رسائل فقهية

تبحث في مسائل فقهية مختلفة ومستحدثة
على ضوء الكتاب العزيز والسنة النبوية
ومصادر التشريع عند الفريقين
وفي آخر هذا الجزء فهرس موضوعي للأجزاء السبعة

تأليف

آية الله العظمى الشيخ جعفر السبحاني

الجزء السابع

مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

رسائل فقهية

٧

رسائل فقهية

تبحث في مسائل فقهية مختلفة ومستحدثة
على ضوء الكتاب العزيز والسنة النبوية
ومصادر التشريع عند الفريقين
وفي آخر هذا الجزء فهرس
موضوعي للأجزاء السبعة

شبكة الفكر
alfeker.net

تأليف

سماحة آية الله العظمى الشيخ جعفر السبحاني مدظله

الجزء السابع

السبحاني التبريزي، جعفر، ١٣٤٧ ق . ـ
رسائل فقهية / جعفر السبحاني . ـ قم : مؤسسة امام صادق ﷺ، ١٤٣١ ق . = ١٣٨٩ .
ج .
ISBN 978 - 964 - 357 - 306 - 5 (دوره)
ISBN 978 - 964 - 357 - 456 - 7 (ج. ٧)
كتابنامه به صورت زير نويس.
أُنجزت الفهرسة طبقاً لمعلومات فيبا .
١ . فقه جعفرى ـ ـ قرن ١٥. الف. مؤسسة امام صادق ﷺ. ب. عنوان.
BP ١٨٣/٥ / س٢ر ٥ ٢٩٧ / ٣٤٢

اسم الكتاب: ..... رسائل فقهية
الجزء: ..... السابع
المؤلف: ..... الفقيه جعفر السبحاني
الطبعة: ..... الأُولى ـ ١٤٣١ هـ. ق
عدد النسخ: ..... ١٠٠٠ نسخة
المطبعة: ..... مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام
الناشر: ..... مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام
القطع: ..... وزيري
عدد الصفحات: ..... ٨٠٨ صفحة
التنضيد والإخراج الفني: ..... مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ـ السيد محسن البطاط

مركز التوزيع
قم المقدسة
ساحة الشهداء؛ مكتبة التوحيد
☎ ٧٧٤٥٤٥٧؛ ٠٩١٢١٥١٩٢٧١
http://www.imamsadiq.org


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الّذي أوضح سُبل دينه ومعالم شريعته، وأكمل نعمته، حمداً لا يحصيه إلّا هو. والصلاة والسلام على أفضل بريته وخاتم رسله، وعلى خلفائه أئمة الهدى ومصابيح الدجىٰ الّذين طهرهم الله من الرجس تطهيراً.

أمّا بعد؛ فقد بعث سبحانه نبينا محمد ﷺ خاتماً للنبوة، وأنزل كتابه خاتماً للكتب، وشريعته خاتمة للشرائع. بعثه ببراهين جليّة ودلائل مشرقة، تجذب القلوب وتنير البصائر.

ومن أبهر دلائله وأظهر معاجزه هو أنّه سبحانه بعثه بدين أكملَ أُصوله وفروعه، وبيّن ما يحتاج إليه الإنسان في حياته الفردية والاجتماعية، على نحو أغناه عن الرجوع إلى القوانين الوضعية الّتي هي وليدة العقول الناقصة غير العارفة بما فيه مصالح الإنسان ومفاسده.

إنّ علماء الإسلام وإن أشبعوا الكلام في معاجزه وكراماته، إلّا أنّهم لم يركّزوا على تلك المعجزة العلمية الّتي لا يقوم بالأقل منها إلّا لجان من ذوي الاختصاصات المختلفة في شتىٰ الحقول، مع أنّه ﷺ بمفرده وبلا استعانة بغيره، ولا بدراسة عند أحد، أتىٰ بشريعة شاملة، جامعة لغرر الأحكام في جميع الأبواب، وما هذا إلّا لأنّه اختاره الله سبحانه لوحيه وخصّه بهذه العطيّة فأوحىٰ إليه ما يسدّ حاجة الإنسان في دنياه وأُخراه.

وقد أصبح علم الفقه منذ رحيل الرسول ﷺ من أبرز ما يهتم به المحدّثون والفقهاء، فألفوا في ذلك مختصرات وكتباً وموسوعات حفلت بذكر أسمائها المعاجم والفهارس .

ومن دواعي الخير وأسباب التوفيق أن أعاننا الله سبحانه لدراسة أكثر الكتب الفقهية وتقريرها وتأليفها ونشرها.

وقد تصدّت اللجنة العلمية للتأليف في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ـ المؤلّفة من المحقّقين الأفاضل:

١. **السيد عبد الكريم الموسوي.**

٢. **محمد عبد الكريم بيت الشيخ.**

٣. **الشيخ محمد چياد الكناني** ـ لجمع وتنظيم هذه الرسائل في سبعة أجزاء، تحتوي على ١٢٢ رسالة، كلّ جزء يحتوي على رسائل متنوعة من أبواب الفقه، كما قاموا بتصحيحها وتنقيحها وإظهارها بهذه الحلّة الزاهية، فلا يسعني في هذه الخلاصة إلّا تقديم خالص الشكر وكمال الامتنان للمحقّقين الكرام لما بذلوه من جهود مضنية لإظهار الكتاب بثوب جديد جميل.

ويحتوي هذا الجزء ـ السابع والأخير ـ على فهرس موضوعي للأجزاء السبعة مرتّب حسب الكتب الفقهية من كتاب الاجتهاد والتقليد إلى كتاب القصاص والديات؛ وذلك إتماماً للفائدة، وتسهيلاً للقرّاء الكرام في العثور على ضالّتهم من الرسائل بسرعة ودقّة ويسر.

نحمد الله تعالى ونشكره على هذه النعمة الّتي أنعمها على عبده الفقير. ونسأل القرّاء الأعزّاء أن لا ينسونا من صالح دعواتهم.

والحمدلله رب العالمين

جعفر السبحاني

قم المقدسة ـ مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

غرّة شعبان المكرم ١٤٣١ هـ. ق

الرسالة الثالثة بعد المائة

في مفهوم العدالة

إنّ العدالة من مقولة الملكة، أي ملكة الاجتناب عن الأُمور الثلاثة:

١. الكبائر.

٢. منافيات المروة.

٣. الإصرار على الصغائر.

والطريق إلى معرفة وجودها هو حسن الظاهر الكاشف ظناً عن تلك الملكة، والمراد من حسن الظاهر هو تجلّي ظهور حسن أفعاله عند المعاشرة.

في تحقيق مفهوم العدالة

اختلفت كلمات الفقهاء في تعريفها، ونذكر منها المهمّ:

العدالة: الملكة الباعثة على إتيان الواجبات، وترك المحرّمات.

العدالة: ترك المعاصي.

العدالة: ترك الكبائر.

فلو أُريد من المحرّمات في التعريف الأوّل، الكبائر، يكون الأوّل أخصّ مورداً من الثاني، لأنّه لا يشمل الصغائر، ويكون مساوياً للتعريف الثالث.

ويظهر من الشيخ في «المبسوط» أنّ الأصل في كلّ مسلم، هو العدالة،

مالم يظهر منه الفسق، وقال في «الخلاف»: إذا شهد عند الحاكم شاهدان يُعرف إسلامهما، ولا يعرف فيهما جَرح، حُكم بشهادتهما، ولا يقف على البحث إلّا أن يَجرح المحكومُ عليه فيهما، بأن يقول: هما فاسقان، فحينئذٍ يجب عليه البحث.

وقال أبو يوسف، ومحمد والشافعي: لا يجوز له أن يحكم حتّى يبحث عنهما، فإذا عَرَفهما عدلين حكم، وإلّا توقّف في جميع الأشياء، ولم يخصّوا به شيئاً دون شيء.

واستدلّ الشيخ على مدّعاه بإجماع الفرقة، وأخبارهم، وقال: وأيضاً الأصل في الإسلام العدالة، والفسق طارٍ عليه يحتاج إلى دليل، وأيضاً نحن نعلم أنّه ما كان البحث في أيّام النبي صلى الله عليه وآله، ولا أيام الصحابة، ولا أيّام التابعين، وإنّما هو شيء أحدثه شريك بن عبدالله القاضي، فلو كان شرطاً ما أجمع أهل الأعصار على تركه.[1]

ولو صحّ ما ذكره الشيخ، لكان البحث عن معنى العدالة أمراً غير لازم، لأنّ كلّ مسلم محكوم بالعدل مالم يظهر منه الفسق، ولكنّه رأي اختصّ بالشيخ ، وأمّا الآخرون فالجميع على لزوم البحث عن عدالة الرجل وفسقه، وعلى هذا يجب أن نحدّد معنى العدالة.

والمهم في المقام، هو استخراج معنى العدالة من الروايات، وقد استند غير واحد من الأصحاب إلى معتبرة ابن أبي يعفور، الّتي نقلها الصدوق، والشيخ. وإليك ما نقله الأوّل:

---

١. الخلاف: ٦ / ٢١٧، المسألة العاشرة.

عن عبدالله بن أبي يعفور، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام:

بم تُعرف عدالة الرجل بين المسلمين، حتّى تُقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال عليه السلام:

١. أن تعرفوه بالستر والعفاف، وكفّ البطن والفرج واليد واللسان.

٢. ويُعرفَ باجتناب الكبائر الّتي أوعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف، وغير ذلك.

٣. والدلالة على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه، حتّى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه، وتفتيش ما وراء ذلك، ويجب عليهم تزكيته وإظهار عدالته في الناس، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهنّ، وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين، وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلّاهم إلّا من علّة.

فإذا كان كذلك لازماً لمصلّاه عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلّته، قالوا: ما رأينا منه إلّا خيراً، مواظباً على الصلوات، متعاهداً لأوقاتها في مصلاه، فإنّ ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين.... [١]

ورواها الشيخ الطوسي في «تهذيب الأحكام» مع زيادة [٢].

والاستدلال بالحديث رهن إثبات صحّة سنده وإتقان دلالته، أمّا السند فلم يستشكل فيه أحد إلّا صاحب «مفتاح الكرامة»، وذلك لأن الصدوق نقله

---

١. الوسائل: ج ١٨، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، الحديث ١.

٢. الوسائل: ج ١٨، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، الحديث ٢.

عن شيخه أحمد بن محمد بن يحيى، وهو لم يوثّق .

أقول: أمّا قوله: نقله عن أحمد بن محمد بن يحيى، فصحيح، لأنّه قال في المشيخة: وما كان فيه عن عبدالله بن أبي يعفور، فقد رويته عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار ﷺ، عن سعد بن عبدالله، عن أحمد بن أبي عبدالله البرقي، عن أبيه، عن محمد بن أبي عمير، عن حمّاد بن عثمان، عن عبدالله بن أبي يعفور.

نعم، أحمد بن محمد بن يحيى لم يرد له توثيق في الأُصول الرجالية، أمّا النجاشي فلم يذكره لأجل عدم وجود كتاب له، وهو يذكر في رجاله من له كتاب أو أصل؛ وأمّا الشيخ فذكره في كتاب رجاله، ولم يذكر فيه جرحاً أو تعديلاً، وأمّا الفهرست فلم يذكره فيه لأنّ غرض الشيخ فيه نفس غرض النجاشي في رجاله، لكن يُشار إلى أن الصدوق ترضّى عليه، وروى عنه التلعكبري، والحسين بن عبيد الله الغضائري، وأبو الحسين بن أبي جيد القمي.[1]

وأمّا الشيخ فرواه بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى (الأشعري صاحب النوادر)، عن محمد بن موسى، عن الحسن بن علي، عن أبيه، عن علي بن عقبة، عن موسى بن أكيل النميري، عن ابن أبي يعفور.

وأمّا سند الشيخ إلى محمد بن أحمد بن يحيى، فقد قال في المشيخة: وما ذكرته في هذا الكتاب عن محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري، فقد أخبرني به الشيخ أبو عبدالله [المفيد]، والحسين بن عبيد الله [الغضائري]،

---

١ . رجال الطوسي: ٤١٠ برقم ٥٩٥٥ .

وأحمد بن عُبدون [ابن الحاشر]، كلّهم عن أبي جعفر محمد بن الحسين بن علي بن سفيان [البزوفري]، عن أحمد بن إدريس، عن محمد بن أحمد بن يحيى.

والسند لا بأس به .

توضيح الدلالة

المعتبرة تشتمل على فقرات خمس، يجب إمعان النظر فيها، حتّى تتّضح دلالتها على ما هو المقصود، وإليك تلك الفقرات :

١. «**بم تُعرف عدالة الرجل بين المسلمين**».

٢. «**أن تعرفوه بالستر والعفاف، وكف البطن والفرج واليد واللسان**».

٣. «**ويعرف باجتناب الكبائر الّتي أوعد الله عليها النار**».

٤. «**والدلالة على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه**».

٥. «**ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهن**».

أمّا الفقرة الأُولى: فالظاهر أنّ قول الراوي: «بمَ تعرف عدالة الرجل بين المسلمين؟» ظاهر في أنّ السؤال عن تعلّم الطريق إلى معرفة عدالة الرجل بعد فهم مفهومها، وكأنّ معنى العدالة كان واضحاً عند السائل، ولكنّه حاول أن يتعرف على الطريق إلى تمييز العادل عن غيره.

هذا هو المتبادر من السؤال، لكن الفقرة الثانية والثالثة على خلاف هذا الظهور المتبادر، لأن الإمام عليه السلام فيهما بصدد بيان مفهوم العدالة وما يقصد منها، والدليل على ذلك أمران:

الأول: أن الإمام عليه السلام عبّر في الفقرة الثانية بقوله: «أن تعرفوه بالستر والعفاف»، مستعملاً لفظ المعرفة.

وفي الثالثة بقوله: « ويُعرفَ باجتناب الكبائر» ، مستعملاً نفس اللفظ.

وفي الفقرة الرابعة عبّر بقوله: «والدلالة على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه»، مستخدماً لفظ الدلالة.

فالاختلاف في التعبير أفضل دليل على أنّ الإمام عليه السلام في الثانية والثالثة بصدد بيان مفهوم العدالة وما يقصد منها، ولكنّه في الفقرة الرابعة بصدد بيان الطريق إليها وتمييز العادل عن غيره، ولذلك استخدم في الثانية والثالثة لفظ: تعرفوه أو يُعرف، وفي الرابعة كلمة الدلالة، فتكون الثانية والثالثة معرّفتين للعدالة بشرط أن يُقرأ فعل «يُعرف» بصيغة المجهول.

الثاني: أنّ كلّاً من الستر والعفاف ملكة، فالمراد من الستر والعفاف هو الحياء .

إذا علمت ذلك فلنرجع إلى توضيح الفقرة الثانية والثالثة، فنقول: قوله: «أن تعرفوه بالستر والعفاف» فالستر فيها بمعنى الحياء، وفي اللسان: رجل مستور، وستير أي عفيف، ويقال: ما لفلان ستر ولا حجر، فالستر: الحياء، والحجر: العقل.

وأمّا العفاف، فالعفّة، الكفّ عمّا لا يحلّ ويجمل، يقال: عفّ عن المحارم والأطماع الدنيّة، ويقول سبحانه: ﴿**وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لاَ يَجِدُونَ**

﴿نِكَاحًا﴾[١] أي يكفّ الذين لا يجدون نكاحاً أنفسهم.

فهذه الفقرة ربّما تكون مشيرة إلى القبائح العقلية والأعمال الدنيّة الّتي يستنكرها العرف والمجتمع البشري، ولذلك عطف على الستر والعفاف كفّ البطن والفرج واليد واللسان... وهذا الجزء من المعرف يهدف إلى ترك القبائح والأفعال الدنية عند الناس، فإنّ من لا يهمه إلّا البطن والفرج منبوذ عند الناس، كما أنّ المتطاول على أموال الناس باليد أو أعراضهم بلسانه لا مكانة له عندهم أيضاً.

كما أنّ الفقرة الثالثة، أعني: «ويعرف باجتناب الكبائر الّتي وعد الله عليها النار» تشير إلى اجتنابه المحرّمات الشرعية.

وعلى هذا فالعادل مَنْ يكون ذو مروءة لا يرتكب ما لا يجمله الناس ولا يحمدوه، كما هو يجتنب المحرّمات الشرعية (الكبائر). كلّ ذلك عن ملكة راسخة في النفس تصدّه عن الأمرين، واحتمال كون المراد مجرد الاجتناب دون أن يكون مستنداً إلى الحالة النفسانيّة، لا يناسب مطاوي الحديث.

وبذلك يُعلم أنّ الفقرتين الثانية والثالثة معاً، حدّ وتعريفٌ للعدالة في الشرع.

ولمّا كان إحراز تلك الهيئة الراسخة في النفس أمراً مشكلاً، مع الحاجة الشديدة إليها في المرافعات والصلوات، عاد الإمام لبيان ما جعله الشارع

---

١. النور: ٣٣.

أمارة وطريقاً لها أوّلاً، ويكون جواباً لسؤال الراوي ثانياً فذكر له طريقاً مؤلفاً من أمرين:

١. أن يكون ساتراً لجميع عيوبه.

٢. يكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهنّ وحفظ مواقيتهنّ بحضور جماعة من المسلمين، وأن لا يتخلّف عن جماعتهم في مصلّاهم إلّا من علّة.

ثم إنّ هنا سؤالاً: لماذا جعل الطريق متعدّداً أو جعل الطريق الواحد مؤلّفاً من أمرين؟

والجواب أنّ المحرّمات على قسمين:

أ. أُمور وجودية، كالكذب والنميمة والربا حيث يكفي في وصف الرجل بتركها بعدم مشاهدتها في حياة الرجل، وهذا ما أشار إليه في الطريق الأوّل وقال: أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتّى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته.

فهذا النوع من المعاصي لا يُعلم تحلّي الرجل بتركه إلّا بعدم صدورها عنه بين الناس، هذا من جانب ومن جانب آخر يحرم تفتيش عثرات الرجل، فيكفي في سلب هذه المعاصي عن الرجل كونه ساتراً لعيوبه.

ب. أُمور عدمية كترك الصلاة، فلا يعلم تحلّي الرجل بالمحافظة عليها إلّا بحضوره في جماعة المسلمين، ولأجل ذلك جعل هنا طريقين للعدالة، ولكل كشف خاص به .

