

فَقْرُهُمْ أَلَيْسَ

عَلَيْهِمُ السَّلَاطُ

فصلية فقهية متخصصة

- شروط مرجع التقليد
- المساقاة في المعاملات البنكية
- في وقف الحلي والأثمان
- بحث حول الانتحار وحفظ النفس
- الإطلاق المقامي
- الأهلية وتحديد سن البلوغ وأثره في التكليف/١
- دور الزمان والمكان في علم الفقه
- قراءة أصولية في رسالة التذكرة للشيخ المفيد رحمته الله
- دراسات مقارنة في فقه القرآن - آداب قسمة الإرث
- دراسات فقهية حديثة - حديث الجب
- قواعد فقهية - قاعدة الائتلاف/٢
- في رحاب المكتبة الفقهية - رسالة في وجوب الذكر في سجود السهو
- نافذة المصطلحات الفقهية - إرجاف



فَقْهَ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

فصليّة فقهية متخصصة

تصدر عن

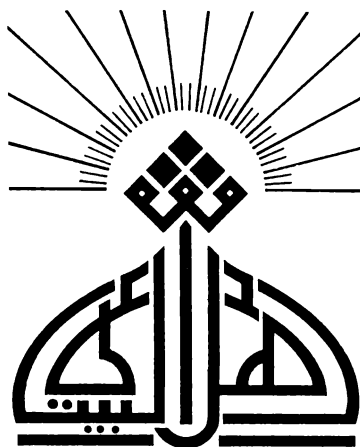
مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام)

العدد الثالث والخمسون - السنة الرابعة عشرة

١٤٣٠ هـ / ٢٠٠٩ م

Kh_ghaffuri@islamicfeqh.com



فصليّة فقهية متخصصة

المشرف العام :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

الشيخ خالد الغفوري

هيئة التحرير :

الشيخ عباس الكعبي

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

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 لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ
مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ
لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ



محتويات العدد

كلمة التحرير - الاجتهاد في مرحلة ما بعد العهد النبوي/٢ ٥ - ١٨

رئيس التحرير

- بحوث اجتهادية -

شروط مرجع التقليد ١٩ - ٣٢

آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

المساواة في المعاملات البنكية ٣٣ - ٤٢

آية الله السيد محسن الخرازي

في وقف الحلي والأثمان ٤٣ - ٤٨

آية الله الشيخ جعفر السبحاني

بحث حول الانتحار وحفظ النفس ٤٩ - ٧٨

آية الله الشيخ رضا الأستاذي

- دراسات وبحوث -

الإطلاق المقامي ٧٩ - ٩٨

الأستاذ الشيخ محمد القايني

الأهلية وتحديد سن البلوغ وأثره في التكليف/١ ٩٩ - ١٢٨

الأستاذ الشيخ حسن الجواهري

دور الزمان والمكان في علم الفقه ١٢٩ - ١٧٤

الأستاذ الشيخ محمد جواد اللكراني

قراءة أصولية في رسالة التذكرة للشيخ المفيد ١٧٥ - ٢٠٦

الشيخ صفاء الدين الخرزجي



محتويات العدد

دراسات مقارنة في فقه القرآن - آداب قسمة الإرث ٢٠٧ - ٢٣٢

الشيخ خالد الغفوري

دراسات فقهية حديثة - حديث الجب ٢٣٣ - ٢٥٨

الشيخ حسن حسين البشيرى

قواعد فقهية - قاعدة الائتلاف ٢/ ٢٥٩ - ٢٨٦

عن موسوعة الفقه الإسلامى طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام

في رحاب المكتبة الفقهية - رسالة في وجوب الذكر في سجود

السهو ٢٨٧ - ٢٩٦

الشيخ سليمان الماحوزي

تحقيق: الشيخ خالد الغفوري

نافذة المصطلحات الفقهية - إرجاف ٢٩٧ - ٣٠٤

- تقارير ومتابعات -

متابعات ٣٠٧ - ٣١٤

إعداد: التحرير

- ارتحال المرجع الديني الشيخ محمد تقى بهجت رحمته الله ٣٠٧

- ملتقى « الاجتهاد في العصر الحاضر » ٣٠٨

- تأسيس مكتبة عالمية اسلامية رقمية في قم ٣١٣

الاجتهاد في مرحلة ما بعد العصر النبوي

(٢)

نواصل البحث حول تاريخ نشوء ظاهرة الاجتهاد وبداياتها الأولى وهل إن ظهورها بعد العهد النبوي المبارك كان مبكراً أو إنها استغرقت في دور الصيرورة والنشوء فترة زمنية طويلة الى أن بلغت وظهرت للوجود ؟ .. وقد استعرضنا بهذا الشأن (الرؤية الأولى) التي كانت تتبنّى الظهور المبكر للاجتهاد .. وقد توقّفنا عندها وفصلنا الكلام فيها توضيحاً وتحليلاً واستدلالاً بل ونقداً ..

الرؤية الثانية : ترى أنّ ظاهرة الاجتهاد الحقيقي - وليس السوري - برزت في مرحلة متأخرة عن العصر النبوي بفترة طويلة نسبياً .. بل إنها تعتقد بأنّه من غير المعقول الحدوث المبكر للاجتهاد لعدم توفّر عناصره وشروطه الموضوعية .. ومن الواضح أنّ توفّر تلك العناصر والشروط لا يتمّ بشكل دفعي ولا عفوي .. بل لا بدّ أن يمرّ عبر مراحل ويطوي أشواطاً .. هذا أولاً .. وثانياً لا بدّ أن يتمّ وفق صيغة مبرمجة .. وكلا الأمرين يتطلّبان وقتاً يتناسب مع إمكانية تحقيقهما .. وبيان ذلك:

الإمر الأوّل : من الواضح أنّ كلاً من حدوث القدرة على الاجتهاد في النفس وممارسة الاستنباط في الخارج أمر تدريجي .. لأنّ

الاستنباط علم ومهارة يتوقف حصولهما على معرفة المقدمات اللازمة والهيمنة على الآلية التي يتمّ طبقها مسار الاستنباط . . كما أنّ ممارسته عملياً ومهارة تطبيقه تحتاج الى تمرّن وتكرار . .

الأمر الثاني : إنّهُ مادامت العملية الاجتهادية ترتبط بالشريعة وأغراضها سيما إذا لوحظ امتدادها في عمود الزمان الطويل وما دام الشارع حريصاً على أغراضه من الفوات ومتحفّظاً على أحكامه من الضياع والاندراس فلا بدّ أن يكون قد قدّم رؤية بيّنة واتخذ موقفاً واضحاً وأعدّ برنامجاً دقيقاً تجاه عملية تحديد معالم شريعته واستنباط أحكامها . . ولا يمكن افتراض كون الشارع أهمل ذلك وأغفله وتركه تحت رحمة الصدفة ينشأ ويترعرع بعفوية . . ويمكن تلمّس خيوط هذا البرنامج الرسالي من خلال مراجعة المصدرين الرئيسيين للشريعة . . وهما الكتاب والسنة :

أولاً : الكتاب

لا شك في كون أحد المحاور الرئيسة التي عني بها القرآن الكريم هو الجانب التشريعي وصياغة نظام الحياة الإنسانية الفردية والاجتماعية صياغة ربّانية وما يستلزم ذلك من ترغيب في الطاعة والامتثال وتحذير من المعصية والانحراف . . وقد تنوّعت البيانات القرآنية في كيفية تناول ذلك فتارة تطرح التشريعات والأحكام بنحو التفصيل وأخرى بنحو العموم والإجمال . . ولم يقتصر القرآن الكريم على بيان صرحه التشريعي فقط أي البناء العلوي المنظور . . بل توفّر في الوقت نفسه على بيان رؤيته الخاصة تجاه كيفية استنباط أحكامه والأسس

التقنيية التي يستند إليها أي الأبنية التحتية غير المرئية ..
فقد استهدف بيان ذلك أيضاً في طائفة من نصوصه .. من قبيل :

١ - سندية العلم واليقين وعدم التعويل على الظنون .. قال تعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴾ ^(١) .. ﴿ وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾ ^(٢) .

٢ - بيانية القرآن الكريم ومرجعيته ومعياريته التشريعية .. قال تعالى : ﴿ ... مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ... ﴾ ^(٣) .. ﴿ وَزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ ^(٤) ﴿ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ ^(٥) ..

٣ - حجية السنة النبوية الشريفة بعرضها العريض الشامل للقول والفعل والتقرير .. قال تعالى : ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴾ ^(٦) .. ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ ^(٧) .. ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ ^(٨) ..

٤ - رفع التكاليف الشرعية بعناوينها الأولية بسبب طرؤ بعض الحالات والعناوين الثانوية : كالجهل بالحكم والحرَج والعجز والضرر والاضطرار .. قال تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ

رَسُولًا ﴿٩١﴾ ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ ﴿٩٢﴾
 ﴿لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ
 بِوَلَدِهِ﴾ ﴿٩٣﴾ ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ ﴿٩٤﴾
 ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَازِيرِ ... فَمَنْ اضْطُرَّ
 فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ ﴿٩٥﴾

٥ - تحديد وسائل وطرق إثبات النص الشرعي كإخبار العدل
 وأهل الخبرة وعدم الاعتماد على نقل الفسقة والجهلاء .
 قال تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا
 أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ ﴿٩٦﴾
 ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا
 أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ بِالنَّبِيِّاتِ وَالزَّوْجِرِ ... ﴿٩٧﴾

وهذه البيانات القرآنية - ونحوها كثير - بالرغم من وضوح
 مفاداتها وخلوها من الغموض والتعقيد إلا أنَّ الإلتفات الى كونها
 في مقام ضرب وتأسيس القواعد العامة الحاكمة على المساحات
 الشرعية ليس بذاك الحد من الوضوح . وكذا الأمر بالنسبة
 للإلتفات الى إمكانية اعتمادها كقواعد للاستنباط فإنه من الأمور
 الدقيقة التي تحتاج الى تأمل وتعمق وإحاطة بالاتجاهات
 العامة للبيانات الشرعية وكيفية انتزاعها من الخطاب الشرعي .
 فإن كثيراً من تلك الخطابات القرآنية قد وردت في سياقات تبدو
 بعيدة عن الحالة التشريعية . وذلك لورود بعضها في غضون
 الحديث عن أمور عقائدية ولا يتبادر لأوّل وهلة ارتباطه بمقام
 التشريع والتقنين . لذا لا ينقذ في الذهن العادي إمكانية
 توظيف تلك الخطابات في البعد التشريعي والإفادة منها كأسس
 ومرتكزات وضوابط في العملية الاجتهادية . بل إن ما كان منها

وارداً في مقام التشريع إنما ورد في علاج حالات وموارد خاصة .. ولا يخفى أنَّ توسعة دائرة دلالة النص القرآني والتعدي من مورده الخاص الى سائر الموارد ليس من السهولة بمكان .. فإنه أمر يتوقف حصوله على وجود أرضية ثقافية وفكرية متطورة تدرك هذه الأبعاد الدلالية غير المألوفة ويفتقر في تحققه الى ذهنية قانونية متفتحة تستوعب مثل هذه الملاكات التشريعية ..

مضافاً الى أنَّ إعمال وتطبيق كل واحدة من تلك القواعد العامة مشروط بجملة شروط يصعب تمييزها .. كما أنَّه قد يحصل أحياناً تناف بين موارد جريانها فيقع المستنبط في حيرة حينها ..

وننبه على أنَّ غموض تلك النكات التشريعية الدقيقة التي يدعى استفادتها من النصوص القرآنية لا يؤول الى عدم كونها ظاهرة وبالتالي عدم حجيتها وذلك : لأنه ليس المراد بالظهور الحجة هو ما كان ظاهراً فعلاً في زمن صدور النص فحسب فإنَّ هذا ممَّا لا يمكن الالتزام به أصولياً ولا فقهيّاً .. بل إنَّ المراد بالظهور الحجة الأعم من الفعلي زمن صدور ومن الظهور الشأني بمعنى أنَّ العرف العام في ذلك الزمان لو فرضنا أنَّه انتبه الى بعض النكات لاستظهر منها معنى ما فمثل هذا أيضاً يكون حجة ..

ثانياً : السنة

كما أنَّ السنة النبوية الشريفة بدورها تصدّت أيضاً لإعداد برنامج خاص تجاه عملية الاستنباط على الصعيدين النظري والعملية :

أما على الصعيد التوجيه النظري فقد تحرّكت البيانات النبوية في

السياقات القرآنية ذاتها من رسم المعالم العامة والضوابط الكلية وتحديد الأسس المبنائية التحتية لعملية استنباط الأحكام . . .

وأما على صعيد التوجيه العملي فقد عمل النبي ﷺ جاهداً في محورين مهمين وإن تجسداً في مشروع واحد بحسب الظاهر :

المحور الأول : تصدي النبي ﷺ نفسه لتهيأة مقدمات الاجتهاد وتخزين رصيد نصوصي وإعداد وثيقة تشريعية نموذجية . . .

المحور الثاني : إيداع تلك الوثيقة وحفظها في يد أمينة لكي تبقى رافداً تشريعياً بعيدة عن طرؤ التحريف ومحفوظة من الاندراس . .

فقد ورد في أخبار كثيرة ربّما تبلغ حدّ الاستفاضة بل التواتر أنّه كان لدى الامام علي عليه السلام مجموعة - بل عدة مجاميع - معتد بها من الأحاديث النبوية الشريفة المثبتة والمدونة من قبله وبخطّ يده بالسماع المباشر من النبي الأكرم ﷺ . . . وليس من خلال نقل ناقل . . . ولا بعد سماعها من النبي الأكرم ﷺ بفواصل . . . ومن الجدير بالذكر أنّ كتابتها جاءت على أثر طلب رسول الله ﷺ نفسه وبأمر منه . . . وقد تمّت بإشرافه شخصياً ورعايته ﷺ حيث أمر علياً عليه السلام بالكتابة وقال له : « اكتب ما أُملي عليك . قال : يا نبي الله أخاف عليّ النسيان ؟ قال : لست أخاف عليك النسيان وقد دعوت الله أن يحفظك ولا ينسيك ولكن أكتب لشركائك . . . قال : قلت : ومن شركائي يا نبي الله ؟ قال : الأنمة من ولدك بهم تسقى أمتي الغيث وبهم يستجاب دعاؤهم وبهم يصرف الله عنهم البلاء وبهم تنزل الرحمة من السماء وأوماً الى الحسن عليه السلام وقال : هذا أولهم وأوماً الى الحسين عليه السلام وقال : الأنمة من ولدي » (١٦) . . .

إننا إذا أنعمنا النظر في عملية تدوين تلك الأحاديث وقمنا بتحليلها بدقة نجد أنها قد توفّرت على الخصائص الفريدة التالية :

١ - خصوصية الكاتب ومقامه العلمي الشامخ وحدة ذكائه واستيعابه لما يسمع ويكتب . . إذ من الواضح أنّ هذه الحثيات تؤثر تأثيراً كبيراً على القيمة الوثائقية للسند . . فلو كان مدوّن السند قليل الخبرة وغير مهيم على محتوى السند ارتفع منسوب احتمال الخطأ في عملية التدوين . . والعكس صحيح أي كلما كان الكاتب واعياً لمضمون ما يكتب كلما انخفض منسوب احتمال الخطأ في عملية التدوين . . بل قد يجعل من القيمة الاحتمالية للاشتباه في السماع أو الفهم أو الخطأ من قبل الكاتب تهبط الى الصفر . . ومن الواضح أنّ الإمام علي (عليه السلام) كان ذا ثقافة واسعة وعلم غزير بشهادة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والصحابة والتابعين . . وكان متميّزاً على أقرانه بحدّة ذكائه ومكانته العلمية المرموقة ويتمتع بخبرة شرعية فذة . . وهذا ما يدعو الى الثقة العالية بمدوّناته (عليه السلام) ويوجب الثقة بخلوها من الأخطاء والاشتباهاً . .

٢ - طبيعة الظروف القياسية والمناسبة التي كتبت فيها تلك المدونات حيث جوّ الهدوء والاستقرار وصفاء البال والقرب من القائل (عليه السلام) مكاناً . . إذ أنّ لظروف وأجواء التدوين تأثيراً على مستوى الدقة في عملية التدوين سلباً وإيجاباً . . فإن تمّ التدوين في فضاء قلق ومشوش ارتفع احتمال الخطأ فيما يدوّن وقلّت الثقة بدقته . . فربّ لفظة يشتبه الكاتب في سماعها أو يشتبه في كتابتها بسبب الارتباك . . بخلاف ما لو تمّ التدوين في فضاء

هادئ ضعف احتمال الخطأ وازدادت الثقة بعملية الضبط . .
وأيضاً لا ريب في أن انفراد الكاتب والمملي وعدم تداخل الكلام
المملى مع كلام آخر واستجماع الحواس وتمركز الذهن كل ذلك
يضاعف من درجة الاطمئنان بما يُكتب الى حد لا يدع أي مجال
لاحتمال الغفلة أو عدم الدقة والخلط في عملية التدوين هذه . .

٣ - الكيفية النموذجية لعملية التدوين لكونها حصلت بالسماع
المباشر من المتكلم - وهو النبي ﷺ - دون توسط راوٍ ولا ناقل
ودون وقوع أي فاصل زمني بين صدور الحديث وعملية تدوينه
مما يجنب الكاتب من حالات الاشتباه في كتابة المعنى الذي
سمعه ويوفر أمامه فرصة الدقة في نقل المعاني بل وبألفاظها
وبحروفها . . فلا يوجد أدنى ريب في التصديق القطعي بالصدور . .
فإن حالات النقل بالمعنى من جملة الآفات التي تزعزع الثقة
بجملة من الأحاديث المنقولة . . كما لا يخفى ذلك على الخبير . .

٤ - إن حالة صدور النص من النبي الأكرم ﷺ كانت حالة نادرة
ولا نظير لها من ناحية التأني في الإلقاء مما يؤثر على مستوى
الضبط ودرجة الدقة في عملية التدوين . . وذلك لأن صدور
النص لم يكن بصورة الخطاب الاعتيادي المتعارف . . بل
كان بصورة الإملاء الخاص والإلقاء البطيء المناسب سرعة
ووضوحاً مع حالة الكتابة والتدوين . . والتي تقتضي عادة إعطاء
الكاتب الوقت الكافي لتدوين وكتابة ما يُقال له وما يُملى عليه . .
وهذه ميزة مهمة تعتبر من موجبات الثقة العالية بهذا النمط
من الأحاديث سواء من ناحية صدور المضمون ومن ناحية كون

انحفاظ الألفاظ والتعابير بأعيانها الى الحدّ الذي يسدّ الباب أمام احتمالات التغيير أو طرو التصحيف على النص المنقول . .

٥ - إنّ هذه الأحاديث إمّا أن تكون قضايا ومسائل مطروحة من قبل النبي ﷺ ابتداءً - كما هو الظاهر - وإمّا أن تكون أجوبة لأسئلة مقدّمة من قبل علي عليه السلام نفسه . . وهذا ما يوفر أمامنا فرصة تحصيل الوثوق المستحكم بالمضامين المذكورة في تلك الأحاديث . . وذلك لعدم احتمال وجود قرينة في ذهن السائل قد تغير من مسار فهم الجواب . . وهو في غاية الوضوح بناءً على كونها أحاديث مبتدأة بادر النبي ﷺ الى طرحها . . وأمّا بناءً على كونها أسئلة فإنّ صاحب السؤال هو نفسه كاتب الحديث ومدوّنه فلا يحتمل بشأنه غفلته وعدم التفاته لما يدور في ذهنه وما هو مقصود في السؤال وما هو الملحوظ في الجواب المترتب عليه . .

٦ - كون تدوين هذه الأحاديث إنّما كان امتثالاً لأمر النبي ﷺ بذلك . . وهذا ما يعبر عن شدة اهتمام النبي ﷺ بها . . وذلك يدلّ أيضاً على أهمية تلك الأحاديث في نفسها فهي أحاديث مختارة ومنتخبة من قبل النبي ﷺ ذاته . . ومن هنا نرى إصراره ﷺ على تدوينها فإنّه كان يهدف الى تسجيل وثيقة هامة ترتبط ببرنامجه الرسالي وخطته النبوية وقراءته لمستقبل دينه وأُمته وما كان يستلزم ذلك من تدابير وتحضيرات . . وبطبيعة الحال فإنّ هذا كان يدعو النبي الأكرم ﷺ الى الإشراف الدقيق على عملية التدوين والعناية بها ومراقبتها عن كثب . . ولاشك بأنّ هذه الامتيازات الفدّة التي تمتعت بها هذه الأحاديث

النبوية العلوية لتُعطي هذه الأحاديث امتيازاً فريداً وقيمة علمية ووثائقية خاصة لا نكاد نجدها في غيرها من الأحاديث الأخرى ..

٧ - الاستفادة من بعض النصوص كون تلك الأحاديث مميزة عن بعضها البعض فأحاديث الأحكام أفردت عن غيرها من الأحاديث في سائر المجالات كالمواعظ هذا من ناحية .. ومن ناحية أخرى فإنَّ أحاديث الأحكام في نفسها منظَّمة وميَّوبة وشاملة لجميع الأبواب .. بل لا يبعد كون الأحاديث الدالَّة على الأحكام الإلزامية قد تمَّ فرزها عن أحاديث الآداب والسنن كما قد يُشعر به التعبير في وصف صحيفة علي (عليه السلام) أو بعضها بأنَّها (صحيفة الفرائض) أي صحيفة الواجبات أو الإلزاميات الشاملة للمحرَّمات والواجبات ..

٨ - خلَّوْ تلك الأحاديث من الزوائد والإضافات من قبيل وصف بعض الأحداث الحافَّة والأشخاص ذوي الارتباط كالمسائل أو الحضار والأسئلة الى غير ذلك ممَّا هو كثير في الأحاديث المنقولة عادة .. وذلك نظراً لكون تدوينها كان بإملاء منه (عليه السلام) ..

٩ - كون لسان الأحاديث التشريعية الواردة في تلك الوثيقة لساناً تشريعياً خالصاً - سواء أكانت أحكاماً كَلِيَّة أم جزئية - أي كونها مبنيَّة في قالب قانوني واضح الدلالة والمغزى ومصاغة بنحو القضايا الحقيقية .. وليست بنحو القضايا الخارجية ..

١٠ - حفظ وصيانة تلك الصحيفة وما فيها من أحاديث فإنَّ قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) للإمام علي (عليه السلام): « اكتب ما أملي عليك . قال : يا نبي الله أتخاف عليَّ النسيان ؟ قال : لست أخاف عليك النسيان وقد دعوت الله أن يحفظك ولا ينسيك ولكن أكتب لشركائك .. قال :

قلت : ومن شركائي يا نبي الله ؟ قال : الأئمة من ولدك ... » يدلّ على علم النبي ﷺ ببقاء الصحيفة وأحاديثها ومصونيتها من الاندراس والتحريف سواء أكان تحقّق ذلك بالطريق الغيبي أو العادي .. وقد نقلت لنا الروايات بقاء تلك الصحيفة وتناقلها بين الأئمة من أهل البيت كبراً عن كابر وأنهم كانوا قد حافظوا وحرصوا عليها كما يحافظ ويحرص الناس على دراهمهم ودنانيرهم .. بل إنّ ثَمَّ مَنْ رآها من خواص أصحابهم رأي العين ..

المتحصّل من ذلك كلّهُ :

أنّ البرنامج النبوي في مجال الإعداء للاستنباط كان مرتكزاً على النصّ الشرعي فقط وفقط ويدور مداره .. وهذا ما يُفسّر استغناء أئمة أهل البيت عن البحث عن مصدر للاستنباط وراء النصّ .. فلم يجهدوا أنفسهم في تجشّم عناء ذلك .. وقد واصل الأئمة من أهل البيت ﷺ المنهج النبوي ذاته وكانوا يُفتون الناس من تلك الصحيفة .. إنّما كانوا يُجهدون أنفسهم في جهات أخرى من قبيل :

- ١ - تبیین نفس الأحكام الشرعية وتوضيحها لتلاميذهم ولسائر الناس ونشر وترويج الثقافة الفقهية على أوسع نطاق ممكن ..
- ٢ - تثبيت النصوص الشرعية النبوية وفرزها عن النصوص غير الدقيقة - والتي كانت شائعة آنذاك - ومعالجة ظاهرة الخلط ..
- ٣ - شرح النصوص الشرعية كتاباً وسنّة وبيان مفاداتها ودلالاتها بياناً مستحكماً وموثقاً والتنبية على التفسيرات غير الصحيحة ..
- ٤ - تعليم تلامذتهم على كيفية قراءة النصّ الشرعي وعلى طريقة

التعامل مع البيان الشرعي في ضوء المعايير العامة وفي ضوء معايير الشريعة ذاتها وعلى أساس مبادئها الإيدولوجية والفكرية وبيان سبل استنطاق النص وكيفية تفعيل دلالاته ..

٥ - تثبيت مبدأ مرجعية النص الشرعي في معرفة الأحكام ومحورية البيان الشرعي في عملية استنباطها .. والوقوف بحسم أمام محاولات الخروج عن دائرة النص الشرعي أو حالات التمرد عليه وسد الباب بوجه ظاهرة القول بالرأي الشخصي ..

٦ - تدريب تلامذتهم على عملية تطبيق النص على موارده وإبراز ما في النصوص من طاقة دلالية ثرة واسعة .. فإنه ليس المراد من محورية النص ومرجعيته في العملية الاجتهادية الجمود الحرفي على الفاظه .. بل المراد الدوران حول مفاداته ومضامينه وتوظيف أقصى ما يمكن فيه من طاقة دلالية وأبعاد مفهومية في ضوء المعايير العرفية والعقلانية .. ومن هنا يتضح أن المراد بمفهوم الاجتهاد الشرعي وتعريف استنباط الأحكام في المدرسة الإمامية - وهي مدرسة أئمة أهل البيت - بأنه عملية فقه النص الشرعي وفهمه فهماً دقيقاً ليس إلا .. فعندما توصف هذه المدرسة بأنها مدرسة النص لا يُراد بذلك الاتجاه الحشوي المتحجر ولا يُراد التعامل الساذج مع النص كمجموعة من الأنفاظ الجامدة كما توهّمته بعض الاتجاهات المتطرفة .. فإنّ هذا خلق للنص الذي هو مرآة عاكسة للمعاني .. لذا فإنّ الفقه الإمامي قادر دوماً على ممارسة التفريع والتشقيق وكذلك قادر على حل إشكالية استنباط حكم المسائل المستحدثة والمستجدة .. وذلك من خلال تحرّكه في الآفاق الدلالية الواسعة للنص الشرعي ..

٧ - بيان طرق حلّ بعض الإشكاليات المستعصية التي ربّما يصطدم بها الفقيه والباحث في استنطاقه للنصّ أحياناً من قبيل إشكالية التعارض والتنافي بين المفادات للنصوص الشرعية . .

٨ - أمرهم تلاميذهم بتدوين الروايات والأحاديث . . فتمّ تدوين الاصول الحديثية الأولية والتي تسمّى بالاصول الأربعمئة . .

ومن الواضح أنّ هذا المشروع بأبعاده لا يتمّ في ليلة وضحاها بل كانت الخطوات تتمّ بكلّ دقّة وأناة واستمرّ العمل الدؤوب من قبل أئمّة أهل البيت على مواصلة المشروع النبوي لعدة أجيال حتى تمّ تثبيت المادّة والمبادئ والقواعد الأولية للاستنباط وتربية الكادر المتخصّص القادر على تحليل النصوص الشرعية والخبير في كيفية التعامل معها بمنهجية وقراءتها خبروية . .

هذه خلاصة ما تحصّل لنا من رؤية المدرسة الإمامية حول تاريخ نشوء ظاهرة الاجتهاد الفقهي بعد العهد النبوي المبارك . . وقد عرضنا الرؤية الإمامية باختصار . . ولم تسنح لنا الفرصة بذكر جميع الأدلّة والشواهد . . بل اكتفينا بما نحسبه مقبولاً لدى جميع المذاهب . . وتعمّدنا إغفال بعض الأدلّة التي تنسجم مع معتقدات الامامية خاصة كعصمة الأئمّة من أهل البيت (عليهم السلام) . .

﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً ۝ ﴾

. . ولا حول ولا قوة إلا بالله . .

رئيس التحرير

الهوامش

- (١) الإسراء : ٣٦ .
- (٢) النجم : ٢٨ .
- (٣) الإسراء : ٣٦ .
- (٤) الأنعام : ٣٨ .
- (٥) البقرة : ٨٥ .
- (٦) الأحزاب : ٢١ .
- (٧) الحشر : ٧ .
- (٨) النساء : ٥٩ .
- (٩) الإسراء : ١٥ .
- (١٠) الحج : ٧٨ .
- (١١) البقرة : ٢٣٣ .
- (١٢) البقرة : ٢٨٦ .
- (١٣) المائدة : ٣ .
- (١٤) الحجرات : ٦ .
- (١٥) النحل : ٤٣ .
- (١٦) الطوسي ، محمد بن الحسن ، الأمالي : ٤٤١ ، المجلس الخامس عشر ،
ح ٩٨٩ .

شروط مرجع التقليد

□ آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

لقد ذكروا أنه يشترط في المجتهد الذي يرجع إليه المقلد لأخذ الأحكام عدّة أمور ، سوف نببحثها فيما يلي :

١ - البلوغ :

ولكن لادليل واضح على شرط البلوغ ، نعم ورد في رواية أبي خديجة عن أبي عبد الله : « ... ولكن أنظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم ، فإنّي قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه ... » ^(١) .

ولو فرضت تمامية دلالة ذلك على اشتراط الرجولة بمعنى ما يقابل الصغر في القضاء فالتعدّي إلى باب الإفتاء في غير محلّه ؛ وذلك لأنّ القضاء أساساً يكون لولي الأمر من نبي أو وصي نبي ؛ لأنّه غصن من أغصان الولاية ، فإذا أراد الإمام (عليه السلام) أن يعطي هذا المنصب لغيره واحتاط له بإعطائه لخصوص البالغ ، فهذا لا يدلّ على أنّ التقليد الذي يكون مرجعه إلى مبدأ الرجوع إلى أهل الخبرة والذي لا فرق فيه عقلاً بين الكبير والصغير لو كان من أهل الخبرة أيضاً ، يكون كذلك .

نعم ، يبقى شيء وهو أنّه قد يتفق أنّ عدم البلوغ يؤدي إلى عدم الاعتماد على إفتائه من باب أنّه لا رادع له من التكليف عن المسامحة أو الكذب في الإفتاء ،

وهذه مسألة أخرى غير اشتراط البلوغ بالذات ، وقد يتفق العكس ويكون الصغير غير الملوّث بالذنوب أكثر مورداً للإطمئنان .

٢ - العقل :

أ - ولا يخفى أنّ عدم حجية استنباط المجنون الذي وقع في حال الجنون بديهى لا يحتاج إلى بحث ، وليس هذا شرطاً جديداً على أصل شرط الفقاهة .

ب - وأمّا عدم حجية استنباطه الذي وقع في حال العقل فغير واضح ، والبقاء عليه يشبه البقاء على تقليد الميت ، وتقليده ابتداءً يشبه تقليد الميت ابتداءً .

قد يقال : إنّهُ يبقى الوضوح المتشرّعي لعدم صحة إيكال هذا المسند الخطير وهو مسند الإفتاء أو مسند رجوع المسلمين إليه ، إلى شخص مجنون .

المناقشة :

إلا أنّ هذا إن صح في المخالف والفاسق باعتبار الأخذ بفتواه في حال مخالفته أو فسقه ، فصحته في المجنون الذي لا معنى للأخذ بفتوى حال جنونه غير واضحة وإنما الذي ينبغي البحث عنه هو الأخذ بفتوى حال عقله .

٣ - كونه إمامياً :

لا يخفى أنّ الحديث عن شرط كونه إمامياً يكاد أن يكون عادماً للأثر العملي ، فإنّ فقدان هذا الشرط يستلزم عادة فقدان الوثوق بأمانته في الإفتاء لما تقتضيه أدلّتنا وطرقنا الاستنباطية ، أو فقدان الوثوق بعدم التأثير اللاشعوري بمبانيه الاستنباطية وفق مذهبه على استنباطه لنا ، وليس حال الإفتاء حال مجرد نقل خبر عن الصادق (عليه السلام) الذي قد نعتد فيه على مثل نقل السكوني وأضرابه ، ومع فقدان الوثوق بأمانته أو بعدم التأثير اللاشعوري بمبانيه لاشك في بطلان تقليده .

إلا أنّ هذا غير شرطية الإيمان بما للكلمة من معناها حرفياً .

ومع ذلك يمكن الاستدلال على هذا الشرط بأحد وجوه :

الوجه الأول : البداهة المتشرعية ، وإن شئت فسمّوها بالإجماع المترسّخ والمتأصل في ذهن المتشرعة إلى حدّ لو فرض مدركياً لدلّنا على صحة مدركه وعلى خطئنا في الفهم لو لم نكن نفهم ذلك المعنى من ذلك المدرك .

الوجه الثاني : ما دلّ على عدم جواز التحاكم إلى الطاغوت معللاً بأننا أمرنا أن نكفر به وهو الآية الشريفة ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيداً ﴾ ^(٢) ، فهذا التعليل يوجب التعدي إلى التقليد ؛ فإنّ المقصود بالكفر به ليس هو الاعتراف بضلاله مثلاً ، وإلا فالذين اتهمتهم الآية الشريفة كانوا معترفين بضلالة أولئك ، بل المقصود بالكفر به ما يشمل ترك الإقبال إليهم في أخذ الوظيفة منهم ، وهذا لا يختلف الحال فيه بين التحاكم والتقليد .

واحتمال اختصاص الآية بفرض الحكم بالباطل تمنعه مقبولة عمر بن حنظلة ^(٣) التي طبقت الآية على من يتحاكم إلى الطاغوت وإن أخذ بذلك حقه . وليس المقصود بالطاغوت خصوص من بيده السلطان والحكم أو المنصب من قبله ، بل مطلق الضال ؛ فإنّ القضاة في شبه الجزيرة في زمن الرسول ﷺ إنّما كانوا عادة قضاة تحكيم من علماء أهل الكتاب ، ولم يكن بيدهم سلطان بذاك المعنى المتعارف ، ولا كانوا منصوبين من قبل السلطان .

الوجه الثالث : التعدي من شرط كونه إمامياً في صلاة الجماعة بالأولوية العرفية ؛ فإنّ المرجعية في الفتيا تعدّ نوعاً من الإمامة والقيادة ، وليست من قبيل المرجعية في مجرد أخذ الرواية .

الوجه الرابع : أنّ دليل التقليد إن كان لفظياً فالجواب المتشرعي الشعبي

المأنوس بعدم جواز الترافع إلى غير الإمامي وعدم صحة الصلاة خلفه ونحو ذلك يمنع عن انعقاد الإطلاق له لتقليد غير الإمامي ؛ لأنّ الدليل مكتنف بهذا الجو .

وإن كان عبارة عن الارتكاز العقلائي ، فمع هذا الجو لا يمكن إحراز الإمضاء إمّا لاحتمال أنّهم عليهم السلام اعتبروا نفس ما ورد في مثل الصلاة خلفه أو الترافع عنده كافياً في الردع ، أو لأنّ هذا الجو منع عن اهتمام الرواة بإيصال النصوص الرادعة بتخيّل أنّه لاحاجة إلى الاهتمام بذلك في الجو المساعد لنفس مضامين النصوص .

وهذا الوجه فرقه عن الوجوه السابقة : أنّه يكفي بعدم تمامية الدليل على حجية فتوى المخالف والأصل عندئذ يقتضي عدم الحجية ، في حين أنّ الوجوه السابقة كانت تعتبر دليلاً على عدم حجية فتواه .

والفرق العملي يظهر فيما لو فرض المخالف أعلم ، فعلى الوجوه السابقة لاعتبرة بفتواه ؛ لأنّه قام الدليل على عدم حجية فتواه ، في حين أنّه بناء على مجرد عدم الدليل تصبح الحجية مردّدة بين فتويين متباينين أمّا فتوى الإمامي غير الأعلّم أو فتوى غير الإمامي الأعلّم ، ولا أصل يعيّن الأول .

ولايقال : إنّ فتوى المخالف مشكوكة الحجية في ذاتها في حين أنّ فتوى الإمامي ثابتة الحجية في ذاتها مشكوكة الابتلاء بالمعارض ؛ لأنّ فتوى المخالف إنّ لم تكن حجة فهي لاتعارضها ، وحجية الأمانة تبقى ثابتة إلى أن يثبت المعارض .

فإنّه يقال : إنّ هذه القاعدة إنّما تتمّ في ما إذا كان الشك في وجود المعارض الحجة ، لا ما إذا كان الشك في حجية المعارض الموجود على ما مضى توضيحه في بعض الأبحاث السابقة .

أمّا لو كانا متساويين فالحجية عندئذ تدور بين التعيين والتخير ، وحجية

فتوى الإمامي هي المتبقية وفتوى غير الإمامي لم يعلم كفايتها لبراءة الذمة ، ومقتضى الأصل هو عدم حصول البراءة بعد أن كان أصل الاشتغال يقينياً .

٤ - العدالة :

ويأتي فيها الوجوه الماضية وهي : الارتكاز المتشرعي والأولية وقصور أدلة التقليد عن شمول غير العادل باستثناء الوجه الثاني وهو ما دلّ على حرمة التحاكم الى الطاغوت . هذا ، وسيأتي البحث عن حقيقة العدالة ، فانتظر .

٥ - الرجولة :

ويأتي فيها ما يشبه بعض الوجوه السابقة حيث يقال : إنّ شرط الرجولة في إمامة الجماعة للرجال وفي الشهادة وفي القضاء لو تمت دلالة رواية أبي خديجة : « أنظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا ... » (٤) يخلق جواً متشرعياً يمنع عن انعقاد الإطلاق للدليل أو الجزم بعدم الردع عن ارتكاز الرجوع إلى أهل الخبرة ولو كان امرأة أو إنّ العرف يتعدّى من تلك الموارد إلى باب الإفتاء أو إنّ هناك وضوحاً متشرعياً في عدم صحة إعطاء المراكز الخطيرة ومنها مركز الإفتاء للنساء .

ومما يؤيد ذلك ما نراه في نظام النبوة والإمامة أنّه لم يتفق في العالم أجمع ولا مرة واحدة أن تكون النبوة أو الإمامة للنساء رغم أنّه قد يصل بعضهنّ إلى مستوى أئمتنا أو فوق مستوى بعضهم كفاطمة الزهراء (عليها السلام) ، ولا أريد أن أجعل عدم إمامة فاطمة الزهراء (عليها السلام) رغم بلوغها مستوى الإمامة أو كونها أشرف من بعض الأئمة شاهداً على الموضوع حتى يقال : لعلّها إنّما لم تصبح إماماً لأنها كانت في زمن علي (عليه السلام) والذي كان أفضل منها ولم تعش لما بعد علي (عليه السلام) ، وإنّما أقصد أنّه رغم أنّ النساء بالإمكان أن يصلن إلى مستوى الإمامة كما وصلت الزهراء (عليها السلام) التي نزل عليها جبرئيل والتي ورد عن الامام الحسين (عليه السلام)

أنه قال بشأنها : « أمي خير مني » ، لا نرى في نظام النبوة والإمامة أن يعطى عهد من هذا القبيل إلى امرأة ، وكأن هذا كان لحكمة عدم فتح الباب لمطالبة النساء بالمراكز الخطيرة كالقضاء والإفتاء .

٦ - الحرية على قول :

لكن لا دليل واضح على شرط الحرية .

٧ - كونه مجتهداً مطلقاً : فلا يجوز تقليد المتجزئ . وقد مضى البحث عن ذلك مفصلاً^(٥) ، فلا نعيد .

٨ - الحياة : فلا يجوز تقليد الميت ابتداءً ، نعم يجوز البقاء كما مر . وقد مضى البحث عن ذلك مفصلاً^(٦) ، فلا نعيد .

٩ - أن يكون أعلم : فلا يجوز على الأحوط تقليد المفضول مع التمكن من الأفضل . وقد مضى البحث عن ذلك مفصلاً^(٧) ، فلا نعيد .

١٠ - أن لا يكون متولداً من الزنا :

ويمكن الاستدلال على ذلك بما يشبه بعض الوجوه السابقة ، فالذوق المتشرعي المتأصل الذي يرى أن مقام الفتوى مقام منيع لا يمكن إناطته بولد الزنا الذي له منقصة اجتماعية لدى المتشرعة رغم أن تقييمه عند الله يدور مدار عمله من ناحية ، والروايات المانعة عن الائتنام بصلاته^(٨) ، من ناحية أخرى والتي قد يتعدى العرف من موردها إلى التقليد الذي هو ائتمام أكد من الائتمام في الصلاة ، ومنع الجوّ المتشرعي عن انعقاد الإطلاق في دليل التقييد أو الكشف عن الإمضاء وعدم ردع الارتكاز من ناحية ثالثة ، وجوه تمنع عن تقليد ولد الزنا .

١١ - أن لا يكون مقبلاً على الدنيا وطالباً لها ، مكباً عليها ، مجدداً في تحصيلها :

واستدل له بقوله (عليه السلام) : « ... من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه

مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه» (٩).

المناقشة :

إن كان المقصود اشتراط شيء آخر فوق العدالة فلا دليل عليه ، وحتى مرسله الاحتجاج^(١٠) أو رواية تفسير العسكري المتقدمة ، ولو كانت تامة سنداً لم تكن فيها دلالة على إرادة شيء زائد على العدالة .

حقيقة العدالة :

العدالة : عبارة عن ملكة إتيان الواجبات وترك المحرمات .

لا يخفى أنّ العدالة شرط في أبواب عديدة من الفقه عندنا كالشهادات والقضاء والتقليد وإمامة الجماعة ، وفي كلّ باب من هذا القبيل يكون فيه مورد للبحث عن حقيقة العدالة .

فكلّ مورد ورد في دليله شرط العدالة بعنوانها يكون البحث عن معنى العدالة فيه بحثاً مفيداً وفي محله . وكلّ مورد ورد في دليله شرط عنوان الوثوق بدينه فأيضاً لا يبعد أن يقال : أنّ الوثوق بالدين ومعرفة العدالة يعطيان معنى واحد ، فالبحثان يتشابهان أو يتحدان .

وكلّ مورد لم يرد في دليله اللفظي عنوان من هذا القبيل كما في مسألة التقليد ، فإن كان مدرك اشتراط العدالة فيه هو التعديّ العرفي من موارد اشتراط العدالة بالنص فالبحث في معنى العدالة نفسه يتكرّر في المقام .

وإن كان مدرك اشتراط العدالة بعض الأدلة اللبّية الماضية وما شابهها من الذوق المتشرعي أو أنّ جواً تشريعياً لهذا أبطل إطلاق الأدلة أو نحو ذلك ، فإن ادعى القطع بأنّ العدالة في جميع الموارد المشترط فيها شيء من هذا القبيل تكون بمعنى واحد ، فأيضاً يتكرّر البحث نفسه في معنى العدالة .

وإن لم يُدَّع قطع من هذا القبيل فإن كان الدليل اللَّبِّي قد أبطل إطلاق دليل ذاك الحكم الذي لم يؤخذ فيه لفظاً قيد العدالة إذن ففي الدرجات التي يشك في دخلها في موضوع الحكم من درجات الورع والتقوى لابدّ من الرجوع إلى الأصل العملي .

وفي مسألة التقليد يكون مقتضى الأصل العملي لدى الشك عدم الحجية عند التساوي في العلم مع غيره الواجد للشرط المشكوك ، والأخذ بأحوط القولين في كلّ مسألة لدى فرض كونه أعلم من غيره الواجد للشرط المشكوك .

وإن لم يكن ذاك الدليل اللَّبِّي قد أبطل إطلاق الدليل إذن يقتصر في مقام شرطية العدالة بأقلّ المستوى المحتمل .

وعلى أيّة حال فالكلام في معنى العدالة يدور حول ثلاث نقاط :

١- هل يكفي ترك المعصية من دون ملكة ، أو لابدّ من شرط الملكة ؟

٢- هل إنّ ارتكاب الصغائر يضرّ بالعدالة ، أو لا ؟

٣- هل يعتبر في العدالة ترك ما ينافي المروءة ، أو هو شرط آخر غير العدالة ؟

أمّا البحث الأول : وهو شرط الملكة فلا ينبغي الإشكال في أنّ العدالة لغة وعرفاً بمعنى الاستقامة وأنّ المقصود في المقام هو العدالة في الدين أي الاستقامة في الدين .

ولا ينبغي الإشكال في أنّ الشريعة لم تأت بمصطلح جديد في العدالة ، فالمرجع هو نفس المعنى اللغوي والعرفي .

كما لا ينبغي الإشكال في أنّ مجرد ترك المعاصي ومن دون وجود الرادع النفساني الإلهي عنها لا يعتبر استقامة في الدين ، كما لو حدث صدمة أو لكونه

حديث العهد بالبلوغ أو التوبة أو نحو ذلك .

ولا ينبغي الإشكال كذلك في أن ترك المعاصي مع وجود ذلك الرادع الإلهي يعتبر استقامة في الدين ، ولا نقصد بذلك الرادع ما يشبه الرادع الموجود لدى المعصوم عليه السلام ، بل المقصود به ذاك الذي يتميز بخاصتين :

الخاصة الأولى : أن يكون كافياً في الحالة العادية للنفس لدى المغريات الاعتيادية والشهوات المتعارفة للردع وحجز النفس عن المعصية وإن كان من المحتمل أن يتفق صدفة انزلاق الشخص بسبب تصادف قوة المغريات بشكل غير مألوف أو بسبب تصادف ابتلاء هذا الشخص بانھیار نفسي أوجب انزلاقه .

الخاصة الثانية : أنه متى ما انزلق هذا الشخص صدفة لأحد السببين يندم ويتوب في أسرع وقت بسبب ذلك الرادع ، ولعلّ هذا هو المقصود بقوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ (١١) .

والذي قد يقع التأمل فيه في المقام أنه لو كان لديه رادع نفساني عن المعاصي - بخلاف القسم الأول الذي فرضناه عدم اكتمال هذا الرادع فيه - ولكن لم يبلغ ذاك الرادع إلى مستوى ما فرضناه في القسم الثاني وهو أن نشق أنه لا ينزلق عادة أمام المغريات الاعتيادية ، فهو على العموم بانّ على ترك المعاصي جميعاً لما لديه من الرادع الإلهي ويتعوذ بالله من الانزلاق في الامتحان ، ولكنّه لاضمان عادي لعدم انزلاقه لدى اتفاق الامتحان بذاك المقدار من الضمان الثابت في من يتمتع بما يسمى عادة بالملكة ، فهل هذا الشخص يعتبر مستقيماً أو لا ؟

لا يبعد القول بأنّ العدالة بمعناها العام أو الاستقامة العرفية ليست إلا هذا المقدار ، ولكن في بعض الأبواب لا يكون هذا المقدار كافياً لحصول الوثوق بعدم انزلاق الشخص في المهمة الموكلة إليه في ذلك الباب ، وذلك كما في باب الولاية على المسلمين أو قيادة المسلمين ، ولاشك بالارتكاز القطعي العقلاني المتشرعي

كالمتصل في اشتراط الوثوق بأداء المهمة في إناطة تلك المهمة به وثوقاً بالمقدار المعقول ، فإذا توقّف ذلك على العدالة بمعنى أرفع من ذلك كالملكة بالمعنى الذي شرحناه أو توقّف على أكثر من ذلك أصبحت تلك المرتبة شرطاً لا محالة .

وأما البحث الثاني - وهو ارتكاب الصغيرة - : فقد يقال : إنّه يضرّ بالعدالة بمعناها اللغوي العرفي ؛ لأنّ ارتكابها خلاف الاستقامة في الدين على أيّ حال إلا أنّه بالإمكان أن يستفاد من بعض الأدلّة اللفظية عدم إضراره بالعدالة ، وأقصد بذلك عدم إضراره بمعناها العام ، وهذا لا ينافي ما أشرنا إليه من بعض المقامات كالولاية على المسلمين أو تولي قيادة أمور المسلمين التي لا يتحقق الوثوق المشتراط بأداء صاحبه الأمانة الملقاة على عاتقه إلا ببعض الدرجات العالية من العدالة وقد يكون ارتكاب الصغيرة مضرّاً بها .

أمّا ما يمكن أن يستفاد منه عدم اضرار ارتكاب الصغيرة بالعدالة فهو ما رواه الصدوق بسنده إلى عبد الله بن أبي يعفور قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام بم تُعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تُقبل شهادته لهم وعليهم ؟ فقال : « أن تعرفوه بالستر والعفاف وكفّ البطن والفرج واليد واللسان ، ويُعرف باجتناب الكبائر التي وعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف ، والدلالة على ذلك كلّهُ أن يكون ساتراً لجميع عيوبه » ^(١٢) .

وقد تقول : إنّ قوله : « يعرف باجتناب الكبائر » ليس المقصود به التعريف المنطقي للعدالة حتى يدلّ على أنّ اجتناب الصغائر ليس داخلياً في معنى العدالة ، وإنّما المقصود به إعطاء العلامة ، فليكن اجتناب الكبائر علامة شرعية للعدالة التي يكون من جزئها أو من شرطها اجتناب الصغائر .

والجواب : أنّه حتى لو كان الأمر كذلك فقوله عليه السلام : « يعرف باجتناب الكبائر » مطلقاً يشمل فرض ما إذا عرفنا اجتنابه للكبائر وعرفنا صدقة ابتلاءه بارتكاب الصغيرة ، وهذا الإطلاق يقتضي الحكم بعدالته رغم ارتكابه للصغيرة ، وهذا

معناه عدم شرطية ترك الصغيرة في العدالة .

وقد تقول: إنَّ قوله **﴿عَلَيْكُمْ﴾**: « والدلالة على ذلك كَلَّمَهُ أَنْ يَكُونَ سَاتِراً لِّجَمِيعِ عِيُوبِهِ » ، يدلُّ بِإِطْلَاقِهِ عَلَى شَرْطِ تَرْكِ الصَّغِيرَةِ ؛ لِأَنَّ الصَّغِيرَةَ عَيْبٌ عَلَى كُلِّ حَالٍ ، فَلَوْ عَرَفْنَا ارْتِكَابَهُ لَهَا لَمْ يَكُنْ سَاتِراً لِّجَمِيعِ عِيُوبِهِ .

والجواب :

أولاً: إنَّ هذا لو دلَّ على شيءٍ فإنَّما يدلُّ على شرط ستر الصغائر ، لا على شرط ترك الصغائر .

وثانياً: لعلّ ستر جميع العيوب ومنها الصغائر أمانة على ترك الكبائر ، فمن ارتكب الصغائر من دون ستر لم نأمن ارتكابه للكبائر مستوراً ، وقد يستشهد أيضاً بالآيات الشريفة الواردة في من يجتنب الكبائر ، ولهذا الاستشهاد وجهان :

الوجه الأول : دعوى الدلالة الالتزامية العرفية على عدم قدح الصغيرة في العدالة ، فإذا كانت الصغيرة مغفورة لدى ترك الكبائر وكان لتارك الكبائر ورغم ابتلائه بارتكاب الصغيرة ما عند الله الذي هو خير وأبقى وكان هذا الشخص مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى ﴾ (١٣) ، فالمفهوم عرفاً من ذلك أنه يكتفى من هذا الشخص في أحكام الاستقامة بهذا القدر من الاستقامة وإن كانت الملازمة العقلية غير موجودة .

الوجه الثاني : أنه في جوّ تشريعي مفعم بمفاهيم تلك الآيات لايفهم لأدلة شرط العدالة اطلاق يشمل ترك الصغرة .

وعلى أيّ حال فقد ورد في النص الصحيح ما يدلّ على أنّ الإصرار على الصغيرة يجعلها كبيرة أو بحكم الكبيرة ، فعن محمد بن أبي عمير بسند تامّ عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام في حديث ... قال النبي ﷺ : « لا كبير مع الاستفغار ، ولا صغير مع الإصرار » ^(١٤) ، ولعلّ الإصرار أمر نفسي بمعنى

العزم على التكرار ، أو عدم حديث النفس بالتوبة ، أو عدم المبالاة بالتكرار ونحو ذلك ، لا التكرار الخارجي .

وأما البحث الثالث : وهو البحث في وجود شرط زائد على العدالة وهو ترك مخالفة المروءة ، أو كون ذلك شرطاً في العدالة ، فالتحقيق أنه لو كان ترك المروءة موجباً لهتك النفس وإذلالها فقد أصبح حراماً ودخل تركها في ترك الحرام ، وإلا فلا دليل على اشتراط عدم تركها خاصة إذا قلنا بعدم مضرية ارتكاب الصغيرة ، فهل ياترى أن ارتكاب الصغيرة رغم أنها ذنب لا يضر بالعدالة أو بما يشترط فيه العدالة ، ولكن ارتكاب مباح ما يضر بذلك تحت عنوان أنه خلاف المروءة ؟ .

وقد يخطر بالبال الاستدلال على اشتراط عدم مخالفة المروءة بما ورد عن سماعة بسند تام عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : « من عامل الناس فلم يظلمهم ، وحذتهم فلم يكذبهم ، ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته وكملت مروءته ، وظهر عدله ووجبت أخوته » ^(١٥) .

وجه الاستدلال بذلك : أن خلف الوعد ليس حراماً ، ولكنه خلاف المروءة ، ومع ذلك جعل في هذا الحديث شرطاً في العدالة .

وأقل ما يرد على ذلك : أننا بعد أن أنكرنا مفهوم الشرط في علم الأصول يكفي فائدة لذكر هذا القيد دخله في ثبوت مجموع الجزاءات التي منها كمال المروءة ولو لم يكن دخیلاً في خصوص ظهور العدل .

ويمكن أيضاً الاستدلال على شرط عدم مخالفة المروءة بمرسلة أبي عبد الله الأشعري عن بعض أصحابنا رفعه عن هشام بن الحكم : « لا دين لمن لا مروءة له ، ولا مروءة لمن لا عقل له » ^(١٦) .

ولكن بقطع النظر عن سقوط الحديث سنداً من الواضح أن المروءة في

الحديث قصد بها معنى يمكن نفي الدين بوجه من الوجوه عمّن يفقدها ، إذن ليست هذه مروءة بمستوى أرفع من مستوى ترك المعاصي .

ويمكن أيضاً الاستدلال على ذلك بروايات عدم قبول شهادة السائل بكفه^(١٧) ، بناءً على أنّ السؤال بالكفّ ليس حراماً ، ولكنه خلاف المروءة .

ولكن الظاهر أنّ هذه ليست ناظرة إلى شرط المروءة كما يوضح ذلك التعليل الوارد في بعض تلك الروايات بأنّه لا يؤمن على الشهادة ؛ لأنّه إن أعطي رضي وإن منع سخط .

فإن شئت فقل : إنّ هذا يعني عدم قبول الشهادة بنكته ارتفاع الثقة بشهادته ؛ لأنّه بحكم طبيعة السائل بالكفّ يحتمل بشأنه الشهادة بالرشوة .

وإن شئت فقل : إنّ ظاهر حال هذا الشخص لا يدلّ على عدالته ؛ لأنّ شهادته بالرشوة أمر غير مستبعد بشأنه ، وهي من المحرّمات .

ويمكن أيضاً الاستدلال على ذلك بما مضى من رواية عبد الله بن يعفور « والدلالة على ذلك كله : أن يكون ساتراً لجميع عيوبه » ، حيث يقال : إنّ مخالفة المروءة أيضاً عيب ، فهو داخل تحت إطلاق الحديث فيجب سترها ، ومن المعلوم أن قوام مخالفة المروءة إنّما هو بالإظهار ، أمّا من فعل شيئاً مباحاً تحت السترة فليس ذلك منه خلاف المروءة . إذن فمفاد إطلاق الحديث مضرّة مخالفة المروءة .

والجواب : أنّ الظاهر من كلمة العيوب في المقام الواردة في نص شرعي ، ما يكون عيباً في منطق الشرع ، وهو الذنوب فمخالفة المروءة إن كانت واصلة إلى حدّ الحرام لم تكن مانعاً مستقلاً عن العدالة أو عن صحة ما يشترط فيه العدالة ، وإن لم تكن واصلة إلى هذا الحدّ فهي ليست عيباً شرعياً ؛ لأنّ المفروض حليتها شرعاً .

الهوامش

- (١) الوسائل ٢٧ : ١٣ - ١٤ ، ب ١ من أبواب صفات القاضي ، ح ٥ .
- (٢) النساء : ٦٠ .
- (٣) النساء : ٦٠ .
- (٤) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٣ ، ب ١ من صفات القاضي ، ح ٥ .
- (٥) أنظر : العدد (٤٩) ، بحث في التقليد .
- (٦) أنظر : العدد (٥٠) ، حقيقة التقليد وحالاته .
- (٧) أنظر : العدد (٥١) ، الألفية وأثرها في التقليد .
- (٨) أنظر : وسائل الشيعة ٨ : ٣٢١ ، ب ١٤ ، من صلاة الجماعة .
- (٩) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٣١ ، ب ١٠ من صفات القاضي ، ح ٢٠ .
- (١٠) المصدر السابق .
- (١١) الأعراف : ٢٠١ .
- (١٢) الوسائل ٢٧ : ٣٩١ ، ب ٤١ من الشهادات ، ح ١ . العام : ٣٤٠٣٢ .
- (١٣) النجم : ٣١ .
- (١٤) الوسائل ١٥ : ٣٣٦ ، ب ٤٧ من جهاد النفس ، ح ١١ . التسلسل ٢٠٦٧٥ .
- (١٥) الوسائل ١٢ : ٢٧٩ ، ب ١٥ ، من أحكام العشرة ، ح ٢ .
- (١٦) أصول الكافي ١ : ١٩ ، كتاب العقل والجهل ، ح ١٢ .
- (١٧) الوسائل ٢٧ : ٣٨٢ ، ب ٣٥ ، من الشهادات ، ح ١ .

المساقاة في المعاملات البنكية

□ آية الله السيد محسن الخرازي

لقد عالجت هذه السلسلة من الدراسات الفقهية بعض المعاملات التي
يمكن أن يقوم بها البنك . . وليس الغرض استيعاب البحث فيها من
جميع الجهات . . بل بمقدار ما يتعلّق منها بالبنك وأنشطته . . (التحرير)

تعريف المساقاة ومشروعيتها :

وهي معاملة على أصولٍ ثابتة بحصة معيّنة من ثمرها ، وهذه المعاملة معاملة
متعارفة عند العقلاء ولم يردع عنها الشارع ، وهو يكفي في مشروعيتها ، هذا
مضافاً إلى إمضاءها في الشرع ، ومما يدلّ على إمضاءها : النصوص الواردة في
المقام ، منها :

١ - صحيحة يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : سألته عن الرجل
يعطي الرجل أرضه وفيها ماء أو نخل أو فاكهة ، ويقول : اسقِ هذا من الماء
واعمره ولك نصف ما أخرج الله عزّوجل ، قال : « لا بأس » ^(١) .

٢ - صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أن أباه حدثه أن رسول الله صلى الله عليه وآله
أعطى خبير بالنصف أرضها ونخلها ^(٢) .

ثم إن قيد (أصول ثابتة) الوارد في التعريف وإن اقتضى عدم الشمول

للأصول غير الثابتة كاليقطين والبطيخ وأمثالهما ، ولكن صرح السيد اليزدي في العروة بأنه « لا يبعد الجواز : للعمومات وإن لم يكن من المساقاة المصطلحة ، بل لا يبعد الجواز في مطلق الزرع كذلك ، فإن مقتضى العمومات الصحة بعد كونه من المعاملات العقلانية ولا يكون من الغررية عندهم ، غاية الأمر إنها ليست من المساقاة المصطلحة » (٣) .

وأورد عليه في الجواهر : بأن قوله تعالى : ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ (٤) وقوله عز وجل : ﴿ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ ﴾ (٥) لا يثبت بهما شرعية الأفراد المشكوكة من المعاملة المعهودة التي لها أفراد متعارفة ، وإنما المراد من الأول : بيان اللزوم . ومن الثاني : عدم أكل المال بالباطل إذا كان بالتجارة المتعارفة ، لا أن المراد شرعية كل عقد وتجارة يقع الاتفاق عليها من المتعاقدين (٦) .

ويمكن الجواب عليه : بأن مدلول الآيتين وإن كان هو اللزوم في الأول وأنه خلاف الباطل في الثاني ، ولكن ذلك لا ينافي الاستدلال بهما على كل معاملة متعارفة يصدق عليها العقد والتجارة عرفاً ، ولا حاجة لإثبات أن المعاملة المبحوثة عنها كانت من الأفراد المتعارفة في الزمان السابق ؛ لأن العقد والتجارة أمران عرفيان لا شرعيان ، وهما مأخوذان بنحو القضية الحقيقية ، وليس مأخوذان بنحو القضية الخارجية ، كما لا يخفى .

هذا ، مضافاً إلى ما في المستمسك من أن كون محل الكلام خلاف المتعارف غير ظاهر ، مضافاً إلى إمكان دخول المقام في صحيح يعقوب بن شعيب وإن كان الاصطلاح خاصاً بغيره (٧) .

ولا يخفى عليك أن مجرد كونه غير ظاهر لا يفيد ، وأما وجه دخول العام في صحيح يعقوب بن شعيب فلعله من جهة إطلاق الفاكهة فإنه يشمل مثل الخيار ونحوه من الفواكه ، ومما ذكر يظهر أيضاً صحة المعاملة على الأشجار التي لا

ثمر لها بحصة من ورقها أو زهرتها ، كشجر الحنّاء أو السدر ونحوهما ، كما ذهب إليه السيد الفقيه اليزدي في مسألة (٢) من كتاب المساقاة من العروة ^(٨) .

ودعوى : أنَّ العمومات المذكورة - أي قوله تعالى : ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ وقوله تعالى : ﴿ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ ﴾ - لا تشمل المعاملات التي تتضمن تمليك المعدوم ؛ فإنه أمر غير جائز ، لذا لا نعهد فقيهاً يلتزم بصحة ذلك في غير المضاربة والمزارعة والمساقاة ، ومن هنا فلا مجال للتمسك بها ، ولا بدّ في الحكم بالصحة من التمسك بالدليل الخاص .

مندفعة : بأنّ التمليك الفعلي لشيء موجود ولو بوجود ذهني معتبر في البيع ، وأمّا في مثل المساقاة والمزارعة والمضاربة فلا دليل على اعتباره ؛ لكفاية تمليك الثمرة أو الربح على تقدير الوجود في مقابل عمل العامل ، وهذا التمليك والتملك عقد وتجارة عرفاً ، وبعد صدقهما عليه عرفاً فلا مانع من شمول الآيتين . ولا دليل على حصر العقد والتجارة في التمليك الفعلي لشيء موجود ، كما لا يخفى .

شروط المساقاة :

ثم إنّ المساقاة كالمزارعة في جملة الشرائط عدا بعضها ، ولا بأس بالإشارة إليها في الجملة في نفس المسائل الآتية .

مسائل :

المسألة الأولى : أنّه لا إشكال في صحة المساقاة قبل ظهور الثمرة ، وأمّا بعد ظهور الثمرة فقد يقع فيه التردد من جهة الشكّ في شمول ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ ومن جهة أنّ صحيح ابن شعيب وقصة خبير ظاهران في ما قبل الخروج .

ولكن يمكن أن يقال - كما في المدارك - : من أنّه لا يبعد الأخذ بترك

الاستفصال في خبر يعقوب بن شعيب حيث لم يستفصل فيه أَنَّ المعاملة قبل ظهور الثمرة أو بعدها ^(٩).

لا يقال : أَنَّ قوله ﷺ - في صحيح ابن شعيب - : « ولك نصف ما أخرج الله عزَّ وجلَّ منه » ظاهر قبل الخروج .

لأنَّا نقول : المراد هو الخروج الكامل الذي هو قابل للتقسيم ، وعليه : فهو صحيح بعد ظهور الثمرة وقبل صيرورته كاملاً .

هذا ، مضافاً إلى منع الشك في شمول قوله تعالى ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ : لما عرفت آنفاً من تمامية الاستدلال به في أمثال المقام .

المسألة الثانية : أَنَّهُ لا بأس بالمعاملة على أشجار لا تحتاج إلى السقي لاستغنائها بماء السماء أو لمصرَّ أصولها من رطوبات الأرض وإن احتاجت إلى أعمال آخر ، ولا يضرَّ عدم صدق المساقاة حينئذٍ : فإنَّ هذه اللفظة لم ترد في خبر من الأخبار ، وإنَّما هي اصطلاح العلماء ، وهذا التعبير منهم مبني على الغالب ؛ ولذا قلنا بالصحة إذا كانت المعاملة بعد ظهور الثمر واستغنائها من السقي - وإن ضويق القول بصحتها - وإن لم تكن من المساقاة المصطلحة .

ولا يخفى ما فيه - كما في مباني العروة - بعدما عرفت من قوله ﷺ في صحيحة يعقوب بن شعيب « اسق هذا من الماء واعمره ... » .

إلا أن ذلك لا ينافي القول بالجواز في المقام ؛ فإنَّ المتفاهم العرفي من هذه الكلمة إنَّها مقدَّمة لتحصيل المطلوب ، فالمعاملة في الحقيقة إنَّما هي لأجل العمران وتهيئة مقدمات حصول الثمر ، وليس السقي إلا كمقدَّمة من تلك المقدمات ، وإلا فلا خصوصية له بذاته ؛ ولذا لا يحكم بالبطلان فيما إذا كانت محتاجة إلى السقي قبل المعاملة ثم ارتفع الاحتياج بعدها لكثرة المطر ونحوها ^(١٠).

المسألة الثالثة : إن مقتضى صحيحة يعقوب بن شعيب جواز المساقاة على فسلان^(١١) مغروسة وإن لم تكن مثمرة إلا بعد سنوات ، بشرط تعيين مدة تصير مثمرة فيها ، ولو خمس سنين أو أزيد ؛ إذ لم يفرض في الصحيحة كون الشجر مثمراً في سنة العقد ، ومقتضى ترك الاستفصال هو جواز المساقاة في الأشجار ولو لم تكن الأشجار مثمرة في سنة العقد .

المسألة الرابعة : المساقاة لازمة من طرفين لا تبطل إلا بالتقاييل أو الفسخ بخيار الشرط أو تخلف بعض الشروط أو بعروض مانع عام موجب للبطلان أو نحو ذلك . ويدل عليه : عموم ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ .

المسألة الخامسة : إن السيد اليزدي ذكر من الشرائط : تعيين المدة بالأشهر والسنين ، وكونها بمقدار يبلغ فيه الثمر غالباً ثم استدرك من ذلك جواز المساقاة في العام الواحد إلى بلوغ الثمر من غير ذكر الأشهر ، وعلله بأنه معلوم بحسب التخمين ، ويكفي ذلك في رفع الغرر ، مع أنه الظاهر من رواية يعقوب بن شعيب المتقدمة^(١٢) .

ولا يخفى عليك ما في كلامه من دعوى ظهور الرواية في المساقاة في العام الواحد مع أنه لا موجب لهذا الظهور .

وعلق عليه في المستمسك قائلاً : « يظهر من كلامه اعتبار أمرين :

الأول : أنه يجب أن تذكر المدة فيها ، فلا تجوز المساقاة دائماً ، فإنه يبطل العقد قولاً واحداً ؛ لأن عقد المساقاة لازم ، ولا معنى لوجوب الوفاء به دائماً ، كذا في المسالك » .

ثم قال : « بأنه لا مانع من وجوب الوفاء به دائماً مادام الموضوع ، فيدخل تحت إطلاق الصحيحة المذكورة من جهة ترك الاستفصال .

الثاني : أنه يجب تعيين المدة بالشهور والسنين ، فلا يجوز تقديرها بما يحتمل الزيادة والنقصان ، مثل قدوم الحاج . وفي المسالك نسبة ذلك إلى المشهور . واستدل له بقوله : وقوفاً فيما خالف الأصل واحتمل الغرر والجهالة على موضع اليقين .

ثم أجاب عنه : بأنه أيضاً يدخل في إطلاق صحيحة يعقوب بن شعيب (١٣) .

وعليه : فلولا الاجماع أمكن منع اعتبار تعيين المدة أخذاً بإطلاق الصحيحة ، فيجوز إنشاء المساقاة من دون تعيين المدة . أجل ، إلا أن يقال : ما لا تعيين له في الواقع لا معنى لوجوب الوفاء به ؛ إذ لا يمكن الإلزام والالتزام به ، فإنه غير قابل له .

ولكن يمكن أن يقال - كما في جامع المدارك - : إن قوله : « لا معنى لوجوب الوفاء » لا يوجب تعيين المدة بالنحو المعروف ، بل بنحو آخر ، كأن يعين بإدراك الثمرة في سنة واحدة مع الاختلاف بحسب اختلاف السنين ، أو عين بمدة حياة الطرفين أو طرف واحد ، أو مادامت الأصول باقية ثابتة ، بل لو اطلقت المساقاة من دون تعيين مدة تنتهي بخروج الأصول عن الإثمار ، فلا موضوع حتى يقال : لا معنى لوجوب الوفاء دائماً (١٤) .

المسألة السادسة : لو لم يعين في المساقاة جملة من الأعمال من جهة أنها على العامل أو المالك ، فقد ذكروا أن ما يتكرر منها في كل سنة يكون على العامل ، وما لا يتكرر نوعاً وإن عرض له التكرار أحياناً يكون على المالك .

ولكنه لا دليل له ؛ لإمكان أن يكون ما يتكرر مربوطاً بالموضوع وهو الأرض ، فلا وجه لأن يكون على العامل .

قال السيد اليزدي في العروة الوثقى : « أنه إن كان هناك انصراف في كون

شيء على العامل أو المالك فهو المتَّبِع ولا كلام فيه ، وإن لم يكن انصراف لزم ذكر ما يكون دخيلاً في رفع الغرر » ^(١٥) .

وفيه : أنه لا دليل لاعتبار عدم مطلق الغرر في غير البيع وملحقاته ، نعم ، لا يقدم العقلاء على ما فيه الغرر الموجب للخطر والتشاح .

وإن لم يكن انصراف وكانت المعاملة خطيرة لزم ذكر ما يكون دخيلاً في رفع الخطر ، كما قال السيد اليزدي تَدْرُ .

ثم إنَّ مع عدم الانصراف وعدم لزوم الغرر أفتى السيد اليزدي - في العروة - بأنَّ ما شكَّ في كونه على العامل أو المالك يكون عليهما ، وعَلَّ بما في الجواهر من أنَّ المال مشترك بينهما ، فيكون ما يتوقَّف عليه تحصيله عليهما ^(١٦) .

وأورد عليه في المستمسك : بأنَّه لا مأخذ لذلك ؛ إذ لا يجب على الشركاء في أمر فعل ما يقتضي حصوله أو بقاءه ، فإنَّ الشركاء في دار لا يجب عليهم تعميرها ، والشركاء في شجر أو حيوان لا يجب عليهم تنميته ، وإنَّما وجب العمل في المقام باعتبار أنَّ العقد اقتضى لأحدهما على الآخر حق العمل ؛ لأنَّه اقتضى الاشتراك ، والاشتراك اقتضى العمل ^(١٧) .

بل مقتضى الاطلاق هو أنَّ ليس على المالك إلا دفع الأصول ، كما أنَّ في المزارعة يكون كذلك ، ودلَّ عليه : بعض النصوص ، كصحيح يعقوب بن شعيب .

ولا يخفى ما فيه ؛ إذ ليس المراد من قول صاحب الجواهر من أنَّ المال مشترك إرادة حقيقة الشركه ، بل هو تنظير من بعض الجهات . قال في مباني العروة : « إنَّ مراد صاحب الجواهر أنَّ العقد لمَّا كان لازماً وجب الوفاء به على كلِّ منهما بحيث لا بدَّ لهما من الإلتزام به وإنهائه ، فإذا كان متوقِّفاً على شيء نسبته إليهما على حدِّ سواء وجب عليهما تحصيله تحقيقاً للوفاء بالعقد وإنهائه » ^(١٨) .

ومن هنا فلا يرد عليه ما في بعض الكلمات من أنَّ الإلزام ليس من آثار الشركة ؛ ولذا لا يجب على الشركاء في دار فعل ما يقتضي بقاءها من تعميم ونحوه ، فإنَّ ما ذهب إليه في الجواهر ليس من باب الشركة ، وإنَّما هو من باب لزوم العقد ووجوب الوفاء به .

نعم ، يرد عليه : أنَّه فرع للزوم ووجوب الوفاء بالعقد ، وهو أوَّل الكلام ، فإنَّه إنَّما هو فيما إلتما به خاصة دون غيره ، فلا يشمل ما نحن فيه ، فإنَّ المالك قد فعل ما التزم به بتسليم الأرض والأشجار للعامل ليعمل فيها وكذلك العامل فعل ما عليه بالسقي والرعاية ، وأمَّا الباقي كتهيئة المقدمات ونحوها فلم يلتزم كلَّ منهما بشيء منها ، ومن هنا فلا وجه لالتزامهما بها وإجبارهما عليها .

فالصحيح في المقام هو الحكم بالبطلان مع عدم التعيين ؛ لعدم إمكان إلزام كلَّ منهما بها ، كما التزم به الماتن في نظير المقام في المزارعة (١٩) .

والأولى هو التفصيل بين ما يكون دخيلاً في نفس المتعلِّق فيجب على العامل ؛ لأنَّ المزارعة أو المساقاة تقتضي لزوم العمل على الفلاح بنحو الواجب المطلق ، وهو يقتضي وجوب مقدّماته ، وإطلاق العقد يحمل على الواجب المطلق ؛ لأنَّه أخفَّ مؤونة من الواجب المشروط ، وبين ما يكون دخيلاً في الموضوع فيجب على المالك ، ويكون الواجب على العامل هو الواجب المشروط ؛ بمعنى أنَّ واجبه متوقف على تهيئة الموضوع حتى يعمل فيه ، وتهيئة الموضوع بعهددة المالك ، وعليه فالحكم بالبطلان مطلقاً كما ترى .

ودعوى : أنَّ كلَّ واحد من المالك أو العامل قد فعل ما التزم به خاصة ولم يلتزما بغيره .

مندفعة : بما عرفت من التزام العامل بالمتعلِّق والمالك بالموضوع ، ومقتضى إلتمامهما بهما هو الالتزام بما يرتبط بهما .

نعم ، لا بأس بالحكم بالبطلان فيما إذا لم يُعلم أنّه دخيل في نفس المتعلّق أو متعلّق المتعلّق ؛ فإنّ المبهم لا يكون مشمولاً لأدلة العقود ؛ إذ لا معنى للإلزام مع إبهام الأمر ، فتأمل .

المسألة السابعة : إنّ الظاهر من البنوك أنّها ليس إلا واسطة في المساقاة ونحوها بين المالك والعامل ، ولم تكن طرفاً في المعاملة وإن جاز لها أن تقبل بنفسها ، فلها أن تعمل بنفسها أو تستنيب المالك عن نفسها . فلا تغفل .

الهوامش

- (١) الوسائل ١٩ : ٤٤ ، ب ٩ من المزارعة والمساقاة ، ح ٢ .
- (٢) الوسائل ١٩ : ٤٣ ، ب ٩ من المزارعة والمساقاة ، ح ١ .
- (٣) العروة الوثقى ٥ : ٣٥٢ ، م ٣ .
- (٤) المائدة : ١ .
- (٥) النساء : ٢٩ .
- (٦) جواهر الكلام ٢٧ : ٦٠ .
- (٧) المستمسك ١٣ : ١٦٨ .
- (٨) العروة الوثقى ٥ : ٣٥٢ ، م ٢ .
- (٩) جامع المدارك ٣ : ٤٢٩ .
- (١٠) المساقاة (الخوئي) ١ : ٢٠ - ٢١ .
- (١١) فسلان : جمع الفسيلة ، وهي النخلة الصغيرة .
- (١٢) العروة الوثقى ٥ : ٣٤٩ ، م ٥ .
- (١٣) المستمسك ١٣ : ١٦٠ .
- (١٤) جامع المدارك ٣ : ٤٣٠ .
- (١٥) العروة الوثقى ٥ : ٣٥٥ .
- (١٦) أنظر : المصدر السابق .
- (١٧) المستمسك ١٣ : ١٧٤ .
- (١٨) المساقاة (الخوئي) ١ : ٢٥ .
- (١٩) المصدر السابق .

في وقف الحلّي والأثمان

□ آية الله الشيخ جعفر السبحاني

يقع الكلام في وقف الذهب والفضة تارة فيما إذا كانا بهيئة الحلّي ، وأخرى فيما إذا كانا مسكوكين [= نقدين] .

أما الأول : أي وقف الحلّي من الذهب والفضة بهيئة الحلّي فالظاهر من العلامة في « التذكرة » عدم الخلاف في جواز وقفهما بين الأصحاب وغيرهم ، وإنّما خالف أحمد في إحدى الروايتين عنه . قال : « يصحّ وقف الذهب والفضة إذا كان لفائدة اللبس ، والإجارة ، والإعارة ، ولأنّه عين يمكن الانتفاع بها مع بقائها دائماً - فصحّ وقفها كالعقار ، وبهذا قال الشافعي ، وهو إحدى الروايتين عن أحمد . وفي الثانية لا يصحّ ؛ لأنّ التحلّي ليس المقصد الأصلي من الأثمان ، فلم يصحّ وقفها عليه ، كما لو وقف الدنانير والدرهم » (١) .

والظاهر أنّ قوله : « في الأثمان » تصحيف ؛ لأنّ الكلام في الذهب والفضة إذا كانا من الحلّي لا في المسكوكين .

أقول : إذا كان حدّ الوقف - أعني : تحييس العين وتسجيل المنفعة - منطبقاً على الموقوف وعُدّ التحلّي منفعة رائجة له مضافاً إلى إجارته وإعارته لما كان وجه للتردد في صحّته ، مثلاً : ربّما يتصوّر الواقف فيما يترك من بنات وحفيدات وأسباط ، بأنّ بعضاً منهنّ ربّما لا يتمكّن من التحلّي في الضيافة ، فيعطف على

هذه الطبقة الفقيرة ، فيقف الخاتم والسوار والأقراط والقلادة والخلخال عليهنّ تقريباً إلى الله سبحانه ؛ لأنّه بذلك يحفظ كرامتهنّ بين الناس ، وليس وقف الحلبي عندئذٍ إلا كوقف الثياب والأواني والفرش والكتب والسلاح حيث يُنتفع بها كما ينتفع بالحلي ، بل ربّما إذا كانت الحلبي كثيرة تنتفع بها العائلة كما تنتفع بالأراضي الموقوفة ، وذلك بإجارتها وغير ذلك من الطرق التي تدّر نفعاً .

