرى ؛ فإنّ ملاك قاعدة الفراغ هو الشك في صحة الشيء ، وملاك قاعدة التجاوز هو الشك في وجود الشيء بعد التجاوز عن محله (١٠٣) .

ثمرة بحث الوحدة أو التعبد :

ويترتب على تعدّد القاعدتين لزوم البحث عن كلّ واحدة منهما بصورة

مستقلّة عن الأخرى ؛ إذ قد تكون إحداهما من القواعد العامّة والأخرى من القواعد الخاصة التي تجري في باب دون باب ، وقد تختلفان فيما بينهما في الشرائط ، فيعتبر في إحداهما غير ما يعتبر في الأخرى (١٠٤) .

الهوامش

- (١) انظر : القواعد الفقهية (الشيخ ناصر مكارم الشيرازي) ٢ : ١٠ - ١١ .
- (٢) تذكرة الفقهاء ٣ : ٣١٧ .
- (٣) نهاية الأحكام ١ : ٥٢٩ .
- (٤) مجمع الفائدة والبرهان ٣ : ١٦٤ .
- (٥) مختلف الشيعة ٢ : ٣٦٢ .
- (٦) تهذيب الأحكام ٢ : ١٤٣ ، ٦٠٢ ، الاستبصار ١ : ٥٣٣ ، ح ١٣٥٩ ، الوسائل ٦ : ٣١٧ ، ب ١٣ من الركوع ، ح ٤ .
- (٧) تهذيب الأحكام ٢ : ٣٢٢ ، ح ١٤٢٦ .
- (٨) الوسائل ٨ : ٢٤٦ ، ب ٢٧ من الخلل الواقع في الصلاة ، ح ٣ .
- (٩) التهذيب ١ : ١٤٣ ، ح ٢٦٢ ، الوسائل ١ : ٤٦٩ ، ب ٤٢ من الوضوء ، ح ٢ .
- (١٠) التهذيب ٢ : ٢٦١ ، ح ١١١٠ ، الوسائل ٥ : ٤٣٣ ، ب ٢٨ من الأذان والاقامة ، ح ٣ .
- (١١) الوسائل ١ : ٤٦٩ ، أبواب الوضوء ، ب ٤٢ ، ح ١ .
- (١٢) انظر : معجم مقاييس اللغة ٥ : ٣٣١ . المصباح المنير ٢ : ٥٧٥ . القاموس المحيط : ١٧٢٠ . لسان العرب ١٥ : ٣٨٣ . مجمع البحرين ٤ : ٢٠٩ .
- (١٣) انظر لسان العرب ٤ : ٣٤ . القاموس المحيط : ١٠٦٩ . مجمع البيان ٥ : ١٢٩ .
- (١٤) معجم مقاييس اللغة ١ : ٤٩٤ . وانظر : المصباح المنير ١ : ١١٤ . القاموس المحيط : ٦٥١ . لسان العرب ٥ : ٣٣٦ .
- (١٥) معجم مقاييس اللغة ٢ : ٤٩٣ .
- (١٦) المصباح المنير ٢ : ٤٧٠ .
- (١٧) مجمع البحرين ٣ : ٣٩٢ .
- (١٨) اصطلاحات الاصول : ١٩٩ .
- (١٩) منتهى الدراية في توضيح الكفاية ٧ : ٨٠٤ .

- (٢٠) قاعدة الفراغ والتجاوز : ١٧ .
- (٢١) القواعد (المصطفوي) : ١٩١ .
- (٢٢) اصطلاحات الأصول : ١٨٢ .
- (٢٣) منتهي الدراية في توضيح الكفاية ٧ : ٨٠٤ .
- (٢٤) قاعدة الفراغ والتجاوز : ١٨ .
- (٢٥) المحكم في أصول الفقه للسيد محمد سعيد الحكيم ٥ : ٤٠٩ .
- (٢٦) منهاج الأصول ٥ : ٣٥٥ .
- (٢٧) مصباح الأصول ٣ : ٢٦٢ .
- (٢٨) الفروق المهمة في الأصول الفقهية : ١٥٩ .
- (٢٩) وهي مستفادة من قوله ﷺ : « وإن شككت بعد ما خرج وقت الفوت وقد دخل حائل فلا إعادة عليك من شك حتى تستيقن ، فإن استيقنت فعليك أن تصلّيها في أيّ حالة كنت » .
- راجع الوسائل ٤ : ٢٨٢ - ٢٨٣ ، ب ٦٠ من المواقيت ، ح ١ .
- (٣٠) مصباح الأصول ٣ : ٢٨٤ .
- (٣١) مصباح الأصول ٣ : ٢٦٦ - ٢٦٧ .
- (٣٢) قاعدة الفراغ والتجاوز (للسيد محمود الهاشمي) : ١٩ - ٢١ .
- (٣٣) مصباح الأصول ٣ : ٢٦٣ - ٢٦٤ . فرائد الأصول ٢ : ٧٠٨ . القواعد الفقهية (للشيخ ناصر مكارم الشيرازي) ٢ : ٣٤ .
- (٣٤) فرائد الأصول ٤ : ٦٣٩ - ٦٤٠ . نهاية الأفكار ٤ : (القسم الثاني) ٣٦ . تهذيب الأصول (للإمام الخميني) ٢ : ٣١٨ . قاعدة الفراغ والتجاوز (للسيد الهاشمي) : ٢٥ .
- (٣٥) الوسائل ٨ : ٢٣٧ ، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، ب ٢٣ ، ح ١ .
- (٣٦) الوسائل ٨ : ٣١٧ - ٣١٨ ، أبواب الركوع ، ب ١٣ ، ح ٤ .
- (٣٧) القواعد الفقهية (للجنوري) ١ : ٢٥٥ - ٢٥٤ .
- (٣٨) مصباح الأصول ٣ : ٢٦٧ - ٢٦٨ . القواعد الفقهية (للشيخ ناصر مكارم الشيرازي) ٢ : ٣٦ .
- (٣٩) فرائد الأصول ٣ : ٣٢٥ .

(٤٠) ليس هناك حديث بهذا النصّ، وإِنَّمَا هو متصيّد من مجموعة أحاديث منقولة في الوسائل ٨: ٢٢٧، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١٦ .

(٤١) نهاية الأفكار ٤: ٣٦ - ٣٧ .

(٤٢) مصباح الأصول ٣: ٢٦٧ - ٢٦٨ . الهداية في الأصول ٤: ٢٣٠ - ٢٣١ .

(٤٣) القواعد الفقهية (للشيخ ناصر مكارم الشيرازي) ٢: ٣٤ .

(٤٤) فرائد الأصول ٢: ٧٠٨ .

(٤٥) مصباح الأصول ٣: ٢٦٤ . ومن الطريف أنّ السيّد الخوئي ينسب هذا الرأي إلى المحقّق النائيني، بينما المحقّق النائيني يصرّح بأنّ الاستصحاب من الأصول العملية . أجدود التقريرات ٢: ٣٤٣ .

(٤٦) نقل ذلك عنهم المحقّق النائيني في أجدود التقريرات ٢: ٣٤٣ .

(٤٧) مصباح الأصول ٣: ٢٦٤ .

(٤٨) فوائد الأصول ٤: ٦١٨ .

(٤٩) الظاهر أنّها عبارة متصيّدة من الروايات وليست برواية، راجع الوسائل ٨: ٢٢٧ - ٢٣٠ ، ب ١٦ .

(٥٠) الوسائل ٨: ٢١٣، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٨، ح ٣ . وفيه « سهوت » بدل « شككت » .

(٥١) الوسائل ٦: ٣١٧ أبواب الركوع، ب ١٣، ح ٣ .

(٥٢) الوسائل ٣: ٤٦٦، أبواب النجاسات، ب ٣٧، ح ١ .

(٥٣) انظر: مصباح الأصول ٣: ٢٦٤ - ٢٦٥ . كفاية الأصول: ٤٣٢ - ٤٣٣ .

(٥٤) الوسائل ٨: ٢٣٧، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٣، ح ٣ .

(٥٥) المصدر السابق: ٢٣٧، ح ١ .

(٥٦) الوسائل ٦: ٣١٧، من أبواب الركوع، ب ١٣، ح ٤ .

(٥٧) الوسائل ٨: ٢٤٦، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٧، ح ٣ .

(٥٨) الوسائل ١: ٤٧١، أبواب الوضوء، ب ٤٢، ح ٧ .

(٥٩) المصدر السابق: ٤٦٩، ح ٢ .

- (٦٠) الوسائل ٨ : ٢٤٦ ، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، ب ٢٧ ، ح ٢ .
- (٦١) المصدر السابق .
- (٦٢) الوسائل ٦ : ٣١٨ ، أبواب الركوع ، ب ١٣ ، ح ٧ .
- (٦٣) المصدر السابق : ٣١٧ ، ح ٢ .
- (٦٤) المصدر السابق : ٣١٨ ، ح ٦ .
- (٦٥) الوسائل ٨ : ٢٣٩ ، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، ب ٢٣ ، ح ٩ .
- (٦٦) الوسائل ١ : ٤٧١ ، أبواب الوضوء ، ب ٤٢ ، ح ٦ .
- (٦٧) المصدر السابق : ٤٦٩ ، ح ١ .
- (٦٨) الوسائل ٦ : ١٣ ، أبواب تكبيرة الإحرام ، ب ٢ ، ح ٢ .
- (٦٩) الوسائل ٨ : ٢٣١ ، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، ب ١٩ ، ح ١ .
- (٧٠) مستدرک الوسائل ١ : ٣٤١ ، أبواب الوضوء ، ب ٣٧ ، ح ١ .
- (٧١) دعائم الإسلام ١ : ١٩٢ / ٦٣٧ .
- (٧٢) الوسائل ١ : ٤٧٣ ، أبواب الوضوء ، ب ٤٤ ، ح ٢ .
- (٧٣) الوسائل ٤ : ٢٨٣ ، أبواب المواقيت ، ب ٦٠ ، ح ٢ .
- (٧٤) الوسائل ٢ : ٢٦٠ ، أبواب الجنابة ، ب ٤١ ، ح ٢ .
- (٧٥) الوسائل ٦ : ٣١٧ ، أبواب الركوع ، ب ١٣ ، ح ٣ .
- (٧٦) أوثق الوسائل ٥٤٦ .
- (٧٧) قاعدة الفراغ والتجاوز (للسيد محمود الهاشمي) : ٢٩ .
- (٧٨) مصباح الفقيه ٣ (من كتاب الطهارة) : ١٩٣ .
- (٧٩) قاعدة الفراغ والتجاوز (للسيد محمود الهاشمي) : ٣٠ - ٣١ .
- (٨٠) جواهر الكلام ٢ : ٣٦٢ .
- (٨١) القواعد الفقهية (للشيخ ناصر مكارم الشيرازي) ٢ : ١٨ - ٢١ .
- (٨٢) قاعدة الفراغ والتجاوز (للسيد محمود الهاشمي) : ٣٠ .
- (٨٣) مصباح الفقيه ٣ (كتاب الطهارة) : ١٩٤ - ١٩٥ .
- (٨٤) قاعدة الفراغ والتجاوز (للسيد محمود الهاشمي) : ٣٢ - ٣٣ .

- (٨٥) أوثق الوسائل : ٥٤٦ .
- (٨٦) انظر : فرائد الأصول ٢ : ٧١٥ .
- (٨٧) القواعد الفقهية (للشيخ ناصر مكارم الشيرازي) ٢ : ٣٠ - ٣١ .
- (٨٨) ذكر العلماء هذه الإشكالات وأجابوا عليها بأجمعها . راجع فرائد الأصول ٤ : ٦٢٠ - ٦٢٦ . مصباح الأصول ٣ : ٢٦٩ - ٢٧٢ . القواعد الفقهية (للشيخ ناصر مكارم الشيرازي) ٢ : ٢٣ - ٣٠ .
- (٨٩) وهو عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له .
- (٩٠) وهو عبارة عن إسناد شيء إلى غير ما هو له بالتصرف العقلي .
- (٩١) وهي طريقة أخرى في المجاز ، وذلك بتقدير (محل) قبل كلمة التجاوز ، فيكون معنى الحديث : « كلما شككت في شيء وجاوز محله » .
- (٩٢) فرائد الأصول ٤ : ٦٢٤ - ٦٢٥ .
- (٩٣) مصباح الأصول ٣ : ٢٧٧ .
- (٩٤) قاعدة الفراغ والتجاوز (للسيد محمود الهاشمي) : ٥٦ .
- (٩٥) مصباح الاصول ٣ : ٢٧٨ - ٢٧٩ .
- (٩٦) ذكر هذا البحث نقضاً وإبراماً السيد محمود الهاشمي في كتاب قاعدة الفراغ والتجاوز : ٦٠ - ٦٣ .
- (٩٧) مصباح الاصول ٣ : ٢٧٥ .
- (٩٨) الهداية في الأصول ٤ : ٢٣٣ .
- (٩٩) الوسائل ١ : ٤٧١ ، أبواب الوضوء ، ب ٤٢ ، ح ٦ .
- (١٠٠) الوسائل ٨ : ٢٣٦ - ٢٣٧ ، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، ب ٢٣ ، ح ٣ .
- (١٠١) المصدر السابق : ٢٣٧ ، ح ١ .
- (١٠٢) الوسائل ٦ : ٣١٧ - ٣١٨ ، أبواب الركوع ، ب ١٣ ، ح ٤ .
- (١٠٣) مصباح الأصول ٣ : ٢٧٨ - ٢٧٩ .
- (١٠٤) المصدر السابق : ٢٧٩ - ٢٨٠ .

الميراث لجميع الوراث

القسم الأول

□ المولى محمد تقي الهروي الاصفهاني

□ تحقيق : الشيخ خالد الغفوري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على محمد وعترته المعصومين. وبعد ، فيقول العبد العاصي محمد تقي بن حسين علي الهروي - عفا الله عن جرائمهما - : إنّ هذه نبذة متعلّقة بأحكام الميراث ، كتبتّها لايضاح سهام كلّ واحد من الوراث في كلّ مرتبة من مراتب النسب الثابت ، فإنّ في هذه المراتب سيّما مع ملاحظة مشاركة الزوجين معهما تتكثّر الفروض وتتشعب الصور ، فيحتاج إلى تدبّر أكثر وتدرّب أوفر، إذ كثيراً ما يحصل فيها الاشتباه والغفلة سيّما عند تشعب الورثة ، ولذا بعد أن فصلت الصور والأقسام وأوضحت فيها الكلام أتبعنها في الغالب برسم جدول يسهل به معرفة السهام ، ويحصل به زيادة إيضاح في المرام ، وعلى الله التوكّل وبه الاعتصام .

ورتّبتها على مقدّمة وثلاثة أبواب :

المقدمة :

في ذكر جملة من المسائل التي يتوقف عليها بيان المقصود ، وهي ستة :

[المسألة] الاولى : إنّ موجبات الارث ثلاثة : النسب ، والزوجية ، والولاء .
وللنسب مراتب ثلاث:

[المرتبة] الاولى : الأبوان من غير ارتقاء ، والأولاد وإن نزلوا الأقرب
فالأقرب .

و [المرتبة] الثانية : الأجداد والجدّات وإن علوا مرتّبين ، والإخوة والإخوات
وأولادهم مع فقدهم وإن نزلوا .

و [المرتبة] الثالثة : الأعمام والعَمّات والأخوال والخالات وأولادهم مع
فقدهم وإن نزلوا كذلك ، ثمّ أعمام الأبوين وعمّاتهما وأخوالهما وخالاتهما على
تفصيل يأتي إن شاء الله .

وللولاية أيضاً ثلاث مراتب :

[المرتبة] الاولى : ولاء العتق .

و [المرتبة] الثانية : ولاء ضمان الجريرة .

و [المرتبة] الثالثة : ولاء الامامة .

والنسب بجميع مراتبه مقدّم على الولاء ، فلا يرث أحد بالولاية مادام واحد
من مراتب النسب موجوداً ، كما لا يرث واحد من أهل المرتبة الثانية ما وجد
واحد من أهل المرتبة الاولى ، ولا واحد من المرتبة الثالثة ما وجد واحد من
الثانية .