فإن قلت: إنّ الزكاة والحج أيضاً من القسم الثاني، فلماذا لم يذكرهما؟

قلت: أمّا الزكاة فلأنّ الحاكم لا يتركه فيأخذ منه الزكاة فيعلم حال الرجل منه؛ وأمّا الحج فليس واجباً مطلقاً على كلّ الناس، بل يجب على المستطيع، ولأجل ذلك لم يذكره في هذا ا لطريق.

هذه هي الموثقة وهذا سندها وهذه دلالتها، فقد ظهر أنّ الرواية في الفقرتين: الثانية والثالثة بصدد بيان واقع العدالة، كما أنّها في الفقرة الرابعة والخامسة لبيان الطريق، وأنّ حقيقة العدالة عبارة عن ملكة نفسانية تتقوّم بالستر والعفاف وامتلاك البطن والفرج واليد واللسان وتبعث الإنسان إلى اجتناب الكبائر الّتي أوعد الله عليها النار.

وبما أنّ التعرف على ملكة العدالة بهذا المعنى من الأُمور المشكلة مع حاجة الناس إلى معرفة العادل في مرافعاتهم وصلواتهم وفي الأنكحة والطلاق وثبوت الهلال وغيره، أوضح الإمام عليه السلام الطريق السهل إلى معرفتها حتّى يكون مقياساً لتمييز العادل عن غيره، وهو كونه ساتراً لجميع عيوبه أوّلاً، وحاضراً في جماعات المسلمين ثانياً.

وما أسهل تحصيل هذين الطريقين إلى معرفة العادل، فتكون النتيجة أنّ العدالة ملكة نفسانية يصعب على الإنسان اقتراف المعاصي والمحرمات، لا أنّه يمتنع صدورها، بل يصعب ويعسر على نحو لو عصى لوجد في نفسه انزعاجاً وضيق صدر، يتعقّبه الندم على العمل.

وبعبارة أُخرى: ليس العادل من لا يعصي وإلّا لانحصرت العدالة بالأنبياء والأولياء، بل مَن يأتي أحياناً بالمعصية فيجد في نفسه حالة خاصة لا يرضىٰ بها باطناً.

وأمّا الطريق إلى معرفة العدالة فهو أمر سهل مرجعه إلى حسن الظاهر الكاشف عن تلك الملكة، وإنّما يقف الإنسان عليه إذا عاشره وصاحبه مدة قليلة، فكيف إذا عاشره مدة مديدة؟!

فما ربّما يقال من أن جعل تفسير العدالة بالملكة يعرقل عجلة القضاء ويوجب تعطيل المحاكم والمرافعات، وغير ذلك، فليس بتام، لما عرفت من أنّ الشارع حدّد طريق المعرفة بشكل واضح.

نعم أنّ صاحب الجواهر أتعب نفسه في نقد هذه النظرية وبسط الكلام، وأكثر ما ذكره غير تام بالنظر إلى ما ذكرنا. فما هو المنقول عن العلّامة والشهيدين من تفسير العدالة بالملكة وأنّ حسن الظاهر كاشف عنه، هو المتعيّن.

فقد خرجنا بالنتيجة التالية: أنّ العدالة ملكة نفسانية تقوم بالستر والعفاف وامتلاك البطن والفرج واليد واللسان عن الخروج عن حدّ الاعتدال، كما أنّها تقوم بالاجتناب عن الكبائر الّتي أوعد الله عليها النار.

ولا يصل الإنسان إلى هذا المقام إلّا إذا كان فيه ملكة تصدّه عن القبائح العقلية والشرعية.

والتعبير بالكف والاجتناب دليل على أنّ ابتعاد الإنسان عن القبائح والمعاصي لا لعدم القدرة على الاقتراف أو لعدم وصول اليد إليها، بل لوجود ملكه تصدّه عن القبيح والحرام رغم كونه قادراً على اقتراف هذه الأعمال لكنه يكون في منأى عنها.

الروايات الموضحة لمعنى العدالة

إنّ معتبرة ابن أبي يعفور ليست هي الوحيدة في هذا المضمار بل ورد في روايات أُخرى توضيح لمعنى العدالة، وإليك بعض ما ورد:

١. روى سماعة بن مهران، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «مَن عامل الناس فلم يظلمهم، وحدّثهم فلم يكذبهم، وواعدهم فلم يُخلفهم؛ كان ممّن حرمت غيبته، وكملت مرؤته، وظهر عدله، ووجبت أُخوّته» [١].

٢. ما رواه أحمد بن عامر الطائي، عن أبيه، عن الرضا عليه السلام، عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدّثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، فهو ممّن كملت مرؤته، وظهرت عدالته، ووجبت أُخوته، وحرمت غيبته». [٢]

٣. ما رواه عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ثلاث مَنْ كُنّ فيه أوجبت له أربعاً على الناس: مَن إذا حدّثهم لم يكذبهم، وإذا وعدهم لم يخلفهم، وإذا خالطهم لم يظلمهم؛ وجب أن يُظهروا في الناس عدالته، وتظهر فيهم مروءته، وأن تحرم عليهم غيبته، وأن تجب عليهم اخوته». [٣]

---

١. الوسائل: ج ٥، الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٩.
٢. الوسائل: ج ١٨، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، الحديث ١٥.
٣. الوسائل: ج ١٨، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، الحديث ١٦.

ما هو مفاد هذه الروايات؟

إنّ الروايات المتقدّمة بصدد بيان الطريق إلى تحلّي الرجل بوصف العدالة وليست بصدد بيان مفهومها وواقعها، ومرجعها إلى ما عرفته من موثقة ابن أبي يعفور، وذلك لأنّ الإنسان إذا وقف على أنّ الرجل لا يكذب ولا يخلف ولا يظلم، فيكون هذا دليلاً على تحلّي الرجل بمبدأ خاص يسوقه إلى هذا الأمر، وإلّا لما كانت حياته على وتيرة واحدة بل يظلم تارة ولا يظلم أُخرى، وهكذا سائر الأفعال .

وبعبارة أُخرى: أنّ حسن الظاهر في المعاشرة المتحقّق بترك الظلم والكذب والخلف، طريق إلى تحلّي الرجل بمبدأ نفساني يسوقه إلى هذا العمل على وتيرة واحدة.

***

بقي هنا أمران وهو أنّ صاحب العروة اعتبر في العدالة وراء ملكة الاجتناب عن الكبائر أمرين آخرين، وهما:

ترك منافيات المروءة، وترك الإصرار على الصغائر.

وإليك دراسة كلا الأمرين:

الأوّل: اعتبار ترك منافيات المروءة

إنّ غير واحد من الفقهاء اعتبروا في العدالة ترك منافيات المروءة؛ وحكى في الجواهر [1] عن مجمع البرهان أنّه احتمل الإجماع على اعتبارها

١. الجواهر: ١٦ / ٣٠١.

في غير مستحق الزكاة والخمس، وظاهر المفاتيح أنّ المشهور جعلها جزءاً في مفهوم العدالة.

واستدلّ السيد العاملي [١] على اعتبارها بالرواية التالية:

عن سماعة بن مهران، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «مَنْ عامل الناس فلم يظلمهم، وحدّثهم فلم يكذبهم، وواعدهم فلم يُخلفهم ؛ كان ممّن حرمت غيبته، وكملت مروّته، وظهر عدله، ووجبت أُخوته». [٢]

ورواه أحمد بن عامر الطائي، عن أبيه، عن الرضا عليه السلام، عن علي عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله. [٣]

والمروءة في اللغة هي كمال الرجولية الّذي يعبر عنها باللغة الفارسية بـ «مردانگی». فالمراد من قولهم: ترك ما ينافي المروءة، أي ترك الأشياء المنكرة عرفاً بحيث يكون الإتيان بها مورثاً للشك في كشف حسن الظاهر على الملكة، ويمثلون بلبس الفقيه لباس الجندي من غير داع، أو الأكل في الطريق، أو غير ذلك من الأُمور المستنكرة عرفاً.

لكن الأُمور المستنكرة عرفاً تختلف حسب بيئة وبيئة، فركوب الحمار العاري وإرداف شخص خلفه، أو الأكل ماشياً إلى الصلاة أمر مستقبح عرفاً مع أنّه لم يكن مستقبحاً في عصر الرسول صلى الله عليه وآله والوصي عليه السلام. حيث ورد أنّ الرسول صلى الله عليه وآله كان يركب الحمار العاري [٤]، وأنّه كان يأكل ماشياً [٥].

---

١. مفتاح الكرامة: ٥ / ١٠٤٩.

٢. الوسائل: ج ٥، الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

٣. الوسائل: ج ١٨، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، الحديث ١٥. ولاحظ الحديث ١٦.

٤. بحار الأنوار: ١٦ / ٢٨٥.

٥. بحار الأنوار: ١٨ / ٦١٧. ط. القديمة، كتاب الصلاة.

وعلى هذا يجب تحديد منافيات المروءة بشكل آخر، وهو أن يدلّ الفعل على نقصان في العقل أو قلّة مبالاة أو حياء، أو غير ذلك من الأُمور الّتي ربّما تورث الشك في أنّ حسن الظاهر هل يكشف عن ملكة راسخة أو لا؟

وبعبارة أُخرى: إذا كانت العدالة هي الاستواء والاستقامة في الحياة فلا ريب أنّ الرجل إذا كان لا يبالي بشيء من الأشياء المنكرة عرفاً يكشف عن عدم الاستواء أو الاستقامة، وقد مرّ أنّ هذا يختلف حسب اختلاف الثقافات.

الثاني: ترك الإصرار على الصغائر

يظهر من غير واحد من الفقهاء أنّ فعل الصغيرة غالباً مضرّ بالعدالة، وقد نقله في «مفتاح الكرامة» عن التحرير والإرشاد والقواعد، ونقل تقسيمه عن مجمع البرهان إلى: فعلي، وحكمي. فالفعلي هو الدوام على نوع واحد من الصغائر بلا توبة أو الأكثار من جنسها بلاتوبة، والحكمي هو العزم على فعل تلك الصغيرة بعد الفراغ منها، قال في الذخيرة: هذا ممّا ارتضاه جماعة من المتأخّرين.[1]

أقول: لم يرد في معتبرة ابن أبي يعفور ذكر عن الصغيرة فضلاً عن مدخلية ترك الإصرار في العدالة، وهذا يمكن أن يكون على أحد وجهين:

١. إن الذنوب كلّها كبائر وليس هناك ذنب صغير، وإنّما يوصف بالكبر والصغر بالنسبة إلى ما فوقه وما دونه.

---

١. مفتاح الكرامة: ٥ / ١٠٥٠.

وبعبارة أُخرى: إنّ تقسيم المعاصي إلى صغيرة وكبيرة وإدخال جمع تحت عنوان الكبيرة بحيث لا يوصف بالصغر وإدخال جمع في الصغيرة بحيث لا يوصف بالكبر، أمر غير صحيح، بل الجميع داخل تحت خيمة واحدة، وإنّما يوصف بالكبر والصغر بالنسبة إلى ما فوقه وإلى ما تحته، ولذلك لم يذكره الإمام عليه السلام في المعتبرة.

٢. تقسيم المعاصي إلى قسمين وأنّ بينها حاجزاً لا يختلط أحدهما بالآخر وإنّما ترك الإمام عليه السلام ذكره، لأنّ الصغيرة بلا إصرار لا تخل بالعدالة ومع الإصرار من دون تخلل التوبة، كبيرة داخلة تحت قوله عليه السلام: «ويعرف باجتناب الكبائر».

وقد روى عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «لا صغيرة مع الإصرار، ولا كبيرة مع الاستغفار».[1]

***

١. الوسائل: ج ١١، الباب ٤٨ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٣.

الرسالة الرابعة بعد المائة

في تحديد المعصية الكبيرة

اختلفت كلمات الفقهاء في تقسيم المعاصي إلى الكبيرة والصغيرة، وهل المعاصي تنقسم إلى هذين القسمين بالذات لا بالنسبة والإضافة، أو أن التقسيم إنّما هو إضافي لا واقعي؟

أقول: يظهر من الذكر الحكيم انقسام المعاصي بالذات إلى قسمين، يقول سبحانه: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ نُدْخِلْكُمْ مُدْخَلاً كَرِيمًا﴾[1].

فإنّ ظاهر الآية أنّ اجتناب الكبائر مكفّر للسيئات، وبما أنّه يجب أن يكون المكفِّر غير المكفَّر عنه، فيكون المراد من السيئة هو الصغيرة، وما ربّما يقال:من أنّ معنى الآية: أن تجتنبوا كبائر ما نهيتم وتركتموه في المستقبل كفّرنا عنكم ما كان من ارتكابها فيما سلف،[2] على خلاف ظاهر الآية، فإنّ ظاهرها أنّها تخبر عن المستقبل، في المكفِّر، والسيئة المكفَّر عنها.

يقول سبحانه: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَ الْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الأَرْضِ وَ إِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلاَ تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾[3].

فالآية المباركة تصف المحسنين بأنّهم هم الذين يجتنبون كبائر الإثم

---

١. النساء: ٣١.　　٢. مجمع البيان: ٢ / ٣٨.　　٣. النجم: ٣٢.

والفواحش إلّا اللمم، فالفواحش جمع فاحشة وهي أقبح الذنوب وأفحشها، واستثنى اللمم، فلعل معناه هو صغار الذنوب كالنظر.[١]

وإنّما سمّيت الصغيرة باللمم، لأنّ اللمم عبارة عن فعل الإنسان شيئاً في حين لا تكون له عادة.

فإنكار التقسيم إلى الكبيرة والصغيرة لا ينسجم مع ظاهر الآيتين، خصوصاً مع الروايات الّتي وردت في تعداد الكبائر، كما سيوافيك بيانه.

وأمّا الأصحاب فالظاهر من الشيخ في «المبسوط» هو التقسيم الحقيقي حيث قال: فإن ارتكب شيئاً من الكبائر، وهي: الشرك والقتل والزنا واللواط والغصب والسرقة وشرب الخمر والقذف وما أشبه ذلك، فإذا فعل واحدة من هذه الأشياء سقطت شهادته، فأمّا إن كان مجتنباً للكبائر مواقعاً للصغائر فإنّه يعتبر الأغلب من حاله، فإن كان الأغلب من حاله مجانبة المعاصي وكان يواقع ذلك نادراً، قبلت شهادته؛ وإن كان الأغلب مواقعته للمعاصي واجتنابه لذلك نادراً لم تقبل شهادته، وإنّما اعتبرنا الأغلب في الصغائر لأنّا لو قلنا أنّه لا تقبل شهادة منْ أوقع اليسير من الصغائر، أدّى ذلك إلى أن لا تقبل شهادة أحدٍ، لأنّه لا أحد ينفك من مواقعة بعض المعاصي.[٢]

ولكنّه في تفسير «التبيان» أنكر التقسيم وقال: والمعاصي وإن كانت كلّها عندنا كبائر من حيث كانت معصية لله تعالى، فإنّا نقول: إنّ بعضها أكبر من بعض، ففيها إذن كبير بالإضافة إلى ما هو أصغر منه.[٣]

ويظهر من الطبرسي موافقة هذا القول، حيث قال: كلّ ما نهى الله عنه فهو كبيرة، عن ابن عباس. وإلى هذا ذهب أصحابنا فإنّهم قالوا: المعاصي

---

١. مجمع البيان: ٩ / ٣٧١.
٢. المبسوط: ٨ / ٢١٧.
٣. التبيان: ٥ / ١٨٢.

كلّها كبيرة من حيث كانت قبائح، لكن بعضها أكبر من بعض، وليست في الذنوب صغيرة، وإنّما يكون صغيراً بالإضافة إلى ما هو أكبر منه ويستحق العقاب عليه أكثر.[١]

وبه قال أيضاً ابن إدريس في «السرائر» فإنّه بعد ما نقل كلام الشيخ في «المبسوط»، قال: وهذا القول لم يذهب إليه ﷺ، إلّا في هذا الكتاب، أعني: «المبسوط»، ولا ذهب إليه أحد من أصحابنا، لأنّه لا صغائر عندنا في المعاصي إلّا بالإضافة إلى غيرها، وما خرّجه واستدلّ به من أنّه يؤدي ذلك إلى أن لا تقبل شهادة أحد، لأنّه لا أحد ينفك من مواقعة بعض المعاصي، فغير واضح، لأنّه قادر على التوبة من ذلك الصغير، فإذا تاب قبلت شهادته. وليست التوبة ممّا يتعذر على إنسان، ولا شك أنّ هذا القول تخريج لبعض المخالفين، فاختاره الشيخ هنا، ونصره، وأورده على جهته، ولم يقل عنه شيئاً، لأنّ هذا عادته في كثير ممّا يورده في هذا الكتاب.[٢]

هذا والمتأخّرون قاطبة على أنّ المعصية نوعان، صغيرة وكبيرة وليست كلّ معصية كبيرة ففي «مجمع البرهان» تارة نسبه إلى المشهور، وأُخرى إلى أكثر العلماء، وثالثة إلى العلماء، وفي «مصابيح الظلام» أنّه المشهور المعروف ولهم على ذلك أدلّة متضافرة من الكتاب والسنّة.[٣]

وتظهر الثمرة بين القولين: فعلى القول بأنّ الذنوب كلّها كبائر وإنّما توصف بالصغر والكبر بالإضافة والنسبة، تزول العدالة بكلّ معصية، من غير فرق بين معصية ومعصية.

---

١. مجمع البيان: ٣ / ٣٨.
٢. السرائر: ٢ / ١١٨.
٣. مفتاح الكرامة: ٥ / ١٠٥٣.

وأمّا على القول الآخر لا تزول العدالة بالصغيرة إلّا إذا أصرّ عليها.

ويرد على القول الثاني (نسبية الكبيرة والصغيرة) أنّه يلزم أن تكون الكبيرة والصغيرة منحصرتين في فردين: فأكبر الكبائر كالشرك كبيرة، وأصغر الصغائر مثلاً كالنظر، صغيرة، إذ ليس للأوّل فوق ولا للثاني أدون منه، فيكون ما بين الحدّين ما لا يمكن وصفه بالكبر والصغر إلّا بالإضافة، وهي كماترى فإنّ الروايات تؤكّد على كون سبع من الذنوب أو أكثر من الكبائر، وظاهرها أنّ الوصف حقيقي لا إضافي.