أما الثاني : أي وقف المسكوك من الذهب والفضة ، فهل يجوز وقفه بصورة الدرهم والدينار أو لا ؟ ففيه وجوه ، بل أقوال :

القول الأول : عدم جواز الوقف

ذهب أكثر علمائنا إلى عدم جواز وقف المسكوك ؛ لعدم انطباق حدّ الوقف عليه - أعني : حبس العين وتسبيل المنفعة - إذ لا يُنتفع بالمسكوك مع بقاء عينه . وإليك بعض الكلمات :

قال ابن زهرة : « ولا يصحّ وقف الدراهم والدنانير بلا خلاف يعتدّ به ؛ لأنّ الموقوف عليه لا ينتفع بهما مع بقاء عينهما في يده » ^(٢) .

وهذا هو الظاهر من ابن إدريس ^(٣) ، والكيدري ^(٤) معلّين عدم الجواز بنفس ما ورد في الغنية .

وقال العلامة في (القواعد) : « منع الشيخ وابن إدريس وابن البراج وأكثر علمائنا من وقف الدراهم والدنانير ؛ لأنّه لا نفع يفرض لهما إلا مع إتلافها فأشبهت المأكول والمشروب . وجوّز بعض علمائنا وقفها ؛ لإمكان فرض نفع مع بقاء العين ، ولهذا صحّت إعارتها » ^(٥) .

القول الثاني : جواز الوقف

قد عرفت أنّ العلامة نقل في القواعد جواز وقفهما ولم يسمّ القائل ، ويظهر من الشهيد جواز وقفهما إن كان لهما منفعة حكمية قال : « ويصحّ وقف الدراهم

والدنانير إن كان لهما منفعة حكمية مع بقاء عينهما كالتحليّ بهما ، ونقل في المبسوط الإجماع على المنع من وقفهما إلا ممّن شذ « (٦) .

قال المحقّق الثاني : « والحق أنّه إن كان لهما منفعة مقصودة عرفاً سوى الإنفاق صحّ وقفهما ، وإلا فلا » (٧) .

وقال الشهيد الثاني : « والأقوى الجواز ؛ لأنّ هذه المنافع (التحليّ وتزيين المجلس والضرب على سكّتها ونحو ذلك) مقصودة ولا تمنع قوة غيرها عليها . نعم لو انتفت هذه المنافع عادة في بعض الأزمان والأمكنة اتّجه القول بالمنع » (٨) .

هذا ، ويظهر من العلامة في القواعد التردّد ، قال : « وفي الدراهم والدنانير إشكال » .

وقال الفخر في شرح العبارة : « منشؤه أنّه هل يصح أن يكون لهما منفعة حكمية معتبرة في نظر الشارع مع بقاء عينها ، أو لا ؟ » (٩) .

إلى غير ذلك من الكلمات (١٠) التي لا تخرج عن حدود ما نقلناه .

أقول : المانع عن القول بالجواز هو دوران الأمر بين حبس العين وتسبيل المنفعة ، فحبس العين يستلزم عدم المنفعة أو قلّتها ، فإنّ إعارة الدراهم والدنانير للعارية والإجارة قليل ، وتسبيل المنفعة يستلزم البيع والشراء بهما وهو يتنافى مع حبس العين ، وبما أنّ حبس العين أمر مسلّم في ماهية الوقف ، والتحليّ فائدة نادرة ، كان الأظهر عدم جواز وقفها ؛ إذ هنا فرق واضح بين الذهب والفضة غير المسكوكين والمسكوك منهما ، فإنّ الأوّل له منافع بالتحليّ والإجارة وغير ذلك ، بخلاف المسكوك إذ ليس له فائدة بارزة ، بل تبقى العين صامتة ساكنة لا ينتفع بها إلا منفعة نادرة .

تصحيح وقف الأثمان مع التجارة بها :

قد عرفت أن المانع المهم هو لزوم حفظ العين وإبقائها في الوقف ، وهذا غير ميسر في المسكوكين إذا أريد الانتفاع بهما بالمنفعة الراجعة كالتجارة بهما ، ومع ذلك يمكن أن يقال : إن الضابطة المذكورة وإن وردت في كلام النبي ﷺ لكن يُحتمل كونها ناظرة إلى ما هو الأغلب آنذاك ، حيث إن الوقف كان يدور حول الأراضي والبساتين والآبار والعيون الجارية إلى غير ذلك من الأمور التي تدرّ نفعاً مع بقاء عينها .

وأما إذا أمكن الانتفاع بالتصرف بالعين مع الحفاظ على ماليتها فلا وجه لعدم صحة الوقف حينئذٍ ، مثلاً إذا وقف سجادة على مسجد وشرط أنها إذا صارت قديمة تباع ويشترى بثمانها سجادة أخرى ، فالمنع عن هذا النوع من الوقف بحاجة إلى دليل .

وعلى هذا فلو وقف الأثمان على عائلة فقيرة ولكن أجاز لهم التصرف في أشخاص الأثمان لغاية التجارة بها ، حتى يعود نفعها للموقوف عليهم بشرط الحفاظ على المالية في عامة المبدلات والبيع والشراء .

وعلى ضوء ما ذكرنا يكون الموقوف هو المالية السيالة بين المبدلات دون الأعيان ، وعلى هذا لا يختص الجواز بالذهب والفضة المسكوكين ، بل يعم الأوراق النقدية الراجعة حالياً ، فلا مانع من أن يقف الواقف مبلغاً مالياً على عائلة فقيرة ولكن رُخص للمتولّي البيع والشراء بها طول الزمان حتى تدرّ نفعاً للموقوف عليهم ، وتبقى المالية محفوظة .

ومن حسن الحظ أنه صار هذا (وقف المالية دون العين) من الأمور الشائعة في عصرنا الحاضر ، فالجمعيات الخيرية والبرية تقوم بالمساهمة وجمع الأموال لأهداف إنسانية لا تورث ولا توهب ويشرون بها الأراضي والبنائات والمدارس

والمراكز الثقافية وغيرها ، فالأموال تخرج عن ملكية المتبرعين وتنتقل إلى العنوان الذي اختاره أعضاء هذه الجمعيات لأنفسهم ، فالعنوان يملك مالية الأعيان وعينها ، فلهم أن يتصرفوا في الأعيان بالبيع والشراء ، وليس لهم التصرف في ماليتها بإتلافها وهبتها وتوريثها ، بل تبقى المالية ما دامت الظروف تساعد على بقائها ، وإلا فيعمل على وفق ما اتفقوا عليه في الاتفاقية المعقودة بينهم .

وقد أوضحنا في بحوثنا في مقدّمات البيع أن المعاملات الحديثة إذا لم تكن مخالفة للأصول ، تكون ممضاة من قبل الشارع ؛ لقوله سبحانه : ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ ، أو قوله ﷺ : « المؤمنون عند شروطهم » .

فالمفروض أن هذا النوع من الوقف أمر عقلائي له منافع بالنسبة للطبقة الموقف عليهم ، وليس مخالفاً للأصول التي بُني عليها الفقه الإسلامي ، فلا يحرم حلالاً ولا يحلّ حراماً ، ولا يناقض كلام الله وسنة نبيه ، فالقول بجواز هذا الوقف مطابق للأصول ورائج بين العقلاء ، ولا مانع منه ظاهراً في الشرع ، والله العالم .

فلو قلنا بأنّ هذا النوع من تجميد الأموال بماليتها لا بأعيانها داخل تحت عمومات الوقف فيكون محكوماً بحكمه ، وإلا يكون عقداً أو إيقاعاً مستقلاً ، رائجاً بين العقلاء ، وليس فيه ما يخالف الأصول المسلّمة في باب المعاملات ، فيكون نافذاً ولازماً يجب العمل على وفق ما اتفقوا عليه من الدستور عند إيجاد المنشآت الخيرية ، والمراكز الثقافية أو غير ذلك وإذا عجزت الجمعية عن إدارة الأموال ، فإن كانت قد احتسبت لهذه الحالة الحرجة في دستورهم فيعمل بما اتفقوا عليه ، وإلا فيرجع إلى الحاكم الشرعي فيضعها في الأقرب فالأقرب من مقاصد الجمعية وأغراضها .

المواشم

- (١) التذكرة ٢ : ٤٣٢ ، الطبعة الحجرية .
- (٢) غنية النزوع ١ : ٢٩٨ .
- (٣) السرائر ٢ : ٤٨٠ .
- (٤) إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٣٤٦ .
- (٥) قواعد الأحكام ٢ : ٣٩٤ .
- (٦) الدروس ٢ : ٢٧ .
- (٧) جامع المقاصد ٩ : ٥٨ .
- (٨) مسالك الافهام ٥ : ٣٢٢ .
- (٩) إيضاح الفوائد في مشكلات القواعد ٢ : ١٩٠ .
- (١٠) أنظر : مفاتيح السرائر ٣ : ٢٠٩ ؛ الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح السرائر ٣ : ٢٨١ ؛ مفتاح الكرامة ٩ : ٧٥ ؛ المناهل : ٤٩٥ ؛ جواهر الكلام ٢٨ : ٩٠ ؛ تكملة العروة الوثقى ١ : ٢٠٦ ؛ تحرير المجلة ٢ : ٧٩ ؛ القسم الثالث .

بحث حول الانتحار وحفظ النفس

□ آية الله الشيخ رضا الأستاذي

ونعقد البحث هنا في ثلاث مسائل :

١ - حرمة الانتحار :

استدل على حرمة قتل الانسان نفسه بالكتاب والسنة والعقل .

أما الكتاب فأيتان :

الآية الاولى :

قال الله تبارك وتعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا * وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا ﴾ ^(١) .

قال الطبرسي رحمه الله في المجمع : « ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ﴾ فيه أربعة أقوال :

أحدها : أَنْ معناه لا يقتل بعضهم بعضاً ...

وثانيها : أَنَّهُ نهى الانسان عن قتل نفسه في حال غضب أو ضجر .

وثالثها : أَنْ معناه : لا تقتلوا أنفسكم بأن تهلكوها بارتكاب الآثام .

ورابعها : ما روي عن أبي عبد الله عليه السلام أَنَّ معناه لا تخاطروا بنفوسكم في القتال فتقاتلوا من لا تطيقونه ... » ^(٢).

وقال المحقق الاردبيلي في زبدة البيان : « وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ » يدل على تحريم قتل الانسان نفسه . وقيل : المراد إيقاعها في التهلكة أو في العذاب بأكل مال الناس ظلماً أو قتل البعض بعضاً ، ويحتمل إرادة الجرح والضرب : فَإِنَّ القتل بمعنى الجرح والضرب غير بعيد وقالوا بتحريم جرح الانسان نفسه ... » ^(٣).

قال العلامة الطباطبائي في الميزان في ذيل « وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ » : « ظاهر الجملة أَنَّها نهي عن قتل الانسان نفسه لكن مقارنتها قوله : « لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ » - حيث إِنَّ ظاهره أخذ مجموع المؤمنين كنفس واحدة لها مال يجب أن تأكله من غير طريق الباطل - ربما أشعرت أو دلّت على أَنَّ المراد بالأنفس جميع نفوس المجتمع الديني المأخوذة كنفس واحدة ، نفس كلّ بعض هي نفس الآخر ، فيكون في مثل هذا المجتمع نفس الانسان نفسه ونفس غيره أيضاً نفسه ، فلو قتل نفسه أو غيره فقد قتل نفسه .

وبهذه العناية تكون الجملة أعني : قوله : « وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ » مطلقة تشمل الانتحار - الذي هو قتل الانسان نفسه - وقتل الانسان غيره من المؤمنين .

وربما أمكن أن يستفاد من ذيل الآية أعني : قوله : « إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً » أَنَّ المراد من قتل النفس المنهي عنه : ما يشمل إلقاء الإنسان نفسه في مخاطرة القتل والتسبب إلى هلاك نفسه المؤدي إلى قتله وذلك أنّ تعليل النهي عن قتل النفس بالرحمة لهذا المعنى أوفق وأنسب كما لا يخفى . ويزيد على هذا معنى الآية عموماً واتساعاً وهذه الملازمة بعينها تؤيد كون قوله « إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً » تعليلاً لقوله « وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ » فقط ^(٤) [ولا يرجع الى الأكل بالباطل وقتل النفس معاً كما قيل] .

وذكر في البحث الروائي : « في تفسير العياشي عن أسباط بن سالم ، قال : كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فجاءه رجل فقال له : أخبرني عن قوله الله : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ﴾ قال : « عنى بذلك القمار وأما قوله : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ﴾ عنى بذلك الرجل من المسلمين يشدّ على المشركين وحده يجيء في منازلهم فيقتل فنهاهم الله عن ذلك » أقول : ... تفسير قتل النفس بما ذكر في الرواية تعميم للآية لا تخصيص بما ذكر .

وفيه عن اسحاق بن عبد الله بن محمد بن علي بن الحسين قال : حدثني الحسن بن زيد عن أبيه عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال : « سألت رسول الله صلى الله عليه وآله عن الجائر ... فان كان في برد يخاف على نفسه اذا أفرغ الماء على جسده ؟ فقرا رسول الله صلى الله عليه وآله : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾ .

وفي الفقيه قال الصادق عليه السلام : « من قتل نفسه متعمداً فهو في نار جهنم خالداً فيها قال الله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾ * وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا ﴾ .

أقول : والروايات كما ترى تعمم معنى قوله : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ﴾ كما استفدناه فيما تقدم « (٥) .

الآية الثانية :

قوله تعالى : ﴿ وَأَنْقُضُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ (٦) .

قال الطبرسي رحمته الله : « قيل في معناه وجوه :

أحدها : أنه أراد : لا تهلكوا أنفسكم بأيديكم بترك الانفاق في سبيل الله فيغلب عليكم العدو .

وثانيها : أنه عنى به : لا تركبوا المعاصي باليأس عن المغفرة .

وثالثها : أن المراد : لا تقتحموا الحرب من غير نكاية في العدو ولا قدرة على دفاعهم .

ورابعها : أن المراد : ولا تسرفوا في الانفاق الذي يأتي على النفس ، ويقرب منه ما روي عن أبي عبد الله عليه السلام : « لو أن رجلاً أنفق ما في يديه في سبيل الله ما كان أحسن ولا وفق لقوله سبحانه : ﴿ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ يعني المقتصدين » .

وفي هذه الآية دلالة على تحريم الاقدام على ما يخاف منه على النفس وعلى جواز ترك الأمر بالمعروف عند الخوف ؛ لأنّ في ذلك إلقاء النفس إلى التهلكة وفيها دلالة على جواز الصلح مع الكفار والبغاة إذا خاف الإمام على نفسه أو على المسلمين ... » ^(٧) .

وقال في الميزان : « ﴿ وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ... ﴾ أمر بانفاق المال لإقامة القتال في سبيل الله ... والباء في قوله بأيديكم زائدة للتأكيد والمعنى : ولا تلقوا أيديكم إلى التهلكة كناية عن النهي عن إبطال القوة والاستطاعة والقدرة فإنّ اليد مظهر لذلك ، وربما يقال : إنّ الباء للسببية ومفعول لا تلقوا محذوف والمعنى : لا تلقوا أنفسكم بأيدي أنفسكم إلى التهلكة ، والتهلكة والهلاك واحد ، وهو مصير الانسان بحيث لا يدري أين هو ، وهو على وزن تفعلة بضم العين ليس في اللغة مصدر على هذا الوزن غيره .

والكلام مطلق أريد به النهي عن كلّ ما يوجب الهلاك من إفراط وتفریط ، كما أنّ البخل والامساك عن إنفاق المال عند القتال يوجب بطلان القوة وذهاب القدرة وفيه هلاك العدة بظهور العدو عليهم وكما أنّ التبذير بإنفاق جميع المال يوجب الفقر والمسكنة المؤديين الى انحطاط الحياة وبطلان المروءة ... » ^(٨) .

وذكر في البحث الروائي : « روى الصدوق عن ثابت بن أنس قال : قال رسول الله ﷺ : « طاعة السلطان واجبة ومن ترك طاعة السلطان فقد ترك طاعة الله ودخل في نهيه ، يقول الله : ﴿ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾ .

وفي الكافي عن الصادق (عليه السلام) في قوله تعالى : ﴿ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ (تقدمت هذه الرواية من المجمع)

وفي الدر المنثور بطرق كثيرة عن أسلم بن عمران ، قال : كنّا بالقسطنطينية وعلى أهل مصر عقبة بن عامر وعلى أهل الشام فضالة بن عبيد فخرج صف عظيم من الروم فصففنا لهم فحمل رجل من المسلمين على صف الروم حتى دخل فيهم فصاح الناس فقالوا : سبحان الله يلقي بيديه إلى التهلكة ، فقام أبو أيوب صاحب رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقال : يا أيها الناس إنكم تتأولون هذه الآية هذا التأويل وإنما نزلت هذه الآية فينا معاشر الأنصار أنا لما أعز الله دينه وكثر ناصرؤه قال بعضنا لبعض سرّاً دون رسول الله : إن أموالنا قد ضاعت وإن الله أعز الاسلام وكثر ناصرؤه فلو أقمنا في أموالنا فأصلحنا ما ضاع فيها ، فأنزل الله على نبيه - يردّ علينا ما قلنا - ﴿ وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ... ﴾ فكانت التهلكة الاقامة في الأموال واصلاحها وتركنا الغزو .

أقول : واختلاف الروايات كما ترى في معنى الآية يؤيد ما ذكرناه أن الآية مطلقة تشمل جانبي الافراط والتفريط في الانفاق جميعاً ، بل تعم الانفاق وغيره » (٩) .

وأما السنّة فروايات متعدّدة :

قال في الوسائل : « باب تحريم قتل الانسان نفسه » (١٠) .

١ - محمد بن علي بن الحسين في الفقيه باسناده عن الحسن بن محبوب عن أبي ولاد الحنّاط ، قال : سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول : « من قتل نفسه متعمداً فهو في نار جهنم خالداً فيها » .

ورواه في عقاب الأعمال عن محمد بن موسى بن المتوكل عن الحميري عن أحمد بن محمد عن الحسن بن محبوب مثله (١١) . [ورواه الكليني في الكافي والشيخ في التهذيب أيضاً مع زيادة في آخره ، راجع : الوسائل] .

٢ - قال : وقال الصادق عليه السلام : « من قتل نفسه متعمداً فهو في نار جهنم خالداً فيها قال الله عز وجل ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً ﴾ * وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدُوّاً وَظُلْماً فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَاراً وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيراً ﴾ » ^(١٢).

ويحتمل كون الذيل من كلام الصدوق عليه السلام.

٣ - محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن صفوان عن معاوية بن عمار عن ناجية عن أبي جعفر عليه السلام في حديث « إِنَّ الْمُؤْمِنَ يَبْتَلَى بِكُلِّ بَلَاءٍ وَيَمُوتُ بِكُلِّ مِيتَةٍ إِلَّا أَنَّهُ لَا يَقْتُلُ نَفْسَهُ » ^(١٣).

وفي المستدرک في باب تحريم قتل الإنسان نفسه :

٤ - الطبرسي في أعلام الوری عن کتاب أبان بن عثمان الأحمر قال : حدثني أبو بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال : « ذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم رجل من أصحابه يقال له قزمان بحسن معونته لإخوانه وذكره ، فقال : إِنَّهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ فَأَتَى رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم وَقِيلَ إِنَّ قَزْمَانَ اسْتَشْهَدَ فَقَالَ : يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ ثُمَّ أَتَى فَقِيلَ : إِنَّهُ قَتَلَ نَفْسَهُ ، فَقَالَ : أَشْهَدُ إِنَِّّي رَسُولُ اللَّهِ » ^(١٤).

٥ - الراوندي في الخرائج عن أبي سعيد الخدري ، قال : كُنَّا نَخْرُجُ فِي الْغَزَوَاتِ مِثْرَافَيْنِ تِسْعَةَ وَعِشْرَةَ فَنَقْسِمُ الْعَمَلَ فَيَقْعِدُ بَعْضُنَا فِي الرِّحَالِ وَبَعْضُنَا يَعْمَلُ لِأَصْحَابِهِ وَيَسْقِي رِكَابَهُمْ وَيَصْنَعُ طَعَامَهُمْ وَطَائِفَةٌ تَذْهَبُ إِلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم فَاتَّفَقَ فِي رَحْلَتِنَا رَجُلٌ يَعْمَلُ عَمَلَ ثَلَاثَةِ نَفَرٍ يَخِيطُ وَيَسْقِي وَيَصْنَعُ طَعَاماً فَذَكَرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم فَقَالَ : « ذَلِكَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ النَّارِ » فَلَقِينَا الْعَدُوَّ وَقَاتَلْنَاهُمْ فَخَرَجَ وَأَخَذَ الرَّجُلُ سَهْماً فَقَتَلَ بِهِ نَفْسَهُ ، فَقَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم : « أَشْهَدُ أَنَِّّي رَسُولُ اللَّهِ وَعَبْدُهُ » ^(١٥).

أَمَّا الْعَقْلُ فِي السَّرَائِرِ :

« إِذَا اضْطُرَّ إِلَى أَكْلِ الْمِيتَةِ يَجِبُ عَلَيْهِ أَكْلُهَا ، وَلَا يَجُوزُ لَهُ الْامْتِنَاعُ مِنْهَا ، دَلِيلُنَا : مَا عَلَّمَنَاهُ ضَرُورَةً مِنْ وَجُوبِ دَفْعِ الْمَضَارِّ عَنِ النَّفْسِ عَقْلاً ، وَإِذَا كَانَ

الأكل من الميتة في حال الاضطرار يدفع به الضرر العظيم عن نفسه وجب عليه ذلك « (١٦) .

وفي المائدة السماوية (لاغا رضي الخوانساري) :

« اختلف في جواز أكل الحرام حال الاضطرار هل هو من باب الترخيص أو أنه واجب بحيث إذا تركه يكون آثماً ؟ والثاني هو الأظهر ؛ لأن حفظ النفس واجب عقلاً وشرعاً وإلقاءها في التهلكة حرام ، وترك تناول الحرام حال الاضطرار اليه ترك لحفظ النفس وبمنزلة إلقائها في التهلكة فيكون حراماً ... » (١٧) .

فتحصل من جميع ما ذكر أنه لا ريب في حرمة قتل الانسان نفسه .

ولذا قال في الشرائع :

« الخامس [من المحرم أكله وشربه] : السموم القاتلة قليلها وكثيرها » (١٨) .

وكذلك جعل الانسان نفسه في معرض الهلاكه .

٢ - وجوب حفظ النفس عن التلف

استدل عليه بأن عدم حفظ النفس مصداق لقتل النفس .

أقول : هل يكون عدم حفظ النفس عن التلف في جميع موارد مصداقاً لقتل النفس والقائها في التهلكة ؟ وهل يمكننا أن نقول : من اضطر إلى أكل ميتة الكلب ولم يأكل حتى مات فهو قاتل نفسه ؟ وكذا من له ماء بقدر الوضوء أو بقدر دفع عطشه ، فتوضأ ومات عطشاً ؟

لقاتل أن يقول : بين قتل الانسان نفسه وعدم حفظ نفسه توجد واسطة وليس كل من لم يحفظ نفسه عن الموت والهلاك ، قاتلاً لنفسه ، والذي تدل عليه الآيات والروايات هو حرمة قتل الانسان نفسه ، وأمّا وجوب حفظ النفس حتى في

موارد عدم صدق قتل النفس لا دليل عليه ، الا أن يقال : أنه واجب عقلاً ، أو يقال : يدل عليه خبر المفضل وصحيح محمد بن عذافر ومرسل الصدوق عن الصادق عليه السلام الآتي ذكرها .

ويستفاد من كلام بعض الفقهاء كابن البراج في الجواهر أنه جعل عدم حفظ النفس عن الموت قتلاً للنفس والقاء لها في التهلكة ، قال : « اذا لم يجد المضطر ميتة فيأكل منها ووجد طعاماً لغيره ولم يقدر على ثمن ابتياعه منه ، أو قدر على ذلك وقال صاحب الطعام : لا أبيع منه شيئاً ولا أدفع اليه شيئاً منه ببذل ولا غيره ، هل للمضطر قتاله على ذلك أم لا ؟

الجواب : له قتاله على ذلك ؛ لأنّ دفع المضار واجب بالعقل ، ولقوله : ﴿ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾ وقوله : ﴿ لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ﴾ لا سيما وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله قال : « من أعان على قتل مسلم ولو بشرط كلمة جاء يوم القيامة مكتوباً بين عينيه آيس من رحمة الله » وهذا أولى في الاعانة على قتله « (١٩) .

وقد يقال : يدل على وجوب حفظ النفس - وان لم يصدق عليه قتل النفس - خبر المفضل عن الصادق عليه السلام : « ... أنه تعالى علم ما يقوم به أبدانهم وما يصلحهم فاحله لهم وأباحه تفضلاً منه عليهم به لمصلحتهم وعلم ما يضرهم فنهاهم عنه وحرّمه عليهم ، ثم أباحه للمضطرّ وأحلّه له في الوقت الذي لا يقوم بدنه الا به فأمره أن ينال منه بقدر البلغة لا غير ذلك ... » (٢٠) .

ونحوه مرسل محمد بن عبد الله وصحيح محمد بن عذافر وغيرها (٢١) .

ومرسل الصدوق ، قال الصادق عليه السلام : « من اضطرّ إلى الميتة والدم ولحم الخنزير فلم يأكل شيئاً من ذلك حتى يموت فهو كافر » (٢٢) .

وبضميمة هذه الروايات يستفاد من آيات الاضطرار وجوب حفظ النفس وان كان ظاهرها مع صرف النظر عن الروايات جواز أكل الحرام للاضطرار لا جوبه .

وهذه الآيات هي :

قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمُ الْخَنِزِيرِ وَمَا أَهْلَ بِهِ لغيرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (٢٣) .

وقوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنِزِيرِ وَمَا أَهْلَ لغيرِ اللَّهِ بِهِ ... فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (٢٤) .

وقوله تعالى : ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنِزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فِسْقًا أَهْلَ لغيرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (٢٥) .

وقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمُ الْخَنِزِيرِ وَمَا أَهْلَ لغيرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (٢٦) .

وقوله تعالى : ﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ﴾ (٢٧) .

والحاصل : أن كل ما يصدق عليه قتل الانسان نفسه ، أو إلقاء الانسان نفسه في التهلكة فحرمته لا ريب فيها ، أما إذا لم يصدق عليه هذان ولكن صدق عليه ترك حفظ النفس فحرمته تحتاج إلى دليل غير دليل حرمتها .

والثاني من قبيل كترك المريض المعالجة لفقره وعدم ميله إلى اظهار الحاجة عند الناس ، أو ترك المريض المعالجة لكثرة مؤونتها وعدم الداعي له إلى إنفاقها وإن كان غنياً ، وكثيراً ما تتفق هذه الحالة مثلاً لمن تقدّم به العمر ، أو التاجر لا يحترز عن الأسفار التي فيها الخطرات المحتملة وقد يتفق هلاكه في بعضها ، أو المؤمن يؤثر أخاه المؤمن في سدّ الجوع ، أو رفع العطش ، أو الاستفادة من وسائل المعالجة ، أو الطبيب المنحصر مع فرض أن الأول أشدّ إيماناً حتى لا يقال تمسك بقاعدة الأهم والأهم .

وإذا نظرنا بعين الدقة في سيرة العقلاء نرى قتل الإنسان نفسه وإلقاءها الى التهلكة مستهجنًا عندهم وليس كذلك ترك حفظ النفس والبدن في كثير من موارد ، وعلى هذا فالسيرة أيضاً تشهد بعدم صدق قتل النفس وإلقاءها في التهلكة على كل مورد من موارد ترك حفظ النفس والقول المعروف : « سلامة البدن وحفظه من الواجبات » بكليتها لا دليل عليها في الكتاب والسنة الا أن يقال : المقصود وجوبه العقلي فتأمل .

ثم إذا فرضنا وجوب حفظ النفس ولو لم يصدق على تركه قتل النفس فإثم تركه إثم ترك أحد الواجبات لا إثم قتل النفس الذي ورد فيه « من قتل نفسه متعمداً فهو في نار جهنم خالداً فيها » وتظهر الثمرة في دوران الأمر بين مراعاة هذا الواجب وواجب آخر ، ومراعاة ترك هذا الحرام وحرام آخر إذا كان من موارد الأهم والمهم ؛ فإن بين ترك نوع من الواجبات وقتل الانسان نفسه بون بعيد في الاهمية .

ومع ذلك كله يظهر لمن تتبّع كلمات الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم أنهم أفتوا بوجوب حفظ النفس وأرسلوه إرسال المسلمات .

قال الشيخ رحمته الله في الخلاف :

« إذا اضطر إلى أكل الميتة يجب عليه أكلها ولايجوز له الامتناع منه . وللشافعي فيه وجهان ، أحدهما : مثل ما قلناه ، وقال أبو اسحاق : لا يجب عليه ؛ لأنه يجوز أن يكون له غرض في الامتناع منه وهو أن لا يباشر نجاسة .

دليلنا : ما علمناه ضرورة من وجوب دفع المضار عن النفس ، فإذا كان هذا مباحاً في هذا الوقت وبه يدفع الضرر العظيم عن نفسه وجب عليه تناوله » ^(٢٨) .

وقال الطبرسي رحمته الله في منتخب الخلاف :

« إذا اضطر إلى أكل الميتة وجب عليه أكلها ولا يجوز له الامتناع منه : لما نعلمه ضرورة من وجوب دفع المضار عن النفس وليس فيه وجهان » ^(٢٩) .

وقال ابن البراج رحمته الله :

« إذا لم يجد المضطرّ ميتة فيأكل منها ووجد طعاماً لغيره ولم يقدر على ثمن ابتياعه منه ، أو قدر على ذلك وقال صاحب الطعام : لا أبيعه منه شيئاً ولا أدفع شيئاً منه ببذل ولا غيره ، هل للمضطرّ قتاله على ذلك أم لا ؟

الجواب : له قتاله على ذلك ؛ لأنّ دفع المضار واجب بالعقل ، ولقوله تعالى : ﴿ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾ ^(٣٠) .

وقال أيضاً : « إذا قاتل المضطرّ صاحب الطعام فقتله المضطرّ ما حكمه في ذلك ؟

الجواب : إذا قتل المضطرّ صاحب الطعام لم يلزم المضطرّ شيء وكان دمه هدرًا ؛ لأنّه قتل بحق .

وإذا تقاتلا وقتل صاحب الطعام المضطرّ ما حكمه في ذلك ؟

الجواب : إذا قتل صاحب الطعام المضطرّ كان عليه ضمانه ؛ لأنّه مقتول ظلماً ^(٣١) .

وقال في اصباح الشريعة : « من لم يجد الميتة ومع رفيقه ما يسدّ رمقه ولا يبيعه منه نقداً ولا نسيئة ولا يبذله ، وجب عليه قتاله إن قدر ، وإن قتله فدمه هدر ، وإن قُتل المضطرّ فالقاتل ضامن لدمه ^(٣٢) » .

وقال في السرائر : « إذا اضطرّ إلى أكل الميتة يجب عليه أكلها ولا يجوز له الامتناع منها ، دليلنا : ما علمناه ضرورة من وجوب دفع المضار عن النفس عقلاً ، وإذا كان الأكل من الميتة في حال الاضطرار يدفع به الضرر العظيم عن نفسه وجب عليه ذلك ^(٣٣) » .

وقال في الشرائع : « ولو اضطرّ إلى طعام الغير وليس له الثمن وجب على صاحبه بذله ؛ لأنّ في الامتناع إعانة على قتل المسلم ... ولو امتنع صاحب الطعام والحال هذه جاز له قتاله دفعاً لضرورة العطب ... ^(٣٤) » .

وقال في القواعد : « لو وجد المضطرّ طعام الغير فإن كان صاحبه مضطراً فهو أولى ... فإن لم يكن معه ثمن وجب على المالك بذله ، فإن منعه غصبه ، فإن دفعه جاز له قتل المالك في الدفع ... » (٣٥) .

وقال الشهيد الأول في الدروس : « جميع ما ذكرناه من المحرمات مختص بحال الاختيار فلو خاف التلف ... حلّ تناول جميع ما ذكرناه على التفصيل الآتي ويجب عليه ذلك ؛ لوجوب حفظ نفسه ولا يشترط الأشراف على الموت ، بل يباح إذا خيف ذلك » (٣٦) .

قال الشهيد الثاني رحمته الله في المسالك :

« اذا وجد المضطرّ طعاماً حلالاً فذلك لغيره فذلك الغير أمّا أن يكون حاضراً أو غائباً ، فإن كان حاضراً نظر إن كان مضطراً إليه فهو أولى به وليس للأول أخذه منه اذا لم يفضل عن حاجته الا أن يكون غير المالك نبياً فيجب على المالك بذله له فإن أثر المالك المضطرّ غيره على نفسه في صورة لا يجب عليه دفعه ، ففي جوازه وجهان ، أصحهما ذلك مع تساويهما في الاسلام والاحترام ؛ لعموم قوله تعالى : ﴿ وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴾ ولأن المقصود حفظ النفس المحترمة وهو حاصل بأحدهما فلا ترجيح ، ويحتمل عدم الجواز ؛ لقدرته على حفظ نفسه بعدم بذل ماله ، فلا يجوز له بذله ؛ لما فيه من إلقائها إلى التهلكة بيده ، ويمكن منع كون ذلك إلقاء في التهلكة ، ككتاب المجاهد لمثله مع ظهور أمانة العطب ؛ فإنّ المقتول على هذا الوجه المشروع ليس بهالك ، بل فائز ... وان لم يكن المالك مضطراً إليه فعليه إطعام المضطرّ مسلماً كان أم ذمياً أم مستأثماً ، وكذا لو كان يحتاج اليه في ثاني الحال على الأظهر ، وللمضطرّ إليه أن يأخذه ويقاتله عليه فإن قتل المالك المضطرّ عن طعامه فعليه القصاص ، ولو منعه من الطعام فمات جوعاً ففي ضمانه له وجهان : من أنّه لم يحدث فيه فعلاً مهلكاً ، ومن أنّ الضرورة أثبتت له في مال حقاً ، فكأنّه منع منه طعامه » .

وقال في ذيل جواز أكل الميتة للمضطر:

« إذا تقرّر ذلك ، فهل يجب تناول على الوجه المأذون فيه ، أو هو باق على أصل الرخصة ، فله التنزه عنه ؟ قولان : أصحهما الاول ؛ لأنّ تركه يوجب إعاقته على نفسه وقد نهى عنه بقوله تعالى : ﴿ وَلَا تُلْقُوا ... ﴾ كما يجب دفع الهلاك بأكل الطعام الحلال ، ووجه الثاني : أنّ الصبر عنه لكونه محرماً ضرب من الورع ، فيكون كالصبر على القتل ممن أكره على كلمة الكفر ، وهو ضعيف ؛ لأنّ المأكول على هذا الوجه ليس محرماً فلا ورع في تركه ، والفرق بين الأمرين واضح ، فإنّ في الاستسلام للقتل لمن يراد منه إظهار كلمة الكفر إعزازاً للإسلام وإيداناً بشرفه وأنّه مما يتنافس في حفظه بالنفس بخلاف تناول المحرم » (٣٧) .

وقال في كشف اللثام : « ويجب عندنا تناول للحفظ من التلف ، أو غيره ، فلو طلب التنزه وهو يخاف التلف لم يجز ؛ لوجوب دفع الضرر عن النفس وخصوصاً التلف ، وفي الفقيه عن الصادق (عليه السلام) : « من اضطرّ إلى الميتة والدم ولحم الخنزير فلم يأكل شيئاً من ذلك حتى يموت فهو كافر » وللشافعي وجهان » (٣٨) .

وقال العلامة (عليه السلام) في الارشاد : « ولا يجوز التداوي بشيء من الأنبة ... ويجوز عند الضرورة التداوي به للعين » (٣٩) .

قال المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد - بعد نقل روايات - : « هذه الأخبار مع أدلة التحريم الكثيرة الدالة على المبالغة في تحريم المسكر خصوصاً الخمر دليل المنع ، ولكن عموم الأكثر وعدم صحة أكثر الخصوص مع النهي عن الإلقاء إلى التهلكة والأمر بحفظ النفس ودفع الضرر عنها مهما أمكن عقلاً ونقلاً كتاباً وسنة وإجماعاً يدل على الجواز ... » .

وقال أيضاً : « يحلّ كلّ ما احتاج إليها ويحصل دفع الضرورة بها ، دليله العقل والنقل فإن الحرج والضيق منفي بهما .

وكذا تجويز أكل الميتة ولحم الخنزير في الآية والأخبار مشعر به ، ويدل عليه بخصوصه ما في رسالة محمد بن عبد الله عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام في بيان وجه تحريم الأشياء : « ... وعلم ما يضرهم فنهاهم عنه وحرّم عليهم ثم أباحه للمضطر فأحلّه له في الوقت الذي لا يقوم بدنه إلا به وأمره أن ينال منه بقدر البلغة لا غير ذلك » ^(٤٠) .

وفي السند جهالة لا تضرّ ، وهي صريحة في جواز شرب الخمر وغيرها مع انحصار ما يدفع الضرورة فيه ، ولا يبعد فهم جوازه لدفع المرض أيضاً فتأمل . وفهم وجوب الأكل والشرب حينئذٍ » ^(٤١) .

وقال الوحيد البهبهاني رحمته الله في حاشية شرح الارشاد في ذيل العبارة المذكورة (وفي السند جهالة لا تضرّ) :

« مع أنّ الكليني رواها بطريق آخر لا إرسال فيه ^(٤٢) .

والصدوق رواها في الصحيح عن محمد بن عذافر عن أبيه عن الإمام الباقر عليه السلام » ^(٤٣) .

مع أنّه لا يوجد تكليف يقدر على حفظ النفس وإن كان وجوبه شديداً ، بل لا يكون أوجب الفرائض ، مثل الفريضة اليومية وأشد منها ، بل وأصول الدين يجب فيها التقية حفظاً للنفس ، قال تعالى : ﴿ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ ﴾ ^(٤٤) . وورد « لا دين لمن لا تقية له » ^(٤٥) و « التقية ديني ودين آبائي » ^(٤٦) إلى غير ذلك من التشديدات فيها .

ومن المعلوم أنّ التقية لحفظ النفس .

مع أنّ الرواية المذكورة رواها الصدوق أيضاً في أماليه عن شيخه ابن الوليد عن الصفار عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب عن محمد بن إسماعيل ابن بزيع عن محمد بن عذافر عن أبيه عن الباقر عليه السلام » ^(٤٧) .

ورواه في « العلل » عن أبيه عن سعد عن أحمد بن محمد بن عيسى وإبراهيم ابن هاشم - جميعاً - عن محمد بن اسماعيل بن بزيع عن محمد بن عذافر عن أبيه عن الباقر عليه السلام (٤٨) .

ورواها - أيضاً - بطريق صحيح عن محمد بن عذافر عن بعض رجاله عن الباقر عليه السلام (٤٩) .

ورواه في « العلل » لمحمد بن علي بن ابراهيم عن أبيه عن جدّه (٥٠) .

والشيخ باسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن إبراهيم بن هاشم عن عمرو بن عثمان مثله (٥١) .

ورواها العياشي في تفسيره عن محمد بن عبد الله عن بعض أصحابه عن الصادق عليه السلام (٥٢) .

ورواها البرقي في محاسنه بالطريق الذي رواها الكليني بغير ارسال (٥٣) .

مع إنّ الكليني والصدوق عليهما السلام قالوا في أوّل كتابيهما ما قالوا .

فظهر أنّ هذه في أعلى درجات الاعتبار والحجّة مضافاً إلى صحتها في بعض الطرق .

مع أنّ الشهرة إذا صارت جابرة تكفي للحجّة اذ على ذلك المدار في الفقه ، فما ظنّك اذا انجبرت بجميع ما عرفت ؟ !

مضافاً إلى أنّ ثمر التكاليف إنّما هو بعد بقاء المكلف ، ومن جهة هذا كلّه .

مضافاً الى ما ذكره الشارح من العقل والنقل من نفي الحرج ، بل ونفي العسر . بل وإرادة اليسر . مع أنّ ما دل على وجوب حفظ النفس من اليقينيّات في القرآن والأخبار المتواترة مضافاً إلى نفي الضرر والاضرار .

وفي المفاتيح - في المقام - قال : « وفي الخبر في رجل أصابه عطش حتى خاف على نفسه وأصاب خمرا قال : « يشرب منه قوته ، » (٥٤) .

والأخبار متواترة في حلية كل ما حرم الله عند الاضطراب مضافاً إلى الاجماع والعقل » (٥٥) .

قال في المستند : « وكما يجب على الغير البذل يجب على المضطرّ القبول ، والوجه ظاهر ، بل له الأخذ قهراً لو امتنع المالك ولو بالسرقه أو المقاتلة ؛ لأنه مقدمة الواجب الذي هو حفظ النفس فيعارض دليل وجوبها دليل حرمة و يرجع الى الأصل ... بل يجب للنهي عن المنكر ويجب على غيرهما مساعدة المضطرّ ومعاونته فيه » (٥٦) .

وقال في الجواهر : « وهل يجب التناول للحفظ ؟ قيل : نعم ، بل قد يظهر من البعض الاجماع عليه ، وهو الحق ؛ لوجوب دفع الضرر ، وحفظ النفس ، وللمرسل السابق المنجبر بالعمل ، خلافاً لأحد وجهي الشافعي من جوازه له ؛ لكونه ضرباً من الورع فيكون الصبر عليه كالصبر على القتل لمن يراد منه اظهار كلمة الكفر .

وفيه : ما لا يخفى من وضوح الفرق بين الأمرين بعد تسليم الحكم في المقيس عليه ... فعلم أنه متى جاز التناول لذلك وجب ؛ حفظاً للنفس ، فليس هنا جواز بمعنى الاباحة وتساوي الطرفين ، نعم ، قد يأتي ذلك في غير النفس » .

وقال أيضاً : « ولو لم يبذله المالك فللمضطر أخذ منه قهراً ، بل ذكروا أن له أن يقاتله عليه ، بل لعل المتجه وجوب ذلك عليه بناءً على ما سمعته في المتن من وجوب أكله منها حفظاً لنفسه ، الا أن ذلك كله لا يخلو من نظر وإن تجشم بعضهم له بادراجه في الدفاع » (٥٧) .

وقال الامام الخميني رحمته الله في رسالة التقية : « من أقسام التقية ما يستعمل لأجل الخوف على النفس والعرض والمال فهذه ليست واجبة بنفسها ، بل الواجب حفظ النفس عن الوقوع في التهلكة وتكون التقية مقدمة له » .

وقال أيضاً: « رفع اليد عن أخبار التقية وعن قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ وحكم العقل بلزوم حفظ النفس واهتمام الشارع به لا يمكن بمثل تلك الروايات التي لا تفيد علماً ولا عملاً ولم نجد فيها ما يسلم سنداً ... » (٥٨).

والمراد: الروايات الدالة على عدم جواز البراءة عن الأئمة (عليهم السلام) ولو مع خوف القتل.

وقال في تحرير الوسيلة: « تباح جميع المحرمات المزبورة حال الضرورة إمّا لتوقف حفظ نفسه وسدّ رمقه على تناوله أو ... » (٥٩).

وقال أيضاً: « في كلّ مورد يتوقف حفظ النفس على ارتكاب محرّم يجب الارتكاب فلا يجوز التنزه والحال هذه ، ولا فرق بين الخمر والطين وسائر المحرمات ... » (٦٠).

وقال السيد الخوئي في منهاج الصالحين: « يجوز للمضطرّ تناول المحرم بقدر ما يمسك رمقه الا الباغي وهو الخارج على الامام ، أو باغي الصيد لهواً والعادي وهو قاطع الطريق أو السارق ، ويجب عقلاً في باغي الصيد والعادي ارتكاب المحرم من باب وجوب ارتكاب أقلّ القبيحين ويعاقب عليه ، وأمّا الخارج على الامام فلا يبعد شمول وجوب قتله لنفسه ايضاً » (٦١).

نعم ، قال بعض المراجع (دام ظله) في جواب سؤال :

إذا أخذنا بنظر الاعتبار الفروض اللاحقة فهل يمكن عزل المريض عن جهاز التنفس ... ؟

- وصل جهاز التنفس بالمريض في غير الموارد المتعارفة ليس بواجب ولكن إذا تم ايصاله به فعزله عنه فيه اشكال .

ويستفاد منه عدم وجوب المعالجة غير المتعارفة .

وفي نهاية المقال : « أقول : نستلم أَنَّ الفقهاء أرسلوا وجوب حفظ النفس إرسال المسلمات ولكن كما يظهر من جميع كلماتهم ليس لهم دليل على وجوبه الا حكم العقل وقبح ترك حفظ النفس وهذا دليل لبي لا اطلاق له ففي موارد الشكّ يمكن أَنْ يقال : الشكّ في شمول الدليل مساوي لعدم الدليل ، فيجري الأصل ، والله العالم » .

تتميم

واليك روايات التقية التي دلت ، أو أشعرت بأنّ التقية أو قسم منها وجبت لوجوب حفظ النفس ، وهذه الروايات دالة أيضاً على إمضاء الشارع حكم العقل بوجوب حفظ النفس . وكلّ هذه الروايات موجودة في جامع أحاديث الشيعة في أبواب التقية .

١ - عن حذيفة : ﴿ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ... ﴾ قال : « هذا في التقية » .

٢ - « ... كلما خاف المؤمن على نفسه فيه ضرورة فله التقية » (٦٢) .

وفي دلالتها على الوجوب اشكال .

٣ - « أعظم فرائض الله عليكم ... استعمال التقية على أنفسكم وأموالكم ومعارفكم ... » (٦٣) .

٤ - « من صلى الخمس كفر الله عنه من الذنوب ما بين كل صلاتين الا الموبقات ... أو ترك التقية حتّى يضرّ نفسه وإخوانه المؤمنين ... » (٦٤) .

٥ - « إنّما جعلت التقية ليحقن بها الدم ... » (٦٥) .

٦ - « ... التقية جنة المؤمن » .

٧ - « التقية ترس المؤمن ، والتقية حرز المؤمن ... » (٦٦) .

٨ - « يا سفيان عليك بالتقية فإنّها سنّة إبراهيم الخليل ، وإنّ الله عزّ وجل قال لموسى وهارون : ﴿ اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ ﴾ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيْنًا ﴾ » (٦٧) .

وفي دلالتها على وجوب التقية لحفظ النفس اشكال .

٩ - « ... لا تتعرض لسخط السلطان فتلقي بيدك الى التهلكة ... » (٦٨) .

١٠ - « ... التقية في كل شيء حتى يبلغ الدم ... » (٦٩) .

٣ - وجوب حفظ نفس الغير

هل يجب على المكلف حفظ نفس الغير عن التلف إذا لم يكن مصداقاً للنهي عن المنكر ؟ وإنما قيدنا السؤال بهذا القيد لأنه إذا كان مصداقاً له فلا شك في وجوبه مع وجود شرائط وجوب النهي عن المنكر .

وقد استدل على الوجوب بـ :

١ - تارة بالآيات والروايات التي تدلّ على حرمة قتل النفس المحترمة بدعوى : إن ترك حفظ نفس الغير مع القدرة عليه من مصاديق قتل النفس فتشمله الأدلة .

وفيه : ما لا يخفى ؛ لأنّ صدق قتل النفس على ترك حفظها ممنوع جداً الا في موارد خاصة نادرة .

٢ - وتارة بأنّه من الأمور التي استغنت بضرورتها عن الدليل الخاص .

وفيه : سلّمنا أنّ وجوب حفظ نفس الغير ضروري ، ولكن الضرورة ثابتة في أصل الوجوب لا مطلقاً فيؤخذ بالقدر المتيقن .

٣ - وتارة بأنّه اجماعي ، فقد حكى صاحب الجواهر عن بعض : « عدم دليل يدلّ على وجوب حفظ نفس الغير مطلقاً ، حتى لو توقف على بذل المال إذ ليس الا الاجماع ، وهو في الفرض (وهو وجوب حفظ نفس الغير ببذل المال مجاناً مثلاً) ممنوع » (٧٠) .

٤ - وتارة بآية ﴿ وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً ﴾ (٧١) .

وورد في تفسيرها : عن الكافي عن فضيل بن يسار قال : قلت لأبي جعفر (عليه السلام) قول الله ﴿ وَمَنْ أَحْيَاهَا ... ﴾ قال : « من حرق أو غرق » قلت : من أخرجها من ضلال إلى هدى ؟ قال : « ذلك تأويلها الأعظم » (٧٢) .

وعن العياشي عن حمران بن أعين ، قال : قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) ... قلت : فمن أحياها ؟ قال : « نجاها من حرق أو غرق أو سبع أو عدو » ثم سكت ، ثم التفت إليّ فقال : « تأويلها الأعظم ان دعاها فاستجاب له » (٧٣) .

وعن العياشي عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر : « ... ومن أحياها ... لم يقتلها أو أنجى من غرق أو حرق وأعظم من ذلك كله يخرجها من ضلالة إلى هدى » (٧٤) .

وفي دلالة الآية والروايات على المراد (وهو الوجوب لا الرجحان وأيضاً الوجوب مطلقاً حتى وجوب العلاج مع المؤونة الكثيرة مثلاً) اشكال .

٥ - وتارة بالروايات المتعددة من أبواب شتى ، منها :

١ - خبر السكوني : رجل يصلي ويرى الصبي يحبو إلى النار أو الشاة تدخل البيت فتفسد الشيء . قال : « فليصرف وليحرز ما يتخوف منه ويبني على صلاته ما لم يتكلم » (٧٥) .

وفيه : لو كانت حرمة قطع الصلاة مسلمةً فيدلّ على وجوب حفظ نفس الغير ، وأما إذا قلنا : لا دليل على الحرمة الا مثل هذه الرواية فلا .

٢ - النبوي : « من أعان على قتل مسلم ولو بشطر كلمة جاء يوم القيامة مكتوب بين عينيه آيس من رحمة الله » (٧٦) .

وفيه : أنّ صدق الاعانة على القتل أو الهلاك (كما في المستند) في جميع موارد عدم الحفظ ممنوع أو مشكوك .

٣- صحيحة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في رجل أصابته جنابة في السفر وليس معه الا ماء قليل ويخاف إن هو اغتسل أن يعطش ، قال : « إن خاف عطشاً فلا يهريق منه قطرة وليتيمم فإن الصعيد احب إلي » ^(٧٧) .

قال بعض الفقهاء : كلمة (عطشاً) في كلام الإمام عليه السلام مطلقه تشمل عطش الغير ايضاً .

٤- صحيحة الحلبي ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : الجنب يكون معه الماء القليل فإن هو اغتسل به خاف العطش ، أغتسل به أو يتيمم ؟ فقال : « بل يتيمم ، وكذلك إذا أراد الوضوء » ^(٧٨) .

ودلالته أضعف من الرواية السابقة كما لا يخفى .

٥- موثقة سماعة ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون معه الماء في السفر فيخاف قَلَّتْه ؟ قال : « يتيمم بالصعيد ويستبقي الماء ، فإن الله عز وجل جعلهما طهوراً : الماء والصعيد » ^(٧٩) .

وليست دلالتها على المراد ظاهرة إلا بقريضة الروایتين السابقتين .

٦- رواية : « من سمع منادياً ينادي يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم » ^(٨٠) .

٧- رواية فرات بن أحنف : « أيما مؤمن منع مؤمناً شيئاً مما يحتاج إليه وهو قادر عليه من عنده أو من عند غيره أقامه الله يوم القيامة مسوداً وجهه ... ثم يؤمر به الى النار » ^(٨١) .

٨- ومنها نصوص الموساة .

٩- ومنها : روايات التقية التي تدل على وجوبها لحفظ الدم ، مثل : « إنما جُعِلَت التقية ليحقق بها الدم ... » ^(٨٢) وغيرها .

١٠- ومنها : فحوى الروايات الدالة على وجوب البيع على المحتكر .

وحكي عن الجواهر : « وربما يشهد لذلك ما تقدم في النفقات التي أوجبوها على الناس كفاية على العاجز » ^(٨٣) .

٦ - وتارة يقال : وجوب حفظ نفس الغير عقلي ؛ لأن حسنه عقلاً لا ريب فيه كوجوب حفظ النفس ، كما تقدم .

هذا ما وجدناه مما قيل بدلالته على وجوب حفظ نفس الغير ، وهو كما ترى ليس ببدالٍ على الوجوب مطلقاً وإن سلّمنا دلالته على أصل الوجوب .

كلمات الفقهاء في المسألة :

قال الشيخ في الخلاف : « إذا اضطرَّ إلى طعام الغير لم يجب على الغير اعطاؤه ، وقال الشافعي : يجب عليه ذلك ، ثم لا يخلو حال المضطرَّ من أحد الأمرين : أما أن يكون واجداً ثمنه في الحال ، أو في بلده ، أو لم يكن واجداً ، فإن كان واجداً لم يجب عليه الا ببذل ، وإن لم يكن واجداً أصلاً وجب عليه بذله بغير بدل ، وفي الناس من قال : يجب عليه بذله بغير بدل إذا لم يكن واجداً في الحال وإن كان واجداً له في بلده .

دليلنا : أن الأصل براءة الذمة وإيجاب ذلك يحتاج إلى دليل » ^(٨٤) .

وقال في السرائر : « إذا اضطرَّ إلى طعام الغير لم يجب على الغير اعطاؤه ؛ لأنَّ الأصل براءة الذمة ، وإيجاب ذلك يحتاج إلى دليل » ^(٨٥) .

وقال في المبسوط : « إذا اضطرَّ الإنسان إلى طعام الغير - وقد ذكرنا صفة المضطرَّ - كان على صاحب الطعام بذله ؛ لقوله ﷺ : « من أعان على قتل مسلم ولو بشطر كلمة جاء يوم القيامة مكتوب بين عينيه آيس من رحمة الله » وقالوا : هذا أولى ، فإذا ثبت هذا لم يخل المضطرَّ من أحد أمرين : إما أن يكون واجداً للثمن أو لا يكون واجداً له ، فإن كان واجداً لم يكن عليه بذله الا ببذل ؛ لأنَّ ألزماً البذل لازالة الضرر عنه فلا ندخل الضرر على غيره ... » ^(٨٦) .

وقال ابن البراج : « إذا لم يجد المضطرّ ميتة فياكل منها ووجد طعاماً لغيره ولم يقدر على ثمن ابتياعه منه أو قدر على ذلك وقال صاحب الطعام : لا أبيع منه شيئاً ولا أدفع إليه شيئاً منه ببذل ولا غيره ، هل للمضطرّ قتاله على ذلك أم لا ؟ الجواب : له قتاله على ذلك ؛ لأنّ دفع المضار واجب بالعقل ، ولقوله تعالى : ﴿ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾ وقوله سبحانه : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ﴾ لا سيما وقد روي عن النبي ﷺ قال : « من أعان على قتل مسلم ولو بشطر كلمة جاء يوم القيامة مكتوباً بين عينيه آيس من رحمة الله » وهذا أولى في الاعانة على قتله » (٨٧) .

قال في اصباح الشيعة : « من لم يجد الميتة ومع رفيقه ما يسدّ رمقه ولا يبيعه منه نقداً ولا نسيئة ولا يبذله وجب عليه قتاله إن قدر ، وإن قتله فدمه هدر ... » (٨٨) .

قال العلامة في القواعد : « ولو كان الثمن موجوداً (أي كان المضطرّ واجداً للثمن) لم يجز قهر مالك الطعام على بذله اذا طلب ثمن مثله ، بل يجب دفعه ... » (٨٩) .

وقال في المنتهى : « لو وجد عطشاناً يخاف تلفه وجب أن يسقيه الماء ويتيمّم خلافاً لبعض الجمهور . لنا : أن يسقيه يصدق عليه إحياء النفس فيدخل تحت قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ أَحْيَاهَا ... ﴾ ولأنّ حرمة الآدمي يقدم على الصلاة كما لو شاهد في الصلاة غريقاً لزمه تركها وانقاذه ... ولأنّ حفظ نفس الغير واجب لا عوض له ، والوضوء وان كان واجباً إلا أن التيمم يقوم مقامه » (٩٠) .

قال في الشرائع : « ولو اضطرّ إلى طعام الغير وليس له الثمن وجب على صاحبه بذله ؛ لأنّ في الامتناع إعانة على قتل المسلم ... ولا يجب على صاحب الطعام بذله لو امتنع من بذل العوض (مع فرض وجود الثمن عند المضطر) ؛

لان الضرورة المبيحة لاقتساره مجانا زالت بالتمكن من البذل ، وإن طلب زيادة عن الثمن ، قال الشيخ : لاتجب الزيادة ولو قيل تجب كان حسنا : لارتفاع الضرورة بالتمكن « (٩١) .

وقال الشهيد الثاني في شرح هذه الجملة من المحقق في باب التيمم (وخاف العطش ان استعمله) : « والمراد : عطشه أو عطش غيره من النفوس المحترمة التي لا يهدر اتلافها إنسانية كانت أم حيوانية ، له أو لغيره وإن كان معداً للذبح اذا لم يرد ذبحه في الحال » (٩٢) .

قال في العروة : « قد يجب قطع الصلاة كما اذا توقف حفظ نفسه أو حفظ نفس محترمة أو حفظ مال يجب حفظه شرعاً عليه ... » (٩٣) .

قال في الجواهر - في شرح ما نقلناه من الشرايع - :

« خلافاً لمحكي الخلاف والسرائر فلم يوجباه ؛ للأصل بعد منع كونه إعانة ، وعدم دليل يدل على وجوب حفظ نفس الغير مطلقاً حتى لو توقف على بذل المال اذ ليس الا الاجماع وهو في الفرض ممنوع ، بل لعلّ السيرة في الأعصار والأمصار على خلافه في المقتولين ظلماً مع امكان دفعه بالمال ، وفي المرضى إذا توقف علاجهم - المقتضي حياتهم باخبار أهل الخبرة - على بذل المال .

الا أنّه لا يخفى عليك ما في ذلك كلّهُ ؛ ضرورة المفروغية من وجوب حفظ نفس المؤمن المحترمة ، وربما يشهد لذلك ما تقدم في النفقات التي أوجبوها على الناس كفاية على العاجز مضافاً إلى النصوص الدالة على المواساة وغيرها ، بل لعلّه من الأمور التي استغنت بضرورتها عن الدليل المخصوص » (٩٤) .

وقال أيضاً في النفقات : « لا تجب النفقة من حيث كونها نفقة لا من حيث توقف حفظ النفس المحترمة الا بأحد أسباب ثلاثة : الزوجية والملك والقرابة » (٩٥) .

قال في المستند : « لا شك في وجوب البذل على ذلك الغير اجماعاً ؛ لأن في الامتناع منه إعانة على هلاك المحترم أو ضرره ، ولرواية السكوني : « من سمع منادياً ينادي يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم » ^(٩٦) ورواية فرات بن أحنف : « أيما مؤمن منع مؤمناً شيئاً مما يحتاج إليه وهو قادر عليه من عنده أو من عند غيره أقامه الله يوم القيامة مسوداً وجهه مزرقة عيناه مغلولة يده إلى عنقه فيقال هذا الخائن الذي خان الله ورسوله ثم يؤمر به إلى النار » ^(٩٧) وغير ذلك من الروايات » ^(٩٨) .

الهوامش

- (١) النساء : ٢٩ - ٣٠ .
- (٢) مجمع البيان ٣ : ٧٨ .
- (٣) زبدة البيان : ٤٢٨ .
- (٤) الميزان ٤ : ٣٢٠ .
- (٥) الميزان ٤ : ٣٢٠ ، ٣٢٢ .
- (٦) البقرة : ١٩٥ .
- (٧) مجمع البيان ٢ : ٥٧ .
- (٨) الميزان ٢ : ٦٥ .
- (٩) المصدر السابق : ٧٤ .
- (١٠) الوسائل ١٩ : ١٣ ، ب ٥ من القصاص في النفس ، (الطبعة الاسلامية) .
- (١١) الوسائل ١٩ : ١٣ ، ب ٥ من القصاص في النفس ، عن الفقيه وعقاب الاعمال .
- (١٢) المصدر السابق : ح ٢ ، عن الفقيه .
- (١٣) المصدر السابق : ح ٣ ، عن الكافي .
- (١٤) مستدرک الوسائل ١٨ : ٢١٦ ، ب ٥ من القصاص في النفس ، ح ١ .
- (١٥) المصدر السابق : ح ٢ .
- (١٦) دفع الضرر عن النفس وحفظ النفس عن التلف من مصاديق شكر الخالق وتركهما كفر نعم الله تعالى وعدم الاعتناء بها ، ووجوب الشكر وحسنه وقبح الكفر من المستقلات العقلية .
- (١٧) المائدة السماوية .
- (١٨) أنظر : شرائع الاسلام ٣ : ٢٠٥ .
- (١٩) جواهر الفقه (لابن البراج) : ٢٠٧ ، م ٧٢٦ .

- (٢٠) الوسائل ٢٤ : ١٠٠ ، ب ١ من الاطعمة المحرمة ، ح ١ .
- (٢١) المصدر السابق : ١٠١ ، ذيل الحديث ١ .
- (٢٢) الوسائل ٢٤ : ٢١٦ ، ب ٥٦ من الاطعمة المحرمة ، ح ٣ .
- (٢٣) البقرة : ١٧٣ .
- (٢٤) المائدة : ٣ .
- (٢٥) الانعام : ١٤٩ .
- (٢٦) النحل : ١١٥ .
- (٢٧) الانعام : ١١٩ .
- (٢٨) الخلاف ٢ : ٥٤٤ .
- (٢٩) منتخب الخلاف ٢ : ٤٧٣ .
- (٣٠) جواهر الفقه (لابن البراج) : ٢٠٧ ، م ٧٢٦ .
- (٣١) المصدر السابق : ٢٠٩ ، م ٧٢٨ ، ٧٢٧ .
- (٣٢) اصباح الشيعة : ٣٨٩ .
- (٣٣) السرائر ٣ : ١٢٦ .
- (٣٤) الشرائع ٣ : ٢٠٩ و ٢١٠ .
- (٣٥) القواعد ٢ : ١٦٠ (الطبعة الحجرية) .
- (٣٦) الدروس : ٢٨٤ (الطبعة الحجرية) .
- (٣٧) المسالك ٢ : ٢٥٠ (الطبعة الحجرية) .
- (٣٨) كشف اللثام ٩ : ٣٢٠ .
- (٣٩) ارشاد الازهان (المطبوع مع شرحه) ١١ : ٣٢٢ .
- (٤٠) الوسائل ١٦ : ٣٠٩ - ٣١٠ ، ب ١ من الأطعمة والأشربة ، ح ١ ، عن الكافي .
- (٤١) شرح الارشاد للأردبيلي ١١ : ٣١٧ و ٣٢٢ .
- (٤٢) الكافي ٦ : ٢٤٢ .
- (٤٣) الفقيه ٣ : ٢١٨ .

- (٤٤) النحل : ١٠٦ .
- (٤٥) الوسائل ١٦ : ٢١٠ ، ب ٢٤ الأمر والنهي ، ح ٢٣ ، طبع آل البيت عليه السلام .
- (٤٦) المصدر السابق : ح ٢٤ .
- (٤٧) أمالي الصدوق : ٥٢٩ .
- (٤٨) علل الشرائع : ٤٨٤ .
- (٤٩) المصدر السابق .
- (٥٠) كذا في البحار ٦٢ : ١٦٥ .
- (٥١) تهذيب الاحكام ٩ : ١٢٨ .
- (٥٢) تفسير العياشي ١ : ٣١٩ .
- (٥٣) المحاسن ٢ : ٦٢ .
- (٥٤) الوسائل ٢٥ : ٣٧٨ .
- (٥٥) هذا آخر عبارة الوحيد في الحاشية : ٧٣٠ - ٧٣٣ .
- (٥٦) المستند ١٥ : ٢٦ .
- (٥٧) جواهر الكلام ٣٦ : ٤٣٢ و ٤٣٤ .
- (٥٨) رسالة في التقية المطبوعة في الرسائل : ١٨٤ .
- (٥٩) تحرير الوسيلة ٢ : ١٧٠ .
- (٦٠) المصدر السابق .
- (٦١) المنهاج ٢ : ٣٥٨ .
- (٦٢) وسائل الشيعة ١٦ : ١٣٦ ، ب ١٢ ، من الايمان ، ح ١٦ .
- (٦٣) وسائل الشيعة ١٦ : ٢٢٤ ، ب ٢٨ ، من الأمر بالمعروف ، ح ١٣ .
- (٦٤) بحار الأنوار ٧١ : ٣٠٨ .
- (٦٥) وسائل الشيعة ١٦ : ٢٠٤ ، ب ٢٤ ، من الأمر بالمعروف ، ح ٥ .
- (٦٦) وسائل الشيعة ١٦ : ٢٠٥ ، ب ٢٤ ، من الأمر بالمعروف ، ح ٧ .
- (٦٧) بحار الأنوار ١٣ : ١٣٥ .

- (٦٨) جامع أحاديث الشيعة ١٤ : ٥٣١ .
- (٦٩) جامع أحاديث الشيعة : ١٨ أبواب التقية .
- (٧٠) جواهر الكلام ٣٦ : ٤٣٣ .
- (٧١) المائدة : ٣٢ .
- (٧٢) تفسير نور الثقلين ١ : ٥١٤ عن الكافي .
- (٧٣) تفسير العياشي ١ : ٣١٣ .
- (٧٤) المصدر السابق .
- (٧٥) الوسائل ٤ : ١٢٧٢ ، ب ٢٢ من قواطع الصلاة ، ح ٣ .
- (٧٦) البحار ٧٢ : ١٤٩ و ١٥٢ مع اختلاف يسير .
- (٧٧) الوسائل ٣ : ٣٨٨ ، ب ٢٥ من التيمم ، ح ١ . عن الكافي والتهذيب .
- (٧٨) المصدر السابق : ح ٢ ، عن التهذيب .
- (٧٩) المصدر السابق : ح ٣ عن التهذيب .
- (٨٠) بحار الانوار ٧٢ : ١٧٤ عن ثواب الأعمال والمحاسن .
- (٨١) بحار الانوار ٧١ : ٣٣٩ عن الكافي مع اختلاف يسير .
- (٨٢) وسائل الشيعة ١٦ : ٢٣٤ ، ب ٣١ من الأمر بالمعروف ، ح ١ .
- (٨٣) الجواهر الكلام ٣٦ : ٤٣٣ .
- (٨٤) الخلاف ٢ : ٥٤٤ .
- (٨٥) السرائر ٣ : ١٢٦ .
- (٨٦) المبسوط ٦ : ٢٨٥ .
- (٨٧) جواهر الفقه (لابن البراج) : ٢٠٨ .
- (٨٨) اصباح الشيعة : ٣٨٩ .
- (٨٩) القواعد (للعلامة الحلي) ٢ : ١٦٠ (الطبعة الحجرية) .
- (٩٠) المنتهى (للعلامة) ١ : ١٣٥ (الطبعة الحجرية) .
- (٩١) الشرائع ٣ : ٢١٢ .

(٩٢) المسالك ١ : ١١٢ .

(٩٣) العروة الوثقى ٣ : ٤٠ .

(٩٤) جواهر الكلام ٣٦ : ٤٣٢ .

(٩٥) جواهر الكلام ٣١ : ٣٠١ .

(٩٦) التهذيب ٦ : ١٧٥ .

(٩٧) الكافي ٢ : ٣٦٧ .

(٩٨) المستند ١٥ : ٢٥ .

الإطلاق المقامي

□ الأستاذ الشيخ محمد القايني

المقدّمة :

من جملة المستندات المطروحة في كلمات الفقهاء في ثنايا البحوث الفقهية هو ما يصطلح عليه بالإطلاق المقامي ، وقد تكرر الاستدلال به في مسائل شتّى ، من هنا تبرز أهمية بحثه لبيان حقيقته والتعرّف على ماهيّته والوقوف على ضابطته و التحقق من موارده كسائر المسائل الأصولية .

وحيث إنّ البحث عنه غير منقّح في محلّه المناسب من أصول الفقه استدعى ذلك تفصيلاً من الكلام .

حقيقة الإطلاق اللفظي :

قبل التعرّض لحكم الإطلاق المقامي وسائر ما يتعلّق به لابدّ من بيان معنى الإطلاق اللفظي تمهيداً لبيان الإطلاق المقامي والفرق بينه وبين الإطلاق اللفظي ، فنقول :

إنّ من المباحث الأصولية المعروفة هو الإطلاق اللفظي ويعنون بذلك دلالة لفظ بحسب الوضع واللغة على طبيعة جامعة بين وجوه مختلفة في القيود تجامع اشتمال الطبيعة على القيد أو قيد آخر مضاداً له ، أو عدم اشتمالها على قيد . ولا يكون الوضع اللغوي مستديماً لتقيّد ولا لإطلاق ؛ فلا يكون استعمال اللفظ في موارد التقييد مجازاً ، بل هو استعمال حقيقي مثل استعماله في مورد الإطلاق .

وحيث إنّ الوضع اللغوي لا يستدعي الإطلاق كالتقييد يكون اللفظ بحسب الوضع مجملاً ؛ إلا أنّ منشأ الدلالة والظهور لا ينحصر في الوضع ؛ بل إنّ مقدمات الحكمة حيث تجري تشكّل للفظ ظهوراً في الإطلاق بمعنى رفض القيود المجامعة للطبيعة - لا بمعنى جمع القيود - ومع هذا فلا يكون اللفظ مجملاً ؛ بل يعود ظاهراً في الإطلاق حجة على ذلك .

فالإطلاق اللفظي معناه ظهور اللفظ في الإطلاق ، ومناطه جريان مقدمات الحكمة والتي من جملتها كون المتكلم في مقام البيان ولو بحسب الأصل العقلائي . كما أنّ هذا الظهور قد يكون ناشئاً من عدم التقييد ، وقد ينشأ من فهم العرف عدم دخالة القيد ويعبّر عنه بإلغاء الخصوصية ؛ فإنّه ليس معناه العلم بعدم الفرق ارتجالاً ، بل المقصود ظهور الكلام في عدم الفرق .

وهناك فرض آخر وهو عدم ظهور الكلام المشتمل على القيد لا في دخل القيد ولا في عدم الدخل ، بل يكون الكلام مجملاً من حيث دخالة القيد كما في القيود الغالبة ؛ وفي مثلها لا يصحّ الاعتماد لإثبات الإطلاق على الكلام المشتمل على القيد . نعم ، لو كان هناك كلام آخر خالٍ عن القيد لا يصلح الكلام المشتمل على القيد حجة على القيد ، فلا تغفل .

ملاك الإطلاق اللفظي :

ثمّ إنّ هناك كلاماً في ملك الإطلاق اللفظي ، فقد ذهب البعض إلى أنّه الوضع ، كما ينسب إلى المشهور قبل سلطان العلماء ؛ وذهب آخر إلى أنّه مقدمات الحكمة ، كما هو مذهب السلطان والمشهور عمّن تأخّر عنه .

فلو اخترنا القول الأول وهو كون الإطلاق موضوعاً لغة وعرفاً فلا يرد عليه اشكال الدور ، وإن اخترنا الثاني فالاستناد في إثبات الإطلاق إلى مقدمات الحكمة حسب التقرير المعروف من المتأخّرين لا يخلو عن إشكال وشبهة الدور ؛ وذلك

لأنّهم أخذوا في مقدّمة الإطلاقات منافية للإطلاق للغرض لو كان الحكم واقعاً مقيداً ؛ حيث لا يؤخذ القيد في مقام الإثبات ويكون الكلام مطلقاً ؛ والحال إنّ المراد هو المقيد ؛ فإنّه كيف يكون عدم التقييد في مقام الإثبات منافياً للغرض لو كان الغرض هو المقيد بعد عدم ظهور عدم التقييد إثباتاً في الإطلاق ؟ ! وإثبات ظهور عدم التقييد في الإطلاق بهذا يكون دوراً واضحاً .

فإنّ المقيد هو القدر المتيقّن من مراد المتكلّم لا محالة ، فلو أمر بعق رقبة ودار أمرها بين المقيدة بالإيمان وعدم التقييد ، كيف يكون عدم التقييد حجة على الإطلاق بحجة أنّ الإطلاق منافٍ للغرض لو كان الحكم مقيداً في الواقع ؟ ! فإنّ الإطلاق إنّما يكون منافياً للغرض إذا كان ظاهراً في نفي التقييد ، وإلا فلا يكون مجرد عدم التقييد في مقام الإثبات حجة على عدم دخالة القيد ؛ إذ لو كان الغرض هو المقيد والمفروض عدم ظهور عدم التقييد في نفي دخالة القيد يؤخذ بالكلام في القدر المتيقّن منه ، ولا يلزم محذور الإجمال ، بخلاف ما لو لم يكن للكلام قدر متيقّن .

ولعلّ هذه النكته هي التي حدت بصاحب الكفاية إلى القول بعدم حجّة الإطلاق مع وجود قدر متيقّن له في مقام التخاطب وإن كان ظاهر كلامه واستدلّاه يرمي إلى وجه آخر .

نعم ، هناك تقريب آخر لإثبات الإطلاق اللفظي وهو ظهور حال المتكلّم في كونه متصدياً لتمام مقصوده باللفظ ، ولا يرد على هذا محذور الدور المتقدّم ، كما أنّه لو تمّ يندفع به احتمال المحقّق الخراساني في كون الإطلاق حجة حيث لا يكون له قدر متيقّن بحسب مقام التخاطب .

فقد تحصّل : أنّ الإطلاق اللفظي بمعنى السريان والشمول وعدم التقييد ، وأمّا الإطلاق المقامي فإنّه قد ينتج التقييد كما قد تكون نتيجته السريان . وسيأتي لذلك مزيد توضيح إن شاء الله تعالى .

حقيقة الإطلاق المقامي :

أقسام الإطلاق المقامي :

ينقسم الإطلاق المقامي حسب تعبير الفقهاء والأصوليين وحسب موارد استعمال هذا الاصطلاح إلى أقسام :

القسم الأول : ما يكون داخلاً في الإطلاق اللفظي حقيقة وملاكاً وإن اختلف عنه تعبيراً ؛ وذلك مثل تفسير حقيقة وتبيينها بشكل عملي ، والمثال الواضح لذلك ما يُروى من حديث : **ألا أحكي لكم وضوء رسول الله ﷺ** ^(١) ، ومثل ذلك معتبرة حمّاد في الصلاة المتضمنة لبيان أفعال الصلاة ووظائفها ^(٢) .

فإنّ مثل هذا بصدد بيان ماهية مردّة بين الإطلاق والتقييد ؛ كالصلاة المردّة بين المقيّدة بقيد محتمل وعدمه ؛ وكالوضوء المردّد بين المقيّد بخصوصية محتملة وعدمها .

ولا فرق في الإطلاق اللفظي بين أن يؤمر بالوضوء وبالصلاة ثمّ يتردّد الوضوء والصلاة بين المطلق والمقيّد ، وبين أن يؤمر بأفعال لا بعنوان الوضوء والصلاة ، بل بذواتها ثمّ يقتصر على ما عدا القيود المحتملة ؛ كأن يؤمر بالتكبير والقراءة والركوع والسجود وغير ذلك من الأفعال . فذلك كلّهُ إطلاق لفظي حقيقة وملاكاً .

نعم ، قد يكون اللفظ هو الصلاة ، وقد يكون اللفظ هو ما يجب فعله ؛ والتفاوت بين العنوانين لا يوجب تفاوتاً في حقيقة الإطلاق اللفظي ، ولا اختلافاً في ملك اعتبار الإطلاق اللفظي .

القسم الثاني : - وهو المقصود الأصلي في البحث عن الإطلاق المقامي - ما يكون مغايراً للإطلاق اللفظي حقيقة ومناطقاً ؛ وإنّما التعبير عنه بالإطلاق مجرّد مشاركة في اللفظ ؛ وهو : أن يكون سكوت الشخص مستلزماً لفوات غرض لازم

له لا يرضى بفواته ، فإنّ هذا السكوت لا ينبغي بحسب الحكمة ؛ حيث إنّ منافٍ لمقام ذاك الشخص الذي هو مقام التسبب إلى التحفّظ على الأغراض بحسب ما هو وظيفة صاحب الغرض وطالبه من بيان ما يوجب الحفاظ على الغرض لو أراد المكلف أن يوافق ويمتثل التكليف ، فلا يكون قصور من ناحية بيان الغرض من قبل صاحبه وإيصاله إلى المكلف بالطرق المتعارفة التي تُمكن المكلف من الوصول حيث لا يكون مقصراً .

فالمقام المقصود في الإطلاق المقامي ليس هو مقام البيان ؛ فإنّ الإطلاق المقامي يتحقّق بلحاظ ما لا يكون المتكلم بصدد بيانه أصلاً ، بل هو مقام الحكمة أو مقام التحفّظ على الغرض الذي هو من شعب الحكمة وفروعها .

كما أنّ الإطلاق في الإطلاق المقامي ليس بمعنى عدم التقييد ؛ ولذا يتمّ الإطلاق المقامي فيما لا يمكن فيه التقييد ؛ مع أنّ إمكان التقييد من مقدّمات الإطلاق اللفظي ، فيكون المراد من الإطلاق في المقام عدم التنبيه على خلاف ما يعتقدّه المخاطب .

كما أنّ الإطلاق المقامي ليس من شؤون دلالة اللفظ ، بل هو حكم عقلي قطعي بلزوم التحفّظ على الأغراض اللازمة بحسب ما هو وظيفة صاحب الغرض .

ثمّ إنّ هذا الذي ذكرناه - أعني استلزام السكوت بدون الإطلاق فوت الغرض اللزومي - من جملة مناطات الإطلاق المقامي ، ولا ينحصر فيه ؛ وسيتضح سائر الملاكات عند التعرّض لأدلّته .