وكذا تترتّب مراتب الولاء أيضاً ، فلا يرث الامام ﷺ مع وجود ضامن
الجريرة ، ولا الضامن مع وجود المعتق .

وأما الزوجية الموجبة للارث فهي تجامع النسب والولاء ، ولا يحجب الزوجين أحد من الفريقين .

وجميع ما ذكرناه ثابت بالمعتبرة المستفيضة ، المؤيدة بالاجماع المحكية ، مضافاً إلى الكتاب في جملة منها ، ولا خلاف في ذلك إلا في بعض الموارد التي تأتي الإشارة إليه وإلى ضعفه في محله إن شاء الله .

ومقصودنا من وضع هذه الرسالة بيان المراتب الثلاث الأول وتفصيل سهام الوارثين فيها وسهم كلّ من الزوجين منفرداً ومع غيره ، وأما سائر مباحث الارث فلسنا في هذا المختصر بصدد بيانها .

[المسألة الثانية : إنّ موانع الارث أمور :

أحدها : الرق ؛ فإنّ الرقيق وإن كان ولداً لا يرث من قريبه المورث ، بل إنّما يرث منه الحرّ ولو كان ضامن جريرة .

وثانيها : الكفر ؛ فإنّ الكافر وإن كان قريباً جداً لا يرث المسلم ، وإنّما يرثه المسلم وإن كان بعيداً ، ولو لم يكن له وارث مسلم ولو ضامن جريرة ورثه الامام ، ولا يرثه الكافر بحال .

وثالثها : القتل ؛ فإنّه يمنع القاتل من إرث المقتول إذا كان عمداً ظمناً .

وفي الخطأ أقوال ، ثالثها إنّّه يمنع من الدية خاصّة ، وهو الأظهر .

وفي المعتبرة المستفيضة حرمان الإخوة والأخوات من الأمّ من الدية أيضاً ، وهو الأقوى ، وألحق بهم غيرهم من المتقربين بالأمّ أيضاً مستنداً بعدم القول بالفصل والأولوية العرفيّة ، وهو وإن كان غير بعيد إلا أنّ الاحتياط حسن .

ورابعها : اللعان ؛ وهو يمنع الارث بين الزوجين ، وبين الزوج والولد المنفي به من جانب الأب والابن .

وخامسها : الحمل ؛ فإنّه مانع من الارث إلا أن ينفصل حيّاً .

وقد أنهى الشهيد في الدروس الموانع إلى عشرين ، ونشير إلى ما ذكره أجمالاً ؛ إذ ليس مقصودنا في هذه الرسالة تفصيل هذه الامور ، وهي : ما مر^(١) ، والزنا ؛ فإنه يقطع النسب من الأبوين ، والتبري عند السلطان من جريمة الابن وميراثه ، والشك في النسب ، والغيبة المنقطعة ، والذين المستغرق ، وعلم اقتران موت المتوارثين ، أو اشتباه المتقدم والمتأخر في الموت ، وبعد الدرجة مع وجود الأقرب ، ومنع يتعلّق بالزوجين ، وذكر له وجوهاً تسعة : منها تجرّد عقد المريض على امرأة عن الدخول إذا مات في مرضه ، ومنها كون العقد منقطعاً ... إلى آخر ما ذكره ، ومنع المستهلّ من الارث إذا لم يكمل شهود الاستهلال ، واشتباه الحرّ الوارث بالعبد ، وقدر الحبة ، والكفن مع مؤونة التجهيز ، والوصيّة ، وكون العين موقوفة ، وكون العبد جانياً عمداً^(٢) (٣) ، انتهى ملخصاً .

[المسألة] الثالثة : السهام المفروضة في الكتاب ستّة :

النصف : وهو فرض البنت الواحدة والأخت الواحدة لأب وأم أو لأب مع فقد الذكر في الموضعين ، والزوج مع فقد الولد للزوجة .

والربع : وهو للزوج مع وجود الولد للزوجة ، وللزوجة وإن تعدّدت مع عدم الولد للزوج .

والثلث : وهو للزوجة وإن تعدّدت مع وجود الولد للزوج ، والمراد بالولد في جميع ما ذكر ما يعمّ ولد الوالد أيضاً .

والثلثان : للبتنتين فصاعداً ، وللأختين فصاعداً لأب وأم أو لأب مع فقد الذكر في الموضعين .

(١) وما مرّ خمسة ، وبقي خمسة عشر تقريباً .

(٢) انظر الدروس ٣ : ٣٤٢ - ٣٦٤ .

(٣) إذا جنى العبد على الغير فاسترقاق المجني عليه العبد مانع عن ارث الورثة (منه) .

والثالث : للأُمّ مع عدم من يحجبها من الولد وإن نزل والإخوة ، وللاثنتين فصاعداً من ولد الأُمّ خاصّة ذكوراً كانوا أم إناثاً أو بالتفريق .

والسدس : للأب مع الولد وإن نزل ، والأُمّ المحجوبة ، وللواحد من ولد الأُمّ ذكراً كان أم أنثى .

والاجتماع في بعض هذه السهام مع بعضها ممكن كالنصف مع الربع ^(١) ، وفي بعضها ممتنع كالربع مع الثمن ^(٢) . ولا فائدة مهمّة في بيان صور الامكان والامتناع هنا ؛ إذ فيما يأتي في الطبقات من التفصيل غنى عنه .

[المسألة] الرابعة : الوارث إن كان واحداً غير الزوجين فله كلّ التركة بالقرابة أو بالولاء ، نعم إن كان ذا فرض له بعضها بالفرض والباقي بالقرابة ، وإن كان أكثر ولم يحجب بعضهم بعضاً وإن لم يكن فيهم ذو فرض اقتسموه على ما يأتي ، وإن كان فيهم ذو فرض أخذ فرضه أولاً ثم يقسم الباقي على الباقين على ما يأتي أيضاً ، وإن كان كلّهم ذوي فروض أخذوا فروضهم .

فإن فضل من التركة شيء ^(٣) لا يعطى الفاضل للعصبة ، وهم أقرباء الميت من جهة الأب ، إمّا مطلقاً أو خصوص الذكور منهم ^(٤) ؛ لأنّه التعصيب الباطل

(١) كزوجة وأخت ، وكزوج وبنت .

(٢) لأنّ الربع نصيب الزوجة مع عدم الولد ، والثمن نصيبها معه .

(٣) كبنت وأبوين .

(٤) إشارة إلى الخلاف في معنى العصبة ، فإنّ جمعاً من أهل اللغة فسّروه بالأول ، وبعضهم فسّره بالثاني ، فعن الجوهري : عصبه الرجل بنوه وقرابته لأبيه ، وإنّما سمّوا عصباً لأنهم عصبوا به ، أي أحاطوه به ، فالأب طرف والابن طرف والعَمّ جانب والأخ جانب .

وعن الطراز : عصبه الرجل قرابته الذكور لأبيه وبنوه وقومه الذين يعاضدونه وينصرونه ، وهي جمع عاصب من عصبه إذا أحاط ، واستعمالها في الواحد مجاز .

وعن السيد في الانتصار : « إنّه ليس هنا عرف شرعي مستقرّ في هذه اللفظة وإنّ الاختلاف واقع في معناها » (منه) .

عندنا بالكتاب والسنة المستفيضة بل المتواترة بل نقل عليه إجماع أهل البيت وضرورة المذهب ، بل يردّ الفاضل على ذوي السهام عدا الزوج والأمّ المحجوبة وعدا كلاله الأمّ أيضاً ، كما سيأتي إن شاء الله .

وإن نقصت التركة عن فروضهم ^(١) لم يوزّع النقص عليهم ؛ لأنّه العول الباطل عندنا ^(٢) بما مرّ ، بل يدخل النقص على البنت أو البنّتين ، أو الأخت أو الأخّتين للأبوين أو للأب ، لا غير ، كما يأتي إن شاء الله .

[المسألة] الخامسة : الزوج والزوجة يشاركان جميع الطبقات ويأخذان نصيبهما الأعلى مع عدم الولد والأدنى مع وجوده ، ولا يردّ الفاضل عليهما مع وجود وارث ولو ضامن جريرة .

وأما إذا انحصر الوارث في الزوج ولم يكن غيره سوى الامام عليه السلام فالمشهور المنصور أنّه يردّ عليه الفاضل من نصيبه الأعلى فيكون له كلّ التركة ؛ للمعتبرة المؤيّدة بالشهرة والاجتماعات المنقولة .

وما عن ظاهر الديلمي من أنّه لا يردّ عليه بل هو للإمام ^(٣) ، ضعيف ، ودليله لا يصلح لمقاومة ما ذكرنا .

(١) كزوج وأمّ وبنّتين .

(٢) قال في الروضة [٨ : ٨٦] عند قول الشهيد : لا عول في الفرائض : « أي لا زيادة في السهام عليها على وجه يحصل النقص على الجميع بالنسبة » .

وقيل : العول قصور التركة من سهام ذوي الفروض بحيث يحصل النقص على الجميع بالنسبة ، وهو إمّا من الميل ومنه قوله تعالى : ﴿ ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَتَوْا لَوْ عَلُوا ﴾ وسمّيت الفريضة عائلة على أهلها لميلها بالجور عليهم بنقصان سهامهم ، أو من عال الرجل إذا كثر عياله لكثرة السهام فيها .

وعن ابن زهرة [الغنية : ٣١٥] : أنّه الزيادة والنقصان ، فإنّ أضيف إلى المال كان نقصاناً وإنّ أضيف إلى السهام كان زيادة (منه عليه السلام) .

(٣) المراسم : ٢٢٤ .

وإذا انحصر في الزوجة كذلك فالأظهر أنَّ الزائد عن الربع لا يردَّ عليها ، بل إنّما هو للإمام ولو في حال غيبته ؛ للمعتبرة المستفيضة ^(١) التي لا ظهور لها في حال الحضور لو لم نقل بظهورها في العموم للحالتين .

وعن الصدوق أنَّ الزوجة يردَّ عليها الفاضل من نصيبها في حال غيبة الإمام جمعاً بين ما مرَّ ويأتي ^(٢) ، وردَّ بعدم شاهد له ^(٣) .

وقيل : يردَّ عليها مطلقاً ^(٤) للمعتبرين ^(٥) ، وردَّ بشذوذه وعدم مقاومة مستنده ^(٦) لما مرَّ .

[المسألة] السادسة : أنَّ التوارث بين الزوجين ثابت في النكاح الدائم ، وأمّا المنقطع ففيه أقوال : أظهرها ثبوت التوارث بينهما مع اشتراطه .

ولا يعتبر في التوارث كون الزوجة مدخولة للزوج . نعم إذا تزوّج المريض ومات في مرضه قبل الدخول لم ترثه الزوجة على الأشهر ^(٧) ، بل نقل عليه الإجماع ، والمعتبرة به مستفيضة ^(٨) .

ولا يقدر الطلاق الرجعي في التوارث ما لم تنقض عدّتها ، بل يتوارثان ما دامت الزوجة في العدة الرجعية دون البائنة ، إلا إذا طلقها مريضاً ومات في مرضه ذلك ؛ فإنَّ الزوجة حينئذٍ ترثه خاصة ما لم تتزوَّج ولم تنقض سنة من حين الطلاق إلى حين موت الزوج .

(١) انظر : الوسائل ٢٦ - ٢٠٣ - ٢٠٥ ، ب ٤ من ميراث الأزواج .

(٢) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٢٦٢ ، ذيل الحديث ٥٦١٢ .

(٣) الرياض ١٤ : ٣٧٣ .

(٤) المصدر السابق : ٣٧١ - ٣٧٢ ، ونسب الى ظاهر المفيد في المقنعة : ٦٩١ .

(٥) الوسائل ٢٦ - ٢٠٣ ، ب ٤ من ميراث الأزواج ، ح ٦ و ٩ .

(٦) الرياض ١٤ : ٣٧٢ .

(٧) الدروس : ٢ : ٣٥٨ .

(٨) الوسائل ٢٦ : ٢٣٢ ، ب ١٨ من ميراث الأزواج .

ثم إن الزوج يرث من جميع ما تركته الزوجة ، وأمّا الزوجة ففي إرثها من جميع ما تركه الزوج خلاف ، والأظهر أنّها سواء كانت ذات ولد أم لا لا ترث من الارض مطلقاً لا عيناً ولا قيمةً ، وترث من الأبنية وآلاتها المثبتة كالأخشاب والأبواب ونحوها قيمة لا عيناً ، والأشجار كالألات ترث من قيمتها لا من عينها ؛ ففي الصحيح : « لا ترث النساء من العقار شيئاً ، ولهنّ قيمة البناء والشجر والنخل » (١) .

وفي المفاتيح : « وفي حكم الشجر المياه المملوكة بتبعية الأرض والتي تكون في مثل البئر والقناة على الأقوى » (٢) انتهى .
 وأمّا سائر ما تركه فترث الزوجة من أعيانها كسائر الوراث .

الباب الأول

في المرتبة الأولى من المراتب الثلاث المذكورة للنسب

وهم الأبوان من غير ارتفاع والأولاد وإن نزلوا ؛ فإنّهم المقدّمون في الارث عند خلوّهم من الموانع المتقدّمة ، ولا يرث معهم أحد من ذوي القرابة ولا من غيرهم .

والقول بمشاركة الأجداد معهم في بعض الموارد (٣) شاذّ منقول على خلافه الإجماع الموافق للكتاب والسنة المعتمدة .

وتوضيح الكلام في هذا الباب يتمّ برسم فصول :

(١) الوسائل ٢٦ : ٢١١ ، ب ٦ من ميراث الأزواج ، ح ١٦ .

(٢) مفاتيح الشرائع ٣ : ٣٢٨ .

(٣) انظر : المختلف ٩ : ١٠٤ .

[الفصل الأول]

في ذكر جملة من المسائل التي ينبغي تقديمها

وهي ثلاثة :

[المسألة الأولى] : إنّ أولاد الميّت يشاركون أبويه في الارث ويحجب بعضهم بعضاً .

وأما أولاد الأولاد فهم لا يرثون مع وجود ولد للميّت وإن كان بنتاً ، وكان أولاد الأولاد ابناء ابن ، وإنّما يرثون مع عدم وجود ولد للميّت أصلاً بالكتاب والسنة المؤيدين بالاجماع المحكيّة .

وهل يعتبر في استحقاقهم عدم وجود الأبوين أيضاً ؟

عن الصدوق نعم ، فعنده لا يرث أولاد الأولاد إلا إذا فقد الأولاد والأبوان جميعاً ^(١) ، والمشهور المنصور خلاف ذلك وأنّهم يرثون مع الأبوين ولا يحجبون بهما ، وإنّما يحجبون بالأولاد ، كما أنّهم يحجبون من بعدهم من أولاد أولاد الأولاد .

وبالجملة : كلّ طبقة من الأولاد بعيدة يحجب بالأقرب من الأولاد ولا يحجب بأبوي الميّت أحد من الأولاد وأولادهم وإن نزل ما نزل ، وكذا لا يحجب بالأولاد وإن كانوا للصلب أحد من الأبوين عن فرضه إلا الأم فإنّها تحجب بهم عن نصيبها الأعلى ، كما ستعرف إن شاء الله .

[المسألة الثانية] : إنّ الإخوة وإن كانوا لا يرثون مع هذه المرتبة إلا أنّهم يحجبون الأمّ عن الثلث إلى السدس بالكتاب والسنة المؤيدين بالاجماع المنقولة ، ولكن بشروط خمسة :

(١) انظر من لا يحضره الفقيه ٤ : ٢٦٩ - ٢٧٠ ، ولكنه أسقط (الراحلة) .

أحدها : أن يكونوا أخوين أو أخاً وأختين أو أربع أخوات فما زاد .

الثاني : أن يكونوا لأب وأمّ أو لأب ، فلا يحجب كلاله الأمّ .

الثالث : أن يكون الأب موجوداً ؛ لأنّ علّة الحجب - كما في النص ^(١) - التوفير على الأب .

الرابع : أن يكونوا منفصلين بالولادة لا حملاً ، بعد انصراف الأخبار إليه ، كعدم انصرافها إلى غير الأحياء .

الخامس : أن لا يكونوا كفرة ولا أرقاء ؛ للمعتبرة ^(٢) المستفيضة المؤيّدة بالاجتماعات المنقولة كما في الشرطين الأولين أيضاً .