عدد الكبائر

أمّا عدد الكبائر فقد اختلفت كلمتهم في ذلك، فبعضهم على أنّها سبع، وآخرون على أنّها عشر، وجماعة على أنّها عشرون، وجماعة رابعة على أنّها أربع وثلاثون، ذكر تفصيلها السيد جواد العاملي في «مفتاح الكرامة».[١]

كما أنّهم اختلفوا في وصف الكبيرة، وإليك بيانها:

١. ما توعّد الله عليه بالنار بخصوصه.

٢. ما أوجب الله عليه النار.

٣. كلّ ذنب توعد الله عليه العقاب في الكتاب العزيز.

٤. كل ذنب رتّب عليه الشارع حدّاً، أو صرح فيه بالوعيد.

٥. كلّ معصية تؤذن بقلّة اكتراث فاعليها بالدين.

٦. كلّ ذنب علمت حرمته بدليل قاطع.

٧. كلّ ما توعّد عليه توعّداً شديداً في الكتاب والسنّة.[٢]

---

١. مفتاح الكرامة: ٥ / ١٠٥٥.

٢. مفتاح الكرامة: ٥ / ١٠٥٤.

وقد عقد الشيخ الحر العاملي في كتاب الجهاد من «الوسائل» باباً لتعيين الكبائر الّتي يجب اجتنابها، ونقل فيه ما يناهز الـ ٣٧ حديثاً، وفيها الاختلاف الشديد في عدد الكبائر.

ولا محيص في مقام الجمع بين الأخبار من القول بأنّ الكبائر تختلف شدة وضعفاً، فالرواية الّتي اقتصرت على سبع، ذكرت الأفحش منها، وهكذا بالنسبة إلى سائر الروايات. ولنتبرك هنا بذكر رواية رواها الإمام الجواد أبو جعفر الثاني عليه السلام، عن أبيه الرضا، عن أبيه موسى بن جعفر قال: «دخل عمرو بن عبيد[1] على أبي عبدالله عليه السلام، فلمّا سلم وجلس تلا هذه الآية: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَ الْفَوَاحِشَ﴾ ثم أمسك. فقال له أبو عبدالله عليه السلام: ما أسكتك؟ قال: أحبّ أن أعرف الكبائر من كتاب الله عزّوجلّ، فقال: نعم يا عمرو أكبر الكبائر الإشراك بالله يقول الله: ﴿مَنْ يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ﴾[2]، وبعده الإياس من روح الله لأنّ الله عزّوجلّ يقول: ﴿لاَ يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾[3]، ثمّ الأمن من مكر الله لأنّ الله عزّوجل يقول: ﴿فَلاَ يَأْمَنُ مَكْرَ اللهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾[4]، ومنها عقوق الوالدين لأنّ الله سبحانه جعل العاق جبّاراً شقيّاً، وقتل النفس الّتي حرّم الله إلّا بالحقّ لأنّ الله عزّوجل يقول: ﴿فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾[5] إلى آخر الآية، وقذف المحصنة لأنّ الله عزّوجلّ يقول: ﴿لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[6]، وأكل مال اليتيم لأنّ الله عزّوجلّ يقول: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ

---

١. من كبار المعتزلة والشخصية الثانية بعد واصل بن عطاء، توفّي عام ١٤٣ هـ.

٢. المائدة:٧٢. ٣. يوسف:٨٧. ٤. الأعراف:٩٩. ٥. النساء:٩٣. ٦. النور: ٢٣.

نَارًا وَ سَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا»[١]، والفرار من الزحف لأنّ الله عزّوجلّ يقول: «وَ مَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلاَّ مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمَصِيرُ»[٢]، وأكل الربا لأنّ الله عزّوجلّ يقول: «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ»[٣]، والسحر لأنّ الله عزّوجل يقول: «وَ لَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ»[٤]، والزنا لأنّ الله عزّوجلّ يقول: «وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا * يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ يَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا»[٥]، واليمين الغموس الفاجرة لأن الله عزّوجلّ يقول: «إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللهِ وَ أَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلاً أُولَئِكَ لاَ خَلاَقَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ»[٦]، والغلول لأن الله عزّوجلّ يقول: «وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»[٧]، ومنع الزكاة المفروضة لأنّ الله عزّوجلّ يقول: «فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَ جُنُوبُهُم وَ ظُهُورُهُمْ»[٨]، وشهادة الزور وكتمان الشهادة لأنّ الله عزّوجلّ يقول: «وَ مَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ»[٩]، وشرب الخمر لأنّ الله عزّوجلّ نهى عنها كما نهى عن عبادة الأوثان، وترك الصلاة متعمداً أو شيئاً ممّا فرض الله عزّوجلّ لأن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من ترك الصلاة متعمّداً فقد برئ من ذمّة الله وذمّة رسوله، ونقض العهد وقطيعة الرحم لأنّ الله عزّوجلّ يقول: «لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ»[١٠]، قال: فخرج عمرو وله صراخ من بكائه وهو يقول: هلك من قال برأيه، ونازعكم في الفضل والعلم».[١١]

---

١. النساء: ١٠. ٢. الأنفال: ١٦. ٣. البقرة: ٢٧٥. ٤. البقرة: ١٠٢.
٥. الفرقان: ٦٨ـ٦٩. ٦. آل عمران: ٧٧. ٧. آل عمران: ١٦١. ٨. التوبة: ٣٥. ٩. البقرة: ٢٨٣.
١٠. الرعد: ٢٥. ١١. الوسائل: ج ١١، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٢.

الرسالة الخامسة بعد المائة

في الترك

اتّفق الفقهاء على أنّ السنّة المطهّرة من مصادر التشريع ومبادئه، وقد فسّروها بقول الرسول أو الإمام المعصوم وفعله وتقريره.

أمّا الأوّلان فحجّيتهما من لوازم عصمته في مجال التبليغ والسلوك، وأمّا الثالث فلو صدر فعل من صحابي بمرأى ومسمع منه ولم ينه عنه، فهذا يلازم كون هذا الفعل سائغاً لا حراماً، وإلّا لما سكت عنه النبي ﷺ بل يزجره وينهاه .

هذا كلّه يرجع إلى النبي الأكرم ﷺ ، وأمّا الصحابي فليس قوله ولا فعله ولا تقريره من السنّة، ما لم يُعلم نسبته إلى المعصوم، وذلك لافتراض أنّه غير معصوم، فربّما يخطئ ولا يصيب. مضافاً إلى أنّه لا يوحى إليه من الله، ولا فرق بينه وبين سائر الناس من هذه الجهة.

يقول الشوكاني: والحق أنّ قول الصحابي ليس بحجّة، فإنّ الله سبحانه وتعالى لم يبعث إلى هذه الأُمّة إلّا نبينا محمداً ﷺ وليس لنا إلّا رسول واحد، والصحابة ومَنْ بعدهم مكلّفون على السواء باتّباع شرعه والكتاب والسنّة، فمن قال إنّه تقوم الحجة في دين الله بغيرهما فقد قال في دين الله بما لا يثبت، وأثبت شرعاً لم يأمر الله به .[1]

---

١ . إرشاد الفحول: ٢١٤ .

وما ربّما يقال من أنّ الصحابة هم الذين عاصروا رسول الله ﷺ ونقلوا أقواله وأفعاله وكانوا أعرف الناس بأسرار التشريع الإسلامي ومصادره وموارده، فمن اتّبعهم من الذين قال الله فيهم: ﴿وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ﴾[1]،[2] غير تام، لأن ما ذكره من أنّهم أعرف بأسرار التشريع لا يلازم كون فتاواهم أو منقولاتهم هي ممّا وصلهم أو سمعوه عن النبي ﷺ، إذ من المحتمل أنّهم اجتهدوا فيما أفتوا به بوصف أنّهم أعرف بأسرار التشريع. وفتوى المجتهد حجّة على نفسه لا على غيره.

أضف إلى ذلك: أنّ المقصود هو الاتّباع على النمط الحسن، وهو بعدُ غير ثابت، لاحتمال كون ما رواه الصحابي رأيه، لا قول النبي ﷺ فلا يُعدّ اتّباعه للمجتهد اتّباعاً حسناً.

هذا كلّه حول السنّة وقد عرفت معناه، ثم إنّه يقع الكلام فيما ظهر أخيراً من الاحتجاج بترك الرسول ﷺ أمراً ما، على لزوم اتّباع النبي ﷺ في الترك. ولو صحّ ذلك لصارت مصاديق السنّة أربعة:

١. القول.

٢. الفعل.

٣. الإقرار.

٤. الترك.

---

١. التوبة: ١٠٠.

٢. مصادر التشريع الإسلامي للدكتور شعبان محمد إسماعيل: ٢٦٩.

وهذا من عجائب القول الذي ظهر بعد أربعة عشر قرناً، ولم ينبس به أحد من القدماء، من غير فرق بين فقيه مذهب وفقيه مذهب آخر، وعلى هذا فهو يُعدّ بدعة ظاهرة في مجال التشريع ومورثاً للجدال والنقاش في حياة المسلمين، ولأجل إيضاح المقام نبحث في موضعين:

الأوّل: الترك في الأُمور العاديّة.

الثاني: الترك في العبادات والقربيات.

أمّا الأُمور العاديّة: فهي عبارة عن الأُمور الّتي يمارسها الناس في حياتهم الفردية والاجتماعية، وهي بين سائغ ومحظور. فما حرّمه التشريع فهو حرام إلى يوم القيامة لخلود الشريعة الإسلامية ، وذلك كالخمر والميسر والرشوة والقتل إلى غيرها من كبائر المعاصي وصغائرها.

وأمّا السائغ منها فهو كالسابق حلال إلى يوم القيامة لا يحرّمه شيء إلّا بعنوان طارئ، ككونه ضارّاً أو غير ذلك.

ثم إنّ الأُمور العاديّة لا تبقى على حالها الأوّل، بل أنّها تتكامل وتتطور حسب تكامل حياة البشر وفقاً للتقدّم الحضاري، وهذا واضح للعيان في لباس الإنسان ومسكنه وراحلته .

فقد تطوّرت وتكاملت هذه الأُمور من الحالة العادية إلى ما نشاهده الآن.

إنّ السلف الصالح والخلف من بعدهم لم يجمدوا في حياتهم الاجتماعية على النمط الّذي كانوا يعيشون عليه في عصر صدر الإسلام، بل

أخذوا من الحلال حلوه، ومن الجائز صفوته، دون أن يعترض عليهم أحدٌ، ويتّهمهم بالأخذ بمحدثات الأُمور وكلّ محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار. وذلك لافتراض أنّ هذه الأُمور سائغة وجائزة ومن الطيبات الّتي أحل الله سبحانه لعباده، من غير فرق بين صورتها الأُولى وصورتها الثانية والثالثة .

وذلك لوجهين:

١. أنّ طبيعة الإنسان المتحضّر هي التدرّج في الحضارة والترقّي في مدارجها، وهذا أمر طبيعي فطري لا يمكن إيقافه والمنع عنه، لأنّه يضاد الفطرة الّتي نشأ عليها الإنسان منذ أن وطأت قدماه هذا الكوكب.

وعلى فرض إمكان الإيقاف وتحريم التطور كان على الشارع إيضاح ذلك والدعوة إلى الجمود وإيقاف الحياة على ما كانت عليه.

٢. إذا كان لهذه الأُمور العاديّة دليلٌ في التشريع الإسلامي ومسوّغ له فالتطورات صور طارئة عليه، فما لم يكن فيها عنصر محرّم أو ملازم للمحرّم فهو حلال بلا شك استناداً إلى أصالة الحلية في الأُمور العادية ما لم يدلّ دليل على حرمته.

ذكر بعض المؤرّخين أنّ أوّل تطوّر ظهر في حياة المسلمين هو دخول المناخل، ولم يكن لهم عهدٌ بها، وهي من أدوات التنعم والترفّه في المأكل ممّا لم يكن يعرفه العرب ولا المسلمون من قبل، وقد نظروا إلى أنّ المسألة هي من الأعراف المرسلة عن قيود الاتّباع وعدمه، وهي من مصاديق قوله

سبحانه: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾[١].

وكانت للمكيّين أعراف وعادات نشأوا عليها، فلمّا هاجروا إلى المدينة فوجئوا بعادات أُخرى غير ما مارسوه في بلادهم ممّا يتعلق بالمسكن والملبس والمأكل، فاقتبسوا من هذه الأعراف أفضلها وأكملها، ولم يدر بخلد أحد أنّها من محدثات الأُمور.[٢]

كل ذلك يدلّ على أنّ ما يرجع إلى العادات المحلّلة بالكتاب والسنّة مطلق مرسل لا يحدد بحدّ وإن تطورت وتكاملت، إلّا إذا انطبق عليه عنوان محرّم أو كان ملازماً لأمر محرّم.

إنّ المسلمين فتحوا البلاد وأشاعوا التوحيد بين الأُمم المتحضّرة، وقد كانت لهم أعراف في حياتهم الاجتماعية وآلات وأدوات في التعليم والتعلّم أو فتح البلاد وغزوها، فاستقبلوها برحابة صدر وتعلموها واستخدموها في حياتهم غيرما كان منها محرماً بالذات.

أين الأزقة الضيّقة في مكّة المكرّمة والمدينة المنورة من الشوارع الواسعة في عواصم العراق والشام؟!

أين أكواخ الفلاحين في الجزيرة العربية من القصور المشيدّة بعد قرن في نفس الجزيرة، ثم أين جشوبة العيش في صحاري الحجاز من العيش الرغيد في البلاد المفتوحة؟!

---

١. الأعراف: ٣٢.

٢. السلفية مرحلة مباركة لا مذهب إسلامي: ٤٦.

كل ذلك حصل بمرأى ومسمع من الصحابة والتابعين والفقهاء ولم يقل أحدٌ بحرمته رغم كونه من الأُمور المحدثة.

وعلى ذلك جرت حياة المسلمين عبر قرون إلى أن انتهى الأمر إلى ركوب السيارات والطائرات واستخدام الإذاعات المسموعة والمرئية ووسائل الإعلام الأُخرى.

وهاهم ينشئون مشاريع تجارية وثقافية لم يكن لها نظير في القرون السالفة، كل ذلك شريطة أن لا يكون حراماً بالذات أو مقروناً به.

حكم العباديات والقربيات

أمّا العباديات والقربيات فهي من صميم الدين وجوهره، ولا يجوز التصرف فيها بزيادة ونقيصة حيث إنّ ذلك يُعد بدعة ومن محدثات الأُمور في صميم الدين الّتي وضعها النبي الأكرم ﷺ وقال: «وإياكم ومحدثات الأُمور، فإنّ كلّ محدثة بدعة، وكلّ بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار».[1]

وهذا ما آمن به عامة المسلمين أخذاً بقوله سبحانه: ﴿ءآللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ﴾[2].

وقال: ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللهِ وَ أُولَئِك هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾[3].

---

١. مسند أحمد: ٤ / ١٢٦؛ سنن الدارمي: ١ / ٤٥.

٢. يونس: ٥٩.

٣. النحل: ١٠٥.

إلى غير ذلك من الآيات والروايات الّتي تحرم التصرف في صميم الدين بنقص أو زيادة.

إنّ لازم الإيمان بالله سبحانه ورسوله هو التسليم في مقابل الشريعة الّتي جاءنا بها من عند الله، قال سبحانه: ﴿فَلاَ وَ رَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾[1].

إنّ التصرف في التشريع الإسلامي بتحليل الحرام أو تحريم الحلال أو زيادة شيء في العبادات أو النقص من الواجبات يُعدّ تقدماً على الله ورسوله، قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللهِ وَ رَسُولِهِ وَ اتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[2].

هذا كلّه ممّا لا سترة عليه، فإنّ حرمة البدعة ثابتة عقلاً وشرعاً.

إنّما الكلام فيما إذا كان أمر ديني أو قربي مشروع بنص الكتاب والسنّة، ولكن لم يرد في الأثر أنّ رسول الله ﷺ مارسه، فهل يكون ترك الرسول ﷺ لهذا العمل دليلاً على لزوم اتّباعه في ذلك وبالتالي يصبح هذا الشيء أمراً محرّماً لازم الاجتناب؟ هذا ما سندرسه تالياً.

إنّ السنّة عبارة عن قول النبي وفعله وتقريره ـ كما عرفت ـ ولم يقل أحد أنّ ترك الرسول لأمر قربي دليل على حرمته، فإدخال الترك في مصادر التشريع بدعة حصلت في هذا العصر.

وذلك لأنّ الترك أمر لبّيّ لا يمكن الوقوف على بواعثه ودوافعه، فلعل

---

١. النساء: ٦٥.
٢. الحجرات: ١.

الظروف لم تسمح له ﷺ بممارسته بعد أن لم يكن أمراً واجباً معيّناً وإنّما أخذ من الواجب أحد أعدال التخيير أو ترك المستحب لبعض الدوافع، وعلى ذلك فلا يحتج بالترك المجهول دافعه وعلّته بعد وجود الدليل على جواز الشيء وقربيته.

والّذي يرشدنا إلى ذلك أنّه حصلت بين المسلمين أُمور قربية لم يمارسها الرسول ﷺ بل ولا كثير من أصحابه. وإليك نماذج منها:

١. تنقيط القرآن وإعرابه

إنّ القرآن الكريم في عصر الرسول ﷺ لم يكن منقّطاً ولا معرباً ولا مكتوباً على الصحف.

روى المؤرّخون أنّ أوّل من نقّط القرآن هو أبو الأسود الدؤلي .

قال يحيى بن أبي كثير: كان القرآن مجرداً في المصاحف، فأوّل ما أحدثوا فيه النقط على الباء والتاء والثاء وقالوا: لا بأس به هو نور به، ثم أحدثوا نقطاً عند منتهى الآية، ثم أحدثوا الفواتح والخواتم .[1]

كما أنّ أوّل من أمر بالتعشير هو المأمون العباسي، وأوّل من أدخل الحركات الإعرابية في المصحف هو أحمد بن خليل الفراهيدي.

٢. التطوّر في بناء المساجد

بعد أن هاجر النبي ﷺ إلى يثرب، فإنّ أوّل عمل قام به هو بناء

---

١. الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ١ / ٦٣.

مسجد للصلاة فيه، وقد بناه باللبن وسقفه من الحصر والبواري، وترك أرضه متربة يسجدون على التراب وكان المسجد طول حياته الشريفة على هذه الشاكلة، وبعد رحلته ﷺ ضاق المسجد بالمسلمين فقاموا بتوسيعه وبنائه بالحجارة والجصّ، وكلّما اتّسعت رقعة الدولة الإسلامية زاد التطوّر في بناء المسجد الحرام والمسجد النبوي، إلى أن وصل الأمر في العصر الراهن إلى ما يراه كل من يقصد الحرمين الشريفين، فهما كوكبان لامعان في قلب العالم الإسلامي، مشيّدان على أحدث طراز وبأحسن المواد الإنشائية، ومزدانان بأحدث الفنون والزخارف الرائعة.