مثال الإطلاق المقامي من القسم الثاني :

لا ريب أنّ المعمول عليه هو حمل الألفاظ المستعملة في كلام الشارع على المعاني العرفيّة واللغوية ما لم يتحقّق اصطلاح جديد للشارع وإرادته معنى مغايراً للمعنى العرفي واللغوي . وهذا أصل أقوى من أصالة الحقيقة المعمولة في الاستعمالات العرفيّة ، وليس لهذا الأصل القويّ مدرك إلا الإطلاق المقامي الذي

نحن بصدد : فإنَّ الشارع في استعمالاته إنّما هو بصدد بيان حكم مفاهيم الألفاظ ومعانيها ، وليس هو بصدد بيان ما هو مفهوم اللفظ ومعناه في اصطلاحه .

فإذا قال : اغسل ثوبك ، فهو بصدد بيان وجوب الغسل ، وأمّا أنّ الغسل ما هو فليس هو بصدد بيانه ، ومع ذلك فيحمل اللفظ المستعمل في كلام الشارع على المفهوم اللغوي للغسل ، وأنَّ الشارع ليس له اصطلاح خاصّ مغاير للعرف واللغة ، كالتعفير أو إزالة القذارة بالحكّ والدلك وما شاكل ذلك ، بل المفهوم من الغسل هو إزالة القذارة ببعض المائعات ، ويحكم على الشارع بإرادته حيث لا يثبت له اصطلاح على خلاف ذلك .

نعم ، كفاية الغسل العرفي مرّة واحدة ، أو بالماء المالح كماء البحر أو البئر وما شاكل ذلك يكون بالإطلاق اللفظي الذي هو بصدد بيانه . وأمّا إرادة المفهوم العرفي للغسل فإنّما يحكم بها على أساس الإطلاق المقامي .

ومن هنا ظهر : أنّ تحميل الشارع إرادة المعاني العرفية والمشي على أساس المفاهيم اللغوية وقواعد الاستعمال العامّ كأصالة الحقيقة وغيرها ، كلّ ذلك يكون على أساس الإطلاق المقامي .

كما أنّ هذا - أعني الإطلاق المقامي - هو الأساس للإطلاق اللفظي حيث يتحقّق له الظهور ولو على أساس مقدّمات الحكمة ؛ وذلك لأنّ ذلك من مصاديق الظهور ، وقد عرفت أنّ اعتبار الظهور واعتماد الشارع عليه إنّما يتمّ على أساس الإطلاق المقامي ، فلا تغفل .

القسم الثالث : وهناك قسم يعبرّ عنه بالإطلاق المقامي يراد به : كون الكلام في مقام بيان أمر زائد على ما يستدعيه اللفظ .

مثال ذلك : حصر الواجب في أمور مع أنّ الذي يستدعيه اللفظ هو وجوب تلك الأمور خاصّة ، ولا ينافيه وجوب غيرها أيضاً ، ولكن القرينة المقامية

تستدعي حصر الواجب ، وتلك القرينة هي كون المتكلم بصدد بيان كل ما يجب ، لا مجرد وجوب ما ذكر .

ونظير ذلك : ما ذكر في قضية ثبوت المفهوم للقضية الشرطية بناءً على منع ثبوت المفهوم لها بحسب الوضع واللغة ؛ حيث ذكر صاحب الكفاية تدُّرُّ أنَّه ربَّما يثبت للقضية مفهوم فيما إذا كانت القضية بصدد بيان موارد ثبوت الحكم وحصرها ، فيكون الاقتصار على الشرط قاضياً بعدم ثبوت الحكم في غير مورد تحقُّق الشرط .

وظاهر أنَّ هذا الإطلاق على خلاف الأصل يحتاج إثباته إلى إثبات ، وليس هناك أصل عقلائي مثبت له ، بخلاف الإطلاق اللفظي .

والفرق بين هذا وبين الإطلاق اللفظي ظاهر ؛ فإنَّ معنى الإطلاق اللفظي هو ثبوت الحكم للموضوع من دون تقيد الموضوع بقيد غير مذكور ، هذا في إطلاق الموضوع ، ومعنى إطلاق الحكم هو ثبوته من دون تقيد بقيد يقتضي كون الوجوب تخييرياً أو مشروطاً أو غيرياً أو كفاثياً .

وأما معنى هذا الإطلاق هو إثبات حصر الحكم في الموضوع الخاص أو حصر الموضوع في اقتضاء حكم خاص حسبما يستدعيه المقام الخاص الذي هو بصده حسب القرينة .

وكيف كان فالدليل على اعتبار هذا القسم من الإطلاق حيث يتحقَّق هو الدليل على اعتبار الظهور ؛ فإنَّه بعد ظهور حال المتكلم في كونه بصدد هذا الإطلاق يكون ظهور كلامه فيما هو بصده حجة كما في سائر الظواهر .

أدلة اعتبار القسم الثاني من الإطلاق المقامي :

حيث عرفت إجمالاً مغايرة الإطلاق المقامي للإطلاق اللفظي ماهيةً يقع الكلام في بيان الدليل على اعتباره . وما يمكن الاستدلال به لذلك عدة وجوه :

الوجه الأول : هو ما أشرنا إليه عند التعرّض لبيان حقيقة الإطلاق المقامي ، وهو ملاك فوات الغرض اللزومي . وتوضيح ذلك :

إنّ الحكمة تقتضي عدم السكوت على فوات الأغراض المنشودة حتى غير اللازمة فضلاً عن اللازمة منها ؛ فإنّ العاقل إذا كان له غرض فلا مناص له في الوصول إلى غرضه من التسبب إليه عندما لا يكون تحقّقه بمباشرته ، وأقلّ مراتب التسبب هو بيانه حيث يكون مغفولاً عنه ، ولا يجوز أن يسكت فيسبّب ذلك فوات غرضه من ناحيته لا من ناحية غيره .

وعلى هذا الأساس لابدّ من بيان المستحبات كالواجبات ، وإن كانت المستحبات غير إلزامية على المكلف ؛ فإنّ ما هو غير واجب هو إتيان المكلف بالعمل المستحب ، وأمّا تمكينه منه فهو واجب حيث يكون للشارع غرض في تشريع المستحبات .

وعلى هذا الأساس يحتمل وجوب الاجتهاد والإفتاء في المستحبات وإن كان فعل المستحب غير إلزامي على المكلف ، وعلى هذا الأساس فحيث يكون للشارع أغراض لازمة وكان سكوته ملازماً لفوات تلك الأغراض لم يكن السكوت أمراً سائغاً بحسب مقتضى الحكمة ، فيعلم من السكوت عدم استلزامه فوات الأغراض .

فإذا كان المرتكز عند العقلاء اعتبار خبر الثقة بحيث يسري إلى مجال الشرعيّات عفواً وقهراً حيث لا يردع عنه صريحاً ، ولم يتحقّق ردع من الشارع على هذا الوجه يعلم بأنّه لا يأبى الشارع عن سريان أعمال خبر الثقة في مجال الشرعيّات وأنّه لا يفوت بذلك غرض لازم شرعاً ، فيجوز أعمال ذلك في مجال النفوس والأعراض والدماء وسائر الأمور الهامة ، ويكون خبر الثقة فيما يتعلّق بالحدود والقصاص وما شاكل ذلك حجة ، كما يكون حجة في سائر الأبواب والمسائل .

فإنَّ المتشرعة يُعملون خبر الثقة فيما يتعلّق بالأُمور الشرعيّة غفلة عن احتمال اختلاف الشارع مع العرف في حجّية خبر الثقة ، ولا تفاوت في أنظارهم بين الأغراض اللازمة وغيرها ، فإذا لم يكن خبر الثقة حجّة ويكون إعماله مستلزماً لفوات الأغراض اللازمة لا محالة - حيث يعتمد في نفي التكليف مع احتماله كما يعتمد في تعيين متعلّقات التكليف وتحديدها - كان سكوت الشارع عن الردع تعريضاً لأغراضه اللازمة إلى الفوات ، وهو مخالف لما تقتضيه الحكمة لا محالة .

فلا مناص من كون السكوت عندئذٍ دليلاً على موافقة الشارع لطريقة العرف وعدم استلزامها فوات أغراضه .

ويمكن التعبير عن هذا الوجه - أعني فوات الأغراض - بتعبير آخر لو لم يكن هذا وجهاً آخر لاعتبار الإطلاق المقامي ، وهو استلزام السكوت الإغراء ؛ فإنَّ العرف يغترّ بسكوت الشارع ويكون السكوت هو المسبّب له ، والتسبب إلى الاغترار لا ينبغي من الحكيم والعاقل .

الوجه الثاني : لولا اعتبار الإطلاق المقامي لاستلزم ذلك الإجمال واللغز حتى لو لم يسبّب السكوت فوات الأغراض ولا التغيرير .

وتوضيح ذلك : إنَّ الشارع استعمل الألفاظ الدارجة في العرف ، ولم يحدّد لها مفاهيم في اصطلاحه حيث يطلقها ، فهب أن السامع لا يحمل الألفاظ على المفاهيم العرفية عفواً وقهراً ، وهب أن المُخاطب لا يكون غافلاً عن احتمال مغايرة اصطلاح الشرع والعرف في هذه الألفاظ ، ولكن مع هذا وذاك ليس للشارع فرضاً مفهوم مبين لهذه الألفاظ غير ما هو معناها عرفاً ، فتعود هذه الألفاظ بأسرها مجتمعة في التعبير عن مقاصد الشرع لغواً في تبين ما يريده الشارع من الناس ، ولا يكاد يصدر اللغو من الحكيم العارف ، ولا يليق ذلك به .

وإن شئت قلت : يدور الأمر بين حمل هذه الألفاظ على المفاهيم العرفية وبين كونها مجملات ويكون صدورها لغواً من الحكيم ، وحيث لا يجوز الثاني فيتعين الأول .

فإن قلت : لم لا يجوز صدور المجل من الحكيم وربما يكون في الإجمال غرض ، وقد صرح الكتاب العزيز باشماله على الآيات المشتبهة أو المتشابهة .

قلت : ليست الدعوى امتناع صدور المجل في الحكيم ، وإنما المقصود امتناع كون كلمات الشارع بأسرها مجملات لكل أحد ، فإن الحكيم قد يجل في بعض كلماته ؛ ولكن لا يجعل كل كلامه مجملاً ؛ فإن الغرض من التكلم هو التبيين وإعلام المخاطب ، والإجمال منافٍ لهذا الغرض ، وأما ما اشتمل عليه الكتاب العزيز من متشابهات الآيات - بناء على إرادة المجل من المتشابه - فهي متشابهات بالنسبة إلى بعض الناس ؛ وإلا فإن الأئمة ؑ الذين نزل الكتاب في بيتهم عارفون بما أريد منها ، ولا إجمال لها بالنسبة إليهم .

ولا تجوز دعوى أن خطابات الشارع بأسرها معلومة للأئمة ؑ وإن كانت مجملة بالنسبة إلينا ؛ فإن الأئمة ؑ حاورونا وتكلموا معنا وخطبوا أصحابهم ، ولا يصح أن يحاورونا بما لا يعبر عن مقصودهم ، ولا يبين عما في ضميرهم ، فلا مناص من تنزيل كلماتهم ؑ على المفاهيم العرفية ، ولا معدل عن تفسير ألفاظهم على أساس الأوضاع اللغوية والنكات الإرتكازية لو صح التعبير عن ذلك بالتفسير .

وما ذكرناه هو السر في أعمال النكات الأدبية والارتكازات الظرفية في كلام الله العزيز وفي كلمات سادات الدين ؑ ؛ فإنهم محيطون بذلك كله ، وحيث إنه لم يكن لهم طريقة في المحاورة غير الطريق العرفي واللغوي فلا مناص من إعمال الدقة في تطبيق الطريقة العرفية واللغوية حسب الارتكازات بالنسبة إلى كلام الله وأولياء الشرع الذين هم الوسائط في بيان الدين ، والله العالم .

الوجه الثالث : هو الظهور الحالي ، بتقريب : أنّه إذا كانت هناك سيرة راسخة بحدّ لا يخطر ببال الناس مغايرة المشرّع في طريقته لمسلّكهم فيطبّقونها على الشرعيّات عفواً ، وهذه السيرة بمرأى من الشارع وبمحضره وهو مطلع علينا ، فلئن كان مخالفاً لتلك السيرة غير راضٍ بها ولا موافق معها لوجب عليه التنبيه على ذلك ردعاً لأتباعه من متابعتها وتنبيهاً لهم على مجانبتها ؛ فإنّه بسكوته يعلن الموافقة وبعدد الردع يظهر الرضا بالغضّ عن استلزام سكوته على تقدير المخالفة فوت الغرض ، كما كان مقتضى بعض ما تقدّم .

وهذا البيان أشبه بالتقرير الذي هو ملاك اعتبار سيرة المتشرّعة ؛ فإنّ ظهور الأمر بمنزلة إظهار نسبة الشيء إلى شخص بحضرته ، فكما أنّ السكوت عن نفي النسبة فيما نسب إلى شخص بحضوره أمر ظاهر أشدّ الظهور على الموافقة على تلك النسبة إذا لم يكن محذور في النفي كتنقيّة ونحوها ، كذلك السكوت عن الردع عن السيرة الظاهرة الراسخة ظاهر بنحو أكيد في الرضا بها .

بل هذا الظهور هو الدليل على اعتبار المعاجز الصادرة عن الأنبياء والأولياء ؛ فإنّ سكوت الله عن الردّ على مدّعي النبوة مقترناً بإظهار المعاجز ظاهر بوضوح في عدم ردّ الدعوى والإرسال ، فهو كما لو ادّعى شخص عند الملك أنّه منصوب من قبله في إمارة وسكت ، وهو كما لو ادّعى شخص الوكالة عن غيره بحضوره ولم يردّ عليها .

وبالجملة : هذا السكوت ليس أضعف دلالة من التكلّم بكلام ظاهر في الموافقة ، فإذا كان الظهور القولي حجة عند العقلاء لم تكن حجة الظهور العملي في السكوت أضعف اعتباراً من ظهور الأقوال ، فلا مناص من حجّيته .

هذا ، إذا لم يكن السكوت نصّاً - لا ظاهراً - في الموافقة ، وإلا فالأمر أوضح .

ثمّ إنّ كان اعتبار السكوت بملاك الظهور وكان اعتبار الظهور بملاك استلزام السكوت عن الردع عنه مع عدم الموافقة عليه هو فوت الأغراض بسريان العمل

به في مجال الشرعيات قهراً رجع الاستدلال في الحقيقة إلى الوجه المتقدم ، ولم يكن هذا وجهاً مستقلاً عما سبق .

ثمَّ إِنَّه لا بأس بالمناسبة أن يعلم أنَّ الملاك في اعتبار السيرة العقلانية - لا سيرة المتشرعة - هو الملاك في اعتبار الإطلاق المقامي بعينه ؛ حيث إنَّ السيرة العقلانية غير مطبقة فعلاً على الشرعيات ، بخلاف سيرة المتشرعة فإنَّها جارية على حساب الشرع والنسبة إليه ، وهذا هو أساس الفرق بين سيرة المتشرعة وسيرة العقلاء .

ففيما كانت السيرة عقلانية ولم تكن جارية في مجال الشرعيات إنَّما يكون سكوت الشارع عن ردعها حجة على إمضاها ؛ لكون السيرة من جهة رسوخها مظنة السراية إلى الشرعيات عفواً وقهراً وغفلة عن احتمال اختلاف مسلك الشارع عما جرت عليه السيرة ، فإذا لم يكن الشارع راضياً بتطبيق السيرة في مجال ما يتعلَّق به كان عليه التنبيه والردع ، وإلا كان مخلاً بغرضه غير متحفَّظ عليه ، وهذا لا يناسب مقام الحكمة ، فيكون السكوت دليلاً على عدم إباء الشارع من تطبيق ما جرت عليه السيرة على الأمور الشرعية ؛ إمَّا بحكم العقل حسبما يقتضيه مقام الحكمة الذي هو مقام التحفَّظ على الأغراض ، وإمَّا بظهور الحال حسبما تساعد الدلالة العرفية على الموافقة .

فقد تحصَّل وتحقَّق في ضابط الإطلاق المقامي وكذا السيرة حسب حكم العقل : أنَّه يعتبر فيه - وهذا ركنه الأساس - غفلة الناس عن احتمال الخلاف لو سكوت الشارع ، بحيث يلزم سكوت الشارع فوات غرضه وكون جعل الحكم لغواً أو بحكمه . ويتفرَّع عليه :

أولاً : عدم وجوب التنبيه والردع فيما كان السكوت غير مستلزم لفوت غرض لزومي وإن استلزم توهم الناس لما يخالف الشرع ، كما لو استلزم سكوت الشارع عمل الناس بالاحتياط ؛ فإنَّ المرتكز عند الناس هو وجوب الاحتياط في

أطراف العلم الإجمالي ، فإذا لم يكن الاحتياط واجباً في الشريعة على خلاف بناء العقلاء ولم ينبّه عليه الشارع لا يكون سكوته مستلزماً لفوت غرض لازم ، فلا يكون مقام الحكمة والاهتمام بالأغراض مستدعياً للتنبيه على عدم وجوب الاحتياط .

نعم ، ربّما يكون هناك غرض لزومي في تسهيل الأمر على المكلفين وإيصال الترخيصات إليهم وجعل الشريعة سمحة سهلة ، وهذا أمر آخر يحتاج إلى إثبات ، ومعه يتحقّق عليه الشارع لا محالة .

والذي نحن بصددّه هو الأغراض اللازمة الواقعية في جعل الأحكام الإلزامية وأنّ تلك الأحكام وجعلها يستدعي التحقّق عليها وعدم السكوت عنها حيث كانت هناك غفلة عامّة عنها ، وإلا كان السكوت منافياً للغرض من جعلها وإنشائها .

وقد يقربّ الإطلاق المقامي حتى فيما كان طبقاً للاحتياط : بأنّ ملاك الإطلاق المقامي وإن لم يتمّ بلحاظ العمل ، ولكنّه يتمّ بلحاظ مقام الإخبار ؛ حيث إنّ المخاطب يخبر بما اعتقده على أساس السكوت من ناحية الشارع والمتكلم عن الردع ، فيكون إخبار المكلف ونسبة الحكم إلى الشارع من حيث الموافقة عليه كذباً ، وفي الكذب مفسدة ، وحيث إنّهُ ينشأ من سكوت الشارع فيتّمّ الإطلاق المقامي لا محالة .

ويرد عليه : أنّ الكذب الخبري في المقام لا مفسدة فيه ، حيث إنّ مضمونه مطابق للاحتياط ، والكذب المخبري - أعني تعمّد الكذب - فهو منتفٍ مع فرض اعتقاد المخبر وإن كانت عقيدته مخالفة للواقع .

وثانياً : عدم اعتبار الإطلاق المقامي في المسائل المتجدّدة بعد عصر الشارع : فإنّه لا يتحقّق ملاك الإطلاق المقامي فيها ؛ ولذا يجوز الاستناد في حكم المسائل المستجدة إلى العمومات والإطلاقات اللفظية ، وهذا نظير عدم اعتبار السير الحادثة عملاً وارتكازاً لو كان هناك مصداق لها ؛ فإنّه حيث تكون السيرة

جديدة غير معاصرة للشارع تكون متدرّجة في الوجود غير متحقّقة دفعة واحدة ، ومع هذا كيف تسبّب مثل هذه السيرة غفلة الناس عن احتمال اختلاف طريقة الشارع مع سيرتهم ؟ ! فإنّ السيرة في بداياتها يعرض مجراها على الشريعة ويقع السؤال عن مشروعيتها وعدمها ، ولا تطبّق على الشرعيات عفواً وقهراً .

فلا يكون سكوت الشارع عن الردع عنها مستلزماً لفوات أغراضه اللازمة بعد عدم تطبيق مجرى السيرة على الشرعيات قهراً وغفلة ، بل حدوث السيرة منشأ للسؤال عن مشروعية مجراها وعدمه ، وهذا هو سرّ الفرق بين السيّر الحادثة حيث لا تعتبر وبين السيرة المعاصرة للشارع حيث تكشف عن موافقة الشريعة لها عند عدم الردع عنها .

كما أنّه لا ظهور حالياً في موافقة الشارع للسيّر غير المعاصرة له حتى مع علمه الغيبي بها ، بل ومع علمه العادي فضلاً عن غيره .

نعم ، لا يبعد شمول نكتة فوات الغرض في السيرة للارتكازات غير المعمول بها ؛ لعدم وجود مصداق لها ، فيكون السكوت عن الردع عن الارتكازات كذلك مع كونها معرضاً للتطبيق بحدوث المحلّ لها ملازماً للإمضاء ؛ حيث إنّ الارتكاز يطبّق قهراً على مصداقه حيث يحدث ولو بعد زمن الشارع وغيبته .

وثالثاً : عدم اعتبار الإطلاق المقامي حيث لا يكون المورد مغفولاً على وجه لا يلتفت الناس إلى احتمال الخلاف ، بل كان احتمال الخلاف متحقّقاً ، فإنّه يصح الاعتماد في مثله على العمومات والإطلاقات المخالفة للإطلاق المقامي ، ومثله عدم اعتبار السيّر غير المرتكزة على وجه يغفل الناس عن احتمال اختلاف طريقة الشارع لبناء العقلاء ؛ بأن كانت السيرة غير راسخة بهذا الحدّ ، بل يحصل للناس التردّد في موافقة الشارع على ما جرت عليه السيرة سيما مع الالتفات إلى اختلاف الشارع معهم في بعض سيرهم ، كالسيرة على اعتبار المعاملات ونفوذها ؛ فإنّه

ليس بحدّ يغفل الناس عن احتمال مخالفة الشارع لهم سيما مع الالتفات إلى منع الشارع عن بعض المعاملات كالربا ونحوه ، فإنّه لو كان الدليل على اعتبار السيرة هو فوات الأغراض اللزومية بسبب السكوت لا ينطبق ذلك في مثل السير غير الراسخة على الوجه المتقدم .

ويترتب على ذلك صلاحية العمومات للرادعية عن مثل هذه السير ، بخلاف السير الراسخة ؛ فإنّه لا تصلح العمومات للردع عنها ، ويكون انحصار المخالف للسيرة في العمومات دليلاً على عدم الردع وموافقة الشارع على السيرة .

رابعاً : أنّه إنّما يجب التنبيه والردع متى ما كان السكوت منشأ لفوات الأغراض بشكل واسع ، وإلا فمجرد فوت غرض لزومي في بعض الأحيان ليس محذوراً ، ويشهد لذلك جعل الأصول الترخيصية وكذا القواعد التسهيلية كقاعدي الفراغ والتجاوز وغيرهما ؛ فإنّه يحتمل فوات الأغراض اللزومية في تطبيقاتها لا محالة ، وربما ينكشف ذلك على وجه القطع ، ومع ذلك لا بأس بجعلها .

والسرّ في حصر المحذور في فرض سعة فوات الأغراض هو أنّ ملاك الإطلاق المقامي لا يستدعي زائداً على ذلك ؛ فإنّ مقام الحكمة إنّما يقتضي التحفّظ على الغرض اللزومي على وجه يكون تركه موجباً للغوية جعل الحكم وإنشائه ، فما لم يستلزم هذا المحذور لا يكون فيه بأس ، وإنّما يلزم لغوية جعل الحكم أو ما بحكم اللغوية إذا كان السكوت منشأ لفوات الغرض اللزومي على وجه وسيع ، وأمّا إذا استلزم السكوت فوت الغرض أحياناً مع الوصول إليه أحياناً أخرى لا يعدّ معه جعل الحكم لغواً أو بحكمه ، فهو من قبيل جعل الأحكام الواقعية مع جعل الترخيص في خلافها في موارد قيام الطرق والأمارات والأصول ، بل ما نحن فيه أهون من ذلك ؛ فإنّ جعل الترخيص على خلاف الواقع تسبب من الشارع في فوت غرضه اللزومي ، بخلاف سكوت الشارع ؛

فإنّه لا يسبّب الفوت ؛ وإنّما هو عدم إيجاد المانع من دون إيجاد المقتضي للفوات .

الفوارق بين الإطلاق اللفظي والإطلاق المقامي :

هناك أمور يختلف فيها الإطلاق المقامي عن الإطلاق اللفظي ، وهي :

الأمر الأوّل : إنّ الإطلاق اللفظي راجع إلى الظهور ومحقق لدلالة اللفظ من دون أن يفيد علماً بالواقع ، وهذا بخلاف الإطلاق المقامي فإنّه يستدعي القطع بالواقع أحياناً .

نعم ، ربّما يكون الإطلاق المقامي منشأ للظهور ؛ وذلك بالنسبة إلى موافقة الشارع لأهل العرف واللغة في مفاهيم اللغات المستعملة في كلماته ،

الأمر الثاني : إنّ الإطلاق اللفظي حجة مطلقاً وإن كان مضمونه مخالفاً للاحتياط ، ولكن الإطلاق المقامي بملاك التحفّظ على الأغراض اللازمة إنّما يتمّ إذا كان مخالفاً للاحتياط ؛ فإنّ في مثله يستلزم عدم موافقة الشارع فوت الغرض اللازم .

الأمر الثالث : إنّما يتمّ الإطلاق اللفظي بحسب الثبوت حيث يكون المتكلم في مقام البيان وبصدده ، وأمّا الإطلاق المقامي فإنّه يتحقّق فيما لا يكون المتكلم بصدده بيانه ، ولكن إطلاقه وسكوته عن التنبيه والردع والتقيد يلازم فوت أغراضه اللازمة كما سبق .

الأمر الرابع : إنّ الإطلاق اللفظي إنّما يتحقّق في مقام الإثبات بضمّ الأصل العقلاني القاضي بكون المتكلم في مقام البيان ما لم يحرز خلافه .

وأما الإطلاق المقامي فلا يشك في كون المتكلم في مقام البيان أولاً كي نجري الأصل فإنّ المتكلم يكون في مقام البيان حتماً ، فالإطلاق اللفظي في ظرف البيان ثبوتاً وإثباتاً يقتضي ويدلّ على الشمول ؛ وأمّا الإطلاق المقامي فهو

يستدعي كون المتكلم في مقام البيان ، وعلى تقدير الشك فالأصل ينفي كونه في مقام البيان .

الأمر الخامس : قد شاع في الكلمات أن الإطلاق المقامي على خلاف الأصل ، بخلاف الإطلاق اللفظي ، وهذا إنما يتم في غير القسم الثاني من الإطلاق المقامي كالقسم الثالث ، وإلا ففيما استلزم السكوت فوات الأغراض اللازمة لا مناص من تمامية الإطلاق .

الأمر السادس : إن الإطلاق اللفظي إنما يتم فيما يمكن فيه التقييد ، وهذا بخلاف الإطلاق المقامي ؛ فإنه يتم فيما لا يمكن فيه التقييد أيضاً ، كما في نفي اعتبار قصد الوجه ونحوه مما لا يمكن تقييد متعلق الأمر به بناءً على القول بذلك .

الأمر السابع : إن ملاك الإطلاق اللفظي بحسب الدلالة - لا بحسب ما تكون الدلالة حجة فيه - هو عدم اتصال القيد ، وعلى هذا الأساس لا يكون القيد المنفصل منافياً لظهور الكلام في الإطلاق وإن نافي حجة ظهوره في الإطلاق ، هذا بناءً على التحقيق .

وإلا فقد يقال : بأن ظهور الكلام في الإطلاق اللفظي منوط بعدم التقييد حتى بالمتفصل .

وأما الإطلاق المقامي فلا ريب في تقوّمه بعدم المنافي له متصلاً ولا منفصلاً ؛ فإن ملاكه ليس هو الظهور ، بل فوت الغرض ، ولا يتحقق مع البيان المنفصل كالم متصل .

الأمر الثامن : إن القيد المنفصل في الإطلاق اللفظي حيث لا يكون منافياً لأصل الإطلاق ولظهوره الاستعمالي فما لم يحرز اعتبار دليل القيد لا يصلح مقيداً للإطلاق ، بل يكون الإطلاق نافياً للقيد مع الشك في اعتباره سنداً أو دلالة .

وهذا بخلاف القيد المنفصل في الإطلاق المقامي : فإنَّ حقيقة الإطلاق المقامي متقوِّمة بعدم القيد مطلقاً متصلاً أو منفصلاً ، فما لم يحرز عدم القيد حتى المنفصل لا يتمَّ الإطلاق المقامي ، ولذا يكون احتمال صدور القيد ولو منفصلاً مانعاً من الإطلاق ، ويتفرَّع عليه منافاة الخبر المتضمَّن للقيد ولو كان ضعيفاً سنداً ؛ لعدم تمامية الإطلاق المقامي عندئذٍ .

ومثله الكلام في السيرة : فإنَّ اعتبارها متقوِّم بعدم الردع ، فإنَّه الكاشف عن موافقة الشارع ، لا بعدم وصول الردع .

نعم ، قد يكون عدم وصول الردع بما يتناسب مع المردوع دليلاً على عدم صدور الردع ؛ ولذا لا تصلح العمومات للرادعية ، ويكون انحصار الرادع فيها مقتضياً للحكم بعدم الردع .

وهنا في الإطلاق المقامي ؛ يكون متقوِّماً بعدم صدور خلافه ولو منفصلاً ، فيكون احتمال صدوره مانعاً من الإطلاق ، إلا أنَّه حيث لا يصلح المخالف لأنَّ يكون مانعاً للإطلاق المقامي - لضعفه سنداً أو دلالة ، بل لعدم كونه نصّاً كما لو كان عاماً أو مطلقاً - لا يجوز الاعتماد عليه في التحفُّظ على الغرض اللازم ، فيكون انحصار المخالف للإطلاق فيه دليلاً على عدم المنافي للإطلاق المقامي .

وهذا إنَّما يكون في المسائل التي يعمُّ الابتلاء بها ؛ وذلك لو كان هناك تنبيه يرتبط بها لوصل إلينا لا محالة ، لكثرة الدواعي على السؤال عنها ، وأمَّا في المسائل التي لا يعمُّ الابتلاء بها فلا ينتفي احتمال التنبيه بمجرد عدم وصوله إلينا .

فتحقَّق : أنَّ احتمال صدور المنافي للإطلاق المقامي كافٍ في إلغاء الإطلاق ، فضلاً عمَّا إذا وصل المنافي بخبر ضعيف في السند أو الدلالة .

الأمر التاسع : إنَّ نتيجة الإطلاق اللفظي هو الشمول والسريان ، ولكن مقتضى الإطلاق المقامي قد يكون السريان وقد يكون موافقاً مع التقييد ، فيختلف

باختلاف المقامات . ففي مثل قصد الوجه وما شاكل ذلك من القيود المحتملة تكون نتيجة الإطلاق المقامي هي عدم التقييد .

ولكن في مثل مفاد الألفاظ وكون المقصود بها المعنى العرفي أو اصطلاح جديد شرعاً فمقتضى الإطلاق المقامي مطابقة اصطلاح الشارع للعرف وتقيّد الشارع بالمعنى العرفي أي شيء كان ومقيّداً بأيّ قيد فُرض .

فالبيع في استعمال الشارع هو البيع بمعناه العرفي ، فلو كان البيع مقيّداً بكون المبيع عيناً أو متمولاً كان المعنى المقصود شرعاً هو ذلك .

فليس الإطلاق المقامي معناه السريان ، بل معناه عدم إرادة الشارع - مثلاً - لما يستلزم ترك التنبيه عليه فوت الأغراض اللازمة ، أو موافقة الشارع حسب الظهور الحالي لأمر يستدعي التقييد أو خلافه .

الهوامش

- (١) وسائل الشيعة ١ : ٣٨٧ ، ب ١٥ من الوضوء ، ح ٢ .
(٢) وسائل الشيعة ٥ : ٤٥٩ ، ب ١ من أفعال الصلاة ، ح ١ .

الأهلية

وتحديد سنّ البلوغ وأثره في التكليف

- القسم الأول -

□ الأستاذ الشيخ حسن الجواهري

تمهيد :

إنّ البلوغ هو أحد شروط استكمال الأهلية في الانسان ، فينبغي التكلّم عن الأهلية أولاً للولوج إلى تحديد سنّ البلوغ ، فنقول :

إنّ التصرفات الصحيحة سواء كانت عقوداً أو غيرها لا بدّ فيها من الرضا ، والرضا لا يكون صحيحاً إلا إذا كان صادراً من ذي أهلية ، فإن لم تكن الأهلية موجودة أو كانت ناقصة فإنّ التصرف يكون باطلاً .

اذن ، فما هي الأهلية ؟

الأهلية ^(١) :

إنّ الأهلية التي تذكر في الفقه الاسلامي كشرط لتوجّه التكاليف إلى الانسان أو كشرط من شروط المتعاقدين هي عبارة : عن « الكمال » برفع النقص والقصور ، والنقص والقصور هو عنوان مشير إلى واقع ما يوجب نقص الأهلية من صغر وجنون وسفه وذهول ^(٢) .

١ - ويجب أن نفرّق بين عدم الأهلية وعدم قابلية المال للتصرّف ، فالقاصر وهو من عدم الأهلية غير أهل للتصرّف في ماله ، أمّا من وقف ماله فلا يستطيع التصرّف فيما وقفه ، لا لنقص في أهليّته ، بل لعدم قابلية المال الموقوف للتصرّف في غير ما وقف له .

٢ - كما يجب أن نفرّق بين عدم الأهلية والمنع من التصرّف والتعاقد ؛ إذ المنع من التصرّف أو التعاقد قد يكون ناشئاً من حكم الشارع بذلك ، كما في عدم جواز تصرّف المريض مرض الموت في التركة أو في أكثر من ثلث التركة ، أو عدم جواز تصرّف الزوجة في مالها بلا إذن الزوج بناءً على القول به عند البعض ، أو عدم جواز تصرّف المملوك في ماله بلا إذن مالكه .

وقد يكون المنع من التصرّف أو التعاقد ناشئاً من حكم الحاكم بالحجر الطارئ بواسطة التفليس ، إلا أنّ ليس معنى ذلك زوال الأهلية عند هذا الشخص الممنوع من التصرّف أو التعاقد .

إذن القصور في ذات الانسان أو في ذات المالك المتعاقد هو المانع من الأهلية ، وهذا القصور لا يكون إلا بصغر أو جنون أو سفه أو ذهول ، ولا يزول هذا القصور إلا بالبلوغ والعقل والرشد .

الأهلية في الفقه الوضعي :

ذكر الدكتور السنهوري ^(٣) أنّ الأهلية تنقسم إلى قسمين : أهلية الوجوب وأهلية الاداء .

قال : أمّا أهلية الوجوب فقد نسب إلى أصول الفقه الاسلامي : « بأنّها صلاحية الانسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه ، فالشخص - سواء كان شخصاً طبيعياً أو شخصاً اعتبارياً - إنّما ينظر إليه القانون من ناحية أنّه صالح لأن تكون له حقوق وعليه واجبات ، فكلّ إنسان - بعد أن أبطل الرق - شخص

قانوني تتوافر فيه أهلية الوجوب وتثبت له الأهلية من وقت ميلاده ، بل وقبل ذلك من بعض الوجوه عندما يكون جنيناً ، إلى وقت موته ، بل وبعد ذلك إلى حين تصفية تركته وسداده ديونه ... » .

أمّا أهلية الاداء : « هي صلاحية الشخص لاستعمال الحقّ ، ويقع أن تتوافر للشخص أهلية الوجوب دون أهلية الاداء ، فيكون مستمتعاً بالحق ، وهذه هي أهلية الوجوب ، دون أن يستطيع استعماله بنفسه ، وهذه هي أهلية الاداء ، ويتبين من ذلك أنه يمكن فصل أهلية الوجوب عن أهلية الاداء فصلاً تاماً .

والذي يعيننا هنا هو أهلية الاداء ، فإذا أطلقنا الأهلية كانت هي المقصودة » ^(٤) .

ثم إنّ السنهاوري يقول : « إنّ الأهلية هي عبارة عن التمييز الذي يكون دوره قبل دور البلوغ ، فمن كان كامل التمييز كان كامل الأهلية ، ومن نقص تمييزه كانت أهليته ناقصة ، ومن انعدم تمييزه انعدمت أهليته » ^(٥) . ثم جعل سنّ التمييز سبع سنين فقال : « تقدّر سنّ التمييز بسبع سنوات ، وكلّ من لم يبلغ السابعة يعتبر فاقداً للتمييز معدوم الأهلية » ^(٦) ثم قال : « وتكون جميع تصرفاته باطلة » ^(٧) .

ثم ذكر السنهاوري : « إنّ الأهلية لما كان مناطها التمييز ، فهي تتأثر بالسنّ دائماً ، وقد تتأثر بعوارض تقع أو لا تقع من شأنها أن تؤثر في التمييز كالجنون والعته والغفلة » ^(٨) .

أقول : الفرق واضح بين ما تقدّم ممّا ذكره الدكتور السنهاوري ، فقد قلنا : إنّ الأهلية هي الكمال التي يحصل برفع النقص والقصور اللذين هما عنوان مشير إلى واقع ما يوجب نقص الأهلية من صغر وجنون وسفه وذهول ، أمّا الدكتور السنهاوري فهو يرى أنّ الأهلية هي التمييز ، وهذا التمييز قد يكون كاملاً ، وقد لا

يكون كاملاً ، وهو يتأثر بالسّن دائماً وبعوارض كالجنون والعتة والغفلة . فمن كُنْ له سبع سنين فله أهلية ناقصة ، خلاف ما ذكرناه من أنه لا أهلية له : لأنها تحصل بالكمال ، وهو غير كامل .

ثم لا يوجد أيّ مبرّر لجعل سنّ التمييز سبع سنين في جميع أفراد البشر : لأنهم يختلفون في الفهم والتمييز .

اشتراط البلوغ في التكاليف الشرعية والتصرفات المالية :

إنّ البلوغ دخیل في الكمال الذي تشترط به التكاليف الشرعية ، وهذا البلوغ عادة ما يكون بعد سنّ التمييز عند الانسان ، واشتراط البلوغ في هذين الموردين له عدّة أدلة :

الدليل الأول : القرآن الكريم ، وهو قوله تعالى : ﴿وَأَتْلُوا لَيْتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النُّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٩) .

واختصاص الآية باليتامى لا يضرّ بالاستدلال بشأن كلّ صغير ؛ وذلك : لعدم احتمال الفرق بين الصغير اليتيم والصغير غير اليتيم في شرط التكليف بالبلوغ وفي عدم جواز تصرف غير البالغين في أموالهم ، وهذا هو معنى قولهم : « أن المورد لا يخصص الوارد » .

نعم ، نزلت الآية في خصوص اليتيم بلحاظ الواقع الخارجي الذي كان الأيتام محلاً للابتلاء بلحاظ حفظ أموالهم أو صرف المال عليهم أو أخذ أجور الخدمة عليهم ، أمّا الطفل الذي يعيش في كنف أبيه فغالباً لا يكون له مال يخصّه ، كما لا يطلب الأب أجوراً على خدمة ولده .

وتقريب الاستدلال :

١ - يكون بذيل الآية : فَإِنْ ذِيلُ الْآيَةِ مَنَعَ مِنْ أَنْ يَأْكُلَ الْوَلِيُّ مَالَ الْيَتِيمِ إِسْرَافاً وتعدياً وبداراً - بجهة الأجرة على العمل - حيث إِنَّ الْآيَةَ الْكَرِيمَةَ ذَكَرَتْ أَنَّ لَا أَجْرَةَ عَلَى عَمَلِ الْوَلِيِّ فِي حِفْظِ مَالِ الْيَتِيمِ إِذَا كَانَ غَنِيّاً .

نعم إذا كان فقيراً لا يتمكن من سدّ جوعه بالاكْتِسَابِ أو كان يعمل لليتيم ، فله الحقّ في سدّ حاجته الضرورية من مال اليتيم ، فالمنع من أكل مال اليتيم بداراً - بحجة الأجرة على العمل - مخافة أن يكبر اليتيم فيمنع الولي من الأخذ .

وهذا يعني أَنَّ الْيَتِيمَ يَتَسَلَّمُ الْمَالَ مِنَ الْوَلِيِّ بَعْدَ أَنْ يَكْبُرَ « يَبْلُغَ » ويخرج عن الصغر .

٢ - يكون بصدر الآية : ذَكَرَ الشَّيْخُ النَّائِنِيُّ تَحْذِيرًا^(١٠) ، بِأَنَّ (حَتَّى) لِلْغَايَةِ كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ مِنْهَا ، وَيَكُونُ قَوْلُهُ ﴿ فَإِنْ أَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ﴾ تَفْرِيعاً عَلَى الْإِبْتِلَاءِ مَعَ الْبُلُوغِ .

فالمعنى : ابْتَلَوْهُمْ مِنْ زَمَانٍ قَابِلِيَّتِهِمْ لِلْإِبْتِلَاءِ (كَسَنَ التَّمْيِيزِ) إِلَى زَمَانِ الْبُلُوغِ ، فَإِذَا بَلَغُوا رَاشِدِينَ ، فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ، وَهَذَا يَعْنِي دَلَالَةَ الْآيَةِ عَلَى شَرْطِ الْبُلُوغِ ، وَإِنَّمَا أُمِرَ بِالْإِبْتِلَاءِ مِنْ قَبْلِ الْبُلُوغِ بِأَمَلٍ أَنْ يَثْبُتَ رَشْدُهُ مِنْ أَوَّلِ الْبُلُوغِ أَوْ قَبْلَهُ فَيُدْفَعُ إِلَيْهِ الْمَالُ مِنْ حِينَ الْبُلُوغِ ، بَيْنَمَا لَوْ بَدَأْنَا بِإِبْتِلَائِهِمْ مِنْ حِينَ الْبُلُوغِ فَقَدْ تَنَاقَرَفِيَ فِي دَفْعِ الْمَالِ إِلَيْهِمْ فِتْرَةَ الْإِبْتِلَاءِ مَعَ أَنَّهِمْ كَانُوا مُسْتَحْقِّينَ لِلدَّفْعِ مِنْ حِينَ الْبُلُوغِ ؛ لِأَنَّهُمْ بَلَغُوا رَاشِدِينَ .

وكذا إذا ظهر رشدهم قبل البلوغ فلا ندفع إليهم المال ؛ لِأَنَّ الْآيَةَ ذَكَرَتْ الْبُلُوغَ غَايَةَ الْإِبْتِلَاءِ ، فَإِذَا كَانَ الرُّشْدُ وَحْدَهُ يَكْفِي لِدَفْعِ الْمَالِ إِلَيْهِمْ وَلَوْ لَمْ يَكُنْ بِالْغَايَةِ صَارَ ذِكْرُ الْبُلُوغِ غَايَةً لَغَوًا . إِذْنِ الْبُلُوغِ هُوَ شَرْطُ دَفْعِ الْمَالِ إِلَى الصَّبِيِّ إِذَا كَانَ رَاشِداً قَبْلَهُ أَوْ مَعَهُ .

فالبالغ لوحده من دون رشد لا يفيد في دفع المال إلى البالغ كما هو واضح .
وتدلّ عليه آية : ﴿ وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا ﴾ وكذا
الرشد من دون بلوغ لا يفيد في دفع المال .

ويرد عليه :

أ - ما افاده السيد الإمام الخميني تقضى ^(١١) في بعض الاحتمالات الواردة في
هذه الآية من أنها إنما جعلت البلوغ غاية لأجل إفهام أن لزوم الابتلاء إنما هو قبل
البلوغ دون ما بعده ؛ لأنّ البلوغ وحده كافٍ في دفع المال إليهم .

وحينئذ يكون إمساك المال له غايتان ، كلّ واحدة منهما كافية في دفع المال
إليهم : أحدهما ظهور الرشد والثانية البلوغ .

ب - إنّ استدلال المحقق النائيني مبني أيضاً على إبطال أن تكون حتى
« للعطف » ؛ لأنها إذا كانت للعطف صار المعنى هكذا : « ابتلوا اليتامى في كلّ
زمان حتى زمان بلوغهم ، فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم » .

وحينئذ تكون الآية دالة على أنّ الابتلاء لكشف الرشد لا بدّ منه سواء كان
قبل البلوغ أو بعده ، فمتى ما انكشف الرشد وجب دفع المال له ، اذن البلوغ لا
أثر له .

٣ - تقريب صاحب الجواهر تقضى ^(١٢) للاستدلال بالآية على شرط البلوغ لدفع
المال : قال : إذا قلنا إنّ (حتى) حرف ابتداء و (إذا) للشرط وجواب الشرط هو
(مجموع الشرط الثاني والجزاء) فالمعنى هكذا : وابتلوا اليتامى (امتحنوهم)
حتى (ابتدائية تدخل على الجملة التامة) شرطها الأول : إذا بلغوا النكاح وشرطها
الثاني هو (فإن آنستم منهم رشداً) والجزاء هو (فادفعوا إليهم أموالهم) فهو
جزاء لمجموع الشرطين ويكون الشرطان شرطين مستقلين في عرض واحد لدفع
المال .

اذن ثبت المطلوب : في أنّ دفع المال بشرط الرشد مشروط بالبلوغ ؛ ولكن أبدي صاحب الجواهر احتمال أن لا تكون إذا شرطية ، بل ظاهراً إنّها غاية ، وفرع على الابتلاء دفع المال إلى اليتيم إذا ظهر الرشد ، وهذا يعني جواز دفع المال اليهم قبل البلوغ إذا ظهر الرشد .

٤ - أقول : إنّ هذه الآية قد نظرت إلى أمرين :

الأمر الأول : هو أمر البلوغ وخروج الانسان من حالة الصبا إلى حالة البلوغ ، فقد ذكرت الآية أنّ الصبي لابدّ أن يرعى ويراقب من قبل الأولياء ، فالابتلاء هنا لا ينظر إليه على أنه امتحان فقط ، بل هو امتحان وولاية ورعاية ومراقبة ومحاسبة وتربية للطفل ، من دون أن يكون عليه تكليف ، وهذه الأمور واجبة على الولي إلى أن يحصل البلوغ فتزول تلك الولاية على الطفل وتجب عليه العبادات والحدود والديات وسائر التكاليف الأخرى ، لأنه صار بالغاً .

الأمر الثاني : هو دفع مال اليتيم (أو الطفل) إليه لأجل أن يتصرف فيه بالبيع والشراء والهبة وغيرها ، وهذا الأمر متوقف على شيئين :

الأول : حصول البلوغ .

الثاني : حصول الرشد بواسطة المراقبة في حال تمييز الطفل إلى حال بلوغه فإن عرف رشده قبل البلوغ أو معه ، يجب دفع ماله إليه .

وعلى كل حال ، فالآية دلّت على أنّ البلوغ هو حدّ فاصل بين الصباوة وما بعدها بحيث يعامل البالغ معاملة أخرى تختلف عن معاملته حال الصبا .

الدليل الثاني : السّنة الشريفة :

فقد روى حمران ، قال سألت أبا جعفر (الإمام الباقر عليه السلام) قلت له : متى يجب على الغلام أن يؤخذ بالحدود التامة ويقام عليه ويؤخذ بها ؟ قال : « إذا خرج عن اليتيم وأدرك » . قلت : فلذلك حدّ يعرف به ؟

فقال : « إذا احتلم أو بلغ خمس عشرة سنة أو أشعر وأنبت قبل ذلك ، أقيمت عليه الحدود التامة وأخذ بها وأخذت له » .

قلت : فالجارية متى تجب عليها الحدود التامة وتؤخذ بها ، ويؤخذ لها ؟ قال : « إنَّ الجارية ليست مثل الغلام ، إنَّ الجارية إذا تزوجت ودخل بها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتم ودفع إليها مالها وجاز أمرها في الشراء والبيع وأقيمت عليها الحدود التامة وأخذ لها وبها ، والغلام لايجوز أمره في الشراء والبيع ولايخرج من اليتم حتى يبلغ خمسة عشر سنة أو يحتلم أو يشعر أو ينبت قبل ذلك » (١٣) .

وسند الحديث ضعيف بعبد العزيز العبدى ، ولكن هناك من الروايات التامة سنداً تصرح بأنَّ بلوغ الغلام بخمسة عشر سنة وبلوغ البنت بتسع سنين ستأتي فيما بعد .

أقول : إنَّ هذه الرواية وأمثالها مقيدة بالرشد بالنسبة لدفع المال إلى البالغ ليتمكن من التصرفات المعاملية كالبيع والشراء ، ودلَّ على التقييد الآية القرآنية : ﴿وَإِنْتَلُوا إِلَيْتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النُّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ... ﴾ .

كفاية الرشد في التصرف بالمال في الأمور الخيرية :

ولكن هناك روايات يستفاد منها كفاية الرشد في جواز التصرف بالمال في الأمور الخيرية بلا حاجة إلى بلوغ سنَّ التكليف مثل :

١ - معتبرة عبد الرحمان بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله (الإمام الصادق عليه السلام) قال : « إذا بلغ الغلام عشر سنين جازت وصيته » (١٤) .

٢ - معتبرة زرارعة عن أبي جعفر (الإمام الباقر عليه السلام) قال : « إذا أتى على الغلام عشر سنين فإنَّه يجوز له في ماله ما أعتق أو تصدق أو أوصى على حدَّ معروف وحقَّ فهو جائز » (١٥) .

٣ - معتبرة جميل بن دراج عن أحدهما (الإمام الصادق أو الباقر عليه السلام) قال :
« يجوز طلاق الغلام إذا كان قد عقل وصدقته ووصيته وإن لم يحتلم » ^(١٦) .

٤ - معتبرة عبيد الله الحلبي ومحمد بن مسلم عن أبي عبد الله (الإمام الصادق عليه السلام) قال : سئل عن صدقة الغلام ما لم يحتلم ؟ قال : « نعم إذا وضعها في موضع الصدقة » ^(١٧) .

٥ - معتبرة محمد بن مسلم قال : سمعت أبا عبد الله (الإمام الصادق عليه السلام) يقول : « إنَّ الغلام إذا حضره الموت فأوصى ولم يدرك جازت وصيته لذوي الأرحام ، ولم تجز للغرباء » ^(١٨) .

٦ - معتبرة أبي بصير المرادي عن أبي عبد الله (الإمام الصادق عليه السلام) أنه قال : إذا بلغ الغلام عشر سنين وأوصى بثلث ماله في حقّ جازت وصيته ، وإذا كان ابن سبع سنين فأوصى من ماله باليسير في حقّ جازت وصيته » ^(١٩) .

أقول :

١ - إنَّ هذه الروايات جميعاً قد رخصت في التصرفات الخيرية ، مثل الوصية والعق والصدقة ، ولم يرد في شيء منها الترخيص في التجارة والبيع والشراء .

٢ - يظهر من بعض الروايات أنَّ التصرف الخيري ينفذ إذا أصاب موضعه .

ثم هنا نتساءل من هو المسؤول عن ملاحظة إصابة التصرف الخيري موضعه ؟

والجواب : إنَّ المفهوم عرفاً أنَّ المسؤول عن هذه الملاحظة هو ولي الصبي الذي يراقبه ويشرف على عمله كي يعلم أنَّه وضع المال في موضعه .

اذن ، هذه الروايات لم ترفع الحجر عن الصبي في التجارة والبيع والشراء ، ولم تطلق يد الطفل في ماله حتى في التصرفات الخيرية من دون ملاحظة الولي لها وإشرافه عليها .

اذن روايات الحجر على الصبي تقيد بهذا المقدار الذي ذكرته الروايات هذه ، ولا بأس بذلك .

ماذا يقول الفقه الوضعي هنا ؟

يقول الفقه الوضعي كما يقرر القانون المصري في المادة (١١١) مدني أحكام تصرفات الصبي المميز فيقول :

١ - « إذا كان الصبي مميزاً كانت تصرفاته المالية صحيحة متى كانت نافعة نفعاً محضاً ، وباطلة متى كانت ضارة ضرراً محضاً » .

٢ - « أما التصرفات المالية الدائرة بين النفع والضرر فتكون قابلة للإبطال لمصلحة القاصر ... » (٢٠) .

والمقصود لهم بما يكون نافعاً نفعاً محضاً : ما يكون من قبيل قبول الهبات الذي يثري الصغير .

وبما يكون ضاراً ضرراً محضاً : التصرفات المجانية كالصدقة والهبة ، فهذا النوع من التصرف باطل من قبل الصغير ، وإجازة الولي لا تنفعه .

ومرادهم من التصرفات المالية الدائرة بين النفع والضرر ما يكون من قبيل البيع والشراء والتجارة ، فهذا يبقى قابلاً للإبطال من قبل الولي أو من قبل نفس الصبي المميز حينما يكبر .

إذن ، على رأي الفقه الوضعي : تكون التصرفات الخيرية أتعس حالاً عندهم من البيع والشراء ؛ لأنها ضارة ضرراً محضاً ، بينما نرى الشريعة الإسلامية

ترى أن الإشراف الكامل للولي على الصبي المميز إنما هو في مثل البيع والشراء والتجارة ، أما التصرفات الخيرية (أو خصوص الصدقة والعق والوصية) فليس للولي منعه عنها إذا رأى أنه يضعها في موضعها ، وهذا إن دلّ على شيء فهو يدلّ على الأدب الاسلامي في احترام إرادة المميز التي تعود إلى نفعه الأخرى ونفع المجتمع أيضاً ، فلاحظ ^(٢١) .

نفوذ بعض تصرفات الصبي :

إن أدلة المنع من تصرفات الصبي - كما أشارت إلى ذلك أدلة الأهلية - منحصرة بتعبيرين :

الأول : عدم جواز أمر الصبي إذا فعل فعلاً مستقلاً في أمواله .

الثاني : عدم جواز دفع مال الصبي إليه إذا لم يبلغ ولم يؤنس منه الرشد .

وهذان التعبيران يصدقان فيما إذا استقل الصبي في التصرف في البيع أو الشراء تمام الاستقلال ولم يكن عمله تحت إشراف الولي ، فيكون تصرفه باطلاً .

ولكن هناك تصرفات من الصبي في المال لا تكون فعلاً له ، أو تكون فعلاً له إلا أنه لم يكن فعلاً مستقلاً ، أو كان فعلاً مستقلاً إلا أنه كان بإشراف الولي ، ففي هذه الصور الثلاثة يكون التصرف صحيحاً ؛ إذ لا دليل على المنع منه ، وإليك التوضيح :

١ - إذا دخل الصبي في معاملة محققاً للإيجاب المعاطاتي - كأن يدفع المال إلى المشتري - بإرادة العاقد لذلك ، كالحیوان الذي يحمل عليه الشيء ويسلم إلى الطرف الآخر محققاً للإيجاب المعاطاتي .

٢ - إذا دخل الصبي في المعاملة منشأً للإيجاب المعاطاتي ، كأن يدفع المال إلى المشتري بإرادته عن الولي .

ففي هاتين الصورتين تصح المعاملة المعاطاتية ، لأنَّ الطفل ليس بأخس من الحيوان الذي يصح أن يكون محققاً للإيجاب المعاطاتي بارادة العاقد لذلك ، وكذا إذا أنشأ الطفل الإيجاب المعاطاتي بإرادته عن الولي ؛ لأنَّه لا يصدق عليه أنه فعل فعلاً مستقلاً ، بل ليس الأمر هنا هو أمر الصبي حتى يكون ممنوعاً منه ، بل هو من أمر الولي الذي أمره بالاعطاء ، كما لم يصدق دفع المال إلى الصبي ليكون تحت هيمنة الصبي ويتصرف فيه تصرفاً مستقلاً حتى يكون ممنوعاً منه .

فالعقد في هاتين الصورتين يستند إلى الولي بلا إشكال ، فتشمله إطلاقات أدلة المعاملات الدالة على صحة العقد بالنسبة للولي .

٣ - إذا اتجر الصبي تحت إشراف الولي وإرادته وأمره ونهيه : فقد نقول بصحة هذه التجارة ، وذلك لأنَّ الصبي لم يكن مستقلاً في تصرفه حتى يكون ممنوعاً منه ، كما أنَّ الولي لم يعط المال إلى الصبي ليكون تحت هيمنته وتصرفه تصرفاً مستقلاً ، بل إنَّ إشراف الولي عليه ينهي استقلالية تصرف الصبي ، فيتمسك بإطلاق أدلة المعاملات ، على أنَّ آية ﴿ ابْتَلُوا الْيَتَامَى ... ﴾ تدلُّ على صحة عقد الصبي المميز تحت إشراف الولي ، فإنَّ المفهوم عرفاً من ابتلاء الصبي بايقاع المعاملة منه ولو اختبراً تحت إشراف الولي هو الحكم بصحتها .

٤ - أمّا إذا تصرف الصبي في التجارة ولم يكن بإشراف الولي ، بل كان بإذنه ، فهل تصح معاملته أو يكون محجوراً منها ؟

الجواب : إنَّ هذه المعاملة باطلة ؛ وذلك لأنَّ هذا الانسان الطفل قد سلَّم إليه ماله ليتصرف به تصرفاً مستقلاً ، حيث إنَّ اذن الولي لا يسلب التصرف الاستقلالي الذي كان الطفل ممنوعاً منه بالأدلة المتقدمة ، فما دام التصرف من قبل الطفل خالياً من الاشراف من قبل الولي فيكون تصرفاً مستقلاً ، وهو مشمول لأدلة المنع ، فلا يكون صحيحاً .

وبهذا يتضح بطلان ما قاله الفقه الوضعي (٢٢) من صحة تصرف القاصر إذا أذن له الولي أو أذنت له المحكمة إذناً مطلقاً أو مقيداً ؛ فإنّ القاصر ما دام قاصراً فلا أهلية تامة له حتى تصح تصرفاته المستقلة ولو بإذن الولي .

نعم ، الفقه الوضعي يطلق على من لم يبلغ الواحد والعشرين سنة ميلادية أنه قاصر ، والاذن الذي يكفي للمعاملات عندهم إذا بلغ الصبي ثمانية عشر سنة . وعلى كل حال فما داموا يطلقون على الانسان إنه قاصر ، والقاصر لا تنفذ تصرفاته ما لم يكمل ، فنفوذ تصرفاته مع الإذن مع قصوره ينافي ما حكم به من عدم نفوذ تصرفات القاصر .

٥ - إذا حَجَّرَ الطفل أرضاً مَيْتَةً أو حاز ماءً أو طائراً أو التقط شيئاً أو صاد صيداً أو أحيى مواتاً ، فهل تصح تصرفاته هذه ؟

الجواب : نعم ، تصح هذه التصرفات من الصبي ؛ لأن هذه التصرفات وإن كانت مستقلة قد صدرت منه إلا إنها ليست تصرفات مستقلة في أمواله حتى تكون باطلة ، فلا مانع من صحتها .

على أنّ عمد الصبي خطأ لا يلغي قصده ، بل بمعنى : إنّ عمده لا تترتب عليه أحكام العمد ، بل تترتب عليه أحكام الفعل الخطأي ، فليس معنى الحديث : إنّ عمده كلا عمد . فمن قال بأن العناوين المتقدمة لابدّ فيها من القصد ، فالقصد حاصل من الصبي عند صدور هذه الأفعال منه . على أنّ اعتبار القصد في هذه الأمور لم يثبت ، فإنّ مقتضى قوله ﷺ مثلاً : « أيما قوم أحيوا شيئاً من الأرض وعمرّوها فهم أحقّ بها ، وهي لهم » (٢٣) هو ثبوت الملكية بنفس الاحياء سواء أ قصد المحيي التملك أم لم يقصده .

تعامل الطفل في المحقرات :

هناك تصرفات في الأمور الجزئية (الحقيرة) والدائرة الضيقة ، فقد يقال بكفاية الاذن من الولي في التصرف فيها بدون اشراف منه ، كما إذا أخذ الابن من

والده مبلغاً محقراً من المال ليشتري ما يشتهي وأذن له الأب بذلك من دون اهتمام بغبنه أو عدم غبنه ، لعلمه بحقارة المبلغ الذي دفعه إليه ، بخلاف من أخذ من أبيه مالا كثيراً لتجارة كبيرة فأذن له الأب من دون اطلاع على تفاصيل تجارته ، فإنَّ العمل هنا باطل لشمول أدلة المنع له ، كما تقدم .

والدليل على نفوذ تصرف الطفل في المحقَّرات مع الاذن من دون إشراف هو السيرة المتشرعية أو العقلانية من دون ردع من الشارع المقدس .

عبارة الصبي غير مسلووبة :

قد يقال : بوجود أدلة دلت على سلب عبارة الصبي مثل الحديث الوارد في رفع القلم عنه حتى يحتلم ^(٢٤) إذا فسَّر القلم بقلم الحكم (التشريع) ، وكذا مثل « عمد الصبي وخطأه واحد » ^(٢٥) فإذا كان عمده خطأ فلا تصح أية معاملة من معاملاته حتى في الأمور المحقَّرة ، أو في العتق والوصية والصدقة وأمثالها : لأنَّ الصبي إما مسلوب العبارة لرفع القلم عنه ، أو أنَّ الفعل الذي يصدر منه كأنه قد صدر خطأ فهو باطل .

الجواب : أمَّا عن حديث رفع القلم : فنقول : قد ورد عليه تخصيصان :

الأول : ما هو مفهوم بالبداهة من عدم ارتفاع أكثر الأحكام الوضعية عن الطفل كالنجاسة والضمان والجنابة وغيرها .

الثاني : ما ثبت بالدليل الخاص في صحة بعض أعمال الصبي ، كما تقدم من صحة وصيته وعتقه وصدقته وهبته وأمثالها من صحة تصرفاته في المحقَّرات بإذن الولي ، أو صحة تصرفاته بإشراف الولي ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ﴾ .

وأما عن حديث « عمد الصبي وخطأه واحد » فقد وردت الرواية الأخرى التي تخصَّه بباب الجنایات ، ففي موثقة إسحاق بن عمار عن جعفر (الإمام

الصادق (عليه السلام) عن أبيه (الإمام الباقر (عليه السلام)) (إن علياً كان يقول : « عمد الصبيان خطأ يحمل على العاقلة »^(٢٦) . وحينئذٍ تختص الموثقة بباب الديات بقرينة قوله : « يحمل على العاقلة » .

ولو قلنا : إن الرواية المطلقة القائلة : « عمد الصبي وخطأه واحد » لا تنافي موثقة إسحاق بن عمار القائلة : « عمد الصبي خطأ يحمل على العاقلة » وذلك لأنهما مثبتان ، ولا تنافي بينهما كي تقيد أحدهما بالآخر .

فنقول : كما يوحي إليه كلام السيد الخميني في كتاب البيع^(٢٧) . إذ ذكر : أنه من المحتمل أن تكون قضية لحوق العمد في الصبيان بالخطأ في باب الجنایات مركوزة ومعهودة وقت صدور النصّ في الاذهان إلى حدٍّ أوجب انصراف الحديث إليه ، وحينئذٍ يكون هذا من احتمال اتصال القرينة . ولا يمكن نفي هذا الاحتمال بسكوت الراوي عنه بحيث نجعل سكوت الراوي شهادة على عدم القرينة المتصلة ؛ لأن هذا لا يجلب نظر الراوي باحتمال أنه سيأتي زمان لا تكون هذه القرينة واضحة فلا بدّ من التصريح بها الآن ، فإنّ الراوي لا يلتفت إلى هذا ، بل يكفي أن تكون القرينة مركوزة في الاذهان وقت صدور النصّ ، وبهذا لا يمكن التمسك باطلاق الرواية .

والنتيجة : لا دليل على سلب عبارة الصبي ، وإنما العيب في عقده وتصرفه الخارجي هو الحجر على أمواله ، الذي يقتضي قيام الولي في المعاملات أو إشراف الولي على معاملاته على الأقل ، وبهذا يتضح : أنّ بطلان عقد الصبي ليس بمعنى لا يقبل التصحيح بعد ذلك بالاجازة المتأخرة من قبل الولي ، أو من قبله هو بعد بلوغه ورشده ، بل غاية الأمر أنّ عقد الصبي بدون إشراف الولي يلحق بالفضولي وإن كانت أدلة صحة عقد الفضولي واردة في خصوص عقد غير المالك الملحق باجازة المالك ، إلا أنّ العرف يتعدّى من ذلك إلى كل مورد

كان العيب فيه عدم نفوذ رضاه مباشرةً للحجر ؛ إذ لا يحتمل العرف أن يكون عدم نفوذ الرضا للحجر أشدّ من فرض عدم نفوذه لعدم الملك .

قبول إسلام الصبي :

بناء على ما تقدّم من عدم سلب عبارة الصبي يكون إسلام الصبي مقبولاً وإن كان لا تتوجّه إليه الواجبات الشرعية ، خلافاً لبعض الامامية ^(٢٨) للشافعية الذي نقل عنهم صاحب فقه المذاهب أنهم قالوا : « لا يصح تصرّف الصبي سواء كان مميزاً أو غير مميز ، فلا تنعقد منه عبارة ، ولا تصلح له ولاية ؛ لأنه مسلوب العبارة والولاية فإذا نطق ولد الكافر بالإسلام لمن ينفع إسلامه ولو تولى نكاحاً لا ينعقد ، إلا أنّ الصبي المميّز تصحح عبادته كما يصحّ إذنه للغير بدخول الدار » ^(٢٩) والصحيح هو قبول اسلام الصبي ؛ وذلك :

١ - إنّ الاسلام أمر واقعي يصدر من كل مميز وإن لم يكن بالغاً .

٢ - إنّ الاسلام يدور مدار الاقرار بالشهادتين ، وبذلك يحرم ماله ودمه ، دلّت على ذلك روايات كثيرة منها : موثقة سماعة عن الإمام الصادق عليه السلام حيث قال : « الاسلام شهادة أن لا إله إلا الله والتصديق برسول الله ﷺ به حققت الدماء ، وعليه جرت المناكح والمواثيق ، وعلى ظاهره جماعة الناس » ^(٣٠) .

وعن أبي هريرة أنّه قال رسول الله ﷺ : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله ، فمن قال لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله » ^(٣١) .

فأنت ترى إطلاق هذه الروايات لغير البالغ المميز ، ولكن لا تترتب الأحكام الالزامية عليهم ؛ وذلك لحديث رفع القلم عن الصبي حتّى يحتلم الذي تقدّم ، ولسانه لسان الامتنان ، فلا يشمل عدم قبول إسلامه ؛ إذ لا منّة في ذلك .

نعم يحكم بكفر ولد الكافر وإسلام ولد المسلم إذا كانوا غير مميزين من ناحية التبعية وقيام السيرة المستمرة على ترتب آثار الكفر على أولاد الكفار من الأسر والتملك ونحوهما ، ولكن لا يعاقب ولد الكافر تبعاً لمعاقبة أبيه ؛ لأن الله تعالى يؤاخذ الانسان بعمل نفسه إن خيراً فخير وإن شراً فشر ، فقد وردت الروايات الدالة على أن الله تعالى يمتحن الأطفال الذين ماتوا قبل أن يبلغوا بالنار ، ولا يعاقبون تبعاً لأبائهم بغير حجة وامتحان ؛ لأن الله لا يعذب خلقاً بدون حجة عليه ، فقد روى زرارة في الصحيح عن الإمام الباقر (عليه السلام) أنه قال : سألته هل سئل رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عن الأطفال ؟ فقال : « قد سئل فقال : الله أعلم بما كانوا عاملين » . ثم قال : « يا زرارة هل تدري قوله : الله أعلم بما كانوا عاملين ؟ » قلت : لا . قال : « الله فيها المشيئة ، أنه إذا كان يوم القيامة جمع الله عز وجل الأطفال ، والذي مات من الناس في الفترة (أي ما بين رسولين من رسل الله) والشيخ الكبير الذي أدرك النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وهو لا يعقل ، والاصم ، والا بكم الذي لا يعقل ، والمجنون ، والأبلة الذي لا يعقل ، وكل واحد منهم يحتج على الله عز وجل ، فيبعث الله إليهم ملكاً من الملائكة فيؤجج لهم ناراً ، ثم يبعث الله إليهم ملكاً فيقول لهم : إن ربكم يأمركم أن تثبوا فيها ، فمن دخلها كانت عليه برداً وسلاماً ، وأدخل الجنة ، ومن تخلف عنها دخل النار » (٣٢) .

نعم : هناك أحكام في الشريعة قد تترتب على عنوان خاص ، سواء كان بفعل الانسان أو لا ، بفعل الصبي أو لا ، كالنجاسة والجنابة ، فإنهما قد ترتبا على العنوان ؛ فإن النجاسة مترتبة على عنوان الملاقاة ، والجنابة مترتبة على عنوان الوطء أو خروج المنى ، فإذا لاقى بدن الانسان جسماً نجساً جهلاً فقد تنجس ، ولا يأتي حديث الرفع هنا ؛ لأنه يكون في الحكم المترتب على فعل الانسان إذا صدر منه بالإرادة والاختيار والقصد والعمد ، بينما الحكم هنا قد ترتب على عنوان الخطأ كالملاقاة في النجاسة ، فلا يفرق بين أن تكون

الملاقاة للنجاسة بالارادة والاختيار وبين كونها قد حصلت بالجهل أو الغفلة أو النسيان أو بالقهر . ولهذا فإنّ الأفعال الناقضة للوضوء إذا صدرت من الصبي تكون ناقضة لوضوئه وإن صدرت بدون اختيار ، وكذا إتلاف مال الغير فإنه موجب للضمان وإن صدر من الصبي بدون اختيار منه أو صدر حالة الجهل والغفلة .

نعم : لا يطالب بدفع المال الذي وجب عليه نتيجة ضمانه إلا بعد البلوغ ؛ لأنّ الحكم لا يتوجه إليه إلا بعد البلوغ ، وكذا لا يتوجه إليه وجوب الاغتسال من الجنابة أو وجوب رفع النجاسة لأجل الصلاة إلا بعد بلوغه .

عبادات الصبي :

وكذلك بناء على عدم سلب عبارة الصبي تكون عباداته صحيحة مقبولة ، وذلك : لعدم التنافي بين رفع القلم عن الصبي وبين صحة عباداته ؛ لأنّ المراد من رفع القلم وإن كان هو قلم التشريع إلا أنّ الموضوع هو التشريع الذي يكون في رفعه منّة على المكلف ، أمّا الأعمال العبادية إذا جاء بها الصبي فلا منّة في رفع تشريعها عنه .

على أنّ الروايات الدالة على أمر الآباء صبيانهم بالصلاة والصيام هو أمر بالفعل على الصبيان حقيقة ؛ لأنّ الغرض منه هو تحقق تلك الأفعال من الصبيان في الخارج ، فالأمر بالأمر طريق لايجاد الفعل من الصبي في الخارج ، فقد روى الحلبي في الصحيح عن الإمام الصادق عليه السلام عن أبيه قال : «إنا نأمر صبياننا بالصلاة إذا كانوا بني خمس سنين ، فمروا صبيانكم بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنين ، ونحن نأمر صبياننا بالصوم إذا كانوا بني سبع سنين بما أطاقوا من صيام اليوم إن كان إلى نصف النهار أو أكثر من ذلك أو أقل ، فإذا غلبهم العطش والغرث أفطروا حتّى يتعودوا الصوم ويطيقوه ، فمروا صبيانكم إذا كانوا

بني تسع سنين بالصوم ما استطاعوا من صيام اليوم ، فإذا غلبهم العطش أفطروا » (٣٣) .

تعزيرات الصبي :

هناك أحكام مترتبة على الصباوة وعدم البلوغ ، كالتعزيرات الثابتة في الصبيان لحكمة خاصة وهي تأديبهم على عدم ارتكاب القبائح وصيانتهم من إغواء المضللين ، وسوقهم إلى تهذيب الأخلاق ، والابتعاد عن الافعال الشنيعة . وهذه الأحكام لا ترتفع عن الصبيان بحجة رفع قلم التكليف أو التشريع ؛ لأنها لم يؤخذ في موضوعها البلوغ أو طبعي الانسان حتى ترتفع عن الصبيان أو تقيد بغير الصبي كما تقدم ، بل أخذ في موضوعها الصباوة فلا يعقل ارتفاعها عنهم بحديث الرفع .

محددات البلوغ في الشرع :

معنى البلوغ : هو في اللغة الادراك ، ويراد به (كما ذكر ذلك صاحب الجواهر) (٣٤) : « بلوغ الحُلم والوصول إلى حدّ النكاح بسبب تكوّن المني في البدن وتحرك الشهوة والنزوع إلى الجماع وانزال الماء الدافق الذي هو مبدأ خلق الانسان بمقتضى الحكمة الربانية فيه وفي غيره من الحيوان لبقاء النوع ، فهو حينئذ كمال طبيعي للانسان يبقى به النسل ويقوى معه العقل ، وهو حال انتقال الاطفال إلى حدّ الكمال والبلوغ مبالغ النساء والرجال » .

ثم قال : « فإنّ البلوغ من الأمور الطبيعية المعروفة في اللغة والعرف ، وليس من الموضوعات الشرعية التي لا تعلم إلا من جهة الشارع كألفاظ العبادات » ثم قال : « وعلى كلّ حال فلا يخفى على من لاحظ كلماتهم : أنّ من المعلوم لغة كالعرف كون الغلام متى احتلم بلغ وأدرك وخرج عن حدّ الطفولية ودخل في حدّ الرجولية ، وكذا الجارية إذا أدركت واعصرت فانها تكون امرأة كغيرها من

النساء . نعم يرجع إلى الشرع في مبدأ السن الذي يحصل به البلوغ مثلاً إذا حصل فيه الاشتباه بخلاف الاحتلام والحيض والحمل ونحوها مما لا ريب في صدق البلوغ معها لغة وعرفاً ولو للتلازم بينهما » .

نعم هناك أمور مقارنة للبلوغ عادة مثل قوة التمييز وغلظة الصوت ونهود الثدي وخروج (الحبوب) في الوجه وأشباهاها ، فهي لا تفيد إلا الظن بحصول البلوغ ؛ لعدم وجود تلازم بين هذه الأمور وبين البلوغ الذي يورث القطع به .

ثم إن البلوغ الذي ذكرناه وسوف نذكر علائمه الشرعية هو تحديد لخضوع الانسان لجميع أنواع التكاليف والأحكام من عبادات ومعاملات وحدود وتعزيزات وإقرار ورفع الحجر وغيرها .

علامات البلوغ :

وعلامات البلوغ كثيرة ، والنصوص الواردة فيها مختلفة اختلافاً كثيراً مما لا يتسنى جمعه بصورة مقبولة عند الجميع ، لذا سيكون منهجنا فيها النظر في أخبار كل علامة والأخذ بالروايات الراجحة على غيرها عند المعارضة ، أو الأخذ بما يتبين صدقه وصدوره وترك ما لم يتبين صدقه وصدوره من المعصوم عليه السلام لعدم حجتيه .

وعلامات البلوغ تنقسم إلى قسمين :

القسم الأول : ما يكون دليلاً على البلوغ الطبيعي في الانسان ، أو يكون به البلوغ الطبيعي .

القسم الثاني : ما يكون دليلاً على البلوغ بالسن ، أو يكون به البلوغ بالسن .

أما القسم الأول :

العلامة الأولى : إنبات الشعر على العانة التي هي حول الذكر والقبل سواء أكان الانسان مسلماً أو كافراً ؛ لاطلاق الأدلة التي سنذكرها تبعاً للامامية ، وقال

بهذه العلامة في الجمهور الإمام مالك والإمام الشافعي في قول ، أمّا الإمام أبو حنيفة : فقد خالف في هذه العلامة ؛ لأنّ الانبات حول العانة هو نبات الشعر فاشبه نبات شعر سائر البدن (٣٥) .

وهناك قول آخر للإمام الشافعي : « إنّ إنبات الشعر حول العانة هو بلوغ في حق المشركين » (٣٦) .

ولكن الصحيح هو كون إنبات الشعر حول العانة علامة على البلوغ مطلقاً ، والأدلة على ذلك متوافرة منها :

١ - ما روي أنّ سعد بن معاذ لما حكم على بني قريظة بأن تقتل مقاتلتهم وتسبى ذراريهم ، فأمر النبي ﷺ أن يكشف عن مؤترهم فمن أنبت فهو من المقاتلة ، ومن لم ينبت ألحقوه بالذرية (٣٧) .

٢ - قال عطية القرظي : عرضت على رسول الله ﷺ يوم قريظة فشكوا فيّ ، فأمر النبي ﷺ أن ينظر إليّ هل أنبت بعد ؟ فنظروا إليّ فلم يجدوني أنبت بعد فألحقوني بالذرية (٣٨) .

أقول : إنّ قضية بني قريظة والحكم من قبل سعد بن معاذ قد وردت في روايات الشيعة الإمامية بسند ضعيف ؛ إذ كلّ الروايات المروية في وسائل الشيعة وفي قرب الاسناد والتهذيب والبحار في سندها (وهب بن وهب) . وقد ورد في ترجمته أنه أكذب البرية . ولكن المشكلة ورود هذه القضية في روايات أهل السنة ، حيث قالوا في الأحاديث الواردة في هذه القضية بأن بعضها صحيح .

ولهذا احتاج الأمر إلى مراجعة وتعليق في نفس هذه القضية ، فرأينا أنّ القضية قد صوّرت بصورة تظهر قسوة الاسلام وظلامة بني قريظة ، كما ذكر في قتل من بلغ وإليك التوضيح : قال المؤرخون : إنّ بني قريظة كانوا أصحاب

حصون بالمدينة وكان عددهم سبع مئة رجل (مقاتل) وكان حي بن أخطب - سيد بني النضير - يقول لقريش في مسيره معهم : إِنَّ قَوْمِي بَنِي قَرِيظَةَ مَعَكُمْ وَهُمْ أَهْلُ حَلَقَةٍ وَافِرَةٌ ، وَهُمْ سَبْعُ مِئَةٍ وَخَمْسُونَ مَقَاتِلًا (رجلاً) .

وهؤلاء كان لهم عهد وميثاق مع رسول الله ﷺ ، ولكنهم غدروا وخانوا العهد والتحموا مع قريش التي جاءت لاستئصال النبي ﷺ كما زعموا ، ولم يقبلوا الرجوع إلى العهد بعد أن أرسل لهم رسول الله ﷺ قادة المسلمين لاستكشاف أمرهم ، فقد كاشفوا وأعلنوا الغدر والاتفاق مع الأحزاب في محاربة الرسول ﷺ .

وقد طلب منهم إن لم ينصروا النبي (حسب العهد والميثاق) فليتركوه مع عدوه من دون مناصرة عدوه ، فأبوا ذلك .

وكانت هذه الخيانة ثقيلة على المسلمين : لأنَّ يهود بني قريظة كانوا في المدينة ، والأحزاب وقريش جاءوهم من مكان آخر ، فكان المسلمون محاصرين من كلِّ جانب وكانت معركة فاصلة بين الاسلام والكفر .