وفي القاتل ^(٣) قولان : أشهرهما المحكي عليه الإجماع عدم حجبه كالكافر والرق .

وقد صرّح بعض [بأنّ] اللعان أيضاً كالكفر ، فلا يحجب الإخوة المنفية عن الأب باللعان ، وهو غير بعيد .

ثم هل الإخوة بالشرائط المذكورة كما يحجبون الأمّ عن الثلث يحجبونها عن الردّ عليها أيضاً ؟ الظاهر ذلك ؛ للاجماعات المحكية المعاضدة بنقل عدم الخلاف وجملته من الوجوه الاعتبارية ، وذلك كما لو كان للميت بنت وأبوان وكان له إخوة بالشرائط أيضاً ؛ فإنّ فريضة البنت النصف ثلاثة من ستة وفريضة الأبوين السدسان اثنان منها لكلّ واحد ويبقى واحد لا يردّ شيء منه على الأمّ على ما ذكر ، بل إنّما يردّ على الأب والبنت .

وهل يردّ عليهما أرباعاً على نسبة سهامهما ^(٤) أو أخماساً للأب خمسان

(١) انظر : الوسائل ٢٦ : ١١٧ ، ب ١٠ من ميراث الابوين والاولاد ، ح ٣ .

(٢) انظر : الوسائل ٢٦ : ١٢٣ - ١٢٤ ، ب ١٤ و ١٥ من موانع الارث .

(٣) أي القاتل لأخيه المورث [يحجب] امه عن كمال النصيب .

(٤) والفريضة حينئذ من أربعة وعشرين ؛ لأنّها مخرج ربع السدس : للأمّ سدسها أربعة ، وللبنات اثنا عشر بالأصل وثلاثة بالردّ ، وللأب أربعة بالأصل وواحد بالردّ .

وللبنت ثلاثة أخماس ؟ قولان : أقواهما الأول ؛ لعموم التعليل في المروي ^(١) عن أبي جعفر (عليه السلام) في رجل ترك ابنته وأمه : « أن الفريضة من أربعة ، لأنّ للبنت النصف ثلاثة أسهم وللأمّ السدس سهم ، وبقي سهمان ، فهما أحقّ بهما من العمّ ومن الأخ ومن العصابة ؛ لأنّ الله تعالى قد سمى لهما ، ومن سمى لهم ^(٢) فيردّ عليهما بقدر سهامهما » ^(٣) هذا القول هو الأشهر أيضاً ، بل قيل : لا يكاد يتحقّق فيه مخالف من الأصحاب .

ولم ينقل إلا عن معين الدين المصري ، فإنّه ذهب إلى الثاني ^(٤) ؛ لأنّ الإخوة يحبّون الأمّ عن الزائد لمكان الأب ، فيكون الزائد له ، وردّ بإطباق الأصحاب على خلافه ، مضافاً إلى ما مرّ من التعليل .

[المسألة] الثالثة : أنّ الابن الأكبر يختصّ بسيف أبيه ومُصحفه وخاتمه وثياب بدنه بالمعتبرة المستفيضة الظاهرة في أنّه على الوجوب لا الاستحباب وأنّه يأخذها مجّاناً لا أن يحسب عليه من نصيبه بالقيمة . وعن الاسكافي إضافة السلاح إلى الأربعة ^(٥) .

وعن الصدوق إضافة الرجل والراحلة والكتب ^(٦) ؛ لورودها جميعاً في المعتبرة ^(٧) . وفي جملة من الصحاح إضافة الدرع أيضاً ^(٨) .

وأصل الحكم وهو اختصاص الابن الأكبر بالحبوة من متفرّدات أصحابنا

(١) في صورة اجتماع أحد الأبوين مع البنت الواحدة .

(٢) وفي خبر آخر قوله (عليه السلام) : « ومن يسمي لهم فلم يسم لهم » [الوسائل والعبارة ظاهرة ولا يبعد كون الاولى من سهو الناسخ (منه)] .

(٣) الوسائل ٢٦ : ١٣٠ ، ب ١٧ من ميراث الابوين والأولاد ، ح ٦ .

(٤) انظر : المختلف ٩ : ١١٧ .

(٥) انظر : المختلف ٩ : ١٧ - ١٨ .

(٦) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٣٤٦ ، ح ٥٧٤٦ .

(٧) الوسائل ٢٦ : ٩٧ ، ب ٣ من ميراث الابوين والاولاد ، ح ١ .

(٨) المصدر السابق : ح ٢ ، ٣ .

والإجماع عليه واقع في الجملة ، وعلى اختصاص الأربعة الأول في الجملة نقل ضرورة المذهب ، ولكن في كثير من الخصوصيات خلاف ، والاحتياط في غير موضع الوفاق طريق النجاة .

الفصل الثاني

في سهام هذه المرتبة فرضاً وقرباً ورداً

اعلم أنّ الأب وحده له كلّ التركة بالقربة ، والأمّ وحدها لها الثلث فرضاً والباقي ردّاً ، ومع الأب لها الثلث مع عدم الحاجب والسدس معه فرضاً فيهما ، وللأب الباقي قرابةً ، والابن المنفرد له الكلّ بالقربة ، ولو تعدّد اشتركوا بالسوية ، والبنت المنفردة لها النصف فرضاً والباقي ردّاً ، ولو اجتمع الصنفان من الأولاد - أي الذكور والأنثى - فلا فريضة هنا ، بل يقتسمون المال للذكر مثل حظ الانثيين ، ولو اجتمع الأبوان مع الأولاد فلكلّ من الأبوين السدس فرضاً والباقي للأولاد قرابةً ذكوراً كانوا أمّ ذكوراً وأنثاءً ، إلا أنّهم يقتسمون في الأوّل بالسوية وفي الثاني للذكر مثل حظ الانثيين ، وإن كانوا أنثاءً فقط كان الكلّ حينئذٍ ذا فريضة ، فيأخذ كلّ فريضته .

فإن ساوت الفريضة السهام فلا كلام كأبوين وبنتين ، وإن زادت الفريضة ردّ الزائد عليهم بنسبة سهامهم كما في أب وبنت أو أب وبنتين فصاعداً ، فإنّ للأب من الصورتين واحداً من ستة أصل الفريضة ؛ لأنّها مخرج النصف أو الثلثين والسدس ، وللبنات في الأولى ثلاثة منها ، ويبقى اثنان فيردّ عليهما أرباعاً ، وللبنات في الثانية أربعة منها ، ويبقى واحد فيردّ على الأب والبنات أخماساً .

وعن الاسكافي تخصيص الردّ في هذا المثال بالبناتين ^(١) ، لمؤثّق ^(٢) مضعّف بالشذوذ والندرة ، ولأنّ النقص يدخل عليهما بالزوجين فيكون الفاضل لهما ، وهو اعتبار لا حجية فيه .

(١) المختلف ٩ : ١٠٣ - ١٠٤ .

(٢) انظر : الوسائل ٢٦ : ١٣٠ ، ب ١٧ من ميراث الابوين والاولاد ، ح ٧ .

ولو فرض بدل الأب في المثاليين الأمّ كان الحكم كما ذكر بلا تفاوت .

والفريضة في المثال الأوّل من اثني عشر ؛ إذ الاثنان الباقيان ثلث من الستّة أصل الفريضة ، ولا بدّ من قسمته أربعاً ، فيحتاج إلى عدد كان لثله ربع أي إلى مخرج ربع الثلث وهو اثنا عشر ، ولدخول مخرج النصف والسدس فيه اكتفينا به ، فسدسه اثنان للأب أو الأمّ ونصفه ستة للبنات والأربعة الباقية يردّ عليهما أربعاً ، واحد للأب وثلثه للبنات ، فلأب ثلاثة من اثني عشر وللبنات تسعة ، فصار جميع التركة بينهما أربعاً ، وحينئذٍ فلو جعلت التركة من أوّل الأمر أربعة واحد للأب أو الأمّ وللبنات ثلاثة صحّ وكان أسهل وأخصر .

وأما المثال الثاني ؛ فالفريضة فيه من ثلاثين ؛ إذ ما يبقى من الستة بعد سهم البناتين وأحد الأبوين واحد وهو سدس الستّة ، ولا بدّ أن يقسم أخماساً فيحتاج إلى مخرج خمس السدس وهو ثلاثون والستّة داخلة فيه فيكتفى به ، ويكون سهم أحد الأبوين منه فرضاً وردّاً ستة هي خمس الفريضة وسهم البناتين كذلك أربعة وعشرين هي أربعة أخماسها لكلّ خمسان ، وحينئذٍ لو جعلت التركة خمسة من أوّل الأمر خمسها لأحد الأبوين ولكلّ من البناتين خمسان صحّ وكان أسهل كما مرّ ، هذا .

ولو فرض أبوان وبنات كان لهما اثنان من ستّة وللبنات ثلاثة منها والسدس الباقي يردّ على الثلاثة أخماساً مع عدم الحاجب للأمّ ، والفريضة حينئذٍ من ثلاثين .

ومع الحاجب لا يردّ على الأمّ ، بل يردّ على الأب والبنات أربعاً على المشهور ، وأخماساً على قول المصري ، كما مرّ . والفريضة على المشهور من أربعة وعشرين مخرج ربع السدس ، وعلى قول المصري من ثلاثين كما في صورة عدم الحاجب إلا أنّ في تلك الصورة يكون المردود على الأب واحداً من الخمسة الباقية ، وفي صورة وجود الحاجب اثنتين منها على قوله .

ثم إن اجتمع مع هذه المرتبة زوج أو زوجة أخذاً مع الولد نصيبهما الأدنى وبدونه الأعلى ، كما مرّ .

وبدخولها قد تنقص الفريضة عن السهام ويدخل النقص حينئذ على البنت والبنات فقط ، ولا يدخل على أحد من الأبوين ، ولا الزوجين ؛ فإنّ الأب لا ينقص من السدس ولا الأمّ والزوجين من نصيبهم الأدنى - وهو السدس والربع والثلث - شيئاً ؛ كما في المعتبرة المستفيضة المؤيّدة بالاجتماعات .

كما في أبوين وبنت وزوج ؛ فإنّ فريضة كلّ من الأبوين السدس ، وفريضة البنت النصف ، وفريضة الزوج الربع ، والمخرج المشترك بين الكسور المذكورة اثنا عشر ، وهو الفريضة في المثال سدسها أربعة للأبوين ، وربعا ثلاثة للزوج ، يبقى للبنت خمسة ، وهو أقلّ من نصف الفريضة بواحد ، فدخل النقص عليها .

وكما في أبوين وبنتين وزوجة ؛ فإنّ فريضة الأبوين ما مرّ ، وفريضة البنتين الثلثان ، وفريضة الزوجة الثلث ، والمخرج المشترك بين هذه الكسور - وهي الفريضة في المثال أيضاً - أربعة وعشرون ، سدسها ثمانية للأبوين ، وثلثها ثلاثة للزوجة ، والباقي ثلاثة عشر للبنتين ، وهو أقلّ من فريضتهما التي هي الثلثان بثلاثة .

وإن زادت الفريضة على السهام مع وجود أحد الزوجين لا يردّ شيء عليهما بالمستفيضة المعتبرة المؤيّدة بالاجتماعات الناطقة بذلك وبأنّ الردّ إنّما هو على الأب والبنت أو البنات وعلى الأمّ مع عدم الحاجب ، كما مرّ .

فلو ترك أباً وبنتاً وزوجاً كان أصل الفريضة اثني عشر ، سدسه للأب ، ونصفه للبنت ، وربعه للزوج ، والواحد الباقي يردّ على الأب والبنت أرباعاً ، فيحتاج إلى ضرب مخرج الربع في أصل الفريضة ليحصل ثمانية وأربعون ^(١) ، وتصح منه المسألة .

(١) سدسها وهو ثمانية للأب ، وربعها للزوج وهو اثنا عشر ، ونصفها وهي أربعة وعشرون للبنت ، بقي أربعة واحد منها للأب ، وثلاثة منها للبنت .

ولو ترك أبوين وبنثاً ، زوجة كان أصل الفريضة أربعة وعشرين ، سدسها للأبوين ، ونصفها للبنت ، وثمانها للزوجة ، والواحد الباقي يردّ على الأبوين والبنث أخماساً ، فتصحّ المسألة من مئة وعشرين ^(١) حاصلة من ضرب مخرج الخمس في أربعة وعشرين .

وإن كان للأمّ حاجب كان الردّ على البنت والأب فقط أربعاً على ما هو المشهور المنصور ، وتصحّ المسألة حينئذٍ من ستة وتسعين ^(٢) حاصلة من ضرب أربعة في أربعة وعشرين .

وعلى قول المصري يكون الردّ أخماساً : خمسان للأب فقط ، وثلاثة أخماس للبنت .

وعلى ما أشرنا إليه من الطريق الأسهل تأخذ سهم الزوجية ^(٣) أولاً من أصل التركة وكذا سهم من لا يردّ عليه وهي الأمّ مع الحاجب ، ثم تقسم الباقي أربعاً وأخماساً على نسبة سهام المردود عليهم ، فإن شئت فاضرب مخرج سهم الزوجية ^(٤) - أي الربع أو الثمن - في مخرج النسبة المذكورة ، واجعل التركة بعدد الحاصل ، ثم خذ منها الربع أو الثمن ، ثم اقسم الباقي أربعاً أو أخماساً .

ففي المثال الأول ^(٥) من المثاليين الأخيرين لما كان سهم الزوج الربع والنسبة بين سهم الأب والبنت ربعية أيضاً ضربنا الأربعة في الأربعة وجعلنا التركة بعدد الحاصل ، أي ستة عشر ، فهي الفريضة ، ومنها تصحّ المسألة ، فأعطينا ربعها

(١) سدسها للأبوين = ٤٠ ، نصفها للبنت = ٦٠ ، ثمنها للزوج = ١٥ ، بقي خمسة : اثنان للأبوين ، وثلاثة للبنت .

(٢) سدسها وهما اثنان وثلاثون للأبوين فرضاً ، ونصفها ثمانية وأربعون للبنت ، وثمانها * اثنا عشر للزوجة ، تبقى أربعة : واحدة للأب ، وثلاثة للبنت .

(٣) التعبير بلفظ « الزوجة » أنسب .

(٤) التعبير بلفظ « الزوجة » أنسب .

(٥) أب وبنثان وزوج .

أربعة للزوج ، وقسمنا الباقي على الأب والبنت أرباعاً ربعه ثلاثة للأب وثلاثة أرباعه تسعة للبنت .

وفي المثال الثاني ^(١) منهما ضربنا الثمانية - مخرج سهم الزوجة - في الخمسة ؛ لأنّ النسبة بين سهمي الأبوين والبنت خمسية ، بمعنى أنّ سهمي الأبوين اثنان من خمسة وسهم البنت ثلاثة منها ، والحاصل ^(٢) أي الاربعون هو الفريضة ثمنه خمسة للزوجة ، والباقي يقسم أخماساً : خمسة سبعة للأب ، وخمسة الآخر للأمّ ، وثلاثة أخماسه للبنت ، هذا مع عدم الحاجب للأمّ .

وأما مع وجوده فلا بدّ أن تأخذ أولاً سهمي الزوجة والأمّ جميعاً من المخرج المشترك وهو أربعة وعشرون ، ثمّ تجعل الباقي على المشهور على أربعة أسهم ، سهم للأب ، وثلاثة أسهم للبنت ، وعلى قول المصري على خمسة أسهم : سهمان للأب ، وثلاثة للبنت .

وهذا ما ذكرناه من بيان السهام ممّا نطق بجملة منها الكتاب خصوصاً أو عموماً ، كآية أولو الأرحام وجميعها السنّة المعتبرة المستفيضة مع تأيّد الكلّ بالشهرة التامة ، بل الاجماعات المحكيّة ، ووجود الخلاف في جملة من الموارد كما أشرنا إلى بعضها لضعفه وشذوذه لا يقدح فيما ذكرنا .