وعمارة المسجد من الأُمور القربية، قال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللهِ شَاهِدِينَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ وَ فِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ * إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللهِ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلاَةَ وَ آتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللهَ فَعَسَى أُولَئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾[1].

٣. المناظرة مع أصحاب المقالات

اتّسعت رقعة الإسلام ودخلت في حظيرته أُمم مختلفة الثقافة فأثاروا ـ وهم في لباس الإسلام ـ شبهات وإشكالات تمسّ صميم العقيدة من التوحيد وعصمة الأنبياء وغيرها ممّا ورد في الكتب الكلامية، فقام المسلمون وفي مقدّمتهم الإمام علي عليه السلام وأئمّة أهل البيت عليهم السلام بالمناظرة والاحتجاج عليهم بالبرهان الثابت والدليل القاطع، واحتجاجاتهم مبثوثة في

---

١. التوبة: ١٧ و ١٨.

كتب التاريخ والحديث والعقائد، نذكر أُنموذجاً واحداً منها.

من كلام للإمام علي عليه السلام للسائل الشامي لمّا سأله: أكان مسيرنا إلى الشام بقضاءٍ من الله و قدر؟ بعد كلام طويل هذا مختاره:

وَيْحَكَ! لَعَلَّك ظَنَنْتَ قَضَاءً لَازِماً، وَقَدَراً حَاتِماً! وَلَوْ كَانَ ذٰلِك كَذٰلِك لَبَطَلَ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ، وَسَقَطَ الْوَعْدُ وَالْوَعِيدُ. إِنَّ اللهَ سُبْحٰانَهُ أَمَرَ عِبَادَهُ تَخْيِيراً، وَنَهَاهُمْ تَحْذِيراً، وَكَلَّفَ يَسِيراً، وَلَمْ يُكَلِّفْ عَسِيراً، وَأَعْطَىٰ عَلَىٰ الْقَلِيلِ كَثِيراً؛ وَلَمْ يُعْصَ مَغْلُوباً، وَلَمْ يُطَعْ مُكْرَهاً، وَلَمْ يُرْسِلِ الْأَنْبِيَاءَ لَعِباً، وَلَمْ يُنْزِلِ الْكِتَابَ لِلْعِبَادِ عَبَثاً، ولَا خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً: ﴿ذٰلِك ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَارِ﴾[1].[2]

نعم ناظر النبي صلى الله عليه وآله وجادل أهل الكتاب لكن بصورة قراءة الآيات الواردة في حقّهم، ولم يرد في المأثور أنّه اجتمع للمناظرة مع أصحاب الأهواء والمقالات، غير أن القرآن أمرنا بالجدال بالتي هي أحسن، وقال: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّك بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالتي هِيَ أَحْسَنُ﴾[3].

٤. كتابة الحديث

اتّفقت السلفية على أنّ النبي صلى الله عليه وآله نهى عن كتابة الحديث، ورووا في

---

١. ص: ٢٧.

٢. نهج البلاغة: ٤ / ١٨، برقم ٧٨.

٣. النحل: ١٢٥.

ذلك روايات مبسوطة في الصحيحين والسنن، حتى أنّ بعض الخلفاء أحرق ما كتبه بعض الصحابة من سنن الرسول ﷺ وصارت كتابة الحديث أمراً متروكاً معرضاً عنه. وأمّا ما هوالباعث إلى ترك كتابة الحديث خلال أكثر من قرن فهذا ما لا نخوض فيه، إنّما نتحدث في انقلاب الحال في عهد عمر ابن عبدالعزيز، الّذي كتب إلى أبي بكر بن حزم عالم المدينة: انظر ما كان من حديث رسول الله فاكتبه، فإنّي خفت دروس العلم وذهاب العلماء، ولا تقبل إلّا أحاديث النبي ﷺ ولتفشوا العلم ولتجلسوا حتى يعلم من لا يعلم، فإنّ العلم لا يهلك حتى يكون سراً.[1]

أفيمكن لأحد أن يمنع عن كتابة الحديث وضبطه وتسجيله ونشره على النحو المعهود، بحجة أنّ النبي ﷺ لم يأمر بكتابته أو أنّ الصحابة لم يمارسوا كتابته.

٥. النبي وحج التمتع

إنّ النبي الأكرم ﷺ اعتمر عدّة مرات وحجّ مرة واحدة وهي حجة الوداع، وكان حجّه حج قران لأنّه ساق الهدي، وكلّ من ساق الهدي يكون حجّه حج قران، ولذلك لم يتحلّل بعد العمرة، حتى أنّ علياً لما أَهلّ بتهليل النبي صار حجّه أيضاً حج قران.

إنّ حج التمتّع ممّا أطبق المسلمون على تشريعه، وهم بين مَن يفضّل التمتّع على القسمين الآخرين: القران والإفراد، ومَنْ يعكس، وعلى كل

---

١. صحيح البخاري: ١ / ٢٧.

تقدير فلو كان ترك النبي دليلاً على الحرمة أو كراهة الفعل فهل كان لمسلم أن يتفوّه بكراهة حج التمتع مع أنّه ﷺ أمر المسلمين في حجّة الوداع بأن يتحلّلوا ثم يهلّوا للحج حتى يكون حجّهم حج التمتع.

٦. صلاة التراويح

إنّ التهجّد في ليالي شهر رمضان سنّة مؤكدة وقد جاء فيه في حديث الرسول ﷺ: «والتهجّد فيها ـ يعني: ليالي شهر رمضان ـ بنوافلها من أفضل القربات».

أخرج البخاري عن أبي هريرة أنّه قال: سمعت رسول الله أنّه يقول: «... من قامه (يعني شهر رمضان) إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدّم من ذنبه».[1]

إلّا أنّ الرسول ﷺ حثّ على أنّ خير صلاة المرء في بيته إلّا الصلاة المكتوبة، وإنّ للمرء أن يجعل للبيت نصيباً من الصلاة.

أخرج مسلم عن زيد بن ثابت قال: احتجر رسول الله حجيرة بخصفة أو حصير فخرج رسول الله ﷺ يصلّي فيها، قال: فتتبع إليه رجال وجاءوا يصلّون بصلاته، قال: ثمّ جاءوا ليلة فحضروا وأبطأ رسول الله ﷺ عنهم، قال: فلم يخرج إليهم فرفعوا أصواتهم وحصبوا الباب، فخرج إليهم رسول الله ﷺ مغضباً، فقال لهم رسول الله ﷺ: «مازال بكم صنيعكم حتّى ظننت أنّه سيكتب عليكم، فعليكم بالصلاة في بيوتكم، فإنّ خير صلاة المرء

---

١. صحيح البخاري: ٣ / ٤٤، باب فضل من قام رمضان.

في بيته إلّا الصلاة المكتوبة».[١]

هذه هي صلاة النبي وصلاة أصحابه في حياته وأنّه لم يصلّ معهم إلّا صلوات معدودة، فأين ما قام به النبي ﷺ من أداء صلاة أو صلاتين من صلاة التراويح الّتي تقام في الحرمين الشريفين وفي عامة المساجد بالنحو المعلوم حيث يختم القرآن الكريم خلال هذه الليالي في ستمائة ركعة أو أزيد.

قال الجزيري: روى الشيخان أنّه ﷺ خرج من جوف الليل ليالي من رمضان، وهي ثلاث متفرقة: ليلة الثالث، والخامس، والسابع والعشرين، وصلّى في المسجد، وصلّى الناس بصلاته فيها، وكان يصلّي بهم ثماني ركعات ويكملون باقيها في بيوتهم فكان يسمع لهم أزيز، كأزيز النحل.

قال: ومن هذا يتبين أنّ النبي ﷺ سنّ لهم التراويح والجماعة فيها، ولكن لم يصلّ بينهم عشرين ركعة كما جرى عليه من عهد الصحابة ومن بعدهم إلى الآن.[٢]

كل ذلك يدلّ على أنّ ترك الرسول ﷺ لايدل على التحريم أو التشريع، إلّا إذا كان في الشرع دليل على الجواز أو الاستحباب، وعلى ذلك جرى السلف والخلف .

فالقول بأنّ الترك دليل على عدم الجواز ، من محدثات الأُمور.

---

١ . صحيح مسلم: ١٨٨/٢، باب استحباب صلاة النافلة في بيته و جوازها في المسجد.

٢ . الفقه على المذاهب الأربعة:٢٥١/١.

٧. ترك النبي ﷺ استلام الحجر بيده

اتّفق الفقهاء على استحباب استلام الحجر الأسود وتقبيله، وعليه جرت سيرة المسلمين عبر قرون في الحج والعمرة، إلّا أنّ الروايات قد تضافرت على أنّ النبي ﷺ لم يستلم الحجر بيده في حجة الوداع وإنّما استلمه بمحجن معه وقبّل رأس المحجن (وهو العصا)، ولم يحج النبي ﷺ طيلة رسالته إلّا مرة واحدة وهي حجة الوداع في العام العاشر من الهجرة، نعم اعتمر ثلاث أعمار.

هذا ومسلم يروي في صحيحه عن جابر بن عبدالله أنّه قال: طاف رسول الله ﷺ بالبيت في حجة الوداع على راحلته، يستلم الحجر بمحجنه، لأن يراه الناس وليشرف وليسألوه فإن الناس غشوه.

وروى أيضاً عن أبي الطفيل أنّه قال: رأيت رسول الله ﷺ يطوف بالبيت ويستلم الركن بمحجنه ويقبّل المحجن.[1]

ولو صحّ ما روي عن عمر بن الخطاب أنّه قال عند استلامه الحجر: «إنّك لاتضر ولا تنفع ولولا أنّي رأيت رسول الله قبّلك لما قبّلتك»، فمحمول على تقبيله بواسطة المحجن، أو على تقبيله في أعماره لا في حجّه.

وعلى أي حال لم يقبّل النبي ﷺ الحجر، فهل يصحّ لمتفقّه ـ فضلاً عن الفقيه ـ أن يفتي بترك الاستلام باليد وتقبيله، بحجّة أنّ النبي ﷺ ترك الاستلام.

---

١. صحيح مسلم: ٤ / ٦٧ ـ ٦٨؛ مسند أحمد: ٥ / ٤٧٤؛ سنن ابن ماجة: ٢ / ٩٨٢ ـ ٩٨٣.

وما ذكرناه نماذج ممّا ثبت فيها ترك النبي ﷺ أمراً مندوباً ولكن المسلمون قد مارسوه.

وأظن ـ وظن الألمعي صواب ـ إنّ وراء الكواليس شيء، وأنّ الغاية من تلك الأُحدوثة الّتي هي بدعة في عالم الفتوى، أمران:

١. إدّعاء أنّ الاحتفال بمولد النبي ﷺ بدعة بحجة أنّه ﷺ لم يحتفل بذلك، ولا الصحابة بعده. مع أنّا قد أثبتنا في مقال خاص [١] أنّ الاحتفال مؤيد بالكتاب والسنّة وإجماع المسلمين عبر قرون، وأنّ الاحتفال من مظاهر الحب والمودّة للرسول الكريم، كما أنّ في ذلك إعلاء لذكره ﷺ انطلاقاً من قوله سبحانه: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ [٢].

إلى غير ذلك من الأدلة الّتي سقناها على استحباب الاحتفال، بما أنّ له أصلاً قرآنياً وحديثياً.

٢. إمحاء آثار الرسالة الّتي بقيت بعد هدم كثير منها بمعول الجهل بأحكام الإسلام وسننه ، فقد هدموا كثيراً من قبور أئمة أهل البيت: وصحابة الرسول ﷺ كما دمروا الآثار الباقية من عهد الصحابة كبيت مضيّف النبي ﷺ ، وبعض المساجد الّتي صلى فيها النبي ﷺ أو صحابته وأنصاره، وذلك بحجّة أنّ الرسول لم يذهب إلى زيارة هذه القبور والآثار.

ومن الواضح أنّ لهدم الآثار والمعالم التاريخية الإسلامية ـ لا سيّما في مهد الإسلام، مكة والمدينة ـ نتائج ومضاعفات كبيرة وخطيرة على الأجيال

---

١. راجع الرسالة رقم ١٢٤ من هذا الجزء.

٢. الشّرح: ٤.

اللاحقة، الّتي سوف تأتي ولا تجد أثراً لوقائع التاريخ الإسلامي، وسوف يتسرب الشك إلى نفوسهم بأنّ الإسلام قضية مفتعلة وفكرة مبتدعة ليس لها واقع ولا جذور تاريخية، كما هو الحال في قضية السيد المسيح عليه السلام في نظر الكثير من الغربيين فنراهم ينظرون إليها وكأنّها قضية أُسطورية حاكتها أيدي البابوات والقساوسة، والّذي شجع على هذه العقيدة عدم وجود آثار ملموسة تدلّ على أصالة هذه القضية ووجودها التاريخي.

أرجو من الله سبحانه أن يلمّ الشعث ويرأب الصدع ويجمع كلمة المسلمين، حتى يكون الجميع يداً واحدة في مقابل الأعداء .

الرسالة السادسة بعد المائة

في

اللباس المشكوك

بسم الله الرحمن الرحيم

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

أمّا بعد؛ فهذه رسالة وجيزة وضعتها في بيان حكم اللباس المشكوك جوازاً ومنعاً، أرجو من الله سبحانه أن تكون مصباحاً للمرتادين ومفيدة للطالبين.

فأقول: يشترط في لباس المصلي شروطٌ نذكر منها ما يلي:

١. الطهارة، فلا تجوز الصلاة بالثوب النجس وجلد الميتة حتّى وإن كان من حيوان مأكول اللحم كالمعز والغنم وغيرهما.

٢. عدم كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، سواء أكان مذكّى أم غير مذكّى.

والفرق بين المسألتين واضح فالأُولى منهما تركز على شرطية الطهارة أو مانعية النجاسة، والأُخرى ـ حسب ظاهر الأدلّة على ما يأتي ـ تركّز على مانعية ما لا يؤكل لحمه من غير فرق بين جلده وصوفه وشعره ووبره، وإن كان طاهراً بالتذكية.

إذا علمت ذلك فالبحث يقع في الفرد المشتبه من الشرطين، وبعبارة أُخرى في الشبهة المصداقية منهما .

أمّا الأُولى: فلو شككنا في جلد المعز أنّه مذكّى أو غير مذكّى، فلا تجوزالصلاة فيه لاستصحاب عدم التذكية بلا كلام فيه .

وأمّا الثانية: فلو شككنا في شعر أو صوف أو في لباس نحتمل أن يكون خليطاً من أجزاء ما لا يؤكل لحمه فهل تجوز الصلاة فيه أو لا؟ وهذه هي المسألة الّتي نحن بصدد بيانها.

وليست المسألة من الفقه المنصوص، إذ لم ترد في أحاديث الأئمة ولا في المتون الفقهية المنتزعة من الأحاديث وإنّما هي مسألة فرعية استخرج فقهاؤنا حكمها من الأدلّة.

وقد كثر الابتلاء بها من منتصف القرن الثالث عشر لكثرة استيراد المنسوجات الغربية من قبل البلاد الإسلامية، ممّا يعمل من الصوف والوبر والشعر كالماهوت وغيره ممّا يلبسه الرجال والنساء، مع عدم علمهم بحاله، وقد عكف علماؤنا على دراسة هذه المسألة من منتصف القرن الثالث عشر إلى يومنا هذا، وقد ألّفوا فيها رسائل كثيرة خصوصاً بعدما درّسها الميرزا الشيرازي (١٢٣٠ ـ ١٣١٢ هـ)، فأخذ تلامذته هذه المسألة بالبحث والدراسة، وإليك أسماء بعض الرسائل الّتي حضرتني:

١. **إزاحة الشكوك في أحكام اللباس المشكوك**: تأليف المحقّق محمد حسن الآشتياني (المتوفّىٰ ١٣١٩ هـ).

٢. **الذهب المسكوك في اللباس المشكوك**: تأليف المحقّق ميرزا علي الإيرواني (١٣٠١ ـ ١٣٥٢ هـ).

٣. **رسالة في اللباس المشكوك**: للمحقّق ميرزا حسين النائيني (١٢٧٤ ـ ١٣٥٥ هـ)، طبع في ملحقات منية الطالب لتلميذه الشيخ موسى الخوانساري ﷺ.

٤. **إزاحة الالتباس عن حكم المشكوك من اللباس**: تأليف الفقيه الحفيظ، أبو الحسن الأنكجي (١٢٨٢ ـ ١٣٥٧ هـ).

٥. **الطريق المسلوك في حكم اللباس المشكوك**: تقرير بحث سيد مشايخنا المحقّق البروجردي (١٢٩٢ ـ ١٣٨٠ هـ) بقلم الفاضل المعاصر أحمد الصابري حفظه الله.

٦. **رسالة في اللباس المشكوك**: تأليف المحقّق السيد أبو القاسم الخوئي ﷺ (١٣١٧ ـ ١٤١٣ هـ).

هذا بعض ما وقفت عليه من الرسائل، وهناك رسائل أُخرى أُلّفت في الموضوع ذكرها شيخنا المجيز في ذريعته فلاحظ.

مضافاً إلى ما حقّقه المتأخّرون حول المسألة في كتاب الصلاة عند البحث عن أحكام لباس المصلي كالنجفي في جواهره، وآقا رضا الهمداني في مصباح الفقيه، إلى غير ذلك من المحقّقين العظام شكر الله مساعيهم.

وما هذا إلّا لأنّ كثرة الابتلاء دفعهم إلى دراسة المسألة، فنقول: يقع الكلام في فصول:

الفصل الأوّل:

في أُمور تمهيدية

قبل الخوض في المقصود نذكر أُموراً لها علاقة بالمسألة:

١. أوّل مَن عَنون المسألة

إن أوّل من عَنوّن هذه المسألة هو المحقّق (في بحث السهو)، حيث قال: **الثالث**: إذا لم يعلم أنّه من جنس ما يصلى فيه وصلى، أعاد[١]، ثم العلّامة في «المنتهىٰ» في البحث الثاني فيما تجوز الصلاة فيه من اللباس، قال: فروع: **الثالث**: لو شك في الشعر، أو الصوف، أو الوبر أنّه هل ممّا يؤكل لحمه أو لا؟ لم تجز الصلاة فيه، لأنّها مشروطة بستر العورة بما يؤكل لحمه وهو غير متحقّق، والشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط.[٢]

ولا يخفى ما فيه: أنّه خص البحث بستر العورة مع أنّ الموضوع أعم منه، فإنّ الموضوع هو ثوب المصلي ولباسه، وإن لم يكن ساتراً لعورته، بل الموضوع أوسع من ثوب المصلي أيضاً، حيث يشمل شعر غير المأكول إذا حمله.[٣]

---

١. شرائع الإسلام: ١ / ١١٤.