ولمَّا انهزم الأحزاب بعد مقتل عمرو بن عبد ودَّ على يد الإمام علي عليه السلام توجه النبي إلى حصون بني قريظة وحاصرهم لينزلوا على حكمه ، فأبوا ذلك حتَّى قبلوا على النزول على حكم سعد بن معاذ - الذي كان منهم سابقاً ودخل الاسلام - فحكم فيهم : أن يقتل كلَّ من حزَّب على الاسلام وتسبى الذراري والنساء وتغنم المواشي وتقسَّم الأموال .

إذن ، لم يحكم بقتل كل الرجال ، فالرجال كانوا (٧٥٠) مقاتلاً ، إلا أنهم لم يحزَّبوا على النبي ، بل الذي حزَّب منهم أربعمئة وخمسون رجلاً ، فقتلوا . وهذا هو المناسب للآية القرآنية التي قالت في الواقعة : ﴿ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا ﴾ (٣٩) ، كان المأسورين لا يطلق عليهم أنهم سبايا . فلاحظ (٤٠) .

٣ - وفي المحكي عن تفسير علي بن إبراهيم في قوله تعالى : ﴿ وَابْتَلُوا الْيَتَامَى ... ﴾ قال (يعني الإمام الصادق عليه السلام) : « ... وإن كانوا لا يعلمون أنه قد بلغ فإنه يمتحن بريح ابطله أو نبت عانته ، فإن كان ذلك فقد بلغ » ^(٤١) وقد روي الحديث مسنداً عن الامام الصادق عليه السلام في تفسير الصافي ^(٤٢) .

ثم إن ما كان بلوغاً في حق المشركين كان بلوغاً في حق المسلمين ؛ لعدم الفرق بينهما من هذه الناحية ، فلا يصح ما ذكر عن الإمام الشافعي في أحد قوليهِ .

أقول :

أولاً : إن هذه العلامة هي علامة طبيعية لكمال الادراك والخروج عن حد الطفولة ، فهي مقبولة وإن كانت رواياتها ضعيفة عند الإمامية .

ثانياً : قد يستشكل في هذه العلامة للاناث ؛ لأن النصوص المتقدمة وغيرها التي تساق كأدلة على الحكم هي في الذكور فقط ، ولكن العلماء جعلوها علامة للذكور والاناث ؛ ولعل ذلك ؛ لأن الانبات أمانة طبيعية اعتبرها الشارع للكشف عن تحقق الادراك ، فلا يختلف فيه الرجال عن النساء (فضلاً عن الاختلاف بين المشركين والمسلمين) ، ولأن العادة تقضي بتأخر إنبات هذا الشعر عن تسع سنين بكثير ، وسيأتي أنها علامة للبلوغ عند الاناث عند الإمامية ، لذا لم تتعرض له الروايات في النساء لندرة الاحتياج إليه فيهن .

ثالثاً : ثم إن العلماء قد اعتبروا الخشونة في شعر العانة ؛ وذلك : لمعلومية عدم اعتبار الزغب والشعر الضعيف الذي قد يوجد في الصغر ، ولأن إطلاق النص يحمل على المعهود من كون الانبات علامة على البلوغ ، والمعهود عرفاً كعلامة على البلوغ هو الشعر الخشن لا الناعم .

العلامة الثانية : إنبات الشعر على اللحية والشارب ، وهي علامة تختص بالرجال . وقد ذهب إلى علاميتها على البلوغ علماء الإمامية ؛ وذلك لبعض النصوص المصرحة بذلك ، فمن النصوص خبر حمزة بن حمران عن أبي جعفر (الإمام الباقر عليه السلام) : « من أن الغلام لا يجوز أمره في الشراء والبيع ولا يخرج عن اليم حتى يبلغ خمس عشرة سنة أو يحتلم أو يُشعر أو ينبت قبل ذلك » (٤٣) .

فذكرت الاشعار كعلامة على البلوغ .

وخبر يزيد الكناسي : « إن الغلام إذا زوجه أبوه ولم يدرك كان له الخيار إذا أدرك وبلغ خمس عشرة سنة أو يشعر في وجهه أو ينبت في عانته قبل ذلك » (٤٤) .

على أن شعر اللحية والشارب إنما يكون بعد الانبات عادة .

ملاحظات :

الملاحظة الأولى : قد يقال : إذا كان شعر اللحية والشارب علامة للبلوغ ، فلماذا احتج إلى اختبار شعر العانة التي لا يجوز الكشف عنها ؟
والجواب :

١ - إن العانة ليست من العورة ، كما تقدم ذلك .

٢ - إن شعر العانة يتقدم نباته على اللحية والشارب .

٣ - إن هذه العلامات إنما يصار إليها عند الاشتباه ، فلو كان انسان لا شارب له ولا لحية واحتملنا بلوغه فيصار إلى الانبات كعلامة عليه ، أما في صورة معلومية البلوغ كما في شعر اللحية والشارب فلا يصار إلى غيرها .

الملاحظة الثانية : هل هاتان العلامتان دليل وعلامة على البلوغ أو هما

بلوغ ؟

الجواب : ذهب إلى كل جماعة (٤٥) .

ولكن الأقوى : إنهما دليلان على البلوغ ؛ وذلك : لأنّ الانبات والإشعار تدريجي الحصول ، والبلوغ لا يكون تدريجياً ، ولأنّ العادة تقضي بتأخره عن البلوغ .

الملاحظة الثالثة : ما هي الثمرة المترتبة للخلاف في أن العلامتين المتقدمتين

هما دليلان على البلوغ أو هما بلوغ ؟

والجواب : تظهر الفائدة في قضاء ما يجب قضاؤه من العبادات . كما تظهر في نفاذ إقراره وتصرفاته المتقدمة على الاختبار بزمان يعلم عدم تأخر بلوغه عنه .

العلامة الثالثة : خروج المني من الموضع المعتاد . وقد عدّت هذه علامة على

حصول البلوغ بها ؛ والدليل على ذلك ، بالاضافة إلى عدم الخلاف في هذه العلامة من الجميع هو :

١ - قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا ﴾ (٤٦) .

٢ - قوله تعالى : ﴿ وَابْتُلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ ﴾ (٤٧) .

٣ - قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ ﴾ (٤٨) . (٤٩) .

قال الإمام الصادق (عليه السلام) في خبر هشام بن سالم : « انقطاع يتم اليتيم

الاحتلام ، وهو أشده » (٥٠) .

وفي موثق ابن سنان : عن أبي عبد الله (الإمام الصادق عليه السلام) : سأله أبي وأنا حاضر عن قول الله تعالى : ﴿ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ ﴾ ؟ قال : « الاحتلام » (٥١) .

٤ - الرواية المروية عن النبي ﷺ المعروفة بحديث « رفع القلم » التي رواها الفريقان ، بل عن ابن إدريس : إنّ هذه الرواية مجمع على روايتها وهي : « إنّ القلم يرفع عن ثلاثة : عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ » (٥٢) .

إلى غير ذلك من الأدلة التي نكتفي بما ذكرنا منها ، فإنّ الحكم متفق عليه .

الملاحظة الرابعة : إنّ هذه العلامة هي علامة للبلوغ ، والمراد بها خروج المني من الموضع المعتاد سواء أكان في النوم أو اليقظة ، فلا يقدح تعبير بعض الروايات بالاحتلام ؛ لأننا نقطع بعدم إرادة خصوصيته ، لأنّ الاحتلام الذي هو الرؤية في المنام قد تتحقق بدون خروج المني ، كما أنّ خروج المني ربما يتحقق بدون الرؤية في المنام ، إذن العبرة بخروج المني دون الاحتلام ، كما يشير إليه قوله تعالى : ﴿ حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النُّكَاحَ ﴾ (٥٣) فقد يبلغ النكاح وينكح ويولد من دون احتلام في النوم .

الملاحظة الخامسة : إنّ هذه العلامة هي علامة للرجل والمرأة وتعبّر عن حالة طبيعية وهي : استعداد خروج المني بالقوة القريبة من الفعل ، ويحصل هذا بتحريك الطبيعة ، والاحساس بالشهوة بحيث لو أراد إخراج المني بالوطء أو الاستمنااء لتيسر له ذلك . ولعلّ القول بوجود المني للانثى الذي لا يخرج إلى الخارج غالباً أو دائماً يؤيد ذلك ، بل يدلّ عليه .

وعلى هذا سيكون معنى قوله تعالى : ﴿ حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النُّكَاحَ ﴾ هو بلوغ شهوة النكاح والوطء والقدرة على الانزال والوطء ، خصوصاً إذا قلنا : إنّ البلوغ هو موضوع للحكم الشرعي ومرجعه إلى العرف والعادة ، فإنّ العرف والعادة

لا يقترب إليهما شك في كون القادر على إخراج المني بالقوة هو بالغ ؛ لأنها حالة يخرج بها الانسان من حدّ الطفولية إلى الرجولية . وعليه سيكون خروج المني دليلاً على البلوغ لا أنّه بلوغ في نفسه .

الهوامش

(١) لم يكن هذا التعبير دارجاً عند فقهاء المسلمين ، بل الدارج عندهم هو الكمال الذي هو شرط التكليف وكذا الكمال الذي هو شرط في المتعاقدين ، والكمال : عبارة عن البلوغ والعقل .

نعم الرشد - وهو خلاف السفه - يشترط في إعطاء المال إلى صاحبه ، وكذا يشترط في صحة تصرفاته المالية . ولكن آثرنا التعبير بالأهلية لأن المقصود منها الكمال ، ولا مشاحة في الاصطلاح .

(٢) راجع : فقه العقود : ٩٧ .

(٣) الوسيط ١ : ٢٨٣ - ٢٨٥ .

(٤) المصدر السابق .

(٥) المصدر السابق نفسه .

(٦) المصدر السابق نفسه : ٢٨٩ - ٢٩٠ .

(٧) المصدر السابق نفسه .

(٨) المصدر السابق نفسه .

(٩) النساء : ٦ .

(١٠) راجع : منية الطالب ١ : ١٦٩ - ١٧٠ .

(١١) راجع : كتاب البيع ٢ : ٨ . علماً بأنه اختار كون كل من البلوغ والرشد جزء الموضوع .

(١٢) جواهر الكلام ٢٦ : ١٨ - ١٩ .

(١٣) وسائل الشيعة ١ : باب ٤ من مقدمة العبادات ، ح ٢ .

(١٤) وسائل الشيعة ١٣ : باب ٤٤ من الوصايا ، ح ٣ .

(١٥) المصدر السابق : باب ٤٤ من الوصايا ، ح ٤ .

(١٦) المصدر السابق : باب ١٥ من الوقف ، ح ٢ .

(١٧) المصدر السابق : باب ١٥ من الوقف ، ح ٣ .

(١٨) المصدر السابق : باب ٤٤ وصايا ، ح ١ .

(١٩) المصدر السابق : باب ٤٤ وصايا ، ح ٢ .

(٢٠) الوسيط ١ : ٢٩٤ .

(٢١) أقول : لعلّ الفقه الوضعي قد أخذ تقسيم تصرفات الصبي المميز من الحنفية حيث قالوا - حسب ما ذكره عنهم في فقه المذاهب ٢ : ٣٦٣ - : إنّ الصبي إذا كان غير مميز لا ينعقد شيء من تصرفه . أما إذا كان مميزاً ، فتصرفه على ثلاثة أقسام ؛ لأنه إما أن يكون ضاراً بماله ضرراً بيتاً - كالطلاق والصدّاق والقرض والصدقة - وإما أن يكون نافعاً نفعاً بيتاً - كقبول الهدية والدخول في الاسلام - وإما أن يتردد بين النفع والضرر - كالبيع والشراء - أما الأول فلا شبهة في عدم نفوذه وإن أجازه الولي ، وأما الثاني فلا شبهة في نفوذه وإن لم يجزه الولي ، وأما الثالث فينعقد موقوفاً على اجازة الولي ، وليس للولي أن يجيزه إذا كان فيه غبن . أقول : الاشكال على الفقه الوضعي يرد على هذا الكلام أيضاً .

(٢٢) الوسيط للسنهوري ١ : ٢٩٥ - ٢٩٧ .

(٢٣) الوافي ١٠ : باب ١٥٨ احياء الأرض الموات ، ح ١٣١ .

(٢٤) راجع : وسائل الشيعة ١ : باب ٤ من مقدمة العبادات ، ح ١١ غير تام السند وح ١٢ تام السند فهو موثق .

(٢٥) راجع : وسائل الشيعة ١٩ : باب ١١ من العاقلة ، ح ٢ ، وح ٣ « عمد الصبيان خطأ يحمل على العاقلة » .

(٢٦) وسائل الشيعة ١٩ : باب ١١ من العاقلة ، ح ٣ .

(٢٧) كتاب البيع ٢ : ٢٦٦ .

(٢٨) لقد ذهب بعض الامامية كصاحب الجواهر الى القول بعدم قبول إسلام الصبي انظر : جواهر الكلام ٣٨ : ١٨٦ .

(٢٩) راجع : فقه المذاهب ٢ : ٣٦٥ .

(٣٠) أصول الكافي ٢ : من ط ٢ : ٢٥٠ .

(٣١) صحيح البخاري باب قتل من أبي قبول الفرائض ح ٥٠ .

(٣٢) فروع الكافي ٣ : من ط ٢ : ٢٤٨ .

(٣٣) وسائل الشيعة ٧ : باب ٢٩ ممن يصح منه الصوم .

(٣٤) جواهر الكلام ٢٦ : ٤ .

(٣٥) راجع : جواهر الكلام ٢٦ : ٥٠ وراجع المغني لابن قدامة ٤ : ٥١٣ - ٥١٤ .

(٣٦) المصدران السابقان .

- (٣٧) سنن البيهقي ٦ : ٥٨ . والمغني لابن قدامة ٤ : ٥١٤ .
- (٣٨) المصدران السابقان .
- (٣٩) الأحزاب : ٢٦ .
- (٤٠) راجع : المصادر التاريخية في واقعة الأحزاب (الخندق) .
- (٤١) مستدرک الوسائل ١٣ : باب ٢ من أبواب الحجر ، ح ١ .
- (٤٢) تفسير الصافي (الفيض الكاشاني) ١ : ٤٢٣ .
- (٤٣) وسائل الشيعة ١ : باب ٤ من مقدمة العبادات ، ح ٢ .
- (٤٤) وسائل الشيعة ١٤ : باب ٦ من عقد النكاح ، ح ٩ .
- (٤٥) جواهر الكلام ٢٦ : ٨ - ٩ .
- (٤٦) النور : ٥٩ .
- (٤٧) النساء : ٦ .
- (٤٨) أقول : نحن نحتمل أن تريد الآية من (يبلغ أشده) هو اكتمال القوى ، وهو مقام التكليف زائداً الرشد ، نعم الروايات تفسر أشده بالاحتلام ، فلاحظ .
- (٤٩) الإسراء : ٣٤ .
- (٥٠) وسائل الشيعة ١٣ : باب ١ من الحجر ، ح ١ .
- (٥١) المصدر السابق : باب ٤٤ وصايا ، ح ٨ .
- (٥٢) وسائل الشيعة ١ : باب ٤ من مقدمة العبادات ، ح ١١ .
- (٥٣) النساء : ٦ .

دور الزمان والمكان في علم الفقه

□ الأستاذ الشيخ محمد جواد اللنكراني

ويشتمل البحث على عدة محاور :

المحور الأول - الأمور العامة :

البحث عن فكرة تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد بحث عن رافد طالما رقد الفقه بالحياة والحيوية ، ولو أعطيت هذه القضية حقها وتم الالتفات إلى حقيقتها لتوقف غلق باب الاجتهاد ، ولخرج الفقه من اختزاله في دائرة خاصة وضيقة .

والقيام بهذه المهمة وإن كان يقع بالدرجة الأولى على عاتق المجتهدين العظام والأصوليين لبحث أبعاده بشكل كامل ودراسة جميع جوانبه وحل مشكلاته ، إلا أن الإحساس بالحاجة والضرورة حدا بنا إلى تقديم هذه الدراسة بين يدي الباحثين .

أ - مفهوم الزمان والمكان وتأثيراته في الفقه :

ينبغي التصدير بمطلب قبل الكلام في هذا العنوان ، وإن كان ما سيأتي كفيلاً ببيانه بشكل أكثر ، فنقول : لا يخفى أن المقصود بمفهوم الزمان والمكان ليس معناه اللغوي ولا الفلسفي - الذي اختلف في تحديده الفلاسفة أشد الاختلاف - بل المقصود مجموعة الخصوصيات والعلاقات الجديدة التي تتغير بمرور الوقت

بشكل دائم ، وتترك تأثيراتها على الأفراد والمجتمعات ، وكذلك هو الفهم والاستيعاء الجديد الذي يستفيده الفقهاء من المصادر الشرعية في ضوء المعطيات العلمية الحديثة .

والمقوم لهذا المفهوم الذي يعدّ بمنزلة الفصل المميّز له عن سائر العناوين الأخرى المتعلقة بعلم الفقه هو تبدّل الظروف في مجتمع أو جماعة ما ، وطرو خصوصيات وظواهر جديدة على أثر علاقات الأفراد فيما بينهم ، بحيث يقتضي - بل يكون سبباً - لفهم وقراءة جديدة للأدلة ، بل لفتوى جديدة على أثر تلك القراءة .

وبما أنّ تحقق هذا يتزامن مع تغيّر الأزمنة والأمكنة والجغرافيا؛ فلذا يصطلح عليه بتأثير الزمان والمكان في الاجتهاد ، وإلاّ قد يكون لشيء ما في زمان واحد حكم معيّن ، ثمّ يتغيّر حكمه في ذلك الزمان نفسه بسبب طرو عناوين أخرى أو اختلاف في الظروف والأوضاع المحيطة به . وعليه فإنّ نفس عنوان الزمان والمكان في ذاته لا موضوعيّة له ، بل الذي له الموضوعيّة هو :

أولاً : تغيّر الظروف وطرو خصوصيات جديدة تستدعي وجود عناوين جديدة ويتبع ذلك حكم جديد . والمرجع في هذا التغير هو أحد عنوانين :

١ - تغيّر الموضوع نفسه أو قيد من قيوده ، بحيث يؤدّي إلى تغيير الحكم ، كما في موضوع الشطرنج الذي كان يعدّ سابقاً من آلات القمار ، ولكنّه اليوم يعتبر رياضة فكرية خالية من الرهان ، فيتغيّر حكمه من الحرمة إلى الجواز .

٢ - بروز متطلّبات جديدة في الحياة الاجتماعية لم تكن تقتضيها الحياة الاجتماعية السابقة ، لكنّها تعدّ اليوم أو في المستقبل ضرورة اجتماعيّة ، كمتطلّبات علم الطب في يومنا هذا ، مثل التشريح وزرع الأعضاء ومتطلّبات الاقتصاد ، كالتأمين والمصارف والعمليات المصرفيّة .

ثانياً : لو قطعنا النظر عما ورد في النقطة السابقة من تجدد موضوعات الأحكام وتغيرها وتجدد متطلبات الحياة ، فإنّ الفقيه قد يستنتج من الأدلة والمصادر الشرعية - بسبب سعة اطلاعه وانفتاحه على العلوم الحديثة - استنتاجات جديدة تعتمد على المباني الفقهية للاجتهاد ، نظير ما استفاده الفقهاء سابقاً من الأدلة الواردة في مسألة الجهاد الابتدائي من عدم جوازه بدون إذن الإمام عليه السلام أو نائبه الخاص ، ولكن في زماننا هذا حاول بعض الفقهاء اكتشاف ملاك هذا الشرط ومعرفته .

ومن الطبيعي فإنّ مثل هذا الشرط يختلف حكمه عن حكم الصلاة والصيام ، فهو بحاجة إلى إمام أو قائد يدرس جوانب هذا الموضوع بجميع أبعاده ، ويكون اتّخاذ القرار فيه طبقاً لنظره وتشخيصه ، ولسنا بصدد بيان صحة أو سقم هذا الرأي ، وإنّما جننا به على نحو الاستشهاد على تأثير الزمان في عملية الفهم والاستنباط من المصادر المقررة ، وإن كان قد يقال بعدم مدخلة الزمان في هذه المسألة؛ لأنّ مثل هذا الفهم كان موجوداً أيضاً لدى بعض الفقهاء سابقاً .

وجوابه : أنّ هذا الكلام وإن كان غير مستبعد إلا أنّ ملاحظة الحروب والمواجهات الحاصلة على مرّ التّاريخ تحمل الفقيه على مثل هذا الفهم والاستنتاج .

ب - تأثير الزمان والمكان في العلوم الاعتبارية :

للزمان والمكان تأثير واضح في كثير من العلوم ، سيما العلوم التجريبية والإنسانية ؛ فإنّ تأثيره بمنزلة من الوضوح بحيث يغنيه عن البيان . وإذا تجاوزنا ذلك إلى العلوم الإلهية غير النظرية ، كالعرفان العملي نجد أنّ لعنصر الزمان والمكان دوراً بالغاً ، قال صائن الدين عليّ بن تركة : « ولا شك أنّ المناسبات الزمانية من أهمّ المناسبات » ^(١) .

فمن الواضح تأثير الظروف الزمانية والمكانية تأثيراً بالغاً في المسائل العرفانية والنفحات القلبية والمكاشفات المعنوية للعارف . والهدف من التنويه بهذا المطلب هو بيان سعة دائرة تأثير الزمان والمكان ، وإلا فإن ما يرتبط بمجال العرفان يختلف تماماً مع ما في علم الفقه ، كما سنلاحظه لاحقاً في هذه الدراسة .

وينبغي الإشارة إلى أنه لا دخل لعامل الزمان في العلوم النظرية الحقيقية كالفلسفة والرياضيات وغيرهما مما يقوم على قواعد وأسس عقلية ، فلا تأثير للظروف والمتغيرات الزمانية فيها . ولكن هذا لا يعني إنكار أن يكون هناك تأثير للزمان وتطوره في المعادلات الجديدة ، بحيث يمكن أن تتغير بعض القواعد الهندسية المبتنية على بعض الحقائق الخارجية ، ككروية أو عدم كروية الأرض . نعم لا تأثير لتقدم الزمان في القواعد الرياضية والهندسية المبتنية على أسس عقلية ومنطقية .

وبعبارة أخرى : أنه لا تأثير إطلاقاً لبعض الأمور اللصيقة بالأمور الاعتبارية - كالعرف ومناسباته والارتكازات العقلانية - في هذه العلوم .

ومن هنا يمكن صياغة قاعدة كلية مفادها تأثر جميع العلوم الاعتبارية - ومنها الفقه - بعنصر الزمان والمكان ، وضالة تأثيره في العلوم الحقيقية أو انعدامه .

ولكن بالرغم من تمتع علم الفقه - كسائر العلوم الاعتبارية - بملاكات معينة وتوفره على موضوع ومبادئ ومسائل خاصة ، إلا أننا ربما نجد الفقيه يستبعد مبدئياً تأثير هذا العنصر في علم الفقه ، في حين أنه لا تجد مثل هذا الاستبعاد في العلوم التجريبية . فهل المائز بين علم الفقه وهذه العلوم هو توفره على مصدر استدلالي متقن كالقرآن الكريم والسنة الشريفة؟ أو المائز اشتغال الشريعة على القواعد والأحكام التعبدية؟ أو عدم الإحاطة الكلية بملاكات الأحكام الشرعية؟ وللإجابة على هذه الأسئلة ينبغي :

أولاً: تشخيص اندراج وتصنيف هذه المسألة في أي علم من العلوم ، ومعرفة أن آليات أي علم تساعد على توضيحها .

ثانياً : معرفة الفرق الأساسي بين هذه المسألة وأمور أخرى ، كالعرف وبناء العقلاء ، بل وحتى المسائل المستحدثة؛ وذلك لتوهم البعض عدم الفرق بين مفهوم العرف وبناء العقلاء وبين مفهوم الزمان والمكان ، بل يراها تعابير متعددة لمعنى واحد .

ثالثاً : دراسة بعض الأبعاد والقضايا الفقهية ، كمسألة الملاكات ، وموضوع الحكم الشرعي ومتعلّقه ، وأقسام الحكم الشرعي .

جـ - مكانة مسألة الزمان والمكان :

لم تعنون مسألة دور الزمان والمكان في الاجتهاد في واحد من العلوم المدونة فعلياً ، كالفقه والأصول والكلام . ومن هنا يجب أن نلاحظ العلم الذي تندرج فيه هذه المسألة .

ومن الواضح عدم مسؤولية علم الفقه عن ذلك ؛ لأن الضابطة فيه معرفة الحكم الجزئي لموضوع معيّن ، في حين أن مسألة الزمان والمكان ليست كذلك ، ولا ربط لها بفعل المكلف الذي هو موضوع علم الفقه .

كما أن علم الأصول ليس كفيلاً بهذه المسألة أيضاً؛ لأن ضابطة المسألة الأصولية هو وقوعها في طريق الاستنباط ، أو وقوعها كبرى القياس كما يعبر البعض ، والحال إن مسألة الزمان والمكان ليست كذلك .

وقد يخطر في الذهن بدواً أن هذه المسألة هي من مبادئ الأحكام التي هي عبارة عن اللوازم والحالات المترتبة على الأحكام الشرعية ، كمسألة التضاد أو عدم التضاد بين الأحكام الشرعية ، وبما أن البحث يقع في تأثيرات الزمان

دور الزمان والمكان في علم الفقه

والمكان في الأحكام الشرعية فهي إذاً من عوارض الأحكام وحالاتها ، فتدخل حينئذ في مبادئ الأحكام .

ولكن سيَتَّضح في البحوث المقبلة عدم تأثير هذا البحث بشكل مباشر في الأحكام الشرعية ، وإنما تتَّجه تأثيراته لدائرة الموضوعات والمتعلقات؛ ولذا لا يمكن عدّه من مبادئ الأحكام .

والتحقيق هو أنّ هذا البحث عبارة عن عنوان كلّ عامٍ يطلق عليه نظرية الزمان والمكان في الاجتهاد ، وليس مسألة معيّنة لبحث عن تصنيفها في مسائل هذا العلم أو ذلك ، وقد أشرنا في محله ^(٢) إلى الفرق الكبير بين المسألة الأصولية أو الفقهية والقواعد الفقهية من جهة ، وبين النظرية الفقهية العامة من جهة أخرى .

فإنّ النظرية الفقهية العامة عبارة عن تلك البحوث التي تتعلّق ببعض الموضوعات المدرجة في أبواب فقهية مختلفة ومعروفة ، ولها دخل في كثير من الفروع الفقهية المتشعبة ، كما أنّها تشكّل أساساً وقاعدة لموضوعات أخرى ، كالبحث مثلاً عن مفهوم العرف وحقيقته وحدود تأثيراته وانعكاساته . وعليه فإنّ النظرية الفقهية العامة لا تتضمّن حكماً فقهياً ، بل هي تشتمل على بيان جملة من الشروط والأركان ، وعلى جملة من القضايا .

إذاً ، مسألة تأثير الزمان والمكان في أبواب الفقه المختلفة هي نظرية فقهية عامة ينبغي البحث عن تعريفها وحقيقتها ، ومدى تأثيرها ، وسائر ما يرتبط بها في محلّ آخر .

المتحصّل من كلّ ما سبق :

أولاً : عدم اندراج مسألة الزمان والمكان تحت عنوان أيّ علم من العلوم المعروفة ، كالفقه أو الأصول .

ثانياً : إنّ هذه المسألة لا تعبر عن قضية واحدة معيّنة ، بل هي عبارة عن مجموعة من القضايا .

ثالثاً : ليس لهذه المسألة أية علاقة مباشرة بالأحكام الشرعية ، كما ولا يترتب عليها أي حكم شرعي ، ولا تعدّ في نفسها دليلاً ، كسائر الأدلة على الأحكام والفروع . وعليه فإنّ من الخطأ تصوّر إمكانية استنباط حكم شرعي من هذه المسألة أو إقامة دليل شرعي منها على حكم ما .

رابعاً : إنّ هذه المسألة لا تعدّ دليلاً ، بل هي إحدى طرق بيان الموضوع ، أو إحدى السبل الممهّدة لفهم الخصوصيات والظروف المستجدة التي تحيط بموضوع من الموضوعات ، أو تساعد في فهم ظاهر دليل ما .

خامساً : لما لم تكن هذه المسألة دليلاً شرعياً مستقلاً فلا يمكن حينئذ أن تكون مخصّصاً لدليل آخر أو حاكماً أو وارداً عليه ، ولكنّها قد تصلح لفعليّة أن يكون دليل ما حاكماً على دليل آخر ، بمعنى أنّه يمكن أن يكون هناك دليلان لا علاقة بينهما في ظرف من الظروف ، ولكن قد يصلح أحدهما في ظرف ما أن يكون ناظراً إلى الآخر وحاكماً عليه ، وسنوضّح ذلك في البحوث المقبلة بصورة أوسع .

د - المقارنة بين فكرة الزمان والمكان والبحوث ذات الصلة :

١ - العرف :

يرى بعض الكتاب المحقّقين ^(٣) انتفاء الفرق بين مسألتنا ومسألة العرف ، فكلاهما يعبران عن مضمون واحد ، بيد أنّ التأمل فيما ذكرناه آنفاً يوقفنا على فرق جوهريّ وواضح بين الأمرين . ومن أجل إيضاح ذلك نذكر بعض الأمور المتعلّقة بالعرف ، فنقول :

ذكر السيد الشهيد الصدر رحمته في تعريف العرف أو السيرة العقلانية ما يلي :
 « السيرة العقلانية عبارة عن ميل عند العقلاء - متدينين وغيرهم - نحو سلوك معين دون أن يكون للشرع دور إيجابي في تكوين هذا الميل ، وإنما يأتي لمختلف العوامل والمؤثرات الأخرى التي تتكيف وفقاً لها ميول العقلاء وتصرفاتهم » (٤).

والتحقيق أن ثمة فروقاً خمسة بين المسألتين وإن اشتركتا من جهات أخرى ، وهذه الفروق هي :

١ - تضمّن عنوان العرف نوعاً من التوجّه العامّ الذي يكون منشأ لسلوك عملي جماعي ، في حين أن الأمر ليس كذلك دائماً في مسألة الزمان والمكان ، بل قد تطرأ أمور اجتماعية غير مترقبة ، ولا يوجد لدى الناس أي ميل عام إزاءها .

٢ - إن مسألة العرف مسألة تتعلّق بعامة الناس وبغالبية الأفراد الذين تجمعهم بيئة واحدة ، في حين أن مسألة الزمان والمكان لها تأثير على الأفراد مضافاً إلى دورها المهمّ فيما يخصّ المجتمع ، فابتلاء المكلف يعدّ من شرائط التكليف عند الشيخ الأنصاري في بحث منجزية العلم الإجمالي (٥) . وعليه فقد يكون أمر ما مورداً لابتلاء المكلف في زمان وخارجاً عن ابتلائه في زمان آخر .

٣ - قد تتعلّق مسألة الزمان والمكان في بعض الحالات بحفظ أصل الدين وصيانيته من الاندساس ممّا لا ربط له بموضوع العرف ، وقد يمثل لذلك بما حصل في حياة الإمام الخميني رحمته حيث تعطلت فريضة الحجّ ثلاثة أعوام ، إذ قد يقال هنا بعدم وجوبه أصلاً لعدم تحقّق الاستطاعة ؛ وذلك لأنّ حفظ الدين حاكم على جميع الفروع والأحكام الأخرى ، والمقتضيات الزمانية والمكانية تكون سبباً لفعليّة مثل هذه الحكومة ، إلّا أنّها - كما نبهنا آنفاً - ليست حاكمة أو مخصّصة للأدلة الأخرى ، بل هي تساعد على فعليّة الحكومة .

٤ - قد يطرأ في بعض الحالات على موضوع ما من موضوعات العلاقات الاجتماعية حكم جديد لا علاقة له بالعرف على الإطلاق .

٥ - قد يكون للعرف أحياناً دور كبير في بعض الموارد ممّا لا دخل فيه للزمان والمكان كالظهورات مثلاً ، حيث نجد أنّ للعرف دوراً في فهم ظهور الألفاظ في معانيها من دون أن يكون للزمان والمكان دخل في ذلك .

وعليه فإنّ النسبة بين مفهوم العرف ومفهوم الزمان والمكان هي العموم والخصوص من وجه .

٢ - الزمان والمكان وبناء العقلاء :

يعتبر بناء العقلاء أو السيرة العقلانيّة من الأدلّة التي تطرح ضمن بحث السنّة من مباحث علم الأصول ، فقد يتفق العقلاء - بما هم عقلاء - على فعل أو سلوك فيه مصلحة أو دفع لمفسدة معيّنة ، ويقرّهم المعصوم على ذلك ، ويعتبر هذا السلوك الممضى من قبل المعصوم دليلاً شرعياً على الحكم ، في حين إنّ لا يشكّل الزمان والمكان دليلاً شرعياً على الحكم ، كما تقدّم الكلام فيه سابقاً ، ولا علاقة له مباشرة بالأحكام والقضايا الشرعيّة .

ومن أجل توضيح هذه الفكرة بصورة موسّعة ينبغي البحث بشكل مختصر عن هذا الموضوع ، وبيان المراد بالسيرة العقلانيّة ، فنقول :

ذكر المحقّق السيّد الشهيد الصدر رحمته في مباحثه الأصوليّة : أنّ السيرة العقلانيّة لا تحتاج إلى إمضاء الشارع في حالتين :

الأولى : يرتبط تبين السيرة العقلانيّة أحياناً بتبيين موضوع الحكم الشرعي في مرحلة الثبوت ، كآلآية الشريعة : ﴿ فَأَمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ ﴾ ^(٦) حيث يجب في كلّ زمان الرجوع إلى السيرة العقلانيّة لتشخيص مصداق المعروف ، وإذا كان ثمة

اختلاف في مصداق المعروف بين العرف الحالي والعرف السابق فيجب اتخاذ العرف الحالي كملاك .

الثانية : تكون السيرة العقلانية أحياناً منقحة للموضوع في مرحلة الإثبات ، فإذا كانت السيرة العقلانية تقضي بأن يكون للمغبون حق الخيار في المعاملة الغبنية ، فهذه السيرة قادرة على الكشف عن عدم تحقق الشرط ضمن العقد ، أي لا حاجة للشرط ضمن العقد ، وهذه السيرة تثبت أن موضوع العقد الذي هو عبارة عن وقوع المعاملة مشروط بعدم تحقق الغبن فيها .

وفي هاتين الحالتين لا تستلزم السيرة العقلانية إمضاء الشارع في تشخيص موضوع الحكم في مرحلة الثبوت أو الإثبات .

إلا أن حجّة هذه السيرة تحتاج إلى إمضاء الشريعة في حالتين أخريين هما :

الأولى : عندما تكون السيرة العقلانية منقحة لظهور الدليل ، ففي مثل هذه الحالة يجب أن تكون المرتكزات العقلانية في فهم المراد في الزمن المتأخر موافقة لزمن صدور النص .

الثانية : الاستفادة من السيرة العقلانية للأمارات الشرعية ، من قبيل خبر الثقة ، وقاعدة اليد .

ويستفاد من كلام الإمام الخميني رحمته الله أن عدم العمل بالسيرة العقلانية في الحالة الثانية يستلزم اختلال النظام . وعليه فإن على الشارع أن يسلك طريق العقلاء في مثل هذا المورد؛ لأنه أحدهم ، ولا يمكنه مخالفتهم فضلاً عن الحاجة إلى إمضاء سيرتهم .

ثم إنّه بالرغم من تطوّر الزمان ، واستحداث علوم بشرية جديدة تساعد على ظهور سير عقلانية بما يكشف عن عمق العلاقة بينها وبين مسألة الزمان والمكان ، إلا أن كثيراً من الحالات نجد فيها افتراقاً بين هذين الأمرين ، كما في

الضرورات والموضوعات المستحدثة ، كتشريح بدن الميت المسلم ، وكما في حالات تعميم الحكم وتسريته إلى حالات أخرى نتيجة معرفة الملاك من قبل الفقيه بسبب سعة اطلاعه ، وكذا حالات تعميم الفقيه المتصدّي لأمر الحكومة لمصاديق الاحتكار ، ليختار منها ما يتناسب مع متطلّبات الزمان ، أو الحكم بإجزاء أو عدم إجزاء الرمي في الحجّ لما أُضيف إلى الجمرات وأدخل فيها ، إلى غير ذلك من المسائل التي لا دخل فيها لسيرة العقلاء .

٣ - الزمان والمكان والمسائل المستحدثة :

برزت فروع فقهيّة قد استجدّت في الفقه اليوم لم تكن سابقاً ، وهي ما يصطلح عليها بالمسائل المستحدثة ، من قبيل البحث في جواز تشريح بدن الميت ، أو زرع الأعضاء بين الحيّين ، أو نقلها من الميت إلى الحي .

وعلى عكس العنوانين السابقين توجد هنا علاقة وطيدة بين هذه المسائل المستحدثة وبين مسألة الزمان والمكان بالرغم من وجود الفرق بينهما في ذات الوقت .

ففي بعض المسائل نجد للمكان تأثيراً كبيراً في تغيير الموضوع ، مع أنّ مثل هذا الموضوع قد لا يكون مستحدثاً؛ لوروده في كتب الفقهاء السابقين ، كمسألة بيع الماء في الصحاري والقفار ، حيث تكون له قيمة ماليّة ، فيجوز بيعه ، بينما لا يجوز ذلك في المدن التي يتوفّر فيها الماء . وكذلك مسألة بيع الدم الذي منعه القدماء ، ولكن جوّزه المعاصرون؛ لوجود المنفعة فيه ، فهذه المسألة ليست مستحدثة ، لأنّها معنونة في كتب السابقين .

فالمسألة المستحدثة ما كان موضوعها مستحدثاً ، إمّا من جهة عدم وجوده سابقاً ، أو لعدم البحث عنه في الكتب الفقهيّة ، كالصلاة في المناطق القطبيّة . والحال إنّ مسألة الزمان والمكان أعمّ من ذلك بما يشمل حالات تغيير ظروف الموضوع وتبدّل خصوصياته .

والمستنتج مما سبق هو :

أنّ مسألة الزمان والمكان تعمّ مباحث العرف والسيرة العقلانيّة والمسائل المستحدثة ، وليست هذه المسائل في الغالب إلاّ صغريات لهذه المسألة .

٤ - الزمان والمكان ومسألة النسخ :

لا شكّ في وقوع النسخ للشرائع السابقة ولبعض الأحكام في شرعنا . والمراد بالنسخ هو أن يرفع الشارع حكماً قد وضعه لفترة معيّنة لاقتضاء المصلحة ذلك . وعليه فإنّ النسخ الاصطلاحي يتعلّق بالأحكام خاصّة ، كما يمكن رفع الحكم السابق بنصّ شرعي دالّ على حكم شرعي آخر .

وقد يرى الجمهور أنّ الفرق بين مسألتَي النسخ وتأثير المكان والزمان في الأحكام الشرعيّة هو : « أنّ النسخ عبارة عن إبطال النصّ الشرعي السابق بنصّ لاحق . أمّا مسألة تغيّر الأحكام بسبب ظروف ، فتعني العمل بنصّ سابق ، غير أنّ الحكم الجديد المبتني على دليل استفيد من ظروف النصّ تبعاً للمصلحة الزمانيّة ، يعني أنّ العمل بحكم النصّ تابع للمصلحة الزمانيّة ، وإذا تغيّرت المصلحة يتغيّر الحكم بدون الحاجة إلى تغيير النصّ . ومن جهة أخرى يبطل العمل بالنصّ في مسألة نسخ الشريعة ، أمّا مغيّر العمل بالحكم في مسألة تغيير المصلحة فهو المجتهد » (٧) .

وستأتي الإشارة إلى أنّ الإماميّة لا ترى جهة تمتلك صلاحية إبطال الحكم أو تغييره غير الشرع المقدّس ، ولكن مع ذلك فإنّ ثمة فرقاً بين هاتين المسألتين ، فمسألة الزمان والمكان لا ربط لها بالأحكام بشكل مباشر ، بل تتعلّق بحالات تغيّر الموضوع وتبدّل خصوصياته ، أو اختلاف الفهم لظاهر الدليل ، بينما يقع النسخ مع حفظ موضوع الحكم وعدم تبدّل خصوصياته .

٥ - الزمان والمكان وقاعدة الأهم فالأهم :

قد يتصور المرء لأول وهلة أنه يمكن الاستغناء عن بحث تأثير الزمان والمكان وما يتفرّع عليه مع وجود بعض القواعد العقلية والعقلانية ، كقاعدة تقديم الأهم على المهم . ومن أجل دفع هذا التوهم ينبغي التمييز بين هذين البحثين أولاً ، فنقول :

بالرغم من العلة الوثيقة بين الأمرين إلا أن ثمة موارد للانفكاك بينهما ، فمثلاً مسألة جواز المعاملة على الدم لوجود المنفعة فيه بنظر العقلاء في وقتنا مما لا ربط لها بقاعدة تقديم الأهم على المهم ، كما أن هذا القانون قد يجري في بعض الموارد التي لا ربط لها بمسألة تأثير الزمان والمكان ، كما في المسألة المعروفة فيمن دخل المسجد وشاهد نجاسة فيه ، حيث يحكم بلزوم الاشتغال بإزالة النجاسة؛ لأنها الأهم مع اتساع الوقت . وما ينبغي الالتفات إليه هو أن اختلاف الأزمنة وتغيّر الظروف الزمانية والمكانية من الممكن أن تجعل من فعل ما مهماً .

وبعبارة أخرى قد يكون فعل من الأفعال غير مهم في زمن ما ، ولكنه يكون مهماً في زمن لاحق بسبب تغيّر الظروف .

٦ - الزمان والمكان وقاعدة الضرورات تبيح المحظورات :

ومفاد هذه القاعدة هو أن كلّ شيء قد نهى عنه الشرع أو العقل كحرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه - مثلاً - لو اضطرّ إليه المكلف ، كما لو اضطرّ لاجتياز أرض الغير لانقاذ الغريق ، جاز اجتيازها من دون إذنه؛ لتوقّف الأهم - وهو إنقاذ الغريق - عليه . فهذه القاعدة تبيح المحظور عند الضرورة والاضطرار إليه ، وإن كان ثمة بحث في تفسير هذه القاعدة وأدلتها وحدودها ، ولكنها على كلّ حال من القواعد المسلّمة التي وضعها الشارع .

وتطبق هذه القاعدة في الحالات التالية :

أولاً : وجود النهي والمنع .

ثانياً : اضطرار المكلف إلى ذلك .

وأما مسألة الزمان والمكان فغير مقيدة بهذين القيدتين؛ إذ قد يتغير الموضوع بتقدم الزمان من دون أن يكون هناك ضرورة أو اضطرار إلى الفعل .

المحور الثاني - كيفية تأثير الزمان والمكان ونطاقه :

أ - تأثير الزمان والمكان في ملاكات الأحكام :

يرى العدلية والمعتزلة أن جميع الأحكام الشرعية قائمة على المصالح والمفاسد ، فلا يخلو حكم من وجود الملاك . وسنحاول هنا تسليط الضوء بنحو الاجمال على العلاقة بين مسألة الزمان والمكان وملاكات الأحكام ، فنقول :

إنّ قليلاً من التأمل يوقفنا على أنّ للزمان والمكان دوراً واضحاً في تكوين الملاك أو رفعه أو شدته وضعفه ، فقد لا تكون لفعل ما مصلحة في زمان ما ، ولكنه يصبح لاحقاً ذا مصلحة وملاك ، كما في مسألة المعاملة على الدم .

ومن أجل استيفاء البحث وتوضيحه ينبغي استعراض الملاكات ضمن مختلف أقسام الأحكام الشرعية ، فنقول : يمكن تقسيم الأحكام الشرعية تقسيماً أولياً إلى :

١ - الأحكام العبادية .

٢ - الأحكام المعاملية .

٣ - الأحكام الفردية .

٤ - الأحكام الاجتماعية .

١ - ملاكات الأحكام العبادية :

ويراد بها الأحكام التي تحتاج في مقام الامتثال إلى قصد القربة ، وقد جعلها الشارع تهذيباً للنفوس ، وتقوية لجانب العبودية فيها ، وإن كانت بعض تلك العبادات مجهولة الملاك لدى الباحثين من حيث الطبيعة والهوية ، إلا أنه مع ذلك لا يمكن إنكار إمكانية اكتشاف الملاكات في العبادات من واقع الشريعة . فالحضور في صلاة الجمعة إذا أقيمت واجب على رأي بعض الفقهاء ، وأما إذا لم تُقم فلا تجزي حتى عن صلاة الظهر . فالمستفاد من هذه الفتوى إمكانية توفر الفعل العبادي على الملاك في ظرف أو زمان معين ، وفقده لذلك الملاك في زمان آخر .

وبعبارة أخرى : إنه يمكن اكتشاف الملاك لهذه الفتوى في بعض الأزمنة ، إلا أن المقطوع به هو تقدّم بعض الأحكام العبادية على البعض الآخر ، ومن الواضح تأثير الزمان والمكان في اقتضاءات ذلك التقدّم .

ومن هنا فما ذهب إليه بعض الكتّاب^(٨) من خروج دائرة العبادات عن البحث في تأثيرات الزمان والمكان في الاجتهاد عار عن الصحة ، فإنّ المستفاد من كلمات الإمام الخميني رحمه الله شمول البحث للعبادات أيضاً ، ومن الشواهد على ذلك قضية تعطيل الحجّ لثلاث سنوات متتالية . ويمكن القول بانتفاء استحباب الظهر جماعة عند انعقاد الجمعة في ظلّ الحكم الإسلامي ، فتأمل .

٢ - ملاكات أحكام المعاملات :

والكلام في المعاملات أوضح منه في العبادات؛ وذلك لأنها عقود عقلانية ممضاة في كثير من الأحيان من قبل الشارع . وعليه فإنّ أغلب ملاكات المعاملات معلومة لدى العقلاء .

ولو رجعنا إليهم وجدنا أنهم يولون أهمية كبيرة لدور الزمان والمكان وتأثيرهما في مجال المعاملات ، فقد يكون شيء ما فاقداً للمالية في زمان واجداً لها في زمان آخر ، وقد تكون معاملة ما في زمان أو مكان ما غيبية ، ولكنها ليست كذلك في زمان أو مكان آخرين . وعليه فإنّ للزمان والمكان دوراً وتأثيراً كبيراً في العناوين والشروط المعتبرة لدى العقلاء في صنوف المعاملات والعقود .

نعم ، لا دخل للزمان والمكان في الشروط والخصوصيات التي أخذها الشارع في تشريعه بشكل مستقلّ وبما أنّه مشرّع ، كخيار المشتري ثلاثة أيام في بيع الحيوان ، أو مسألة التنجيز في العقود ، أو بعض موارد الضمان .

ولكن مع ذلك قد يحصل للفقيه الشكّ أحياناً في ملاكات العقود والمعاملات ، وأنها هل هي على نحو التعبد أو أنّها ملاكات بنكتة عقلانية ، فالشارع قد جعل لعقد النكاح - الذي هو من المعاملات بالمعنى الأعمّ - أسباباً لانفساخه كالقرن والبرص ، فهنا قد يشكّ في أنّ مجرد حصول هذا العيب يكون سبباً لانفساخ العقد ، بحيث أنّ الشارع يشرّع فسخ المعاملات بتلك العيوب بعنوان أنّه شارع أو أنّها صارت أسباباً للفسخ باعتبار تعذّر علاجها في تلك الأزمنة ، فلو أمكن علاجها اليوم بفضل التقدّم العلمي بعملية جراحية ، فهل تبقى أسباباً لجواز الفسخ أو لا ؟

بل نتساءل فنقول : هل تنحصر أسباب فسخ النكاح بالعيوب الخمسة التي ذكرها الفقهاء وجاءت بها النصوص ، أو إنّها تتعدّها إلى بعض الأمراض المستعصية في الوقت الحاضر ، كالسرطان والإيدز ؟

وللجواب على هذه الأسئلة وأشباهها يمكن أن يقال : إنّ الشارع في مثل هذه الموارد غير العبادية لو أراد التعبد لنصب قرينة أو بين بياناً زائداً يدلّ عليها ،

فإذا لم يذكر ذلك فلا بدّ من حمل الحكم المشرّع من قبله في هذه الحالات على الارتكازات العقلائيّة .

وبعبارة أخرى : إنّ من المحتمل القريب جداً وجود الملاك التعبدي الذي لا يدركه العقل في العبادات ، ولكن من المستبعد جداً في باب المعاملات احتمال وجود ملاك لا يدركه العقل ، ويكون الشارع قد شرّع الحكم على أساسه؛ إذ في مثل هذه الحالة النادرة التي يراد فيها التعبّد يلزم أن تتوفّر قرينة على إرادة ذلك كي لا يحمل على الارتكازات العقلائيّة .

٣ - ملاكات الأحكام الفرديّة :

هناك أحكام فرديّة في الفقه ، ويقصد بها تلك الأحكام التي لا يُعنى موضوعها أو متعلّقها بالنظام الاجتماعي العام ، فيؤخذ المكلف فيها كشخص واحد بمعزل عن الآخرين ، أي يكون ملاك الحكم فيها متعلّقاً بالشخص دون المجتمع ، كالمعاملة الواقعة بين فردين - مثلاً - فهي صحيحة وملاكها منحصر بالمتعاقدين خاصّة ، وكذا الصلاة والصوم وكثير من الأحكام العباديّة الأخرى ، فالشارع قد أوجب الصلاة على الفرد وعلى المكلف الامتثال في كلّ زمان أو مكان أو ظرف يختاره ، والملاك راجع للشخص دون المجتمع ، وللحكم فوائد اجتماعيّة تترتب عليه .

وينبغي الالتفات إلى أنّ بعض العناوين والموضوعات قد تكون ذات طابع فردي ، كما هو الحال بالنسبة للكثير من المعاملات الجارية بين الناس . وقد يخرج من الدائرة الشخصيّة ، كالشراء من مركز تابع للصهيانة مثلاً ، فلا يمكن القول بإباحة هذه المعاملة؛ لأنّ أرباحها سوف تصل إلى الصهيانة ، وتكون موجبة لتقوية هذا الكيان الغاصب .

٤ - ملاكات الأحكام الاجتماعية :

للأحكام المتعلقة بالنظام العام والمجتمع مكانة خاصة في الفقه الاسلامي بالرغم من عدم إفراد باب فقهي خاص بها ، حيث نجد لها مبنوثة في العديد من الأبواب الفقهية . ولهذه الأحكام صلة كبيرة بالأحكام الولائية ، وهي - كما يقول البعض - تفوق الأحكام الفردية ، وتندرج في هذا السياق جميع الأحكام القضائية والجزائية في الإسلام .

وواضح أنّ الملاك الأساسي في هذه الأحكام هو حفظ الدين والنظام العام والمجتمع ، ومن البديهي أن تختلف المصالح باختلاف الظروف والأزمنة ، وعليه فإنّ الأحكام الاجتماعية يطرأ عليها التغيير باختلاف الزمان والمكان . ويعتبر الولي الفقيه أحد المصادر والمراجع المهمة القادرة على تشخيص المصلحة تبعاً لاختلاف الأزمنة والأمكنة ، وإصدار الحكم اللازم على ضوءها .

النتيجة :

قد تقرّر ممّا سبق أنّ للزمان والمكان بمعناهما الاصطلاحي تأثيراً في ملاكات الأحكام الشرعية ، سيما في الأحكام الاجتماعية ، حيث يكون هذا التأثير واسعاً ، ولكنّه محدود جداً في دائرة الأحكام العبادية .

ب - تأثير الزمان والمكان في موضوعات الأحكام ومتعلقاتها :

١ - تعريف الموضوع والمتعلق :

كلّ قضية تتضمّن حكماً شرعياً لابدّ لها من موضوع وضع له الحكم ، وكذلك متعلّق يتعلّق به . ولهذين الأمرين (الموضوع والمتعلّق) اصطلاحات عديدة في كلمات الأصوليين ، يقول المحقّق النائيني في مثال حرمة شرب الخمر : الحكم هو عبارة عن الحرمة ، والشرب هو المتعلّق ، والخمر هو الموضوع . وفي مثال

﴿ آتُوا الزَّكَاةَ ﴾ الوجوب هو الحكم ، والأُمُور الزكويّة هي المتعلّق ، والزكاة هي الموضوع .

والموضوع هو عبارة عن أمر مفروض الوجود في مرتبة سابقة على الحكم بخلاف المتعلّق ، فإنّه موجود في مرتبة الحكم حيث يكلف المكلف بإتيانه من خلال الأمر به أو بالانتهاء عنه من خلال النهي عنه . ويطلق البعض مصطلح الموضوع على نفس المكلف في المثال المتقدّم لشرب الخمر أو الزكاة .

ولا يمكن أن يتغيّر الحكم من دون تغيّر الموضوع أو قيوده أو المتعلّق ، إلّا أن يراد بالتغيّر ما كان بسبب تطوّر الزمان أو بسبب تغيّر فهم واستظهار الفقيه من الأدلّة نتيجة لتوسّع دائرة اطلاعه مثلاً .

ولكن ما هو المقصود بتأثير الزمان والمكان في تغيّر الموضوع أو المتعلّق؟

إنّ تأثير الزمان لا يكون في نفس عناوين الموضوعات والمتعلّقات ، بمعنى أنّ تغيّر الزمان والظروف الزمانيّة لا يقلب عنوان الموضوع أو المتعلّق عمّا هو عليه ، فشرب الخمر مثلاً هو عنوان للحرمة دائماً ، بل المقصود من تأثير الزمان في المتعلّقات أو الموضوعات هو تغيّر الظروف والخصوصيّات التي تمّ جعل الحكم على أساسها ، فيؤدّي ذلك إلى تغيّر الحكم .

والنقطة المهمّة في البحث هي : أن يشخّص الفقيه هل إنّ للظروف والخصوصيّات المحيطة بالموضوع دخلاً في تغيير الموضوع وتبديله إلى موضوع جديد؟

وبعبارة ثانية : إنّه قد يبدو من ظاهر دليل الحكم ثبوته للموضوع مطلقاً وفي كافّة الظروف والأحوال ، ولكن هل الأمر كذلك واقعاً؟ فقد يستفاد - مثلاً - من ظاهر دليل حرمة الشطرنج حرمة باعتباره من آلات القمار مطلقاً ودائماً في جميع أنواع الاستعمالات ، حتّى لو خرج عن عنوان القمار .

والمهم في المسألة الذي وقع مورداً لتأكيد الإمام الراحل ﷺ هو أن الحكم الشرعي قد لوحظ فيه حين صدوره خصوصيات معينة في جعله واعتباره ، وأنه لم يجعل من دون ملاحظة تلك الخصوصيات .

ومن أجل توضيح ذلك بصورة أوسع ينبغي التعرّض أولاً وبشكل إجمالي إلى أقسام الموضوع ، وأنواع التغيير الطارئ عليه .

٢ - أقسام التغيير الواقع في خصوصيات الموضوع :

أ - قد يطرأ بسبب مرور الزمان تغير في الموضوع بحيث يخرج عن العلة التي بموجبها يثبت ذلك المحمول للحكم ، ويدخله في العلة التي أوجبت إصدار حكم جديد ، فمثلاً المعاملة على الدم لم يطرأ التغيير فيها على ذات الموضوع ، أي ذات الدم ، بل على خصوصية أنه كان فاقداً للمنفعة سابقاً ، وفقدانه هو العلة في الحكم بالبطلان ، أمّا اليوم فقد خرج عن دائرة تلك العلة ليدخل تحت علة أخرى ، وهي وجود المنفعة المقصودة لدى العقلاء ، فيدخل تحت حكم الصحة .

وعليه ، فإنه يمكن تغير الحكم مع مضي الزمان ومروره ، وطرؤ متغيرات جديدة ، كما لو خرج الموضوع من دائرة علة معينة إلى دائرة علة أخرى ، ويدخل تحت حكم جديد ، وهذا ينحصر بخصوص الموضوعات المصرّح بعلتها أو المقطوع بعلتها .

ب - قد لا تذكر في بعض الموارد علة الحكم حيث يرتّب الحكم على الموضوع بشكل مطلق ، فلو كان ذلك الحكم عبادياً ، ولم يكن ثمة طريق لاكتشاف الملاك والعلّة ، فلا مجال حينئذ لطرؤ التغيير على ذلك الحكم حتّى مع مضي الزمان وتغير الظروف والأوضاع ، ولا سبيل هنا إلا إجراء قاعدة الأهم فالأهم ، بمعنى أنه إذا كان ثمة أمر آخر أقوى ملاكاً بالنسبة إلى ذلك الموضوع ، فإنه يقدم على الملاك الآخر .

ولا ينحصر التأكد من وجود العلة بالتصريح بها ، بل قد نتأكد من وجودها من طرق أخرى ، ففي رمي الجمرات - مثلاً - نعلم من خلال مناسبات الحكم والموضوع عدم مدخلية حجم الجمرة طولاً وعرضاً في الحكم؛ لأننا نطمئن بأن المقصود بالرمي هو استنكار عمل إبراهيم عليه السلام والتأسي به في امتثال الحكم الإلهي ، وانطلاقاً من ذلك فإنه يمكن الإفتاء بصحة الرمي على المقدار المضاف إلى الجمرة ، الأمر الذي استشكل فيه بعض الفقهاء العظام ^(٩) .

هذا إذا كان الحكم عبادياً ، وأما لو لم يكن كذلك ، أي لم يؤخذ فيه قصد القربة ، كما في تحريم الموسيقى - مثلاً - حيث لم تذكر علة تحريمها ، فإن على الفقيه أن يتعرف على العنوان العام الذي يدخل تحته التحريم ، هل هو اللهو أو الباطل أو غير ذلك من العناوين المحرمة الأخرى ؟

وينبغي الالتفات هنا إلى أنه لا يشترط القطع بالعلة وإحرازها بنحو اليقين ، بل يكفي في ذلك الوثوق والاطمئنان . يقول المحقق السيد البروجردي رحمته الله في بحثه في أسانيد الأخبار : إن الخبر لو لم يبلغ حد التواتر إلا أنه قد تعدد نقله مراراً بحيث أورث الوثوق لدى الفقيه بصدوره ، كفى ذلك في العمل بذلك الحديث . ويمكن الاستفادة من هذا الرأي لتذليل الكثير من الصعاب .

وتكمن المشكلة لدى الموافقين لمسألة تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد ، والمخالفين لذلك عند قضية تحديد العلة في الحكم ، فالمنكرون ينكرون إمكانية تغير الحكم على أثر مضي الزمان وتغير الظروف لو لم يكن منصوص العلة ، والحال إننا نرى إمكانية تغيير الحكم إذا اطمأن الفقيه - من خلال تتبع النظائر والأشباه - بالعلة ، فيكون الحكم من قطعي العلة ، فإذا خرج موضوعه منها ودخل تحت غيرها تغير حكمه .

ومن هذا القبيل موضوع الشطرنج ، وإن كانت الحرمة الواردة بشأنه في النصوص لم ترتب عليه بشكل مطلق ، فإنَّ التأمّل في أدلّة التحريم يعطي أنّه ثابت للشطرنج باعتباره من آلات القمار إذا كان مع الرهان .

والمهم هنا هو أنّه في الموضوعات غير العباديّة التي لا يتحكّم فيها التعمّد ، بل يتحكّم فيها الارتكاز العقلاني ، بحيث تكون قابلة للإدراك من قبل العقلاء ، فإنَّ على الفقيه أن يفحص عن تلك النكته ، فإذا اطمأنَّ إلى تشخيص العلة أدرج المسألة في صغريات مسألة تأثير الزمان والمكان مع تغيّر الظروف والأوضاع .

ولتوضيح الفكرة نذكر مثلاً آخر من باب الحدود ، حيث ورد في الروايات الصحيحة لزوم تغريب الزاني غير المحصن - رجلاً كان أو امرأة - سنة عن بلده ، مضافاً إلى إجراء الحدّ عليه ^(١٠) . وقد أفتى بعض الفقهاء بذلك استناداً إلى الروايات المذكورة ، فيما كان في مسألة عند البعض الآخر مجال أوسع للتدقيق والتأمّل فيها فأفتوا بعدم الجواز؛ معلّين ذلك بأنَّ إخراج المرأة اليوم من رقابة الأسرة مدعاة لمزيد من الفساد ^(١١) .

وأما الفتوى بجواز التغريب فهي صادرة في زمان لم تكن فيه آنذاك سجون خاصّة بالنساء ، أمّا اليوم فمع وجود هذه السجون ، فإنّه يجوز التباعد والتغريب إليها . ولكن ينبغي التفريق هنا بين السجن والتغريب ، فالتغريب هو النفي إلى مكان يبعد عن المكان الذي يُعرف فيه ، وبسبب هذه المعرفة قد يكون بعض العلاقات مع الآخرين ، وأمّا السجن فلا فرق فيه بين أن يكون في بلده أو غيره .

والنتيجة هي إنّ الأمر بالنفي في هذه النصوص إنّما هو من باب الإرشاد للابتعاد عن المحيط الذي كان يألفه .

ويجب التنبيه إلى أن علاج بعض المشكلات الاجتماعية التي قد تبدو غير منسجمة مع الأحكام الواردة سيصبح ممكناً من خلال هذا الفهم للنصوص . فعلى الفقيه المتبحر أن يتعرف على نوع التكليف الوارد في النصوص هل هو أمر مولوي أب عن التغيير والتبديل ، أو إنه أمر إرشادي قابل للتغيير مع تغير ظروف المرشد إليه ؟

وهذه المعالجة إضافة إلى ما تنطوي عليه من الفائدة المذكورة ، فإنها تساعد في علاج التعارض بين الأخبار التي قد يظهر منها التعارض ، وهناك شواهد عديدة في الفقه على ذلك .

ج - قد تتغير أحياناً خصائص الموضوع مع تغير الأوضاع والزمان مع قطع النظر عن البحث في العلة ، فالبيع - مثلاً - لا فرق في صحته ، سواء كان من المسلم أو الكافر ، ولكن إذا كانت المعاملة مع الكافر اليوم تستوجب تقويته سياسياً ، فقد يناقش حينئذ في صحة المعاملة ، ففي هذا المثال نجد دخول التغييرات في خصوصيات البيع من جهة البائع والمشتري ، فيدخل حكم المعاملة تحت قاعدة نفي السبيل .

ومن هنا نعرف أن من وظائف الفقيه الخطيرة هو تشخيص اندراج الموضوع تحت أيّ عنوان من العناوين الأخرى بعد تغير خصوصياته ، فالفقيه من خلال تسلطه على جميع الأبواب الفقهية والمباني والقواعد الأصولية يستطيع أن يجد العنوان أو الدليل الذي ينطبق على الموضوع بعد طرؤ التغيير على خصائصه . ومن هنا تظهر حيوية الفقه التقليدي .

وعليه ، فإن الفقيه باستطاعته أن يحفظ للفقه حيويته وتطوره من خلال المنهج الفقهي التقليدي الجواهري الأصيل ، فأكثر المعاملات الموجودة اليوم والتي يتداولها العقلاء إنما تنضوي تحت أحد العناوين بسبب تغير خصوصياتها .

د - من الموضوعات ما هو مستحدث لم يكن في السابق أصلاً ، ولكنه وجد نتيجة تطوّر الحياة ونمو احتياجاتها ، ويطلق على هذا الصنف «المسائل المستحدثة» . ومن وظائف الفقيه الكبيرة هو بحث هذه المسائل واستنباط حكمها الشرعي ، كمسائل التلقيح الصناعي ، وحقّ التأليف ، وزراعة الأعضاء بين الأحياء أو بين الميت والحي .

وهذه الموضوعات ونظائرها بالرغم من حداثة إلا أنّه من الممكن استكشاف حكمها من خلال اشتراك الملاك بينها وبين مشابهاها وما يقرب منها من المسائل ، وكذا من خلال العمومات والإطلاقات . ففي مسألة التلقيح الصناعي - مثلاً - لابدّ أن يبحث عن منافاة أو عدم منافاة هذه العملية لوجوب حفظ الفرج المفاد بقوله تعالى : ﴿ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ ﴾ (١٢) .

وبعبارة أخرى : هل يمكن القول بأنّ حذف المتعلّق دالّ على العموم؛ بمعنى أنّ حفظ الفرج من كلّ ما لا يقوم فيه دليل على عدم لزوم الحفاظ واجب ، وعليه فباعتبار عدم وجود الدليل على عدم وجوب الحفاظ من إدخال مني الأجنبي ، فإنّه يدخل تحت هذا العموم؟

أو إنّه يجب القول بأنّ هذه الكبرى الكلّية - وهي دلالة حذف المتعلّق على العموم - غير ثابتة ، وعليه يجب الاستفادة العموم ممّا يدلّ عليه من القرائن والمناسبات العرفيّة والقرائن التي تحفّ بالكلام .

وقد لا يجدي استكشاف الحكم أحياناً لهذه الموضوعات عن طريق الإطلاق أو العموم أو الملاك المشترك ، كما لو كانت المسألة مبنية على مبنى أصولي ، كمسألة حقّ التأليف حيث يجب البحث عن أنّ السيرة العقلانيّة المعاصرة حجة أو أنّ الحجة منها خصوص المعاصرة للشارع ممّا أمضاه الشارع أو لم يردع عنها في أقلّ التقادير .

فهنا إذاً ، أربعة مسالك لإثبات الحكم الشرعي في المسائل المستحدثة :

١ - الاطلاقات .

٢ - العمومات .

٣ - الملاك المشترك .

٤ - المبنى الأصولي .

جـ - تأثير الزمان والمكان في مفاد الأدلة ومباني الاجتهاد :

١ - الزمان والمكان ومفاد الأدلة :

من البحوث الضرورية التي يجب مناقشتها واستعراضها ، البحث عن مدى تأثير تغير الزمان والمكان في مفاد الأدلة . وتوجد صور عديدة لكيفية تأثير الزمان والمكان في مفاد الأدلة ، يجب بحثها بشكل مستقل :

الصورة الأولى : أن يراد بالتأثير تغير مداليل ومفاهيم الأدلة - كالقرآن والسنة - على أثر مرور الزمان ، بمعنى أن الدليل الدالّ في زمان على معنى معيّن لا يدلّ عليه الآن .

وهذا المعنى للتأثير باطل بلا شك؛ فإنّ دلالة الأدلة اللفظية قائمة على قواعد لغوية وأدبية خاصة لا تتغير بمرور الوقت ، فلا يمكن أن يدعى أن صيغة الأمر أو النهي كانتا تدلّان على معنى معيّن والآن لا تدلّان عليه . نعم المعاني الحقيقية العرفية تقبل التغير ، وللمتكلم أن يستخدم الألفاظ في غير معانيها اللغوية مع نصب القرينة .

الصورة الثانية : أن يراد الظروف الموجودة حال صدور الأدلة ، بمعنى زوال الحكم بسبب تغير الظروف المحيطة به ، وخصوصياته المأخوذة فيه .

ومثل هذا التأثير لا يتصور إلا في الروايات دون الكتاب . وهناك شواهد عديدة على هذه الصورة في الروايات ، وهي :

أ - ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه سئل عن قول رسول الله ﷺ : « غيرُوا الشيب ولا تشبهوا باليهود » فقال : « إنما قال النبي ﷺ ذلك والذين قلّ ، وأما الآن وقد اتسع نطاقه وضرب بجرائه فامرؤ وما اختار » ^(١٣) .

ب - وورد في بعض الروايات عن النبي ﷺ استحباب حلق الشارب وإعفاء اللحية ^(١٤) ؛ وذلك لأنّ اليهود كانوا في ذلك الزمان يحلقون اللحي ، ويعفون الشارب ، فأمر ﷺ بمخالفتهم ، ولكن لا وجه للافتاء بالاستحباب في هذا الزمان الذي لا يعدّ فيه حلق اللحية وإعفاء الشارب من فعل اليهود أو من مختصاتهم .

ج - كان لبيان الأحكام في زمن الإمامين الباقرين عليهما السلام أهمية خاصة ، ولكن من جهة أخرى نجد آنذاك اختلافاً كثيراً بين المذاهب الإسلامية ، وقد تصرف الإمامان الباقران عليهما السلام بحكمة بالغة في مراعاة هاتين الجهتين ، حيث كانا يبيّنان الأحكام بما يماشي الفقه الذي تتبناه الدولة حفظاً على وحدة الأمة ، ولكنهم عندما يجدون الفرصة المؤاتية لبيان الحكم الصحيح يبيّنونه ، ويأمرون أصحابهم بالتقيّة فيه وعدم إظهاره ، حيث كان العمل بالتقيّة في تلك الأزمنة ضرورياً جداً ^(١٥) .

الصورة الثالثة : أن يراد بالتأثير تكوين فهم جديد وشامل لمضامين الأدلة بسبب تطوّر العلوم وتقدّم المعارف البشرية .

وهذا النوع من التأثير صحيح وواقع في نفس الوقت .

ويمكن تأوّل الروايات الدالة على أنّ للقرآن بطناً ، ولبطنه بطن في هذا المعنى ، وكذا الروايات الدالة على أنّ الله سبحانه قد أنزل سورة التوحيد ؛ لأنّه سيكون

في آخر الزمان قوم يتعقلون معناها ، أو ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام من النهي عن التبول في الماء؛ لأنّ له أهلاً^(١٦) ، وقد أثبت العلم الحديث اليوم وجود أحياء في الماء تتلاشى وتهلك بهذا الفعل . وربما كانت تفسّر كلمة « الأهل » سابقاً بالناس ، أي أناساً يشربون منه ، باعتبار حاجة الناس إلى الماء ، ولكن العلم اليوم قد اكتشف وجود كائنات حيّة لا ترى إلا بالميكروسكوب .

وعليه ، فإنّ تفسير تأثير الزمان والمكان بمعنى فهم الأدلّة فهماً دقيقاً وكاملاً أمر صحيح ولا إشكال فيه ، ولكن ثمة فكرة باطلة يطرحها البعض ويجب التنويه إليها ، وهي بناء ألفاظ الكتاب والسنة على قاعدة يذهب إليها علماء اللغة ، وهي :

أنّ اللغة أمر تاريخي خاصّ بأهل عصر أو بقعة أو حضارة معيّنة ، ولا يمكن نقلها إلى غيرهم . وعليه فإنّ قوله تعالى : ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾^(١٧) مثلاً يشمل النحو الموجود من البيع حين نزول الآية ، لا كلّ ما كان بيعاً وفي جميع العصور والمجتمعات .

إلا أنّ بطلان هذه القاعدة واضح للعيان؛ وذلك لأنّ ألفاظ القرآن هي تكاليف للجميع ، وبشرى وإنذار للبشريّة كافّة .

نعم اختلف الأصوليون في الخطابات الشفاهيّة في أنّها تشمل الغائبين والمعدومين أو لا ، وهو خلاف في حدود الشمول من حيث الألفاظ ، لا من حيث الملاك الذي لا شك في اشتراك الجميع فيه .

وقد ذكر الإمام الخميني رحمته الله في بحث التأمين أنّه ربّما يستشكل على هذا العقد : « بأنّ العمومات المذكورة إنّما تتناول العقود والشروط المعهودة المتعارفة بين الناس في زمن صدورها ، ومن المتسالم عليه أنّ مثل هذا العهد لم يكن متعارفاً بينهم حتّى يدخل في نطاقها ، وليس لنا غير العمومات دليل آخر نركن إليه في تصحيحه ، فيكون مثل هذا العهد داخلاً في الباطل المنهيّ عنه في قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ﴾^(١٨) . »

وأجاب عنه بقوله : « وفيه ما لا يخفى من التعسف ، فإنّ دعوى قصر العمومات على العهود المتداولة في زمن الوحي والتشريع خلاف المفهوم منها ، وتضييق لدائرتها ؛ حيث إنّ تلك القضايا العامة تأبى عن مثل هذا الجمود والتحرّج المخالف للشريعة السمحة السهلة ، ولا أظنّ أنّه يختلج ببال أحد من العرف العارف باللسان العاري الذهن عن الوسوس أن قوله تعالى : ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ ^(١٩) الوارد في مقام التقنين المستمرّ إلى يوم القيامة منحصر في العهود المعمول بها في ذلك الزمان ، فإنّ مثل هذا الجمود مستلزم للخروج عن دائرة الفقه ، بل عن ربقة الدين ، نعوذ بالله من ذلك » ^(٢٠) .

وتجب الإشارة هنا إلى أنّ حصر ألفاظ الكتاب والسنة بخصوص المصاديق المتداولة في عصر النصّ ، مضافاً إلى منافاته لمعجزة خلود الدين وشموليّة الإسلام ، فإنّه ينافي أيضاً ما ورد عن الأئمة عليهم السلام في تفسير العقود في قوله تعالى : ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ بالعهود حيث توسّعوا في تفسيره إلى العهود ، فلو كانت العقود مقصورة على تلك المصاديق لنبه الأئمة عليهم السلام على ذلك ، بل إنهم ذكروا ما يخالفه .

ولكن نجد وللأسف أنّ بعض من له باع في الفقه والتفسير ذهب إلى أنّ أكثر العمومات والإطلاقات في الكتاب والسنة تتحدّد بحدود المصاديق المتداولة في عصر التشريع ، قال ما نصّه : « إنّ تسعين بالمئة من عمومات الكتاب تتعلّق بأهل ذلك الزمان ، وهكذا الأمر في حديث النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام » .

ومن هنا فإنّ من الواضح اشتغال أدلّة الأحكام الشرعيّة على الإطلاق الأزماني ، وهي تعمّ مواردها في جميع الأبواب الفقهيّة ، إلّا ما قام الدليل على نسخه .

٢ - الزمان والمكان ومباني الاجتهاد :

مباني الاجتهاد : هي عبارة عن مجموع القواعد الأصوليّة والرجاليّة وغيرها

من القواعد التي يجعلها الفقيه كبرى في دليل الاستنباط ، مثل قاعدة حجّة خبر الثقة وغيرها . والسؤال هو هل إنّ تغيّر الظروف الزمانيّة وتبدّل الأوضاع يؤثّر على مباني الاجتهاد أو لا ؟

الظاهر عدم تأثير ذلك في أسس الاجتهاد ومبانيه على الإطلاق ، فلا يمكن أن تتأثّر قاعدة حجّة خبر الثقة بالمتغيرات الزمانيّة والمكانيّة ، إلّا أنّ هذه المسألة هي ممّا ترتبط بمباني الاجتهاد ، ونشير فيما يلي إلى ثلاث جهات من ذلك :

الجهة الأولى : قد يحتاج الفقيه مع تقادم الزمان واستحداث فروع جديدة إلى قواعد أصوليّة أخرى ، وقد استخرج فقهاء الإسلام القواعد الأصوليّة من المتون الفقهيّة . والمعروف احتواء كتب الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله في الأصول على هذه المنهجية .

وعليه فإنّه ربّما تظهر بمرور الزمن قواعد جديدة يكشفها الفقيه في علم الأصول أو غيره ، ولنأخذ مثلاً على ذلك لتوضيح الفكرة ، وهو حجّة الخبر الواحد ، فالقدماء من الفقهاء والقريبون من عهد الأئمّة عليهم السلام كالسيد المرتضى ومعاصريه يرون حجّة الخبر الواحد المحفوف بالقرائن القطعيّة؛ وكانوا يرون أنّ الخبر الواحد لا يخلو من القرينة القطعيّة أو يندر خلوّه منها .

ولكن هذه القرائن فقدت بالابتعاد عن عصر الأئمّة عليهم السلام ؛ ولذا اكتفى المتأخرون عن عصرهم عليهم السلام بالخبر الواحد دليلاً حتّى لو تجرّد عن القرينة القطعيّة .

ويمكن أن نذكر في هذا المجال أيضاً التقسيم الرباعي للخبر : الصحيح ، والموثّق ، والحسن ، والضعيف ، ولم يكن هذا التقسيم معروفاً لدى المتقدّمين ، بل كانوا يقسمونه إلى قسمين ، وهما : الصحيح والضعيف .

ولكن بدأ التقسيم الرباعي من عصر أحمد بن موسى بن طاووس على ما يراه الشيخ البهائي في مشرق الشمسين ، أو من عصر العلامة الحلي على ما يراه صاحب المعالم في منتقى الجمان ، واتخذ الصحيح معنى جديداً في اصطلاح المتأخرين .

الجهة الثانية : في تأثير شرائط التكليف كالقدرة لدى المشهور ، والابتلاء أيضاً لدى الشيخ الأنصاري بتغير الزمان والمكان ، فيمكن أن يكون شيء ما مقدوراً لدى مكلف في وقت وخارجاً عن قدرته في وقت آخر ، أو إنه داخل في محل ابتلائه حيناً وخارج عن محل ابتلائه حيناً آخر . وعليه فإن شرائط التكليف قد تتأثر بالمتغيرات الزمانية من حيث المصادق .

الجهة الثالثة : الترابط بين مسألة الزمان والمكان وبناء العقلاء : من الواضح اعتماد الأصوليين والفقهاء السيرة العقلانية دليلاً على الحكم الشرعي ، ومسألة الزمان والمكان وإن كانت لا تؤثر على أصل حجّة السيرة العقلانية ، ولكنها تؤثر في تحقق مضاديق جديدة لها .

د - نطاق تأثير الزمان والمكان :

١ - مسألة الزمان والمكان والحكم الأولي والثانوي :

من التقسيمات المذكورة للحكم في الفقه تقسيمه إلى : الأولي والثانوي . ويراد بالأولي هو الحكم المترتب على موضوع بعنوانه فقط من دون أي قيد آخر ، كما في الوجوب المترتب على الصلاة بعنوان أنها صلاة لا غير؛ ولذا يسمّى بالحكم الأولي . ويراد بالثانوي الحكم المترتب على موضوع لانطباق عنوان آخر عليه كعنوان الضرر أو الحرج .

ومسألة الزمان والمكان وإن كانت لا تتصل بأصل الأحكام وأدلتها بشكل مباشر ، ولكن السؤال المطروح هو إن الحكم الذي يتغير بسبب التغيرات الطارئة على الموضوع أو المتعلق ، هل يعتبر حكماً ثانوياً أو أولياً ؟

وقد ذكر البعض في تحديد الحكم الأولي خلافاً للاصطلاح الرائج له ، أنه : « عبارة عن الحكم المشرّع على أساس حاجة ثابتة » (٢١) . وعبر عنه بعبارة أخرى ، فقال : « هو الحكم أو الأحكام المقررة من زاويتين مادية ومعنوية » (٢٢) .