الفصل الثالث

في تفصيل السهام

عند اجتماع الورثة بعضهم مع بعض ثنائياً أو ثلاثياً أو غيرهما ، فإنّه وإن كان يعلم ممّا ذكرناه في الفصل السابق إلا أنّه كثيراً ما يقع الاشتباه في الفروض الخاصة والموارد الجزئية ، فينبغي ضبط الصور وتعيين الخصوصيات حفظاً عن الغفلة والاشتباه .

(١) أبوان وبنتان وزوجة .

(٢) من ضرب الثمانية في الخمسة .

فنقول : من الظاهر أنّ الوارث إن كان واحداً يحوز التركة كلّها من أيّ طبقة كان سوى الزوجة كما مرّ ، وحينئذ فلا حاجة لنا إلى بيان سهم الوارث الواحد ؛ لأنّ سهمه الكلّ ، بل ينبغي بيان السّهام عند اجتماع الورثة بعضهم مع بعض ، ولما كان الوارث في هذه المرتبة التي هي أولى المراتب منحصراً في الأب والأمّ والابن واحداً كان أو أكثر والبنّت كذلك وكان الزوجان يرثان مع كلّ طبقة فلا بدّ أن يلاحظ اجتماع السّنة المذكورين بعضهم مع بعض وتعيين السّهام في جميع الصور الممكنة في المقام .

فنقول : الاجتماع هنا إمّا ثنائي أو ثلاثي أو رباعي أو خماسي أو سداسي ، ولا يكون أكثر من ذلك ؛ وذلك لأنّ الأربعة الأول يمكن اجتماعهم وإذا اجتمع معهم أحد الزوجين صاروا خمسة ، والابن وإن تعدّد لا تعدّه إلا واحداً ؛ إذ لا يختلف الحكم بوحده وتعدّده إلا أنّ سهمه أيّاً ما كان يقسم في صورة التعدّد بينهم بالسوية ، وكذا الزوجة .

وأما البنّت فلما كان لها فريضة في حال الوحدة وأخرى في حال التعدّد فلا بدّ أن تعتبر في حال الانفرد مرة وفي حال التعدّد أخرى ، ولكن لما لم يكن في حال التعدّد تفاوت بين ما إذا كانت اثنتين أو أكثر لم نعتبر الزائد على الاثنتين صورة على حدة ، ولهذا لا يكون عدد الورثة في هذا المرتبة مع وجود أحد الزوجين زائداً على سّنة ، وهم : الأب والأمّ والابن واحداً كان أو أكثر فإنّهم يحسبون بواحد كما عرفت ، وإذا اجتمعوا مع البنّتين صاروا خمسة ، فإنّ الزائد على الاثنتين من البنات لا تعدّ في العدد أيضاً كما عرفت . ثمّ هؤلاء الخمسة إذا اجتمعوا مع أحد الزوجين صاروا سّنة . ولا يمكن أزيد من هذا في هذه المرتبة ، وأما الأقلّ فيمكن إلى واحد .

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول : إذا اجتمع الوراث المذكورون بعضهم مع بعض فانظر إن كانا اثنين فاعرف سهماً ممّا في جدول الاجتماع الثنائي وإن كانوا ثلاثة فاعرف سهامهم من جدول [الاجتماع] الثلاثي وهكذا إلى السداسي .

ولكن لا تغفل عمّا سبق من استثناء الحبوّة واستثناء ما لا يرث الزوجة منها واستثناء ما لا يرث بعض الورثة منه كالدّية على ما تقدّم .

ولا تغفل أيضاً عما سبق من موانع الارث وعما ذكرناه هنا من أنَّ الابن وإن تعدّد تحسبه بواحد والبنت وإن زادت عن الاثنتين تحسبهنّ باثنتين ، فلو كان الوارث أباً وابنين وخمس بنات وأربع زوجات فاطلب سهامهم من جدول الخماسي ، إذ الابنان نعدّهما واحداً والبنات الخمس نعدّهنّ اثنتين والزوجات الاربع تحسبهنّ بواحدة إلا أنَّك لا بدّ أن تقسم ما عيّناه للابن على الابنين بالسوية وما عيّناه للبنتين على خمس بنات كذلك وما للزوجة على أربع كذلك .

إذا تبينّ هذا فاعلم أنَّ صور الاجتماع الثنائي في هذه المرتبة لا تزيد على خمس عشرة ، وذلك لأنّك تعتبر الأب مع كلّ واحد من الخمسة الآخر التي في هذه المرتبة وهم الأمّ والزوج والزوجة والابن والبنت ، فهذه صور خمس ، ثمّ تعتبر الأمّ مع كلّ من الأربعة الآخر ، وهذه صور أربع ، ثمّ تعتبر الزوج مع كلّ من الابن والبنت ، ولا تعتبره مع الزوجة ؛ لاستحالة اجتماعهما ، وهذه صورتان ثمّ تعتبر الزوجة مع كلّ منهما أيضاً ، وهذه أيضاً صورتان ، ثمّ تعتبر الابن مع البنت وهذه واحدة ، والمجموع أربع عشرة .

وقد عرفت أنَّ الابن وإن تعدّد يحسب بواحد ، كما أنَّ الأكثر من البنتين تحسب باثنتين ، وأمّا الابنتان فتحسبان على حدة ، فهذه أيضاً صورة تزيد على ما مرّ ، فيبلغ جميع الصور خمس عشرة .

ولا ثنائي غير ما ذكرنا إلا ما كان محالاً أو مكرراً أو محسوباً بواحد كزوج وزوجة وابن وابن فإنّهما مع تعدّدتهما يحسبان بواحد كما تقدّم ، فلا يكون اجتماعهما من الثنائيات .

وهذه الصور التي ترتقي إلى ستّة وثلاثين حاصلة من ضرب الستّة في مثلها وإن لم يكن فائدة في ذكرها جميعاً إلا أنّنا نرسم الجميع في الجدول ليتضح به الصور المطلوبة متميّزة عن غيرها ، ونرسم حكم الجميع في البيت الملتقى مراعيّاً في تعيين السهام للطريق ^(١) الأسهل . وهذه صورة الجدول :

(١) كما ترى في بيان سهم ابنت مع الأب أو الأمّ حيث قسّمنا التركة أرباعاً ، كما مرّ في الفصل السابق (منه ﷺ) .

جدول الاجتماع الثنائي

	البنت	الابن	الزوجة	الزوج	الام	الأب
الأب	ربع المال للاب وباقيه للبنات	سدس المال للاب والباقي للأبوين	ربع المال للزوجة وباقيه للاب	نصف المال للزوج ونصفه للاب	ثلث المال للأم مع علم الحاج وسدسه مع وجوده والباقي للأب	محال
الأم	ربعه للامام والباقي للبنات	سدسه للام وباقيه للابن	ربع للزوجة وباقيه للام	نصفه للزوج ونصفه للام	محال	مكرر
الزوج	ربعه للزوج والباقي للبنات	ربعه للزوج وباقيه للابن	محال	محال	مكرر	مكرر
الزوجة	خمسه للزوجة والباقي للبنات	ربعه للزوج والباقي للبنات	تحسبان بواحدة لهما جميعاً ربع المال بالسوية	محال ومكرر	مكرر	مكرر
الابن	ثلاثة للابن والباقي للبنات	يحبسبان بواحد ولهما كل المال بالسوية	مكرر	مكرر	مكرر	مكرر
البنات	كل المال بينها بالسوية	مكرر	مكرر	مكرر	مكرر	مكرر

وأما الاجتماع الثلاثي فصوره عشرون ؛ وذلك لأنّ الوارث في هذه المرتبة عند فقد الزوجين أربعة كما مرّ: الأب والأمّ والابن والبنت .

وصور اجتماع الثلاثي من هذه الأربعة أربع ؛ لأنّ كلّ واحد من الأربعة إذا انتفى يبقى ثلاثة ، فإذا انتفى الأب يبقى الثلاثة الآخر أمّ وابن وبنت ، وإذا انتفت الأمّ يبقى أب وابن وبنت ، وهكذا الآخرا (١) .

ثمّ إذا كان زوج معه هذه الطبقة صارت الصور اثنتي عشرة ؛ لأنّ التركيب الثنائي من الأربعة السابقة يرتقي إلى ستّة ، لأنك تأخذ الأول من الأربعة مع كلّ من الثلاثة الآخر ثم الثاني منها مع كلّ من الأخيرين ثم الثالث مع الرابع ، فهذه ستّة ثنائية ، وإذا اعتبر الزوج مع كلّ من هذه الستة تصير الستة ثلاثية ، وكذا لو أبدل الزوج بالزوجة فتصير صور الاجتماع الثلاثي مع ملاحظة الزوجين ما ذكرنا ، ومع الأربع المتقدّمة تبلغ ست عشرة ، وكما عرفت من أنّ البنّتين فصاعداً لهما فريضة على حدة ، فتلاحظهما مع كلّ واحد من الأب والأمّ والزوج والزوجة ، فيصير صور الاجتماع الثلاثي التي فيها البنّتان أربعاً .

ولا تلاحظ البنّتين مع البنت الواحدة ؛ لما عرفت من أنّ ما زاد عن البنّتين تحسب باثنتين .

ولا مع الابن ؛ لما مرّ من أنّ الأولاد في صورة اختلافهم بالذكورة والانوثة لا فريضة لهم ، بل يقتسمون التركة للذكر مثل حظّ الانثيين ، فلا حاجة إلى ذكر هذا الاجتماع الثلاثي .

فصار جميع الصور الثلاثية التي ينبغي ذكرها في الجدول وتعيين السهام فيها عشرين ، فإذا كان الورثة في هذه المرتبة مع أحد الزوجين أو بدونه ثلاثة فانظر إلى الجدول الثلاثي ، واطلب في أيّ بيت من بيوته ، واعرف سهامهم ممّا رسمناه . وهذه صورته :

(١) وهما الابن والبنت ، فإذا انتفى الابن يبقى : أب وأمّ وبنت ، وإذا انتفت البنت يبقى : أب وأمّ وابن .

جدول الاجتماع الثلاثي وله عشرون صورة

١	أُمّ وابن وبنت	(a) التركة = ١٨ للأُمّ سدس المال ٣، والباقي ١٥ يقسم على الابن والابنت أثلاثاً ثلثان للابن ١٠، وثلث للابنت ٥، ولو تعدد الابن كان لكل ابن ضعف البنت
٢	أُمّ وابن وبنت	التركة = ١٨ هذه الصورة كالمتقدمة، فلاب سدس المال ٣، والباقي ١٥ كما مرّ بلا فرق
٣	أُمّ وابن وبنت	إن لم يكن حاجب للأُمّ قسم المال بينهم أخماساً، خمس للأُمّ وخمس للأُمّ وثلاثة أخماس للابنت، وإن كان حاجب فلكل من الأبوين سدس المال وللبن نصفه والسدس الباقي يردّ على الأب والابنت أرباعاً، والفريضة حينئذ من أربعة وعشرين كما بيّناه في الفصل السابق
٤	أُمّ وابن وبنت	التركة = ٦ لكل من الأبوين سدس المال ١ × ٢، والباقي ٤ للابن واحداً كان أو متعدداً
٥	زوج وأُمّ وابن وبنت	التركة = ٦ للزوج نصف المال ثلاثة من ستة، وللأُمّ ثلثه مع عدم الحاجب وسدسه مع وجوده، والباقي للأُمّ
٦	زوج وأُمّ وابن وبنت	التركة = ١٢ للزوج الربع ثلاثة من اثني عشر، وللأُمّ السدس اثنان منه، والباقي ٧ للابن واحداً كان أو أكثر
٧	زوج وأُمّ وابن وبنت	التركة = ١٢ للزوج الربع ٣، ويقسم الباقي ٣٦ (b) بين الأب والابنت أرباعاً، ربعه ٩ للأُمّ، والباقي للابنت
٨	زوج وأُمّ وابن وبنت	التركة = ١٢ للزوج الربع ٣، وللأُمّ السدس ٢، والباقي ٧ للابن كما في الصورة السادسة بلا فرق
٩	زوج وأُمّ وابن وبنت	التركة = ١٢ للزوج الربع ٣، ويقسم الباقي ٣٦ أرباعاً، ربعه ٩ للأُمّ، وباقيها للابنت كما في السابعة

١٠	زوجة وابن	التركة = ٤ للزوجة الربع ١ ، والباقي ٣ للابن والبنت أثلاثاً ، ولو تعدد الابن فلكل ابن ضعف البنت
١١	زوجة وابن	التركة = ١٢ للزوجة ربع المال ثلاثة من اثني عشر ، وللام ثلثه بدون الحاجب وسدسه معه ، والباقي للاب
١٢	زوجة وابن وابن	التركة = ٢٤ للزوجة الثمن ثلاثة من أربعة وعشرين ، وللاب السدس ٤ ، والباقي ١٧ للابن واحداً كان أو أكثر
١٣	زوجة وابن وابن	التركة = ٢٤ للزوجة الثمن ٣ ، والباقي ٨٤ (C) يقسم أربعاً ، ربع للاب ٢١ ، وثلاثة أرباع للبنت
١٤	زوجة وام وابن	التركة = ٢٤ للزوجة الثمن ٣ ، وللام السدس ٤ ، والباقي للابن ١٧ ، كما في الثانية عشرة
١٥	زوجة وابن	التركة = ٢٤ للزوجة الثمن ثلاثة ، والباقي ٨٤ (d) يقسم أربعاً ، ربعه للام ٢١ ، وباقيه للبنت
١٦	زوجة وابن	التركة = ٨ للزوجة الثمن ١ ، والباقي ٢١ (e) يقسم أثلاثاً ، كما في العاشرة
١٧	بنتان وابن	التركة = ٥ يقسم المال أخماساً ، خمس للاب ١ ، والباقي ٤ للبنتين فصاعداً بالسوية
١٨	بنتان وام	التركة = ٥ خمس المال للام ١ ، والباقي ٤ للبنتين كما في الصورة المتقدمة

١٩	١٢ = التركة ربع المال للزوج ٣ ، والباقي ٢١ للبنتين فصاعداً بالسوية
٢٠	٢٤ = التركة ثلث المال للزوجة ٣ ، والباقي ٢١ للبنتين كما في الصورة المتقدمة

وأما الاجتماع الرباعي فصوره ثمانية عشر ؛ لأن اجتماع الأربعة كلهم - أي الأب والأم والابن والبنت - صورة واحدة ، ومع وجود الزوج بدل واحد من الأربع يحصل أربع صور أخر ، ومع وجود الزوجة هكذا أربع ، فهذه صور تسع .

وإذا لاحظت البنتين مع صور الاجتماع الثنائي - وهي تسع - يحصل تسع صور أخر ، وكون صور الثنائي تسعاً يظهر ممّا مرّ في جدولته .

ونقول هنا أيضاً : إنّ مع ملاحظة البنتين لا تلاحظ الواحدة ؛ لما عرفت من أنّ الزائدة على الاثنين لا تحسب على حدة ، فيبقى حينئذٍ أب وأمّ وابن وزوج وزوجة ، والاحتمالات الثنائية بين هذه الخمسة عشرة ؛ إذ الأوّل مع كلّ من الأربعة الأخر أربعة ، والثاني مع الثلاثة الأخر ثلاثة ، والثالث مع كلّ من الاثنين الآخرين اثنين .

ولا يلاحظ اجتماع الآخرين ؛ للامتناع .