٢. منتهى المطلب: ٤ / ٢٣٦، وقد نقل غير واحد من الأعلام عبارة العلّامة هذه ولكن نقلاً بالمعنى لا بالنص، ونحن نقلناها بنصّها.

٣. الوسائل: ج ٣، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

ثانياً: ما ذكره إنّما يتم لو كان ستر العورة مشروطاً باتخاذه ممّا يؤكل لحمه مع أنّه يمكن أن يكون الساتر غير متخذ من الحيوان أصلاً كالقطن والكتان، اللهم إلّا أن يريد بأن الشرط مختص بما إذا كان الساتر متخذاً من الحيوان لا من غيره.

ثالثاً: ظاهر كلامه أن كون الساتر مأخوذاً ممّا يؤكل، شرط في جواز الصلاة معه، مع أنّ هنا احتمالاً آخر أقوى منه وأوفق بالروايات، وهو كون الساتر من غير المأكول مانعاً من صحة الصلاة وجوازها، وهو الظاهر من الروايات الآتية خصوصاً موثقة أبي بكير على ما يأتي.

نعم كون غير المأكول مانعاً لا يكون مبرّراً لإيقاع الصلاة فيه مالم يحرز عدمه ، بأمارة أو أصل، فلا فرق في كون مأكول اللحم شرطاً، أو كون غير مأكول اللحم مانعاً، فكل يحتاج إلى الإحراز.

وقال في الجواهر بعدما نقل كلام العلّامة: ونحوه ما في التحرير والقواعد والشرائع (في بحث السهو)، والبيان والهلالية وفوائد الشرائع والميسية والمسالك (على ما حكي عن البعض مع زيادة الجلد في بعض والعظم في الآخر)، لكن في البيان: «إلّا أن تقوم قرينة قوية» [1].

وهذه العبارة تدل على أنّ الرأي السائد إلى القرن العاشر هو المنع.

نعم ذهب المحقّق الأردبيلي وصاحب المدارك والمحدث البحراني وغيرهم إلى الجواز .

---

١. الجواهر: ٨ / ٨٠.

قال الأردبيلي: ثم الظاهر من كلام القوم أنّ كل ما لم يُعلم أنّه مأكول اللحم لا تجوز الصلاة في شيء منه حتّى العظم الّذي يكون عروة للسكين، والمرمىٰ، فالمشكوك والمجهول لا تجوز الصلاة فيه، ثم أشكل عليهم وقال بجواز الصلاة فيه بوجوه مختلفة:

١. الأصل.

٢. إطلاق الأمر.

٣. الشهرة في العمل.

٤. الآيات الدالة على تحليل ما خُلق، وتحليل الزينة، وتحليل اللباس، وحصر المحرّمات، وكذا: الاخبار مثل الأخبار الصحيحة في أنّ كل ما اشتبه بالحرام فهو حلال، والسعة وعدم الحرج، [فالجميع] دلّ على الجواز مالم يُعلم أنّه ممّا لا يؤكل.[1]

يلاحظ عليه: أنّ ما استدلّ به من الآيات من تحليل كل ما خُلق على صحة الصلاة فيها ليس بصحيح جدّاً، إذ الاستدلال بما دل من الآيات على حلية كل ما خُلق، أو تحليل الزينة واللباس، مخصّص بما دل على عدم جواز الانتفاع بما لا يؤكل في الصلاة، وعندئذ يكون التمسّك بالآيات في المورد من قبيل التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية.

وعلى أي تقدير فالمحقّق الأردبيلي أوّل من خالف الرأي السائد وأفتى بالجواز، واستدلّ عليه بالتفصيل.

وتلاه تلميذه صاحب المدارك، حيث إنّه بعدما نقل كلام العلّامة في

---

١. مجمع الفائدة: ٢ / ٩٥. ما بين المعقوفتين أضفناه لتستقيم العبارة.

«المنتهى» قال: ويمكن أن يقال إنّ الشرط ستر العورة، والنهي إنّما تعلّق بالصلاة في غير المأكول، فلا يثبت إلّا مع العلم بكون الساتر كذلك، وتؤيده صحيحة عبدالله بن سنان قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام بعينه» ولا ريب أنّ الأحوط التنزه عنه.[١]

وجاء بعده المحدّث البحراني، فبعدما نقل عبارة العلّامة في «المنتهى»، قال:

والمنع عن ذلك موقوف على معلومية كونه ممّا لا يؤكل لحمه، فما لم يعلم كونه كذلك فليس بداخل تحت تلك الأخبار فيبقى على أصل الصحة، وتعضده الأخبار الصحيحة الصريحة في «أنّ كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه». والمراد بالحل ما هو أعم من حل الأكل وهو حل الانتفاع.

نعم ما ذكره هو الأحوط كما لا يخفى.[٢]

فأقصى ما عند صاحبي المدارك والحدائق من الدليل ـ مضافاً إلى أصالة الحلّية ـ هو اختصاص المنع بالفرد المعلوم كونه ممّا لا يؤكل ولا يعم المجهول والمشكوك.

وتبعهما صاحب المستند قال: ويؤيّده بل يدلّ عليه عمل الناس، بل إجماع المسلمين، حيث إنّه لم يعلم كون أكثر الثياب ـ المعمولة من الصوف

---

١. المدارك: ٣ / ١٦٧.

٢. الحدائق الناضرة: ٧ / ٨٦.

والوبر والشعر من الفراء والسقرلاب، وما عمل لغمد السيف والسكين ـ ممّا يؤكل جزماً، ومع ذلك يلبسها ويصاحبها الناس من العوام والخواص في جميع الأمصار والأعصار ويصلّون فيه من غير تشكيك أو إنكار، بل لولاه لزم العسر والحرج في الأكثر.

وتدلّ عليه أيضاً الأخبار المصرّحة بأنّ كلّ شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام بعينه.[١]

وما استدل به من السيرة على الانتفاع مالم يعلم أنّه ممّا لا يؤكل أو لزوم العسر والحرج، لا بأس بهما، وسيوافيك الكلام فيهما في خاتمة الأدّلة.

ومن هنا يعلم أنّ القول في الجواز كان قولاً شاذاً إلى عصر الميرزا الشيرازي كما صرّح بذلك المحقّق النائيني ، وقال: إنّ أصحابنا قد اختلفوا في جواز الصلاة فيما يشكّ أنّه من أجزاء غير المأكول على أقوال أربعة، فالمحكيّ عن المشهور عدم الجواز مطلقاً، بل في المدارك أنّه المقطوع به بين الأصحاب، وذهب جمع من محقّقي المتأخّرين إلى الجواز كذلك لكنّه كان يعدّ من الشواذ، إلى أن بنى عليه سيّدنا الأُستاذ الأكبر نورّ الله ضريحه وأفتى به فخرج عن الشذوذ بذلك بل انعكس الأمر.[٢]

٢. الأقوال في المسألة

إنّ الأقوال في المسألة لا تتجاوز الأربعة:

١. عدم الجواز وهو المحكي عن المشهور إلى عصر المحقّق

---

١ . مستند الشيعة: ٤ / ٣١٧ .

٢ . منية الطالب: ٢٢٨ .

الأردبيلي. وفي المدارك بأنّه مجمع عليه بين الأصحاب.[١]

٢. الجواز، وقد بدأ الإفتاء به من عصرالأردبيلي إلى يومنا هذا.

٣. التفصيل بين نفس اللباس وما عليه من الفضلات والشعرات الملقاة والمحمول، فلا يجوز في الأوّل دون الثاني.

٤. التفصيل بين ما إذا علم أنّه من أجزاء الحيوان وشك في مأكوليته وعدمها، وبين ما إذا لم يُعلم ذلك بل احتمل أنّ يكون الثوب نباتياً مأخوذاً من القطن والكتان، فلا يجوز في الأوّل دون الثاني.

وربّما يستظهر قول خامس [٢] وهو المنع إذا قلنا بشرطية غير المأكول في الساتر أو الثوب وبين مانعية كونه من غير المأكول، فلا يجوز على الأوّل لوجوب إحراز الشرط كسائر الشروط كالطهارة النفسانية، حتّى الطهارة الخبثية حيث يجب إحرازها ولو بالأصل، ويجوز على الثاني أخذاً بأصالة العدم.

ولكن هذا التفصيل ليس قولاً خامساً بل هو مبنىٰ القولين في المسألة حيث إنّ الشرط أمر وجوديّ لا حالة سابقة له، بخلاف ما إذا كان وجود الشيء مانعاً، إذ يمكن احراز عدمه بالأصل.

وبالجملة الشرط أمر وجودي فاقد للحالة السابقة، وأمّا عدم المانع فله حالة سابقة قابل للإحراز بالأصل.

---

١. المدارك: ٣ / ١٥٧.

٢. كما في رسالة إزاحة الالتباس للمحقّق الأنگجي: ٤.

٣. ما هو المقصود من المنع والجواز ؟

المقصود من المنع والجواز هو المعنى الوضعي منهما بمعنى عدم صحة الصلاة أو صحتها، لا التكليفي، إذ ليس الصلاة في غير المأكول أمراً حراماً إلّا أن يرجع إلى التشريع، وينطبق على عمله عنوانه.

٤. الموارد المشتبهة

إنّ الشكّ في كون شيء من غير أجزاء المأكول يتصور على أقسام ثلاثة:

١. أن يتردد أخذه من حيوان غير مأكول أو من غير الحيوان كالقطن أو الكتان.

٢. أو أن نقطع بكونه مأخوذاً من حيوان لكن تردد الحيوان بين حيوانين أحدهما المعيّن حلال اللحم كالغنم والآخر حرامه كالثعلب، فشك في المأخوذ منه، وتكون الشبهة موضوعيّة.

٣. أن نقطع بكونه مأخوذاً من حيوان معيّن كالأرنب لكن شُك في كونه مأكول اللحم أو غيره، فتكون الشبهة حكمية .

والظاهر خروج هذه الصورة عن محط النزاع عند الأُصوليين وذلك لوجود الأصل الحاكم، لأنّ الشك في صحة الصلاة في اجزائه مسبب عن الشك في حلية لحمه وحرمته، فعلى القول بالحلية في الشبهات الحكمية يرتفع الشك لحكومة الأصل السببي على الأصل المسببي.

ثم إنّ عنوان المسألة وإن كان يعرب عن اختصاص البحث بما شُك في كونه مأخوذاً من حيوان مأكول أو غير مأكول، إلّا أن ملاك البحث يعم كل الموانع وإن لم يكن له صلة بالأكل وعدمها، وذلك كالذهب والحرير بالنسبة للرجل، فلو شُك في كون ثوبه خليطاً من الذهب، أو الحرير يكون البحث هنا كالبحث في المشتبه من الحيوان.

٥. كون غير المأكول مانعاً يتصوّر على وجوه

إنّ الظاهر من الروايات هو كون غير المأكول مانعاً ومخلّاً، ولكن المانعية تتصور على وجوه ثلاثة:

١. أن تكون صفة للمصلي، بمعنىٰ أنّ كون المصلّي لابساً لأجزاء غير المأكول، مانع عن انطباق عنوان الصلاة على المأتي به.

٢. أن تكون وصفاً للباس، بمعنى أن كون اللباس مأخوذاً ممّا لا يؤكل مانع عن انطباق عنوان الصلاة على المأتي به.

٣. أن تكون من أوصاف الصلاة، بمعنى أنّ وقوع الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، مانع عن انطباق عنوان الصلاة عليه .

وبعبارة أُخرى: أنّ مركز القيد يحتمل أن يكون هو المصلّي أو ما يصلّى فيه (اللباس) أو الصلاة؟

فعلى الأوّل: يعتبر أن لا يكون المصلّي لابساً ما لا يؤكل.

وعلى الثاني: يعتبر أن لا يكون لباس المصلّي من جنس ما لا يؤكل .

وعلى الثالث: يعتبر أن لا تقع الصلاة في ما لا يؤكل لحمه. والكل محتمل.

ويُستظهر من بعض الروايات أنّه قيد المصلي، أعني قوله: لا تصل في جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه، كما يستظهر من بعض آخر أنّه قيد الصلاة فعن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تجوز الصلاة في شعر ووبر ما لا يؤكل لحمه لأنّ أكثرها مسوخ».

ثم إنّه ربّما يتصور أنّه لا يصح أن يكون قيداً للباس المصلي سواء أخذ شرطاً، أو مانعاً، وذلك لأن شرط المأمور به [أو مانعه] لا يمكن إلّا أن يكون فعلاً اختيارياً، وحيث إنّ اتّصاف اللباس بكونه من المأكول أو عدم كونه من غير المأكول لا يعقل التكليف به وجوداً وعدماً، فلا معنى لكونه قيداً في المأمور به.[1]

يلاحظ عليه: أنّ الأمر في الأُمور الاعتبارية سهل، وذلك لأنّ كون الحلية شرطاً للباس أو كون غير المأكول مانعاً، نظير كون القبلة، شرطاً للصلاة وهي أمر خارج عن الاختيار ولكن الّذي يصحّحه ـ والحالة هذه ـ هو أنّ المراد لزوم التوجه إليها عند الصلاة فصار هذا مصحّحاً لكونها بنفسها شرطاً، وهكذا المقام فإنّ المراد لزوم إتيان الصلاة في المأكول، أو تنزيهها عن غير المأكول، فصار هذا مصحّحاً، لكون المأكول أو غير المأكول شرطاً أو مانعاً للباس. والّذي يوضح ذلك اتفاق الفقهاء على كون الحرير مانعاً،

---

١. رسالة في اللباس المشكوك للسيد الخوئي قدس سره: ٢٩.

على وجه يكون مركز الموصوف بالمانعية هو اللباس .

وبالجملة: الاعتبار خفيف المؤونة، ويكفي في صحة جعل الأمر الخارج عن الاختيار شرطاً أو مانعاً، ترتّب الأثر عليه بنحو من الأنحاء، وقد عرفت الأثر .

ثم إنّ القائل استدرك في ذيل كلامه وقال: نعم يصح أن يقال: يشترط في الصلاة أن لا يكون اللباس من غير المأكول، لكنّه لا بمعنى أخذه في المأمور، بل بمعنى دوران الصحة مداره ولو من جهة تقيّد الصلاة بأن لا تقع فيه.

وسيوافيك الكلام في هذه الاقسام ثبوتاً، وما هو المتبادر من الروايات إثباتاً عند البحث في جريان الاستصحاب في المقام.

٦. وضع الألفاظ للمصاديق الواقعية

لو قلنا بأنّ هنا واضعاً وضع الألفاظ، فالظاهر أنّ الموضوع له هي المعاني الواقعية أو المصاديق الحقيقية، سواء أتعلّق بها العلم أم لا، فالماء والتراب موضوعان للمصداق الواقعي للطبيعة منهما، لا المقيّد بكونه معلوماً للمتكلم، فإن أخذ العلم في الموضوع له كأخذ الإرادة فيه، يوجب عدم انطباق اللفظ على الواقع، لأنّ جزء الموضوع له (العلم) عندئذ أمر ذهني، فقولنا: الخمر حرام، فالموضوع له هو الخمر الواقعي، سواء علم به الإنسان أم لا.

نعم لا يحتج المولى على العبد إلّا إذا ثبتت الصغرى عنده بدليل قطعي

أو بأمارة، أو بأصل معتبر فما تقدّم في كلام صاحب «المدارك» وغيره، يجب أن يحمل على هذا بمعنى أنّ الاحتجاج فرع العلم بالصغرى لا ماهو الظاهر من كلامهم من كون الموضوع له المصاديق المعلومة.

٧. الفرق بين الشرط والمانع

إنّ الفرق بين الشرط والمانع هو أنّ الشرط إمّا متمم لفاعلية الفاعل أو لقابلية القابل، فيجب أن يكون أمراً وجودياً مؤثراً في أحد الطرفين.

وأمّا المانع فهو عبارة عن كون وجود الشيء مزاحماً للشيء، أي مانعاً من تحقّقه، فما ربّما يقال: إن المانع عبارة عن أخذ عدمه في المأمور به فمحمول على التسامح، فإنّ العدم أنزل من أن يكون مأخوذاً في المأمور به. حسب تعبير المحقّق السبزواري:

كذاك في الأعدام لا عليّة وإن بها فاهوا فتقريبية

فقولهم: عدم الرطوبة شرط في الإحراق، مرجعه إلى أنّ الرطوبة مانعة عنه... ومثله المقام: فلو قلنا بأنّ كون مأكول اللحم شرطاً في الساتر ولو في بعض الموارد، وهو إذا كان الساتر مأخوذاً من الحيوان، فهو متمم لقابلية الصلاة للعروج إلى الله سبحانه.

وإن قلنا: إنّ كونه مأخوذاً من غير المأكول مانعاً، يعني أنّ كونه غير مأكول مانع لتحقّق عنوان الصلاة وسبب لمنقصتها.

٨. اتّفاقهم على البراءة في الشبهة الموضوعية دون المقام

اتّفق الأُصوليون على إجراء البراءة في الشبهة الموضوعية التحريمية والوجوبية، فلو شك في كون مائع خمراً لا يجب الاجتناب عنه .

ومع ذلك كله فقد اختلفوا في اللباس المشكوك مع أنّه من الشبهات الموضوعية للحكم الشرعي، فقوله ﷺ: «لا تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه» ضابطة كليّة، فلوشك في كون الوبر مأخوذاً ممّا يؤكل أو ممّا لا يؤكل، فمقتضى الضابطة جريان البراءة، ولا فرق بين الموردين، غير أنّ الأوّل شبهة موضوعية للحكم التكليفي، والثاني شبهة موضوعية للحكم الوضعي، مع أنّا نرى اختلافهم في هذا الباب.