وفي ضوء هذه الصياغات للحكم الأولي ، سيما الصياغة الأولى ، فإنّ الأحكام المتغيرة بسبب الاقتضاءات والضرورات أو تغيّر الموضوع ، هي من قسم الأحكام الثانوية ، وعليه فإنّ مسألة الزمان والمكان لمّا كانت تتعلّق بالمتطلبات والاقتضاءات المتغيرة وغير الثابتة ، فهي تمهّد دوماً للأحكام الثانوية .

إلا أنّ المسألة تختلف إذا ما أخذنا بالتعريف الأصولي المشهور للحكم الأولي والثانوي؛ وذلك لأنّ الحكم الجديد الناتج عن تغيّر الموضوع أو المتعلّق بسبب تأثير الظروف والأوضاع الزمانية والمكانية - هو حكم بالعنوان الأولي ، وإنّما يكون الحكم ثانوياً فيما لو كان الزمان والمكان سبباً لتحقيق العناوين الثانوية ، كالضرر والحرج .

ومن هنا فإنّ التمييز بين مبنى الإمام الراحل وبين ما يذكره الجمهور في هذا المجال ممّا لا أساس له .

وقد ادّعى البعض (٢٣) بناءً على نظرية الجمهور : أنّ التغيير في الأحكام الناتج عن تغيّرات الزمان والمكان إنّما هو من باب العناوين الثانوية ، وأمّا من وجهة نظر الإمام ﷺ فإنّ الحكم هو من باب الحكم الأولي .

وهي دعوى غير صحيحة أيضاً؛ وذلك لأنّ الحكم بناءً على ما تقدّم هو من باب العنوان الأولي على كلا المذهبين .

٢ - الزمان والمكان والأحكام الضرورية :

تنقسم الشريعة أو قل الأحكام والاعتبارات الشرعية إلى قسمين : الأحكام الضرورية ، والأحكام غير الضرورية . والسؤال هو هل إن تأثيرات الزمان والمكان تتحدد بحدود الأحكام غير الضرورية أو إنها تتسع لما هو أكثر من ذلك؟ ويتوجه هذا السؤال ويتقوى إذا ما التفطنا إلى أنه لا اجتهاد في المسائل الضرورية ، كما هو مقرّر في محلّه من علم الأصول . وما نحن فيه هو تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد .

والمنكرون لمقولة تأثير الزمان والمكان في العبادات إذا حصروا الأحكام الضرورية بدائرة العبادات فلا شك أنهم سينكرون تأثير هذين العنصرين في الأحكام الضرورية ، إلا أن من الواضح عدم انحصار الضروريات بالعبادات خاصة ، حيث ثمة أحكام ضرورية خارج قسم العبادات .

وقد أشار الإمام الراحل رحمه الله في مسألة الحج - الذي يُعدّ من الضروريات - إلى جريان عنصر الزمان في هذا الحكم الضروري . وعليه فإن نطاق تأثير هذا العنصر أوسع من المسائل التي يطالها الاجتهاد ، ممّا يفهم منه بجلاء مدى تأثير هذا العامل في الفقه بشكل عامّ .

والدليل الوحيد الذي نقيمه على تأثير هذا العنصر على الأحكام الضرورية هو : إنه لما كان لمسألة الزمان والمكان دوراً في تغيير موضوع الحكم أو متعلّقه بما يؤول إلى تغيير الحكم نفسه؛ فإنّ هذه القاعدة تنطبق حتّى على الحكم الضروري والحكم الضروري إنّما يكون ضرورياً ما لم يتغيّر موضوعه أو متعلّقه .

وهنا تلزم الإشارة إلى أنّ عنصري الزمان والمكان لا يمكن أن يؤثرا في ضرورة الحكم ما دام محتفظاً بموضوعه ومتعلّقه ، فالحكم الذي يثبت له

عنوان الضروري يظل دائماً بهذا العنوان ، وتترتب عليه أحكام الضروري بلا شك .

٣ - الزمان والمكان مع توفر النص الخاص :

من الأسئلة التي قد تنقدح في ذهن الفقيه السؤال عن مدى تأثير المتغيرات الزمانية والمكانية فيما لا نص فيه ، وعدم تأثيرها فيما فيه نص .

ذهب غالب أهل السنة إلى أن ما لا نص فيه يمكن أن تتغير أحكامه بسبب تغير الظروف والزمان والمكان والعادات والأعراف ، ويرون ذلك أمراً لا بد منه ضرورياً في تغيير الأوضاع الاجتماعية ، وفي نظام الحكم .

ولكن ذهب بعضهم إلى خلاف ذلك ، كالظاهرية ، وسفيان بن سعيد الثوري ، والأوزاعي؛ فإنهم لا يرون للزمان والمكان تأثيراً في مثل هذا النوع من الأحكام .

وأما ما فيه نص فهم فيه على قسمين : جماعة ترى عدم جواز مخالفة ما عليه نص ثابت ، كأبي حنيفة ، ومحمد بن الحسن الشيباني ، ومحمد بن إدريس الشافعي ، وداود بن علي الظاهري الأصفهاني .

ومن الواضح أن مثل هذا الرأي إنما هو في حال عدم تغير الموضوع وبقائه بحاله .

ولكن التحقيق هو انتفاء الفرق في مسألة تأثير الزمان والمكان بمعناها الحقيقي بين ما فيه نص وما لا نص فيه .

والدليل على ذلك : إن دور الزمان والمكان وعلاقته إنما هو بتغيير موضوع الحكم أو متعلقه ، فإذا تغير الموضوع أو المتعلق بسبب مرور الزمان وتبدلت الخصوصيات فيهما فلا شك في تغير الحكم تبعاً لذلك ، سواء كانت الواقعة مما فيها نص أو لا .

المحور الثالث - شبهات وردود حول فكرة الزمان والمكان :

أ - منافية فكرة الزمان والمكان لطوائف من الروايات :

١ - روايات حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة :

من الروايات المشهورة والمتداولة على ألسنة الفقهاء ، والمعمول بها عندهم ، رواية « حلال محمّد حلال أبداً إلى يوم القيامة ، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة » (٢٤) .

وقد توهم البعض منافية فكرة تأثير الزمان والمكان في الأحكام لهذه الرواية؛ ولذا أنكروا هذه الفكرة . وعليه ينبغي دراسة دلالة الرواية ، وهي وإن لم تكن من المجملات ولا المتشابهات إلا أنّ فيها احتمالات عديدة :

الاحتمال الأوّل : أن يراد أنّ كلّ ما بيّنه النبي ﷺ من الأحكام لكلّ موضوع يظلّ باقياً دوماً ، وعدم تأثير الظروف في هذه الأحكام حتّى مع فرض تغيير الموضوع أيضاً ، فالحكم ثابت على كلّ حال . وبناءً على هذا الاحتمال فإنّ الرواية تتنافى مع فكرة تأثير الزمان والمكان .

ولكن يناقش هذا الاحتمال من جهتين :

الجهة الأولى : أنّه لا يوجد مثل هذا الإطلاق في الرواية بحيث إنّ كلّ حكم ثبت لموضوع ما فهو باق ، ولا تمسّه يد التغيير مهما تغيّرت الظروف وتبدّل الزمان . وبعبارة أخرى : لا نجد في الرواية إطلاقاً بالنسبة إلى الموضوع بحيث يشمل حتى المتغيّرات الزمانيّة والمكانيّة .

الجهة الثانية : منافية هذا الاحتمال مع سيرة المعصومين عليه السلام ، حيث إنّهم كانوا يبيّنون أحكاماً مغايرة لبعض الأحكام التي كانت على عهد النبي ﷺ ، وذلك لتغيّر الظروف والأوضاع ، كما في مسألة وضع أمير المؤمنين عليه السلام الزكاة على الخيل في أيّام خلافته .

الاحتمال الثاني : ما ذكره بعضهم في تفسير هذه الرواية حيث قال : « إِنَّ المفاهيم الكليّة والعامّة ، كالبيع والتجارة باقية على عمومها وشمولها ولا يطرأ عليها التغيير ، وهي حلال على عهد النبي ﷺ ، وما بعده أبدأً إلى يوم القيامة ، وإن كانت مصاديقها قابلة للتغيير والتبدّل » (٢٥) .

وهذا التفسير يتنافى أيضاً مع الرواية؛ وذلك :

أولاً : إِنَّ الرواية ناظرة إلى مسألة بقاء الحكم الشرعي ، ولا دلالة لها بالمطابقة على المفاهيم والموضوعات .

ثانياً : إِنَّ تغيّر أو ثبات المفاهيم الكليّة العامّة لا ربط له بالشرع بما هو شرع .

ثالثاً : يرى البعض أَنَّ لكلّ مفهوم من المفاهيم دلالته الخاصّة به في كلّ زمان وَأَنَّ تغيّر المفاهيم وتبدّلها بمرور الزمان أمر واضح .

الاحتمال الثالث : إِنَّ كلّ حكم وارد من الشارع له موضوع ومتعلّق في زمان وروده ، وله قيود وشروط كذلك ، والحكم ثابت لموضوعه ما دام الموضوع أو قيوده موجودة .

وبعبارة أخرى : إِنَّ الشارع بما هو شارع لا يمكنه الحيلولة دون تغيّر موضوعات الأحكام ومتعلّقاتها ، فالموضوع ما دام باقياً فَإِنَّ الحكم باق ببقائه أيضاً .

وهذا الاحتمال هو المطابق لظاهر الرواية ، ولا يتنافى مع مسألة تأثير الزمان والمكان؛ لأنّ هذه المسألة تقع غالباً في دائرة الموضوعات والمتعلّقات ، فمع تغييرها يتغيّر الحكم ، ومفاد الرواية هو بقاء الحكم مع بقاء الموضوع وقيوده ، فلا تعارض ولا تنافي بين الأمرين .

٢ - حديث « إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِي كُلِّ وَاقِعَةٍ حَكَمًا » (٢٦) :

وردت هذه الرواية في روايات أهل البيت عليهم السلام ، حتّى ورد في كتاب أمير المؤمنين عليه السلام أنّه احتوى على حكم كلّ شيء حتّى أرش الخدشة . وهذا يتنافى مع مسألة تأثير الزمان والمكان .

وهنا ينبغي توضيح العلاقة بين هذه المسألة وهذه الروايات ، فنقول :

إنّا لو دققنا في عنوان البحث ملياً لوجدنا أنّ هذه الروايات لا تلغي مسألة تأثير الزمان والمكان؛ وذلك لأنّ هذه المسألة - أعني مسألة الزمان والمكان - هي وراء تجدد كثير من الموضوعات أو تغييرها ، أو اختلاف الفهم للأدلة . فما على الفقيه إلا أن يتفحص الموضوع الجديد ليعثر على ما ينطبق عليه من العناوين والأحكام ، فيدخله تحت عموم ذلك الحكم أو خصوصه .

وبعبارة أخرى : يعلم الفقيه سلفاً إجمالاً عدم خلو أية واقعة من حكم فعلي ولو ظاهري ، حتّى الحالات التي قد يدعى عدم ورود حكمها من طريق المشرع - وذلك نتيجة عدم الفحص الكامل في النصوص أو عدم التدقيق - وقد ورد حكمها في الروايات أو الكتاب وسائر الأدلة الأخرى التي تكفّلت حكم جميع الوقائع والموضوعات ولو حكماً ظاهرياً ، والحكم المبيّن إمّا مذكور بطريق العموم أو الخصوص أو عن طريق بيان الملاكات والعلل والمصالح والمفاسد .

ولذا ليس على الفقيه إلا أن يشخص اندراج هذا الموضوع الجديد تحت أيّ من العناوين التي لها حكمها الخاصّ والمعروف ، ولو فرض اندراجه تحت عدة عناوين فما هو المرجّح عند التعارض بين أدلتها؟ ومن هنا تتضح مسؤولية الفقهاء العظام في بذل الدقّة اللازمة في تشخيص عناوين موضوعات الأحكام الشرعيّة ، وفي سعة وضيق قيودها وشروطها وخصوصيّاتها .

وفي قبال الروايات المذكورة ثمة روايات أخرى معارضة تدلّ على إهمال الشارع لبيان بعض الأحكام : قال أمير المؤمنين عليه السلام : « إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ... وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ لَمْ يَسْكُتْ عَنْهَا نَسِيَانًا ... » (٢٧) .

والمقصود السكوت عن الحكم الواقعي الفعلي لا الحكم الظاهري؛ لأنّ الأخير موجود في كلّ واقعة ، كما لا يخفى . وهذا من خصائص ومميّزات الفقه الإمامي؛ حيث يصنّف الحكم إلى صنفين : حكم واقعي ، وحكم ظاهري . ويساعد الحكم الظاهري على علاج الكثير من الاشكالات ، بواسطة القواعد المستنتجة منه؛ فإنّ الكثير من القواعد الأصوليّة مستنتجة من الأحكام الظاهريّة . وقد ثبت في محله عدم ضرورة ظفر الفقيه بالحكم الواقعي لكلّ موضوع ، بل يمكنه الحكم بحجّية كلّ حكم يثبت عن هذا الطريق .

واستكمالاً للبحث نشير إلى ما يمكن استفادته من الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام - ومنها ما ذكرناه آنفاً - من جامعيّة الدين ، وشموليّته لكلّ الحياة ، وثمة تلازم بين هذه الفكرة مع فكرة خاتميّة الدين ، ولا يقصد بالجامعيّة ما كان في حدود أصول الدين وفروعه فقط ، بل كلّ ما له صلة بأبعاد الدين حتّى الجوانب الأخلاقية .

روى الشيخ الكليني في أصول الكافي ، باب الردّ إلى كتاب الله والسنة : « كلّ شيء في كتاب الله وسنة نبيه عليه السلام » (٢٨) . وفي رواية حماد : « ما من شيء إلّا وفيه كتاب أو سنة » (٢٩) .

ب - شبهات حول الفقه :

١ - فكرة الزمان والمكان ولزوم تأسيس فقه جديد :

اتّضح ممّا سبق أنّ فكرة تأثير الزمان والمكان لا تستلزم تأسيس فقه جديد ، كما يظنّ البعض ظناً بعيداً عن التأمل والدقّة ، فلا بدّ من ملاحظة المقصود من مقولة تأسيس فقه جديد .

فإن كان المراد بهذه المقولة هو استحداث أدلة جديدة وراء الأدلة الأربعة لاستنباط أحكام جديدة ، فهذا مضافاً إلى فساد ، يرد عليه : أن المراد بتأثير الزمان والمكان ليس جعلها في عداد الأدلة ، بل يراد به المتغيرات التي لها دخل في تبدل الموضوع وحصول موضوع جديد ، أو لها دخل في فهم الأدلة بشكل مغاير للفهم السابق .

وإن كان المراد بتلك المقولة وجود موضوعات وفروع جديدة تتطلب حكماً شرعياً لها ، فهذا معنى صحيح في نفسه ولا شائبة فيه ، بل إن السر في تكامل ونمو الفقه الإمامي هو في إجابته على مثل هذه المسائل .

٢ - انحصار علاج المشكلات الفقهية في فكرة الزمان والمكان :

يرى البعض أن طريق علاج مشكلات الفقه وملء الفراغات فيه تنحصر بالإفادة من فكرة الزمان والمكان . يقول صاحب هذا الرأي : « إن فكرة تأثير الزمان والمكان هي السبيل الوحيد في هذا العالم الذي يطفح بتغير المظاهر فيه وتطورها ، وذلك من أجل حل المشكلات وملء الفراغ وسد النواقص » (٣٠) .

وقد يبدو ولأول وهلة صحة هذه المقولة ، إلا أن عدم القدرة في التغلب على حل إشكالات الفقه هي وراء أن يطلق البعض أحياناً مثل هذه الآراء .

والصحيح برأينا أن الكثير من المشاكل العلمية في الفقه قابلة للحل إذا ما أعطي المطلب حقه من التأمل والإحاطة التامة بجوانبه ، بعيداً عن مسألة تأثير الزمان والمكان . وننوه إلى أن الكثير من القواعد الفقهية لا زالت في بطون البحوث الفقهية لم تتضح دلالتها وحدودها ، وربما يساعد تبينها واكتشافها في حل الإشكالات المذكورة في الفقه .

٣ - استلزام فكرة الزمان والمكان لفقدان الفقه الإمامي هويته :

بعد أن ثبت لنا وضوح تأثير الزمان والمكان في الفقه الإمامي يجب التفريق

بشكل أساسي بين هذا المنهج وبين ما تذهب إليه باقي المدارس والمذاهب الفقهيّة غير الإماميّة من القول بتأثير الزمان والمكان في تغيير الأحكام .

إنّ المدارس الفقهيّة الأخرى انطلاقاً من الاجتهاد القياسي والاستصلاحي (٣١) - أي الحاصل إمّا عن طريق القياس أو الرأي الشخصي - إنّما تبيّن الحكم الشرعي طبقاً لمقتضيات الزمان والمكان ، وبالطبع فإنّه قابل للتغيير حسب المتغيّرات والظروف . في حين أنّ المدرسة الفقهيّة الإماميّة تستنبط الأحكام الشرعيّة وفقاً للأدلة ، ولا يتبعون منهج القياس والرأي في عمليّة الاستنباط على الإطلاق .

وفي ضوء هذا التفريق يمكن القول بأنّ فقهاء الجمهور يرون تأثير الزمان والمكان في نفس عمليّة الاجتهاد ، وفي نفس الأحكام الشرعيّة ، فيما يراه فقهاء الإماميّة في موضوعات الأحكام ومتعلّقاتها ، ولا علاقة له بأدلة الأحكام أو بالأحكام نفسها .

وعليه ، فإنّ من الخطأ محاولة التقريب بين المدرستين في هذا الاتجاه وفي هذه المسألة ؛ لأنّ الفقه الإمامي وإن كان يؤمن بالدور المهمّ لعنصر الزمان والمكان إلّا أنّه لا يوجد أيّ وجه مشترك بينه وبين الاجتهاد السنّي .

ويجب التحذير هنا من الإفراط في استخدامه وتطبيق هذه الفكرة ، وإلّا فسوف يبتلى فقهاء بنفس ما ابتليت به بعض المدارس الفقهيّة التي تمادت إلى حدّ القول بتقديم المصلحة حتى على النصّ الصريح ، وهذا ما دعا إليه نجم الدين أبو الربيع عند شرحه حديث «لا ضرر ولا ضرار» في رسالة المصالح المرسلّة عند تعارض النصّ والمصلحة ، حيث قال : « يجب تقديم المصلحة من باب تخصيص أو تبين الواجب عليه ، فيجب اتّباع الحكم ما لم تكن هناك مصلحة على خلافه » (٣٢) .

وقد فهم البعض (٣٣) من عبارة الشهيد في (القواعد والفوائد) في قاعدة العرف والعادة ، حيث قال : « يجوز تغيير الأحكام بتغيير العادات ، كما في

النقود المتداولة ، والأوزان المتداولة ، ونفقات الزوجات والأقارب ، فإنها تتبع عادة ذلك الزمان الذي وقعت فيه ... ومنه : والاختلاف بعد الدخول في قبض الصداق ، فالمروي تقديم قول الزوج عملاً بما كان عليه السلف من تقديم المهر على الدخول » (٣٤) ، حيث فهموا أنه يرى تقديم العرف على النص أحياناً .

وكان متداولاً في العرف القديم تسليم المهر قبل الدخول بالزوجة ، ويقدم قول الزوج عند الاختلاف في التسليم . وأما في زماننا الذي لا يوجد فيه مثل هذا العرف ، فالمقدم هو قول الزوجة .

ولكن هذا الفهم غير سديد من وجوه :

الوجه الأول : إن مسألة تغيير العرف والعمل بمقتضاه ليست بمعنى تقديمه على النص؛ لأن التقديم إنما هو في حال تعميم الحكم الوارد في الرواية لجميع الأعصار والأزمنة ، فإذا استفاد الفقيه من القرائن أن الرواية مطابقة للعرف في ذلك الزمان ، وفي حال تغير العرف يجب العمل بالعرف الآخر ، فإن ذلك ليس من باب تقديم العرف على النص .

الوجه الثاني : إنه بالرغم من عدم وجود هذا العرف في زماننا من دفع الزوج للمهر قبل الدخول ، ولكن ما هو الوجه في اعتماد وتقديم قول الزوجة في هذا الأمر العدمي ؟

وبعبارة أدق : إن العرف المعاصر لزمان المعصوم عليه السلام كان يبتني على أمر وجودي كان هو السبب في تقديم قول الزوج ، ولكن كيف نعتبر الأمر العدمي شاهداً على قول الزوجة عند تغير العرف ؟

ويتضح مما سبق عدم اختصاص هذه المسألة بالولي الفقيه المتصدي لأمر الحكومة ، بل هي مما يحتاجه الفقيه في اجتهاده بشكل عام ، وإن كانت مورداً لابتلاء الأول واحتياجه إليها أكثر من غيره .

جـ - فكرة الزمان والمكان والبدعة :

العلاقة بين فكرة تأثير الزمان والمكان وموضوع البدعة والتشريع :

هناك مبدیان معروفان بین الفقهاء في موضوع البدعة والتشريع ، ولكن لا دخل لفكرة الزمان والمكان في هذين العنوانين - البدعة والتشريع - اللذين وقع خلاف في اتحادهما أو اختلافهما ، فالمشهور على الأول ، وذهب المحقق النائيني إلى الثاني (٣٥) .

المبنى الأول : البدعة هي إدخال ما ليس في الدين فيه على أنه من الدين ، ولا علاقة لفكرة تأثير الزمان والمكان بذلك على الإطلاق ، سواء قلنا بأن التأثير من ناحية تغيير موضوع الحكم أو متعلقه أو قيوده ، أو من ناحية فهم الأدلة فهماً جديداً ، أو من ناحية معرفة ملاكات الأحكام وعللها؛ وذلك لأنه :

في الفرض الأول لا دخل للشارع في تغيير الزمان لموضوع الحكم الشرعي أو متعلقه أو أحد قيوده ، فالشارع لا علاقة له بذلك ، ولا يمكنه بما هو شارع التصرف في موضوعات الأحكام .

وفي الفرض الثاني ، فإنه يمكن تحصيل فهم أدقّ للأدلة بسبب تطور العلوم البشرية والتأمل والتدقيق المركز في أدلة الأحكام ، فالفقيه لا يعبر عن رأيه الشخصي ، بل عن فهمه من الدليل - من خلال المباني الفقهية والأصولية - على أنه مراد الشارع وغرضه ، وعليه فلا يمكن القول في هذا الفرض أنه أدخل ما هو خارج عن الدين في الدين ، بل إنه كشف ما كان مبهماً من الدين .

وأما الفرض الثالث ، فقد تقدّم أن الفقيه قد يتمكن من التعرف على ملاك الحكم إذا لم تكن العلة منصوفاً عليها ، وذلك من خلال الفروع الفقهية الأخرى ، فإذا ظفر بالعلة أمكنه بيان حكم الفروع الجديدة . ومن الواضح هنا أن الفقيه يفتي بالحكم على ضوء العلة التي استفادها من الشرع ، فهو لم يدخل ما هو خارج من

الدين في الدين .

المبنى الثاني : البدعة والتشريع بمعنى إدخال الإنسان بعلم وقصد ما ليس من الدين فيه .

ومن الواضح عدم انطباق هذا المبنى على أيٍّ من الفروض الثلاثة السابقة .

د - فكرة الزمان والمكان ودعوى معارضة الإطلاق أو الإجماع لدى السلف :

من العقبات التي تقف بوجه تطور الفقه وحركيته في معالجة مشاكل المجتمع حالة الجمود على بعض المباني الاجتهادية الموجودة لدى القدماء من السلف ، فلو ادّعى القدماء الإطلاق أو الإجماع على حكم ، فإنّ ذلك يمنع المتأخّرين من استفادة حكم جديد .

والجواب هو إنّنا لو بنينا على أنّ الشارع المقدّس عندما بيّن أحكامه للنّاس من خلال الألفاظ لاحظ الارتكازات العقلائية وأبرزها طبقاً لتلك الارتكازات ، فإنّ الكثير من الفروع حينئذ سيكون لها شكل آخر من ناحية الحكم .

فمثلاً بالنسبة للآية الكريمة ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ ^(٣٦) حيث إنّ الارتكاز العقلاني قائم على أنّ بيع المكروه يرونه لغواً وبالتالي ليس بيعاً قطعاً فيجب أن ندّعي عدم شمول الآية لهذا النوع من البيع ، ومن الخطأ أن نتصور أنّ إطلاق الآية يكون شاملاً لبيع المكروه وأنّ هذا البيع فيه مقتضى الصحة ، ثم نجعل الروايات الدالة على عدم صحة بيع المكروه معارضة مع الآية ^(٣٧) .

مثال آخر : تمسك بعض الفقهاء باطلاق التعليل الوارد في رواية عبد الله بن مسكان - التي سأل فيها الإمام الصادق عليه السلام عمّن قطع رأس ميت فحكم فيه الإمام عليه السلام بالدية؛ معللاً ذلك بأنّ حرمة الميت كحرمة حيّاً ^(٣٨) - للحكم بعدم جواز إجراء أية عملية طبية أو علمية على عظام الميت إذا ظهرت بسبب اندراس

قبره واندثاره ، أو تشريح بدنه إذا توقّف عليه غرض أهم من احترامه ، كما لو توقّف عليه بقاء حياة إنسان آخر ، حيث طبّقوا في المقام قواعد باب التزام الحكم بالجواز؛ وذلك لاستفادتهم الإطلاق من هذه الرواية ، والحال إنّ مثل هذا النوع من الإطلاق على خلاف الارتكازات العقلائيّة ، فلا تجد عاقلاً يأخذ بإطلاق دليل الاحترام - فضلاً عن تطبيق قواعد باب التزام - فيما لو توقّف حياة إنسان على تشريح بدن الميت .

النتيجة :

بالتأمّل في أحكام الشريعة نلاحظ أنّها تنقسم إلى أحكام ثابتة وأحكام متغيرة . يقول بعض إخواننا من علماء الجمهور في هذا المجال : « يقوم الدين الإسلامي على نوعين من الأحكام :

١ - الأحكام الثابتة التي لا اختلاف حولها ولا تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان ولا تخضع لبحث الباحثين واجتهاد المجتهدين؛ لأنّها ثابتة يقيناً عن الله تعالى ولا غموض في معانيها .

٢ - أحكام الاجتهاد النظري المرتبطة بالمصالح التي تتغيّر حسب اختلاف الظروف والأحوال ، وتتعلّق بالفهم والاستنباط الذي يختلف تبعاً لاختلاف العقول عن طريق غير يقيني وفي مرتبة الظن » (٣٩) .

ويقول العلامة الطباطبائي رحمه الله بهذا الصدد : « هناك سلسلة من الأحكام القابلة للتغيير مع تقدّم المدنيّة ومرور الزمان ، وهي الأحكام المتعلقة بأوضاع وأحوال خاصّة ومعينة . ولكن هناك سلسلة أخرى تتعلّق بأصل الإنسانيّة ، وهي القدر المشترك بين جميع الإنسانيّة في كافّة المراحل ، وجميع الظروف والمجتمعات ، فهي لا تتغيّر » (٤٠) .

وقال في موضع آخر : « إِنَّ الأحكام المتغيرة من صلاحيات الحاكم ، وهي في ظلّ الأحكام الثابتة ، والأحكام الإلهية التي هي متن الشريعة ، ثابتة ومستقرة دائماً ، وليس لأحد حتى وليّ الأمر تغييرها بحسب مقتضى المصلحة » (٤١) .

فالمستفاد من هذه النظرية وجود أحكام ثابتة في الشريعة ، وغير قابلة للتغيير إطلاقاً كالحكم بنجاسة الدم ، فإنّه حكم ثابت في جميع الأعصار والظروف مهما تغيرت . ولكن ثمة فروع مرتبطة بهذا الحكم قابلة للتغيير بمرور الزمان ، كمسألة المعاملة على الدم ، وهكذا الحكم بوجوب الزكاة ، فإنّه حكم كليّ ثابت لا يتغير ، وإن كانت موارده قابلة للتغيير باختلاف الأزمنة ، ومثله صحة البيع كحكم كليّ ثابت في الشريعة ، ولكن خصوصياته ومصاديقه قد تتغير .

لكن مثل هذا التفكير لا يمكن تطبيقه في العبادات غالباً ، حيث إنّ الأحكام الكلية فيها ، كالصلاة - مثلاً - ثابتة مع تمام جزئياتها وخصوصياتها ، ولا تقبل التغيير في جميع الأزمنة والأمكنة .

نعم ، في أحكام العبادات ثمة ما هو قابل للتغيير بمرور الوقت ، فمثلاً في موضوع السعي بين الصّفا والمروة الواجب هو أصل السعي بينهما ، وأمّا أنّه من أين يبدأ بالصّفا ، وإلى أين ينتهي بالمروة؟ وهل السعي كما كان في زمن رسول الله ﷺ ، حيث كان للصّفا مدرّجات فكان يتمّ سعيه ماشياً إلى الدّرجة الرابعة ، فمع زوال هذه المدرّجات اليوم كيف يكون السعي؟ فهل يجب وضع مؤخّر القدم على الصّفا عند البدء بها والأصابع على المروة عند الختم بها ، كما ذهب إليه بعض الفقهاء؟ أو إنّ ذلك متروك إلى العرف ، ولا دخل للشارع فيه ، وإنّما على الشارع بيان أصل الحكم الكليّ للسعي؟

أسئلة قابلة للعلاج والإجابة عليها في ضوء المتغيرات الطارئة على موضوعها، وهو أمر متروك لعلم الفقه .

الهوامش

- (١) تمهيد القواعد : الفصل ٥٧ .
- (٢) مقدّمة القواعد الفقهية (النكراني) : ١٣ .
- (٣) مجلة كانون وكلاء ، الدكتور علي رضا فيض .
- (٤) المعالم الجديدة : ١٦٨ .
- (٥) فرائد الأصول : ٤١٩ ، ط - جماعة المدرسين .
- (٦) البقرة : ٢٢٩ .
- (٧) المدخل إلى أصول الفقه ، الدكتور الدواليبي .
- (٨) مجلة كيهان اندیشه ، العدد (٥٠) ، إبراهيم الجنّاتي .
- (٩) المعتمد ٥ : ١٩٦ .
- (١٠) الوسائل ١٨ : ٣٤٧ .
- (١١) جواهر الكلام ٤١ : ٣٢٩ .
- (١٢) النور : ٣١ .
- (١٣) الوسائل ٢ : ٨٦ ، ب ٤٤ من آداب الحمام ، ح ٢ .
- (١٤) مستدرک الوسائل ١ : ٤٠٥ .
- (١٥) الوسائل ١ : ٣٤١ ، ب ٢٤ من التخلّي ، ح ٣ .
- (١٦) مقدمة الرياض ، تاريخ فقه أهل البيت عليه السلام : ٢٥ .
- (١٧) البقرة : ٢٧٥ .
- (١٨) البقرة : ٨٨ .
- (١٩) المائدة : ١ .
- (٢٠) مجلة فقه أهل البيت عليه السلام ، العدد الأول : ٧ ، تقرير بحث التأمين للشيخ محمّدي الجيلاني .
- (٢١) مجلة كيهان اندیشه ، ثابتهام و متغيرها [الثواب و المتغيرات] الأستاذ محمد تقی الجعفري ، العدد (١٠) ، السنة التاسعة .
- (٢٢) المصدر السابق .

(٢٣) كيهان انديشه ، العدد (٥٠) ، الفرق الرابع من المطلب التاسع ، الشيخ إبراهيم الجناتي .

(٢٤) الكافي ١ : ٥٨ ، ح ١٩ ، ط - دار الكتب الاسلامية .

(٢٥) مجلة كانون وكلاء ، الدكتور علي رضا فيض .

(٢٦) انظر : أمان الأمة من الاختلاف (الصافي) : ٢٦ .

(٢٧) من لا يحضره الفقيه ٤ : ٧٥ ، ح ٥١٤٩ .

(٢٨) اصول الكافي ١ : ٦٢ ، ح ١٠ .

(٢٩) المصدر السابق : ٥٩ ، ح ٤ .

(٣٠) كيهان انديشه ، العدد (٥٠) ، الشيخ إبراهيم الجناتي .

(٣١) المدخل إلى اصول الفقه (الدواليبي) ٤ : ٩٦ .

(٣٢) المصالح المرسلة .

(٣٣) مجلة كانون وكلاء ، الدكتور علي رضا فيض .

(٣٤) القواعد والفوائد ١ : ١٥١ - ١٥٢ .

(٣٥) كتاب الصلاة (النائيني) : ٣١٨ .

(٣٦) البقرة : ٢٧٥ .

(٣٧) وسائل الشيعة ١٩ : ٢٤٨ ، ب ٢٤ من ديات الاعضاء .

(٣٨) بيان للمسلمين ، الشيخ عبدالمجيد سليم .

(٣٩) مجلة مكتب اسلام ، العدد (٦) ، السنة الثانية .

(٤٠) المصدر السابق ، العدد (٩) ، السنة الثانية .

(٤١) المصدر السابق ، العدد (٦) ، السنة الثانية .

قراءة أصولية في رسالة التذكرة للشيخ المفيد رحمته الله

□ الشيخ صفاء الدين الخزرجي

إذا أردنا دراسة الجانب الأصولي عند الشيخ المفيد فإنّه تتعيّن الإشارة في البدء إلى أمرين هامين ، كي تتجلّى أهمية الدور الذي مارسه الشيخ المفيد في هذا المجال ، وهما :

أولاً: مستوى البحث الأصولي داخل المذهب الإمامي قبل الشيخ المفيد .

ثانياً: مستوى البحث الأصولي لدى المدارس الفقهية الأخرى .

١ - مستوى البحث الأصولي في المذهب الإمامي

مرّ البحث الأصولي الإمامي قبل الشيخ المفيد بمرحلتين :

المرحلة الاولى : مرحلة الالتزام العملي التلقائي ببعض القواعد الأصولية التي تمثّل بذور الفكر الأصولي ، بمعنى أن المجتهد كان ينطلق في اجتهاده من خلال جملة من الثوابت والقواعد التي تتحكم بعملية الاستنباط وان لم تكن تلك القواعد مقرّرة أو مدوّنة في كتاب إلا أنّها معتمدة بشكل عملي ، كما نلاحظ ذلك في اجتهاد طبقة الفقهاء الرواة من أصحاب الأئمة عليهم السلام - كزرارة ومحمد بن مسلم ويونس وغيرهم - وأيضاً في طبقة الفقهاء المحدثين - كالكليني والصدوقين وغيرهم ، فضلاً عن طبقة الفقهاء المحصّلين - كالعماني وابن الجنيّد وغيرهم - والقواعد المطبّقة في هذا المجال كثيرة مثل قاعدة حجية خبر الواحد والاجماع

والدليل العقلي والبراءة والاحتياط والاستصحاب وعلاج تعارض الخبرين وغيرها . وبذور هذه القواعد موجودة في الأحاديث المروية عن الامامين الباقرين (عليه السلام) على وجه الخصوص ، فهما المؤسسان لها ، وقد قام بعض علمائنا بجمعها وترتيبها كالسيد هاشم بن زين العابدين الخونساري الأصفهاني في كتابه « أصول آل السيد الرسول » و « الفصول المهمة في اصول الائمة » للشيخ الحرّ العاملي و « الاصول الأصلية » للسيد عبد الله شبر^(١) .

المرحلة الثانية : مرحلة التدوين الاصولي الموضوعي ، أي الخاص بموضوع أو باب معين كرسالة الالفاظ لهشام بن الحكم وكتابي الخصوص والعموم وابطال القياس لأبي سهل النوبختي وكتاب خبر الواحد والعمل به لابن أخته الحسن بن موسى النوبختي وكتاب الحديثين المختلفين لابن داود القمي (المتوفى ٣٦٨ هـ) .

وعلى كل حال ، فلم يكن التصنيف الأصولي إلى زمن الشيخ المفيد مستوعباً لجميع المسائل والأبواب ، وأوّل من طور طريقة التصنيف الأصولي في المذهب الامامي بهذا الشكل هو الشيخ المفيد ، حيث وضع أول دورة أصولية - رغم اختصارها - تبتدء بمباحث الألفاظ وتنتهي ببحث التعارض بين الأخبار ، واستمرت هذه المنهجية في علم الأصول الى عصرنا الحاضر وقد أشار الشيخ الطوسي في مقدّمة العدة إلى إبداع أستاذه في هذا المجال بقوله « ولم يعهد لأحد من أصحابنا في هذا المعنى - التأليف في علم الأصول - إلا ما ذكره شيخنا أبو عبد الله - المفيد - (عليه السلام) في المختصر الذي في اصول الفقه » .

فالشيخ المفيد إذاً هو أول من صنّف من الإمامية تصنيفاً كاملاً في علم الاصول ورتّب مسائله وبحثها على ضوء قواعد المذهب وأصوله ، وهذا لا يعني عدم وجود هذه القواعد قبله على نحو الموجبة الجزئية ، فهو أول من دوّن تلك القواعد وقرّرها على نحو القانون الكلي ، كما فعل أرسطو بالنسبة لعلم المنطق

حيث كان موجوداً بشكل عملي عند قدماء اليونان ولكنه قام بوضع الاطار العلمي والمنهج العام لبحث القواعد المنطقية .

والتطوير الآخر الذي ادخله الشيخ المفيد على المادة الأصولية هو الاضافة المضمونية وذلك بادخال قواعد جديدة لم ترد أو تستعمل في عملية الاستنباط على ما يبدو كحجية مفهوم الشرط مثلاً .

ب - مستوى البحث الأصولي لدى المدارس الفقهية الأخرى

مرّ علم الأصول لدى المدارس الفقهية الأخرى بنفس المرحلتين المزبورتين ، وذلك بالبيان التالي :

أ - مرحلة الالتزام العملي بالقواعد الأصولية ، وهذا ما كان على عهد التابعين وتابعي التابعين . وأمّا على عهد الصحابة فلم تكن حاجة لتلك القواعد . قال ابن خلدون في تاريخ علم الاصول : « إعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة وكان السلف في غنية عنه بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية . وأمّا القوانين التي يُحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصاً فمنهم أخذ معظمها . وأمّا الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها لقرب العصر وممارسة النقلة وخبرتهم بهم . فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأول وانقلبت العلوم كلّها صناعة احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة ، فكتبوها فناً قائماً برأسه سمّوه (أصول الفقه) وكان أول من كتب فيه الشافعي رحمه الله أملّى فيه رسالته المشهورة » (٢) .

ب - مرحلة التدوين الأصولي . وقد ابتدأ التدوين الاصولي في المدارس الفقهية تجزئياً غير مستوعب لجميع أبواب الأصول ومسائله ، ثم اتجه نحو التكامل . وكان أول مدوّنة اصولية عندهم كتاب « الرسالة » للشافعي (المتوفى

٢٠٤ هـ) إلا أنها غير مستوفية لمسائل الأصول كافة ، لكنها كانت الفاتحة لباب التدوين الأصولي فيما بعد ، وللامام الشافعي في الأصول أيضاً كتاب (اجماع العلم) في اثبات حجية العمل بالأخبار وكتاب (إبطال الاستحسان) في الرد على أبي حنيفة .

قال الفخر الرازي عن هاتين المرحلتين : « كانوا قبل الامام الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه ، ويستدلّون ويعترضون ، ولكن ما كان لهم قانون كلي - مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضتها وترجيحها فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع » ^(٣) .

ومن الأوائل الذين دوّنوا بعد الشافعي الامام أحمد بن حنبل ألف كتاب (طاعة الرسول) وكتاب (الناسخ والمنسوخ) وكتاب (العلل) ^(٤) ، وألف داود الظاهري (ابطال التقليد) و (ابطال القياسي) وكتاب (خبر الواحد) وكتاب (الحجة) وكتاب (الخصوص والعموم) وكتاب (المفسر والمجمل) ^(٥) .

وهكذا تطوّر التدوين في علم الأصولي إلى وضع كتب أكثر استيعاباً وشمولية كاصول الكرخي (المتوفى ٣٤٠) وكتاب (الاصول) للجصاص (المتوفى ٣٧٠) وكتاب (تأسيس النظر) و (تقويم الأدلة) للدبوسي (المتوفى ٤٣٠) . ثم تطوّر خطوة أخرى نحو موسوعات أصولية ككتاب (الإحكام في اصول الأحكام) لابن حزم الاندلسي و (المحصول) للفخر الرازي و (المستصفى) للغزالي .

إنّ غرضنا من هذا البيان ليس السرد التاريخي أو بيان أول من صنف في علم الاصول وإنّما الإشارة إلى مقارنة عابرة بين المنجز الاصولي للشيخ المفيد والمنجز الاصولي لدى الشافعي باعتبارهما الواضعين لعلم الاصول لدى الفريقين مع الأخذ بنظر الاعتبار الفاصلة الزمنية بينهما .

تقوم المقارنة أولاً : على أساس حجم المطالب والقواعد الواردة في كلا الكتابين « التذكرة باصول الفقه » للشيخ المفيد و « الرسالة » للشافعي ، حيث نجد الأول عبارة عن دورة أصولية كاملة من بحث الألفاظ إلى بحث التعادل والتراجيح في حين تعتبر الرسالة عبارة عن مسائل منتقاة من علم الأصول قد يبلغ عددها الاربعة عشر مسألة أو قاعدة أصولية وهي عبارة عن : ١ - باب كيف البيان . ٢ - باب العام والخاص . ٣ - باب فرض الله طاعة رسول الله ﷺ مقرونة بطاعة الله . ٤ - باب النسخ . ٥ - باب العلل في الأحاديث ٦ - باب العلم . ٧ - باب خبر الواحد . ٨ - باب الفرائض التي أنزل الله نصاً . ٩ - الفرائض المنصوصة التي سن رسول الله ﷺ معها . ١٠ - جمل الفرائض . ١١ - باب الاجماع . ١٢ - القياس . ١٣ - باب الاجتهاد . ١٤ - الاستحسان . ١٥ - باب الاختلاف .

وأما الأساس الثاني في المقارنة : فيقوم على منهج التدوين في كلا الكتابين ، حيث اعتمد الشيخ المفيد منهج التقعيد النظري بعيداً عن التعرض للفروع والتطبيقات ، بينما سلك الشافعي طريقة ذكر الفروع والتطبيقات وقد أسهب في ذلك كثيراً كما يلاحظ في كثير من بحوث الرسالة كبجته - على سبيل المثال - في « جُمْلُ الفرائض » حيث بحث في ٣٣ صفحة ما وردت به السنة من تفاصيل أحكام الفرائض المنصوصة في الكتاب ، فتعرض لتطبيقات ذلك في باب الصلاة والزكاة والحج والعدد ومحرمات النساء ومحرمات الطعام وما تمسك عنه المعتدة من الوفاة . وقد يتفرع البحث ويطول فتختلط جهاته وتتداخل مع جهات البحث الفقهي ، مما يُخلّ بطريقة البحث الاصولي المقررة .

وأما مدى تأثر الشيخ المفيد برسالة الشافعي وبحوثها فهذا مما لا يلاحظ على بحوث رسالته ، بل يقطع بعدمه .

الآراء الأصولية للشيخ المفيد

إن أهم مصدر يمكن أن يترجم للآراء الأصولية للشيخ المفيد هو كتابه الأصولي

الموسوم بـ « التذكرة بأصول الفقه » ، ولا شك أنه أحد الآثار الأصولية الأولى التي وصلتنا من التراث الأصولي الإمامي بشكل عام . وقد جاءت هذه الرسالة مختصرة كما وصفها الشيخ نفسه في بداية بحثه مخاطباً من سألته كتابة هذه الرسالة بقوله : « سألت - أدام الله عزك - أثبت لك جملاً من القول في أصول الفقه مختصرة ليكون تذكرة بالمعتقد في ذلك » .

إذن ، هذه الرسالة تتضمن أهم الآراء الأصولية للشيخ المفيد .

هذا وقد أشار الشيخ المفيد إلى بعض آرائه الأصولية في غير هذه الرسالة في كتبه الكلامية ، حيث ورد فيها التطرق لبحث القياس وخبر الواحد ، وليس هذا إلا لتداخل خيوط البحث الكلامي في القرنين الثالث والرابع مع خيوط البحث الأصولي .

وقد يكون ثمة ما يبرر مثل هذا التداخل بين الباحثين ؛ لتوفر حيثيتي البحث المزدوج في بعض المسائل ، كالإجماع والقياس والإجتihad وخبر الواحد وغيرها ، وهو ما سار عليه منهج البحث في هذين العلمين ، وصرح به أكابر المحققين ، فهذا السيد المرتضى علم الهدى يصرح في مقدمة الذريعة بأنه قد بحث بعض المباحث الأصولية باستيعاب وتفصيل ، كالإجماع في بعض كتبه الكلامية ، مثل الشافي والذخيرة ، كما بحث الكلام في القياس والاجتهاد والأخبار في جواب مسائل أهل الموصل الأولى^(٦) .

وإذا ما تجاوزنا صور التداخل الجزئي هذه سوف نجد صوراً من التداخل الكلي بين مسائل الأصول وعلم الفقه كذلك ، فأنت إذا ما راجعت التراث الأصولي في تلك المرحلة تجده لصيقاً بالبحث الفقهي ، وهذا ما يؤيد المقولة المعروفة : « إن علم الأصول ترعرع في أحضان علم الفقه ، وإن بذوره الأولى كانت مستمدة منه » لا من ناحية ثبوتية فحسب ، بل من ناحية إثباتية أيضاً . وهذا ما نلاحظه في تراث كثير من فقهاءنا حتى بعد استقلال مسار البحث الأصولي عن البحث الفقهي على يد الشيخ

المفيد ورموز مدرسته ، بل إنك تلاحظ العلاقة القريبة بين هذين العلمين حتى على مستوى أسماء الكتب المصنفة فيهما ، كالغنية في الأصول والفروع للسيد ابن زهرة ، ومعالم الدين في الفقه والأصول ، مع تأخر زمن مؤلف صاحب المعالم (= القرن الحادي عشر) ، مما يذكر الباحث والمتابع دوماً بحالة التوأمة بين هذين الرافيدين الكبيرين لعملية الاستنباط .

ولكن ثمة ظاهرة سلبية في العلاقة بين علمي الأصول والكلام قد أشار إليها السيد المرتضى في مقدمة الذريعة ، وهي عبارة عن حالة المزج الكلي بين مسائل هذين العلمين . قال السيد المرتضى علم الهدى : « فقد وجدتُ بعض من أفرد في أصول الفقه كتاباً - وإن كان قد أصاب في كثير من معانيه و أوضاعه ومبانيه - قد شردَ من قانون أصول الفقه وأسلوبها ، وتعداها كثيراً وتخطاها ، فتكلم على حدّ العلم والظنّ ، وكيف يولّد النظر العلم ؟ ! والفرق بين وجوب المسبّب عن السبب ، وبين حصول الشيء عند غيره على مقتضى العادة ، وما تختلف العادة وتتفق ، والشروط التي يُعلم بها كون خطابه تعالى دالاً على الأحكام وخطاب الرسول ﷺ ، والفرق بين خطابيهما بحيث يفترقان أو يجتمعان . . إلى غير ذلك من الكلام الذي هو محض صرف خالص للكلام في أصول الدين دون أصول الفقه » (٧) .

لمحة عامّة عن « مختصر التذكرة بأصول الفقه » :

أصل الرسالة هو من تأليف الشيخ المفيد تحت عنوان « التذكرة بأصول الفقه » ، وقد كتبها - كما تقدّم - إجابة لمطلوب من سأله تأليف ذلك على نحو الاختصار .

ولكن أصل هذه الرسالة لم يصل إلينا فيما وصل من تراث الشيخ المفيد ، وإنّما الذي حفظ لنا هذا الجهد العلمي هو تلميذه محمد بن علي بن عثمان

الکراجکی والذي اختصرها وأدرجها في ضمن كتابه « كنز الفوائد » ، وعنونها باسم « مختصر التذكرة بأصول الفقه » ، وقال : « استخرجته لبعض الإخوان من كتاب شيخنا المفيد أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان رحمته » . وذكر في خاتمتها أنه لم يتعدّ فيها مضمون كتاب شيخه المفيد .

يقع هذا المختصر الأصولي في (١٧) صفحة ، ونحن نشير إلى الخطوط العامة لمحتوياته كي نكون فكرة عن أهم أفكار الشيخ رحمته الأصولية الواردة فيه ، وذلك من خلال النقاط التالية :

أولاً : مصادر الحكم الشرعي عبارة عن :

١ - الكتاب .

٢ - سنة النبي ﷺ .

٣ - أقوال الأئمة عليهم السلام .

ثانياً : الأدلة والطرق الموصلة إلى الحكم الشرعي في هذه المصادر ثلاثة :

١ - العقل ؛ لأنه - كما يقول الشيخ المفيد - السبيل إلى معرفة حجية القرآن الكريم ودلائل الأخبار . وفي ذلك إشارة إلى كبرى حجية الظهور .

٢ - اللغة ؛ لأنها السبيل إلى معرفة معاني الكلام ، أي السبيل إلى معرفة صغريات كبرى حجية الظهور .

٣ - الأخبار ؛ لأنها الحاكية للسنة وأقوال الأئمة عليهم السلام .

وتنقسم الأخبار إلى ثلاثة أنواع :

١ - الخبر المتواتر ، وقد عرفه فقال : « هو ما جاءت به الجماعات البالغة في الكثرة والانتشار إلى حدّ قد منعت العادة في اجتماعهم على الكذب بالاتفاق كما

يتفق لإثنين أن يتواردا بالارجاف « إلا أنه تراجع بعد ذلك فحذف قيد الكثرة والانتشار في تحقق التواتر وفقاً لغيره من الأصوليين فقال « وقد يجوز ان ترد جماعة دون من ذكرناه في العدد بخبر يعرف من شاهدهم بروايتهم [بروايتهم خ . ل] ومخارج كلامهم وما يبدو في ظاهر وجوههم ويبين من قصودهم أنهم لم يتواطؤا ، لتعذر التعارف بينهم والتشاور فيكون العلم بما ذكرناه من حالهم دليلاً على صدقهم ، ودافعاً للإشكال في خبرهم وان لم يكونوا من الكثرة على ما قدّمناه » ^(٨) .

وقد ذهب إلى ذلك في أوائل المقالات أيضاً ^(٩) .

٢ - خبر الواحد الذي معه قرينة تشهد بصدقه أو بشاهد من العرف أو الإجماع أو دليل عقلي . ولكنه ذكر أنّ خبر الواحد هذا لا يخصص العموم القرآني .

٣ - الخبر المرسل الذي تعمل به الطائفة بالاتفاق .

ونود الإشارة هنا إلى ما ورد في مقدمة تحقيق المختصر في مجموعة مؤلفات الشيخ المفيد ما نصّه : « وحكم [الشيخ المفيد] بحجية الخبر المرسل غير المعارض بأقوى منه ، وقال يعمل به أهل الحق على الاتفاق » ^(١٠) . وهذا خطأ ، والصحيح : أنّ الشيخ المفيد يرى حجية الخبر المرسل مقيّدة بما إذا عمل به أهل الحق على الاتفاق ؛ أي لو كانت الطائفة مجمعة على العمل به فهذا يشكل قرينة على حجّيته ، وإلا فالطائفة لم تجمع أو تتفق على العمل بالخبر المرسل كما نسب إليه صاحب المقدّمة عندما اجتزأ كلام الشيخ . وإليك نصّ عبارة الشيخ المفيد - وهي واضحة فيما قلناه - : « والأخبار الموصلة إلى العلم بما ذكرناه ثلاثة أخبار : خبر متواتر ، وخبر واحد معه قرينة تشهد بصدقه ، وخبر مرسل في الإسناد يعمل به أهل الحق على الاتفاق » . فقلوه : « يعمل به أهل الحق على

الاتفاق « قيد لحجية الخبر المرسل ، لا إخبار عن أن أهل الحق يعملون به بالاتفاق ؛ وإلا لكان الشيخ المفيد ممن يقول بحجية الخبر المرسل مطلقاً بلحاظ هذا القيد ، وهذا ما لم يقل به في الخبر المسند الواحد ؛ حيث قيده بقيام القرينة التي تشهد بصدقه ، مضافاً إلى أن أهل الحق لم يتفقوا على العمل بالخبر المرسل ، فهذه النسبة للشيخ المفيد خطأ قطعاً .

ثالثاً : مباحث الألفاظ ، وقد تعرض فيها إلى مايلي :

١ - تقسيم معاني القرآن إلى ظاهرة وباطنة ، وتعريف كل منهما .

٢ - أنواع معاني القرآن ، وهي أربعة : أ - الأمر . ب - النهي . ج - الخبر . د - التقرير .

وقد تحدثت عن الثلاثة الأول وما يندرج تحت كل واحد منها من مسائل وبحوث تاركاً الأخير لم يتحدث عنه بشيء . وقد استوعب البحث في ذلك ثلاث صفحات .

أمّا مسألة الأمر فقد بحث فيها : حقيقة الأمر ومعناه ، ودلالته على الوجوب والفور والوحدة ، وما إذا ورد عقيب الحظر ، ووروده على سبيل التخيير ، ودلالته على ترك ضده ، إلى غير ذلك .

وأمّا مسألة النهي فلم يبحث فيها كثيراً ، وإنما تعرض لصيغة النهي ، وأنه يصدر من العالي إلى الداني ، وأنه يدل على الاستمرار ما لم يخص بحال أو زمان .

وأمّا الخبر فهو الآخر لم يطل الكلام فيه ، بل اكتفى بتعريفه ، وأنه قد تستعار صيغته فيما ليس بخبر على نحو الاتساع والمجاز .

٣ - مبحث العام والخاص : وقد توسع في بحثهما بحدود سبع صفحات ،

بحث فيها : تعريف كل من العام والخاص وألفاظهما ، وأنواع اللفظ ؛ من المشترك والحقيقة والمجاز والمترادف ، وحكم ورود الخاص والعام إذا لم يعلم المتأخر منهما ، وعدم جواز تخصيص العام بخبر الواحد ما لم يقطع بصحته ، وعدم دلالة الفعل على العموم ، وأنه لا يخصص العموم إلا دليل العقل والقرآن والسنة الثابتة .

٤ - مبحث المفاهيم : وقد تناول فيه : مفهوم الأولوية الذي أسماه ب : « فحوى الخطاب » ومفهوم الوصف الذي أطلق عليه « دليل الخطاب » ، وهو اصطلاح القدماء عليهما . وقد ذهب إلى القول بحجية مفهوم الوصف ، كما في قوله ﷺ : « في سائمة الأبل زكاة » ؛ فإن تخصيص السائمة بالزكاة دليل على أن العاملة ليس فيها زكاة . ثم قسم العموم إلى ثلاثة أقسام .

٥ - أمور متفرقة في مباحث الألفاظ : وقد تعرض فيها للألفاظ المنكرة ، والمجمل ، والتكنية ، وورود الأمر بلفظ الجمع المنكر ، وأصالة الحقيقة ، وأصالة الإباحة أو الحظر ، والنسخ وأنه لا يجوز نسخ الكتاب إلا به .

رابعاً : مباحث الحجج والظنون : وقد تعرض فيها إلى :

١ - الأخبار وبيان الحجة فيها : وهي الخبر المتواتر الذي يوجب علماً ، أو الواحد المحفوف بقرائن الصدق القاطع للعدر .

٢ - الإجماع : وقد ذكر أنه ليس بحجة على وجه الاستقلال ، وإنما إذا كان كاشفاً عن رأي المعصوم ﷺ من باب الإجماع الدخولي .

٣ - القياس والرأي : وقد أوضح عدم حجيتهما وبطلانها في الشرعيات .

خامساً : الأصول العملية : وقد ذكر فيها أصالة الاستصحاب فقط .

سادساً : بحث التعارض بين الأدلة والأخبار . وهذه هي الخاتمة للرسالة ،

والشيخ المفيد كمعالجات أخرى لمسألة التعارض غير ما ورد في التذكرة .
فقد تطرّق لهذا البحث في المسائل السروية وفي كتابه التمهيد وكتاب مصابيح
النور في علامات أول الشهور وكذا في أجوبته على كتاب المسائل المصرية
لابن الجنيّد ، وأجوبته على مسائل وردته من فارس والموصل ومازنداران
وغيرها (١١) .

على أنّ ما ذكرناه من العناوين في هذه النقاط الست لا يعني ورودها بنصّها
في أصل الرسالة ، ولكنّا استخدمناها تسهياً على القارئ ؛ وإلا فالبحوث الواردة
فيها قد سرّدت على التوالي من دون عنوان أو فاصل ، وربما يوجد بعض
التداخل في بيانها .

وعلى كل حال ، فقد ضمّت هذه الرسالة - على اختصارها - أهم الآراء
الأصولية التي يحتاج إليها الفقيه في عملية الاستنباط . وفيما يلي - بعد هذا
العرض العام لمحتوى الرسالة - بعض الإثارات أو الملاحظات العامة تنميماً
للفائدة ، وهي تحتوي على الإشارة إلى امتيازات بحوثها وبيان خصائصها .

ملاحظات عامة حول خصائص الرسالة ومنهجها :

لا شك أنّ رسالة « التذكرة بأصول الفقه » تعتبر باكورة الجهود الأصولية
الواصلّة إلينا من علمائنا السلف على الإطلاق ، وبعد استعراض محتوى هذه
الرسالة نودّ تسجيل بعض النقاط اللافتة أو الملاحظات المنهجية لهذا الجهد
الأصولي :

الاولى - تعتبر هذه الرسالة منطلق التدوين الأصولي الذي فتح الطريق أمام
المتأخرين لمتابعة هذه الجهود فكتب السيد المرتضى « الذريعة » ، وكتب الشيخ
الطوسي « عدة الاصول » وكلاهما من خريجي مدرسة الشيخ المفيد . ولا شك
في تأثرهما ببحوث رسالة الشيخ المفيد ، حيث الاهتمام بنقل آرائه والاستناد

إليها أو مخالفتها ومناقشتها في موارد كثيرة من كتابيهما .

الثانية - إن أهمية هذه الرسالة تتجلى من خلال اهتمام مدرسة الشيخ المفيد بها ، فالشيخ الطوسي اعتبرها أول أثر أصولي للطائفة وينقل عنها في كتابه العدة في عدة مواضع ويبيدي اهتماماً بآراء استاذه وكذلك السيد المرتضى في الذريعة والكراچكي عندما قام باختصارها ، ونجد هذا الاهتمام يمتد إلى عصر المحقق الحلي حيث ينقل عنه في معارج الأصول في عدة مواضع . وهكذا إلى كتب من تأخر عنه كالمعالم والقوانين والوافية وفرائد الاصول وغيرها .

الثالثة - لقد جاءت هذه الرسالة مختصرة في أفكارها وبحوثها ، حيث لم يتعرض الشيخ المفيد فيها إلى ذكر الأقوال في كل مسألة ولا الاستدلال عليها ولا المناقشات الواردة فيها على الاطلاق . ويرجع السبب في ذلك إلى أنه كتب الرسالة إجابة لمن سألته كتابة مختصر في الأصول .

الرابعة - من الملاحظات التي تؤخذ على البحث الاصولي في القرن الرابع والخامس تأثره المباشر بعلم الكلام ودخول الكثير من المسائل الكلامية فيه ، الأمر الذي تنبّه إليه بعض علمائنا كالسيد المرتضى في مقدمة الذريعة - كما سبق - داعياً إلى ضرورة الفصل بين مسائل هذين العلمين ، بل إن البعض تجاوز تأثيرات البحث الكلامي إلى علوم أخرى كالدراية حيث بحث أحوال الأخبار وأقسامها - كالمرسل والمسند والموقوف والمقطوع والمعضل والبلاغ وغيرها من الأقسام مع ذكر تعريفاتها - كما نلاحظ ذلك في مثل رسالة أبي علي العكبري الحنبلي (المتوفى ٤٢٨) معاصر الشيخ المفيد وهي بعنوان (رسالة في أصول الفقه) ، وكذلك ما في اللمع لأبي إسحاق الشيرازي حيث تعرض لصفات الراوي ومن يقبل منه ، وكذلك تعرض لبحث الجرح والتعديل وحقيقة الرواية وغير ذلك مما هو خارج عن غرض الأصولي . ولم يكن هذا التأثير مقتصرأ على المضمون فحسب ، بل نلاحظه في المنهج وطريقة معالجة المسائل حتى إنه قد

دوّنت مصنفات أصولية على هذه المنهجية ، وإن كان هذا النوع من التأثير في المنهج يُعدّ إيجابياً لا سلبياً .

ورغم كل هذه المؤثرات نجد البحث الاصولي عند الشيخ المفيد بقي محافظاً على منهجيته الأصولية بعيداً عن تأثيرات البحث الكلامي ولم تدخل مسائله دائرة البحث الأصولية ، فقد التزم الشيخ المفيد بطبيعة البحث الأصولي ولم يتعدّ حدوده .

الخامسة - لا شك في تأثر الشيخ المفيد بالمنهج العقلي والكلامي السائد آنذاك ببغداد حيث كان يعيش ذلك الوسط بكل تفصيلاته وأبعاده الفقهية والأصولية والكلامية والحديثية ، ولذا كان تأثر الشيخ المفيد بهذا المنهج واضحاً في بحوثه الكلامية والأصولية حيث كان أول من تحدّث عن العقل ودوره في حجية بعض القواعد الأصولية نظير : ١ - حجية الظواهر . ٢ - مقدمة الواجب . ٣ - مسألة الضد . ٤ - استحالة اجتماع الأمر والنهي ، إلى غير ذلك من المسائل الأخرى التي سيأتي ذكرها في النقطة الثامنة عند الكلام حول مصادر الاستنباط لدى الشيخ المفيد .

هذا وقد كانت هناك كتب في علم الأصول قد سبقت فترة الشيخ المفيد أو عاصرتها مثل : ١ - كتاب في الأصول للكرخي (٣٤٠ هـ) . ٢ - أصول الجصاص الرازي (٣٧٠ هـ) . ٣ - الهداية لأبي أحمد الخوارزمي (٣٤٣ هـ) . ٤ - دلائل الاعلام على أصول الأحكام وكذلك شرح رسالة الشافعي ، كلاهما لأبي بكر الصيرفي (٣٣٠ هـ) . ٥ - تقويم الأدلة لأبي زيد الدبوسي (٤٣٠ هـ) . ٦ - المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين المعتزلي (٤٣٦ هـ) . ٧ - رسالة في أصول الفقه لأبي علي العكبري الحنبلي (٤٢٨ هـ) . وغير هذه الكتب كثيرة ولا شك فإنّ الشيخ المفيد قد تفاعل مع الفكر الأصولي السابق عليه والمعاصر له ، سيما وأن أكثر هذه المصنفات هي من انتاج المدرسة البغدادية التي تخرّج منها المفيد .

السادسة - من النقاط المنهجية التي قد تؤخذ على هذه الرسالة أنها لم تبدأ بذكر تعريف علم الأصول وبيان موضوعه ، وإنما شرعت بتحديد مصادر الاستنباط وضبطها ، في حين نلاحظ أن السيد المرتضى والشيخ الطوسي تناولوا في البدء تعريف علم الأصول فعرّفاه بأنه : العلم الذي يبحث فيه حول أدلة الفقه (١٢) .

السابعة - بالرغم من شمولية هذه الرسالة لأغلب مباحث الأصول إلا أن الملاحظ أن أكثر مباحث هذه الرسالة هي مباحث الألفاظ ، حيث شغلت هذه البحوث مساحة تتجاوز الثلثين ؛ أي (١٣) صفحة من أصل (١٧) صفحة تمثل مجموع صفحات الرسالة .

وتعتبر حالة الاهتمام والتركيز على مباحث الألفاظ في كتب قدماء الأصوليين ظاهرة واضحة لكل من راجع تراثهم الأصولي ، ولعل هذا يفسّر الرأي الذي يذهب إلى أن منطلقات علم الأصول كانت بداياتها من علوم اللغة وقواعدها ، ثم توسّعت وأدغمت مع مسائل أخرى فكان علم الأصول . وعلى كل حال فإن المساحة الأكبر في هذه الرسالة هي لمباحث الألفاظ ، هذا مع اشتغالها على مباحث الاستلزامات والدليل العقلي كذلك ، وأمّا الأصول العملية فإنّ الشيخ المفيد لم يتعرّض إلا إلى الاستصحاب ، حيث لم تتبلور بعد فكرة الأصول العملية . وتعرّض في بحث المفاهيم إلى مفهوم الوصف والأولية . وفي بحث التعارض إلى تعارض الخبرين المختلفين وفي بحث مصادر الاستنباط إلى ثلاثة مصادر .

الثامنة - يعتبر الشيخ المفيد أوّل من قسّم الخبر - قبل ابن طاووس والعلامة الحلّي - إلى الخبر المتواتر وخبر الواحد والخبر المرسل ، وأعطى تحديدات دقيقة لكل منها ، وهذا لا يعني عدم وجود هذه الأقسام من حيث الأصل في كلمات السابقين على الشيخ المفيد ، ولكنه كتقسيم للخبر لم يطرح في بحوث من تقدّمه .

التاسعة - حددت مصادر الاستنباط في الرسالة في ثلاثة أمور ، هي : كتاب الله ، وسنة النبي ﷺ ، وأقوال المعصومين  . وأما العقل فقد تعرّض له في عدة مواضع ، بعضها بشكل صريح وبعضها بشكل غير صريح ، وهذه المواضع بلغت ثلاثة عشر موضعاً ، سواء كانت في الرسالة أو في باقي مصنفات الشيخ المفيد ، وهي كالتالي :

الأول : بعد تحديد مصادر الاستنباط المذكورة قال : « والطرق الموصلة إلى علم المشروع في هذه الأصول ثلاثة ، أحدها : العقل ؛ وهو السبيل إلى معرفة حجية القرآن ودلائل الأخبار » ^(١٣) . ولم يرد مثل هذا المطلب في كتب تلامذته من أمثال السيد المرتضى والشيخ الطوسي ، ولا غيرهما من الأصوليين بحسب الظاهر ، كما لم يوضّح الشيخ المفيد نفسه المقصود بذلك ، فهل مراده أصل حجية القرآن وكونه معجزاً بالدليل العقلي ، أم حجية ظواهره وظواهر الأخبار ؟ أم ماذا ؟ ! والظاهر أن مراده الثاني ؛ بشهادة ما ذكره بعد ذلك في تعريف اللفظ الظاهر والباطن حيث قال : « ومعاني القرآن على ضربين : ظاهر وباطن . فالظاهر هو : المطابق لخاصّ العبارة عنه تحقيقاً على عادات أهل اللسان كقوله سبحانه ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ فالعقلاء العارفون باللسان يفهمون من ظاهر هذا اللفظ المراد » حيث نلاحظ إنّه قد استدلّ بالعقل أو سيرة العقلاء في فهم ظواهر الألفاظ ، وكلامه صريح فيما ذكرناه ، وكذا بالنسبة لتعريفه للفظ الباطن عند ما عرّفه بـ « ما خرج عن خاصّ العبارة وحقيقتها إلى وجوه الاتساع ، فيحتاج العاقل في معرفة المراد من ذلك إلى الأدلة الزائدة على ظاهر الألفاظ » . كما يشهد لذلك أيضاً نفس استدلال الاصوليين على حجية الظواهر بالسيرة العقلانية لا بالدليل العقلي .

الثاني : في معرض كلامه عن العموم حيث ذكر أن الذي يخصص العموم عدّة أمور ، أحدها : العقل .

الثالث : ما ذكره في بحث حجية خبر الواحد ، حيث أناط الحجية فيه بأن يقترن بدليل أو أمانة تؤدّي إلى العلم بصحة الخبر ، سواء كانت هذه الأمانة هي العقل أو العرف أو غيرهما . قال تَدْرُكُ : « فأما خبر الواحد القاطع فهو الذي يقترن إليه دليل يفضي بالناظر فيه إلى العلم بصحة مخبره ، وربما كان الدليل حجة من عقل ، وربما كان شاهداً من عرف ، وربما كان اجماعاً ... » (١٤) .

الرابع : تجويز العقل نسخ الكتاب بالسنة ، غير أن السمع ورد بأن الله تعالى لا ينسخ كلامه بغير كلامه بقوله ﴿ مَا تَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ (١٥) (١٦) فان العقل يرى إمكانية وقوع النسخ إمكاناً ذاتياً لو لا ورود السمع بمنعه .

الخامس : في بحث الاستصحاب ، حيث تعرّض في « التذكرة » لما يطلق عليه القدماء من الأصوليين « استصحاب حال الشرع » وكانوا يصنفونه في قسم الأدلة العقلية ، باعتبار ثبوت الحكم في الحالة السابقة ، وثبوته سابقاً كاشف عن بقائه لاحقاً في ظرف الشك ، بقاء كل مقتضى عند ما يعتريه الشك في طرو المانع عليه . وقد مثّلوا لذلك بالمتيمم الفاقد للماء لو اتفق أن وجده حال الصلاة فهل يجب عليه اتمام الصلاة بتييممه أم ان وجدانه يكون مانعاً من ذلك ؟ فالمجرى هو استصحاب حال الشرع ، أو حكم الشرع الثابت في الحالة السابقة . وهذا ما أشار إليه الشيخ المفيد في آخر التذكرة بقوله « والحكم باستصحاب الحال واجب ، لأنّ حكم الحال ثابت باليقين ، وما ثبت فلن يجوز الانتقال عنه إلا بواضح الدليل » . فان مراده بالوجوب في قوله « والحكم باستصحاب الحال واجب » هو الوجوب العقلي أي من جهة العقل وكذا قوله « وما ثبت فلن يجوز الانتقال عنه » يريد عدم الجواز العقلي .

السادس : بحث وجوب مقدمة الواجب .

السابع : بحث الضد .

الثامن : بحث استحالة اجتماع الأمر والنهي . وهذه المسائل الثلاث هي من مسائل الاستلزامات العقلية لدى الأصوليين .

قال الشيخ المفيد في تقرير هذه المسائل : « وما لا يتم الفعل إلا به فهو واجب كوجوب الأمور به ، وكذلك الأمر بالمسبب دليل على وجوب فعل السبب وليس الأمر بالشئ هو بنفسه نهياً عن ضده ، ولكنه يدل على النهي عنه بحسب دلالاته على حظره وباستحالة اجتماع الفعل وتركه يقتضي صحة النهي العقلي عن ضد ما أمر به » (١٧) .

القاسع : لقد حدّد الشيخ المفيد في « اوائل المقالات » مسأحتين مختلفتين لدور العقل ، إحداهما تتعلّق بقضية المستقلات العقلية « مدركات العقل العملي » ، والثانية تتعلّق بقضايا الشرع المحضة التي لا يتطرق إليها العقل لعدم ادراكه المصالح والمفاسد فيها . قال الشيخ المفيد : « الاشياء في احكام العقول على ضربين : أحدهما : معلوم حظره بالعقل ، وهو ما قبّحه العقل ، وزجر عنه كالظلم والسفه والعبث . والضرب الآخر : موقوف في العقل لا يقتضي على حظر ولا إباحة بالسمع ، وهو ما جاز أن يكون للخلق بفعله مفسدة تارة ومصلحة أخرى ، وهذا الضرب مختص بالعادات من الشرائع التي يتطرق إليها النسخ والتبديل ، فأما بعد استقرار الشرائع فالحكم أن كل شيء لا نصّ في حظره فإنّه على الاطلاق ؛ لأن الشرائع تثبت الحدود ، وميّزت المحظور على حظره ، فوجب أن يكون ما عداه بخلافه حكمه » (١٨) إذا ، ثمة مساحة مسموحة للعقل وهي الضرب الأول أي مدركات العقل العملي وفي قبالتها مساحة ممنوعة وهي تفاصيل الأحكام القائمة على أساس ملاكات المصلحة والمفسدة التي تعلم عن طريق الشرع وقد أشار الشيخ المفيد إلى خصوص المساحة الثانية في (التذكرة ص : ٤٣) فقال « فأما القول في الحظر والاباحة فهو أن العقول لا مجال لها في

العلم باباحة ما يجوز ورود السمع فيها باباحته ، ولا يحظر ما لا يجوز وروده فيها بحظره ، ولكن العقل لا ينفك قط من السمع باباحة وحظر . « وقد كانت هذه المسألة مثار جدل شديد في الوسط العلمي ، والعلماء فيها بين قائل بالاباحة العقلية - كما ذهب إليه السيد المرتضى وأكثر المتكلمين من البصريين - أو على الحظر - كما ذهب إليه بعض علمائنا وأكثر البغداديين - أو على الوقف كما ذهب إليه المفيد والطوسي ^(١٩) .

أما المساحة الأولى فقد وجدنا لها في فقهه بعض التطبيقات مثل :

١- ما ورد في (المقنعة) في مسألة حكم سهم الامام عليه السلام من الخمس ، هل يكتنز له حتى ظهوره أو يعطى صلة الذرية ولفقراء الشيعة أو عزله له عليه السلام ؟ فإذا خاف المنية وصّى به إلى من يثق به في عقله وديانته .

وهذا هو الذي ذهب إليه الشيخ المفيد . مستنداً عليه بالدليل العقلي الدال على حرمة التصرف في غير المملوك إلا بأذن المالك وحفظ الودائع لأهلها وردّ الحقوق ^(٢٠) .

ومعلوم أن هذه من قضايا ومدركات العقل العملي ، وإنما تمسك بالعقل « لعدم ما يلجأ إليه فيه من صريح الألفاظ ، وإنما عدم ذلك لموضع تغليظ المحنة » ^(٢١) أي في زمن غيبة الامام عجل الله تعالى فرجه .

٢- إنه يجب على المتنازعين ردّ الخلاف إلى الفقهاء ، فإن لم يجدوا فيما اختلفوا فيه دليلاً من السمع رجعوا إلى حكم العقل .

ذكر هذا في رسالة الغيبة ثم مثل له بمن غصب إنساناً شيئاً فعليه ردّه بعينه ان كانت عينه قائمة ، فان لم تكن عينه قائمة كان عليه تعويضه بمثله . فان لم يوجد له مثل كان عليه ان يرضي صاحبه بما تزول معه ظلامته ، وإلا كانت ذمته مشغولة ^(٢٢) .

ولا شك أنَّ هذا ممَّا يحكم به العقل ، فإنَّه يقبَح غصب مال الغير أولاً ويوجب ردّه أو مثله ثانياً . وهذا ما تحكم به النظم العقلانية الوضعية .

العاشر : إنَّه قد سبق أن ذكرنا أنَّ الشيخ المفيد لا يرى حجية خبر الواحد إلا إذا اقترن بقريضة تشهد على صحته ، كاقترانه مثلاً - كما صرَّح به في ص ٤٤ من التذكرة - بالدليل العقلي ، أي لو كانت دلالة العقل تدل على نفس ما دلَّ عليه مضمون الخبر فإنَّه يعتبر عاضداً له وبالنتيجة يكون الخبر الواحد حجةً على هذا الأساس .

الحادي عشر : عكس العشر ، وهو إنه لو كان الخبر حجة في نفسه كالمتواتر مثلاً وواجداً لشرائط الحجية من جهة الراوي ، ولكنه كان مخالفاً من حيث المضمون لدلالة العقل فانه يسقط عن الحجية من جهة المروي (٢٣) .

ومن مركب النقطة العاشرة مع الحادية عشر نخرج بنتيجة وهي أن للعقل - حسب الشيخ المفيد - معيارية في جبران ضعف الخبر لو كان خبر آحاد ، أو تضعيفه لو كان حجة في نفسه . وهذه نتيجة مهمة وجديرة بالبحث والتأمل في النظريات الاصولية للشيخ المفيد .

الثاني عشر : استكمالاً للمركب السابق يضيف الشيخ المفيد جزءاً ثالثاً له في معيارية العقل ، وهو إمكانية ان يكون الدليل العقلي أو المدرك العقلي مخصصاً لعموم اللفظ - كما أشار لذلك في صفحة (٢٨) من التذكرة - عندما اعتبر المخصص أحد ثلاثة : إما العقل أو القرآن أو السنة الثابتة .

الثالث عشر : البراءة العقلية ، أشار إليها في (رسالة الغيبة) وهو بصدد الكلام عن حالات ردِّ التنازع والاختلاف إلى الفقهاء ، فان وجدوا دليلاً من السمع حكموا به وإلا رجعوا إلى حكم العقل . قال تَنْزُّرُ : « فان كان الحادث ممَّا لا يعلم بالسمع بإباحته من حظره فإنَّه على الاباحة ، إلا أن يقوم دليل سمعي على

حظره» (٢٤). والظاهر أنه يقصد البراءة العقلية دون مسألة أن الأصل الحظر والاباحة؛ لأن البحث فيها إنما هو بلحاظ عناوينها الأولية بحسب ما يستفاد من أدلتها الاجتهادية، بينما البحث عن البراءة العقلية بلحاظ مرتبة الشك في الحكم الواقعي (٢٥) كما يدل عليه قوله: «مما لا يعلم بالسمع إباحته من حظره» أي الشك في الحكم الواقعي.

ويؤيد هذا أيضاً إنه في مسألة كون الأشياء على الحظر أو الاباحة اختار التوقف - كما تقدم - بينما هنا اختار الاباحة. وهذا المسألة - البراءة العقلية - وإن لم يأت على ذكر لها في كتابه التذكرة الذي أعده لآرائه الأصولية وإنما ذكره في رسالة الغيبة، إلا إنه بلا شك يعتبر من إبداعاته المهمة في المجال الأصولي.

هل العقل من أدلة الاستنباط عند الشيخ المفيد؟

إن الدليل العقلي الذي يقصده الاصوليون هو كل قضية يدركها العقل ويمكن أن يُستنبط منها حكم شرعي (٢٦) وربما يطلقونه - سيما المتقدمين - بما يشمل سيرة العقلاء والارتكاز العقلاني. وما سبق نقله من القواعد العقلية من كلام الشيخ المفيد ليست إلا صغريات في القياس المكوّن من صغرى وكبرى الدليل العقلي، حيث إن الدليل العقلي يتكوّن من صغرى (من قبيل حسن العدل وقبح الظلم والأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ووجوب شيء يقتضي وجوب مقدمته) وكبرى تمثّل حجية الدليل العقلي. وعليه، فما ذكره الشيخ المفيد ليس إلا صغريات الدليل العقلي وقضاياها، ولم يبحث عن أصل الكبرى وحجيتها، وكأنه افترضه مفروغاً عنه.