وإذا لوحظت البنتان مع هذه الثنائيات التسع يحصل تسع صور رباعيات ، وهي مع التسع الأول تصوير ثنائي عشرة صورة ، فإذا اجتمع في هذه المرتبة ورثا أربعة كانوا واحدة من هذه الصور ، فاطلبهم من الجدول الرباعي واعرف سهامهم ممّا رسمنا فيه . والجدول هذا :

جدول الاجتماع الرباعي وله ثماني عشرة صورة

١	أب وأم وابن وبنت	للأب سدس المال ، وللام سدس آخر ، والباقي للأولاد للذكر مثل ضعف الانثى
٢	زوج وام وابن وبنت	للزوج ربع المال ثلاثة من اثني عشر ، وللام سدسه اثنان منه ، والباقي للأولاد
٣	أب وزوج وابن وبنت	للأب السدس ، وللزوج الربع ، والباقي للأولاد كما مر
٤	أب وأم وزوج وبنت	لكل من الابوين السدس اثنان من اثني عشر ، وللزوج الربع ، والباقي وهو الخمسة للبنت
٥	أب وابن وزوج وام	كالسابقة بلافرق ، فللابوين سدسان ، وللزوج ربع ، والخمسة الباقية للابن وإن تعدد
٦	زوجة وام وابن وبنت	للزوجة ثمن المال ثلاثة من أربعة وعشرين ، وللام سدسه أربعة منها ، والباقي للأولاد للذكر ضعف الانثى
٧	اب وزوجة وابن وبنت	كالسابقة ؛ للأب السدس ، وللزوجة الثمن ، والباقي للأولاد

٨	أب وأم وزوجة وبنت	للزوجة الثمن ، ويقسم أخماساً : خمس للاب وخمس للام ، وثلاثة أخماس للبنت ، ولو كان للام حاجب كان لها السدس وللزوجة الثمن ، والباقي يقسم أربعاً ؛ ربع للاب وثلاثة أرباع للبنت
٩	أب وأم وابن وزوجة	للزوجة الثمن ، وللابوين السدسان ، والباقي وهو ثلاثة عشر من أربعة وعشرين للابن وإن تعدد
١٠	أب وأم وبنتان	للابوين السدسان ، وللبنتين فصاعداً الثلثان
١١	أب وبنتان وابن	لللاب السدس ، والباقي للاولاد للذكر ضعف الانثى
١٢	أب وزوج وبنتان	للزوجة الربع ، ولللاب السدس ، والباقي وهو سبعة من اثني عشر للبنتين فصاعداً
١٣	أب وبنتان وزوجة	للزوجة الثمن ، والباقي يقسم أخماساً : خمس للاب ، وأربعة أخماس للبنتين فصاعداً
١٤	أم وابن وبنتان	للأم السدس ، والباقي للاولاد للذكر ضعف الانثى
١٥	أم وزوج وبنتان	للزوجة الربع ، وللأم السدس ، والباقي وهو سبعة من اثني عشر للبنتين فصاعداً
١٦	أم وبنتان وزوجة	للزوجة الثمن ، والباقي يقسم أخماساً : خمس للام ، وأربعة أخماس للبنتين فصاعداً

١٧	ابن وزوج وبنات	للزوج الرابع ، والباقي للأولاد للذكر ضعف الانثى
١٨	ابن وزوجة وبنات	للزوجة الثمن ، والباقي للأولاد للذكر ضعف الانثى

وأما الاجتماع الخماسي فصوره تسع ؛ لأن اجتماع الأربعة المذكورين ، وهم : الأب والأم والابن والبنت مع الزوج يكون صورة ، ومع الزوجة صورة ثانية ، ثم إذا لوحظت البنات مع صور الاجتماع الثلاثي التي لم يكن فيها بنت ولا بنتان وهي سبع يحصل سبع ^(١) صور أخر ، كما يعلم من الجدول الثلاثي السابق ؛ فإن الخالي من البنت والبنات من بيوت ذلك الجدول لا يكون إلا سبعة .

وإن شئت فقل : إنه بعد إسقاط البنت من الأربعة المذكورين يبقى أب وأم وابن ، وهذه صورة واحدة ثلاثية ^(٢) ، وإذا كان زوج بدل واحد من الثلاثة المذكورين يحصل ثلاث صور أخر ثلاثية أو زوجة فيحصل ثلاث أخر ، فلا يزيد صورة الثلاثية الخالية عن البنت والبنات عن سبع ، ومع ملاحظة البنات معها تصير هذه السبع خماسية ^(٣) ، ومع الصورتين الأوليين يبلغ تسعاً ، فإن كان الوراث خمسة فاطلبهم في أحد البيوت التسعة من الجدول الخماسي ، واعرف سهامهم منه . والجدول هذا :

- (١) وهي : أب وابن وأم ، زوج واب وابن ، زوجة واب وام ، زوجة وابن وام ، زوج واب وام ، زوج وام وابن ، زوجة وابن وابن .
 (٢) المراد بالثلاثية : تتكوّن من ثلاثة أفراد .
 (٣) المراد بالخماسية : تتكوّن من خمسة أفراد .

١	ابن وام وابن وبنت وزوج	للزوج الربع ، وللابوين السدسان ، والباقي وهو خمسة من اثني عشر للالولاد للذكر ضعف الانثى
٢	ابن وام وابن وبنت وزوجة	للزوجة الثمن ، وللابوين السدسان ، والباقي وهو ثلاثة عشر من أربعة وعشرين للالولاد كما ذكر في السابقة
٣	ابن وام وابن وبنتان	للابوين السدسان اثنان من ستة ، والباقي للالولاد كما ذكر في السابقة
٤	ابن وام وابن وبنتان وزوج	للزوج الربع ، وللام السدس ، والباقي وهو سبعة من اثني عشر للبنتين فصاعداً
٥	ابن وام وابن وبنتان	للزوج الربع ، ولأب السدس ، والباقي للالولاد كما ذكر في السابقة
٦	ابن وام وابن وبنتان وزوج	للزوج الربع ، وللابوين السدسان ، والباقي وهو خمسة من اثني عشر للبنتين فصاعداً
٧	ابن وام وابن وبنتان وزوجة	للزوجة الثمن ، وللام السدس ، والباقي وهو سبعة عشر من أربعة وعشرين للالولاد كما ذكر
٨	ابن وام وابن وبنتان وزوجة	للزوجة الثمن ، ولأب السدس ، والباقي للالولاد كما ذكر
٩	ابن وام وابن وبنتان وزوجة	للزوجة الثمن ، وللابوين السدسان ، والباقي وهو ثلاثة عشر من أربعة وعشرين للبنتين فصاعداً

وأما الاجتماع السداسي فله صورتان لا غير ، إذ أهل هذه المرتبة لا يزيدون عن خمسة : الأب والأم والابن والبنتان ، وإنما يصيرون ستة بدخول الزوج ، وهذه صورة أو بدخول الزوجة وهذه صورة أخرى ، وسهام كل من الستة في الصورتين ما رسم في هذا الجدول في البيتين :

جدول الاجتماع السداسي وله صورتان

١	للزوجة الربع ، وللأبوين السدسان ، والباقي وهو خمسة من اثني عشر للأولاد للذكر ضعف الأنثى
٢	للزوجة الثمن ، وللأبوين السدسان ، والباقي وهو ثلاثة عشر من أربعة وعشرين للأولاد ، كما ذكر

الفصل الرابع

في أولاد الأولاد

وقد عرفت أنّ الطبقة العليا من الأولاد تحجب الطبقة السفلى ، فما دام للميت ولد ولو بنت لا يرث ولد الولد وإن كان ابن ابن ، بل أولاد الأولاد إنما يرثون بشرط فقد الأولاد جميعاً ، بل بشرط فقد الأبوين على قول تقدّم مع ضعفه ^(١) .

وحينئذ فنقول : هل هذه الطبقة السفلى حكمهم حكم الطبقة العليا كما عن جمع منهم المرتضى رحمته الله ^(٢) ، فيكون كيفية تقسيم المال بينهم كما لو كانوا هم الأولاد بلا واسطة ، فلو كان ابنان لبنت وبنتان لابن كان حكمهم حكم ما لو كان للميت ابنان وبنتان ، يأخذون كل المال مع عدم وارث آخر ويقتسمونه للذكر مثل حظّ الانثيين ، ومع وجود وارث آخر من أب أو زوج أو غيرهما يأخذون سهمهم ويقتسمونه كما ذكر ؟ أو لا يكون كذلك ، بل يأخذون نصيب من يتقرّبون به ،

(١) حكاه في الجواهر عن ابن بابويه ٣٩ : ١١٧ . وقد تقدّم ذكره في أول الباب الأول ، فراجع .

(٢) حكاه في جواهر الكلام ٣٩ : ١٢٤ .

أي نصيب أبيهم الذي هو ابن الميت وأمهم التي هي بنته ؟ ففي المثال المذكور مع عدم وارث آخر يأخذ الابنان ثلث التركة الذي هو سهم أمهما والبنتان ثلثيهما للذين هما سهم أبيهما ، ومع وجود وارث آخر فذلك أيضاً ، بمعنى أن كل ما هو نصيب الأم على فرض حياتها وهي بنت الميت يأخذه الابنان ، وما هو نصيب الأب كذلك وهو ابن الميت يأخذه البنتان ؟ ^(١) .

الأشهر الثاني ، وهو الأظهر أيضاً ؛ لظواهر المعتمدة المؤيدة بنقل الإجماع .

كما أن الأشهر الأظهر أنهم يقتسمون سهم أبيهم وأمهم بينهم للذكر مثل حظّ الانثيين ؛ لصدق الأولاد في قوله تعالى : ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمُ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ ^(٢) على أولاد الابن والبنت جميعاً ، مضافاً إلى نقل الاجماع أيضاً .

والقول باقتسام أولاد البنت نصيبهم بالسوية مطلقاً ؛ لتقرّبهم بالانثى كما عن القاضي ^(٣) ضعيف .

إذا عرفت ما بيّناه فعليك أن تعرف أولاً سهام آبائهم وأمّهاتهم لو كانوا موجودين في حال اجتماعهم مع غيرهم في حال انفرادهم على التفصيل الذي قدّمناه ، ثم تقسم سهم كل على أولاده بالسوية إن اتفقوا في الذكورة والانوثة وللذكر مثل حظّ الانثيين إن اختلفوا ، فلو كان للميت أب وزوج وعشرة أولاد من الطبقة السفلى وكان هذه العشرة من بنتين وابن بأن يكون ثلاثة أبناء من بنت وأربعة مختلفة بالذكورة والانوثة من بنت أخرى وثلاثة مختلفة من ابن فاطلب حينئذ سهم البنتين والابن إذا اجتمعوا مع الأب والزوج من الجدول الخماسي

(١) ويتفرّع على الخلاف مع المرتضى رحمه الله فروع كثيرة :

منها : أن الوارث لو كان ولد بنت مع الأبوين يردّ الفاضل عن فرائضهم على ولد البنت أيضاً ، وإن كان ذكراً على المشهور ، وعلى قول المرتضى رحمه الله لارد إلا إذا كان انثى (منه رحمه الله) .

(٢) النساء : ١١ .

(٣) حكاة في جواهر الكلام ٣٩ : ١٢٦ .

المتقدم ، ثم اقسام سهم احدى البنيتين على أبنائها الثلاثة بالسوية وسهم البنت الأخرى على أولادها الأربعة للذكر مثل حظّ الانثيين وسهم الابن على أولاده الثلاثة أيضاً هكذا .

وقس على ما ذكرناه جميع ما يرد عليك من الصور .

ولا نطيل الكلام في المقام ؛ إذ عدد الأولاد في أيّ طبقة كانوا لا يندرج تحت ضبط ، وإنّما الضابط في نفس الأولاد على ما ذكرناه سابقاً ، وفي أولادهم ما بيّناه آنفاً من أنّك تلاحظ آباءهم وأمهاتهم وتقسّم سهامهم - التي تعرف ممّا مرّ مفصّلاً - على أولادهم بالسوية إن تساوا في الذكورة والانوثة وبالاختلاف إن اختلفوا .

وقس على ما ذكرناه حال الطبقة الثالثة عند فقد الأولى والثانية ، فلو كان للميت وارثان : أحدهما هند وهي بنت بنت ابنه واثنيهما زيد وهو ابن ابن بنته كان لهند ثلثان من التركة هما سهم أمّهما على تقدير حياتها الذي كان سهم ابن الميت كذلك ، وكان لزيد الثلث الباقي الذي هو سهم أبيه الذي هو سهم بنت الميت كذلك ، وعليك بالتأمّل التام في أمثال المقام لئلا يحصل الاشتباه ، والله حفيظ عليك .

العوامش

(a) والفريضة من ستة ؛ لتوافق المخرجين ، وبعد عزل سهم الام تبقى خمسة ، وهي تنكسر على الابن والبنت ، فاضرب مخرج الكسر وهو الثلث في أصل الفريضة وهي ستة تبلغ ثمانية عشر : سدسها ثلاثة للام ، والباقي وهي خمسة عشر تنقسم على الابن والبنت أثلاثاً ، وكذا كلّ ما يرد عليك من البيوتات اللاحقة .

(b) وهو = ٩ ، ولأنّه لا يقبل التقسيم أربعاً فنضرب الأصل $١٢ \times ٤ = ٤٨$.

(c) وهو = ٩ ، ولأنّه لا يقبل التقسيم أربعاً فنضرب الأصل $١٢ \times ٤ = ٤٨$.

(d) وهو = ٩ ، ولأنّه لا يقبل التقسيم أربعاً فنضرب الأصل $١٢ \times ٤ = ٤٨$.

(e) وهو = ٧ ، ولأنّه لا يقبل التقسيم أثلاثاً فنضرب الأصل $٨ \times ٣ = ٢٤$.

اتّفاق^(١)

أولاً - التعريف :

لغة :

اتّفاق : - وزان افتعال - معناه الملائمة .

القدر ، ويقال ذلك في الخير والشرّ ... والتوفيق نحوه ، لكنّه يختص في التعارف بالخير دون الشرّ^(٥) .

اصطلاحاً :

قال الفيومي : « توافق القوم واتّفقوا اتّفاقاً »^(٢) .

استعمل الفقهاء لفظ (الاتّفاق) بما له من معنى لغوي في إطلاقات متعدّدة ، منها :

وقال ابن فارس : « الواو والفاء والقاف : كلمة تدلّ على ملاءمة الشيئين ، منه الوَفَق : الموافقة . واتّفق الشيئان : تقاربا وتلاءما . ووافقت فلاناً : صادفته ، كأثهما اجتمعاً متوافقين »^(٣) .

الأول : الاتّفاق بمعنى المصادفة ، كما في قولهم : اتّفاق الطلاق في الحيض^(٦) .
الثاني : الاتّحاد والتماثل ، كما في قولهم : اتّفاق الجنس^(٧) .

وقال الراغب الاصفهاني : « الوَفَق المطابقة بين الشيئين ، قال تعالى : ﴿ جَزَاءٌ وَفَاقًا ﴾^(٤) ... والاتّفاق : مطابقة فعل الانسان

الثالث : الاتّفاق بمعنى التراضي والتوافق أو الالتزام بمضمون معاملي ، كما في قولهم : اتّفاق المتعاقدين^(٨) .

مع احتمالها تجاوز دمه العشرة - :
« الظاهر أنه لا خلاف في ثبوته
في الجملة ومشروعيته ... بل
عليه الاتفاق كما عن المعتبر
والتذكرة والمدارك والمفاتيح
وشرحها » ^(١١) ، علماً بأن المحكي
عنهم قد عبروا بالاجماع أو ما
يفيده ^(١٢) .

٢ - كونه مرادفاً لعدم وجدان
الخلاف ، قال السيد الخوئي - في
بحث ضمان تلف المبيع على من لا
خيار له في خيار الحيوان والشرط
وتعميم بعض هذا الحكم إلى
غيرهما بدعوى الاتفاق على
التعميم - : « إن وجود الاتفاق أعم
من وجود الاجماع ؛ إذ يمكن أن
يكون هنا اتفاق العلماء على
مسألة ، ولا يكون هنا إجماع
تعبدي ، لوجود مخالف لم يصل إلى
مدعي الاتفاق ، فلا يلزم دعوى
الاتفاق دعوى الاجماع التعبدي ،
كما هو واضح » ^(١٣) ، مع أن
السيد علي الطباطبائي عبر بعدم
وجدان الخلاف ^(١٤) .

هذا ، وقد ميّزت بعض المدارس
الفقهية الوضعية التقليدية بين
الاتفاق وبين العقد ، واعتبرت العقد
أخصّ من الاتفاق ، إلا أن بعض
المحدثين لم يولوا اهتماماً لهذا
التمييز ، وإثماً المهم لديهم هو أن
يكون هناك اتفاق على إحداث أثر
قانوني يصحّ إنفاذه قضاء ^(٩) .