ثم إنّ المحقّق الإيرواني حاول أن يحلّ الشبهة وقال: إنّ القدر المسلّم من الاتفاق على البراءة والجواز في الشبهات المصداقية التحريمية، هو ما إذا توجّه التكليف إلى أفراد الطبيعة حيث ينحل الخطاب إلى خطابات، والتكليف إلى تكاليف كخطاب لا تشرب الخمر، فإنّه ينحل إلى تكاليف بحسب تعدّد أفراد الخمر. وأمّا إذا كان التكليف وحدانياً متوجهاً إلى الطبيعة غير منحل إلى تكاليف فربما يمنع من جريان البراءة في الشبهات المصداقية في مثل هذا التكليف ويكون حاله حال التكليف الواحد المتعلّق بمجموع الأفراد من حيث المجموع، فالقول بالبراءة في الشبهة المصداقية الّتي تعلّق التكليف فيها بالطبيعة غير المنحلة، مبنيٌّ على القول بالبراءة في الأقل والأكثر الّذي كان التكليف فيه متعلقاً بالمجموع من حيث المجموع. وعلى هذا البيان الّذي بيّناه، يرجع النزاع في المقام إلى البحث عن أن تعلّق

التكليف التبعيّ هل هو بطبيعة ما لا يؤكل لحمه غير المنحلة إلى الأفراد حتّى يكون الحكم فيه هو الاحتياط، أو بأفراد ما لا يؤكل لحمه حتّى يكون الحكم هو البراءة؟[١]

وإلى ما نقلناه عن المحقّق الإيرواني أشار السيد الخوئي ﷺ حيث قال: إنّ ذهاب المشهور في محل البحث إلى عدم الجواز مع اتفاقهم على جريان البراءة فيما تردد أمره بين الأقل والأكثر واتفاقهم على البراءة في الشبهات الموضوعية التحريمية لعله من جهة أنّهم يرون النهي الغيري المستفاد منه المانعية نهياً واحداً متعلّقاً بالطبيعة ولا ينحل إلى نواهي عديدة حسب تعدد الأفراد فيكون العلم بتعلق النهي بالطبيعة موجباً لتنجزه على المكلف ولو مع الشك في فردية شيء لها، وذلك للعلم بفعلية التكليف والقدرة على امتثاله، وهذا بخلاف النواهي النفسيّة المنحلّة إلى النواهي الكثيرة حسب كثرة الأفراد الخارجية، فإذا شك في فردية شيء لموضوعاتها فلا مناص عن الرجوع إلى البراءة.

وهذا الوجه وإن لم يكن تامّاً عندنا إلّا أنّه يندفع به تعجب شيخنا الأُستاذ العلّامة ﷺ من ذهاب المشهور إلى البراءة في المقامين وإلى عدم الجواز في المقام.[٢]

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من التفريق ممّا لا تساعده روايات الباب، إذ أيّ فرق بين قوله: لا تشرب الخمر، حيث إنّ التكليف يتعدد حسب تعدد

---

١. رسالة الذهب المسكوك في اللباس المشكوك: ٧.

٢. رسالة في اللباس المشكوك: ٧ ـ ٨.

الخمر، وبين قوله في المقام: «إنّ الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتّى يصلي في غيره ممّا أحل الله أكله» [١]، ونظيره قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام: «يا علي لا تصل في جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه» .[٢] والكلّ ظاهر في تعلّق التكليف بكل فرد من أفراد الطبيعة لا بالمجموع من حيث المجموع.

والأَولى أن يقال في وجه التفريق : إنّ الشك في الشبهات الموضوعية شك بدوي حيث يشك في تعلّق الحكم بالمائع الموجود أمامه ؛ وأمّا المقام فله جهتان: فمن جهة أنّه شك في التكليف أي تعلق النهي الغيري بالثوب الّذي لَبسه ومن جهة أُخرى شك في المكلّف به، وهو أنّ ما أتى به من الصلاة بهذا الثوب هل هو مصداق للواجب أو لا؟ ومع الشك في الامتثال يجب تجديده على وجه يقطع به.

وإن شئت قلت: إنّ للثوب المشكوك جهتين والجهة الأُولى أي تعلق النهي الغيري به غير مطروح، إذ لا يترتّب عليه العقاب وإنّما الجهة الّتي صارت محوراً للبحث والنقاش هو أنّ كون الصلاة فيه من قبيل الشك في المكلف به، وأنّه هل هي مصداق للمأمور بها أو لا؟ ولهذا ذهبوا إلى الاحتياط مُصفحين عن الجهة الأُولى ومُقبلين على الجهة الثانية، وعندئذ يكون المقامان من قبيل الأمرين المختلفين، حيث إنّ الشك في أنّ هذا

---

١. الوسائل: ج ٣، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١ .

٢. الوسائل: ج ٣، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٦ .

المائع خمر أو لا؟ شك بدوي تجري فيه البراءة، ولكن الشك في أنّ الصلاة مع الثوب المشكوك مصداق للمكلف به أو لا، شك في المكلف به، فلا ملازمة بين القول في البراءة في الأولى والقول بها في الثانية.

٩. هل يختص بما يحرم حسب عناوينه الذاتيّة أو يعم العرضيّة؟

هل المراد من الحرمة في قولهم: يحرم أكله هو الحرمة الذاتية، أو تعمّ الحرمة العرضية لجلل أو وطء إنسان أو شرب لبن الخنزيرة؟ وجهان، والروايات منصرفة عن الشق الثاني.

نعم لا يشمل قطعاً ما يحرم لكونه مال الغير أو لوجود الضرر في لُبسه.

وبعبارة أُخرى: المتبادر من الروايات ـ كما سيوافيك ـ ما يحرم أكله حسب العناوين الأوّلية وحسب طبع الحيوانات، لا المحرّم بحسب العناوين العارضة.

ويدل على ذلك: أنّه لو قلنا بشرطية الحلّية، فالمراد بها ما يكون حلالاً بالذات لا الحلال بالعرض، ولذلك لو اضطرّ إلى أكل ما حرمه الله، يجوز له الأكل ولا تجوز له الصلاة في أجزاء ما اضطرّ إلى أكل لحمه. وبالجملة: المراد ما يحرم حرمة دائمية لا تزول، وحرمة أكل الجلّال أو ما شرب لبن الخنزيرة ليس أمراً ثابتاً، بل يزول بالاستبراء الخاصّ المذكور في محله، نعم الموطوء ليس كذلك بل حرمته ثابتة.

ثم إنّه ربّما يجعل المقام من قبيل قاعدة المقتضي والمانع، الّتي أسّسها العلّامة الطهراني ﷺ، وقد بالغ في هذه القاعدة حتّى طبّق روايات

الاستصحاب على تلك القاعدة، والمراد من القاعدة هو أنّه إذا تمّ المقتضي وشكّ في المانع فيؤخذ بالمقتضي ويدفع المانع بالأصل، فإذا رمى بالسهم حيواناً على نحو لولا المانع لقتله فيقال: المقتضي موجود، والمانع مدفوع بالأصل، وعلى هذا فيكون إحراز الجزء والشرط من قبيل المقتضي، والشك في المانع من تلك المقولة.

يلاحظ عليه أوّلاً: لا دليل على حجية قاعدة المقتضي والمانع، وأنّ روايات الاستصحاب لا تنطبق على تلك القاعدة، وقد حرّر ذلك في محلّه.

وثانياً: أنّ التمسّك بالقاعدة مختصّ بما إذا كان الشيء على نمط واحد وهو ما أُحرز المقتضي بتمامه من الأجزاء والشرائط وبقي الشك في المانع مع أنّ البحث في المقام أوسع، إذ لا يختصّ البحث بما أُحرز المركّب المأمور به بتمام أجزائه وشروطه وتمحّض الشك في المانع، بل يمكن أن يتعلّق الشك بالجزء والشرط وراء تعلّقه بالمانع أيضاً بحيث يكون في المورد شكّان: أحدهما تعلق بالجزء أو الشرط، والآخر بالمانع .

١٠. ملاك حرمة الأكل

الّذي يستفاد من روايات الباب أنّ الميزان في حرمة الأكل هو كون الحيوان من أحد القسمين التاليين:

١. أن يكون من المسوخ.

٢. أن يكون من السباع.

فيدلّ على الأوّل مرفوعة محمد بن إسماعيل عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

«لا تجوز الصلاة في شعر ووبر ما لا يؤكل لحمه، لأنّ أكثرها مسوخ ».[١]

ويدلّ على الثاني ما رواه علي بن أبي حمزة قال: سألت أبا عبدالله وأبا الحسن عليهما السلام عن لباس الفراء والصلاة فيها؟ فقال: «لا تصلّ فيها إلّا في ما كان منه ذكيّاً»، قال: قلت: أو ليس الذكي ممّا ذكّي بالحديد؟ قال: «بلىٰ، إذا كان ممّا يؤكل لحمه»، قلت: وما لا يؤكل لحمه من غير الغنم؟ قال: «لا بأس بالسنجاب فإنّه دابّة لا تأكل اللحم، وليس هو ممّا نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وآله، إذ نهى عن كل ذي ناب ومخلب ».[٢]

١١. هل الحلّية شرط أو الحرمة مانعة؟

هل أنّ حلّية الأكل فيما إذا كان لباس المصلّي متّخذاً من الحيوان، شرط، أو أنّ حرمة الأكل مانعة عن صحّة الصلاة؟

قد عرفت أنّه لا يمكن جعل حلّية الأكل شرطاً مطلقاً، لإمكان أن لا يكون لباس المصلي متّخذاً من الحيوان، فلابد من تخصيص الشرطية بما إذا كان لباسه متّخذاً من الحيوان، وجهان الأقوى بل المتعيّن هو الثاني.

ويدلّ على ما ذكرنا روايات الباب فهي ظاهرة في مانعية حرمة الأكل؛ وأوضح الروايات وأتقنها موثقة ابن بُكير قال: سأل زرارة أبا عبدالله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر؟ فأخرج كتاباً زعم أنّه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله: «أنّ الصلاة في وبر كلّ شيء حرام أكله فالصلاة

---

١. الوسائل: ج ٣، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٧.

٢. الوسائل: ج ٣، الباب ٣ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٣.

في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكلّ شيء منه فاسد، لا تقبل تلك الصلاة حتّى يصلّي في غيره ممّا أحلّ الله أكله ـ ثم قال: ـ يا زرارة، هذا عن رسول الله ﷺ فاحفظ ذلك يا زرارة، فإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكلّ شيء منه جائز إذا علمت أنّه ذكي قد ذكّاه الذبح، وإن كان غير ذلك ممّا قد نهيت عن أكله وحرم عليك أكله، فالصلاة في كلّ شيء منه فاسد، ذكّاه الذبح أو لم يذكّه ».[1]

وتشهد على كون الحرمة مانعاً، الجملتان التاليتان:

١. إنّ الصلاة في وبر كلّ شيء حرام أكله، فالصلاة في وبره وشعره و.... فاسد.

٢. وإن كان غير ذلك ممّا نهيت عن أكله وحرم عليك أكله، فالصلاة في كلّ شيء منه فاسد.

فإنّ وصف الصلاة فيما لا يؤكل لحمه بالفساد دليل على أنّ حرمة الأكل تمنع عن انطباق عنوان الصلاة عليه .

فإن قلت: إنّ قوله في نفس الموثّقة: «لا تقبل تلك الصلاة حتّى يصلي في غيره ممّا أحلّ الله أكله» يشير إلى الشرطية، حيث يقول : «حتّى يصلّي في غيره».

قلت: إنّ هذه الجملة ليست مستقلة وإنّما هي تابعة لقوله المتقدّم: «فالصلاة في كل شيء منه فاسد» فكأنّه قال: إذا كانت الصلاة فيما يحرم أكله

---

١ . الوسائل: ج ٣، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١ .

فاسدة، وهو يريد أن يصلّي في الثوب المتّخذ من الحيوان فعليه أن يصلّي في أجزاء ما يؤكل لحمه.

وعلى ما ذكرنا فإنّ المعتمد هو الفقرة الأُولى وهو كافٍ، وأمّا الثانية فكأنّها إرشاد للمصلّي إلى ما تصحّ الصلاة فيه إذا حاول أن يصلّي في المتّخذ من الحيوان.

وإليك روايات أُخرى تؤيد ما ذكرناه:

١. رواية إبراهيم بن محمد الهمداني قال: كتبت إليه: يسقط على ثوبي الوبر والشعر ممّا لا يؤكل لحمه من غير تقيّة ولا ضرورة، فكتب: «لا تجوز الصلاة فيه».[١]

٢. ما رواه الحسن بن علي الوشّاء قال: كان أبو عبدالله عليه السلام يكره الصلاة في وبر كلّ شيء لا يؤكل لحمه.[٢]

إلى غير ذلك من الروايات الّتي مرّ بعضها، فلا محيص من الأخذ بالمانعية وطرد احتمال الشرطية.

فإن قلت: لا مانع من الأخذ بهما أي القول بشرطية حلّية الأكل ومانعية الحرمة، جمعاً بين الروايات.

قلت: إنّ أحد الجعلين مغنٍ عن الجعل الآخر فلا معنى للجعلين، وذلك لأنّ جعل الشرطية لأحد الضدين ككونه مأكول اللحم يغني عن أخذ

---

١. الوسائل: ج ٣، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٤.

٢. الوسائل: ج ٣، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٥.

عدم الضد الآخر ككونه غير مأكول اللحم فيه .

وبعبارة أُخرى: كيف يمكن البعث نحو عدم الضد، مع البعث إلى وجود ضده فإنّه من اللغو الواضح، أضف إلى ذلك: أنّ امتناع المعلول لأجل فقد الشرط مقدّم على امتناعه من جهةِ المانع، فبطلان الصلاة عندئذٍ يكون مستنداً إلى عدم الشرط لا إلى وجود المانع .

وبعبارة أُخرى: أنّ الشرط إما متمم لفاعلية الفاعل أو لقابلية القابل فيكون جزءاً للمقتضي، فإذا كان المقتضي ناقصاً فعدم المعلول يستند إليه لا إلى وجود المانع.

ثم إنّ المحقّق الإيرواني أطال الكلام في المقام بطرح إشكالات متعدّدة، وقد أجاب عنها السيد الخوئي في رسالته، ولا ملزم لنا لنقل كلام العلمين والقضاء بينهما [١].

١٢. ما هو الأصل في المسألة؟

إذا تردّد الأمر بين كون المجعول هو شرطية الحلّية، أو كونه مانعية غير المأكول، فليس هنا أصل يثبت أحد الجعلين المختلفين في الأثر، وليست المانعية والشرطية من قبيل الأقل والأكثر، حتّى ينفى الثاني بالأصل، بل هنا من قبيل المتباينين، وإن كانت المانعية أقل كلفة من الشرطية.

وأمّا الكلام في الأصل العملي فهل هو الاحتياط كما هو المحكي عن

---

١ . لاحظ: رسالة الذهب المسكوك: ٢٠ ـ ٢٣، ورسالة في اللباس المشكوك: ١١ ـ ١٦ .

الوحيد البهبهاني وصاحب الجواهر والشيخ محمد حسن المامقاني، بحجة ثبوت التكليف بأصل العبادة وبشرائطها وموانعها فيلزم الامتثال والخروج عن عهدته، إلّا أن يكون هناك أصل موضوعي، كأصالة الطهارة فيما لو شك في نجاسة البلل الواقع على ثوبه، فإنّ مقتضى الأصل الأوّلي هو الاحتياط، غير أنّ أصالة الطهارة أصل موضوعي حاكم على أصالة الاشتغال. أو أنّ المرجع هو البراءة من أوّل الأمر تمسّكاً بأدلّتها وأدلّة الإباحة ـ كما سيوافيك شرحه ـ، أو التفصيل بين كون الشرط هوالحلية ـ فالأصل هو الاحتياط ـ وبين ما يكون الحرمة مانعاً والأصل هو البراءة، كما عليه السيد المحقّق الانگجي [1].

إذا عرفت ما مهّدناه من المقدّمات فلندخل في صلب الموضوع.

---

١. إزاحة الالتباس: ٤.

الفصل الثاني

في مقتضى الأدلة الاجتهادية

إنّ التمسّك بالأدلة الاجتهادية لدى الشك في وجود الشرط أو المانع يتوقّف على ثبوت عموم أو إطلاقات فيها، ولا أظن أن يعثر الفقيه عليهما فيها، أمّا الأوامر المتعلّقة بإقامة الصلاة، فما أكثر وجودها في الكتاب العزيز فإنّما هي بصدد تشريع الصلاة أو تأكيد وجوبها ولا إطلاق لها بالنسبة إلى غيره.

وأمّا أوامر الستر فالجميع غير متعرّض لهذا الجانب؛ نظير ما رواه علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الرجل قُطع عليه، أو غرق متاعه، فبقي عرياناً وحضرت الصلاة، كيف يصلي؟ قال: «إن أصاب حشيشاً يستر به عورته، أتمّ صلاته بالركوع والسجود، وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته، أومأ وهو قائم»[1].

ومثله ما رواه زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل خرج من سفينة عرياناً أو سُلب ثيابه ولم يجد شيئاً يصلّي فيه؟ فقال: «يصلي إيماءً، وإن كانت امرأة جعلت يدها على فرجها، وإن كان رجلاً وضع يده على سوأته،

١. الوسائل: ج ٣، الباب ٥٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

ثم يجلسان فيومئان إيماءً ولا يسجدان ولا يركعان، فيبدو ما خلفهما ».[١]

إلى غير ذلك من الروايات الواردة في الساتر وكيفياته إنّما هي في مقام بيان أصل وجوب الستر وما يجب أن يُستر، ولا صلة لها بالمشكوك من الساتر.

فظهر إنّ هذا النوع من الأدلّة لا يثبت شيئاً من القولين، نعم هناك وجوه تستخدم في إثبات صحّة الصلاة في المشكوك، نظير:

١. ادّعاء كون الألفاظ موضوعة للمصاديق المعلومة لا المجهولة ولاالمشكوكة، فعندئذ فالمانع هو غير المأكول إذا عُلم لا ما إذا شُك .

أقول: إنّ هذا الوجه لا يليق أن يُسطّر، فإنّ الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعية الّتي ربّما يتعلق بها العلم تارة، والشك أُخرى، والجهل ثالثة.

٢. إنكار الإطلاق فيما دلّ على عدم جواز الصلاة فيما لا يؤكل بادّعاء وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب المانع من انعقاد الإطلاق وهو الفرد المعلوم ممّا لا يؤكل لحمه.