ومن هنا يُعرف وجه الملاحظة على ما أفاده العلامة المظفر في هذا المجال حيث قال: «لم يظهر لي بالضبط ما كان يقصده المتقدمون من علمائنا بالدليل العقلي، حتى أن الكثير منهم لم يذكره من الأدلة أو لم يفسره، أو فسره بما لا

يصلح أن يكون دليلاً في قبال الكتاب والسنة» ثم قال : « وأقدم نصرَ وجدته ما ذكره الشيخ المفيد (المتوفى سنة ٤١٣) في رسالته الاصولية التي لخصها الشيخ الكراجكي ، فإنه لم يذكر الدليل العقلي من جملة أدلة الأحكام ، وإنما ذكر أن أصول الأحكام ثلاثة : الكتاب والسنة النبوية وأقوال الأئمة عليهم السلام . ثم ذكر أن الطرق الموصلة إلى هذه الأصول ثلاثة : اللسان ، والأخبار ، وأولها العقل . وقال عنه : (وهو سبيل إلى معرفة حجية القرآن ودلائل الأخبار) و هذا التصريح كما ترى أجنبني عما نحن بصددته » ^(٢٧) . فان عبارة الشيخ المفيد صريحة في التمييز بين مصادر التشريع وبين الأدلة أو الطرق الموصلة إلى تلك المصادر ، ولكن الذي حدا بالشيخ المظفر إلى اعتبار ما ذكره الشيخ المفيد اجنبياً عن المقام هو ما استقرّ عليه اصطلاح المتأخرين من المرادفة بين اصطلاح « مصادر التشريع » و « أدلة التشريع » ، وحيث أن الشيخ المفيد حصر مصادر التشريع بالكتاب والسنة فقد اعتبر الشيخ المظفر ذلك إقصاءً لدليلية العقل مع ان عبارة المفيد التي بعد ذلك تفيده بوضوح ، فمنشأ الإيهام على ما يبدو هو الاصطلاح .

وأما ما ورد في أول « التذكرة » حول العقل فقد يقال : إنه يتناقض مع ما ذكرناه حيث لم يعتبر العقل من أصول ومصادر التشريع عندما قال : « اعلم إن أصول الأحكام الشرعية ثلاثة أشياء : كتاب الله سبحانه ، وسنة نبيه صلى الله عليه وآله ، وأقوال الأئمة من بعده صلوات عليهم وسلامه » .

نعم اعتبر العقل طريقاً موصلاً لذلك فقال : « والطرق الموصلة إلى علم المشروع في هذه الأصول ثلاثة : أحدها العقل ، وهو السبيل إلى معرفة حجية القرآن ودلائل الأخبار . والثاني : اللسان ، وهو السبيل إلى المعرفة بمعاني الكلام . وثالثها : الأخبار ، وهي السبيل إلى إثبات أعيان الأصول من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة عليهم السلام » .

إلا أن من يعطي التأمل حقه في عبارته يجدها في غاية الدقة حيث ميّز الشيخ المفيد بين مصادر التشريع [= أصول الأحكام الشرعية] وبين الأدلة [= الطرق الموصلة] إلى تلك المصادر والأصول ، فالعقل ليس مصدراً من مصادر التشريع ، بل هو الدليل على تلك المصادر من خلال قضية معرفية رئيسية ومهمة وهي « حجية الظهور » ؛ إذ لو لا هذه القضية والتسليم بها لانغلق باب الوصول إلى تلك المصادر . ولعل مراده من العقل - كما سبق ذكره مع الشواهد المؤيدة له - هو السيرة العقلائية التي تعتبر اليوم في الفكر الأصولي أهم دليل على مسألة حجية الظهور . والسيرة العقلائية قد تعتبر - كما سبق - من الدليل العقلي بلحاظ كونها دليلاً لبيئاً (باعتبار أن اللب هو العقل) لا لفظياً ، وإن كان المتأخرون والمعاصرون من الأصوليين يفرّقون بالدقة بينهما ، وعلى فرض إرادة السيرة العقلائية من العقل في عبارة الشيخ المفيد - كما هو الاحتمال الأرجح - فإنّ ذلك يرجع إلى عمومية مدلول الدليل العقلي إلى السيرة والارتكاز العقلائي . وأياً كان ، فإنّ الشيخ المفيد قد استخدم الدليل العقلي بشكل عملي في المسائل الثلاث عشر السابقة سيما في بحث غير المستقلات العقلية وإن لم يطرحها ضمن إطار الدليل العقلي . ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أنّه يرى الدليل العقلي هو خصوص المستقلات العقلية التي لا تتوقف على حكم الشارع كما صرّح بذلك في عبارته المنقولة سابقاً من أوائل المقالات . أو لأنّ مصطلح الدليل العقلي عند المتقدمين قد يراد به المدركات العقلية الظنية كالرأي والقياس اللذين عبّر عنهما الشيخ المفيد بأنّه « لا يعرف من جهتهما شيء من الصواب » في استخراج الأحكام الشرعية .

هذا كلّّه إذا لم يكن المراد بالعقل في قوله « والطرق الموصلة إلى علم المشروع في هذه الأصول ثلاثة : أحدها العقل ... » الإشارة إلى الدليل العقلي ، وإلا فالأمر أوضح .

ومن هنا نستطيع فهم مقولة الشيخ النجاشي في موقف استاذة المفيد من ابن أبي عقيل العماني حيث يقول « وسمعت شيخنا أبا عبد الله عليه السلام يكثر الثناء على هذا الرجل عليه السلام » (٢٨) فإذا ما قارننا هذا الثناء بموقفه السلبي من ابن الجنيد الاسكافي حيث كتب في ردّ رأيه في القول بالقياس والرأي استنتجنا أنّ منهجية العماني التي تأثّر بها المفيد وتابع السير عليها في الاستنباط هي منهجية الالتزام بالكتاب والسنة كمصدرين أساسيين والاستعانة بالعقل في تأسيس بعض القواعد الأصولية التي تساعد الفقيه على قوة التفرع والاستنباط وتحديد الحكم الشرعي . ومن هنا امتدح العماني بمثل قول السيد بحر العلوم فيه بأنه « أوّل من هدّب الفقه واستعمل النظر وفتق البحث عن الأصول والفروع في ابتداء الغيبة الكبرى » (٢٩) وقال المحقق التستري : « يكفيه ثناء مثل المفيد عليه ، مع غمزه في ابن الجنيد ، بل وفي مثل الصدوق » (٣٠) ومدحه نظماً صاحب زبدة المقال فقال :

سبّط أبي عقيل العماني عنه المفيد أفضّه الأعيان (٣١)

وعلى كل حال فقد جاء موقف الشيخ المفيد وسطياً بين إلغاء العقل ورفضه بالكلية - كما عليه المدرسة التقليدية - وبين الاسراف في استخدامه إلى مستوى القول بحجية الظنون العقلية كما عليه مدرسة الرأي والقياس . وهذا هو رأي معظم علماء الامامية من أصحاب الاتجاه الاصولي المسمّون بـ « الأصوليين » .

وفي هذا الاطار يقول العلامة الدكتور عبد الهادي الفضلي عن دور الشيخ المفيد « ... وبسبب ما رآه - المفيد - من بوادر لانشقاق الصفّ الشيعي العلمي إلى هذين الاتجاهين - الاتجاه النقلي التقليدي والاتجاه العقلي - بما يحمل أولهما من جمود قد يعوّق مسيرة التطوّر الفكري التشريعي ، وما يحمل ثانيهما من إنطلاق تجاوز حدود الدائرة المذهبية فجمع أمره وحشد كل ما يملك من طاقات

فكرية وقيادية للقيام بالمهمّة . وتجسّد عمله بالتالي :

١ - أَلَف رسالته الفتاوية المعروفة بـ (المقنعة) في أصول الدين وفروعه ولم يلتزم في كتابتها وعرضها متون الأحاديث . وأقام فتواه فيها على ما ذكره من مصادر للتشريع في كتابه (أصول الفقه) وهي :

٢- الكتاب

السنة

١٠٠ - أقوال الأئمة من أهل البيت (عليه السلام)

٢- أَلَف رسالته (التذكرة في أصول الفقه) التي اختصرها تلميذه (الشيخ أبو الفتح الكراجكي) .

ثم أشار لمصادر التشريع عند الشيخ المفيد وقال : « فهو بهذا حصر مصادر التشريع بالكتاب والسنة ، ووضع العقل في موضعه ، وهو اعتباره دليلاً على حجية الظاهرة الأصولية . فمدرسته الأصولية تستمد القاعدة الأصولية من العقل ، وتستمد الحكم الفقهي من الكتاب والسنة ... ولنطلق على هذه المدرسة عنوان المدرسة التكاملية » .

ثم استنتج من مجمل دوره وعطاءه هذا فقال : « ونخلص من هذا إلى أنه كانت عندنا حتى القرن الخامس الهجري ثلاث مدارس بثلاثة مناهج ، وهي :

١ - المدرسة الأصولية ، ومرجعها النقل .

٢ - المدرسة الأصولية العقلية ، ومرجعها العقل .

٢ - المدرسة الأصولية التكاملية ، التي جمعت بين الرجوع إلى العقل دليلاً على حجية القاعدة الاصولية ، والرجوع إلى النقل (الكتاب والسنة) مصدراً

للحكم الفقهي ودليلاً عليه» (٣٢).

والمدرسة التكاملية التي أشار إليها قد بدأت بذورها الأولى في الحقيقة على يد العماني كما أشرنا لذلك والشيخ المفيد قد طورها وشيّد صرحها.

العاشرة - لقد أشار الشيخ المفيد إلى بحث السيرة العقلانية ودورها في إثبات حجية الظهور وبهذا يكون أول أصولي يتحدث عن السيرة العقلانية . طبعاً هذا بناءً على إرادة ذلك واستظهاره من عبارته السابقة : « ... فالعقلاء العارفون باللسان يفهمون من ظاهر هذا اللفظ المراد » .

الحادي عشرة - أشار الشيخ المفيد - بشكل ضمني - في معرض كلامه عن الخبر المفيد للعلم كالخبر المتواتر إلى أمّ القضايا الأصولية و « أعم العناصر المشتركة » وهي قاعدة حجية القطع الذاتية . وتعتبر من أهم القواعد التأسيسية في علم الأصول . والكلام عن هذه القاعدة في تلك العصور يعتبر تطوراً أو قل انجازاً أصولياً ملفتاً في اطار رصد تأريخ حركة مسائل علم الاصول ونموها . قال الشيخ المفيد رحمته الله في التذكرة « والحجة في الأخبار ما أوجبه العلم من جهة النظر فيها بصحة مخبرها ونفي الشك فيه والارتياح ، وكل خبر لا يوصل بالاعتبار إلى صحة مخبره فليس بحجة في الدين ، ولا يلزم به عمل على حال » ثم قسّم الأخبار الحجة إلى قسمين فقال : « والأخبار التي يجب العلم بالنظر فيها على ضربين : أحدهما : التواتر المستحيل وروده بالكذب من غير تواطؤ على ذلك أو ما يقوم مقامه في الاتفاق . والثاني : خبر واحد يقترن إليه ما يقوم مقام التواتر في البرهان على صحة مخبره وارتفاع الباطل منه والفساد » (٣٣).

وأما الإجماع فلم يذكره في عداد مصادر الاستنباط ، ولكنه تعرّض له في آخر الرسالة باعتباره كاشفاً عن السنّة وعن قول المعصوم عليه السلام ، فهو لا يرى حجيته بالاستقلال ، ويذهب إلى حجيته من باب دخول المعصوم في المجمعين

المصطلح عليه (بالإجماع الدخولي) ؛ ومن هنا قال : « وليس في إجماع الأمة حجة من حيث كان إجماعاً ، ولكن من حيث كان فيها الإمام المعصوم ، فإذا ثبت أنها كلها على قول فلا شبهة في أن ذلك القول هو قول المعصوم ؛ إذ لو لم يكن كذلك كان الخبر عنها بأنها مجمعة باطل ، فلا تصحّ الحجة بإجماعها لهذا الوجه » (٣٤) .

وقال في أوائل المقالات : « إن إجماع الأمة حجة لتضمّنه قول الحجة ، وكذلك إجماع الشيعة حجة لمثل ذلك دون الاجماع ، والأصل في هذا الباب ثبوت الحق من جهته بقول الامام القائم مقام النبي ﷺ ، فلو قال وحده قولاً لم يوافقه عليه أحد من الأنام لكان كافياً في الحجة والبرهان ، وإنما جعلنا الاجماع حجة به » (٣٥) .

وأما القياس والرأي فموقف الشيخ المفيد منهما موقف الرفض التام كما عليه باقي فقهاء الامامية . قال الشيخ المفيد « وليس عندنا للقياس والرأي مجال في استخراج الأحكام الشرعية ، ولا يعرف من جهتهما شيء من الصواب » (٣٦) .

وقد عرّفه في أوائل المقالات بأنه « إثبات حكم المقيس عليه في المقيس بجامع ، أو تعدية الحكم المتحد من الأصل إلى الفرع لعلّة متحدة بينهما » (٣٧) معللاً رفضه للقياس بأنه غير منتج للعلم . قال في المسائل الصاغانية « فأما القياس بالشريعة فليس بأصل عندنا ولا مثمر علماً » (٣٨) .

الثانية عشرة - تضمّنت الرسالة جملة من المصطلحات الأصولية أو مضامينها ، مثل مصطلح : فحوى الخطاب « = مفهوم الأولوية » ، ودليل الخطاب « = مفهوم الوصف » ، و « الاستصحاب » ، و « مبحث الضد » ، و « الواجب التخييري » ، و « الإجماع الدخولي » ، مما يدلّ على تبلور مضامين هذه المصطلحات في مرحلة متقدّمة من علم الأصول ، هذا مضافاً إلى اشتغالها على

مجموعة من المصطلحات الرائجة آنذاك ، مثل مصطلح : السنة ، التقرير ، الإجماع ، العام ، الخاص ، التخصيص ، الخبر المتواتر ، خبر الواحد ، الباطن ، الظاهر ، التعارض ، الحظر والإباحة ، النسخ ، القياس والرأي ، وغيرها .

ولكن قد يلفت النظر هنا وجود بعض التحديدات لهذه المصطلحات قد تختلف عما استقرت عليه مضامين تلك المصطلحات في الفترات اللاحقة ، كما نلاحظ ذلك في المصطلحات التالية :

أ - مصطلح السنة : فإنه يعني - في المصطلح الأصولي والحديثي الراجح لدى الإمامية اليوم - سنة المعصوم عليه السلام قولاً وفعلأً وتقريراً ، في حين أن الشيخ المفيد قصره على سنة النبي صلى الله عليه وآله وعطف عليه أقوال المعصومين عليهم السلام . فقال ما نصّه : « إعلم أن أصول الأحكام الشرعية ثلاثة أشياء : كتاب الله ، وسنة نبيه صلى الله عليه وآله ، وأقوال الأئمة الطاهرين من بعده صلوات الله عليهم وسلامه » (٣٩) .

فلم يدخل أقوال الأئمة عليهم السلام في السنة ، كما أنه لم يحدّد المقصود بسنة النبي صلى الله عليه وآله ، ولا تعرّض لفعل وتقرير المعصوم ، هل هو حجة أو لا ؟ وإنما قصر الأمر على أقوالهم فقط . ولكن ظاهره إرادة المعنى المصطلح للسنة : بقرينة ما ورد في بحث العام ، حيث ذكر أن فعل النبي صلى الله عليه وآله لا يفيد العموم باعتباره دليلاً لبيأً لا لفظياً ، فقال : « وليس يصح في النظر دعوى العموم بذكر الفعل ، وإنما يصح ذلك في الكلام المبني والصور منه المخصوصة ، فمن تعلّق بعموم الفعل فقد خالف العقول ؛ وذلك أنه إذا روي أن النبي صلى الله عليه وآله أحرم ، لم يجب الحكم بذلك على أنه أحرم بكل نوع من أنواع الحج ؛ من أفراد وقران وتمتع ، وإنما يصح الإحرام بنوع منها واحد » (٤٠) . ولا يبعد جداً إرادته ذلك في سائر المعصومين عليهم السلام ؛ لاشتراك النكته في ملك الحجة .

ولعل السبب في إطلاقه مصطلح السنّة على سنّة النبي ﷺ فقط هو رواج هذا المصطلح لدى عامّة المسلمين غير الشيعة ؛ حيث لا يرون عصمة غير النبي ﷺ ، فتتخصّر الحجية به ، فيكون الشيخ المفيد قد تأثّر في استخدام المصطلح وتحديده بالبيئة العلمية آنذاك ، وكذلك ربما لعدم تبلور هذا المصطلح لدى الشيعة بما يشمل سنّة غير النبي ﷺ من الأئمة المعصومين .

ب - مصطلح الظاهر والباطن : فإنّ الرائج أصولياً اليوم هو مصطلح « النص والظاهر » ؛ لأنّ « الباطن » هو من مصطلحات التفسير وعلوم القرآن ونحوها ولا علاقة له بعلم الأصول ، هذا أولاً . وثانياً : إنّنا نلاحظ الشيخ المفيد قد أعطى لمصطلح « الباطن » تحديداً مختلفاً يرادف « المنقول » ، حيث قال : « والباطن هو ما خرج عن خاصّ العبارة وحقيقتها إلى وجوه الاتساع ، فيحتاج العاقل في معرفة المراد من ذلك إلى الأدلة الزائدة على ظاهر الألفاظ ، كقوله سبحانه : ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ ، فالصلاة في ظاهر اللفظ هي « الدعاء » حسب المعهود بين أهل اللغة ، وهي في الحقيقة لا يصحّ منها القيام ، والزكاة هي « النمو » عندهم بلا خلاف ، ولا يصحّ أيضاً فيها الإتيان . وليس المراد في الآية ظاهرها ، وإنّما هو أمر مشروع ، فالصلاة الأمور بها فيها هي : أفعال مخصوصة مشتملة على قيام وركوع وسجود وجلوس ، والزكاة الأمور بها فيها هي : إخراج مقدار من المال على وجه أيضاً مخصوص ، وليس يفهم هذا من ظاهر القول ؛ فهو الباطن المقصود » ^(٤١) ، مع أنّ الباطن يراد به اصطلاحاً اليوم التأويل ، وما ذكره هو « المنقول » .

ج - عبّر عن « المجمل والمبين » بـ : « الكنية والظاهر » ، وهو اصطلاح غير متداول في المصطلح الأصولي حتى في عصره عند أعلام مدرسته ، كالسيد المرتضى في الذريعة ^(٤٢) والشيخ الطوسي في عدّة الأصول ^(٤٣) .

د - اصطلح على اللفظ المترادف - مثل الإنسان والبشر - لفظ المشترك .
حيث جعل اللفظ المشترك ثلاثة أقسام : اسم الجنس مثل كلمة « شيء » .
والمترادف ، وما كان من قبيل لفظ « عين » المشترك . وهو الذي استقرّ عليه
مصطلح « المشترك » اليوم .

الثالثة عشرة - لقد اعتمد الشيخ المفيد - غالباً - الإيجاز في بيان مطالب هذه
الرسالة وكأنّه يقدّم خلاصات آرائه في المسائل التي يعرض لها من دون شرح
أو بيان أو استدلال أو مناقشات ، فهو قد يحشد مجموعة من المسائل والمباحث
الأصولية في أسطر معدودة ، كقوله - مثلاً - في مبحث الأمر مشيراً إلى عدّة
مسائل لا تخفى على القارئ :

[١] - « والأمر المطلق يقتضي الوجوب ، ولا يعلم أنّه ندب إلا بدليل .
[٢] - وإذا علّق الأمر بوقت وجب الفعل في أول الوقت . [٣] - وكذلك إطلاقه
يقتضي المبادرة بالفعل والتعجيل . [٤] - ولا يجب ذلك أكثر من مرّة واحدة ما
لم يشهد بوجوب التكرار دليل . [٥] - فإن تكرر الأمر وجب تكرار الفعل ما لم
تثبت حجة بأن المراد بتكراره التأكيد » (٤٤) .

وأياً كان ، فالرسالة رغم اختصارها تعبّر - من جهة - عن أهم الآراء
الأصولية للشيخ المفيد ، كما تعتبر - من جهة أخرى - أول أثر أصولي لدى
الطائفة في القرن الرابع الهجري .

هذا ما تيسّر لنا بحثه في جوانب من البعد الأصولي عند الشيخ المفيد في
ضوء رسالة التذكرة بشكل أساس وبعض مؤلفاته الأخرى ، ويمكن مواصلة
البحث بشكل أعمق وأوسع في جميع مؤلفاته الفقهية والكلامية لكي تكتمل
الصورة عن العطاء الأصولي الذي قدّمه هذا الجهد من ناحية نظرية وتطبيقية
معاً .. والحمد لله رب العالمين .

المواضيع

- (١) أنظر : تأسيس الشيعة : .
- (٢) مقدمة ابن خلدون ١ : ٣٧٩ .
- (٣) مناقب الشافعي (الفخر الرازي) : ٥٧ .
- (٤) الفهرست لابن النديم : ٣٢٠ .
- (٥) المصدر السابق : ٣٠٥ .
- (٦) الذريعة : ٤ .
- (٧) الذريعة : ٢ .
- (٨) المصنفات الشيخ المفيد ٩ : ٤٤ .
- (٩) أوائل المقالات : ٦٥ .
- (١٠) المصدر السابق : ٨ .
- (١١) أنظر : المسائل السروية : ٧٥ .
- (١٢) أنظر : الذريعة : ٧ . وعدة الأصول ١ : ٧ ، تحقيق محمد رضا الأنصاري .
- (١٣) مختصر التذكرة بأصول الفقه (مصنفات الشيخ المفيد) ٩ : ٢٨ .
- (١٤) مصنفات الشيخ المفيد ٩ : ٤٤ .
- (١٥) البقرة : ١٠٦ .
- (١٦) مصنفات الشيخ المفيد ٩ : ٤٣ .
- (١٧) مصنفات الشيخ المفيد ٩ : ٣١ .
- (١٨) شرح عقائد الصدوق : ٦٩ .
- (١٩) عدة الاصول ٢ : ٧٤٢ .
- (٢٠) المقنعة : ٢٨٧ .
- (٢١) المصدر السابق .
- (٢٢) الغيبة ١ : ١٥ .
- (٢٣) تصحيح الاعتقاد : ٢٤٥ .
- (٢٤) الغيبة ١ : ١٥ .

- (٢٥) أنظر للفرق بين المسألتين : فوائد الاصول (الثاني) ٣ : ٣٢٨ .
- (٢٦) حلقات في علم الاصول (الحلقة الثانية) : بحث الدليل العقلي .
- (٢٧) أصول المظفر ٣ : ١٢٩ (بحث الدليل العقلي) .
- (٢٨) رجال النجاشي : ٤٨ .
- (٢٩) الفوائد الرجالية ٢ : ٢٢٠ .
- (٣٠) قاموس الرجال ٣ : ٢٩٣ .
- (٣١) بهجة الآمال في شرح زبدة المقال ٣ : ١٥٠ .
- (٣٢) دروس في أصول فقه الامامية ١ : ٦٢ - ٦٣ .
- (٣٣) مصنفات الشيخ المفيد ٩ : ٤٤ .
- (٣٤) المصدر السابق : ٤٥ .
- (٣٥) أوائل المقالات : ٩٩ .
- (٣٦) مصنفات الشيخ المفيد ٩ : ٤٣ .
- (٣٧) أوائل المقالات : ٢٢٧ .
- (٣٨) المسائل الضاغانية : ٤٥ .
- (٣٩) المصدر السابق : ٢٨ .
- (٤٠) المصدر السابق : ٣٨ .
- (٤١) المصدر السابق : ٢٩ .
- (٤٢) المصدر السابق : ٢٩ .
- (٤٣) أنظر : الذريعة : ٣٢٣ .
- (٤٤) عدة الاصول ١ : ٤٠٣ .

آداب قسمة الإرث

□ الشيخ خالد الغفوري

قال سبحانه وتعالى : ﴿ وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴾ ^(١) .

تمهيد :

في البدء يحسن التعرّض الى أمرين :

الأمر الأول : المعنى الإجمالي للآية :

إنّ الخطاب في هذا النص ناظر إلى حال قسمة الميراث حيث أمرت الآية بإعطاء شيء من الإرث للأقارب إذا شهدوا وحضروا القسمة ، وكذا اليتامى والمساكين .

الأمر الثاني : تحليل بعض المفردات الواردة في هذا النص :

١ - ﴿ الْقِسْمَةَ ﴾ مفعول مقدّم ؛ لأنّها المبحوث عنها ، ولتعدّد الفاعل ، فلو روعي الترتيب لفات تجاذب أطراف الكلام ^(٢) .

٢ - ﴿ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ ﴾ الضمير في ﴿ مِنْهُ ﴾ يرجع إلى ما ترك الوالدان والأقربون ، الذي تقدّم ذكره في الآية السابقة وهي قوله تعالى : ﴿ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ... ﴾ ^(٣) ، أو إلى القسمة بمعنى المقسوم

باعتبار معناها لا باعتبار لفظها ، كما في قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ اسْتَخْرِجَهَا مِنْ وَعَاءِ أَخِيهِ ﴾ ^{(٤) (٥)} ، أو الى ما ترك الميت ^(٦) المذكور في الآية السابقة .

الدلول التشريعي :

أولاً - هل الآية محكمة أم منسوخة ؟

القول الأول : إن هذه الآية منسوخة ؛ فإنها نزلت حين كان التوارث بالمعاقدة والهجرة والنصرة ^(٧) ، أمّا ما هو الناسخ لها ؟

قيل : إنها منسوخة بآية الميراث ، وهو قوله تعالى : ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ﴾ ^(٨) أو منسوخة بآيات تشريع الميراث ، قاله قتادة وابن عباس في إحدى الروايتين ^(٩) وسعيد بن المسيّب وأبو مالك والضحاك ^(١٠) . وفي تفسير العياشي عن أبي بصير عن الامام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام أنّه قال : « نسختها آية الفرائض » ^(١١) .

وقيل : إنها منسوخة بآية الميراث والوصية ، ولعلّ هذا هو المراد ممّا حكاه عطية عن ابن عباس في تفسير الآية : « يعني عند قسمة الميراث ، وذلك قبل أن ينزل القرآن ، فأنزل الله بعد ذلك الفرائض ، فأعطى كلّ ذي حق حقه ، فجعلت الصدقة فيما سمى المتوفى » ، وشرحه أبو بكر الجصاص بقوله : « ففي هذه الرواية عن ابن عباس أنّها كانت واجبة عند قسمة الميراث ثم نسخت بالميراث ، وجعلت ذلك في وصية الميت لهم » ^(١٢) .

وروي نحوه عن زيد بن أسلم قال : « هذا شيء أمر به الموصي في الوقت الذي يوصي فيه » واستدلّ بقوله تعالى : ﴿ وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافاً ... ﴾ ^(١٣) قال : « يقول له من حضره : اتق الله وصلّهم وبرّهم وأعطهم » ^(١٤) .

ويلاحظ على دعوى النسخ هذه : أن النسخ خلاف الأصل لا يصار إليه إلا بدليل قوي ، ثم إنّه لا منافاة بين هذه الآية وبين ما ظنّ أنّه ناسخ لها ^(١٥) حتى يحتاج الى دعوى النسخ .

فقد ناقش الطبري نظرية النسخ بأنّه لا حاجة الى تقدير النسخ ، بل أمكن أن يحمل على الندب .

ولعلّ القائلين بالنسخ حملوا قوله تعالى : ﴿ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ ﴾ على الوجوب ، وحيث لا وجوب هنا فاضطروا للقول بالنسخ . إلا أنّ ذلك ليس من النسخ في شيء ، وإنّما هو حمل اللفظ على بعض مقتضياته ^(١٦) .

وقال الطباطبائي : « أنّ النسبة بين الآيتين ليست نسبة التناقض ؛ لأنّ آية المواريث تعيّن فرائض الورثة ، وهذه الآية تدلّ على غيرهم وجوباً أو ندباً في الجملة من غير تعيين سهم ، فلا موجب للنسخ ، وخاصة بناء على كون الرزق مندوباً ، كما أنّ الآية لا تخلو من ظهور فيه » ^(١٧) .

وقال السبزواري : « ويمكن أن يكون المراد من النسخ في الحديث - المتقدم المروي عن الصادق عليه السلام - مطلق الرفع في الروايات ، لا النسخ المصطلح في علم الأصول ، فحينئذ تصح الرواية ، ولا تنافي بين الآيتين الشريفتين » ^(١٨) .

القول الثاني : إنّها محكمة وليست بمنسوخة ، واختاره سعيد بن جبير وعطاء والحسن وإبراهيم ومجاهد والشعبي والزهري والسديّ والبلخي والزجاج وقتادة وأكثر المفسّرين والفقهاء ^(١٩) ، وهو المروي عن الامام محمد بن علي الباقر عليه السلام ^(٢٠) ، وروى البخاري عن عكرمة عن ابن عباس ^(٢١) أيضاً ^(٢٢) ، وفي رواية قال : « إنّ ناساً يزعمون أنّ هذه الآية نسخت ، لا والله ما نسخت . ولكنها ممّا تهاون بها ... » ^(٢٣) ، وقال أيضاً : « أمر الله المؤمنين عند قسمة

مواريثهم أن يصلوا أرحامهم ويتأماهم من الوصية ، فإن لم تكن وصية وصل لهم من الميراث « (٢٤) ، والظاهر منه إرادة النذب .

وروى قتادة عن يحيى بن يعمر قال : « ثلاث محكمات تركهن الناس : هذه الآية ، وآية الاستئذان ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنُكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ... ﴾ (٢٥) ، وقوله : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى ﴾ (٢٦) « (٢٧) .

وقد بيّن ابن العربي هذا القول ببيان آخر فقال : « إنها محكمة ، والمعنى فيها الإرضاخ (٢٨) للقرابة الذين لا يرثون إذا كان المال وافرأ ، والاعتذار اليهم إن كان المال قليلاً . ويكون هذا على هذا الترتيب بياناً لتخصيص قوله تعالى : ﴿ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ ﴾ وأنه في بعض الورثة غير معيّن ، فيكون تخصيصاً غير معيّن ، ثم يتعيّن في آية المواريث « ، ثم قال : « وهذا ترتيب بديع : لأنه عموم ثم تخصيص ثم تعيين » (٢٩) .

وأفاد بعض : بأنه إن كان الأمر بالإعطاء للوجوب فالقول بالنسخ هو الأقوى ، وإن كان للنذب فالقول بكونها محكمة أظهر (٣٠) .

ثانياً - هل الأمر واجب ؟

إنه بناء على كون الآية محكمة ينفتح البحث حول ما هو مفاد الأمر في قوله تعالى : ﴿ فَأَرْزُقُوهُمْ ﴾ ؟ هل يراد منه الوجوب أو لا ؟

الاحتمال الأول : المراد الوجوب والفرض ؛ وذلك :

١ - إن الأمر ظاهر في الوجوب ، كما هو محقق في علم أصول الفقه ، فيعطي الورثة لهذه الأصناف ما طابت به نفوسهم كالماعون والثوب الخلق وما خف ، حكى عن ابن عطية والقشيري (٣١) .

٢ - إنَّ نظير هذا التعبير ورد في قوله تعالى : ﴿ وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا ۖ ﴾ (٣٢) ، الذي يدلُّ على الوجوب ، فيكون مؤيداً أو دليلاً على استظهار الوجوب من قوله هنا : ﴿ وَارْزُقُوهُمْ ۖ ﴾ ، أجل بينهما اختلاف في الظرف .

ولعلَّ الاختلاف في الظرف - حيث عبّر في آية القسمة ﴿ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ ۖ ﴾ وفي آية السفه ﴿ وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا ۖ ﴾ - يرجع إلى استمرار الإنفاق من الجماعة التي تولّت حفظ أموال اليتامى أو السفهاء فإنَّ المال لهم ، وأمّا في الإنفاق من التركة فإنّه يكون مرة واحدة ينتهي عند قسمة الميراث (٣٣) .

ونوقش :

١ - أنّه لا قائل بالوجوب ، قال الجصاص : « وأمّا الذين قالوا إنّها ثابتة الحكم فإنّه محمول عندنا على أنّهم رأوها ندباً واستحباباً لا حتماً وإيجاباً ؛ لأنّها لو كانت واجبة مع كثرة قسمة المواريث في عهد النبي ﷺ والصحابة ومن بعدهم لنقل وجوب ذلك واستحقاقه لهؤلاء كما نقلت المواريث لعموم الحاجة إليه ، فلمّا لم يثبت وجوب ذلك عن النبي ﷺ ولا عن الصحابة دلّ ذلك على أنّه استحباب ليس بإيجاب » ، ثم حاول معالجة بعض ما روي ممّا ظاهره الوجوب (٣٤) .

٢ - إنّ الله تعالى قد قسم المواريث بين الورثة وبين نصيب كلّ واحد منهم في آية المواريث ، ولم يجعل فيها لهؤلاء شيئاً (٣٥) .

٣ - قال الجصاص : إنّ ما كان ملكاً لأحد فغير جائز إزالته عنه إلى غيره إلا بالوجه التي حكم الله بإزالته بها (٣٦) . لقوله تعالى : ﴿ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ۖ ﴾ (٣٧) ،

وقال النبي ﷺ : « دماؤكم وأموالكم عليكم حرام » (٣٨) ، وقال : « لا يحلّ مال امرئ مسلم إلا بطيبة من نفسه » (٣٩) .

ثم قال : وهذا كله يوجب ان يكون إعطاء هؤلاء الحاضرين عند القسمة استحباباً ، لا إيجاباً (٤٠) .

أقول : إن هذه المناقشة يرد عليها ما يلي :

أ - إن كان المراد بالإشكال هو حرمة تصرف ولي الصغير فهذا الإشكال إنما يتجه على القول بالاستحباب لا الوجوب .

ب - وإن كان المراد هو حرمة تصرف المُعطى فيما أخذ لعدم رضا صاحبه بذلك ولكونه غصباً فهذا ليس هو مصبّ البحث ؛ فإن مصبّ البحث هو مشروعية أو مطلوبة الإعطاء ، والأخذ تابع له ، فإن ثبتت مشروعية الأول ثبتت مشروعية الثاني ، وإن لم تثبت مشروعية الأول فلا تصل النوبة الى البحث في مشروعية الثاني .

ح - إن البحث إنما هو في ما هو المستفاد من قوله تعالى : ﴿ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ ﴾ فهل مفاده الوجوب أو الاستحباب ؟ وما ذكر من أدلة حرمة التصرف في مال الغير إلا بطيبة نفسه لا يمكن عدّه مؤيداً ولا مضعفاً للدلالة على الوجوب أو الاستحباب ، فما أدري كيف يدّعي الجصاص أن هذه الأدلة توجب كون الاعطاء استحبابياً لا وجوبياً ، فأية علاقة بين الأمرين ؟ !

د - لو كان لهؤلاء حقّ معيّن لبيّنه الله تعالى ، كما بيّن سائر الحقوق ، وحيث لم يبيّن علمنا أنّه غير واجب (٤١) .

وربما يدفع الأخير ، بأنّ المقدار في تحديده متروك للعرف ؛ فإنّ الرزق كالإطعام أو الكسوة في الكفّارات الواجبة .

ويمكن ردّ هذه المناقشة : بأنّ الرزق أعم مفهوماً من الإطعام وأنّ الإطعام حدّدته السنّة الشريفة ، مضافاً إلى أنّ العدد محدّد في الكفّارات ، بخلاف هذه

الآية ، فتكون مجملة من هذه الجهة ، ومثل هذا الاجمال غير معهود عقلاً وأيضاً وعرفاً في الحقوق الواجبة ، وإنما يتناسب مع الندب والتطوع الذي يكون المناط فيه تحقق هذا العنوان في أي مقدار تحقق ، وتعيين ذلك عادة إلى صاحب المال المتطوع وهم الورثة .

هـ - إنه لو كان فرضاً لكان ذلك استحقاقاً في التركة ومشاركة في الميراث ، لأحد الجهتين معلوم وللآخر مجهول ، وذلك مناقض للحكمة وإفساد لوجه التكليف (٤٢) .

٦ - إن المقصود من ذلك الصلة ، ولو كان فرض يستحقونه لتنازعوا منازعة القطيعة (٤٣) .

٧ - وأما التنظير لهذه الآية بآية السفه فإنه تنظير مع الفارق ؛ إذ أن المال هناك ملك للمنفق عليه ؛ للضرورة ولحاجته الفعلية اليه ، فيستظهر من الأمر الوجوب ، وأما هنا فإن المال ملك للمنفق لا للحاجة الفعلية اليه ، وإنما هو لمحظ البر والاحسان ، فلا تنفع هذه القرينة المنفصلة في استظهار الوجوب .

الاحتمال الثاني : أن المراد النذب (٤٤) ، قال النحاس : « فهذا أحسن ما قيل في الآية أن يكون على النذب والترغيب في فعل الخير والشكر لله عز وجل » (٤٥) ، وقال القرطبي : « والصحيح أن هذا على النذب » (٤٦) .

ويؤيده قوله تعالى : ﴿ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴾ سواء فسرناه بالدعاء أو الاعتذار أو غير ذلك ؛ إذ من الواضح كونه أمراً أخلاقياً وأدبياً ، فهو على وزن قوله تعالى بعد ذلك : ﴿ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيداً ﴾ (٤٧) (٤٨) ، وعليه فيخير بين الاعطاء والرد (٤٩) بالمعروف .

وسبب هذا التقاطع الكبير بين الآراء المطروحة حول هذه الآية تردّد بعض المحققين ولم يحكموا بنحو الجزم بما هو المراد من الآية ، فقال بعضهم :

« وبالجملة الافتاء بظاهرها من وجوب الاعطاء للمذكورين مشكل : لعدم ظهور القائل ، وحملها على الطعمة بعيد ، وحمل الأمر فيها على الندب مع عدم ظهور المعارض أشكل . والاحتياط يقتضي العمل بظاهرها مهما أمكن : لأنها محكمة على ما عرفت ، وظهور الأمر في الوجوب ، والله أعلم » ^(٥٠) .

ومن هنا شنّ ابن العربي هجوماً عنيفاً بعد تقسيمه الأقوال إلى ثلاثة ، ثالثها الوصية ، قال : « على اختلاف في نقل الوصية لا معنى له » ثم قال : « وأكثر أقوال المفسرين أضغاث وأثار ضعاف » ^(٥١) ، ثم إنّه اختار الندب .

هذا ، وقد تردّد بعضهم في بعض حصص الحكم ، فقال : « والعمل بظاهرها بالنسبة إلى الوارث الكبير أحوط : لأنه ليس في آية الإرث منافاة لهذه الآية حتى يحكم بالنسخ مع عدم صحة الدليل الدالّ عليه ... » ^(٥٢) .

ثالثاً - هل تدلّ الآية على التعصيب ؟

ذكر الشهيد الثاني أنّ هناك من تمسك بهذه الآية لإثبات التعصيب ؛ وذلك لأنّ قوله تعالى : ﴿ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ ﴾ أمر ، والأمر ظاهر في الوجوب ^(٥٣) ، ويستكشف من الوجوب ثبوت حق لأولي القربى غير مسمّى ولا معيّن . ويرد عليه :

١ - إنّ وجود ﴿ إِذَا ﴾ الشرطية هدم أساس التمسك بها للتعصيب ؛ لأنّ الارث حق ثابت للوارث لا يختص بصورة حضور صاحبه ^(٥٤) .

٢ - إنّ العصبة أخصّ من القرابة ، والوارد في الآية الثاني لا الأول .

٣ - وجود قرائن عديدة في الآية تبعد إرادة الوجوب والاستحقاق ، منها : التعبير بالرزق ، وعطف المساكين واليتامى على أولي القربى و الأمر بتكليمهم بالمعروف .

رابعاً - ما هو المراد بالقسمة ؟

الاحتمال الأول: مقتضى السياق أنّ المراد بالقسمة قسمة التركة والميراث بقريئة السابق واللاحق لهذه الآية ^(٥٥) ، وهذا هو القول المعروف .

الاحتمال الثاني: يمكن إرادة التعميم لكلّ قسمة وأنّ قسمة التركة من باب المثال ، فتشمل قسمة أموال اليتامى بعد البلوغ والرشد ، والحضور عند الميت حين الوصية ؛ لأنّ كلّ ذلك نحو إحسان وصلة لأولي القربى ويوجب التآلف والتعاطف ^(٥٦) .

أقول: إن كان المراد التمسك بإطلاق الآية فيمكن ردّه بكفاية السياق للقرينية في استظهار قسمة الإرث خاصة .

وإن كان المراد التمسك بالتعديّ العرفي بحسب قواعد مناسبات الحكم والموضوع ، فيرد عليه : أنّ ذلك صرف احتمال ، ومع عدم الإحراز فلا يكفي الاحتمال .

أجل ، قد يُدعى تحقّق الملاك في كلّ قسمة ، إلا أنّ هذا لا يعدو أن يكون مجرد دعوى فاقدة للدليل المثبت ، فتكون عهدها على مدّعياها .

خامساً - ما هو متعلّق الأمر ؟

الاحتمال الأول: المراد : الطعمة ، وهو سدس الأصل ، وهو المشهور عند الامامية ^(٥٧) .

ومستنده أنّ الآية وإن كانت عامة في طرفي المطعّم والمطعم لكن ادّعي تخصيصها بالإجماع والروايات ^(٥٨) .

واستبعد هذا الاحتمال ؛ فإنّ الطعمة مقيدة بشروط لا يمكن فهمها من الآية ^(٥٩) ، وسيأتي مزيد توضيح .

الاحتمال الثاني : المراد : أن يعطون شيئاً ومقداراً من حصة الإرث ، وهذا ينسجم مع ظاهر اللفظ ، وقد اختاره كثير (٦٠) .

الاحتمال الثالث : أن الورثة يعطون هذه الأصناف ما طابت به نفوسهم كالماعون والثوب الخلق وما خف (٦١) .

وهذا الاحتمال - كما ترى - لا يختلف عن سابقه مضموناً إلا من ناحية ذكر المصداق حيث أشير إليه هنا ولم يُصرَح به هناك .

الاحتمال الرابع : أن الرزق في هذه الآية : أن يصنع لهم طعاماً يأكلونه ، وهذا قول عبيدة ومحمد بن سيرين ، وقد فعلا ذلك . وقال عبيدة : « لولا هذه الآية لكان هذا من مالي » (٦٢) .

وهذا الاحتمال إن أُريد به بيان المصداق فحاله حال الاحتمالين المتقدمين ، وإن أُريد به التعيّن فهو قول بلا دليل .

الاحتمال الخامس : اختصاص ذلك بالورق (٦٣) والعين (٦٤) ، أي : النقد ، وأما الأرضون والرقيق فلا ، كما في قول منقول (٦٥) .

ولعلّه لعدم إمكان تجزئة المال حينئذ .

لكن من الواضح أن هذا تحكّم من دون مبرّر علمي ؛ فإنّه يمكن الإعطاء من مال آخر .

ولا يمنع ذلك التعبير بـ ﴿ فَأَرْزُقُوهُمْ مِنْهُ ﴾ ؛ وذلك لأنّ المفهوم عرفاً هو مطلوبية الإعطاء ، نظير قوله تعالى في آية السفه : ﴿ فَأَرْزُقُوهُمْ مِنْهُ ﴾ فلو أعطاهم الولي من ماله شيئاً ثم أخذ من أموالهم ما يساويه في المالية فإنّه يتحقّق الغرض حينئذٍ ، ويصدق أنّه أنفق عليهم من أموالهم .

الاحتمال السادس : إنّ الاعطاء يكون من جميع حصص الورثة حتى لو كان الوارث صغيراً محجوراً عن التصرف في ماله ، فعلى وليّ الوارث الصغير أن يعطي من مال محجوره بقدر ما يرى . قالت به طائفة (٦٦) .

وهذا الرأي لا يستقيم إلا على القول بالوجوب ، وقد عرفت أنّ المعروف والصحيح عدم القول به ؛ فإنّه على القول بالاستحباب كيف يحقّ للوليّ أن يستهلك مال الصغير من غير غبطة ، سيما في المقام الذي تقدّمه بيان كيفية التصرف مع أموال اليتامى ، وأيضاً تلاه تحذير من أكل أموال اليتامى ظلماً .

الاحتمال السابع : أنّ الرزق هو إعطاؤهم شيئاً من التركة بعنوان حق النظر والرقابة على عملية تقسيم الإرث بشرط أن لا يكون في الورثة صغير وأن لا يتعلّق بالتركة حق للصغير ^(٦٧) .

ويلاحظ عليه :

١ - إنّ الظاهر كون الإعطاء على وجه الاستحقاق بقرينة التعبير بـ (حق النظر والرقابة) ، وعليه فلا وجه لاستثناء الصغير ، وأيضاً لا وجه للتقييد بعدم تعلّق حق الغير بالتركة ؛ فإنّه على فرض كون المدفوع للناظر حقّاً لا بدّ من إعطائه حينئذٍ على كلّ حال ، إذ لا فرق بين حق وآخر .

٢ - إنّ هذا الاحتمال في نفسه غير تامّ ؛ وذلك لعدم مناسبته للآية من عدّة جهات ، منها :

١ - إناطة الحكم بـ (أولي القربى) ؛ فلو كان الإعطاء على نحو الاستحقاق وبمعنوان حق النظر فأيّ فرق بين القريب والغريب ؟

٢ - عطف (اليتامى والمساكين) على (أولي القربى) .

٣ - عطف (القول المعروف) على (الإعطاء) .

فإنّ هذه القرائن اللفظية وغيرها لا تتناسب مع الاستحقاق ، كما هو واضح .

الاحتمال الثامن : الوصية ، بأن يوصي الميت لهؤلاء على اختلاف في نقل الوصية ^(٦٨) .

وتظهر المناقشة مما تقدّم :

١- من أنّ الخطاب للورثة لا للموتى .

٢- والأمر بالرزق - وجوباً وندباً - ظاهر في الفعلية ، والوصية مستقبلية .

٣- مضافاً الى عدم ملاءمته مع آخر الآية : ﴿ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴾ ، وعدم انسجامه مع صدرها : ﴿ وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ ﴾ فإنّ الوصية لا يطلق عليها القسمة .

سادساً - من المخاطب ؟

الاحتمال الأول : إنّ الظاهر كون الخطاب للورثة ممّن له أهلية الخطاب ، أي من كان منهم بالغاً ^(٦٩) رشيداً حال قسمة الميراث ، فيعطي كلّ ذي سهم شيئاً من سهمه ^(٧٠) تطيباً لقلوبهم وصلة لهم .

ويدعم هذا الاحتمال كون الورثة هم أصحاب العلاقة من جهة كون المال لهم ومن جهة كون بعض المعطى له من أقربائهم .

وهذا الاحتمال هو الأرجح ؛ لكونه الظاهر بحسب اللفظ ولكونه الأنسب بحسب الاعتبار العقلاني والتخصيص بالبالغ الرشيد لكون تصرفاته المالية معتبرة .

الاحتمال الثاني : المراد مطلق الوارث حتى لو كان صغيراً ؛ بناء على رجوع الضمير في قوله تعالى : ﴿ مِنْهُ ﴾ الى ما ترك الميت ^(٧١) المذكور في الآية السابقة . والظاهر أنّ الذي يقوم بالإعطاء هو الولي .

الاحتمال الثالث : المراد خصوص الولد ومن يرث معه ، بناء على رجوع الضمير في قوله تعالى ﴿ مِنْهُ ﴾ الى ما ترك الوالدان ^(٧٢) المذكور في الآية السابقة .

الاحتمال الرابع : كون الخطاب في الآية المباركة للأولياء أو الأوصياء وغيرهم كالقضاة ^(٧٣).

أقول : إن هذه التوسعة في دائرة المخاطبين يصعب تبريرها فنياً إلا أن يرجع الى بعض شقوق الاحتمال السادس الآتي بيانه .

الاحتمال الخامس : - وهو متصيد من كلام بعض - وعليه فالمخاطب هو الوصي أو من يتولى القسمة .

أقول : الظاهر رجوع هذا الاحتمال الى الرابع ، وإن لم يرجع اليه فيرد عليه أن لا دليل على تخصيص الخطاب بالوصي دون غيره .

الاحتمال السادس : كون الخطاب للأعم ، بمعنى أن المخاطب هو المجتمع ، ويُعتمد الى هذا النمط من الخطاب عادة عندما يكون غرض الشارع تحقق متعلق الأمر ، وفيما نحن فيه تبرز عدة احتمالات :

أولها : إن الخطاب وإن كان عاماً بحسب اللفظ لكن لكون ذلك متعلقاً بمال مملوك وله مالك فلا بد من تعلق التكليف به عملياً أولاً قبل غيره .

وهذا الاحتمال ينتهي بنا من حيث النتيجة الى الاحتمال الأول المتقدم ، فتطويل الطريق للوصول الى هذه النتيجة لا داعي له .

ثانيها : كون ذلك من قبيل الأحكام الكفائية التي تتحقق بتصدّي البعض لها أياً كان ذلك البعض .

ثالثها : كون ذلك من الأمور الحسبية ، ويدعمه استظهار إرجاع الضمير في قوله ﴿ مِنْهُ ﴾ الى ما ترك الميت الذي يدلّ على تعلق الأمر بالتركة ، ثم إن الموقف من الامور الحسبية مختلف بحسب اختلاف المباني فيها ، فربما يُقال بإناطة ذلك بعدول المؤمنين ، أو يُقال بإناطته بالولي العام .

ويمكن أن يكون هذا الاحتمال مبني الاحتمال الرابع المتقدم .

أقول : إنّ الأمور الحسبية هي الأمور التي لا يرضى الشارع بتركها مع عدم وجود المعنيّ بها ، وهذا لا ينطبق في المقام ؛ نظراً لوجود الورثة الذين يملكون المال ويتعلّق بهم الأمر قبل غيرهم . هذا كلّهُ مع الغضّ عن كون الحكم هنا ترخيصياً لا إلزامياً .

الاحتمال السابع : إنّهُ بناءً على مبنى خاص يذهب الى كون القسمة من الأمور الحكومية والعامة المتعلّقة بوليّ الأمر ، وليست من الأمور الشخصية ، فإنّها تعتبر من شؤون الحاكم الشرعي فيتوجّه الخطاب إليه ابتداءً دون غيره ، بل لا يصحّ لغيره التصدّي لذلك .

أقول : لو سلّمنا بهذا المبنى فمع ذلك لا يتّم ما ذكر ؛ لكون الأمر لا يرتبط بعملية قسمة الإرث حتى يُقال بانحصارها بحاكم الشرع ، بل الأمر يتعلّق بإعطاء المال حال القسمة ، أي بعد إتمامها وأخذ كلّ وارث سهمه سواء قبضه أو لا .

ومن هنا نقول : إنّنا إذا غضضنا النظر عن هذا المبنى المزعوم وبنينا على الرأي المشهور و فرضنا أنّ الحاكم قد تصدّى للقسمة - ولو في صورة التنازع - فهل يقال بعدم كون هذه الصورة مشمولة لإطلاق الآية ؟ !

فإنّه من الواضح شمول الإطلاق للمقام ؛ لما قلناه من عدم ارتباط ذلك بالقسمة ومن يقوم بها .

الاحتمال الثامن : كون الخطاب للمريض المحتضّر بالوصية لمن ذكرته الآية بشيء إذا حضرته أمارات الموت وأراد قسمة أمواله والايضاء بها أن يفعل ذلك (٧٤) .

ولكن قال القرطبي : « ويتنزّل حيث كانت الوصية واجبة » ، ثمّ قال : « ولكنّه من الواضح بعده عن ظاهر اللفظ ، سيما التعبير بحضور القسمة ، ولم تنزل آية الميراث » (٧٥) .

سابعاً - لمن يكون الإعطاء ؟

في ذلك عدة احتمالات - لا يخلو بعضها من تداخل وتشابك كما يظهر لدى التأمل - وهي :

الاحتمال الأول : المراد الأقارب الذين لا إرث لهم ومطلق اليتامى والمساكين المستحقين للإعطاء ^(٧٦) ، وعطف بعضهم عليه الجيران ^(٧٧) .

أقول : ومن الواضح أن الأقارب الذين لا إرث لهم هم البُعءاء ؛ لأنَّ الارث للأقرب .

ويدلّ على أن المراد بأولي القربى غير الوراث من أقرباء الميت هو ذكر الورثة قبل ذلك ^(٧٨) .

وأما عطف الجيران فلم يتضح دليله .

الاحتمال الثاني : المراد الأقارب الذين لا إرث لهم واليتامى والمساكين الأقارب ^(٧٩) .

ونوقش : بأن وجهه غير ظاهر ^(٨٠) .

ولعل المقصود عدم الدليل على تقييد إطلاق اليتامى والمساكين بخصوص الأقارب ؛ لكون الآية مطلقة وغير مقيدة بهذا القيد .

أقول : ويمكن حمل مراد من ذهب إلى هذين الاحتمالين في الآية : على خصوص الفقراء من ذوي القربى وإن كان ظاهر العبارة لا يساعد على هذا الحمل .

ويدلّ على التقييد بالفقر هو عطفهم على ﴿الْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ﴾ وأيضاً التعبير بـ ﴿فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ الظاهر في الاسترحام والاسترقاق ^(٨١) .

الاحتمال الثالث : ذهب بعضهم إلى كون ﴿ أَوْلُوا الْقُرْبَى ﴾ مطلقاً يشمل قرابة الميت الأغنياء منهم والفقراء ، واعتبر التقييد بالفقراء خلاف الظاهر ، ثم قال : « نعم ، لا ريب في أولوية الفقير » ^(٨٢) .

ومن الواضح إنَّ هذا الاحتمال يقع في طول الاحتمالين الأول والثاني .

الاحتمال الرابع : الإعطاء لبعض الأقارب - لا جميعهم - ممَّن لا إرث لهم ^(٨٣) ، وهو الذي اصطلح عليه الامامية بالطعمة ، فقد ذهب مشهورهم إلى أنَّه يستحبُّ للأب إطعام الجدَّ والجدة من قبل الأبوين أو أحدهما سدس الأصل إذا زاد نصيبه على ذلك ، مثل : أن يخلف الميت أبويه وجداً وجدَّة لأب وجدَّة وأم ، فلأم الثلث ، ويستحب لها أن تطعم نصف نصيبها السدس جدَّ الميت وجدَّته أي أبويها بالسوية . ولو كان الموجود أحدهما كان السدس له وللأب الثلثان . ويستحب أن يطعم جدَّه وجدَّته أي أبويه سدس أصل التركة بالسوية ، أي ربع الثلثين ولو كان الموجود أحدهما كان السدس له ^(٨٤) ، ولهم في ذلك تفاصيل ، فراجع مصادرهم الفقهية .

ويلاحظ عليه :

١ - إن كان المراد بذلك إلغاء عنوان اليتامى والمساكين فهو واضح البطلان .
٢ - وإن كان المراد تفسير أولي القربى ببعض المصاديق فهو وإن كان منسجماً مع ظاهر الآية لكنَّه لا يمكن دعوى انحصار أولي القربى في ذلك إلا ببرهان يبيِّن يدلُّ على الانحصار ، وليس .

٣ - وإن كان المراد استفادة القيود والتفاصيل وتعيين المقدار بالسدس وغيره فاستفادة ذلك من الآية بمفردها دعوى عهدتها على مدَّعيها .

الاحتمال الخامس : الإعطاء للقريب ممَّن لا إرث له إن لم يكن أوصى له ^(٨٥) .

الاحتمال السادس : أن يراد الأعمّ من قرابة الميت ممّن لا يرث ومن قرابة الوارث ^(٨٦) ؛ والظاهر أنّ التعميم لقرابة الميت والمورث - وكذا لجميع قرابة الوارث - بسبب إطلاق الآيّة ، وأمّا تخصيص قرابة الميت بمن لا يرث فلما قد يقال من أنّ التخصيص بمن لا يرث بسبب الآيات التي حدّدت الحصص والحقوق لجميع الورثة من الأقارب ، فيكون هذا قرينة لفظية منفصلة تدلّ على إرادة الباقي من الأقارب ، وهم من لا يرث خاصة .

وتظهر المناقشة فيه لدى بيان مستند الاحتمال الآتي .

الاحتمال السابع : أن يراد خصوص قرابة الوارث ؛ باعتبار أنّه المخاطب بالآيّة ، فيفهم من لفظ (أولي القربى) بالنسبة إليه لا مطلقاً .

الاحتمال الثامن : وهو ما فهمه الجصاص من كلام سعيد بن جبير ، قال : « فحمل سعيد بن جبير قوله تعالى : ﴿ فَارْزُقُوهُمْ ﴾ على أنّهم يعطون أنصباءهم من الميراث ، والقول المعروف للآخرين ، فكانت فائدة الآيّة عنده إن حضر بعض الورثة وفيهم غائب أو صغير أنّه يُعطى الحاضر نصيبه من الميراث ، ويُمسك نصيب الغائب والصغير » ، ثم رتبّ عليه بعض الفروع الفقهية في باب الوديعة ^(٨٧) .

ثمّ لا يخفى أنّه لو بني على هذا الاحتمال فسوف يؤثر في زيادة الاحتمالات المذكورة في النقاط الأخرى المثارة في هذا البحث ، كما يتضح بالتأمل .

ويلاحظ عليه :

١ - إنّهُ مستبعد في نفسه وغير ظاهر من اللفظ ، فإنّ التعبير ﴿ فَارْزُقُوهُمْ ﴾ غير ظاهر في إرادة إعطاء السهم من الإرث ؛ إذ لو كان هذا هو المراد لأُتي بعبارة ﴿ فَأَتَوْهُمْ نَصِيبَهُمْ ﴾ ونحوه .

٢ - إنه بحاجة إلى تقدير قبل أو بعد قوله تعالى : ﴿ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴾ ، وهو إن لم يحضروا أو إن كانوا صفاراً ونحوهما ، والتقدير خلاف الأصل ، وأيضاً لابد من قرينة تدلّ عليه في الكلام ، وإلا لكان الكلام غير فصيح وغير بليغ .

٣ - ومع قطع النظر عن ذلك ؛ فإنّ استفادة هذا الاحتمال من كلام سعيد بن جبير في غاية الغرابة ، كما لا يخفى على كلّ من راجع كلامه ، فالمنقول عنه - في رواية هشيم عن أبي بشر - هو قوله : « هذه الآية يتهاون بها الناس ، وقال : هما وليّان أحدهما يرث والآخر لا يرث ، والذي يرث هو الذي أمر أن يرزقهم ويعطيهم ، والذي لا يرث هو الذي أمر أن يقول لهم قولا معروفاً ، ويقول : هذا المال لقوم غيب أو لأيتام صغار ولكم فيه حق ولسنا نملك أن نعطي منه شيئاً ، فهذا القول المعروف . قال : هي محكمة وليست بمنسوخة » ^(١٨٨) .

والظاهر منه : أنّ وليّ الميت الذي يرث مأمور بالانفاق على أولي القربى واليتامى والمساكين ممّا أصاب من إرث ، والمأمور به هنا هو إعطاء شيء الى اليتامى والمساكين ، والوليّ الذي لا يرث - كالوصيّ - مأمور بأن يقول لهم قولاً معروفاً ، فالمأمور به هنا هو القول المعروف فحسب . وعليه فلا يصحّ عدّه قولاً في مقابل ما تقدّم من الاحتمالات والأقوال .

الاحتمال التاسع : لقد تقدّم في النقطة الثالثة أنّ هناك من ذهب الى كون المراد بأولي القربى خصوص العصبة ، وقد مضى توضيحه والمناقشة فيه ، فراجع .

الاحتمال العاشر : وهذا الاحتمال ليس في عرض الاحتمالات المتقدّمة ، وهو تخصيص الإعطاء بخصوص القريب غير الممنوع من الارث بسبب القتل أو الكفر أو الرق ، كما يحتمل الإطلاق ، باعتبار أنّ أدلة المنع ناظرة الى نفي استحقاق الممنوع للارث ، وأمّا الاعطاء فهو أمر اختياري .

ثامناً - ما هي جهة الإعطاء ؟

الاحتمال الأول : كون الإعطاء على جهة الإباحة ، ويدعمه التعبير بمادة الرزق في قوله : ﴿ فَأَرْزُقُوهُمْ مِنْهُ ﴾ ، فإنّ الظاهر من الإرزاق والإطعام والإهداء ونحوها : إرادة الإباحة .

الاحتمال الثاني : كون الإعطاء بعنوان التملك ، وقد صرّح به الراوندي (٨٩) .

تاسعاً - القول المعروف :

قد أمر في الآية بأن يقال لمن ذكرتهم الآية قولاً معروفاً ، ومن لسان الخطاب يفهم أنّ المراد النذب لا الوجوب (٩٠) .

والقول المعروف هو الكلام الحسن ، والمناسب مع المقام هو التلطّف والرفق في الكلام والحذر من الكلام الخشن وتجنّب الأسلوب القاسي . لكن تعرّض كثير من فقهاء القرآن الى بيان المصاديق ، كما يلي :

١ - قد فسّر القول المعروف بأن يدعى لهم بالرزق من الله كقول : الله يرزقكم (٩١) .

٢ - ويحتمل أنّ معناه : يعطون ويدعون ولا يستقلّون ما يعطون ، وقد استظهره الأردبيلي (٩٢) .

٣ - ويحتمل أنّ القول المعروف هو الاعتذار (٩٣) ، فيقال لهم : ارجعوا بورك فيكم .

٤ - وعن عكرمة : إن كان في المال تقصير اعتذر إليهم (٩٤) .

٥ - وقيل : العذر عن مال الطفل لو كان فيهم صغير يعتذر وليّه بأنّه لو كان لي لأعطيتكم (٩٥) .

وعن سعيد بن جبیر قال : « يقول عدة جميلة إن كان الورثة صغاراً يقول أولياء الورثة لهؤلاء الذين لا يرثون من قرابة الميت واليتامى والمساكين : إن هؤلاء الورثة صغار ، فإذا بلغوا أمرناهم أن يعرفوا حقكم ويتبعوا فيه وصية ربكم » (٩٦) .

٦ - وقال بعض أهل العلم : إذا أعطوهم عند القسمة شيئاً لا يمنّ عليهم ولا ينتهرهم ولا يسيء اللفظ فيما يخاطبهم به : لقوله تعالى : ﴿ قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى ﴾ (٩٧) ، وقوله تعالى : ﴿ فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ * وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ ﴾ (٩٨) (٩٩) .

المناقشة :

يرد على هذه الاحتمالات - أو الأقوال - إجمالاً ما يلي :

١ - إذا كان ذكر ذلك من باب المثال وبيان المصداق - كما هو الظاهر - فلا بحث وإن كان خارجاً عن مسؤولية المفسر والفقهاء .

٢ - وأما إذا كان المراد التفسير وبيان المعنى وحصره فيما ذكر فهذا ما لا يمكن قبوله بحال .

٣ - إن الظاهر من القولين - الثالث والرابع - كون القول المعروف عدلاً للإعطاء ، وهذا لا يستقيم إلا بجعل (الواو) في قوله تعالى : ﴿ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴾ بمعنى (أو) الدالة على البدلية ، وهو غير ظاهر ؛ فإن ظاهر (الواو) الدلالة على المعية أو الإضافة ونحوهما ، ولازمه عند تعذر الإعطاء بقاء القول المعروف ، فلا يخلو الأمر من أحدهما ، لا أن (الواو) دالة على البدلية إما الإعطاء وإما القول المعروف ، وعلى هذا يكون المفهوم من الآية - بحسب الظاهر - أنها حثت على الإعطاء مع الفرق بالقول .

٤- ويلاحظ على القول السادس أنَّ ما ذكر هو لازم للمعنى ، وليس هو المعنى المطابقي ، فإنَّ المراد من القول المعروف بالمطابقة هو الكلام اللطيف والجميل وهو معنى إيجابي ، ولازمه عدم ذكر القول القبيح والسيء .

عاشراً - زمان الإعطاء :

الاحتمال الأول : كون الإعطاء قبل قسمة الإرث ، وتشخيص السهام ، وأمَّا بعد القسمة وأخذ كلِّ وارث حصته فلا يبقى موضوع الاعطاء ؛ لعدم صدق حضور القسمة حينئذٍ لانتهاء القسمة ^(١٠٠) ، ويكون حينئذٍ كلِّ وارث هو أولى بماله .

الاحتمال الثاني : استمرار زمان الإعطاء الى ما بعد قسمة الارث مادام مجلس القسمة باقياً ؛ لصدق العنوان ، وهو حضور القسمة .

الاحتمال الثالث : استمرار زمان الإعطاء الى ما بعد التفرّق عن مجلس القسمة ؛ وذلك للتلبّس بالعنوان ، وهو حضور القسمة - ولا ينافيه دلالة الأمر على الفورية .

حادي عشر - مشروعية القسمة :

استدلَّ كثير بهذه الآية على مشروعية القسمة في الاسلام ^(١٠١) ؛ إذ المستفاد من هذه الآية المباركة إمكان تمييز السهام بعضها عن بعض بالقسمة من دون حاجة الى أن يبيع بعض الشركاء سهمه من بعض ، لتحقق الفرز وتعيين الحصص في المال ، فالآية ظاهرة في تشريع القسمة لأن تكون طريقاً للوصول الى هذا الغرض ، وإلا لقال : (وإذا حضر البيع أو الصلح) ونحو ذلك ^(١٠٢) .

بل إنَّ القسمة قد طُرحت في الآية كأمر مفروغ عن مشروعيته ، والذي تعرّضت له الآية هو بعض شؤون القسمة وآدابها .

وعلى الرغم من كون المورد هو قسمة الإرث لكن من المعلوم أن المورد لا يخصص الحكم الوارد .

ولا يخفى أن البحث هنا فقط في إثبات مشروعية القسمة مطلقاً وعدم اختصاصها بالإرث ، وليس الكلام في تعميم آداب القسمة والذي تقدم بحثه سابقاً ، فراجع .

المواهب

- (١) النساء : ٨ .
- (٢) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٧٣ .
- (٣) النساء : ٧ .
- (٤) يوسف : ٧٦ .
- (٥) تفسير آيات الأحكام (السائيس) ١ : ٣٧٣ .
- (٦) مجمع الفائدة والبرهان (الأردبيلي) ١١ : ٣٧٨ .
- (٧) منهاج الهداية (ابن متوَّج البحراني) : ٣٤٤ .
- (٨) النساء : ١١ .
- (٩) أحكام القرآن (ابن العربي) ١ : ٣٢٩ .
- (١٠) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٥٤ .
- (١١) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٨١ .
- (١٢) أحكام القرآن (الجصاص) ٢ : ١٠٤ .
- (١٣) النساء : ٩ .
- (١٤) أحكام القرآن (الجصاص) ٢ : ١٠٥ - ١٠٦ .
- (١٥) مسالك الافهام (الكاظمي) ٤ : ١٨٧ - ١٨٨ .
- (١٦) أحكام القرآن (الطبري) ٢ : ٧٦ - ٧٧ .
- (١٧) الميزان (الطباطبائي) ٤ : ٢٠٠ .
- (١٨) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٨١ .
- (١٩) انظر : قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٤٥ . منهاج الهداية (ابن متوَّج البحراني) : ٣٤٣ .
- أحكام القرآن (الجصاص) ٢ : ١٠٥ - ١٠٦ .
- (٢٠) مسالك الافهام (الكاظمي) ٤ : ١٨٨ .
- (٢١) صحيح البخاري ٥ : ١٧٧ . الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٥ : ٤٩ .
- (٢٢) يلاحظ القارئ مدى الاضطراب في النقل عن ابن عباس ، وهو محلّ للتأمل . فإنّه طبقاً لهذه النقول يكون لابن عباس ثلاثة أقوال : ١ - إنها محكمة ٢ - إنها منسوخة بالميراث ٣ - إنها منسوخة بالميراث لكن في خصوص الموصى لهم .

- (٢٣) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٥ : ٤٩ . ومثله حكى عن سعيد بن جبیر .
- (٢٤) المصدر السابق .
- (٢٥) النور : ٥٨ .
- (٢٦) الحجرات : ١٣ .
- (٢٧) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٥ : ٥٠ .
- (٢٨) الارضاح والرضخ : الاعطاء القليل .
- (٢٩) أحكام القرآن (ابن العربي) ١ : ٣٢٩ . وانظر : أحكام القرآن (الطبري) ٢ : ٧٦ .
- (٣٠) انظر : قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٥٤ .
- (٣١) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٥ : ٤٩ .
- (٣٢) النساء : ٥ .
- (٣٣) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٦٨ - ٢٦٩ .
- (٣٤) أحكام القرآن (الجصاص) ٢ : ١٠٦ .
- (٣٥) المصدر السابق .
- (٣٦) المصدر السابق .
- (٣٧) النساء : ٢٩ .
- (٣٨) الكافي (الكليني) ٧ : ٢٧٣ . المحلى (ابن حزم) ٢ : ٢٢٤ .
- (٣٩) المجموع (النووي) ١٣ : ٤٠٧ .
- (٤٠) أحكام القرآن (الجصاص) ٢ : ١٠٦ .
- (٤١) تفسير آيات الاحكام (السائس) ١ : ٣٧٢ .
- (٤٢) أحكام القرآن (ابن العربي) ١ : ٣٢٩ . الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٥ : ٤٩ .
- (٤٣) المصدر السابق .
- (٤٤) انظر : منهاج الهداية (ابن متوَج البحرائي) : ٣٤٣ .
- (٤٥) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٥ : ٤٩ .
- (٤٦) المصدر السابق .
- (٤٧) النساء : ٩ .
- (٤٨) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٨١ .
- (٤٩) زبدة البيان (الاردبيلي) : ٨٢٥ - ٨٢٦ .
- (٥٠) مسالك الافهام (الكاظمي) ٤ : ١٨٨ .
- (٥١) أحكام القرآن (ابن العربي) ١ : ٣٢٩ .

- (٥٢) قلاند الدرر (الجزائري) : ٣٥٤ - ٣٥٥ .
- (٥٣) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (الشهيد الثاني) ٨ : ٧٩ .
- (٥٤) المصدر السابق : ٧٩ - ٨٠ .
- (٥٥) آيات الأحكام (الجرجاني) ٢ : ٦٤٨ .
- (٥٦) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٦٨ .
- (٥٧) زبدة البيان : ٦٥٧ .
- (٥٨) أنظر : رياض المسائل (الطباطبائي) ١٢ : ٥٢٦ .
- (٥٩) زبدة البيان (الاردبيلي) : ٨٢٦ . مسالك الافهام (الكاظمي) ٤ : ١٨٨ .
- (٦٠) أنظر كنز العرفان ٢ : ٣٣٧ - ٣٣٨ . مسالك الافهام (الكاظمي) ٤ : ١٨٧ .
- (٦١) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٥ : ٤٩ .
- (٦٢) المصدر السابق : ٥٠ .
- (٦٣) الوَرَق : أي الدارهم التي كانت من الفضة .
- (٦٤) الغَيْن : أي الدنانير التي كانت من الذهب .
- (٦٥) كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٣٣٧ . مسالك الافهام (الكاظمي) ٤ : ١٨٨ .
- (٦٦) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٥ : ٥٠ .
- (٦٧) آيات الأحكام (الجرجاني) ٢ : ٦٤٨ .
- (٦٨) حكاية ابن العربي في أحكام القرآن ١ : ٣٢٩ .
- (٦٩) أنظر : قلاند الدرر (الجزائري) : ٣٤٥ . آيات الأحكام (الجرجاني) ٢ : ٦٤٨ .
- (٧٠) زبدة البيان (الاردبيلي) : ٨٢٥ .
- (٧١) أنظر : مجمع الفائدة والبرهان (الاردبيلي) ١١ : ٣٧٨ .
- (٧٢) المصدر السابق .
- (٧٣) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٨١ .
- (٧٤) كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٣٣٧ - ٣٣٨ . وأنظر : منهاج الهداية (ابن متوَجِّج البحراني) : ٣٤٣ حيث قال : « لا يخلو من قوّة » .
- (٧٥) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٥ : ٤٩ .
- (٧٦) زبدة البيان (الاردبيلي) : ٨٢٥ .
- (٧٧) كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٣٣٧ .
- (٧٨) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٦٨ .
- (٧٩) مجمع البيان (الطبرسي) ٣ : ٢٥ .

- (٨٠) زبدة البيان (الاردبيلي) : ٨٢٥ .
- (٨١) الميزان (الطباطبائي) ٤ : ٢٠٠ .
- (٨٢) مواهب الرحمن (السبزواري) ٧ : ٢٧٦ .
- (٨٣) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٥٤ .
- (٨٤) جواهر الكلام (النجفي) ٣٩ : ١٤٢ - ١٤٣ .
- (٨٥) منهاج الهداية (ابن متوَّج البحراني) : ٣٤٣ ، حيث ذهب الى كون هذا الاحتمال هو الأنسب .
- (٨٦) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٥٤ .
- (٨٧) أحكام القرآن (الجصاص) ٢ : ١٠٥ .
- (٨٨) المصدر السابق .
- (٨٩) فقه القرآن (الراوندي) ٢ : ٣٠٦ .
- (٩٠) مسالك الافهام (الكاظمي) ٤ : ١٨٨ .
- (٩١) المصدر السابق .
- (٩٢) زبدة البيان (الاردبيلي) : ٨٢٥ - ٨٢٦ .
- (٩٣) كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٣٣٧ .
- (٩٤) مسالك الافهام (الكاظمي) ٤ : ١٨٨ .
- (٩٥) كنز العرفان (السيوري) ٢ : ٣٣٧ . منهاج الهداية (ابن متوَّج البحراني) : ٣٤٤ .
- (٩٦) أحكام القرآن (الجصاص) ٢ : ١٠٥ .
- (٩٧) البقرة : ٦٣ .
- (٩٨) الضحى : ٩ - ١٠ .
- (٩٩) أحكام القرآن (الجصاص) ٢ : ١٠٧ .
- (١٠٠) أنظر : آيات الأحكام (الجرجاني) ٢ : ٦٥٠ . التعليقة في الهامش من رقم (٢) لولي الله الإشرافي .
- (١٠١) أنظر : بداية المجتهد (ابن رشد) ٢ : ٢١٤ . مسالك الافهام في شرح شرائع الاسلام (الشهيد الثاني) ١٤ : ٢٤ . رياض المسائل (الطباطبائي) ١٣ : ١٥٤ .
- جواهر الكلام (النجفي) ٤٠ : ٣٢٥ .
- (١٠٢) أنظر : كتاب القضاء (الكلبيكاني) ٢ : ٣٥ .

حديث الجبّ

□ الشيخ حسن حسين البشيرى

نص الحديث :

قوله ﷺ : « الإسلام يجب ما كان قبله » .

وهو الحديث المشهور الذي استدلوا به على سقوط القضاء والحدود وبعض أقسام الضمان وغيرها عن الكافر بعد إسلامه .

وبما أنّ تحديد مدلول الحديث النبوي وفقهه متوقف على استعراض موارد صدوره عن النبي الأكرم ﷺ وعرض متونه ، فينبغي أولاً البحث عن هذه الجهات ثم تحديد مدلوله وفقهه .

الجهة الأولى : موارد صدور الحديث وسنده :

أولاً : عند أهل السنة

المورد الأول : في قصة إسلام عمرو بن العاص ، حيث روى أهل السنة في كتبهم بأسانيدهم عن عمرو بن العاص أنّه عندما أسلم شرط على النبي ﷺ أن يغفر له ، فقال له النبي ﷺ : « أما علمت أنّ الإسلام يجب (أو يهدم) ما كان قبله » .

وهذا المورد هو أشهر الموارد التي نسب فيها الحديث إلى النبي ﷺ ، وقد رواه غير واحد منهم في كتبهم ومصادرهم .

فقد رواه مسلم في صحيحه ^(١) بإسناده عن يزيد بن أبي حبيب عن ابن شماسه المهري ، قال : حضرنا عمرو بن العاص وهو في سياقة الموت يبكي طويلاً ... إلى أن قال عمرو بن العاص : فلما جعل الله الإسلام في قلبي أتيت النبي ﷺ فقلت : أبسط يمينك فلأبائعك فبسط يمينه ، قال : فقبضت يدي ، قال : « مالك يا عمرو » قال : قلت : أردت أن أشتري ، قال : « تشتري بماذا ، قلت : أن يغفر لي ، قال : « أما علمت أن الإسلام يهدم ما كان قبله وأن الهجرة تهدم ما كان قبلها وأن الحج يهدم ما كان قبله ... » الحديث .

وقد رواه أيضاً أحمد في مسنده ^(٢) بإسناده عن أبي حبيب بن أبي أوس . قال : حدثني عمرو بن العاص من فيه قال ... إلى أن قال : فقدما (هو وخالد بن الوليد) على رسول الله ﷺ فتقدم خالد بن الوليد فأسلم وبائع ، ثم دنوت فقلت : يا رسول الله إني أبائعك على أن تغفر لي ما تقدم من ذنبي ولا أذكر وما تأخر ، قال : فقال رسول الله ﷺ : « يا عمرو بايع فإن الإسلام يجب ما كان قبله وإن الهجرة تجب ما كان قبلها ... » الحديث .

كما رواه بسند ^(٣) آخر عن يزيد بن أبي حبيب عن سويد بن قيس عن قيس ابن شفي عن عمرو بن العاص ، ورواه ^(٤) أيضاً بسنده عن ابن شماسه عن عمرو بن العاص ، لكن فيه : « أما علمت أن الهجرة تجب ما قبلها من الذنوب يا عمرو ؟ أما علمت أن الإسلام يجب ما كان قبله من الذنوب ؟ » .

هذا ، وقد ورد الحديث المذكور في مصادرهم ^(٥) التاريخية والتفسيرية والفقهية أيضاً ، لكن الأساس هو ما أورده مسلم وأحمد .

المورد الثاني : في إسلام خالد بن الوليد الذي أسلم مع عمرو بن العاص ، فقد جاء في الطبقات الكبرى ^(٦) لابن سعد - في حديث إسلامه - ما يلي . « ... وقلت [القائل خالد بن الوليد] : استغفر لي كل ما أوضعت فيه من صد عن

سبيل الله ، فقال : « إِنَّ الْإِسْلَامَ يَجِبُ مَا كَانَ قَبْلَهُ » قلت : يا رسول الله على ذلك ، فقال : « اللهم اغفر لخالد بن الوليد كلّ ما أوضع فيه من صد عن سبيلك » ... » الحديث . علماً بأنني لم أجد لابن سعد سنداً لهذه القصة .