الرابع : اتفاق الفقهاء خاصة
على حكم ، وهذا الاطلاق معنى
اصطلاحي له مراتب تختلف سعة
وضيقاً أو شدة وضعفاً ، ويمكن
حصر هذه الموارد فيما يلي :

١ - كونه مرادفاً للاجماع بمعناه
الاصطلاحي ، حيث وقع هذا
الاستعمال كثيراً في كلمات الفقهاء ،
وهذا هو المعنى الظاهر من لفظ
(الاتفاق) ، كما صرح بذلك
الوحيد البهبهاني ^(١٥) ، وكذلك
يستفاد ذلك من بعضهم عند حكايته
للاجماع حيث عبر عنه بالاتفاق ،
قال السيد الحكيم - في غصون بحثه
عن لزوم استظهار الحائض

٤ - وفي قبال ذلك قد يستظهر من بعضهم إرادة المرتبة العليا من الاجماع المقارن مع نفي الخلاف (١٨)، وهو الوفاق التام الذي يتحقق في الاحكام المتسالم عليها؛ فإن الاجماع قد ينعقد أحياناً ويكون حجة بالرغم من وجود مخالف لا يعتنى بخلافه، وقد ينعقد مع عدم المخالف أصلاً.

قال السيد محمد بحر العلوم - في كفاية التخلية في تحقق القبض في المنقول وغيره - : « وحجتهم ... بعد الاجماع - بل الاتفاق - على إرادتها في غيره » (١٩).

وقال الشيخ الأنصاري - في بيان القول بعدم الإجزاء - : « وفاقاً للنهاية والتهذيب والمختصر وشروحه وشرح المنهاج - على ما حكاها سيد المفاتيح عنهم - بل وفي محكي النهاية الاجماع عليه، بل وادّعى العميدي قدس الاتفاق على ذلك » (٢٠).

٣ - قد يستفاد من بعض العبارات كون الاتفاق مرادفاً لعدم الخلاف، فيكون أعلى رتبة من مجرد عدم وجدان الخلاف وإن لم يصل إلى مستوى الاجماع في الحجية، قال المحقق النجفي - في شروط المكاتبه - : « ويعتبر في المملوك البلوغ وكمال العقل بلاخلاف أجده فيه، بل نسبه في غاية المرام إلى القطع به في كلام الأصحاب، بل في كشف اللثام الاتفاق عليه، بل عن بعضهم الاجماع عليه » (١٥).

وقال أيضاً - في وقوع الذكاة على السباع - : « وعلى كلّ حال فالوقوع هنا أشبه وفاقاً للمشهور، بل في غاية المراد : لا نعلم مخالفاً، بل عن بعض دعوى الاتفاق عليه، بل عن السرائر الاجماع عليه » (١٦).

وقال السيد الخميني : « ومن أسباب خروج الملك عن كونه طلقاً كونه رهناً، كما حكي الاتفاق بل الاجماع عليه » (١٧).

والظاهر أنَّ إرادة أي معنى من هذه المعاني للفظ (الاتفاق) إنما يعلم من القرائن .

ثانياً - الحكم الإجمالي ومواطن البحث :

في الموارد التي يطلق فيها الاتفاق على خصوص اتفاق الفقهاء يرجع الى عنوان (إجماع) و (نفي الخلاف) لبحث الحجية ومدى كاشفية ذلك عن الموقف الشرعي . وتفصيل ذلك يرجع فيه الى المباحث الأصولية .

وأما غير ذلك من موارد إطلاق (الاتفاق) فنكتفي بذكر بعض النماذج التي ورد فيها لفظ الاتفاق مرتباً ببعض الأحكام الشرعية :

١ - المصادفة : لو أنَّ الغائب انقضى من غيبته ما يعلم فيه انتقال زوجته من طهر إلى آخر ثم طلق

صحَّ ولو اتفق وقوع الطلاق في الحيض^(٢١) . (انظر : طلاق)

٢ - الاتحاد : يشترط في الشركة في المال اتفاق الجنس والأوصاف^(٢٢) . (انظر : شركة)

٣ - التوافق والتراضي : يشترط في صحة العقود والمعاملات التراضي والتوافق بين أطراف العقد لابتنائه عليهما^(٢٣) ، قال تعالى : ﴿ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ ﴾^(٢٤) .

كما أنَّه يشترط التوافق والتراضي بالنسبة إلى متعلقات العقود وشروطها وقيود العوضين فيها^(٢٥) .

ويشترط أيضاً التراضي والتوافق في الوفاء بالديون والضمانات والتعهدات إذا كانت بغير الجنس المضمون أو في غير وقته أو مكانه^(٢٦) . وتفصيل كل ذلك يرد في المصطلحات المختصة .

الهوامش

- (١) موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) ٣ : ١٨٦ - ١٨٩ .
- (٢) المصباح المنير : ٦٦٧ .
- (٣) معجم مقاييس اللغة ٦ : ١٢٨ . وانظر الصحاح ٤ : ١٥٦٧ . لسان العرب ١٥ : ٣٥٧ .
- (٤) النبأ : ٢٦ .
- (٥) المفردات : ٨٧٧ - ٨٧٨ .
- (٦) انظر : التحرير ٤ : ٥٤ . رسائل الكركي ٢ : ٢١٤ - ٢١٥ .
- (٧) جامع المقاصد ٤ : ١٩٦ .
- (٨) مباني العروة (مضاربة) ٣ : ٣٧٢ .
- (٩) انظر : فقه العقود ١ : ١٨٣ - ١٨٤ . نظرية العقد (السنهوري) : ٧٩ - ٨٢ .
- (١٠) حاشية مجمع الفائدة : ١٥٩ .
- (١١) مستمسك العروة ٣ : ٢٦٢ .
- (١٢) انظر : المعتمد ١ : ٢١٥ . التذكرة ١ : ٢٧٦ . المدارك ١ : ٣٢٣ . المفاتيح ١ : ١٥ . مصابيح
الظلام ١ : ١٣٧ .
- (١٣) مصباح الفقاهة ٧ : ٥١٩ - ٥٢٠ .
- (١٤) الرياض ٣ : ٢١٨ .
- (١٥) جواهر الكلام ٣٤ : ٢٧٩ .
- (١٦) جواهر الكلام ٣٦ : ١٩٩ .
- (١٧) كتاب البيع ٣ : ١٨٩ .
- (١٨) الخمس (تراث الشيخ الأعظم) : ١٣١ . بلغة الفقيه ١ : ١٢٠ . انظر : القواعد الفقهية
البنجوردي) ٥ : ٢٩٥ .
- (١٩) بلغة الفقيه ١ : ١٢٠ .
- (٢٠) مطارح الانظار ٢٨ : ١٢ .
- (٢١) الشرائع ٣ : ١٤ - ١٥ .

- (٢٢) التذكرة ٢ : ٢٢٢ (حجرية) .
- (٢٣) التذكرة ١٠ : ٥ . الحدائق ٢١ : ٩٨ ، ٢٣ : ١٦٩ .
- (٢٤) النساء : ٢٩ .
- (٢٥) التذكرة ١٠ : ٢٤٧ . جامع المقاصد ٤ : ٤١٥ . جواهر الكلام ٢٣ : ٢٥٠ .
- (٢٦) انظر : أبواب الدين والضمان في الفقه .

تقارير ومتابعات

للأنشطة العلمية في المؤسسة الفقهية

على مدار الفصل

المركز الأكاديمي للعلوم والثقافة الإسلامية
القسم الثاني

□ إعداد : التحرير

المعاهد والأقسام التابعة للمركز

١- معهد الفلسفة والكلام الإسلامي :

تأسّس هذا المعهد عام ١٩٩٤ م لأجل تبیین التعالیم النظرية في الإسلام من زاوية عقلية ونقلية ، والتعريف بالتراث الفلسفي والکلامي وإعادة صياغته والردّ على الشبهات الفكرية ، بالإضافة إلى الدراسات الفكرية المعاصرة ، والاهتمام بترجمة المصادر الغربية المهمة في حقل الفلسفة والالهيات .

وهناك عدد من المشاريع البحثية الكبيرة المدرجة ضمن جدول أعمال المعهد من قبيل (موسوعة فلسفة الدين) و (موسوعة المتكلمين الشيعة) .

ومن البرامج المتميّزة للمعهد التركيز على موضوعي (فلسفة الأخلاق) و (فلسفة النفس) باعتبارهما حقلين مهمّين ومطلوبين .

هذا بالإضافة الى إجراء دراسات مقارنة في موضوع (الإسلام ومتطلبات الإنسان المعاصر) و (الدين والعقل) و (الدين والعلوم اللغوية) .

أمّا المحاور المستقبلية التي أُخذت بنظر الاعتبار فهي : تفعيل الفلسفة الإسلامية وعلاقتها بالحاجات الاجتماعية والسياسية وإعادة صياغة علم الكلام الشيعي ليكتسب حضوراً أكثر فاعلية في التصدي للعقائد المنافسة .

يضمّ المعهد ثلاثة فروع هي : « فرع الفلسفة » و « فرع الكلام » و « فرع فلسفة الأخلاق » .

الأهداف :

١ - توضيح وتنقيح الأصول والأطر النظرية للفلسفة والكلام بهدف تطوير وتفعيل هذين الحقلين ، ليكونا بالمستوى المطلوب لتلبية متطلبات الفرد والمجتمع ، ومواكبة التطوّرات الحاصلة لهما .

٢ - العرض والتعريف المنهجي لتعاليم الإسلام النظرية .

٣ - الدفاع العقلاني عن التعاليم الإسلامية والردّ على الشبهات المثارة في مجال الفلسفة والكلام .

٤ - تحديث الخطاب في بيان التعاليم الإسلامية وجعلها أيسر فهماً بما يتناسب مع مختلف مستويات المخاطبين .

الفتاحات :

صدر لهذا المعهد حتى الآن نحو من ثلاثين مصنفاً ، فاز أربعة عشر منها في المهرجانات الثقافية المختلفة ، بالإضافة إلى ذلك هناك ثلاثة عشر كتاباً معداً للطبع وأكثر من أربعين مشروعاً قيد التحقيق والترجمة ، كما عقد المعهد ما يزيد على سبع وثلاثين ندوة علمية حتى الآن . ويشار إلى أنّ المعهد تصدّى لمسؤولية إصدار مجلة نقد ورأي (نقد ونظر) .

نماذج من الاصدارات الفائزة :

أ - كتاب الحوزة السنوي :

١ - تناقض أم آية غيب (نظرة جديدة الى المعجزة) - محمد أمين الأحمدى -
عام ١٩٩٩ م .

٢ - ماهية الكلية والضرورة (بحث في فلسفة المنطق) - عسكري سليمانى
أميرى - عام ٢٠٠٠ م .

ب - كتاب الطالب الجامعى السنوى :

١ - قضية الوجوب والكينونة (بحث حول الرابطة بين القيم والواقع) -
محسن الجوادى - عام ١٩٩٦ م .

٢ - مباني الفلسفة المسيحية - محمد محمد الرضائى ، سيد محمود
الموسوى - عام ١٩٩٦ م .

ج - كتاب مؤتمر الباحثين الاسلاميين في البلاد :

١ - نقد نظرية تعذر إثبات وجود الله - عسكري سليمانى أميرى - سنة
الانتخاب ٢٠٠١ م .

٢ - الخلود - رضا أكبرى - سنة الانتخاب ٢٠٠٣ م .

د - المهرجان الثانى لكتاب المعلم :

١ - العلّة في نظر الفلاسفة المسلمين والتجريبيين - عين الله الخادمى - سنة
الانتخاب ٢٠٠١ م .

٢ - معهد الفقه والحقوق :

تأسّس هذا المعهد في عام ١٩٩٥ م بهدف مراجعة المناهج والأطر النظرية
لعلم الفقه وتوسيع نطاقه وتجديده في المجالات الفردية والاجتماعية . هذا ،
بالإضافة إلى البحوث الواسعة في المستحدثات الفقهية وترجمة المصنّفات
الحقوقية .

كما يقوم المعهد بتدوين الببليوغرافيات المرجعية والموسوعات التخصصية في الموضوعات الفقهية والحقوقية . ولأول مرة قام باستحداث « فلسفة الفقه والحقوق الإسلامية » كفرع مستقل ، كما اهتم بالعلوم البنيوية في الفقه كأساس تتكئ عليه الدراسات الفقهية .

يحتل المعهد مكانة مرموقة في البلاد ، فهو قليل النظير فيما يمارسه على صعيد الحداثة وسعة الموضوعات ، بالإضافة إلى إجراء الدراسات المقارنة في علم الفقه والحقوق وأتباع الأساليب البحثية الحديثة .

يضمّ المعهد ثلاثة فروع ، هي :

١- فرع فلسفة الفقه والحقوق الإسلامية .

٢- فرع العلوم ذات الصلة بالفقه (أصول الفقه وعلم الرجال وعلم الحديث) .

٣- فرع المسائل الفقهية والحقوقية .

الأهداف :

١ - شرح وتنقيح الأسس والمباني والأطر النظرية لعلم الفقه بهدف تفعيله وتطويره في المجالات المختلفة الفردية والاجتماعية .

٢ - شرح وتبيين النظام الحقوقي الإسلامي وإثبات تفوّقه على سائر النُظم الحقوقية .

٣ - تقديم النظريات الفقهية النموذجية والعلمية المناسبة لسدّ الاحتياجات والتساؤلات الأساسية للفرد والمجتمع المعاصر .

٤ - تقديم التحليلات المعاصرة العقلانية عن التعاليم الفقهية والحقوقية .

٥ - بيان الأسس والمباني الفقهية للنظام الجمهوري الاسلامي وما يرتبط به من قضايا فقهية وحقوقية وتأمين ما يلزم بهذا الاتجاه من البحوث .

هذا ، وعلى سعيد النتاج فقد صدر للمعهد حتى الآن واحد وخمسون كتاباً ، حصل ثمانية وعشرون منها على جائزة أفضل كتاب في المهرجانات المختلفة . وهناك ثمانية عشر كتاباً معداً للطبع ، إضافة إلى خمسة وثلاثين مشروعاً بحثياً قيد الإعداد ، كما عقد المعهد أربع ندوات علمية حتى الآن .

نماذج في الاصدارات الفائزة :

أ - الكتاب السنوي للحوزة :

- ١ - الإذن وآثاره الحقوقية - علي رضا فصیحی زاده - عام ١٩٩٨ م .
- ٢ - الحكم الثانوي في التشريع الاسلامي علي أكبر كلانتری - عام ١٩٩٩ م
- ٣ - الشرط الضمني - حسين سيمائي الصراف - عام ٢٠٠١ م .
- ٤ - أهمية المباني والأسس الكلامية في الاجتهاد - سعيد الضيائي فر - عام ٢٠٠٤ م .

ب - الكتاب السنوي للطلبة الجامعيين :

- ١ - المنهج التفسيري للقوانين الجزائية - جلال الدين القياسي - عام ٢٠٠٢ م .
- ٢ - الجعالة في النظام المصرفي الاسلامي - رسول المظاهري - عام ٢٠٠٣ م
- ٣ - المداراة بين المذاهب - صادق الحسيني - عام ٢٠٠٥ م .

ح - كتاب مؤتمر الباحثين الاسلاميين في القطر :

- ١ - ماهية الحكم الظاهري (دراسة مقارنة طبقاً لمبنى الشهيد الصدر) - رضا اسفندياري إسلامي - عام ٢٠٠٢ م .
- ٢ - الشورى في الفتوى - حميد شهرياري - عام ٢٠٠٤ م .
- ٣ - معهد العلوم السياسية الإسلامية :

تأسس هذا المعهد عام ١٩٩٤ م وذلك من أجل تبين وتدوين الفكر السياسي

الإسلامي لسدّ الفراغ الحاصل في هذا المجال بعد استقرار النظام الإسلامي في البلاد ، ويعتزم المعهد استكشاف مختلف جوانب النظام السياسي في الإسلام وبيان فاعليته وقدرته على إدارة الحياة السياسية للمسلمين وضمان استقرارهم .

ويندرج ضمن نشاطات هذا المعهد استكشاف تاريخ الفكر السياسي عند المسلمين ، وترجمة النصوص القديمة في علم السياسة الجديد بالإضافة إلى إجراء الدراسات المقارنة في حقل السياسة . كما تعدّ مسألة تطوير وتفعيل الفقه السياسي والفلسفة السياسية وبيان قواعد العلوم السياسية الإسلامية من أهداف المعهد الأساسية .

يتكون المعهد من الفروع التالية : « فرع الفلسفة السياسية » و « فرع الفقه السياسي » و « فرع العلوم السياسية » .