يلاحظ عليه: لو كان هذا سبباً لعدم انعقاد الإطلاق لصار سبباً لعدم وجود الاطلاق في الأدلّة، في باب من الأبواب، فيكون النجس هو البول المعلوم وهكذا، وهذا ما لا يقول به فقيه.

٣. أنّ المانعية منتزعة عن النهي عن الصلاة في غير المأكول، فتكون

---

١ . الوسائل: ج ٣، الباب ٥٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٦ .

فعليتهما تابعة لفعليته، وبما أنّ النهي لا يكون فعلياً مع الجهل، فتكون المانعية أيضاً مثله .

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ النواهي الغيرية ليست من مقولة التكليف حتّى تختص فعليته بالعالم، بل الجميع إرشاد إلى المانعية والشرطية، وعندئذ لا وجه للاختصاص بالعالم .

وثانياً: أنّ الجهل مانع عن التنجّز، لا عن الفعلية، كما بيّن في محله، فمعناها أنّ المولى لم يرفع اليد عن شرط المأمور به أو مانعه، ولازمه عدم الإجزاء .

وثالثاً: أنّ الشرطية والمانعية منتزعان من الأمر الفعلي المتعلّق بالكل المقيّد بالشرط أو عدم المانع، وبما أنّ المنشأ يعمّ كلا الصنفين: العالم والجاهل، فهكذا المنتزع.

٤. أنّ الروايات الدالّة على جواز الصلاة في الخز تدلّ على جوازها في كلّ ما كان يطلق عليه الخز في ذلك الزمان، ومن المعلوم ندرة العلم بخلوص الخز، وعدم احتمال غشّه بوبر الأرنب وغيره، إذ تخصيصها بخصوص العلم بالخلوص يوجب حمل الدليل على الفرد النادر، ويتعدّى إلى سائر الموارد بعدم القول بالفصل.

يلاحظ عليه: أنّه لا نسلّم أنّ ما يدلّ على جواز الصلاة في الخز يعم ما لو احتمل عدمُ خلوصه واختلاَطه بوبر الأرنب والثعلب، وذلك لأنّ الدليل دلّ على الجواز في الخز الخالص كما دلّ الدليل على المنع في غير الخالص، وعند الشك في الخلوص وعدمه يرجع الشك إلى دخول

الموضوع تحت أحد الدليلين، فيكون شبهة مصداقية لأحدهما، ومعه كيف يمكن إقامة الصلاة فيه ؟

وبذلك تقف على أنّه ليس لنا دليل اجتهادي تحلّ به المشكلة وإنّما المهمّ هو البحث عن مقتضى الأُصول العملية.

الفصل الثالث:

في مقتضى الأُصول العملية

إذا قصرت اليد عن الدليل الاجتهادي فلا ملجأ إلّا الرجوع إلى الأُصول العملية.

احتجّ المجوّزون بأُصول مختلفة نذكرها تباعاً:

١

التمسّك بالبراءة العقلية والنقلية

وقد قرّره المحقّق الأنگجي بالبيان التالي قال: إنّ مقتضى الأصل الثابت بالأدلّة العقلية والنقلية هو البراءة وعدم وجوب الاحتياط بالاجتناب عمّا يُشك كونه من هذا القبيل، فقال في توضيح ذلك: أنّه لا إشكال في أنّ الأصل المزبور كما أنّه مؤمّن عن العقاب في الشبهات الحكمية كذلك مُؤمِّن عنه في الشبهات الموضوعية، وكما أنّه مُؤمِّن عن العقاب المترتّب على نفس الشيء المشكوك فيما إذا شُك في وجوبه أو حرمته النفسيين كذلك مؤمّن عن العقاب الّذي يكون ذلك منشأ له، ولذلك حكمنا وحكموا بجريان الأصل المزبور عند الشك في الشرطية والجزئية والمانعية مع كونها من قبيل الواجبات الغيرية الّتي لا يترتّب العقاب عليها بنفسها.

إذا تقرّر ذلك فنقول: إذا شككنا في كون شيء من مصاديق ما علم كونه مانعاً، كما لو شككنا في لباس خاص أنّه من الحرير أو من غيره ممّا يجوز لبسه في الصلاة فنقول: النهي الغيري غير معلوم لنا، فنحن في سعة عن العقاب الناشيء عن تركه من أجل كونه مفضياً إلى ترك الصلاة المطلوبة في نفس الأمر، لأنّ الناس «في سعة ممّا لم يعلموا» وكقوله ﷺ: «رفع عن أُمّتي تسعة.. وعدّ منها: ما لا يعلمون»، ولحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إذ الشارع لم يبين لنا حكم الموضوع المشكوك كونه من مصاديق ما عُلم كونه

مانعاً، نظير ما يحكم به من قبح العقاب على شرب المائع المشكوكة خمريته على تقدير كونه خمراً، فلا يتوهّم أنّ نهي الشارع عن الصلاة في الحرير يكفي في كونه بياناً رافعاً لحكم العقل عند الشك في أفراده الخارجية، لأنّ النهي المزبور إنّما يصلح بياناً بالنسبة إلى الأفراد المعلومة دون المشكوكة، كما أنّ النهي الوارد عن شرب الخمر كذلك .

والسّر في ذلك أنّ الألفاظ وإن كانت موضوعة للمعاني الواقعية، إلّا أنّ طريق الامتثال موكول إلى العقل، وهو يحكم بأنّه لا يتنجز تكليف علينا إلّا بالعلم، فحيث لم يتحقّق العلم لم يتحقّق تنجّز التكليف، فلا يثبت اشتغال الذمة إلّا بالنسبة إلى المعلوم.[1]

يلاحظ عليه أوّلاً: بأنّ البراءة العقلية الّتي تدور حول قبح العقاب بلا بيان أو البراءة الشرعية كقوله: «رفع عن أُمّتي تسعة...»، ناظرة إلى التكاليف الّتي يترتّب عليها العقاب، فالشبهات الحكمية التحريمية ممّا يترتّب عليها العقاب إذا صادف الواقع لولا المؤمّن، كما أنّ الشبهات التحريمية الموضوعية كذلك، فمصبّ هذه الأدلّة هو رفع التكاليف الّتي في وضعها كلفة وفي رفعها منّة، وليس هو إلّا الأحكام أو الموضوعات الّتي يعاقب المكلّف على فعلها لولا المؤمّن.

وأين هذا من الشك في شيء أنّه متخذ ممّا لا يؤكل؟ إذ ليس في فعله ولا في تركه عقاب سوى أنّه إذا لم يترك لا تقبل صلاته، فالعقاب على ترك الصلاة لا على الصلاة فيما لا يؤكل لحمه.

---

١ . إزاحة الالتباس عن حكم المشكوك من اللباس: ٦ ـ ٧ .

وبعبارة أُخرى: هذه النواهي في مورد المانعية نواهٍ إرشادية إلى مانعيّة غير المذكى أو غير المأكول من قبول الصلاة أو من انطباق عنوان الصلاة، فلو ارتكب أو لم يرتكب لا يعاقب عليه بشيء، فلو كان هناك عقاب فإنّما هو لأجل ترك ذيها، مثلاً لو صلّى في لباس نجس فلا يعاقب على الصلاة في لباس نجس، بل يعاقب على أنّه لم يأت بالمأمور به على ما هو عليه.

فأدلّة البراءة العقلية والنقلية كلّها منصبّة على ما في فعله عقاب وتحذير بالنسبة إلى المكلّف، وأمّا إذا كان فعله مفضيّاً إلى ترك الصلاة المطلوبة فالعقاب على المفضى إليه لا على المفضيّ.

فإنّ قلت: لو صحّ ما ذكر، لما صحّ إجراء البراءة عند الشك في الشرطية والجزئية، لأنّ وجوبهما وجوب غيري والوجوب الغيري لا يترتّب عليه العقاب مع أنّ المشهور هو جريان البراءة النقلية، بل العقلية عند الشك فيهما.

قلت: إنّ الجزء والشرط واجبان بنفس الوجوب المتعلّق بالعنوان، لا بوجوب غيري، فعنوان الصلاة عبارة عن نفس الأجزاء والشرائط، فإذا تعلّق الوجوب بنفس العنوان يكون كلّ جزء وشرط واجباً بنفس الوجوب النفسي لا بوجوب غيري، ولذلك قلنا: إنّه لو أمر المولى عبده ببناء المسجد فاشتغل العبد ببنائه، فكلّ ما يقوم به من عمل فإنّما يمتثل الأمر النفسي لا الأمر الغيري وإن كان امتثاله رهن مضي زمان .

وعلى ذلك فالجزء المحتمل أو الشرط المحتمل على فرض جزئيتهما وشرطيتهما واجبان بنفس الوجوب النفسي، وكأنّ الأمر ينبسط

على الأجزاء، ومن المعلوم أنّ محتمل الجزئية على فرض وجوبه يكون وجوبه نفسياً مترتّباً عليه العقاب.

فعلى ما ذكرنا فدليل البراءة وإن كان يشمل مشكوك الجزئية والشرطية والمانعية من الأحكام الوضعية، لكن الشمول باعتبار رجوع الشك فيها، إلى الشك في الحكم النفسي الّذي يترتّب عليه العقاب.

فظهر بذلك أوّلاً أنّ أدلّة البراءة نقليّها وعقليّها ناظرة إلى التكاليف الابتدائية الّتي يحتمل العقاب عليها لا ما لا يترتّب عليه العقاب وإن كان مفضياً إلى ما فيه العقاب .

وثانياً وجود الفرق بين المقام والشك في الجزئية والشرطية على ما عرفت، فإنّ الوجوب المحتمل هناك نفسيّ، وأمّا المقام فهو غيريّ بحكم العقل.

ويلاحظ عليه ثانياً: إنّ ما ذكره من أنّ طريق الامتثال موكول إلى العقل فهو يحكم بأنّه لا يتنجز تكليف إلّا بالعلم، فلا يثبت اشتغال الذمة إلّا بالنسبة إلى المعلوم، أمر صحيح لكن مورده التكاليف الابتدائية الّتي يترتب عليها العقاب كالشبهات التحريمية والشبهات الموضوعية كذلك، وأما إذا شُك في كون شيء مصداقاً لما لا يؤكل فليس هناك تكليف منجّز يترتب عليه العقاب .

وأمّا التكليف المترتّب عليه العقاب فهو الأمر بالصلاة، فيجب عليه إحرازها جامعة للشرائط ونافية للموانع إمّا بدليل اجتهادي أو بأصل عملي، ولا تنفع القائل أدلّة البراءة.

***

ثم إنّ للمحقّق الآشتياني كلاماً في المقام ربّما يؤيّد ما اخترناه، قال: إنّ مصب الأصل يحتمل أحد أُمور ثلاثة:

١. إجراؤه في لبس الثوب المردّد مع قطع النظر عن الصلاة ومن حيثُ هو هو .

٢. إجراؤه فيه في الصلاة.

٣. إجراؤه في الصلاة فيه .

أمّا الأوّل فيتوجّه عليه أنّ المفروض جواز لبس غير المأكول إذا كان ذكياً، فلا شكّ في المعلوم فضلاً عن المشكوك حتّى يرجع إلى أصل البراءة أو الحلّية.

وأمّا الثاني فيتوجّه عليه أنّ حرمة لبس غير المأكول في الصلاة إنّما هي من جهة إبطالها لها، وإلّا فليس له حرمة ذاتية في خصوص هذه الحالة.

وأمّا الثالث فيتوجه عليه أنّ حرمة الصلاة في غير المأكول إنّما هي من جهة كونها فاقدة للشرط فالحرمة تشريعية محضة لا معنى للرجوع إلى أصالة البراءة والحلية بالنسبة إليها .

وبالجملة ليس في المقام نهي مشكوك يرجع فيه إلى الأصل، بل الشك إنّما هو في وجود المأمور به في الخارج بعد الفراغ عن كيفيته وحقيقته، فهل ترى من نفسك الرجوع إلى البراءة إذا شك في إتيان الصلاة في الوقت، فحديث أصل البراءة أو الحلية أجنبي في المقام .[1]

---

١ . إزاحة الشكوك في أحكام اللباس المشكوك: ٤٥ ـ ٤٧ .

٢

التمسّك بأصالة الحلّية

روى الصدوق في الفقيه بسند صحيح عن عبدالله بن سنان قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «كلّ شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»[١].

كيفية الاستدلال

إذا شككنا في أنّ الحيوان الّذي أُخذ منه الشعر أو الصوف ممّا يؤكل لحمه أو لا؟ فالرواية حاكمة على حلّية أكله، فإذا ثبتت حلّية أكله، ترتّبت عليه صحّة الصلاة في شعره ووبره وكلّ شيء منه.

وأورد عليه المحقّق النائيني وسيد مشايخنا البروجردي رحمهما الله بأنّ التمسّك إنّما يصحّ في صورة دون أُخرى. وقد سبقهما المحقّق الآشتياني كما سيوافيك.

أمّا الأُولى: ففيما إذا شككنا في حلّية وحرمة لحم الحيوان الّذي نعرف

---

١. الوسائل: ج ١٢، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١. وقد أوضحنا حال سند الحديث ونظيره ممّا روي عن أبي جعفر الباقر عليه السلام وغيره في محاضراتنا الأُصولية، لاحظ: إرشاد العقول إلى مباحث الأُصول: ٣ / ٣٨١ ـ ٣٨٤.

نوعه وصنفه كالأرنب، فيصح التمسّك بالصحيحة لإثبات حلّية أكله بعد إحراز تذكيته، فنقول: الحيوان الّذي أُخذ منه الصوف والشعر أو الوبر والجلد محكوم بالحلّية، فإذا حل الأكل ثبت جواز الصلاة فيه.

وأمّا الثانية: ففيما جُهل وتردد أخذه من حيوان، مثلاً علمنا أنّ صنفاً من الحيوان حلال أكله كالغنم وصنفاً آخر حرام أكله كالذئب والثعلب وشككنا في المصدر الّذي أخذ منه، فهل أخذ من الغنم أو من الثعلب؟ ففي هذا المورد لا تجري أصالة الحلية، [1] وذلك لأنّه ليس هناك لحم يشك في حلّيته وحرمته، بل الشك راجع إلى أخذ الصوف من معلوم الحرمة أو الحلّية، نعم الحيوان الانتزاعي وهو ما أخذ منه هذا الصوف وإن لم تعلم حرمته ولا حلّيته إلّا أنّه ليس له وجود في الخارج ولا يترتّب عليه أثر شرعي، وما هو موجود منه وموضوع للأثر إمّا معلوم الحرمة أو معلوم الحلّية.

وقد سبق العلمين، في هذا الإشكال المحقّق الآشتياني حيث قال: إذا فرضنا الشك في أنّه الجنس الّذي يحمل من بلاد الكفر ويسمّى بالماهوت مثلاً، هل يعمل من صوف الكلب مثلاً أو وبره، أو من صوف الغنم ووبره، أو من وبر الأرانب أو الغنم مثلاً، وهكذا فأين حيوان مردد بين ما يؤكل لحمه ويحرم حتّى يصير مجرى لأصالة الحلية وأصالة عدم أخذه من غير المأكول. [2]

وأورد عليه السيد الخوئي بأنّ معلومية حلّية أحد الحيوانين في نفسه،

---

١. رسالة في اللباس المشكوك: ٣٧؛ الطريق المسلوك في حكم اللباس المشكوك: ٤١ ـ ٤٢.

٢. إزاحة الشكوك في أحكام اللباس المشكوك: ٤٨.

وحرمة الآخر كذلك، لا ينافي الشك الفعلي في حرمة ما أخذ منه هذا الصوف المبتلىٰ به مثلاً، ومن الضروري أنّ معنون هذا العنوان موجود خارجي يشكّ في حلّيته وحرمته فعلاً، وإن كان معلوم الحرمة أو الحلية سابقاً بعنوان آخر.[1]

يلاحظ عليه: بأنّ ما ذكره من العنوان ـ أعني: حرمة ما أخذ منه الصوف المبتلى به ـ عنوان انتزاعي مقرون بالتردّد ما دام لم يُطبق على الخارج، وأمّا معه، فلا تردّد، ومثل هذا النوع من التردّد ليس موضوعاً للأصل، فإذا فرضنا إناءً معيناً طاهراً وآخر مثله نجساً، فإذا أخذ غرفة من أحد الإنائين. ولم يعلم المأخوذ منه، فهل يحكم على الماء المأخوذ بالطهارة بحكم الأصل، أو أنّ مثل هذا التردّد الذهني ليس موضوعاً لأصل الطهارة، لأنّه إذا رجع إلى الخارج، فلا تردد ولا شك.

ثم إنّه يظهر من العلمين الجليلين (المحقّق الإيرواني وسيد مشايخنا البروجردي) في المقام بطلان التمسّك بأصالة الحلّية في المقام بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ ما ذكره إنّما يتم لو كانت حلّية الأكل موضوعاً لجواز الصلاة وحرمة الأكل موضوعاً لعدم الجواز، مع أنّ الأوّلين حكمان عرضيان مترتّبان على العنوان الواقعي للحيوان، أعني: الغنم والبقر والإبل، فالجميع موضوع لحلية الأكل وجواز الصلاة، لا أنّ الثانية موضوعة للثالث.

ونظيره حرمة الأكل وحرمة الصلاة فيه فهما حكمان عرضيان مترتّبان على العنوان الواقعي باسم الثعلب والأسد، لا أنّ الثانية موضوعة للثالث.

---

١. رسالة في اللباس المشكوك: ٣٧.

ويدلّ على ذلك غالب الروايات الواردة في المقام:

١. رواية الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون، قال: «ولا يصلّى في جلود السباع».[١]

٢. رواية إسماعيل بن سعد بن الأحوص، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الصلاة في جلود السباع؟ فقال: «لاتصلّ فيها».[٢]

٣. رواية سماعة، قال سئل أبو عبدالله عليه السلام عن جلود السباع؟ فقال: «اركبوها ولا تلبسوا شيئاً منها تصلّون فيه».[٣]

٤. رواية أحمد بن إسحاق الأبهري، قال: كتبت إليه: جعلت فداك، عندنا جوارب وتكك تعمل من وبر الأرانب فهل تجوز الصلاة في وبر الأرانب من غير ضرورة ولاتقيّة؟ فكتب عليه السلام: «لا تجوز الصلاة فيها».[٤]

٥. مرفوعة محمد بن إسماعيل، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تجوز الصلاة في وبر ما لا يؤكل لحمه، لأنّ أكثرها مسوخ».[٥]

نعم ورد في بعض الروايات ما يشعر بالتفرّع، نظير ما في موثقة زرارة الّتي جاء فيها: «فإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز ـ إلى أن قال ـ: وإن كان غير ذلك ممّا قد

---

١. الوسائل: ج ٣، الباب ٦ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٣.
٢. الوسائل: ج ٣، الباب ٦ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.
٣. الوسائل: ج ٣، الباب ٥ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٣ و ٤ و ٦.
٤. الوسائل: ج ٣، الباب ٧ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٥.
٥. الوسائل: ج ٣، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٧.