المورد الثالث : ما جاء في إسلام هبار بن الأسود بن المطلب ، فقد أورد الواقدي في المغازي ^(٧) عن هشام بن عمار عن سعيد بن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه عن جده قال : كنت جالساً مع النبي ﷺ ... ووقف هبار فقال : السلام عليك يا رسول الله إنّي أشهد أن لا إله إلا الله وأنك رسول الله ، ولقد هربت منك في البلاد ، وأردت اللّحوق بالأعاجم ، ثم ذكرت عائدتك وفضلك وبرك وصفحك عمن جهل عليك ، وكنا يا رسول الله أهل شرك فهدانا الله عز وجل بك وأنقذنا بك من الهلكة ، فاصفح عن جهلي وعما كان يبلغك عني ، فإنني مقرّ بسوء فعلي معترف بذنبي ، فقال رسول الله ﷺ : « قد عفوت عنك وقد أحسن الله بك حيث هداك للإسلام والإسلام يجب ما كان قبله » وقد رواه ابن حجر في الإصابة ^(٨) عن الواقدي .

وهبار هذا كان يسبّ النبي ﷺ قبل إسلامه ، وقد نخس زينب ابنة رسول الله ﷺ فأسقطت جنينها ، فأهدر النبي ﷺ دمه أينما وجد ، لكنه أسلم قبل أن يجهز عليه .

المورد الرابع : ما جاء في إسلام ابن الزبيري فإنّه بعد إسلامه واعترافه بتقصيره وذنوبه وعداوته للنبي ﷺ قال له رسول الله ﷺ : « الحمد لله الذي هداك للإسلام ، إِنَّ الْإِسْلَامَ يَجِبُ مَا كَانَ قَبْلَهُ » على ما جاء في مغازي الواقدي ^(٩) .

كما أورده عبدالله بن قدامة في كتاب التوابين ^(١٠) .

وقد جاءت الرواية مرسلة في عباراتهم .

المورد الخامس : عند ما أسلم المحاربي ، كما جاء في كتاب ^(١١) عيون الأثر لابن سيد الناس ، وزاد المعاد ^(١٢) لابن القيم ، وذلك عند ما جاء وفد بني محارب للإيمان والإسلام عام حجة الوداع ، فقال أحدهم للنبي ﷺ : استغفر لي من مراجعتي إياك فقال رسول الله ﷺ : « إن الإسلام يجب ما كان قبله من الكفر » .

وهي مرسلّة أيضاً .

المورد السادس : عندما أسلم عبد الله بن سعد بن أبي سرح أخو عثمان بن عفان من الرضاعة ، وكان قد أسلم وصار يكتب الوحي - طبقاً لما جاء في التاريخ - لكنّه ارتد فكان يكتب خلاف ما كان يمليه النبي ﷺ عليه من الوحي ، فأهدر رسول الله دمه عام الفتح ، فجاء إلى عثمان ليشفع له عند النبي ﷺ . فشفع له وأسلم فجعل يفرّ من رسول الله ﷺ كلّما رآه ، فقال عثمان لرسول الله ﷺ : بأبي أنت وأمي لو ترى ابن أم عبد الله يفرّ منك كلّما رآك ، فتبسم النبي ﷺ فقال : « أو لم أبايعه وأؤمنه ؟ » قال : بلى ولكنه يتذكّر عظيم جرمه في الإسلام ، فقال النبي ﷺ : « الإسلام يجب ما كان قبله » .

كما جاء في مغازي الواقدي ^(١٣) أيضاً ، مرسلأ .

المورد السابع : ما جاء في إسلام المغيرة بن شعبه ، فإنّه بعد أن وفد مع نفر من بني مالك على المقوقس وغدر بهم وقتلهم عند رجوعهم جاء إلى النبي ﷺ بغنيمة المقتولين وأسلم ، فقال له النبي ﷺ : أمّا إسلامك فنقبله ، ولا نأخذ من أموالهم شيئاً ولا نخمّسها ؛ لأنّ هذا غدر والغدر لا خير فيه ، قال المغيرة : فأخذني ما قرب وما بعد ، وقلت : يا رسول الله ، إنّما قتلتهم وأنا على دين قومي ، ثمّ أسلمت حيث دخلت عليك الساعة ، قال : « فإن الإسلام يجب ما كان قبله » وكان قتل منهم ثلاثة عشر إنساناً فبلغ ذلك ثقيفاً بالطائف ،

درة (١٤).

عبد العزيز وغيرهم عن المغيرة بن شعبة نفسه .

حسب تتبعی .

صحيح عندهم ومعتبر لديهم .

ثانياً : عند الإمامية

المورد الأول: ما ورد في إسلام أخي أم سلمة ، عبدالله بن أبي أمية ، فقد جاء في تفسير القمي ^(١٥) : ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا﴾ ^(١٦) نزل في عبد الله بن أبي أمية ، وذلك أنه قال هذا لرسول الله ﷺ بمكة قبل الهجرة ، فلما خرج رسول الله ﷺ إلى فتح مكة استقبله عبد الله بن أبي أمية فسلم على رسول الله ﷺ فلم يردّ عليه السلام ، فأعرض عنه ولم يجبه بشيء ، وكانت أخته أم سلمة مع رسول الله ﷺ فدخل إليها ، فقال : يا أختي إنّ رسول الله ﷺ قد قبل إسلام الناس كلّهم وردّ علي إسلامي وليس يقبلني كما قبل غيري ، فلما دخل رسول الله ﷺ إلى أم سلمة ، قالت بأبي أنت وأمي يا رسول الله ﷺ سعد بك جميع الناس إلا أخي من بين قريش والعرب رددت إسلامه وقبلت إسلام الناس كلّهم فقال رسول الله ﷺ : « يا أم سلمة إنّ أخاك كذّبنى تكذيباً لم يكذبني أحد من الناس ، هو الذي قال لي :

« لن تؤمن لك ... » قالت أم سلمة : بأبي أنت وأمي يا رسول الله ألم تقل إن الإسلام يجب ما كان قبله ؟ قال : « نعم » ، فقبل رسول الله ﷺ إسلامه .

كما جاء في التفسير نفسه (١٧) عند تفسير آية ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا ﴾ (١٨) إن الرجل قد يكون بين المشركين واليهود والنصارى يقتل رجلاً من المسلمين على أنه مسلم فإذا دخل في الإسلام محاه الله عنه لقول رسول الله ﷺ : « الإسلام يجب ما كان قبله » أي : يحو ؛ لأن أعظم الذنوب عند الله هو الشرك فإذا قبلت توبته في الشرك قبلت فيما سواه .

علماً أن المصنف لم يذكر سنداً لكلا الموردين ، وسيأتي مزيد توضيح وبيان لهذه النقطة عند التعرض لحجية الحديث واعتباره .

كما أن نزول قوله تعالى : ﴿ وَقَالُوا لَنْ تُؤْمِنَ لَكَ ... ﴾ في عبد الله بن أبي أمية - وغيره من رؤساء الشرك - قد ورد في مصادر أخرى للشيعة (١٩) والسنة (٢٠) .

وكان المتكلم والبارز فيهم هو ابن أبي أمية ، إلا أنها خالية عن قصة إسلامه وحديث النبي ﷺ .

المورد الثاني : ما ورد عن عليّ أمير المؤمنين عليه السلام - لا عن رسول الله ﷺ - أنه قال : « هدم الإسلام ما كان قبله » وذلك عندما جاء رجل إلى عمر فقال : أتني طلقت امرأتي في الشرك تطليقة وفي الإسلام تطليقتين فما ترى ؟ فسكت عمر ، فقال له الرجل : ما تقول ؟ قال : كما أنت حتى يجيء علي بن أبي طالب ، ف جاء علي عليه السلام فقال : قصّ عليه قصّتك ، فقصّ عليه القصّة ، فقال علي عليه السلام : « هدم الإسلام ما كان قبله هي عندك على واحدة » .

وهذه الرواية رواها ابن شهر آشوب في كتاب مناقب آل أبي طالب (٢١) نقلاً عن كتاب شرح الأخبار للقاضي النعمان الذي نقلها عن أبي عثمان النهدي ، وهو عبد الرحمن بن مل الذي كان معاصراً لأمير المؤمنين (عليه السلام) .

وهذه الرواية وإن لم تكن عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إلا أنها مؤيدة للأحاديث السابقة عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بناءً على وحدة مدلولها ومعناها .

وسأتي توضيحه وما فيه إن شاء الله تعالى .

هذا كل ما في مصادر الحديث عند الإمامية .

أما في المصادر الفقهية لهم فقد تكرر ذكره - حديث الجبّ - والاستدلال به في كلمات الشيخ الطوسي (رحمته الله) ومن جاء بعده إلى يومنا هذا ، ففي الخلاف (٢٢) استدل الشيخ على سقوط الحد بالتوبة قبل قيام البينة بما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال : « الإسلام يجب ما قبله » وفي بعضها « التوبة تجب ما قبلها » واستدل (٢٣) أيضاً بالحديث على سقوط الجزية عن الذمي إذا أسلم بعد استقرارها عليه بحلول الحول ، ومثله في مسألة انعقاد يمين الكافر (٢٤) .

كما أورد الحديث أيضاً ابن زهرة الحلبي (المتوفي ٥٨٥ هـ . ق) في الغنية (٢٥) في مسألة جزية الذمي إذا أسلم ، فقد قال : ويعارض المخالف بقوله : « الإسلام يجب ما قبله » .

واستدل به أيضاً ابن إدريس في السرائر (٢٦) على سقوط القضاء والكفارة عن الكافر بعد إسلامه في الصوم .

ثم شاع الاستدلال به في كلمات المحقق الحلّي والعلامة والشهيد وغيرهم .

ومن هنا يظهر لك ما في كلام السيد الخوئي (رحمته الله) (٢٧) من الغرابة حيث قال في معرض رده للحديث المزبور : « لعدم روايته من طرقنا لا في كتب الحديث

ولا في الكتب الاستدلالية للفقهاء المتقدمين كالشيخ ومن سبقه ومن لحقه ، ما عدا ابن أبي جمهور الإحسائي في عوالي اللئالي ، الذي لا يخفى ما في المؤلف والمؤلف حتى طعن فيه من ليس من شأنه الطعن كصاحب الحقائق .

فإنك قد عرفت رواية الحديث في كتب الحديث والفقه بما لا مجال لإنكارها .

نعم ، الملاحظ أن علمائنا لم يذكروا أي سند لهذا الحديث ، وإنما أرسلوه ورفعوه إلى النبي ﷺ في مقام الاستدلال من دون سند .

ثم إن الحديث وإن ورد في عوالي اللئالي وأخذ منه صاحب مستدرک الوسائل ، إلا أننا لا نرى فائدة للإشارة إليه ؛ لأن هذه الكتب من الكتب المتأخرة التي اعتمد مؤلفوها على المصادر الأولية المتقدمة عليها ، وهذه المصادر بعينها موجودة تحت أيدينا فينبغي مراجعتها نفسها والاستفادة منها .

الجهة الثانية :

متن الحديث

قد تبين من عرضنا لموارد صدور الحديث النبوي وما ورد في كلمات فقهاءنا أن للحديث المذكور عدة متون وعبارات ، ففي المصادر الحديثية والتأريخية ورد « الإسلام يهدم ما كان قبله » و « الإسلام يجب ما كان قبله » وجاء في بعضها « إن الإسلام يجب ما كان قبله من الذنوب » وفي مورد آخر « من الكفر » ، وأما مصادرها الفقهية فقد اتفقت على متن « الإسلام يجب ما قبله » ورأيت أن البعض ذكر (عما) بدل (ما) فصار « الإسلام يجب عما قبله » .

والمعنى وإن كان لا يختلف كثيراً إلا إنني أراه من التساهل في نقل الرواية فينبغي الاجتناب عنه . كما أن الأصل لما كان هو ما ورد في مصادر أهل السنة - كما سيأتي توضيحه - فينبغي التعبير كما جاء فيها ، وهو « الإسلام يجب أو يهدم ما كان قبله » لا « ما قبله » كما اشتهر على الألسن .

الجهة الثالثة :

فقه الحديث وموارد الاستدلال به :

لم أجد في كلمات المتقدمين تفسيراً للحديث النبوي « الإسلام يجب ما كان قبله » ولا توضيحاً لمدلوله ، وإنما استدلوا به واستندوا إليه في استنباط عدّة أحكام تتعلق بالكافر بعد إسلامه ، كما تقدم بعض موارد في كلمات الشيخ وابن زهرة وابن إدريس .

نعم ، توسع المتأخرون في الاستناد إليه وتحديد مدلوله وفقهه حتى أسسوا منه قاعدة سموها « قاعدة الجب » .

فاستدلوا به على سقوط قضاء الصلاة والصوم عن الكافر بعد إسلامه ، وعلى سقوط الحج عنه إذا كان قد استطاع أثناء كفره ثم فقدها ، وعلى عدم إلزام بدفع الزكاة المتعلقة بأمواله قبل إسلامه .

وكذلك استدلوا به على نفي الكفارات الشرعية ونحوها عنه بعد إسلامه مثل كفّارات الصوم والعهد واليمين وغيرها ، كما تمسكوا بالحديث المذكور لنفي الحدود والتعزيرات عنه الثابتة في حقه قبل إسلامه ، فلو كان قد شرب خمرأ أو زنى أو قذف قبل إسلامه فلا يقام عليه الحد ، وهكذا .

فقالوا ^(٢٨) في معنى الحديث النبوي : إنّ الظاهر المتفاهم العرفي من هذه الجملة « الإسلام يجب ما كان قبله » هو أنّ ما صدر عن الكافر في حال كفره من قول ، أو فعل ، بل واعتقاد يترتب على ذلك الفعل أو القول أو الاعتقاد ضرر أو عقوبة عليه بحيث يكون ذلك الضرر من الآثار المترتبة حال الإسلام لا في حال الكفر ، فالإسلام يقطع بقاء ذلك الفعل أو القول أو الاعتقاد ويجعله كالعدم وبلا أثر .

فإنَّ الجبَّ معناه القطع والمحو ، فما قبل الإسلام يحى بالإسلام ، حتى لو كان تركاً للواجب ؛ فإنَّ الحديث لما كان في مورد الامتنان فيدل على نفي جميع الآثار والأضرار التي تترتب بالإسلام ، فلا يشمل الحديث الأثر الذي يترتب على الفعل ونحوه في حال الكفر والإسلام ، كبعض الضمانات والديون ونحوها ، فإنَّ هذه الموارد خارجة عن مدلول الحديث .

وعلى هذا الفهم والمعنى للحديث فرعوا سقوط قضاء العبادات والواجبات عن الكافر بعد إسلامه مثل الصلاة والصيام والحج ، بل حتى الزكاة .

وفرّعوا أيضاً سقوط الحدود والتعزيرات الشرعية عنه بالإسلام ، بل تعدّى بعضهم إلى سقوط الغسل عنه بعد إسلامه عملاً بالإطلاق .

مناقشة :

هل أنَّ هذا هو معنى الحديث الشريف ؟ ! وهل أنَّ مدلوله إطلاقاً يشمل كل ما ذكره ؟ !

الجواب :

الحق والإنصاف هو الجواب بالنفي ، وإنَّ معنى الحديث ومدلوله المطابقي ليس إلا جبّ وهدم ومحو العقوبات المترتبة على الشرك والكفر والمعاصي والذنوب بالإسلام والإيمان بالله وبرسوله .

فالحديث النبوي على غرار قوله تعالى : ﴿ قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ ﴾ (٢٩) وقوله : ﴿ إِنْ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ﴾ (٣٠) .

وبعبارة أخرى : إنَّ معنى الرواية هو أنَّ الله سبحانه يغفر ذنوب الكافر بسبب إسلامه وإيمانه ؛ باعتبار أنَّ ذلك توبة من العبد إلى الله ورجوع إليه فيتوب الله

عليه ويغفر له ويكفر عنه سيئاته ، كما أن توبة المسلم كذلك وحسناته وأعماله الصالحة .

فليس للحديث مدلول إلا كمدلول آيات المغفرة والتوبة وهو نفي العذاب الإلهي الموعود على المعاصي والذنوب سواء كان عذاباً أخروياً أو دنيوياً دون نفي الآثار والعقوبات الشرعية المترتبة على المخالفة كالحدود والتعزيرات ، فكما أن قوله تعالى : ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ﴾ (٣١) وقوله : ﴿ وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءاً أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُوراً رَحِيماً ﴾ (٣٢) لا يدلان على نفي العقوبة والعذاب التشريعيين ، حيث لم يُنقل عن أحد الاستدلال بمثل تلك الآيات على سقوط الحدود ونحوها بالتوبة والاستغفار ، وكذلك حديث الجب .

فمعنى الحديث : المغفرة والتوبة من الله تعالى للكافر بعد إسلامه ، لأنه تعالى وسعت رحمته كل شيء وسبقت رحمته غضبه ، وليس فيه نفي الأحكام والآثار التشريعية المجعولة بجعل شرعي المترتبة على بعض الذنوب والمعاصي ، كالزنا واللواط والقتل وترك الواجبات وغيرها .

أما الدليل على هذا الفهم والاستظهار :

فهو أننا تارة نقصر النظر على نفس الحديث والجملة المروية عن النبي الأكرم ﷺ وهي « الإسلام يجب ما كان قبله » وتارة أخرى نلاحظ الحديث مع مورد صدوره والقرائن المحيطة به ، فالكلام في مقامين :

المقام الأول : ملاحظة الحديث بما يحيط به من القرائن والشواهد على صحة استظهارنا من الحديث النبوي ، فالقارئ على ذلك عبارة عما يلي :

القريئة الأولى : ورود الحديث عند طلب المسلمين من النبي ﷺ المغفرة والعفو ، فإنَّ جُلَّ موارد صدور الرواية هو عند ذلك ، ممَّا يدلُّ على أنَّ الجبَّ

والهدم هو للذنوب والمعاصي التي ارتكبوها حال شركهم وكفرهم ، وظاهر الغفران والعفو عن الذنوب هو نفي العذاب والعقوبة الأخروية المترتبة عليها لا نفي الآثار الشرعية لها ، وليس من باب الورود .

القرينة الثانية : هي إن في بعض متون الرواية « إن الإسلام يجب ما كان قبله من الذنوب » كما في بعض متون إسلام عمرو بن العاص ، وفي إسلام المحاربي جاء : « إن الإسلام يجب ما كان قبله من الكفر » وبما أن حرف (من) بيان لـ (ما) الموصولة فيكون المعنى : إن الإسلام يجب ويهدم الذنوب مطلقاً ، أو الكفر الذي كان قبله ، وهذا كالصريح في أن المراد هو المغفرة والعفو الإلهي : لأنه المناسب للذنوب بما هو ذنب ومعصية ، والمقصود بالعفو هو : نفي المؤاخذه والعقوبة على الذنب ، لا نفي الآثار الشرعية له كما هو واضح .

فلا يدلّ الحديث حينئذٍ على عدم لزوم قضاء الفرائض والواجبات البدنية أو المالية بعد الإسلام ؛ لأنّ القضاء ليس من آثار الذنب بما هو ذنب ، بل من آثار التفويت والترك سواء صدق عليه عنوان الذنب أم لا ، وقس عليه غيره .

القرينة الثالثة : أنّه جاء في قصة إسلام عمرو بن العاص - وهي القصة المشهورة المعروفة عند الفريقين - العطف على « الإسلام يجب ما كان قبله » بـ « وإنّ الهجرة تجب أو تهدم ما كان قبلها ، وإنّ الحجّ يهدم ما كان قبله » ، وبما أنّ معنى الجبّ والهدم في مورد الحجّ والهجرة يعني العفو والمغفرة ، فكذلك في مورد الإسلام ؛ لأنّ سياقها واحد ، ووحدة السياق قرينة عرفية عقلانية على وحدة المراد ، ولا يصحّ معها التمسك بإطلاق اسم الموصول في « الإسلام يجب ما كان قبله » على أنّ اسم الموصول (ما) ليس له إطلاق ؛ لأنّه اسم مبهم لا يعرف معناه إلا بما قبله ، فلا بدّ من تعيين ما اتصل به أولاً ، ثمّ إجراء الإطلاق فيما قبله ، ووحدة السياق في المقام تعيّن وتوضح المقصود والمراد الجدّي من

الموصول ومن الجبّ والهدم ، ألا وهو المغفرة والعفو والتكفير عن السيئات قبل الإسلام والحجّ والهجرة ، ولعمري إنّ هذا واضح لا شائبة فيه ، وإنّ الإنسان العرفي لا يرتاب فيما ذكرناه (٣٣) .

القرينة الرابعة : جاء في إسلام عمرو بن العاص كذلك أنّه قال للنبي ﷺ : أباعك على أن تغفر لي ما تقدم ولا أذكر وما تأخر ، والقرينة هي قوله الأخير ، فإنّ احتمال طلبه المغفرة لما تأخر كافٍ في عدم صحّة التمسك بإطلاق الحديث على فرضه ، أعني استظهار المشهور منه ؛ لأنّه لو كان عمرو بن العاص قال ذلك حقاً وأجابه النبي ﷺ بأنّ الإسلام يجبّ ما كان قبله ، فلا ريب حينئذٍ في ظهور الرواية وصراحتها في المغفرة والعفو عن الذنوب بمعنى نفي العذاب الأخروي ، أو حتى الدنيوي غير التشريعي ، فاحتمال ذلك يكون موجباً لاحتمال وجود قرينة مقيدة للإطلاق - على فرض وجوده - أو قرينة معينة للمعنى المراد من الجبّ ، فلا يصحّ استظهار المشهور من الحديث .

لا يقال : إنّ احتمال القرينة منفي بأصالة عدمها ، كما في سائر الموارد .

فإنّه يقال : إنّ ذلك الأصل أصل عقلائي لا يجري فيما إذا صرّح الناقل للكلام والحاضر في المقام باحتمال وجود القرينة الصارفة للمعنى والمراد كما هو واضح ، فهل يتمسك بإطلاق كلام الأمر (أكرم العلماء) فيما إذا قال السامع له : أحتمل أنّه قال : (أكرم العلماء العدول غير الفساق) ولكنني نسيت المشهد وكلّ الكلام ؟ أو يقتصر على القدر المتيقن ؟

القرينة الخامسة : ما جاء في تفسير علي بن إبراهيم القمي - كما تقدم - حيث إنّ ورد في ذيل آية ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَدِّاً ... ﴾ إنّ الرجل قد يكون بين المشركين فيقتل مسلماً على إسلامه ، فإذا أسلم محاه الله عنه ؛ لقول رسول الله ﷺ : « الإسلام يجب ما كان قبله » أي : يمحو ؛ لأنّ أعظم الذنوب عند الله هو

الشرك ، فإذا قُبلت توبته في الشرك قُبلت فيما سواه ، فإن هذا تفسير وتوضيح لكلام الرسول ﷺ ، وتطبيقه على قتل النفس المحترمة بالأولية .

المقام الثاني : ملاحظة الحديث الشريف أي قوله ﷺ : « الإسلام يجب ما كان قبله » وقصر النظر عليه فقط .

فنقول : أنه مع ذلك ليس الحديث ظاهراً في تفسير المشهور له من ظهوره في نفي جميع آثار ما كان قبل الإسلام من ذنوبه ومعاصيه وما يترتب عليها من الآثار الشرعية ؛ وذلك لأن الجب لغةً يعني : القطع والهدم ، فإذا أضيفت إلى الذنوب مطلقاً ، أو الكفر والشرك كان معناها المغفرة والعفو الإلهيين ، وإذا أضيفت إلى الأعمال الصادرة عن الكافر بما هي وبعناوينها الأولية أمكن استظهار نفي جميع آثار تلك الأعمال كنفي الحدود الشرعية ونفي القضاء ، وبما أن المضاف إلى الجب غير معين عندنا فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقن وهو العفو عن العذاب والعقوبة الأخروية ؛ لأنّ (ما) في قوله ﷺ : « الإسلام يجب ما كان قبله » اسم موصول مبهم لا يتعين ولا يشخص معناه إلا بما قبله ، فلا بدّ من تعيين ما اتصل به أولاً ، ثم إجراء الإطلاق فيه ؛ لأنّ مقدمات الحكمة لا تجري لتعيين المقصود وإنما تثبت الإطلاق بعد العلم به ، فليس من الصحيح عرفاً التمسك بإطلاق اسم الموصول ؛ لأنّه اسم مبهم لا معنى له إلا بما يوضحه مسبوقة ، فالإطلاق إنّما يجري في مسبوقة لا فيه ، وبما أنّ المتقدم على الموصول غير معلوم فلا بدّ من الاقتصار فيه على القدر المتيقن ، وهو جبّ الذنوب والمعاصي الظاهر في مجرد نفي العذاب الأخروي ، وهذه القاعدة الأصولية تجري في موردنا هذا وأشباهه .

هذا إذا قطعنا النظر عن مورد صدور الحديث والقرائن والشواهد المعينة للمراد التي قدمناها لك في المقام الأول ، على أنّ قطع النظر عن ذلك في مقام الاستدلال غير صحيح على الإطلاق ؛ وذلك :

أولاً: فلأجل أن قدماء الأصحاب إنما ذكروا الحديث احتجاجاً على الجمهور وإلزاماً لهم بما روه في كتبهم ، كما سيأتي توضيحه في بحث حجة النبوي المبحوث عنه .

وما ذكره الجمهور في مصادرهم هو القصة كاملة لا مجرد قول النبي ﷺ ، فلا بد من ملاحظتها بما فيها من القرائن والشواهد .

وثانياً: إن قول النبي ﷺ « الإسلام يجب ما كان قبله » لم يرد في مصادرنا الحديثية ولا في مصادر أهل السنة إلا مع إسلام رجل من المشركين ، وما ورد في الكتب الفقهية مجرداً إنما هو استناداً لما جاء في كتب الحديث والتاريخ ، فلا بد من ملاحظة ما فيها .

وثالثاً: إن مجرد احتمال استناد الفقهاء لما في كتب الحديث والتاريخ يكفي لعدم صحة الاستناد إلى مجرد قول النبي ﷺ وحديثه ، ويحتم على الفقيه مراجعة مصادر الحديث الأولية وقراءة ما يكتنفه من القرائن والشواهد ؛ لأن أصالة عدم القرينة لا تجري حينئذ كما هو واضح ، فيبقى احتمالها مانعاً من أي استظهار مجرد وبدوي .

وبهذا اتضح أن معنى الحديث الشريف ليس إلا المغفرة والعفو الإلهي (أو عفو الرسول ﷺ نفسه كما قد يظهر من بعض الموارد) عما ارتكبه الكافر قبل إسلامه من الذنوب والمعاصي ، وعدم مؤاخذته بالعذاب الإلهي مطلقاً أو الأخرى بالخصوص .

فلا يصح الاستدلال بالحديث على نفي قضاء الصلاة والصوم ، ونفي وجوب الحج عنه فيما إذا كان مستطيعاً حال كفره وفقدها بعد الإسلام ، ونفي أداء الزكاة المتعلقة بأمواله قبل إسلامه .

وكذلك لا يصح الاستدلال بالحديث المذكور على نفي الحدود الشرعية المترتبة على بعض أعماله ، كما لا ينبغي أن يتمسك به لنفي وجوب الغسل عنه بعد إسلامه ، فلا يصح التمسك به لنفي كل ذلك وغيره ، نعم هذا لا يعني إثبات كل ذلك على الكافر بعد إسلامه ؛ لأنّ هناك أدلة أخرى مذكورة في محلّها تدلّ على نفي ذلك كلّهُ أو بعضه ، وهذا موكل إلى محلّه في الفقه وقواعده .

شبهتان مدفوعتان

الشبهة الأولى : ما قد يقال ^(٣٤) : من أنّ ضعف دلالة الحديث منجر بعمل المشهور به ، فيكون الحديث ظاهراً فيما فسروه .

وهذه الشبهة مدفوعة صغرى وكبرى ، أما الصغرى : فلأجل أنّه لم يتضح لنا أنّ القدماء فهموا من الرواية ما فهمه المتأخرون ؛ لأنّهم إنّما ذكروها في مقام الاحتجاج على أهل السنة وإلزامهم بما رووه وفسروه وفهموه من الرواية .

وأما الكبرى : فلأنّ عمل المشهور بما هو ضعيف الدلالة لا يكون جابراً له ، كما هو المشهور ، كيف ؟ ! ولازمه طي بساط الاجتهاد في الفقه والتفسير والعلوم المرتبطة باللغة والظهور ؛ لأنّه في أكثر الموارد نجد للمشهور رأياً وتفسيراً خاصاً للآية أو الحديث مغايراً لاستظهار المجتهدين المتأخرين ، فهذا المبنى مما لا يمكن أن يصار إليه ؛ فإنّه لا يعني إلا تقليد القدماء والمشهور وسد باب الاجتهاد .

على أنّه لا دليل عليه ولا سند ، بل إنّ حجّة الظهور توجب تبعية كل شخص ما هو ظاهر له مطلقاً .

الشبهة الثانية : إنّّه قد يستدل لصحة استظهار المشهور من حديث الجبّ بالرواية التي نقلناها عن أمير المؤمنين (عليه السلام) الواردة فيمن طلق امرأته تطليقة ثمّ

أسلم وطلق تطبيقيتين فقال الإمام (عليه السلام) : « هدم الإسلام ما كان قبله ، هي عندك على واحدة » وهذه الشبهة أضعف من سابقتها وذلك :

أولاً : إن هذه الرواية ضعيفة جداً مصدراً وسنداً ، وغير منجبرة بعمل الأصحاب ؛ لأنهم لم يذكروها ولم يستندوا إليها ، كما اعترف به بعض المتأخرين .

وثانياً : إن قوله (عليه السلام) : « هدم الإسلام ما كان قبله » ليس قاعدة وليس له إطلاق مثل إطلاق قوله (عليه السلام) : « الإسلام يجب ما كان قبله » فإن ظاهره تعلّق الهدم بالطلاق السابق على إسلامه ، وليس فيه إطلاق يشمل غيره ، كما أنّه ليس في العبارة تعليل لكي يتمسك بعمومه .

الجهة الرابعة :

حجية الحديث واعتباره

يقع الكلام في حجية الحديث النبوي « الإسلام يجب ما كان قبله » واعتباره سنداً في مقامين :

المقام الأول : في دراسة الحديث وسنده كما ورد في المصادر والكتب لمعرفة مدى حجّيته بلحاظ أسانيده وطرقه ، وهنا تارة نبحت عما ورد في مصادر أهل السنة بأسانيدهم وأخرى نبحت عما ورد في مصادرنا .

أمّا ما ورد في مصادر أهل السنة فأكثر موارد صدور الحديث وأوردها الواقدي في كتابه التاريخي (المغازي) وانفرد بنقلها ، فقد أورد الحديث وقول النبي الأكرم (عليه السلام) عند إسلام ابن الزبيري وعند إسلام عبدالله بن سعد بن أبي سرح مرسلاً في الموردين ، فأول إيراد على الحديث في الموردين هو الإرسال الذي يسقطه عن الاعتبار والحجية ، كما هو كذلك فيما أورده ابن سيد الناس في عيون الأثر في قصة إسلام المحاربي .

ومثله أيضاً ما أورده ابن سعد في طبقاته ^(٣٥) في قصة إسلام خالد بن الوليد .

فالحديث المذكور في هذه الموارد ضعيف بالإرسال ، بل وبالإفراد أيضاً ، كما أن مصدره فيها ليس من المصادر المعتبرة المقبولة لدى الفريقين .

هذه حال مراسيل الواقدي وغيره ، وأمّا ما أورده مسنداً ففي موردين : أحدهما : ما جاء عند إسلام هبار بن الأسود حيث روي الحديث عن هشام بن عمارة عن سعيد بن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه عن جده ، وهذا الحديث ضعيف عندنا لجهالة حال جبير وابنه وحفيده ؛ فإنّ جبيراً وإن كان صحابياً أسلم عام الفتح ^(٣٦) لكنّه مجهول عندنا ، لأنّنا لا نعتقد بعدالة جميع الصحابة ووثاقتهم ، كما هو عليه الأمامية .

وثانيهما : ما نقله أبو الفرج الاصفهاني عن كاتب الواقدي (المورد السابع من موارد صدور الحديث) عن محمد بن عمر عن محمد بن سعيد الثقفي وغيره عن المغيرة بن شعبة ، وهذا السند أيضاً ضعيف عندنا على الأقل من جهة المغيرة بن شعبة المعروف بفسقه وفجوره وغدره وكذبه ، كما صدر عنه - على ما نقله هو في قضية إسلامه - من قتله لزملائه في الطريق غدرأ وخداعاً ، فأمره أشهر من أن يعرف .

وقد ورد ^(٣٧) عن الصادق عليه السلام بسند صحيح قوله : « ولعن الله المغيرة بن شعبة كان يكذب علينا » .

وعن أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة ^(٣٨) : أنّه لم يأخذ من الدين إلا ما قاربه من الدنيا ، وعلى عمد لبس على نفسه ليجعل الشبهات عاذراً لسقطاته .

فلم يبق من روايات أهل السنة إلا ما روه عن عمرو بن العاص بأسانيدهم الصحيحة عندهم وفي مصادرهم المعتبرة ، ولكننا لا يمكننا أبداً أن نتق بما رواه

عمرو بن العاص ، أو نحتج به أمام الله تعالى ، فهو المعروف بكل ما عرف به إبليس اللعين والمشهور بكل خبث ظاهر أو دفين ، فلا أقول فيه إلا ما قال فيه أمير المؤمنين (عليه السلام) : « عجباً لابن النابغة يزعم لأهل الشام أن في دعابة وإنني امرؤ تلعبه أعافس وأمارس ، لقد قال باطلاً ونطق آثماً أما وشر القول الكذب ، إنه ليقول (فيكذب) ويعد فيخلف ويسأل فيلحف ويُسأل فيبخل ويخون العهد ويقطع الإل ... » .

هذا كله حال روايات أهل السنة لحديث الجبّ وأسانيدهم له .

وأما ما رواه أصحابنا فقد تقدّم أن الحديث ورد في مصدرين من مصادرنا ، أما ما جاء في كتاب مناقب آل أبي طالب فقد تقدّم أنه ضعيف دلالةً وضعيف سنداً بالإرسال .

فيبقى ما جاء في تفسير القمي من قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) : « نعم » عندما استفهمت منه أم سلمة بقولها : ألم تقل إنّ الإسلام يجب ما كان قبله ؟ ! ولكن لنا عدّة ملاحظات على هذه الرواية :

منها : إنّ هذا التفسير ليس تفسيراً لنفس علي بن إبراهيم القمي ، فإنّه وإن كان صاحب كتاب تفسير القرآن الكريم ، ولكن ما وصل إلينا ليس له ، كما هو واضح لمن راجعه وأثبتنا ذلك في محله .

إذن فلم يتّضح لنا مؤلف هذا التفسير وحاله .

ومنها : إنّ ما ورد فيه مرسل لم يسنده إلى الإمام ، فعلى فرض كون التفسير للقمي نفسه فيحتمل أنّه اعتمد على مصادر أخرى في إيراد الخبر المذكور ، وليس في التفسير دليل قاطع أو برهان ساطع على أنّ كلّ ما فيه مروي عن الأئمة المعصومين (عليهم السلام) ، بل فيه ما يشير إلى عكس ذلك .

منها : انفراد هذا التفسير من بين جميع مصادر الشيعة والسنة بنقل حديث الحب في قصة إسلام عبدالله بن أبي أمية أخي أم سلمة ، مما يثير الشك فيه .

ومنها : استبعاد ردّ النبي ﷺ لإسلام شخص ورجل يريد الإسلام ، وقد قال تعالى : ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا ... ﴾ (٣٩) .

المقام الثاني : فيما يمكن أن يستدل به على حجّية هذا الحديث وهو وجوه :

الوجه الأول : إنّ هذا الحديث « الإسلام يجب ما كان قبله » مشهور شهرة كبيرة بين الفريقين ، وقد استندوا إليه فيما يرتبط به من الأحكام فيكون منجبراً بعمل المشهور ، ففي مصباح الفقيه للهمداني : « أمّا المناقشة في سند هذه الرواية المتسالم على العمل بها بين الأصحاب فمما لا ينبغي الالتفات إليها » (٤٠) قال ذلك ردّاً على تضعيف صاحب المدارك لسند الحديث .

ومثله كلام غيره من المتأخرين والمعاصرين القائلين بانجبار ضعف السند بعمل المشهور .

ويرد عليه : أولاً : إنّ العبرة في الانجبار المذكور هو عمل مشهور قدماء الأصحاب بالحديث واستدلالهم به ، مع أنّه لم يظهر منهم ذلك ، فأول من ذكر الخبر هو الشيخ في الخلاف ، وما ذكره إلا احتجاجاً على السنة وإلزاماً لهم بما روه في مصادرهم كما نبّه عليه في مقدمته حيث قال : « وأن أذكر خبراً عن النبي ﷺ الذي يلزم المخالف العمل به والانقياد له » (٤١) ، ولذلك استدل في جميع الموارد التي ذكر فيها الحديث المذكور أولاً بالإجماع أو الآية أو الأصل ، ثمّ أورد الرواية ، كما احتجّ عليهم بروايات أخرى روها في كتبهم فلاحظ وتدبر .

كما أَنَّ ابن زهرة ذكر الخبر لذلك أيضاً ، حيث قال بعد استدلاله بالإجماع على سقوط الجزية عن الكافر بعد إسلامه : « ويعارض المخالف بقوله : « الإسلام يجب ما قبله » » (٤٢) .

نعم شاع واشتهر الاستدلال بالحديث في كلمات العلامة ومن تأخر عنه ، لكن هذه الشهرة ليست جابرة حتى عند القائلين بمبنى الانجبار .

وثانياً : لو سلمنا أَنَّ الشيخ (ت ٤٦٠) وابن زهرة (ت ٥٨٥) قد تمسكاً بالحديث كما تمسك ابن إدريس في مورد ظاهراً ، لكن أين هذا من دعوى شهرة العمل بالحديث ؟ ! فهل المشهور متمثل بهما ؟ ! فأين الصدوق وأبوه والمفيد والمرتضى تلميذه وسلاسل وابن البراج وغيرهم عليهم السلام ؟ أو أَنَّ شهرة العمل حتى في القرن الثامن وما بعده تكفي لجبر ضعف الحديث ؟ !

وثالثاً : بغض النظر عن كل ذلك فإن مبنى الانجبار غير صحيح عندنا ، وقد قدمنا بعض الأدلة على ذلك عند بحثنا لحديث « على اليد ما أخذت حتى تؤدي » فراجع (٤٣) .

ولكننا نؤكد هنا على أمر تقدم هناك أيضاً ، وهو أَنَّهُ لا شك في أَنَّ الشيخ ومن بعده قد اعتمدوا في إيرادهم للحديث المزبور على ما ورد في مصادر السنة ورواياتهم خصوصاً قصة إسلام عمرو بن العاص المشهورة ، فإنَّ هذا الحديث إنما ورد في كتبهم ، وأورده علماؤنا احتجاجاً عليهم .

على أَنَّهُ لو كان وارداً في مصادرنا لنتبها عليه ؛ لما له من الأهمية البالغة ، ولذلك استندوا في عدم وجوب قضاء الصوم على الكافر إذا أسلم على الروايات الواردة في الصوم عن الأئمة المعصومين عليهم السلام (٤٤) ، ولم يذكر أحد حتى الشيخ في كتبه الحديثية حديث الجبّ ، بل أَنَّ الشيخ وأتباعه لم يستندوا حتى على ما ورد في تفسير القمي ؛ لأنَّ الوارد فيه قول النبي صلى الله عليه وآله « نعم » في جواب سؤال أم

سلمة ، ولم يرد فيه نص كلام النبي وحديثه ، مع أنهم ذكروا أن النبي ﷺ قال :
« الإسلام يجب ما قبله » .

فاتضح أنه لا ينبغي أن يرتاب الفقيه في أن الحديث المذكور في مصادرنا
الفقهية مصدره هو ما رواه أهل السنة في كتبهم ، فهو المرجع لنا لا غير ، فلا بد
من ملاحظة ما رووه وذكروه ثم تقييمه طبقاً لما عندنا من قواعد وأصول لحجية
الخبر .

وقد اتضح أنه حديث ضعيف سنداً - كدلالته - غير واجد لشرائط الحجية .

الوجه الثاني : هو الوثوق بصدور الخبر المذكور عن النبي الأكرم ﷺ من
خلال كثرة وروده في المصادر الحديثية والتأريخية بالأخص المصادر السنية ،
ومن خلال تعدد موارد صدوره .

فقد ظهر لك من خلال عرضنا لموارد صدوره أنه ورد في قصة إسلام
ثمانية أشخاص ، وتعددت بعض طرق مواده ، الأمر الذي يمكن أن يجعل الخبر
مستفيضاً ، يعني موثق الصدور ، وبهذا يكون حجة ، ولا نقول أنه مقطوع
الصدور ؛ لأنه لم يبلغ حد التواتر ، وإنما نقول بالوثوق به من خلال تعدد
مصادره وأسانيده وطرقه ، وإن كان كل سند في حد ذاته ضعيفاً .

هذا كل ما يمكن أن توجه به حجية الحديث واعتباره فتدبر .

ولا يخفى أن هذا الوجه يختلف عن سابقه اختلافاً كبيراً ؛ لأنه في الوجه
السابق كان المدعى انجبار ضعف سند الحديث - أو قل الوثوق بصدوره - من
خلال عمل الأصحاب به ، وفي هذا الوجه المدعى الوثوق بالصدور من خلال ما
ذكرناه من تعدد موارد صدوره ومصادره وأسانيده ، بغض النظر عن استدلال
الفقهاء به واستنادهم إليه .

وقد بيّنا لك ، أن مجرد عمل المشهور بالحديث - مع معرفتنا لمصدره وسنده - لا ينبغي أن يكون موجباً للوثوق به والسكون إليه ، ولكن يمكن أن يكون تعدّد طرق الحديث ومصادره باعثاً للوثوق به ، وما كان ذلك يتأتى إلا بالبحث والاستقراء والتتبع ، الأمر الذي وفقنا الله سبحانه له . إلا أنه على فرض تمامية هذا الوجه وثبوت حجية الخبر ، لا يثبت به إلا صدور الخبر المذكور على نحو الموجبة الجزئية أي صدوره عنه ﷺ في بعض تلك الموارد المتقدمة ، في مورد أو موردين لا على نحو التحديد ، ولذلك لا بد من ملاحظة جميع تلك الموارد والقرائن المحيطة بها ، ثم السعي لفهم مدلوله أخذاً بالقدر المتيقّن منه ، ولا يجوز النظر إلى الحديث مجرداً عن كلّ ذلك ، كما سبق وأن أكدنا عليه . وأثبتنا أن القرائن والشواهد تدلّ بكلّ وضوح على صحّة فهمنا واستظهارنا من الحديث وعلى عدم صحّة استظهار المشهور الذين اعتمدوا ظاهراً على مجرد ما صدر عن النبي ﷺ : « الإسلام يجبّ ما كان قبله » والله العالم .

الهوامش

- (١) صحيح مسلم ١ : ٧٨ .
- (٢) مسند احمد ٤ : ١٩٩ .
- (٣) المصدر السابق : ٢٠٥ .
- (٤) مسند احمد ٤ : ٢٠٥ .
- (٥) راجع : السيرة النبوية لابن هشام ٣ : ٧٣٠ .
- (٦) الطبقات الكبرى ٤ : ٢٥٢ . المغازي ٢ : ٧٤٩ . إلا أن الواقدي أسند القصة ، والسند هو : الواقدي عن يحيى بن المغيرة بن عبدالرحمن بن الحارث بن هشام قال سمعت أبي يحدث يقول : « قال خالد بن الوليد ... القصة » وهذا السند ضعيف ، فإن يحيى لم تثبت وثاقته ، ونقل الرازي عن أبيه أنه قال (عن يحيى لا أعرفه) (الجرح والتعديل ٩ : ١٩١ ، ومثله في الضعف عندنا أبوه المغيرة ، وأما نفس خالد بن الوليد الناقل للموضوع والحديث فلا يخفى أمره عند الشيعة .
- (٧) المغازي ٢ : ٨٥٨ .
- (٨) الإصابة في معرفة الصحابة ٦ : ٤١٢ .
- (٩) المغازي ٢ : ٨٤٨ . وابن الزبيري هذا هو عبدالله بن الزبيري القرشي المعروف بالشعر، كان من أشد الناس عداوة على رسول الله وأصحابه، أسلم عام الفتح بعد أن هرب إلى نجران .
- (١٠) التوابين : ١١٨ .
- (١١) عيون الأثر ٢ : ٣١٣ ، في نور السيرة ٢ : ٣١٨ .
- (١٢) زاد المعاد ٣ : ٥٧٤ .
- (١٣) مغازي الواقدي ٢ : ٨٥٧ . وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١٨ : ١٣ .
- (١٤) الأغاني ١٦ : ٢٧٦ . والطبقات الكبرى ٤ : ٢٨٦ . والملاحظ أن الواقدي ذكر تلك القصة في المغازي وأشار إلى إسلام المغيرة لكنه لم يذكر حديث النبي ﷺ بأن الإسلام يجب ما كان قبله ، المغازي ١ : ٥٩٦ ، كما أنه ليس فيه ذلك السند .

- (١٥) تفسير القمي : ٢٧ .
- (١٦) الاسراء : ٩٠ .
- (١٧) تفسير القمي ١ : ١٤٨ .
- (١٨) النساء : ٩٣ .
- (١٩) تفسير الإمام العسكري (عليه السلام) : ٥٠١ .
- (٢٠) الدر المنثور ٣ : ٢٠٣ .
- (٢١) مناقب آل أبي طالب ٢ : ١٨٦ .
- (٢٢) الخلاف ٥ : ٤٦٩ .
- (٢٣) الخلاف : ٥٤٧ .
- (٢٤) المصدر السابق ٦ : ١١٦ .
- (٢٥) غنية النزوع : ٢٠٣ .
- (٢٦) السرائر ١ : ٨٠ .
- (٢٧) المستند في شرح العروة الوثقى : ١٣ . من موسوعة الإمام الخوئي : ١٢٩ .
- (٢٨) راجع : القواعد الفقهية (للسيد البجنوردي) ١ : ٤٩ . والقواعد الفقهية (للشيخ فاضل النكراني) ١ : ٢٦٢ . والقواعد الفقهية (للشيخ مكارم الشيرازي) ٢ : ١٧٧ .
- (٢٩) الأنفال : ٣٨ .
- (٣٠) هود : ١١٤ .
- (٣١) آل عمران : ٣١ .
- (٣٢) النساء : ١١٠ .
- (٣٣) وإلى هذا أشار السيد الخوئي في قوله : « إن الحديث رواه في مجمع البحرين بمتن آخر وهو « الإسلام يجب ما قبله والتوبة تجب ما قبلها من الكفر والمعاصي والذنوب » وقصور الدلالة على هذا وكونها أجنبية عما نحن بصدد واضح لا يخفى فإنها تشير حينئذ إلى مطلب آخر وهو الغفران عن ذنب الكفر كما أن التوبة توجب العفو عن سائر الذنوب » المتن في شرح العروة الوثقى، موسوعة الإمام الخوئي ٢٣ : ١٣٠ - ١٣١ .
- (٣٤) أنظر : جواهر الكلام ١٥ : ٦٢ .

(٣٥) قد سبق في بحثنا أن أشرنا إلى أن الواقدي ذكر أيضاً قصة إسلام خالد بن الوليد مسنداً وألمحنا إلى ضعف ذلك السند فراجع هناك .

(٣٦) الثقات لابن حبان ٣ : ٥٠ .

(٣٧) بصائر الدرجات : ٢٥٨ .

(٣٨) نهج البلاغة ١ : ١٤٨ ، الخطبة : ٨٤ .

(٣٩) النساء : ٩٤ .

(٤٠) مصباح الفقيه ١٣ : ٩٣ .

(٤١) الخلاف (الطوسي) ١ : ٤٥ .

(٤٢) غنية النزوع (ابن زهرة الحلبي) : ٢٠٢ .

(٤٣) راجع : مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام) ٥٠ : ١٨٩ .

(٤٤) وسائل الشيعة ١٠ : ٣٢٧ .

قاعدة الإتلاف^(١)

القسم الثاني

□ عن موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت

ثامناً - حالات الإتلاف :

تختلف الحالات التي يحصل فيها الإتلاف ، ويمكن تصنيفها إلى عدة حالات هي :

الحالة الأولى : انفراد المتلف

إذا انفراد المتلف ثبتت في حقّه جميع الأحكام والآثار التي ذكرناها سابقاً ، بلا فرق بين أن يكون مباشراً أو مسبباً ، شريطة أن يكون التلف مستنداً إليه^(٢) .

الحالة الثانية : تعدّد المباشر

إذا تعدّد المباشر لإتلاف واحد - كما لو حمل جماعة رجلاً فألقوه في بئر فمات ، أو حمل كلّ واحد منهم سكيناً فغرزوها في جسم شخص غرزة رجل واحد بحيث استند الموت إليهم جميعاً - فإنّ أحكام الإتلاف وآثاره التي ذكرناها تتعلّق بالجميع ، فإن كان ضمان القيمة أو الدية تعلّق بهم جميعاً وقسّط بينهم ، وإن كان قصاصاً ثبت بحق الجميع أيضاً ، غاية الأمر أنّ الولي مخير بين أن يعمل فيه جميعاً ويردّ فاضل دية كلّ واحد عن جنايته على أهله ، أو يعمل في بعض دون بعض ويردّ البعض الباقي الفاضل من دية المقتصّ منه عليه ، ويكمل

ولي الدم ما ينقص أو يعفو عن الجميع .

ولو استند الإتلاف إلى البعض دون البعض الآخر بحيث أخرجه بعض عن حال استقرار الحياة وأجهز عليه الآخرون فالضمان على الجماعة الأولى : لاستناد الإتلاف إليهم .

وبهذا المعنى صرح فقهاؤنا في كلماتهم في الأبواب الفقهية المختلفة مثل الغصب والقصاص والديات .

قال المحقق الحلّي : « إذا اشترك جماعة في قتل واحد قتلوا به ، والوليّ بالخيار بين قتل الجميع بعد أن يردّ عليهم ما فضل عن دية المقتول فيأخذ كلّ واحد منهم ما فضل من ديته عن جنايته ، وبين قتل البعض ويردّ الباقرن دية جنايتهم وإن فضل للمقتولين فضل قام به الولي » ^(٣) . ونحوها عبارة العلامة الحلّي في القواعد ^(٤) .

وقال أيضاً : « يقتصر من الجماعة في الأطراف كما يقتصر في النفس ، فلو اجتمع جماعة على قطع يده ، أو قلع عينه ، فله الاقتصاص منهم جميعاً بعد ردّ ما يفضل لكلّ واحد منهم عن جنايته ، وله الاقتصاص من أحدهم ويردّ الباقرن دية جنايتهم ، وتحقق الشركة في ذلك ؛ بأن يحصل الاشتراك في الفعل الواحد ، فلو انفرد كلّ واحد بقطع جزء من يده لم يقطع يد أحدهما ، وكذا لو جعل أحدهما آتة فوق يده والآخر تحت يده واعتمدا حتى التقتا فلا قطع في اليد على أحدهما ؛ لأنّ كلّاً منهما منفرد بجنايته لم يشاركه الآخر فيها ، فعليه القصاص في جنايته حسب » ^(٥) .

وقال العلامة الحلّي : « ولو اجتمع المباشر مع مثله قدّم الأقوى . فلو جرحه حتى جعله كالمذبوح وقتله الثاني فالقود على الأوّل ، ولو قتل من نزع أحشائه وهو يموت بعد يومين أو ثلاثة قطعاً فالقود على القاتل لاستقرار الحياة ، بخلاف حركة المذبوح » ^(٦) .

الحالة الثالثة : اجتماع السبب والمباشر

إذا اجتمع مباشر وسبب في الإلتلاف قُدِّمَ المباشر على السبب في الضمان وإن تعاونوا وقصدا الاشتراك في الإلتلاف .

قال المحقق الحلِّي : « إذا اجتمع السبب والمباشر قُدِّمَ المباشر في الضمان على ذي السبب ، كمن حفر بئراً في ملك غيره عدواناً فدفع غيره فيها إنساناً فضمان ما يجنيه الدفع على الدافع » ^(٧) .

وعَلَّقَ عليه المحقق النجفي بقوله : « لما عرفته من تقديم المباشرة على التسبب الذي لم أجد فيه خلافاً بينهم ، بل أرسلوه إرسال المسلّمات في المقام وفي القصاص والديات ، بل عن كشف اللثام الإجماع عليه » ^(٨) .

لكنهم اشترطوا أن يكون المباشر أقوى من السبب دون العكس ، ولذلك استثنوا المباشر الملجأ والمكره والجاهل بالسبب وغير المعتدي .

قال الشيخ الطوسي : « ومتى اجتمعت مباشرة وسبب غير ملجئ فلا ضمان على صاحب السبب ... » ^(٩) . ومثلها عبارة القاضي ابن البراج ^(١٠) .

والمقصود بالسبب الملجئ ما إذا كان صدور الإلتلاف من المباشر بلا اختياره وبالإلجاء من قبل السبب ، فإنَّ الإلتلاف يستند حينئذٍ إلى ذي السبب حقيقة لا المباشر ، كما إذا دفعه على مال أو نفس فتلّف المال أو النفس فإنّه يضمن الدافع لا المدفوع ، إلا أنّه في باب النفوس وردت صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل دفع رجلاً على رجل فقتله ، قال : « الدية على الذي دفع على الرجل فقتله لأولياء المقتول » ، قال : « ويرجع المدفوع بالدية على الذي دفعه » ، قال : « وإن أصاب المدفوع شيء فهو على الدافع أيضاً » ^(١١) .

وهي تدلّ على ضمان المدفوع أيضاً للدية ، إلا أنّه يرجع بها على الدافع فيستقر عليه .

وقد أفتى به السيد الخوئي في تكملة المنهاج ^(١٢) خلافاً للمشهور حيث حكموا بالدية على الدافع ابتداءً كما في باب الأموال ^(١٣).

وحملها بعضهم - كالسيد الإمام الخميني في تحرير الوسيلة - على أن الدفع اضطره إلى الوقوع بحيث كان الفعل منسوباً إليه بوجه ^(١٤).

وأيضاً وقع الاختلاف عند الفقهاء في مسألة أخرى تكون من تطبيقات المقام نتيجة ورود بعض الروايات فيها وهي : ما إذا ركبت جارية جارية أخرى فنخستها جارية ثالثة فقمصت الجارية المركوبة قهراً فصرعت الراكبة وسقطت وماتت فإنّ الفعل مستند إلى الناخسة دون المنخوسة لكونها ملجأة ، ومن هنا حكم بذلك بعض الفقهاء ^(١٥).

لكن ذهب الشيخ إلى أن الدية بينهما نصفين ^(١٦) عملاً برواية الأصبغ بن نباتة قال : قضى أمير المؤمنين (عليه السلام) في جارية ركبت جارية فنخستها جارية أخرى فقمصت المركوبة فصرعت الراكبة فماتت فقضى بديتها نصفين بين الناخسة والمنخوسة ^(١٧).

وذهب بعض الفقهاء كالمفيد في المقنعة وابن زهرة في الغنية إلى توزيع الدية على الثلاثة أثلاثاً ^(١٨) عملاً بما نقله المفيد في الارشاد : أن علياً (عليه السلام) رفع إليه باليمن خبر جارية حملت جارية على عاتقها عبثاً ولعباً فجاءت جارية أخرى فقرصت الحاملة فقفزت لقرصها فوقعت الراكبة فاندقت عنقها فهلك ، فقضى علي (عليه السلام) على القارصة بثلث الدية وعلى القامصة بثلثها ، وأسقط الثلث الباقي لركوب الواقصة عبثاً القامصة ، فبلغ النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فأمضاه ^(١٩).

وأصحاب القول الأوّل لم يعملوا بالروايتين ؛ لكونهما خلاف القاعدة ، ولضعف سنديهما ، ولأنّهما وردتا في قضايا خارجية ، فلعلّ في تلك الواقعة كان التلف بنحو يستند إليهما أو إليهنّ ، فإنّ هذا متصور ، ومن هنا قال ابن إدريس الحلّي : بأنّ الدية على الناخسة إن كانت ملجأة للقامصة ، وإن لم تكن ملجأة

للقامصة فالدية على القامصة (٢٠).

ومما يوجب ضعف المباشرة كون المتلف مكرهاً.

قال المحقق الحلّي: «ولا يضمن المكره المال وإن باشر الإتلاف، والضمان على من أكرهه؛ لأنّ المباشرة ضعفت مع الإكراه فكان ذو السبب هنا أقوى» (٢١).

وعلق عليه المحقق النجفي: «بلا خلاف أجده في شيء من ذلك» (٢٢).

وقد خصّص الفقهاء استثناء المكره بما إذا كان المكره عليه إتلاف المال دون النفس، كما يظهر واضحاً من عبارة المحقق الحلّي المتقدمة؛ وذلك لما اشتهر بينهم من عدم التقية في الدماء.

لكن السيّد الخوئي جعل المسألة من مصاديق قواعد التزام (٢٣).

وربّما قيّد الفقهاء الحكم بغير ذلك، والتفصيل راجع إلى بحث (إكراه).

ومما يوجب ضعف المباشرة أيضاً الجهل والغرور. قال المحقق الحلّي في المختصر: «ولو جهل المباشر السبب ضمن المسبّب كمن غطّى بئراً حفراً في غير ملكه فدفّع غيره ثالثاً فالضمان على الحافر على تردد» (٢٤).

وعلق عليه ابن فهد الحلّي: «وجه اختصاص الحافر بالضمان أنّه فعل أوّل السببين فيحال بالضمان عليه، ولأنّ المباشرة ضعفت بالغرور وقوي السبب فيحال عليه. ويحتمل تضمين الثاني؛ لأنّه المباشر، والحالة في الضمان عليه إذا جامع السبب» (٢٥).

كما علق عليه السيّد علي الطباطبائي: «بلا خلاف ظاهر إلا من الماتن هنا فقد حكم به على تردد، مع أنّه حكم به في الشرائع كباقي الأصحاب من غير تردد؛ لضعف المباشر هنا بالغرور، وقد اشترط في تقديمه على السبب قوّته وهي

مفقودة في المفروض « (٢٦) .

لكن بعض فقهاءنا المعاصرين ناقش في هذا المثال وأثبت الضمان على كل من الدافع والحافر ؛ لاستناد القتل إلى الدافع ، ولما دلّ على تضمين الحافر . قال السيد الخوئي في تكملة المنهاج : « إذا كان أحد شخصين مباشراً للقتل والآخر سبباً له ضمن المباشر ، كما إذا حفر بئراً في غير ملكه ودفع الآخر ثالثاً إليها فسقط فيها فمات فالضمان على الدافع إذا كان عالماً ، وأمّا إذا كان جاهلاً فالمشهور أنّ الضمان على الحافر . وفيه إشكال ، ولا يبعد كون الضمان على كليهما » .

وعلق عليه في المباني : « أمّا في صورة العلم فلا خلاف بين الأصحاب في ضمان الدافع ، ويدلّ عليه أنّ القتل مستند إليه دون الحافر ، وما دلّ على ضمانه [= الحافر] لا يشمل هذه الصورة . وأمّا في صورة جهل الدافع بالحال فالمعروف والمشهور بين الأصحاب - بل يظهر من غير واحد منهم دعوى الإجماع عليه - أنّ الضمان على الحافر دون الدافع .

أقول : إن تمّ إجماع في المسألة فهو ، ولكنّه غير تام حيث لا يحصل منه الاطمئنان بقول المعصوم عليه السلام . وعليه فلا يبعد أن يكون الضمان على كليهما معاً ، أمّا الحافر فلا إطلاق ما دلّ على ضمانه ، وأمّا الدافع فلاستناد القتل إليه ، فيكون داخلًا في القتل الشبيه بالعمد ، والجهل بالحال لا يكون رافعاً لصحة استناد القتل إليه . ومن هنا لو دفع شخصاً إلى حفيرة طبيعية لا يعلمها الدافع فسقط فيها فمات أو دفعه إلى بئر في ملكه لا يعلمها فلا شبهة في ضمان الدافع ، ولا فرق بين ذلك وما نحن فيه « (٢٧) .

ولكن السؤال عندئذٍ عن كيفية تضمينهما معاً ، فهل يستقر الضمان على أحدهما المعين بحيث يرجع عليه الآخر إذا أخذت منه الدية ، أو لا يرجع عليه ، بل يسقط ضمانه أيضاً تلقائياً ، أو يجب على كلّ منهما نصف الدية ؟

وكلّ هذه الفروض لا يمكن المصير إليها ، والواقع هناك فرق واضح بين حالة انفراد المباشر فلا يقدح جهله في استناد الإلتاف إليه وبين حالة وجود تسبب بفعل مكلف آخر ، فإنّ جهل المباشر أو غروره يوجب اعتباره كالألة المستغلة من قبل فاعل السبب ، فيكون الإلتاف مستنداً إليه عرفاً دون المباشر .

نعم في باب الأموال حيث إنّ نفس وضع اليد على مال الغير بدون رضاه سبب مستقل للضمان ، فإذا تحقّق ذلك في حق المباشر ، كما إذا ساق فرس الغير بدون رضاه فسقط في تلك الحفرة جاز للمالك الرجوع على المباشر أيضاً ، ولكنّه يرجع على ذي السبب لاستقرار الضمان عليه لكونه أقوى فيستند الإلتاف إليه .

ولعلّ من هذا الباب أيضاً قاعدة رجوع المغرور على من غرّه بالضمان ، كما إذا قدّم لضيّفه طعاماً مغصوباً فأكله فإنّ للمالك أن يرجع على كلّ منهما ، إلا أنّه يستقر الضمان على الذي قدّم الطعام .

قال الشيخ الطوسي : « إذا غصب طعاماً فأطعم رجلاً ... فلا يخلو الغاصب ... إمّا أن يقول : كلّ فيطلق ... فهل يرجع الآكل على الغاصب أم لا ؟ قيل : فيه قولان ، أحدهما : يرجع : لأنّه غرّه . والثاني : لا يرجع ... والأوّل أقوى » (٢٨) .

والسيد علي الطباطبائي في الرياض ناقش في الحكم بضمان المباشر أيضاً إذا كان أقوى بدعوى أنّ هذا لا يمنع عن تضمين السبب بعد وجود مقتضيه وجعل الإجماع هو المخرج في الموردين ، قال : « وإذا اجتمعا قدّم المباشر بلا خلاف ظاهر ، بل ظاهرهم الإجماع عليه . وبه صرح المقدّس الأردبيلي ، قال : وكأنّه مجمع عليه ، وذلك كما لو سعى إلى ظالم بآخر فأخذ ماله أو فتح باباً على مال فسرق أو دلّ السارق إلى مال فسرقوه فإنّ في جميع هذه المسائل يضمن السباشر الذي هو الظالم والسارق دونه أي دون السبب ، قالوا : لأنّه أقوى .

وفيه نظر ، فإنّ القوّة لا تدفع الضمان عن ذي السبب بعد وجود ما يقتضي

ضمانه أيضاً، وهو ما مرّ من حديث نفي الضرر، ولا امتناع في الحكم بضمانهما معاً، وتخيّر المالك في الرجوع إلى أيّهما شاء كالغصب، فلو لا الإجماع الظاهر المعتضد بالأصل لكان القول بضمانهما كترتب الأيدي في الغصب في غاية الحُسن.

وعلى هذا نبّه خالي العلامة (دام ظلّه) في حاشيته على شرح الإرشاد إلا أنّ ظاهره - سلّمه الله - المصير إليه أو بقاؤه في شباك التردّد من دون أن يقطع بما ذكره الأصحاب، ولعلّه لتوقّفه في فهم الإجماع وتردّده في قبول حكايته من ناقله؛ لعدم قطعه به، وهو حسن، ولكن الإجماع ظاهر، فالمصير إلى ما ذكره متعيّن، إلا مع قوّة السبب كالمكره والملقي للحيوان في المسبّعة لو قتله السبع، لاتّفاقهم أيضاً على هذا الاستثناء، ولذا قالوا: لو أزال القيد عن فرس ونحوه فشرّد أو عن عبد مجنون فأبقى أو قفص طائر فطار ضمن المزيل، ونفى الخلاف في جميع ذلك في المبسوط، وعليه في ظاهر التذكرة إجماع الإمامية. ويحتج لضمانه زيادة عليه بما مرّ من حديث نفي الضرر.

ويبقى الإشكال في الحكم بنفي الضمان عن المباشر لو كان، لثبوت ضمانه وإن ضعف بعموم على اليد، ولا مانع من اجتماع الضمانين كما مرّ، ولكنّ المخرج عن هذا الإشكال كالمخرج عن الإشكال الأوّل بناء على انعقاد الإجماع في الظاهر على اختصاص الضمان بالسبب القويّ دون المباشر « (٢٩).

إلا أنّ الظاهر من كلمات الفقهاء في مورد اجتماع المباشر والسبب أنّ تضمين المباشر بضمان الإتلاف نشأ بسبب عدم استناد الإتلاف إلى السبب واستناد الإتلاف إليه؛ إذ المال قبل تدخّل المباشر بأخذه أو سرقة أو تنفيره للفرس أو العبد المجنون أو الطائر غير تالف بعد عرفاً، والمتلف له عند العرف هو المباشر، غاية الأمر أنّ السبب صار سبباً وآلة بفعله، فقياس ضمان الإتلاف بضمان اليد وتعاقب الأيدي في غير محلّه.

نعم، هذا لا يمنع عن جواز رجوع المالك في ضمان الأموال إلى السبب في

المورد الأول والمباشر في المورد الثاني إذا تحقق ضمان اليد فيهما أيضاً وهو يرجع بعد دفع البذل إلى الآخر لكونه المتلف ، فيستقرّ عليه الضمان ، كما هو مقرر في بحث تعاقب الأيادي .

قال المحقق الأردبيلي في اجتماع السبب والمباشر : « إنَّ من المعلوم عقلاً ، بل نقلاً إسناد الفعل إلى القريب دون البعيد الذي هو سبب السبب وله مدخلة ما في ذلك الشيء ، وهو ظاهر ، وكأنَّه مجمع عليه » (٣٠) .

وعلق المحقق النجفي عليه : « وهو كذلك ، بل لعلَّ التضمين بما ذكره من السبب الذي قد عرفت كونه من الشروط باعتبار قربه إلى علّة التلف ، فهو أقوى من غيره من الشرائط التي لها مدخلة في التلف أيضاً ، إلا أنَّ القريب منها سمّوه بالسبب وجعلوا التضمين به . ولا ريب في أنَّ المباشرة أقرب منه ، بل السبب في الحقيقة قد صار من آلات المباشرة في مباشرته كقتله بالسيف والدفع في البئر وإلقائه على السكّين المنصوب مثلاً وإغراقه في الماء الذي وضعه الغير وهكذا ... [ف] إنَّ القوة إذا كانت على وجه لا يسند الفعل إلا إلى ذيهما ترفع الضمان عن السبب الذي ظاهر ما دلَّ على التضمين به إنّما هو فيما إذا لم يكن معه مباشر قويّ » (٣١) .

ولو تعاون السبب مع المباشر في الإتلاف - كما لو نصب شخص السكين ودفع آخر ثالثاً عليه فقتله أو أمسك شخص بآخر ليجيء ثالث فيقتله - فقد يتصور اشتراكهما في الضمان ؛ لأنَّهما مشتركان في الإتلاف .

لكن الصحيح أنَّ الضمان يتعلّق بخصوص المباشر للإتلاف دون غيره الذي أعدَّ له السبب وإن عوقب لإعداده السبب ؛ لما ذكرناه من عدم تحقق الإتلاف بفعل ذي السبب قبل فعل المباشر وتحققه بفعله .

قال المحقق النجفي : « قد يشكّ في صورة ما لو قصدا الاشتراك في الإتلاف ؛ بأن فعل ذو السبب سببه لإرادة مباشرة الإتلاف من المتلف ، كما لو

نصب سكيناً في الأرض ليدفعه الآخر عليها مثلاً . مع أن التحقيق فيها أيضاً كون الضمان على المباشر الذي يسند الفعل إليه وإن كان ذلك مُعيناً له وصار فعله من المعدات كما هو واضح بأدنى تأمل في الفرق بين المعدات القريبة والبعيدة . ولعلّه لذا قالوا في القصاص : إنّه يحبس ذو السبب إلى أن يموت ، والقصاص على المباشر » (٣٢) .

وقد أدامى الفقهاء وإن لم يبينوا ما ذكرناه بصورة قاعدة كلية لكنهم بينوه من خلال الأمثلة التي ضربوها لمثل هذه الحالة .

قال المحقق الحلي في انضمام مباشر إلى السبب : « وفيه صور : الأولى : لو حفر واحد بئراً فوق آخر بدفع ثالث فالقاتل الدافع دون الحافر ، وكذا لو ألقاه من شاهق فاعترضه آخر فقدّه نصفين قبل وصوله الأرض فالقاتل هو المعترض . ولو أمسك واحد وقتل آخر فالقود على القاتل دون الممسك لكن الممسك يُحبس أبداً . ولو نظر لهما ثالث لم يضمن لكن تسمل عيناه ، أي تُفقأ » (٣٣) .

وقد ورد بهذا الحكم بعض الروايات ، منها : ما رواه السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) « أن ثلاثة نفر رفعوا إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) واحد منهم أمسك رجلاً وأقبل الآخر فقتله والآخر يراهم ، فقاضى في صاحب الرؤية أن تسمل عيناه ، وفي الذي أمسك أن يسجن حتى يموت كما أمسكه ، وقضى في الذي قتل أن يقتل » (٣٤) .

وهي تؤكد على أن المباشر هو القاتل ، ولذلك كان القود عليه ، إلا أنها زادت عقوبتين أخريين على الممسك والمطلع . وقد أفتى به فقهاؤنا بلا خلاف فيه (٣٥) .

نعم ، حكم بعض الفقهاء باشتراك المباشر مع السبب في الضمان في باب الديات في مسألة معروفة بمسألة « الزبية » وهي حفيرة تحفر للأسد إذا تساقط فيها عدة أشخاص نتيجة جذب كل منهم الآخر .

قال في الشرائع : « لو وقع أحد في زبية الأسد فتعلق بثانٍ وتعلق الثاني بثالث والثالث برابع فافترسهم الأسد ففيه روايتان :

إحداهما : رواية محمد بن قيس عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : « قضى أمير المؤمنين (عليه السلام) في الأول فريسة الأسد وغرم أهله ثلث الدية للثاني ، وغرم الثاني لأهل الثالث ثلثي الدية ، وغرم الثالث لأهل الرابع الدية كاملة » (٣٦) .

والثانية : رواية مسمع عن أبي عبد الله (عليه السلام) « أنّ علياً قضى أنّ للأول ربع الدية ، وللثاني ثلث الدية ، وللثالث نصف الدية ، وللرابع الدية كاملة ، وجعل ذلك على عاقلة الذين ازدحموا » (٣٧) .

والأخيرة ضعيفة الطريق إلى مسمع فهي إذا ساقطة ، والأولى مشهورة لكنّها حكم في واقعة .

ويمكن أن يقال : على الأول الدية للثاني لاستقلاله بإتلافه ، وعلى الثاني دية الثالث ، وعلى الثالث دية الرابع لهذا المعنى ، وإن قلنا بالتشريك بين مباشر الإمساك والمشارك في الجذب كان على الأول دية ونصف وثلث ، وعلى الثاني نصف وثلث ، وعلى الثالث ثلث دية لا غير » (٣٨) .

وعلق عليه في الجواهر بقوله : « إلا أنّه واضح الضعف ؛ ضرورة قوّة تأثير الممسك على وجه لا يشاركه الجاذب ، ضرورة كونه كالمباشر والسبب بعد عدم الإلجاء في الإمساك على وجه يكون متولداً من فعله ، وإلا لكان الضمان عليه خاصّة ، فتعيّن العمل بالوجه الأول مع فرض طرح الخبر المزبور ، لكن قد عرفت عدم دأج إلى طرحه بعد صحة سنده واعتراف غير واحد بعمل الأصحاب به ، فليس إلا المخالفة للأصول التي لا تقتضي الطرح كما في نظائر ذلك ، والله العالم » (٣٩) .

وقال في تكملة المنهاج : « إذا وقع من شاهق أو في بئر أو ما شاكل ذلك فتعلق بآخر ضمن ديته ، وإذا تعلق الثاني بالثالث ضمن كلّ من الأول والثاني

نصف دية الثالث ، وإذا تعلّق الثالث بالرابع ضمن كلّ من الثلاثة ثلث دية الرابع ، وإذا تعلّق الرابع بالخامس ضمن كلّ من الأربعة ربع دية الخامس ، وهكذا ...

نعم ، يستثنى من ذلك ما إذا وقع في زبية الأسد فتعلّق بالآخر وتعلّق الثاني بالثالث والثالث بالرابع فقتلهم الأسد ضمن أهل الأوّل ثلث دية الثاني ، والثاني ثلثي دية الثالث ، والثالث تمام دية الرابع .

وعلّقه في مبانى التكملة : « بأنّ موت الثالث مستند إلى فعل كليهما الجاذب والممسك ؛ لأنّ الأوّل لو رفع اليد عن الثاني لم يقع الثالث وكذا لو رفع الثاني اليد عن الثالث فبطبيعة الحال كان وقوعه مستنداً إلى فعل كليهما »^(١٤٠).

وهذا معناه تشريك السبب مع المباشر في الضمان ، إلا أنّ هذا غير واضح في تمام فروض المسألة ، وإن كان قد يتحقّق بحيث لو رفع كلّ منهم يده لم يسقط الباقيون . وتفصيل ذلك يراجع فيه مصطلح (ديات) .

الحالة الرابعة : تعدّد الأسباب

إذا اجتمع سببان أو أكثر للإلتلاف ، كما لو حفر شخص بئراً في طريق الغير ووضع آخر حجراً عنده فجاء ثالث فعثر بالحجر ووقع في البئر فاذا كان أحدهما متعدياً دون الآخر كما إذا حفر في ملكه فوضع الثاني حجراً عنده فعثر صاحب الدار به فسقط في البئر فلا إشكال في ضمان المتعدي ؛ لاستناد الإلتلاف إليه .

وأما مع تساويهما في العدوان وعدمه فظاهر عبارات بعض الفقهاء أنّ الضمان يقع على المتقدم منهما بلحاظ زمان إحداث السببين ، وأما مع اتحادهما في الزمان فيشتركان في الضمان كما لو وُضع الحجر وحُفّر البئر في وقت واحد .

قال العلامة الحلّي رحمه الله : « ولو تعدّد السبب فالضمان على المتقدم منهما إن ترتّباً ، كما لو حفر شخص بئراً في محلّ عدواناً ووضع آخر حجراً فيه فعثر

إنسان بالحجر فوق في البئر فالضمان على واضع الحجر ؛ لأنه السبب المؤدي إلى سبب الإتلاف ، فكان أولى بالضمان ؛ لأنَّ المسبَّب يجب مع حصول سببه فيه ، فوضع الحجر يوجب التردّي . أمّا لو انتفى الترتيب فالضمان عليهما ، كما لو حفر ووضع الحجر معاً فإنَّ الضمان عليهما » (٤١) .

فإنَّ نحو بيانه للترتيب وعدم الترتيب بين السببين وجعله وضع الحجر سبباً للتردّي لا العثور به يوحي بإرادة التقدّم والتأخر في زمان إحداث السببين لا تأثيرهما وإن تضمّن نحو عرضه للمثال وتعليقه للضمان ما يدلّ على أنَّ المناط على التقدّم في التأثير .

وظاهر بعضها الآخر [أي بعض عبارات الفقهاء] وقوع الضمان على المتقدم منهما بلحاظ زمان التأثير .

قال الشهيد الثاني في اجتماع السببين : « إن اتّفقا في وقت واحد اشتركا في الضمان ؛ لعدم الترجيح ، وإن تعاقبا فالضمان على المتقدم في التأثير ؛ لاشتغاله بالضمان أولاً ، فكان أولى وهو سبب السبب فيجب وجود المسبَّب عنده » (٤٢) .

وجاء في عبارات أخرى التعبير بالأسبق في الجناية ، قال المحقّق الحلّي : « لو اجتمع سببان ضمن من سبقت الجناية بسببه ، كما لو ألقي حجراً في غير ملكه وحفر الآخر بئراً ، فلو سقط العاثر بالحجر في البئر فالضمان على الواضع . هذا مع تساويهما في العدوان ، ولو كان أحدهما عادياً كان الضمان عليه . وكذا لو نصب سكّيناً في بئر محفورة في غير ملكه فتردّي إنسان على تلك السكّين فالضمان على الحافر ترجيحاً للأول . وربما خطر بالبال التساوي في الضمان ؛ لأنَّ التلف لم يتمخّض من أحدهما ، لكن الأول أشبه » (٤٣) .

وقال الشهيد الثاني : « إذا اجتمع سببا هلاك فصاعداً قدّم الأول منهما ، والمراد به الأسبق في الجناية وإن كان حدوثه متأخراً عن الآخر ؛ لأنه المهلك إمّا بنفسه أو بواسطة الثاني ، وقد تحققت نسبة الضمان إليه قبل الآخر فيستصحب ،

كما لو حفر بئراً في محلّ عدوان أو نصب سكّيناً ووضع آخر حجراً فعثر بالحجر ثم وقع في البئر أو كان السكّين في البئر فأصابته بعد وقوعه فالضمان يتعلّق بوضع الحجر لما ذكر ، ولأنّ التعرّض هو الذي ألجأه إلى الوقوع في البئر أو على السكين ، فكان كما لو أخذه وردّاه في البئر أو ألجأه على السكّين . وهذا كما لو كان في يده سكّين فألقى عليه رجل إنساناً فإنّ الضمان والقصاص على الملقى ، ولا فرق بين وضع الحجر قبل حفر البئر وبعده وكذا وضع السكّين .

وفي المسألة احتمالان آخران ... أحدهما : وهو تساوي السببين في الضمان ؛ لأنّ التلف حصل منهما ، وكلاهما متعدّد ، فلا يرجّح الأوّل بالسبق . والثاني : ترجيح السبب الأقوى كما لو كان السكّين قاطعاً موجباً فيختص الضمان بنصيبه . والأشهر الأوّل . هذا إذا كانا متعدّدين .