الأهداف :

١ - بيان الأطر النظرية للسياسة الإسلامية ونقد أصول ومباني الفلسفة السياسية الحديثة .

٢ - تبين النظام السياسي الإسلامي من خلال تفعيل وتطوير الفقه والفلسفة السياسية الإسلامية .

٣ - استكشاف العلوم السياسية الإسلامية من أجل بلورة النظام السياسي الإسلامي .

٤ - إيجاد الأجوبة المناسبة المهمة عن التساؤلات والحلول الناجمة للمعضلات الفكرية السياسية في حقل الثقافة الإسلامية والأصول الفكرية للنظام الإسلامي .

النتائج :

صدر عن هذا المعهد ثلاثة وثلاثون كتاباً إلى الآن ، ضمّت عناوين مختلفة في العلوم السياسية لجملة من الباحثين والمحققين ، حصل منها ثلاثة عشر كتاباً على جائزة أفضل كتاب في بابهِ في المهرجانات المختلفة . كما إنّ هناك أربعة وأربعين عنواناً لكتبٍ معدّة للنشر وستة وثلاثون أخرى قيد الدرس والتحقيق .

هذا بالإضافة الى ما قام به المعهد من الندوات العلميّة في هذا الميدان والتي وصل عددها الى تسع وعشرين ندوة علمية .

نماذج من الكتب الفائزة :

أ - الكتاب السنوي للحوزة :

- ١ - الفكر السياسي للفارابي - محسن مهاجر نيا - عام ٢٠٠١ م .
- ٢ - الفكر السياسي للشيخ الطوسي - محمد رضا موسويان - عام ٢٠٠١ م .
- ٣ - الحرية في الفلسفة السياسية الاسلامية - منصور مير أحمدي - عام ٢٠٠٢ م .

ب - كتاب مؤتمر الباحثين الاسلاميين في البلاد :

- ١ - أسس التحزّب في الفكر السياسي - عبد القيوم السجادي - عام ٢٠٠٢ م .
- ٢ - الفلسفة السياسية في الحضارة الإسلامية - محمد البزشي - عام ٢٠٠٣ م .

ج - الكتاب السنوي للطلبة الجامعيين :

- ١ - الفكر السياسي لصدر الدين الشيرازي - نجف اللكزائي - عام ٢٠٠٢ م .

٤ - معهد تاريخ وسيرة أهل البيت (عليه السلام) :

تأسس المعهد في عام ١٩٨٥ م ، ومنذ ذلك الوقت شرع بنشاطاته الهادفة في

إجراء دراسات منهجية في ما يرتبط بتاريخ أهل البيت عليهم السلام وسيرتهم ، والعوامل المؤثرة فيها .

أهمّ الرؤى التي يعمل عليها المعهد هي تناول الأبعاد المختلفة لتاريخ الأئمة المعصومين عليهم السلام وسيرتهم ، والآليات المنطقية والاصولية الموصلة الى الحقائق التاريخية ، وكذلك إجراء دراسات في تاريخ وهوية التشيع ودوره في إغناء الثقافة والحضارة الإسلامية .

إلى جانب ذلك هناك المشاريع الضخمة التي يقوم المعهد بتنفيذها مثل « معجم المؤلفين المسلمين » . كما يعدّ تدوين « موسوعة أهل البيت عليهم السلام » وكذلك البحث والتحقيق في الجوانب المبهمة للثقافة والحضارة الإسلامية هي من جملة المشاريع الكبيرة التي أعدّت مستلزمات تنفيذها في السنوات الاخيرة .

يتشكّل المعهد من الفروع التالية :

١ - فرع تاريخ التشيع .

٢ - فرع سيرة أهل البيت عليهم السلام .

٣ - فرع الثقافة والحضارة الاسلامية .

الأهداف :

١ - تبين وتنقيح المباني والأصول والأطر النظرية لعلم التأريخ الإسلامي وسيرة المعصومين عليهم السلام بهدف تفعيل وتطوير وتوسعة هذا الحقل ليكون بمستوى المتطلّبات الفردية والاجتماعية .

٢ - التعريف العلمي بالأبعاد الشخصية للمعصومين عليهم السلام وسيرتهم وطرحها كقدوة للفرد والمجتمع بما يتناسب مع مستويات المخاطبين .

٣ - التعرف على هوية الشيعة والتشيع ودراسة مسار التحولات التي رافقتها وعملية تطوّر مقوماتها منذ البداية وحتى الوقت الحاضر .

٤ - الردّ المنهجي العلمي على الأسئلة والشبهات المستجدة وغيرها حول تاريخ الإسلام وسيرة المعصومين (عليه السلام).

النتائج :

أصدر المعهد لحد الآن سبعة كتب في عناوين مختلفة في التأريخ الاسلامي وسيرة أهل البيت (عليه السلام) ، وهناك ستة عشر كتاباً قيد البحث والتحقيق ، كما عقد المعهد حتى الآن عشرة ندوات علمية في مواضيع مختلفة من تأريخ أهل البيت (عليه السلام) وسيرتهم .

هذا ، وقد فازت ثلاثة كتب من إصدارات المعهد بجائزة مؤتمر الباحثين الاسلاميين في البلاد منها :

١ - النبي (عليه السلام) ويهود الحجاز - مصطفى الصادقي - عام ٢٠٠٣ م .

٢ - دراسة العلامات التاريخية للظهور - مصطفى الصادقي - عام ٢٠٠٤ م .

٥ - قسم إحياء التراث الإسلامي :

وهو من أوائل أقسام البحث والتحقيق التي استحدثت في المركز ، ويعنى بالبحث والتنقيح العلمي للمصادر الإسلامية المهمة ، وقد استطاع هذا القسم التعرف على الكثير من مصنفات التراث العلمي الشيعي وتحقيقها وتنقيحها وطبعها وفق أفضل أساليب البحث العلمي . نذكر من هذه المصنفات على سبيل المثال « مختلف الشيعة » للعلامة الحلي ، ومجموعة المصنفات الكاملة للشهيد الأول والثاني ، ومجموعة المصنفات الكاملة للعلامة شرف الدين العاملي ، ومجموعة المصنفات الكاملة للعلامة الشيخ محمد جواد البلاغي .

وفي السنوات الأخيرة وضع القسم في جدول أعماله إحياء الموضوعي للمصنفات بحسب القضايا والمتطلبات العلمية الجديدة .

وقد أصبح المعهد الآن واحداً من أهم المراكز العلمية التي تضطلع بهمة إحياء التراث الشيعي .

يشتمل هذا القسم على ثلاثة فروع :

- ١ - فرع إحياء أمهات المصادر .
- ٢ - فرع إحياء الآثار الموضوعية .
- ٣ - فرع إحياء مصنفات الشخصيات .

الأهداف :

- ١ - الكشف عن أهم الآثار والمصنفات في مجال العلوم الإسلامية وتحقيقها بما يتناسب ومتطلبات البحث والتحقيق في هذا المجال .
- ٢ - التعرف بالشخصيات الإسلامية ذات الأدوار المهمة ؛ وذلك من خلال التعرف بآثارهم ومؤلفاتهم ونشرها .
- ٣ - دعم وإسناد حركة البحوث الإسلامية عن طريق التعريف بالمخطوطات والمصادر النادرة الحصول ، وبذل الجهود لإعدادها لتكون في متناول الباحثين .
- ٤ - دفع مسيرة إحياء الآثار الإسلامية في المؤسسة الدينية (الحوزة) في الاتجاه الصحيح الهادف ؛ وذلك عن طريق وضع الاستراتيجيات ، وإعداد الباحثين ، وتوظيف أنجع الأساليب في تحقيق النصوص وتصحيحها .

النتائج :

أصدر هذا القسم أكثر من عشرين عنواناً لكتبٍ مختلفة من المصنفات الإسلامية المهمة ، فاز ثلاثة عشر منها في المهرجانات السنوية التي تقام في البلاد ، كما أن هناك ثلاثة عشر عنواناً معداً للطبع أيضاً ، إضافة الى المشاريع التي لا تزال قيد البحث والتحقيق والتي يصل عددها الى العشرة ، هذا عدا الندوات والمؤتمرات العلمية والتخليدية ، والتي أقيم منها اثنان خلال العام

نماذج من الإصدارات الفائزة :

أ - الكتاب السنوي للجمهورية الإسلامية .

١ - غاية المراد (أربعة مجلدات) - شمس الدين محمد بن مكي الشهيد الأول - تحقيق رضا مختاري ، ١٩٩٤ م - ١٩٩٩ م .

ب - الكتاب السنوي للحوزة :

١ - الفوائد الملية لشرح الرسالة النفلية - الشهيد الثاني - ١٩٩٩ م .

٢ - الأسرار الخفية في العلوم العقلية - العلامة الحلي - ٢٠٠١ م .

٣ - الرعاية لحال البداية في علم الدراية - الشهيد الثاني - ٢٠٠٢ م .

ج - جائزة حماة المخطوطات :

١ - الأسرار الخفية في العلوم العقلية - العلامة الحلي - ٢٠٠١ م .

٢ - سعد السعود - السيد بن طاووس - ٢٠٠٢ م .

٦ - قسم الأخلاق والتربية :

تبلورت فكرة هذا القسم وأسّس في عام ٢٠٠٣ م وذلك لفتح باب الدراسات العلمية في حقل الأخلاق وشرح المبادئ الأخلاقية وأسس النظام الأخلاقي في الإسلام ، والتعرّف على أساليب التربية الأخلاقية في الشريعة الإسلامية . ومن بواكير الخطوات التي خطاها هذا القسم هي إجراء الدراسات الموسّعة حول مصادر التراث الأخلاقي ، والتعرّف على الموضوعات والبحوث والدراسات ذات الصلة بالمواضيع الاخلاقية .

والقسم حالياً بصدد إعداد مشروع كبير يتناول موضوع الأخلاق السويّة

والتربية الأخلاقية ، كما أنّ هناك اهتماماً خاصاً بمشروع الأخلاق والسلوك في ميادين العمل المختلفة .

الأهداف :

- ١ - شرح وتنقيح الأصول والأطر النظرية لعلم الأخلاق والتربية الإسلامية لغرض تفعيلها وتطويرها وتوسيعها في المناحي الفردية والاجتماعية .
- ٢ - رسم وبيان معالم المدرسة الأخلاقية والنظام الأخلاقي والتربوي في الإسلام ، وإثبات قابليته وتفوّقه على سائر الأنظمة الأخلاقية والتربوية .
- ٣ - الدفاع العقلاني عن التعاليم الأخلاقية والتربوية الإسلامية والردّ على الشبهات المثارة حولها .
- ٤ - تقديم الصور النموذجية المعاصرة للأخلاق بهدف تلبية متطلّبات الإنسان المعاصر .
- ٥ - تأمين الأسس النظرية للتنمية الأخلاقية في نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية ورسم المعالم الأخلاقية للحضارة الإسلامية .

النتائج :

للمركز مشاريع إصدارية متعدّدة منها ما هو معدّ الآن للنشر ، ككتاب « التعرف على المدارس الاخلاقية الإسلامية » وهو دراسة تحليلية نقدية للتراث الاخلاقي الإسلامي ، قام به مجموعة من الباحثين ، وكتاب « المدارس الاخلاقية في الإسلام » أيضاً لفريق من الباحثين ، كما أنّ هناك سبعة كتب ضمت عناوين متعدّدة في الأخلاق والسلوك يعمل عليها نخبة من الباحثين والمحققين ، هذا إضافة الى ما قام به المركز من الندوات العلمية الاخلاقية ، تحت عناوين أخلاقية مختلفة منها : « ضرورة البحوث الاخلاقية » و « السلوك النقدي » .

□ إعداد: التحرير

رحيل المرجع الكبير

آية الله الشيخ محمد فاضل اللنكراني قدس

أوقف فقيدنا الكبير عمره الشريف للاسلام ، وقضاه في خدمة الفقه والشريعة ، فكان بحق مثلاً للعالم العامل المجاهد الذي لم يعرف مللاً ولا كلاً في مسيرته العلمية والعملية .

وبهذه المناسبة الأليمة تتقدم أسرة تحرير مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام) إلى أمتنا الاسلامية بأحرّ التعازي راجين من المولى القدير أن يتغمّد فقينا الكبير برحمته الواسعة ، وإنا لله وإنا إليه راجعون .

نعت الحوزة العلمية في قم المقدسة في الأول من جمادى الثانية واحداً من أقطابها البارزين ، وعلماً من أعلامها الربانيين ألا وهو سماحة المرجع الديني الكبير آية الله الشيخ محمد فاضل اللنكراني قدس ، وقد غطت بهذه المناسبة أجواء الحزن ومجالس العزاء كل البلاد وبالأخص مدينة قم المقدسة ، التي أقيم له فيها تشييع مهيب حيث دفن فيها الى جوار مرقد السيدة فاطمة بنت الإمام موسى بن جعفر (عليه السلام) .

دار التقريب تعاود نشاطها

شلتوت، والشيخ تقي الدين القمي من كبار علماء الشيعة في إيران منذ نحو أربعة عقود ، قال الشيخ عاشور : إنّ ذلك سببه أنّ الناس الآن أصبحوا يكفّر بعضهم البعض الآخر بسبب المذهب ، وأضاف قائلاً : لذا كان من الضروري أن تتزايد الجهود لمواجهة تلك الطائفية التي تحاول التسلّل إلى كلّ البلاد الإسلامية ، فكان التفكير في لجنة التقريب التي هي امتداد للجنة التقريب التي أنشأها الشيخ شلتوت والشيخ القمي .

وعن هدف اللجنة والدور الذي ستحاول القيام به ، قال الشيخ عاشور : الهدف هو التقريب بين المذاهب الإسلامية جميعاً والربط بينها ، ومحاولة وضع حدّ لعدّة أمور أصبحت مثار حديث الناس الآن بين السّنة والشيعة .

ودار التقريب التي تمّ تجميدها يتم إحياء نشاطها الآن كجمعية أهلية تشارك فيها مجموعة من

بعد توقّف أنشطتها لأكثر من ٤٠ عاماً ، دعت (دار التقريب بين المذاهب الإسلامية في مصر) في بيان لها لتحريم التكفير لأيّ من اتباع المذاهب الإسلاميّة السّنية أو الشيعة باعتبارهم أهل قبلّة واحدة ، وحذّرت من أن الخطر الذي يواجهه المسلمون في بعض البلدان الإسلامية لم يصدر من السّنة على الشيعة ولا من الشيعة على السّنة ، بل هو من مخططات أعداء الاسلام على الامّة كلّها ، وأكدت أنّه لا خيار إلا الاتفاق على أهداف ومبادئ موحّدة للعيش المشترك .

ويأتي هذا البيان تمهيداً لإحياء دور (دار التقريب) المقرّر ، والاعلان عن إعادة أنشطتها رسمياً برئاسة الشيخ محمود عاشور وكيل الأزهر الشريف .

وعن سبب هذا التوقيت للتحرك لإحياء دار التقريب التي أنشأها شيخ الأزهر الراحل محمود

الإباضية وهو الشيخ أحمد بن
سعود أمين عام دار الافتاء في
سلطنة عمان .

علماء الأزهر الشريف بالاضافة
الى علماء من الشيعة . كما يوجد
بها من سلطنة عمان من يمثل

ندوة علمية بعنوان « دور القرآن في الانسجام الإسلامي »

وصرح مسؤول العلاقات العامة
في المدرسة المذكورة : أن هذه
الجلسة التي تقام في (عام
الانسجام الإسلامي) وبحضور
عدد من المتخصصين في المعارف
القرآنية والدينية ، تهدف الى تهديد
سبل وعوامل تطبيق وتحقيق هذا
الشعار من وجهة نظر القرآن
الكريم .

في إطار أنشطة « عام
الانسجام الاسلامي » نظمت
المدرسة الحجتية للفقہ والمعارف
الإسلامية ، التابعة للمركز العالمي
للعلم الإسلامي جلسة علمية في
مدينة قم المقدسة بعنوان (دور
القرآن في الانسجام الإسلامي)
للبحث في الأسس القرآنية لوحدة
الأمة الإسلامية .

مؤتمر العصر الحاضر والانسجام الإسلامي

السيد ساجد علي النقوي من أبرز
الوجوه الإسلامية في الباكستان .
ألقي في المؤتمر كلمات متعددة
لشخصيات علمية وحوزوية ،
كان من أبرز تلك الكلمات
كلمة السيد علي النقوي وكلمة
حجة الإسلام السيد أبو الحسن

عقد يوم الاربعاء ١١ نيسان
٢٠٠٧ م في قاعة القدس التابعة
لحوزة الإمام الخميني مؤتمر تحت
عنوان (العصر الحاضر والانسجام
الإسلامي) برعاية مكتب قائد
الثورة الإسلامية السيد علي
الخامنهئي ، ومكتب حجة الإسلام

النواب مدير مركز خدمات الحوزة العلمية في قم.

مجمع البحوث الإسلامية في مصر والزواج العرفي

وضعت هذه الشروط للحدّ من المخالفات الشرعية التي تحدث تحت مظلة ما يسمّى بالزواج العرفي .

هذا، وكان الشيخ علي جمعة مفتي مصر قد انتهى من خلال بحث حول هذا الزواج إلى صحته إذا توفّرت فيه شروط الزواج الصحيح ولم يرَ أنّ إذن الولي من ضمن تلك الشروط .

حسّمت لجنة البحوث الفقهية بمجمع البحوث الإسلامية بمصر قضية ما يسمّى بالزواج العرفي ومدى مشروعيته ، حيث أكدت ضرورة توافر عدد من الشروط الشرعية كي يمكن القول بصحة الزواج عموماً - بغضّ النظر عن مسّاه - من بينها ضرورة وجود الولي . وقد أوضحت اللجنة أنّها

لقاء (الفتوى في دنيا اليوم)

حضر اللقاء جمع من علماء البلاد الإسلامية ، وعن إيران كان من بينهم آية الله الشيخ محمد علي التسخيري الأمين العام لمجمع التقريب بين المذاهب وقد تكلم في هذا اللقاء حول دور المجمع الفقهي والاجتهاد الجمعي في بيان الحل الشرعي للمسائل المستحدثة

أقيم في الكويت لقاءً دولياً تحت عنوان (الفتوى في دنيا اليوم) للنظر فيما يرتبط بمفهوم الفتوى وتوضيح وتبيين الفتاوى القديمة والمعاصرة . والتزم في هذا اللقاء بالاعتدال وتجنب الإفراط والتأكيد على حقيقة الفقه الإسلامي في بناء المجتمع المعاصر واتخاذ ذلك هدفاً للقاء .

الصحيح لدين الاسلام ، تنوع وتعدد الآراء الفقهية ، ثقافة التوجيه والبيان ، حتى يأخذ الاعتدال مجراه في مختلف الامور المطروحة والمتعلقة بالإسلام .

وكيفية الإرتقاء به الى مستوى الطموح .
وجاء عقد هذا الاجتماع باتجاه بيان المواضيع التالية : توسعة فهم الناس للشرعية الإسلامية ، الفهم

فقه النوازل وتجديد الفتوى

الواقع وإدراك ملابساته ، هذا ، ومن الاهمية بمكان أن تكون الفتاوى هناك صادرة عن مؤسسات وهيئات تمتاز بمكانة علمية معتبرة ، لا عن أفراد تتناقض مقولاتهم فتؤدّي إلى وقوع الاختلاف بين أبناء الجاليات المسلمة .

وأكدت الندوة على أن التجديد في الخطاب الإسلامي ضرورة دينية قبل أن يكون حاجة حياتية ؛ لأنه الأداة التي تعكس ما يمتاز به التشريع الاسلامي من عموم وشمول واستمرارية .

وقد حضر الندوة جمع من الشخصيات العلمية الإسلامية من مختلف البلاد الإسلامية وغيرها .

أقيمت في مسقط (قبل أسابيع قليلة) ندوة علمية تحت عنوان « فقه النوازل وتجديد الفتوى »

شدّت الندوة على ضرورة الملحة لتوجيه الاستدلال الفقهي لاستيعاب المستجدات المعاصرة في وقتنا الراهن الناجمة عن التطور المتزايد في مختلف مناحي الحياة ، داعية الى النظر في تجديد الفتوى مع الأخذ بنظر الاعتبار رعاية أصول وقواعد التشريع .

وقد أشارت الندوة الى أن القضايا المعضلة التي تواجه المسلمين في بلاد الغرب تتطلب أن يكون المفتي فيها جامعاً بين الفقه في الدين بأعلى مستوياتها وبين فهم

مؤتمر العلامة محمد جواد البلاغي

من مشاهير العلماء الكبار الذين أوقفوا حياتهم الشريفة لخدمة الحق والحقيقة ، وله مواقف مشرفة ومشهودة ضد الغزو الفكري الغربي المسيحي ، وهو معدود من نماذج العلماء المسلمين الكبار في المعاجم الرجالية الكبيرة المشهورة .

هذا ، وقد وجهت الدعوات الى المراكز والشخصيات العلمية في داخل إيران وخارجها للكتابة حول ميزات هذه الشخصية العلمية في الفكر القرآني والكلامي والمجال الأدبي والفني وفكره الفقهي والإجتماعي والسياسي ، إضافة الى نقد أفكاره وأعماله .

تجري الاستعدادات لتنظيم عقد مؤتمر دولي للعلامة محمد جواد البلاغي من قبل مركز بحوث العلوم والثقافة الاسلامية التابع لمكتب الإعلام الاسلامي للحوزة العلمية في مدينة قم ، ومن المقرر عقد هذا المؤتمر بالتزامن في العراق وايران خلال شهر كانون الأول / ديسمبر القادم ٢٠٠٧ م .

وصرح الأمين التنفيذي للمؤتمر محمد جواد الصاحبي : إن إحياء آثار العظماء كان منذ سنوات عديدة على رأس جدول أعمال مركز إحياء التراث الإسلامي التابع لمركز بحوث العلوم والثقافة الإسلامية .

ومن المعروف أن الشيخ البلاغي

لقاء تخليد الحكيم والفيلسوف الإسلامي صدر الدين الشيرازي

والفيلسوف الكبير صدر الدين الشيرازي . وحضر اللقاء جمع كبير من العلماء واساتذة الحوزات

تحت عنوان « الحكمة المتعالية والإنسان » عقد اللقاء العاشر لتخليد شخصية الحكيم الإسلامي

الإختصاص على مستوى السطوح العالية .

كما عالجوا في كلماتهم دور الكتاب كمنهج فلسفي في تعريف الانسان وجوداً وسلوكاً وارتباطاً بالله تعالى وغيره من الموجودات . هذا واعتبر البعض أن صدر الدين وارثاً لابن سينا والسهروردي.

والجامعات . تكلم في هذا اللقاء عدد من الشخصيات العلمية الحوزوية والجامعية ، وأشادوا في كلماتهم بمنهج ودور الفيلسوف الإسلامي الكبير في كتابه « الحكمة المتعالية » المشهور والمتعارف عليه عند طلاب الفلسفة بـ « الأسفار الأربعة » حيث يدرس لذوي

كلية للدراسات الإسلامية في قطر

المتخصصين من خريجي الجامعات ثم على مستوى الماجستير . وذكر أن برنامج البكالوريوس سيبدأ تقديمه اعتباراً من سبتمبر من العام ٢٠٠٨ م موضحاً أن الكلية ستركز على تخريج العالم والداعية الإسلامي الباحث الذي يتميز بالقدرة على التعمق في مجاله بعيداً عن السطحية ويتمكن في الوقت نفسه من مخاطبة الناس بلسانهم دون تجاوز القواعد وأصول الشريعة الاسلامية .

أعلنت مؤسسة قطرية للتربية والعلوم وتنمية المجتمع التي تضم عدداً من الجامعات الأمريكية والغربية بالمدينة التعليمية عن تأسيس كلية للدراسات الإسلامية في قطر . وقال رئيس اللجنة الاستشارية العليا للكلية الدكتور يوسف القرضاوي : إن الكلية ستبدأ الدراسة اعتباراً من شهر سبتمبر المقبل على مستوى الدراسات العليا بالدبلوم العام في الدراسات الإسلامية لغير

إجراء إمتحانات الماجستير

(١٣٨٦ - ١٣٨٧ هـ .ش) ، أفاد ذلك الدكتور حجتّ المعاون التعليمي للكلية ، وأضاف بأنّ الكلية مستعدة لاستقبال طلاب الحوزة العلمية ممن تتوفّر فيهم شرائط القبول ، علماً بأنّ هذا الاستعداد قد تمّ بالتوافق والتنسيق مع مديرية الحوزة العلمية في قم .

تمّ الانتهاء من إجراء الإمتحانات الثالثة الخاصة لمستوى الماجستير لكلية علوم الحديث . وقد شارك في الإمتحان (٢٧٠) طالب في قسم علوم الحديث والانتخاب محصور بالتفسير بالمأثور وعلم الكلام والعقائد ونهج البلاغة ، يترشح من المجموع لكل انتخاب عشرة طلاب للعام

اجتماع اساتذة الحوزة في قم

الإستشارية العليا للحوزة ، وحجة الإسلام السيد البوشهري مدير الحوزة العلمية .

ألقي في هذا الاجتماع كلمات متعدّدة أكّد فيها على اعتماد الاخلاق الإسلامية وجعلها من المحاور الأساسية في مختلف الأمور ، كما أكّد كذلك على الاهتمام بتنمية استعدادات الطلبة وتفجير طاقاتهم وبذل الوسع في

عقد في قم إجتماع لاساتذة الحوزة العلمية فيها لدراسة ومناقشة مختلف الطرق والوسائل الكفيلة لمعالجة مشاكل الحوزة والإرتقاء بها الى المستوى المطلوب .

حضر الاجتماع جمعٌ غفير من مسؤولي واساتذة الحوزة العلمية في قم ، كان من بينهم آية الله الشيخ الإستادي عضو الهيئة

المقترحات والطروحات التي من شأنها معالجة جملة من مشاكل الحوزة والنهوض بها الى مستوى الطموح .

ذلك من أجل الوصول الى رضا الله تعالى .
إضافة الى ذلك تضمنت - هذه الكلمات - أيضاً عرض لجملة من

الاجتماع السنوي لمدرء ومسؤولي الحوزة في البلاد

الحكومية تجاه ما تقوم به الحوزات العلمية فأفاد : بأنه ينبغي لمؤسسة الإذاعة والتلفزيون من أفراد برامج خاصة لبثّ ونشر نشاطات الحوزات العلمية وما تواجهه من المشاكل والصعوبات في أداء أهدافها ، وكذلك إطلاع الرأي العام على ما تحقّقه من نجاح في ذلك .

وقد حضر الاجتماع جمع غفير من مدرء ومسؤولي الحوزات العلمية في البلاد منهم حجة الإسلام الحسيني البوشهري مدير الحوزة العلمية في قم وآية الله محمد المؤمن مدير الهيئة الاستشارية العليا في الحوزة وحجة الإسلام مجتهد الشبستري ممثل

الحوزات العلمية منبع العلوم الإسلامية الأصيلة ، تحت هذا العنوان ابتدأ المرجع الديني آية الله الشيخ مكارم الشيرازي كلمته في الاجتماع السنوي لمدرء ومسؤولي الحوزات العلمية في البلاد والتي يتمّ فيها عرض إنجازات الحوزات في البلاد وبيان أهميتها اضافة الى طرح المشاكل والمعوقات التي واجهتها في أداء أهدافها خلال العام ، ومن ثمّ طرح الحلول والبدائل المناسبة ومناقشتها لاختيار الأصلح منها .

وقد وصف المرجع الشيخ مكارم الشيرازي الحوزة بأنها تتحمل أعباء رسالة ثقيلة وأشار الى واجبات بعض المؤسسات

جادة وفعالة ومثمرة من قبل
المساهمين .

الولي الفقيه في آذربايجان الشرقية
وغيرهم ، وقد كانت المشاركة

تضاعف عدد المعتنقين للإسلام في البلدان الأوروبية

وأضاف التقرير أن معظم الذين
اعتنقوا الإسلام كانوا من المتدينين
المسيحيين .

ومن جهة أخرى أكدت ذلك
صحيفة (لوسوار) البلجيكية في
تقريرها الذي أشارت فيه إلى أن
الإسلام يشهد تنامياً ملحوظاً في
تلك البلاد ، فقد ذكرت أن أكثر
من ٤٠ ألف بلجيكي اعتنق
الإسلام خلال الأعوام القليلة
الماضية ، وقد حصل ذلك على
الرغم من كل حملات التشويه
المفرضة التي يتعرض لها الإسلام
في البلاد الغربية ، وأضافت
الصحيفة أن ذلك العدد يجعل
بلجيكا صاحبة أعلى معدل
لاعتناق الاسلام بين الدول
الاوربية بالقياس إلى نسبة
سكانها .

شهدت الأعوام الأخيرة تزايداً
ملحوظاً في عدد المواطنين
الأوروبيين الذين يعتنقون الإسلام ،
ذكرت ذلك وأكدت عدد من
الصُّحف الواسعة الانتشار
والمعروفة في تلك البلدان ، فقد
ذكرت مجلة « دي شيفل »
الألمانية أن عدد المواطنين الألمان
الذين اعتنقوا الدين الاسلامي
تضاعف أربع مرّات خلال
السنوات الأخيرة ، وفي إحصائية
لذلك ذكرت المجلة أن بين تموز
(يوليو) ٢٠٠٤ م وحزيران
(يونيو) ٢٠٠٥ م ، أعلن
نحو أربعة آلاف ألماني اعتناقهم
الإسلام ، بنسبة فاقت أربع
مرات عدد المواطنين الألمان
الذين اعتنقوا الإسلام في الفترة
نفسها من العام الذي سبقه .

قواعد النشر في مجلة

فقه أهل البيت عليه 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 الإسلامية العامة ، كالنظرية الاقتصادية الإسلامية .

و - ما وراء الفقه ، كتتنقيح الموضوعات المستحدثة ، وفلسفة الأحكام .

ز - تأريخ الفقه والمدارس الفقهية .

ح - المباحث ذات الارتباط الوثيق بالفقه ، كبعض المباحث الأصولية التي تتميز بالأهمية والجدة .

- ٣ - أن تكون المقالة متناسبة مع مستوى المجلة وأهدافها باعتبارها مجلة متخصصة في دائرة العلوم الفقهية .
- ٤ - ألا تكون المقالة منشورة أو مرسلة للنشر في مطبوعة أخرى .
- ٥ - للمجلة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر .
- ٦ - المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسلة إليها ، لذا فالأفضل الاحتفاظ بنسخة عن الأصل .
- ٧ - ترتيب المقالات في المجلة يعتمد على أسس فنية ، وكذا تعيين زمان نشرها .
- ٨ - للمجلة الحق في إعادة نشر المقالات في عدد آخر إذا ارتأت ذلك أو ترجمتها ، كما أن للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة .



القارئ الكريم : إذا كنت راغباً في اقتناء الأعداد القادمة من المجلة فاملاً القسيمة التالية

عليه السلام

مجلة فقه أهل البيت

قسيمة الاشتراك السنوي

الاسم : Name:

العنوان : Address :

FIQH - U - AHLIL BAIT

قيمة الاشتراك السنوي

داخل الجمهورية الإسلامية : (١٢٠٠) تومان

البلدان الأخرى : (٣٠) دولاراً أو ما يعادلها

ترسل هذه القسيمة مع وصل الدفع أو الحوالة على العنوان التالي :

ايران - قم - ص . ب : ٣٧١٨٥/٣٧٩٩

رقم الحساب لداخل البلاد : ١٥١١٠٥٢٢٥٠ بانك تجارت ايران - شعبة انقلاب - قم

رقم الحساب لخارج البلاد : ١٠٠٠١٥ جاري - بانك صادرات ايران - شعبة صفائية - قم

دَعَوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ
وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ
وَأَخِرُ دَعَوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ



GENERAL SUPERVISOR:

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF:

Khalid AL - Ghaffuri

EDITORIAL BOARD:

Abbas AL - Ka'bi

Safa - Ad - din AL - Khazraji

Qasim 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. 46 – 2007 / 1428

Kh_ghaffuri@hotmail.com