فلو اختصّ أحدهما بالعدوان اختصّ بالضمان ، كما لو حفر بئراً أو نصب سكّيناً في ملكه ووضع المتعدّي حجراً فعثر به أو انعكس بأن حفر المتعدّي البئر في ملك غيره ووضع المالك الحجر فإنّ الضمان على المتعدّي في الصورتين . أمّا الأولى فواضح ؛ لاجتماع العدوان والتقدّم . وأمّا الثانية فلانتفاء العدوان عن المالك الموجب لانتفاء الضمان ، فيختصّ بالسبب الآخر المتعدّي .

ويجيء على احتمال الاشتراك وجوب نصف الجناية على المتعدّي وسقوط النصف كما لو هلك بالمتعدّي والسبع « (٤٤) .

والمستظهر من هذه العبارات أنّ المشهور تضمين السبب الأسبق حدوثاً أو تأثيراً في الجناية .

وفي قبالة ذهب بعض الفقهاء إلى تضمين صاحب السبب المتأخر ؛ لأنّه السبب الذي حصل به الإلتلاف ، والأوّل لم يتسبّب فيه .

قال الفاضل الهندي : « وأمّا إن تعدّى أحد بوضع الحجر وآخر بحفر البئر فالضمان على واضع الحجر كما في المبسوط والمهذّب والتحرير ؛ فإنّه كالدافع .

ولا يبعد القول بضمان المتأخر منهما ؛ فإنّ وضع الحجر قرب البئر بمنزلة الدفع لا مطلقاً » (٤٥).

كما ذهب فقهاء آخرون إلى اشتراك الأسباب المتعدّدة مع التساوي في العدوان في ضمان واحد .

قال المحقّق الأردبيلي بعد تعرّضه لقول المشهور في المثال المتقدّم : « وفيه تأمل ، فإنّ الأوّل ما أثر تأثيراً تامّاً مستقلاً ؛ إذ المفروض ، بل المعلوم أن لو لم يكن البئر لم يمُت العاثر ، فكيف يكون الضمان عليه فقط ؟ ! على أنّهم يصرّحون بأنّه إذا جرح اثنان أحدهما سابق والآخر لاحق به وأثرا جميعاً فمات بهما - وإن كان الأوّل بحيث لو كان وحده كان قاتلاً - كلاهما قاتل وضامن ، فينبغي أن يكون في مثالنا كذلك بالطريق الأولى » (٤٦).

وقال المحقّق النجفي بعد نقله عبارتي العلامة الحليّ والشهيد الثاني المتقدّمين أولاً : « لا يخلو كلامهما من خفاء في الجملة ، والذي ذكره غيرهما أنّه يقدّم الأوّل في الجناية وإن تأخّر حدوثه عن الآخر . وربما احتمل ترجيح الأقوى ، كما لو نصب سكّيناً في البئر المذكور ، وقد يحتمل قوياً تساوي السببين ؛ لاشتراكهما في التلف الحاصل خارجاً وأنّه لولا الحجر لم يحصل التردّي في البئر ، كما أنّه لولا البئر لم يؤثّر العثور بالحجر تلفاً ، بل لو فرض كون كلّ من السببين متلفاً لو استقلّ إلا أنّهما اشتراكا فيما تحقّق في الخارج من التلف يتجه أيضاً فيه الاشتراك في الضمان » (٤٧).

وقال السيد الخوئي في تكملة منهاج الصالحين : « لو اجتمع سببان لموت شخص كما إذا وضع أحد حجراً - مثلاً - في غير ملكه وحفر الآخر بئراً فيه فعثر ثالث بالحجر وسقط في البئر فمات فالأشهر أنّ الضمان على من سبقت جنايته ، وفيه إشكال . فالأظهر أنّ الضمان على كليهما .

نعم ، إذا كان أحدهما متعدياً - كما إذا حفر بئراً في غير ملكه - والآخر لم يكن متعدياً - كما إذا وضع حجراً في ملكه - فمات العاثر بسقوطه في البئر فالضمان على المتعدي « .

وعلق في مباني التكملة على ضمان كلا السببين : « الوجه في ذلك هو أنه لا دليل على ما هو الأشهر بين الأصحاب عدا ما قيل : من أنه يستصحب أثر السبب الأول ، وبه يرجح على السبب الثاني .

وفيه : أنه لا مجال للاستصحاب أصلاً ، حيث إنه لا أثر للسبب الأول قبل السبب الثاني ، بل هو مستند إلى كليهما معاً ، فالنتيجة أن نسبة الضمان بالاضافة إلى كلا السببين على حد سواء ، فلا وجه لترجيح السابق جنابة على اللاحق كذلك » (٤٨) .

والظاهر من عبارات الفقهاء أن نظرم إلى موارد اشتراك السببين في حصول التلف وحصول الإلتلاف بهما خارجاً ، وأما إذا كان بنحو بحيث كان أحد السببين لا دخل له في التلف الحاصل وإن كان لولا السبب الآخر لكان يحصل به التلف فلا ضمان عليه ، كما إذا ألقاه من شاهق ولكن شخصاً آخر كان مترصداً لقتله برميته بالسهم فرماه به في هذه الحالة وقتله فإن قتله الحاصل غير مستند إلى إلقائه من شاهق قطعاً فالقاتل هو الرامي بالسهم فحسب ، وهذا واضح .

الحالة الخامسة : أن ينضم إلى المتلف مباشرة حيوان

إذا انضم إلى المتلف مباشرة حيوان ، فإن كان وجود الحيوان اتفاقياً فلا ضمان عليه ، كما إذا ترك الأسير في الشارع فاتفق أن جاء ذئب وافترسه ، وإن كان غالبياً كمن ألقى إنساناً إلى السبع أو في مسبعة أو في فلاة يغلب فيها الحيوان المفترس فافترسه فالضمان كاملاً عليه ، بلا فرق بين أن يكون المضمون هو القيمة أو الدية أو القصاص .

وإن كان هلاكه بالسراية من جرحه ومباشرة الحيوان له اتفاقاً ، كما لو جرح شخصاً وانتهشته حيّة بنحو يكون كلاً من الجرح والنهش مؤثراً في موته ، ولم يكن جُرحه هو السبب في تغلبّ الحيّة عليه - فيقسّم الضمان بين أسباب الإتلاف ويُعدّ هو في جملتها ليناله من الضمان نصيبه من الإتلاف .

قال المحقّق الحليّ في مراتب الإتلاف : « المرتبة الثالثة : أن ينضمّ إليه مباشرة حيوان ، وفيه صور :

الأولى : إذا ألقاه إلى البحر فالتقمه الحوت قبل وصوله فعليه القود ؛ لأنّ الإلقاء في البحر إتلاف بالعادة . وقيل : لا قود ؛ لأنّه لم يقصد إتلافه بهذا النوع ، وهو قويّ . أمّا لو ألقاه إلى الحوت فالتقمه فعليه القود ؛ لأنّ الحوت ضارّاً بالطبع فهو كالآلة .

الثانية : لو أغرى به كلباً عقوراً فقتله فالأشبه القود ؛ لأنّه كالآلة . وكذا لو ألقاه إلى أسد بحيث لا يمكنه الاعتصام فقتله سواء كان في مضيق أو برية .

الثالثة : لو أنهشه حيّة قاتلة فمات قتل به ، ولو طرح عليه حيّة قاتلة فنهشته فهلك فالأشبه وجوب القود ؛ لأنّه ممّا جرت العادة بالتلف معه .

الرابعة : لو جرحه ثمّ عضّه الأسد وسرتا لم يسقط القود ، وهل يردّ فاضل الدية ؟ الأشبه نعم ، وكذا لو شاركه أبوه أو اشترك عبد وحرٌّ في قتل عبد .

الخامسة : لو كتّفه وألقاه في أرض مسبعة فافترسه الأسد اتفاقاً فلا قود ، وفيه الدية « (٤٩) .

الحالة السادسة : الإتلاف المتقابل (الإتلاف بالتصادم) :

قد يحصل تقابل في الإتلاف بين المتلفين بأن يورد أحدهما التلف على الآخر بنفس العلة التي يرد بها التلف عليه من الطرف الآخر ، وذلك مثل حالات

التصادم أو التدافع أو التجاذب المؤدية إلى الإلتلاف في المال أو النفس .

والقاعدة في هذه الحالة : أن ينظر إلى كل متلف وما يتسبب به من التلف بصورة مستقلة عن الآخر ، بلا فرق في ذلك بين أن يكون المتلف مالا أو نفساً ، وتترتب على ذلك أحكامه ، فقد يكون بعض المتلفين متعمداً للإلتلاف والبعض الآخر غير متعمد ، بل مجبر عليه ، كما في اصطدام السفينتين إذا تعمد أحد المتلفين صدم سفينته بسفينة الآخر وعدم المجال للآخر للتخلص ، فإن ضمان خسارة كلتا السفينتين تكون في مال المجبر المتعمد ؛ إذ ما ورد من الإلتلاف عليه ورد بفعله وضمن ما ألتفه بفعله في ماله ، وما أورده على الغير مضمون له بقاعدة الإلتلاف لمال الغير . وكذا ضمان النفوس من القصاص والدية يثبت عليه .

وقد يكون جميع المتلفين غير متعمدين للإلتلاف فيضمن كل واحد ما يسببه للآخر من التلف ، لكنه لا يضمن جميع التلف الحاصل له ، بل نصفه ؛ إذ المفروض أن التلف المتقابل حصل بسبب مشترك بين المتلفين فينصف نصفين : نصف السبب يكون من فعل من ورد عليه التلف نفسه والنصف الآخر من فعل الآخر ، وضمن النصف الأول يذهب عليه هدرأ ، وأمّا النصف الثاني فيكون مضموناً على الآخر . وكذا الحال فيما لو كان جميع المتلفين متعمدين .

قال الشيخ الطوسي : « إذا اصطدم فارسان فماتا فعلى عاقلة كل واحد منهما نصف دية صاحبه والباقي هدر إذا كان ذلك خطأ محضاً ... دليلنا : أن ما ذكرناه مجمع على لزومه لهم ، وما زاد عليه ليس عليه دليل ، والأصل براءة الذمة ... ولأنهما إذا اصطدما فماتا فقد مات كل واحد منهما من صدمته وصدمة صاحبه ، فصار موت كل واحد منهما بفعل اشتراكا فيه ، فما قابل جنايته على نفسه هدر ، وما قابل جناية صاحبه عليه مضمون ، فوجب على عاقلة كل واحد منهما نصف دية صاحبه ، كما لو جرح كل واحد منهما صاحبه وجرح نفسه فماتا ، فما فعله

في نفسه هدر ، وما قابل فعل صاحبه فيه مضمون ، كذلك ها هنا » (٥٠) .

وقال المحقق الحلّي : « إذا اصطدم حرّان فماتا فلورثة كلّ منهما نصف ديته ، ويسقط النصف وهو قدر نصيبه ؛ لأنّ كلّ واحد منهما تلف بفعله وفعل غيره . ويستوي في ذلك الفارسان والراجلان والفارس والراجل ، وعلى كلّ واحد منهما نصف قيمة فرس الآخر إن تلف بالتصادم ، ويقع التقاصّ في الدية ، وإن قصد القتل فهو عمد » (٥١) .

لكن لابدّ من استثناء التلف الحاصل في المال بالاصطدام من غير تحكّم صاحبه به وتفريطه في حفظه ، كالذوَاب والسفن إذا اصطدمت ببعضها فتلفت ؛ لعدم صدق الإتلاف وعدم انتساب التلف إلى المالكين ، فهذا كالتلف السماوي ، فالمعيار بصدق الإتلاف وانتسابه ، فإذا كان منتسباً إليهما معاً كانا مشتركين فيما حصل على كلّ منهما فيضمنان نصف الخسارة الواقعة على الآخر ويكون النصف الآخر هدرأً لكونه بفعله ، وإن كان منتسباً إلى أحدهما فقط للتفريط أو التعديّ كان عليه تمام خسارة المصدوم الآخر . كلّ ذلك على القاعدة ، وقد دلّت عليها بعض الروايات الخاصة أيضاً . وبهذا المعنى وردت كلمات فقهاءنا أيضاً .

قال الشيخ الطوسي : « إذا اصطدمت السفينتان من غير تفريط من القائم بهما في شيء من أسباب التفريط بريح فهلكتا وما فيهما من المال والأنفس أو بعضه كان ذلك هدرأً ، ولا يلزم واحداً منهما لصاحبه شيء » (٥٢) .

وقال المحقق الحلّي : « ولو كانا عبيدين بالغيين سقطت جنايتهما ؛ لأنّ نصيب كلّ واحد منهما هدر وما على صاحبه ؛ لأنّه فات بتلفه ، ولا يضمن المولى » (٥٣) . والوجه في عدم ضمان المولى أنّ جناية العبد في رقبة .

وقال أيضاً : « لو اصطدمت سفينتان بتفريط القيمين وهما مالكان فلكلّ منهما على صاحبه نصف قيمة ما أتلّف صاحبه . وكذا لو اصطدم الحمّالان فأتلّفا أو

أُتلف أحدهما . ولو كانا غير مالكين ضمن كل واحد منهما نصف السفينتين وما فيها ؛ لأنّ التلف منهما والضمان في أموالهما سواء كان التالف مالاً أو نفوساً . ولو لم يفرطاً بأن غلبتهما الرياح فلا ضمان . ولا يضمن صاحب السفينة الواقعة إذا وقعت عليها أخرى ، ويضمن صاحب الواقعة لو فرط « (٥٤) .

وقال السيد الخوئي في مباني تكملة المنهاج : « لو اصطدم حرّان بالغان عاقلان قاصدان ذلك فماتا اتفاقاً ضمن كل واحد منهما نصف دية الآخر ، ولا فرق في ذلك بين كونهما مقبلين أو مدبرين أو مختلفين » (٥٥) .

والظاهر أنّ تقييد ذلك بقصد الاصطدام من أجل الاحتراز عما إذا لم يكونا قاصدين للاصطدام ، ولكنه حصل خطأ فيكون القتل خطأ محضاً ، فتكون نصف الدية على عاقلة كلّ منهما .

وقال أيضاً : « لو تصادم فارسان فمات الفرسان أو تعيّبا فعلى كل واحد منهما نصف قيمة فرس الآخر أو نصف الأرش ، هذا إذا كان الفارس مالكا للفرس ، وأمّا إذا كان غيره ضمن نصف قيمة كلّ من الفرسين لمالكيهما ، هذا كلّهُ إذا كان التلف مستنداً إلى فعل الفارس ، وأمّا إذا استند إلى أمر آخر كإطارة الريح ونحوها ممّا هو خارج عن اختيار الفارس لم يضمن شيئاً ، ومثله ما إذا كان الاصطدام من طرف واحد أو كان التعديّ منه فإنّه لا ضمان حينئذٍ على الطرف الآخر ، بل الضمان على المصطدم أو المتعديّ ، ويجري ما ذكرناه من التفصيل في غير الفرس من المراكب سواء أكان حيواناً أم سيارة أم سفينة أم غيرها » (٥٦) .

ومن تطبيقات المسألة ما ذكره الفقهاء أيضاً - مبنياً على ما تقدّم - من أنّه إذا اصطدم فارسان فمات أحدهما دون الآخر ضمن الآخر نصف دية المقتول والنصف الآخر منها هدر ؛ لأنّه مستند إلى فعله ، فلا يكون ضمانه على الآخر ،

إلا أنه ورد في رواية عن أبي الحسن موسى (عليه السلام) قال: « قضى أمير المؤمنين (عليه السلام) في فارسين اصطدما فمات أحدهما فضمن الباقي دية الميت » (٥٧).

وقد طرحها الفقهاء بإعراض المشهور وأنها شاذة لا عامل بها، وحملها بعضهم على ما إذا كان الموت مستنداً إلى الباقي فقط ولم يكن لفعل الميت دخل فيه (٥٨).

الحالة السابعة: الأمر بإتلاف ماله

لو أمر غيره بعمل لا على وجه المجانية كان ضامناً لأجرته؛ لأنَّ عمل الغير مال محترم، ويكون صدوره بأمره وطلبه نحو استيفاء له وإتلاف فيضمنه الأمر، وهذا لا خلاف فيه عندهم إلا من ناحية ما إذا قصد العامل التبرع حيث ذهب بعضهم إلى عدم الاستحقاق في هذه الصورة وإن كان من قصد الأمر إعطاء الأجرة، كما ذهب إليه السيد اليزدي في العروة الوثقى (٥٩).

وأما إذا أمره بإتلاف ماله من الأعيان الخارجية، كما إذا قال له: ألق متاعك في البحر، فهل يضمن بذلك قيمة ذلك المال إذا كان على وجه الضمان، كما إذا قال: وعليّ ضمانه في خصوص ما إذا كان من أجل دفع ضرر وخوف أو غرض عقلاني في الإتلاف، أو مطلقاً؟ قولان:

المشهور الأول. واختار بعضهم - كالسيد الخوئي - الثاني.

قال الشيخ الطوسي: « إذا قال لغيره ألق متاعك في البحر وعليّ ضمان قيمته صحَّ ويكون ذلك بدل ماله ويكون غرضه التخفيف عن السفينة وتخليص النفوس » (٦٠).

وقال المحقق الحلي: « لو قال ألق متاعك في البحر لتسلم السفينة فألقاه فلا ضمان، ولو قال: وعليّ ضمانه ضمن دفعاً لضرورة الخوف، ولو لم يكن خوف فقال: ألقه وعليّ ضمانه ففي الضمان تردد أقربه أنه لا يضمن، وكذا لو

قال : مَرَّقَ ثوبك وعليّ ضمانه أو اجرح نفسك ، لأنّه ضمان ما لم يجب ، ولا ضرورة فيه » (٦١) .

وقال العلامة الحلّي : « ولو أشرفت سفينة على الفرق فقال الخائف على نفسه أو غيره : ألقي متاعك في البحر وعليّ ضمانه ضمن دفعاً للخوف . ولو لم يقل : وعليّ ضمانه ، بل قال : ألقي متاعك لتسلم السفينة فألقاه فلا ضمان ، ولو لم يكن خوف فقال : ألقه وعليّ ضمانه فالأقرب عدم الضمان ، وكذا لا ضمان لو قال : مَرَّقَ ثوبك وعليّ ضمانه » (٦٢) .

وقال الشهيد الثاني مفسراً عبارة المحقق الحلّي المتقدّمة : « الضمان إنّما يجب على الملتمس بشرطين : أحدهما : أن يكون الالتماس عند خوف الفرق ، فأما في غير حال الخوف فلا يقتضي الالتماس الضمان سواء قال : على أنّي ضامن أم لم يقل ، كما لو قال : اهدم دارك أو مَرَّقَ ثوبك ، أو اجرح نفسك ، ففعل .

هذا هو الأظهر في الحكم ، بل ادّعى عليه الشيخ في المبسوط الإجماع ، ولكنّ المصنف [المحقق الحلّي] تردّد في الحكم عند عدم الخوف .

وجه التردّد : من عدم الفائدة والإجماع المدّعى وكون الضمان على خلاف الأصل ، وإنّما ترك العمل به مع الخوف للمصلحة فيبقى الباقي ، ومن عموم الأمر بالوفاء بالعقود وهو عام إلا ما خصّه الدليل ، ولا مخصّص هنا . وهو ضعيف ؛ لوجود المخصّص » (٦٣) .

وقال المحقق النجفي : « ولو لم يكن خوف وإن كان فيه نفع من خفة السفينة ونحوها فقال : ألقه وعليّ ضمانه ففي الضمان تردّد ، من الأصل ، وعدم دفع ضرورة الخوف ، ونفي الخلاف الآتي ، ومن عموم المؤمنون عند شروطهم ، وقاعدة الغرور ، وعموم الوفاء بالعقود بناء على أنّ المفروض منه ، أقرب أنّه لا

يضمن ، وفاقاً للشيخ والقاضي والفاضل وولده والكركي وغيرهم ، بل عن المبسوط نفى الخلاف فيه ، أو حكايته كما في كشف اللثام ، بل في المسالك عنه الإجماع عليه . وكذا لو قال : مزق ثوبك وعليّ ضمانه أو اجرح نفسك وعليّ أرشه ؛ لأنّهُ ضمان ما لم يجب ، ولا ضرورة فيه يشرع الضمان لهما ، والمباشر أقوى من السبب ، بل عن المبسوط قيل : لا خلاف فيه أو نفى الخلاف لاختلاف النسخ ، كما عن الإيضاح وجامع المقاصد القطع بعدم الضمان مع الخلوّ عن النفع بالكلية ، بل في القواعد وكشف اللثام ومحكيّ الإيضاح اعتبار عدم اختصاص فائدة الإلقاء لصاحب المتاع في الضمان على القول المزبور وإلا بطل ؛ لأنّهُ فعل ما هو واجب عليه لمصلحة نفسه ، فلا يستحقّ به عوضاً ، كما لو قال للمضطرّ : كلّ طعامك وأنا ضامن .

ولكن احتمل غير واحد الضمان عملاً بإطلاق الفتاوى ومعتقد الإجماع أو نفى الخلاف وغير ذلك ممّا عرفت ، وهو قويّ جداً .

وفي التحرير بنى الاحتمالين عليهما فيما إذا اشترك الخوف بينه وبين غيره فقال : يحلّ له الأخذ إن لم يسقط الضمان هناك بالنسبة ، ولا يحلّ إن أسقطناه » (٦٤) .

وقال السيد الحكيم : « إن إلقاء المتاع إذا كان يترتب عليه فائدة عقلائية من خفة السفينة وحسن سيرها فتقطع المسافة البعيدة في مدة قليلة ، وكان المتاع بحيث يحسن بذله في سبيل الفائدة عند العقلاء جاز لصاحبه إلقاؤه بلا عوض وجاز التعويض عليه من ركبان السفينة أو من بعضهم . وإذا كان لا يترتب عليه فائدة عقلائية لم يُجز الإلقاء مع الضمان وبدونه . وكذلك في مثل اهدم دارك ومزق ثوبك واجرح نفسك فإنّه إذا كان يترتب فائدة عقلائية على كلّ واحد من الأمور المذكورة جاز فعله بلا عوض ومع العوض ، ويكون ذلك من قبيل إعاقة السفينة لصاحب موسى  وإذا لم يترتب عليه فائدة لم يجز مع الضمان

وبدونه . وإذا أمره أمر على شرط الضمان فالضمان باطل ؛ لأنه تعويض على الحرام وتضييع المال ، ولا يبعد أن تكون هذه الصورة مورد القول بالمنع ومورد الإجماع عليه . ولذا قال في محكيّ الإيضاح : لو خلا عن الفائدة بالكلفة لم يصح قطعاً » (٦٥) .

وقال في تكملة المنهاج : « لو قال لآخر : ألق متاعك في البحر لتسلم السفينة من الغرق والخطر وكانت هناك قرينة على المجانية وعدم ضمان الأمر فألقاه المأمور فلا ضمان على الأمر ، ولو أمر به وقال : وعليّ ضمانه ضمن إذا كان الإلقاء لرفع الخوف ونحوه من الدواعي العقلائية ، وأما إذا لم يكن ذلك ومع هذا قال : ألق متاعك في البحر وعليّ ضمانه فالمشهور على أنه لا ضمان عليه ، بل ادعي الإجماع عليه ، وفيه إشكال ، والأقرب هو الضمان ، وقد علّله بالسيره العقلائية الجارية على ضمان من أمر غيره بإتلاف ماله لا مجاناً وهي مطلقة ، لا اختصاص لها بما إذا كان هناك غرض عقلائي في الإتلاف » (٦٦) .

الحالة الثامنة : الإتلاف بترك الإنقاذ

المعروف أن ترك إنقاذ من يمكن إنقاذه كالغريق أو الجائع أو العطشان بدفع الطعام إليه لا يوجب الضمان ؛ لأنه لا يوجب انتساب التلف إليه لا مباشرة ولا تسببياً .

قال المحقق النجفي : « إذا قصر من لزمه الإلقاء فلم يلق حتى غرقت السفينة فعليه الإثم لا الضمان ، كما لو لم يطعم صاحب الطعام المضطرّ حتى هلك وإن طلبه منه . وكذا كلّ من تمكّن من خلاص إنسان من مهلكة فلم يفعل أثم ولا ضمان ؛ للأصل وغيره كما نصّ عليه في المسالك وغيرها .

لكن عن التحرير : أنه لو اضطرّ إلى طعام غيره أو شرابه فطلبه منه فمنعه إياه مع غنائه عنه في تلك الحال فمات ضمن المطلوب منه ؛ لأنه باضطراره إليه

صار أحق من المالك وله أخذه قهراً فمُنعه إِيَّاه عند طلبه سبب هلاكه . قال : وهو مشكل ، ضرورة عدم مقتضى للضمان من مباشرة أو تسبیب أو غيرهما من الأفعال التي رتَّب الشارع عليها الضمان ، وليس ترك حفظه من الآفات منها وإن وجب عليه ذلك ، لكنه وجوب شرعي يترتَّب عليه الإثم دون الضمان . ومنه ترك إنقاذ الغريق وإطفاء الحريق ونحوهما وإن كان مقدوراً عليه ، بل التروك جميعها لا يترتَّب عليها ضمان إذا كان علّة التلف غيرها وهي شرائط ، ومنه ما نحن فيه . بخلاف الحبس عن الطعام مثلاً حتى مات جوعاً ونحوه من الأفعال كما تقدّمت الإشارة إليه في كتاب الغصب ، والمفروض في المقام ليس إلا تركاً لما وجب عليه من إلقاء المال الصامت أو الحيوان غير الإنسان مقدّمة لحفظ الإنسان فلا يترتَّب عليه ضمان ، فتأمّل جيداً ^(٦٧) .

هذه هي أهم الحالات التي ذكرها الفقهاء في كتبهم للإتلاف حاولنا أن نبينها بمقدار ما يتناسب والبحث تاركين التفصيل في كلّ حالة إلى موطنها .

الهوامش

- (١) موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) ٣ : ٢٢٢ - ٢٥٨ .
- (٢) أنظر : الشرائع ٤ : ١٩٦ . التذكرة ٧ : ٢٦٧ - ٢٦٨ . تحرير الوسيلة ٢ : ٤٥٩ . م ٣ .
- (٣) الشرائع ٤ : ٢٠٢ .
- (٤) القواعد ٣ : ٥٨٨ .
- (٥) الشرائع ٤ : ٢٠٢ .
- (٦) الارشاد ٢ : ١٩٦ .
- (٧) الشرائع ٣ : ٢٣٧ .
- (٨) جواهر الكلام ٣٧ : ٥٤ .
- (٩) المبسوط ٧ : ١٥٩ .
- (١٠) المذهب ٢ : ٤٨٧ .
- (١١) الوسائل ٢٩ : ٥٧ ، ب ٢١ من القصاص في النفس ، ح ١ .
- (١٢) مباني تكملة المنهاج ٢ : ٢٣٤ ، م ٢٤٢ .
- (١٣) أنظر : المذهب البارع ٥ : ٢٦٩ . المسالك ١٥ : ٣٤٥ . جواهر الكلام ٤٣ : ٧٣ . جامع المدارك ٦ : ١٩٤ .
- (١٤) تحرير الوسيلة ٢ : ٥٠٦ ، م ١٣ .
- (١٥) السرائر ٣ : ٣٧٤ . الارشاد ٢ : ٢٢٤ .
- (١٦) النهاية : ٧٦٣ .
- (١٧) الوسائل ٢٩ : ٢٤٠ ، ب ٧ من موجبات الضمان ، ح ١ .
- (١٨) المقنعة : ٧٥٠ . الغنية : ٤١٦ .
- (١٩) الوسائل ٢٩ : ٢٤٠ ، ب ٧ من موجبات الضمان ، ح ٢ .
- (٢٠) السرائر ٣ : ٣٧٤ .
- (٢١) الشرائع ٣ : ٢٣٧ .
- (٢٢) جواهر الكلام ٣٧ : ٥٧ .

- (٢٣) مباني تكملة المنهاج ٢ : ١٣ .
- (٢٤) المختصر النافع : ٣٢٠ .
- (٢٥) المذهب البارع ٥ : ٢٩٣ .
- (٢٦) الرياض ١٠ : ٤٣٦ .
- (٢٧) مباني تكملة المنهاج ٢ : ٢٥٨ - ٢٥٩ ، م ٢٧٠ .
- (٢٨) المبسوط ٣ : ٨٨ .
- (٢٩) الرياض ٨ : ٣٣٥ - ٣٣٦ .
- (٣٠) مجمع الفائدة ١٠ : ٥٠١ .
- (٣١) جواهر الكلام ٣٧ : ٥٤ - ٥٥ .
- (٣٢) المصدر السابق : ٥٥ .
- (٣٣) الشرائع ٤ : ١٩٩ .
- (٣٤) الوسائل ٢٩ : ٥٠ ، ب ١٧ من القصاص في النفس ، ح ٣ .
- (٣٥) المسالك ١٥ : ٨٤ - ٨٥ . مجمع الفائدة ١٣ : ٣٩٩ . جواهر الكلام ٤٢ : ٤٦ - ٤٧ .
- جامع المدارك ٧ : ١٨٥ .
- (٣٦) الوسائل ٢٩ : ٢٣٧ ، ب ٤ من موجبات الضمان ، ح ٢ .
- (٣٧) المصدر السابق : ح ١ .
- (٣٨) الشرائع ٤ : ٢٥٨ - ٢٥٩ .
- (٣٩) جواهر الكلام ٤٣ : ١٦١ .
- (٤٠) مباني تكملة المنهاج ٢ : ٢٦٢ - ٢٦٣ .
- (٤١) التذكرة ٢ : ٣٧٤ (حجرية) .
- (٤٢) المسالك ١٢ : ١٦٤ .
- (٤٣) الشرائع ٤ : ٢٥٧ - ٢٥٨ .
- (٤٤) المسالك ١٥ : ٣٨١ - ٣٨٢ .
- (٤٥) كشف اللثام ١١ : ٢٦٣ .
- (٤٦) مجمع الفائدة ١٣ : ٤٠٢ .
- (٤٧) جواهر الكلام ٣٧ : ٥٦ .
- (٤٨) مباني تكملة المنهاج ٢ : ٢٦٠ ، م ٢٧٢ .

- (٤٩) الشرائع ٤ : ١٩٨ - ١٩٩ .
 (٥٠) الخلاف ٥ : ٢٧٢ ، م ٩٠ .
 (٥١) الشرائع ٤ : ٢٥٠ .
 (٥٢) الخلاف ٥ : ٢٧٥ ، م ٩٤ .
 (٥٣) الشرائع ٤ : ٢٥٥ .
 (٥٤) المصدر السابق .
 (٥٥) مباني تكملة المنهاج ٢ : ٢٢٨ ، م ٢٣١ .
 (٥٦) المصدر السابق : م ٢٣٢ .
 (٥٧) الوسائل ٢٩ : ٢٦١ ، ب ٢٥ من موجبات الضمان ، ح ١ .
 (٥٨) مباني تكملة المنهاج ٢ : ٢٣١ .
 (٥٩) العروة الوثقى ٥ : ١٢٢ ، م ١٩ .
 (٦٠) المبسوط ٢ : ١٩٨ .
 (٦١) الشرائع ٤ : ٢٥٨ .
 (٦٢) القواعد ٣ : ٦٦٤ .
 (٦٣) المسالك ١٥ : ٣٨٥ .
 (٦٤) جواهر الكلام ٤٣ : ١٥١ .
 (٦٥) مستمسك العروة ١٣ : ٣٦١ .
 (٦٦) مباني تكملة المنهاج ٢ : ٢٦١ ، م ٢٧٤ .
 (٦٧) جواهر الكلام ٤٣ : ١٥٣ .

رسالة في وجوب الذكر في سجود السهو

الشيخ أبو الجسر شمس الدين سليمان بن عبد الله
البحراني المعروف بالمحقق الماجوزي (١٠٧٥ - ١١٢١) هـ

□ تحقيق : الشيخ خالد الغفوري

بسم الله الرحمن الرحيم

مسألة : الظاهر وجوب الذكر في سجود السهو ؛ لصحيفة الحلبي عن الصادق عليه السلام ، فإنه قال عليه السلام فيها : « تقول في سجدي السهو : بسم الله وبالله ، اللهم صل ^(١) على محمد وآل محمد » . قال : وسمعتة مرة أخرى يقول : « بسم الله وبالله ، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته » كذا في كتاب من لا يحضره الفقيه ^(٢) ، ورواه ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني في الكافي بطريق حسن هذه صورته : علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام ^(٣) ، وربما وصف بعضهم مثل هذا الطريق بالصحة كما اتفق للشهيدين ^(٤) والمحقق الشيخ علي ^(٥) وغيرهم في

(١) كذا في الكافي ، وأما في الفقيه بدل « اللهم صل » : « وصلى الله » ، ونحوه في تهذيب الأحكام (الطوسي) ٢ : ١٩٦ ، ح ٧٧٣ .

(٢) من لا يحضره الفقيه (الصدوق) ١ : ٣٤٢ ، ح ٩٩٧ .

(٣) الكافي (الكليني) ٣ : ٣٥٦ - ٣٥٧ ، ح ٥ .

(٤) الروضة البهية (الشهيد الثاني) ٥ : ٢٠١ . الدروس (الشهيد الاول) ١ : ٣٦٤ .

(٥) جامع المقاصد (الكركي) ٢ : ١٤٤ .

مواضع^(١) ، حكينا بعضها في فوائدنا على الخلاصة .

والحق : أنه حسن لا صحيح ؛ لعدم الظفر لإبراهيم بن هاشم بتعديل ، كما بيّناه في المعراج وفوايد الخلاصة وحواشي البلغة وفوائد مفتاح الفلاح .

وروى الشيخ في الصحيح عن عبيد الله بن علي الحلبي ، قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول في سجدي السهو : « بسم الله وبالله^(٢) ، وصلى الله على محمد وآل محمد » . قال : وسمعت مرة أخرى يقول : « بسم الله وبالله ، والسلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته »^(٣) .

وضَعَفَ المحقّق ابن سعيد رحمته الله في النافع^(٤) والمعتبر هذه الرواية باشمالها على ما ينافي المذهب ، وهو سهو الإمام في العبادة ، وأنت تعلم بأنّ سماع ذلك من الإمام لا يستلزم وقوع السهو منه ، كما ظنّه تَكْرُرٌ ؛ لجواز كونه بياناً لما يقال فيهما ، بل الظنّ الغالب أنّه المراد من الرواية بشهادة ما نقلناه عن الفقيه والكافي ، ثمّ قال في المعتبر - بعد القدر في صحة الرواية - : « ثمّ لو سلّمناه لما وجب فيهما ما سمعه ؛ لاحتمال أن يكون ما قاله على وجه الجواز لا [وجه] للزوم »^(٥) . وأنت خبير بأنّه ما بيّناه لا ورود له ؛ لأنّ الجملة الخبرية ظاهرة في الوجوب ، وعلى ما ذكره وفهمه يمكن دفعه بأدلة التأسّي . وفيه تأمل ، على أنّه لا يجري فيما نقلناه عن الكافي والفقيه ، وفيهما كفاية .

نعم ، ربّما يقال : إنّ دلالة الجملة الخبرية على الوجوب موضع نظر ؛ لأنّ

(١) وليعلم أنّ الشهيدين والمحقّق الكركي لم يصرّحوا بصحة سند هذه الرواية بالذات ، ولكنهم صحّحوا طريقها في عدّة موارد أشرنا لبعضها .

(٢) في النسخة زيادة كلمة : « اللهم » .

(٣) تهذيب الأحكام (الطوسي) ٢ : ١٩٦ ، ح ٧٧٣ .

(٤) المختصر النافع (المحقّق الحلّي) : ٤٥ .

(٥) المعتبر (المحقّق الحلّي) ٢ : ٤٠١ - ٤٠٢ .

المفهوم من كلام أئمة المعاني أنّ العدول من صريح الإنشاء إلى الجملة الخبرية قد يكون للتفاوت ، أو لإظهار الحرص في وقوعه ، أو للاحتراز عن صورة الأمر ، أو لحمل المخاطب على المطلوب على وجه أكيد ونهج لطيف بأن يكون ممّن لا يحب أن يكذب الطالب ، وأنت خبير بأنّ دلالتها على الوجوب مطلقاً موضع تأمل ، وكلام الفقهاء رحمهم الله واستدلالهم بالجملة الخبرية على الوجوب كثير جداً .

فالوجه فيه : أنّ التفاؤل لا يناسب المقام فبقيت الوجوه الثلاثة ، وهي ظاهرة في الوجوب ، والمتبادر من الجملة الخبرية في هذه المقامات هو الوجوب ، فليتأمل .

احتجّ القائلون بعدم وجوب الذكر فيهما بإطلاق قوله ﷺ في صحيحة عبد الله ابن سنان : « إذا كنت لا تدري أربعاً صلّيت أو خمساً فاسجد سجدتي السهو بعد تسليمك ، ثمّ سلّم بعدهما » ^(١) ، وقوله في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج : « يتمّ صلاته ثمّ يسجد سجدتين » ^(٢) ، وقوله في رواية معاوية بن عمّار : « يسجد سجدتين بعد التسليم » ^(٣) ، وقوله في صحيحة الحلبي : « واسجد سجدتين بغير ركوع ولا قراءة ، تتشهد فيهما تشهداً خفيفاً » ^(٤) ، وغير ذلك من الأخبار المتضمنة لإطلاق الأمر بالسجود من غير تعرّض للذكر ، ولو كان واجباً لذكر في مقام البيان ؛ لأنّ المقام مقام حاجة ، وتأخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز .

وأيضاً فقد روى ابن بابويه في الموثّق عن عمّار الساباطي عن أبي

(١) الوسائل (الحرّ العاملي) ٨ : ٢٠٧ ، ب ٥ من الخلل الواقع في الصلاة ، ح ٢ .

(٢) الوسائل (الحرّ العاملي) ٨ : ٢٠٦ ، ب ٤ من الخلل الواقع في الصلاة ، ح ١ .

(٣) الوسائل (الحرّ العاملي) ٨ : ٢٥٠ ، ب ٣٢ من الخلل الواقع في الصلاة ، ح ١ .

(٤) تهذيب الأحكام (الطوسي) ٢ : ١٩٦ ، ح ٧٧٢ . وانظر : الوسائل (الحرّ العاملي) ٨ :

٢٢٤ - ٢٢٥ ، ب ١٤ من الخلل الواقع في الصلاة ، ح ٤ .

عبدالله ﷺ قال : سألته عن سجدتي السهو هل فيهما تسبيح وتكبير ؟ فقال : « لا ، إنما هما سجدتان فقط ، فإن كان الذي سها [هو] الإمام كَبَّرَ إذا سجد وإذا رفع رأسه ليعلم مَنْ خلفه أَنَّهُ قد سها ، وليس عليه أن يسبِّحَ فيهما ، ولا فيهما تشهد بعد السجدتين » ^(١) ، وهي نصٌّ في عدم وجوب التسبيح وظاهر في عدم وجوب الذكر ، ولا ينافي تعينهما فيه بدليل آخر قولهم : لو كان الذكر واجباً لذكر في مقام البيان .

قلنا : الملازمة ممنوعة ، ولا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ، كما ظنَّ ، بل عن وقت الخطاب ، وهو جائز ، مع أَنَّهُ يمكن أن يقال : لعلَّ الوجه في إطلاق الأخبار اشتهاؤ الذكر فيهما حتى صار معلوماً أو مفهوماً من لفظ السجدة .
وقيل : الواجب الذكر المعهود في مطلق السجود فأطلق اعتماداً على ذلك .

وفيه نظر ؛ لعدم وضوح الدليل عليه ، وموافقته لصحيفة الحلبي التي هي الأصل في الوجوب ، وكون الواجب الذكر المعهود في السجود لا يسوغ الإطلاق المؤدِّي إلى تأخير البيان ، فتأمل .

وأما حديث عمار فهو غير نقي الطريق ، مع أَن نفي وجوب التسبيح بخصوصه لا يستلزم نفي وجوب الذكر مطلقاً أو نوع مخصوص من الذكر ، وهو ما في صحيفة الحلبي ، وقوله [ﷺ] : « فقط » لا يدلُّ على نفي وجوب الذكر ؛ لأنَّ الظاهر أَنَّ المراد به من غير تكبير وتسبيح ، كما يشهد به السوق فتدبر .

فرع : على القول بالوجوب هل الواجب مطلق الذكر ، أو يتعيَّن فيه لفظ ؟

تردَّد فيه المحقِّق في الشرائع ^(٢) .

(١) من لا يحضره الفقيه (الصدوق) ١ : ٣٤١ - ٣٤٢ ، ح ٩٩٦ .

(٢) شرائع الاسلام (المحقق الحلبي) ١ : ٩٠ . ولكن الموجود فيه اختيار الأول ، قال : « ولو وجب هل يتعيَّن بلفظ ؟ الأشبه لا » .

والظاهر عندي الثاني ؛ لصحیحة الحلبي .

وذكر الفاضل شرف الدين المقداد في التنقيح : أنَّ «الأصحاب جميعاً عاملون بهذه الرواية ، لكن الشيخ في المبسوط وابن إدريس قالاً بالعبرة الثانية ، وأبو الصلاح قال : بالعبرة الأولى ، والمفيد وابن بابويه خيراً بين العبارتين » (١) انتهى .

وكأنه أراد أن جميعهم عاملون بها في الجملة لا بظاهرها ، كما هو المتبادر من عبارته تَكُنْ ؛ لأنه غير مستقيم ، كيف وفتوى النافع عدم وجوب الذكر مطلقاً (٢) ؟ ! وهو فتوى العلامة في المختلف (٣) كما نقله هو عنه ، [فكيف] (٤) يفهم من الأخبار الاكتفاء بـ (بسم الله وبالله ، اللهم صلّ على محمد وآل محمد) أو (بسم الله وبالله ، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته) ، كما في صحیحة الحلبي المنقولة عن الفقيه ، أو (بسم الله وبالله ، وصلى الله على محمد وآل محمد) أو (بسم الله وبالله ، والسلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته) ، كما في صحیحته المنقولة عن التهذيب ؟

وينحصر الذكر في هذه الأربعة وفقاً للشهيد الثاني في شرح الألفية (٥) ، والله العالم بالحقائق .

مسألة : حكى الشيخ في الخلاف عن بعض أصحابنا وجوب سجدي السهو لكل زيادة ونقيصة غير مبطلّة (٦) .

(١) التنقيح الرائع (السيوري) ١ : ٢٦٤ .

(٢) المختصر النافع (المحقق الحلبي) : ٤٥ .

(٣) المختلف (العلامة الحلبي) ٢ : ٤٢٨ .

(٤) الكلمة غير واضحة .

(٥) المقاصد العلية (الشهيد الثاني) : ٣٣٦ .

(٦) الخلاف (الطوسي) ١ : ٤٥٩ .

وفي الدروس : « لم نظفر بقائله ولا بمأخذه » ^(١) ، وهو عجيب جداً : فإنه أفتى به في اللمة ^(٢) ، وجعله في الألفية أحوط ^(٣) .

ونسبه في التنقيح للفاضل ^(٤) والشهيد الثاني في الروضة ^(٥) له وللصدوق قبله .

وفي نسبتهما الى الصدوق تأمل .

وأفتى به في شرح الألفية ^(٦) ، ونقل عن المفيد في الرسالة الغرية وجوبهما : للشك في الزيادة والنقيصة ، وكذا عن الصدوق تدُّر نقله المقداد في التنقيح ^(٧) . وفي المدارك نقل عن المفيد وجوبهما على من لم يدر زاد سجدة أو نقص سجدة أو زاد ركوعاً أو نقص ركوعاً وكان الشك بعد تجاوز محلّه ^(٨) ، وفي شرح الألفية استحسّن وجوبهما لمجرّد الشك في الزيادة والنقصان ، ونقل عن الذكرى الميل اليه ^(٩) .

فهنا مقامان :

المقام الأول : وجوبهما للزيادة والنقيصة الغير مبطلتين ، ومستنده ما رواه الشيخ عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن سفيان بن السمط عن

(١) الدروس (الشهيد الأول) ١ : ٢٠٧ .

(٢) اللمة الدمشقية (الشهيد الأول) : ٤٣ .

(٣) الألفية (الشهيد الأول) : ٧٠ .

(٤) أنظر : التنقيح الرائع (السيوري) ١ : ٢٦٤ .

(٥) الروضة البهية (الشهيد الثاني) ١ : ٣٢٧ .

(٦) المقاصد العلية في شرح الألفية (الشهيد الثاني) : ٣٣٧ .

(٧) أنظر : التنقيح الرائع (السيوري) ١ : ٢٦٣ - ٢٦٤ .

(٨) أنظر : مدارك الأحكام (العاملي) ٤ : ٢٧٩ .

(٩) المقاصد العلية في شرح الألفية (الشهيد الثاني) : ٣٣٧ - ٣٣٨ .

أبي عبدالله (عليه السلام) قال : « [اسجد] ^(١) سجدتي السهو في كل زيادة تدخل عليك أو نقصان ... » ^(٢) ، وهي نص في المدعى .

لكن قال في المدارك : إنها ضعيفة السند بالارسال وجهالة الراوي ^(٣) .

ويمكن الذبّ عنها بأنها من مراسيل ابن أبي عمير ، وهي عندهم منتظمة في سلك الصحاح ، قالوا : لأنه قد عُلِمَ من حاله أنه لا يرسل إلا عن ثقة ، قال شيخنا البهائي تَدْرُ في الوجيزة : « وروايته أحياناً عن غير الثقة لا يدرح في ذلك ، كما يظنّ : لأنهم ذكروا أنه لا يرسل إلا عن ثقة ، لا أنه لا يروي إلا عن ثقة » ^(٤) انتهى .

وقد أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ، فلا يضرّ الإرسال بعده ولا جهالة الراوي .

وفيهما تأمل ؛ وقد حقّقنا حقيقة الحال في شرح الوجيزة وفي فوائد الخلاصة وفي معراج أهل الكمال وغيرها من مجموعتنا .

وقد يستدلّ أيضاً على ذلك بالروايات الدالة على وجوبهما للشك في الزيادة والنقصان ، وسيأتي تفصيلها في المقام الثاني ؛ لأنهما إذا وجبتا للشك في الزيادة والنقصان فلاّن يجباً لتيقّنهما أجدر وأولى .

وفيه : أنه لم يقدّم دليل على اعتبار مثل هذه الأولوية ، وما المانع من تعلّق الحكم بخصوصية الشك .

(١) في المصدر : « تسجد » .

(٢) تهذيب الأحكام (الطوسي) ٢ : ١٥٥ ، ح ٦٠٨ . الوسائل (الحرّ العاملي) ٨ : ٢٥١ ،

ب ٣٢ من الخلل الواقع في الصلاة ، ح ٣ .

(٣) مدارك الأحكام (العاملي) ٤ : ٢٧٨ .

(٤) الوجيزة في الدراية (البهائي) : ٦ .

وقد يقال : إن وجوبهما للشك ليس إلا لاحتمال النقص والزيادة ، فمع تيقنهما ينبغي أن [لا موضع] ^(١) الوجوب تأمل .

ولي في هذه المسألة توقف ، وإن كان عدم الوجوب لا يخلو من قوة .

المقام الثاني : وجوبهما للشك في الزيادة والنقص ، والأخبار به متظافرة

منها : ما رواه الشيخ عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « إذا لم تدبر أربعاً صليت أم خمساً أم نقصت أم زدت فتشهد وسلم واسجد سجدين بغير ركوع ولا قراءة ، تتشهد فيهما تشهداً خفيفاً » ^(٢) .

وفي المدارك : « أنها غير صريحة [في ذلك] : لاحتمالها الشك في زيادة ركعة [أو] ^(٣) نقصانها ، كما ذكره في الدروس » ^(٤) انتهى .

وفيه تأمل ؛ لأنه تقييد للإطلاق أو تخصيص للعموم بلا موجب .

ومنها : ما رواه ثقة الإسلام في الكافي في الحسن عن زرارة قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : « إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر زاد أم نقص فليسجد سجدين وهو جالس ، وسماهما رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المرغمتين » ^(٥) .

ومنها : ما رواه أيضاً (عطر الله مرقده) في الكتاب المذكور عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى [عن عثمان بن عيسى] عن سماعة قال : قال : « من حفظ سهوه فأتمه فليس عليه سجدة السهو ، إنما السهو على من لم

(١) ما بين المعقوفين غير واضح .

(٢) تهذيب الأحكام (الطوسي) ٢ : ١٩٦ ، ح ٧٧٣ . وانظر : الوسائل (الحر العاملي) ٨ : ٢٢٤ - ٢٢٥ ، ب ١٤ من الخلل الواقع في الصلاة ، ح ٤ .

(٣) في النسخة بدل (أو) : واو .

(٤) مدارك الأحكام (العاملي) ٤ : ٢٧٩ .

(٥) الكافي (الكليني) ٣ : ٣٥٤ ، ح ١ .

يدر أزيد أم نقص منها» (١).

ومنها : ما رواه الشيخ في الصحيح عن الفضيل بن يسار أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن السهو ، فقال : « من يحفظ سهوه فأتّمه فليس عليه سجدة السهو ، إنّما السهو على من لم يدر زاد في صلاته أم نقص منها » (٢).

وفي الحصر في هذين الخبرين إشعار ما بعدم وجوبهما مع التيقن للنقصان والزيادة ، فتأمل .

وبالجملة : فالقول بوجوبهما للشكّ فيهما في غاية القوة والمتانة .

وأما وجوبهما لتيقنهما ففيه نظر ، ولعلّ الأقوى عدمه .

[فرع] (٣) : على القول بوجوبهما للزيادة والنقيصة مطلقاً ، فهل يجبان لزيادة النفل ونقيصته ؟

نقل الشهيد في الدروس عن الشيخ عليه السلام : أنه فرّع على القول به ذلك (٤) ، ونقل السيد العلامة السيد حسين الغريفي البحراني (قدس الله روحه الزكية) عن العلامة وجوبهما لزيادة النفل دون نقيصته ، وفي شرح الألفية لشيخنا الشهيد الثاني : « نقل عن بعضهم تقييد الزيادة والنقصان بما لا يجوز فعله وتركه اختياراً ليخرج منه نسيان القنوت وفعل الذكر والدعاء من غير قصد » ، ثم قال : « والنص والفتوى مطلقان » (٥) انتهى ، وهو يشعر بالميل الى الإطلاق .

(١) الكافي (الكليني) ٣ : ٣٥٥ ، ح ٤ .

(٢) لم نعثر عليه ، وقد نقله العاملي في المدارك (٤ : ٢٧٩) عن الشيخ . لكنّه موجود في الفقيه ١ : ٣٥٠ ، ح ١٠١٨ .

(٣) في النسخة بياض .

(٤) الدروس (الشهيد الأول) ١ : ٢٠٧ .

(٥) المقاصد العلية (الشهيد الثاني) : ٣٣٨ .

ونقل في الدروس عن ابن الجنيّد أنّه قال : « لو نسي القنوت قبل الركوع وبعده قنّت قبل أن يسلم في تشهد ، وسجد سجدي السهو » ^(١) ، وهو يؤذن بسجود السهو لنقص المندوب ؛ إذ لم ينقل عن ابن الجنيّد القول بوجوب القنوت ، ولا يبعد حمل كلامه على استحباب السجود .

وفي شرح اللمعة : « الأجود خروج نقص المندوب عن الكلّة ؛ إذ هو لا يسمّى نقصاً » ، وتنتظر في زيادته من حيث إنّ السهو لا يزيد عن العمد ^(٢) .
وفيه تأمل ؛ إذ تعمّده قد يكون مبطلاً .

والذي يظهر لي : أنّ نقص المندوب سهواً لا يوجب سجود السهو ؛ لجواز تركه عمداً .

وأما زيادته فلا يبعد القول بالوجوب ، وهو المنقول عن العلامة تدنّر ^(٣) .

[فرع ^(٤)] : نقل الشهيد في الدروس عن الحلبي أنّه أوجب سجدي السهو باللحن سهواً ^(٥) . وإطلاق المنقول يتناول اللحن في الواجب والمندوب .

وهو غير معلوم المأخذ ، اللهمّ إلا أن يدعى دخوله في الزيادة والنقيصة ، وفيه تأمل .

تمّ والله الحمد وحده .

(١) الدروس (الشهيد الأول) ١ : ٢٠٧ .

(٢) الروضة البهية (الشهيد الثاني) ١ : ٣٢٧ .

(٣) تذكرة الفقهاء (العلامة) ٣ : ٣٥٣ . نهاية الأحكام (العلامة) ١ : ٥٤٧ .

(٤) في النسخة بياض .

(٥) الدروس (الشهيد الأول) ١ : ٢٠٧ . وانظر : الكافي في الفقه (الحلبي) : ١١٨ .

إرجاف^(١)

أولاً - التعريف :

لغة :

الرجف : الحركة والاضطراب

الشديد ، يقال : رجف الشيء

يرجفُ رجفاً ورجوفاً ورجفاناً

ورجيفاً .

وأرجف : خفق واضطرب

اضطراباً شديداً^(٢) . ومنه قوله

تعالى : ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ﴾^(٣) .

والإرجاف : واحد أراجيف وهو

الخوض في الأخبار السيئة^(٤) ،

يقال : أرجف القوم في الشيء

وبه إرجافاً أكثروا من الأخبار

السيئة واختلاق الأقوال الكاذبة

حتى يضطرب الناس منها ، وعليه

قوله تعالى : ﴿وَالْمُرْجِفُونَ فِي

الْمَدِينَةِ﴾^(٥) (٦) .

وقال الراغب : « الإرجاف

إيقاع الرجفة إما بالفعل وإما

بالقول »^(٧) .

اصطلاحاً :

قد يطلق الإرجاف ويراد منه

الخوض في الأخبار السيئة وإشاعة

الباطل للاغتمام به واضطراب

الناس لأجله ، إلا أنه ورد في الفقه

في خصوص نشر الأخبار الكاذبة

المؤدية إلى ضعطة قلوب المسلمين

والمحبطة لعزيمتهم من الناحية

الأبطال ولو بالشبهات والقرائن
اللائحة^(١١).

وبلحاز أن الإرجاف هو نشر
الاضطراب بين المسلمين في القتال
وغيره يكون الإرجاف أعم من
التخذيل^(١٢)، لكن بلحاز استعمال
الفقهاء للإرجاف في خصوص نشر
الأخبار المضعضة لقلوب المسلمين
في الجهاد، فالظاهر أنه أخص من
التخذيل^(١٣)؛ لأن التخذيل قد
يحصل بالإرجاف وغيره.

٢- الإشاعة: وهي لغة: الإظهار،
يقال: أشاع ذكر الشيء: أطاره
وأظهره، وشاع: ذاع وفشا^(١٤).

وترد في النصوص والفقهاء في
خصوص نشر وإفشاء ما ينبغي
ستره، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ
الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي
الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(١٥).
والحديث: «أيما رجل أشاع على

العسكرية والسياسية. كأن يقال:
اجتمع المشركون في موضع كذا
قاصدين لحرب المسلمين^(٨).

أو يقال: هلكت سرية
المسلمين، أو أن المسلمين لا مدد
لهم ولا طاقة بالكافرين، أو يقول
للمسلمين: إن الكفار أكثر منكم
عدداً ولهم قوة ومدد وصبر ولا
طاقة لكم بهم^(٩)، أو نحو ذلك مما
يؤدي إلى إخافة المسلمين
وخذلانهم.

ثانياً- الألفاظ ذات الصلة:

١- التخذيل: وهو تشييط الناس
عن الغزو وتزهيدهم في الخروج
إلى الجهاد بالاعتذار والتعلل بالحرب
أو البرد أو المشقة الشديدة،
أو يقول: لا يؤمن هزيمة هذا
الجيش^(١٠)، أو نحو ذلك مما
يجب عن القتال ويخوف عن لقاء

رجل عورة ليشينه بها...» (١٦).
فالإشاعة أعم من الإرجاف .

ثالثاً - الحكم الإجمالي ومواطن البحث :

١ - حرمة الإرجاف :

لا إشكال ولا ريب في حرمة الإرجاف بالمعنى المصطلح الخاص ، إلا أن الحرمة ليست للإرجاف بعنوانه ، بل لما فيه من الإضرار بالمسلمين وتثبيطهم عن الجهاد أو الدفاع وإشاعة الخوف والاضطراب في قلوبهم مما يؤدي إلى ضعفهم أمام أعدائهم . وهذا من أكبر الكبائر ، بل قد يساوق الكفر والنفاق ، من هنا شدد القرآن الكريم في لعن المرجفين وأمر نبيه ﷺ بنفيهم ومقاتلتهم ، قال تعالى : ﴿ لَنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُتَأَفِّقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ

لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا * مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِلُوا ثَقْتِيلًا ﴾ (١٧) .

فقد جاء في تفسير القمي أنها « نزلت في قوم منافقين كانوا في المدينة يرجفون برسول الله ﷺ إذا خرج في بعض غزواته يقولون : قُتل وأسر ، فيغتم المسلمون لذلك ويشكون إلى رسول الله ﷺ ، فأنزل الله في ذلك : ﴿ لَنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُتَأَفِّقُونَ ... ﴾ إلى قوله : ﴿ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا ﴾ أي نأمرك بإخراجهم من المدينة إلا قليلاً ﴾ مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِلُوا ثَقْتِيلًا ﴾ (١٨) .

وفي رواية أبي الجارود عن أبي جعفر ﷺ قال : « ملعونين فوجبت عليهم اللعنة ، يقول الله بعد اللعنة : ﴿ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِلُوا ثَقْتِيلًا ﴾ » (١٩) .

عليه حتى نلحق به (٢٣) . فنزلت هذه الآية الكريمة .

وأما حكم الإرجاف في غير حالة الحرب فأيضاً يكون محرماً إذا انطبق عليه عنوان محرّم كالفتنة والشقاق بين المؤمنين أو تضعيف الحكم الإسلامي ، بل يكون محرماً كلما كان كذباً وباطلاً وإن لم يستلزم ضرراً على المجتمع أو الدولة .

٢ - خروج المرجف للجهاد :

لا يجوز للإمام عليه السلام أو الأمير المنصب من قبله أن يخرج معه مرجفاً للجهاد (٢٤) ؛ لأن في خروجه ضرراً على المسلمين (٢٥) .

وكذا لو كان الأمير هو أحد المرجفين لم يخرج الناس معه ؛ لأن التابع يمنع من الجهاد فالمتبوع أولى (٢٦) ؛ لأنه أكثر ضرراً .

(انظر : جهاد)

ومعنى ﴿ لَنُغَرِّبَنَّكَ بِهِمْ ﴾ لنسلطنك عليهم بالأمر بقتالهم ، كما جاء في كتب التفسير (٢٠) .

وجاء في بعض كتب السيرة أنه بلغ رسول الله ﷺ أن أناساً من المنافقين يخبّطون الناس عنه في غزوة تبوك ، فبعث إليهم طلحة بن عبيد الله في نفر من أصحابه وأمرهم أن يحرقوا عليهم البيت ، ففعل طلحة ذلك (٢١) .

ومن الآيات التي نزلت في المرجفين قوله تعالى : ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ ... ﴾ (٢٢) .

قال أهل التفسير : إن سبب نزول هذه الآية أنه لما أرجف بأن النبي ﷺ قتل يوم أحد وأُشيع ذلك قال أناس : لو كان نبياً ما قتل ، وقال آخرون : نقاتل على ما قاتل

٣ - عدم استحقاق المرجف من الغنيمة والرضخ والسلب :

لو خالف المرجف وخرج مع الناس للجهاد لم يسهم له ولا لفرسه من الغنيمة ولا يرضخ ؛ لأنه ليس من المجاهدين ، بل هو عاص وإن أظهر معونة المسلمين ؛ لأنه أظهرها نفاقاً ، والسهم يستحقّه من يعاون المسلمين .

وكذا لو قتل كافراً لم يستحقّ سلبه (٢٧) .

والسهم : هو الحصّة والمقدار الذي يأخذه المجاهد من الغنيمة .

والرضخ : هو المقدار الذي يدفعه الإمام لمن يحضر المعركة مع المقاتلين لغير القتال ، كحضور المرأة للطبخ أو مداواة الجرحى ، أو لمن يحضر للقتال ولم يكن واجباً عليه كالعبد والكافر إن حضروا بإذن الإمام ﷺ ، وليس له مقدار معيّن ،

بل هو منوط برأي الإمام ﷺ ، لكن لا يبلغ سهم المجاهد من الغنيمة .

والسلب - بفتحيتين - : ما يستحقّه القتال من ما على المقتول من ثياب وسلاح وعمامة ودرع ، وما إلى ذلك ممّا يكون معه ، وله دخل في القتال إذا شرطه الإمام للقاتل .

(انظر : جهاد ، غنيمة)

٤ - مكافحة الإرجاف :

يجب مكافحة الإرجاف والمرجفين والقضاء عليه في حالة قيام الحرب والجهاد مع الأعداء .

(انظر : جهاد)

٥ - عقوبة الإرجاف :

عقوبة الإرجاف إذا بلغ مرتبة إيجاد الفتنة والنفاق بين الأمة أو الوقوف بوجه القيادة الشرعية هو

القتل والنفي ؛ لأنه نوع من البغي
 والمحاربة واطعاف الحكومة
 هذا، وقد تعرّض الفقهاء
 لأحكام الإرجاف في كتاب الجهاد
 الإسلامية . (انظر : بغي)
 وفي قسمة الغنيمة .

الهوامش

- (١) موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) ١١ : ٢٥١ - ٢٥٧ .
- (٢) المفردات : ٣٤٤ . لسان العرب ٥ : ١٥٣ . القاموس المحيط ٣ : ٢٠٨ .
- (٣) النازعات : ٦ .
- (٤) الصحاح ٤ : ١٣٦٣ . مجمع البحرين ٢ : ٦٨١ .
- (٥) الأحزاب : ٦٠ .
- (٦) المصباح المنير : ٢٢٠ . تاج العروس ٦ : ١١٣ .
- (٧) المفردات : ٣٤٤ .
- (٨) مجمع البيان ٤ : ٣٧٠ - ٣٧١ .
- (٩) المنتهى ٢ : ٩٠٦ (حصرية) . التحرير ٢ : ١٣٨ - ١٣٩ . القواعد ١ : ٤٨٧ . كشف الغطاء ٤ : ٣٧٢ .
- (١٠) القواعد ١ : ٤٨٧ . المنتهى ٢ : ٩٠٦ (حصرية) . التحرير ٢ : ١٣٨ . كشف الغطاء ٤ : ٣٧٢ .
- (١١) الروضة ٢ : ٤٠٥ .
- (١٢) أنظر : الموسوعة الكويتية ٣ : ٨٠ .
- (١٣) الروضة ٢ : ٤٠٦ .
- (١٤) لسان العرب ٧ : ٢٦٠ . القاموس المحيط ٣ : ٦٧ . مجمع البحرين ٢ : ٩٩٩ . تاج العروس ٥ : ٤٠٥ .
- (١٥) النور : ١٩ .
- (١٦) أنظر : فيض القدير ٣ : ١٤٥ .
- (١٧) الأحزاب : ٦٠ ، ٦١ .
- (١٨) تفسير القمي ٢ : ١٩٦ - ١٩٧ .
- (١٩) المصدر السابق ٢ : ١٩٧ .

- (٢٠) التبيان ٨ : ٣٦١ . مجمع البيان ٤ : ٣٧١ .
- (٢١) سيرة ابن هشام ٤ : ١١٩ .
- (٢٢) آل عمران : ١٤٤ .
- (٢٣) التبيان ٣ : ٦ . مجمع البيان ٢ : ٥١٢ .
- (٢٤) التذكرة ٩ : ٥١ . جامع المقاصد ٣ : ٣٨٩ .
- (٢٥) جامع المقاصد ٣ : ٣٨٩ .
- (٢٦) التذكرة ٩ : ٥١ .
- (٢٧) التذكرة ٩ : ٥١ . التحرير ٢ : ١٣٩ ، ١٨٣ .

تقاریر و متابعات

□ إعداد : التحرير

ارتحال المرجع الديني والعارف الكبير الشيخ محمد تقي بهجت

برحمته الواسعة ، إنا لله وإنا إليه
راجعون .

لقد ولد المرجع الكبير آية الله
بهجت تقي في مدينة فومن التابعة
لمحافظة (جيلان) الواقعة في شمال
إيران من عائلة عرفت بالالتزام
والتدين .

ابتدأ دراسته - كما هو المألوف
قديماً - في كتابات مدينته فومن
وبعد أن أكمل دراسة المقدمات
فيها انتقل إلى مدينة كربلاء
المقدسة في العراق لإكمال دراسة
هناك سنة ١٣٤٨ هـ . ق وهو في

بمزيد من الأسى والحزن نعت
الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة
فقيدها الراحل المرجع الديني
سمحة آية الله الشيخ محمد تقي
بهجت الذي وافته المنية عصر يوم
الأحد المصادف ٢٢ / جمادي
الأولى سنة ١٤٣٠ هـ . ق في
إحدى المستشفيات .

وبهذه المناسبة الأليمة تتقدم
أسرة تحرير مجلة فقه أهل
البيت (عليه السلام) إلى أمتنا الإسلامية
بأحرّ التعازي راجين من المولى
العزیز أن يتغمّد فقيدنا الكبير

وبعدها انتقل إلى مدينة قم المقدسة حيث استقر فيها بقية عمره الشريف دراسة وتدرّساً ، وفي أواسط العقد ما قبل الأخير من عمره الشريف تصدّى للمرجعية . عُرِف مرجعنا الفقيه بالسيرة والسلوك العرفاني التي تأثر بها الكثير من طلابه ومريديه إضافة إلى تضلّعه بالفقه والأصول .

ترك المرجع الفقيه العديد من المؤلفات في الفقه والأصول كما تخرّج على يديه العديد من العلماء والأفاضل في الحوزة العلمية .

سنّ الرابعة عشرة تقريباً ، وبعد أن قضى فيها حدود الأربع سنوات انتقل إلى النجف الاشرف سنة ١٣٥٢ هـ . ق لمواصلة دراسته العالية في الفقه والأصول ، حيث تلمّذ على أشهر علمائها وأساتذتها آنذاك ، أمثال : المرجع أبو الحسن الأصفهاني والشيخ ضياء الدين العراقي والميرزا النائيني والشيخ محمد حسين الغروي المعروف بـ (الكمپاني) وغيرهم ، ثم قفل بعد ذلك راجعاً إلى ايران حيث قضى بضعة أشهر في مدينة فومن مسقط رأسه

ملتقى « الاجتهاد في العصر الحاضر »^(١)

العلماء والفضلاء والأساتذة كان من بينهم رئيس مجلس تشخيص مصلحة النظام الشيخ الرفسنجاني والأمين العام للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية الشيخ التسخيري وعضو هيئة

أقيم في طهران من قبل جامعة المذاهب الاسلامية في قاعة العلامة الأميني التابعة لجامعة طهران ملتقى « الاجتهاد في العصر الحاضر » .

حضر المؤتمر عدد غفير من

أمناء جامعة المذاهب الاسلامية
الشيخ واعظ زاده الطبسي .

وفي كلمته التي ألقاها في المؤتمر
أكد الشيخ علي أكبر الرفسنجاني
على أهمية وفوائد الفقه المقارن
ودوره وأثره في حل الكثير من
القضايا والمسائل المعاصرة وخلص
من ذلك إلى ضرورة تدريسه في
مختلف المحورات العلمية .

كما أفاد في حديثه : أنه إذا
انطلقنا من العقل والإرادة القرآنية
بجدية في الاجتهاد تبرز أماننا
الأمر التالية :

الأهمية الكبرى للتخصص في
مختلف الفروع الفقهية ، أخذ
البحوث الفقهية المقارنة بعين
الاعتبار والجديّة ، جعل التقليد
بحسب الاختصاص ، تأسيس
مجلس شورى للفقهاء لا أقل على
مستوى القضايا والمسائل الكبيرة

في إدارة البلاد ، التعاون التام بين
علماء السنة والشيعة في الجامعات
وغيرها وفي الاجتماعات
واللقاءات المختلفة .

وقد وصف الشيخ الرفسنجاني
هذه الأمور بأنها الأمل الباعث
على توحيد العالم الاسلامي ،
والقادرة على إدارة العالم بواسطة
الاسلام ، ومن خلال هذا تتمكن
من الوصول إلى أهداف الاسلام ،
وأهداف النبي الأكرم ﷺ ،
والثورة الاسلامية ، وما يسعى
لأجله علماء الدين .

كما أشار في حديثه إلى ما
ينبغي عمله في المجال الفقهي تجاه
ما يحدث ويتجدد من المسائل
والقضايا المستحدثة التي تنتظر
جواباً فقهياً . نتيجةً لما يحصل من
تقدم وتطور في مختلف مناحي
الحياة الاجتماعية والسياسية

والاقتصادية وغيرها ، حيث أكدّ على أن معالجة ذلك إنما تتم بالتكاء على العقل وما هو متوفر لدينا من مصادر التشريع .

خطورة العولمة هي جانب آخر من كلمة الشيخ الرفسنجاني حيث أشار إلى هيمنة السيادة العالمية على سيادات الشعوب والأمم ، وأوضح بأنّ العولمة هي بمعنى ضعف قدرات الشعوب يوماً بعد آخر في صالح العولمة . كما أننا نضع اختيار الكثير من المسائل بيد المنظمات العالمية ، في حين أن ديننا دين الاسلام دين عالمي ودائمي غير محدود لا بزمان ولا مكان ولا فرد أو مجموعة دون أخرى ، ومن هنا دعا الشيخ العلماء والحوزات الدينية إلى تسجيل حضور وممارسة اجتهادية فاعلة تتناسب ومتطلبات العصر

على مختلف المستويات من قضايا ومسائل مستحدثة وتحديات .

وباعتبارها مصداقاً لواحدة من المفردات المهمة التي طرحها أئني الشيخ الرفسنجاني على تأسيس جامعة المذاهب الاسلامية في طهران حيث اعتبرها خطوة واسعة ومهمة في اتجاه تفعيل البحث الفقهي المقارن ، كما أئني كذلك على المساعي التي وصفها بالجيدة في هذا المجال في الحوزات العلمية في قم ومشهد ، وقد أشاد بالخصوص بمشروع تدوين دائرة معارف الفقه المقارن في قم من قبل المرجع الديني الشيخ مكارم الشيرازي .

لزوم تغيير بعض الاحكام ، النقطة الأخرى التي أشار إليها والتي ينبغي إلزامها في الممارسة الاجتهادية في هذا العصر ، وضرب

والأدوار التي مرت بها منذ زمن الرسول الاكرم ﷺ وإلى يومنا هذا وخلص من ذلك إلى أن تعميق الممارسة الاجتهادية وتأصيل خطاب الحوار بين علماء المسلمين هو مدعاة للتقريب بين المذاهب الاسلامية ووحدة المسلمين .

الأمين العام لمجمع التقريب بين المذاهب الشيخ التسخيري أفاد في كلمته في الاجتماع : أن التجديد الصحيح هو حفظ الاسلام حياً خالداً مع الفهم والاستيعاب الكامل لحقيقة الاسلام ، ومن هنا فالتجديد ينبغي أن يكون من الداخل وضمن أطر القوانين الاسلامية .

وأضاف : أن المجتهد هو الذي يتمكن من التجديد في الدين ، والاجتهاد هو طريق معرفة

مثلاً لذلك حرمان الزوجة من العقار من الإرث فقد ذكر أن هذه المسألة لم تكن بالنسبة إليه قابلة للتوجيه ، فدعاه ذلك إلى دراستها وتحقيقها ومباحثة بعض المراجع في قم كما طرحها على السيد آية الله الخامني الذي أمر بدوره ببحثها ودراستها في جلسات ليلة الخميس من قبل العلماء ، ومن ثم بدأ ببحثها آية الله السيد الهاشمي وأجرى جملة من الاصلاحات على المسئلة ورفعت حالياً إلى مجلس الشورى لغرض تقنينها .

هذا وأضاف بأن الكثير من هذه المسائل والاحكام لا تزال تنتظر يد التغيير .

بعد ذلك أشار الشيخ الرفسنجاني بشيء من التفصيل إلى تأريخ العملية والممارسة الاجتهادية وانقسامها والمراحل

الاسلام ويتحقق عن طريق أصول
الفقه وعلم الفقه ، فلو أردنا
التجديد فلا بد من طرح آراء
جديدة وفق الضوابط المتعارفة في
علمي الاصول والفقه .

وضمن تأكيده على تجنب
العوامل التحميلية في الممارسة
الاجتهادية حث على التدقيق
والتأمل في نظريات الاسلام في
المسائل الاقتصادية والاجتماعية
والحقوقية فهناك - كما أفاد -
العمل الطويل والمجهد قبل الوصول
إلى المطلوب . بعد ذلك أشار إلى
أن أرضية التجديد في الدين واسعة
جداً إلا أنها ينبغي أن تكون داخل
إطار الاجتهاد والمنطق .

نذير أحمد سلام أخذ أساتذة
جامعة المذاهب الاسلامية كان
أحد المتحدثين في هذا الاجتماع
وقد جاء في كلمته : باب الاجتهاد
مفتوح في المجتمع الاسلامي .

هذا وقد حدّد الاستاذ أحمد
الاجتهاد بأطر وحدود وتقسيمات
فما كان من الحدود والقصاص
والقطعيات فلا مجال للاجتهاد
والتجديد فيه . كما ذكر بأن
الاجتهاد قسمان : الاول هو
الابتدائي والانشائي ، والثاني هو
الاختياري ، وعرف الابتدائي بأنه
ما يتناول المسائل والقضايا التي لم
تكن فيها سابق فتوى وحكم
يتعرض لها المجتهد ويستنبط لها
حكماً خاصاً ضمن الضوابط ، أما
الاختياري فهو الاجتهاد الذي
يمارسه الفقيه في مسألة قد سبق
وأن بحث من قبل العلماء ومن ثم
يختار المناسب وفق اجتهاده من
الحكم .

وعن انسداد باب الاجتهاد عند
أهل السنة صرح بأنه كان مقطعيّاً
ولم يكن دائماً والآن باب الاجتهاد
مفتوح عندهم .

مقالة منها ، ذكر ذلك ضمن كلمة له أيضاً أشار فيها إلا أن اختلاف الآراء الاجتهادية يجب أن يكون وسيلة لعرض الفقه الاسلامي للعالم وبيان رقيه ، لا أرضية باعثة على التفرق .

وعن مدى استقبال الاجتماع من قبل العلماء والايوساط العلمية فقد وصفه رئيس جامعة المذاهب الاسلامية بأنه جيد وقد وردت الاجتماع (٦٤) مقالة من داخل البلاد وخارجها فازت (١٢)

تأسيس مكتبة عالمية اسلامية رقمية في قم (٢)

مطالعات ومقدمات قد تمت بحمد الله ، وأعرب عن أمله بأن المرحلة الاساس سوف تعمل تحت الاختبار في أواخر العام الحالي .

وفي نهاية حديثه أشار حجة الاسلام السبحاني إلى أن بعض الاعمال التحقيقية التي لا يمكن الحصول عليها من المكتبات المتعارفة كالبحوث التخصصية الدقيقة سوف يسهل الحصول عليها عن طريق شبكة المكتبة الرقمية بسهولة .

أعلن معاون التحقيقات لمكتب التبليغ الاسلامي التابع للحوزة العلمية في قم عن تأسيس مكتبة عالمية اسلامية رقمية ، حيث عدّها من ضمن البرامج المطروحة في المكتب وأشار إلى أنها في مرحلة التأسيس ، وسوف تضع هذه المكتبة تحت اختيار المحققين كلّ ما تم جمعه من داخل الحوزة وخارجها من المصادر والبحوث الأساسية لغرض الاستفادة منها . هذا وقد أفاد معاون بأن الاجراءات الأولية من

الهوامش

(١) صحيفة أفق حوزة ، العدد ٢١٣ : ٣ .

(٢) مجلة پژوهش (= التحقيق) ٣٢ : ٨٤ .

قواعد النشر في مجلة

فقه أهل البيت عليه السلام

١ - تستقبل المجلة البحوث الاجتهادية ، والدراسات الفقهية أو ذات الارتباط الوثيق بالفقه كبعض الأبحاث الأصولية أو الرجالية . ونفضل أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية :

أ - دراسات فقهية قرآنية .

ب - دراسات فقهية حديثة .

ج - القواعد الفقهية .

د - الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية .

هـ - الفقه المقارن مع الفقه الوضعي .

و - فقه النظريات العامة كالنظرية الاقتصادية .

ز - ما وراء الفقه ، كتفكيح موضوعات المسائل

المستحدثة ، وفلسفة الأحكام .

ح - تأريخ الفقه والفقهاء والمدارس والمناهج الفقهية .

٢ - أن تمتاز الدراسات المقدمة بالأهمية أو الحاجة أو

الجدة على مستوى المنهج أو النتائج .

٣ - أن تكون الدراسات متناسبة مع مستوى المجلة وأهدافها باعتبارها متخصصة في دائرة العلوم الفقهية .

٤ - أن تكون المعلومات المدرجة في المقالات موثقة بدقة ومدعمة بالمصادر المعتبرة .

٥ - ألا تكون المقالات منشورة أو مرسلة للنشر في مطبوعة أخرى .

٦ - للمجلة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر .

٧ - المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسلة إليها ، لذا فالأفضل للكاتب الاحتفاظ بنسخة عن الأصل .

٨ - ترتيب المقالات في المجلة يعتمد على أسس فنية ، وكذا تعيين زمان نشرها .

٩ - للمجلة الحق في إعادة نشر المقالات أو ترجمتها في إصدار آخر إذا ارتأت ذلك ، كما أنّ للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة .

تنبيه :

إنّ ما ينشر في المجلة لا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة ولا المشرفين عليها .

القارئ الكريم : إذا كنت راغباً في اقتناء الأعداد القادمة من المجلة فاملاً القسيمة التالية

المجلة

مجلة فقه أهل البيت

قسيمة الاشتراك السنوي

الاسم : Name:

العنوان : Address :

FIQH - U - AHLIL BAIT

قسيمة الاشتراك السنوي

داخل الجمهورية الإسلامية : (١٢٠٠) تومان

البلدان الأخرى : (٣٠) دولاراً أو ما يعادلها

ترسل هذه القسيمة مع وصل الدفع أو الحوالة على العنوان التالي :

ايران - قم - ص . ب : 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 - Hushemi

EDITOR - IN - CHIEF:

Khalid AL - Ghaffuri

EDITORIAL BOARD:

Abbas AL - Ka'bi

Safu - Ad - din AL - Khazraji

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. 14- NO. 53 - 2009/ 1430

Kh_ghaffuri@islamicfeqh.com