نهيت عن أكله وحرم عليك أكله فالصلاة في كل شيء منه فاسد».[١]

ونظيره في الإشعار وصية الرسول لعلي عليه السلام: «يا علي لا تصلّ في جلد ما لا يشرب لبنه ويؤكل لحمه».[٢]

ولكن الظاهر من الروايات المتقدّمة أنّ العناوين الواقعية والموضوعات الخارجية ككون الحيوان سبعاً أو ميتة أو ممسوخاً هي المانع لحرمة الصلاة، لا حرمة اللحم.

ومن المعلوم أنّ أصالة الحلّية أصل حكمي لا تثبت الموضوع، وإنّ اللحم مأخوذ من الغنم لا من الثعلب.

واستظهر المحقّق الخوئي كون الموضوع هو حرمة الأكل وقال: التحقيق ان يقال: إنّه إن اقتصرنا في بطلان الصلاة في غير المأكول بخصوص السباع كما هو صريح رواية علي بن حمزة المتقدّمة، فلا مناص من القول بكون المانعية ثابتة للعنوان الذاتي وهووقوع الصلاة في أجزاء السباع، وأمّا إذا تعدّينا إلى غيرها ـ بحمل الرواية على التقية ونحوها ـ فلا موجب لرفع اليد عن ظواهر الأدلّة في أخذ حرمة الأكل في موضوع عدم الجواز، فإنّ الحمل على المعرفية وعدم كون العنوان المأخوذ في الموضوع، موضوعاً خلاف الظاهر.[٣]

---

١. الوسائل: ج ٣، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

٢. الطريق المسلوك في حكم اللباس المشكوك: ٤٣ ـ ٤٥؛ والذهب المسكوك في اللباس المشكوك: ٣٥.

٣. رسالة في اللباس المشكوك: ١٩.

أقول: إنّ العناوين الواردة عبارة عن:

١. جلود السباع، كما في رواية إسماعيل بن سعد.

٢. كلّ ذي ناب ومخلب، كما في رواية علي بن حمزة.

٣. أكثرها مسوخ، كما في مرفوعة محمد بن إسماعيل .

وهل يمكن حمل الجميع على التقية ونحوها، واختلافها في السعة والضيق لا يضر بالأخذ؟

الوجه الثاني: لو فرضنا أنّ الموضوع لجواز الصلاة هي حلّية الأكل، لكن المتبادر من الروايات، هو الحلّية الواقعية، لا الحلّية الظاهرية، حتّى تصح الصلاة في جلد الأرنب إذا اضطر إليه الإنسان في عام المجاعة.

وتدل على ذلك نصوص الباب.، ويكفي في ذلك موثقة زرارة وما في وصية الرسول صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام.[1]

يلاحظ عليه: أنّه لو افترضنا أنّ الموضوع في سياق الدليل هو الحلّية المنصرفة إلى الواقعية، لكن إذا حكم الشارع بحلية المشكوك، يكون الأصل حاكماً لموضوع الدليل الاجتهادي وموسّعاً له. نظيره: إذا قال الشارع صل في الطاهر، المنصرف إلى الطهارة الواقعية، فإذا شككنا في طهارة ثوب وحكم الشارع بطهارته في هذه الحالة، تجوز فيه الصلاة، حيث إنّ الأصل يكون حاكماً لموضوع الدليل الاجتهادي .

***

١ . انظر: الطريق المسلوك في حكم اللباس المشكوك: ٤٤ ـ ٤٥ وهذا الإشكال من السيد البروجردي قدس سره .

٣

الاستدلال بأصالة الطهارة

ربّما يتمسّك بأصالة الطهارة، فيما إذا دار أمر الصوف بين كونه من الغنم أو الخنزير، فإذا أجرى الأصل وثبتت طهارته وجازت فيه الصلاة يثبت الحكم في غير هذا المورد بعدم القول بالفصل .

يلاحظ عليه: بأن أصالة الطهارة تطرد الشك النابع من كونه طاهراً أو نجساً، وأمّا الشّك النابع من كونه مأكول اللحم أو محرمه، فلا يطرده ولا تجوز الصلاة حتّى في مثل المورد، فضلاً عن التجاوز إلى غيره .

٤

الاستدلال بعدم الحرمة الثابت قبل الشرع

ربّما يستدلّ بعدم الحرمة الثابت قبل الشرع فيثبت منه عدم كون الحيوان المشكوك فيه ممّا حرم الله أكله، فتجوز الصلاة في أجزائه .

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ مورد الشبهة غالباً هو المشتبه موضوعاً لا حكماً، وقلّما يتفق أن تكون الشبهة حكمية لا موضوعية .

وثانياً: ما مرّ من أن الموضوع لجواز الصلاة وعدمه، هو العناوين الواقعية من الغنم والثعلب مثلاً، واستصحاب الحلية الثابتة قبل الشرع لا يثبت ما هو الموضوع واقعاً.

إلى هنا تم التمسّك بالأُصول الحكمية وقد عرفت عدم نجاحها، بقي الكلام في دراسة الأصل الموضوعي في المقام، وهذا هو الّذي ندرسه تالياً.

٥

الاستدلال بالأصل الموضوعي

التمسّك بالاستصحاب الموضوعي أحد أدلّة المجوّزين ولعلّه أحسنها وأفضلها، ويمكن أن يقرّر بوجوه ثلاثة حسب ما مرّ من احتمالات ثلاثة من كون غير المأكول إمّا قيداً للمصلي أو للباسه أو للصلاة، فيقرر الجميع على النحو الآتي:

١. المعتبر في الصلاة أن لا يستصحب المصلّي وقت ما يصلي شيئاً ممّا لا يؤكل لحمه، بحيث يكون عدم الاقتران وصفاً معتبراً في المصلي، فعندئذٍ يمكن أن يقال: إنّ المصلّي قبل تلبسه بالمشكوك لم يكن مستصحباً لغير المأكول، فتستصحب حالته السابقة ويترتب عليها أثرها وهو جواز الدخول في الصلاة.

٢. يشترط فيما يلبسه المصلّي أن لا يكون من غير المأكول ولا مصاحباً له، فإذا شُك فيما عليه من الثوب من الشعرات الملقاة أو الرطوبات المشتبهة فيستصحب عدمه.

وهذا النوع من الاستصحاب إنّما ينفع فيما إذا تلطّخ لباس المصلّي بشيء أو أُلقي عليه (في أثناء الصلاة) شيء يشك في أنّه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، ولا يفيد فيما إذا كان نفسُ الثوب مشتبهَ الحال.

٣. يعتبر في صحة الصلاة وقوعها مجردة عن الموانع، الّتي منها وقوع الصلاة فيما لا يؤكل لحمه. وسيوافيك كيفية جريان الاستصحاب فيه تالياً.

ثم الظاهر صحّة الاستصحاب في الصورتين الأُوليين، نعم أورد على الثالثة سيد مشايخنا البروجردي بعدم الحالة السابقة فيها، فإنّ الصلاة إمّا وقعت من الأوّل في غير المأكول أو لا، ولم يكن زمان تحقّقت فيه الصلاة فكانت مجردة عن غير المأكول حتّى تستصحب.

ثم إنّه ﷺ أورد على نفسه بأنّه يمكن تصوير الحالة السابقة حتّى في القسم الثالث لكن في أثناء الصلاة لا في أوّلها، مثلاً نفترض أنّ المصلّي أوقع صلاته مجرّدة عما لا يؤكل لكن أُلقي عليه شيء في أثناء الصلاة، وشك في أنّه ممّا لا يؤكل فيقال: إنّ الصلاة كانت مجردة عما لا يؤكل والأصل بقاؤها على ما كانت .

ثم أجاب عن ذلك بأنّ الصلاة إمّا عبارة عن الأجزاء المتباينة والأُمور المتشتتة من التكبير والركوع والسجود الّتي توجد وتنعدم، وإمّا عبارة عن التوجّه الخاص إلى الله خاشعاً متذللاً بهيئة مخصوصة.

أمّا الشق الأوّل فلكل جزء وجود مستقل له حكم خاص لا يسري حكمه إلى غيره ولا يمكن استصحاب عدم وقوع الركوع فيما لا يؤكل وتسريته إلى السجود لعدم بقاء الموضوع، وهكذا سائر الأجزاء.

وأمّا الشق الثاني ـ أعني: كون الصلاة عبارة عن التوجّه الخاص إلى الله ـ فهو باق إلى آخر الصلاة فجريان الاستصحاب في مورد الشك وإن كان قريباً لأجل أنّ الصلاة على هذا الفرض، أمر وحداني يراه العرف واحداً،

ولكن للإشكال فيه أيضاً مجال بدعوى أنّ التوجّه إلى الله في حال الركوع مثلاً الّذي نشك في وقوعه في غير المأكول، غير التوجّه الخاص المتحقّق في حال القراءة الّذي نقطع بعدم وقوعه فيه، وغير الّذي تحقّق في ضمن تكبيرة الافتتاح، فليتأمل.[1]

وحصيلة كلامه: أنّ المتيقّن في كلا القسمين غير المشكوك.

أقول: الظاهر صحة جريان الاستصحاب في كلا الشقّين، أمّا الشق الأوّل فلأنّ وحدة الأمر تقتضي وحدة المتعلّق، إذ لا يمكن أن تتعلّق الإرادة الواحدة بأُمور متشتتة إلّا إذا لوحظت كشيء واحد ولو اعتباراً، ونظيره الصلاة فإنّ الأمر الواحد الّذي تعلّق بالصلاة كاشف عن وجود وحدة في جانب المتعلّق بحيث يجعل الأجزاء المتشتتة شيئاً واحداً وإن كان متصرماً حسب أجزاء الزمان، وهذا هو ملاك جريان الاستصحاب في الزمان والزمانيات.

مثلاً إذا شُك في أنّ عين الماء قد انقطع جريانها فالاستصحاب يقضي ببقائه وإن كان كل قطعة من الماء غير القطعة الأُخرى، وهكذا الكلام في تكلّم المتكلم إذا شك في بقائه فيستصحب رغم أن الكلام أمر متدرج متصرم فيستصحب بقاؤه.

ونظيرها الشك في قذف الدم من الرحم فيستصحب نفس الجريان إذا شك في الانقطاع.

وعلى ضوء ما ذكرنا فالأمر تعلق بشيء واحد وهو الهيئة الصلاتية الّتي

---

١. الطريق المسلوك في حكم اللباس المشكوك: ٣٩.

تفنى فيها هذه الأجزاء والشرائط بشكل تكون الهيئة الصلاتية ملحوظة بلحاظ استقلالي والأجزاء ملحوظة بلحاظ تبعي، فعلى هذا فلو كان غير المأكول وصفاً للصلاة يمكن استصحاب بقاء الصلاة على تلك الحالة بشرط أن يكون الشك طارئاً في أثناء الصلاة لا في أوّلها.

وأمّا الشق الثاني فهو كون الصلاة عبارة عن التوجّه الخاص وهو أمر وحداني باق إلى آخرها، وما أفاد من أنّ التوجّه إلى الله في حال الركوع الّذي نشك في وقوع غير المأكول في تلك الحالة غير التوجّه الخاص في حال القراءة الّذي نقطع بعدم وقوعه فيه، غير تام، لما عرفت من أنّ وحدة الأمر أو وحدة الإرادة فرع وحدة المتعلّق والمراد، فيجب أن يكون التوجّه المستمر ملحوظاً بنحو تفنى فيه الأجزاء والشرائط الّتي تقارنه، ولذلك توصف الصلاة بالأثناء، وما هذا إلّا لأنّ لها بقاء عرفياً كسائر الزمانيات.

***

كلام للمحقّق الهمداني

ثم إنّ للمحقّق الهمداني كلاماً في المقام لا بأس بنقله وتحليله، قال: لو استفيد من أخبار المنع أنّ المعتبر في الصلاة هو أن لا يستصحب المصلّي وقتَ ما يصلّي شيئاً ممّا لا يؤكل لحمه، بحيث يكون عدم الاستصحاب صفة معتبرة في المصلّي، يمكن إحرازه بالأصل، فإنّ المصلّي قبل تلبّسه بالمشكوك لم يكن مستصحباً لغير المأكول فيستصحب حالته السابقة الّتي أثرها جواز الدخول في الصلاة.

كما أنّه لو استفيد من الأدلّة اعتباره صفة في لباس المصلّي بأن يكون مفادها أنّه يشترط فيما يلبسه المصلّي أن لا يكون من غير المأكول ولا مصاحباً لغير المأكول، جرى الأصل بالنسبة إلى ما على الثوب من الشعرات الملقاة أو الرطوبات المشتبهة لا بالنسبة إلى أصله لو كان من حيث هو مشتبه الحال .

ثم أورد عليه وقال: إنّ المتبادر من الأدلّة إنّما هو اعتباره في الصلاة فانّ المتبادر من المنع عن الصلاة في غير المأكول هو المنع عن إيقاع الصلاة فيه لا عن استصحابه حال الصلاة أو عن مصاحبته للباس فهي بمقتضى ظواهر الأدلّة من قيود نفس الصلاة لا المصلّي أو لباسه كي يمكن إحرازه بالأصل في صورة الشكّ، ولا أقلّ من إجمال الأدلّة وعدم ظهورها في كونه قيداً للمصلّي أو لباسه حتّى يدّعى إمكان إحرازه بالأصل ومجرّد احتماله غير مُجد في مقام الإطاعة كما هوواضح .

ثم أجاب عن الإشكال وقال: إنّه مبني على اعتبار عدم استصحاب غير المأكول قيداً إمّا للصلاة أو للمصلّي أو لما يصلّي فيه، وهو عبارة أُخرى عن الاشتراط، فهذا التفصيل إنّما يتجه على تقدير استفادة الشرطية من الأخبار الناهية عن الصلاة في غير المأكول .

وأمّا إذا قلنا بأنّ مفادها ليس إلّا مانعية لبس غير المأكول أو مطلق التلبّس به عن صحّة الصلاة، فلا مجال لهذا الكلام فإنّ عدم استصحاب غير المأكول على هذا التقدير لم يؤخذ قيداً في شيء من المذكورات، إذ لا أثر لعدم المانع من حيث هو فإنّ المانع ما كان وجوده مؤثراً في البطلان لا عدمه

دخيلاً في الصحّة، فتسمية عدم المانع شرطاً مسامحة، كيف وقد جعلوه قسيماً للشرط. فالمعتبر في الصلاة أن لا يوجد المانع عنها حين فعلها، فعدم وجود المانع حال فعل الصلاة هو المعتبر في صحتها وهو موافق للأصل لا أن اتّصافها بوجوده، مانع لكي يقال إن هذا ممّا ليس له حالة سابقة حتّى تستصحب.[1]

يلاحظ عليه: بأنّ الأمر بالمركّب فرعُ أن يكون بين أجزائه وحدة تضم الأجزاء بعضها إلى بعض، فالمراد بالوحدة هي الوحدة بالمعنى الحرفي المندك في الأجزاء حتّى تجعل الكثيرات شيئاً واحداً قابلا لتعلّق أمر واحد، وعلى ضوء ذلك فلا يصح أن يقال: إنّ الموضوع هو اللباس وعدم المأكولية على نحو يفقد الأوّل الصلة بالثاني أو بالعكس، بل يجب أن يكون بين الجزأين صلة وارتباطاً تجعلهما شيئاً واحداً، ومن المعلوم أنّ المركّب بهذا المعنى لا سابقة له.

وكأنّ المحقّق الهمداني زعم أنّ الموضوع هو اللبس منفكاً عن غير المأكول وبالعكس، ولعل كلامه ﷺ صار سبباً لتقرير الاستصحاب على نحو العدم الأزلي الّذي يكون فيه القيد العدمي منعزلاً عن الوصفية والصلة بالجزء الأوّل، وهذا هو الّذي سلكه السيد الخوئي في المقام، وإليك تقريره.

تقرير الاستصحاب بوجه آخر

ما عرفت من التقريرات الثلاثة للاستصحاب هو المعروف بين

---

١. مصباح الفقيه: ١٢٧، الطبعة الحجرية.

القائلين بالصحّة، والجميع جدير بالاعتماد يستحسنه الذوق الفقهي، ويعدّه العرف من مصاديق قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك».

وهناك تقرير آخر للاستصحاب يعبر عنه باستصحاب العدم الأزلي.

وفيه آراء وأقوال:

١. كونه حجّة مطلقاً، وهو خيرة المحقّق الخراساني في الكفاية عند الشك في قرشية المرأة، وتبعه كذلك السيد الخوئي في رسالته في اللباس المشكوك وتعليقاته على أجود التقريرات.

٢. عدم الحجّية مطلقاً، وهو خيرة سيد مشايخنا البروجردي في درسه الشريف وتبعه السيد الأُستاذ قدس سره.

٣. التفريق بين القيد المقسم كتقسيم المرأة إلى القرشية وغير القرشية فلا يجري فيه، والقيد المقارن كما إذا قال: أكرم العالم عند مجيء زيد، فإنّ مجيء زيد قائم به لا بموضوع الحكم، أعني: العالم، ولأجل ذلك يعد الكل من المفارقات، ويجري فيه.

وتظهر حقيقة الحال إذا درسنا القول الأوّل على ضوء ما أفاده السيد الخوئي في رسالته وتعليقاته، وقد أوضح مختاره بأُمور والمهم أمران:

الأوّل: إذا كان عدم الوصف مأخوذاً فيما يترتب عليه الحكم بنحو النعتية فلا مجال لجريان الاستصحاب وإحراز الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل، إلّا فيما كان العدم بوصف النعتية مسبوقاً باليقين، فإذا فرضنا أنّ موضوع الحكم هي المرأة غير القرشية وشك في امرأة أنّها قرشية أو غيرها

فلا يجدي استصحاب عدم تحقّق وصف القرشية، وهذا بخلاف ما إذا أخذ عدم الوصف في الموضوع بنحو العدم المحمولي، فإنّه يصح حينئذٍ استصحاب عدمه وضمه إلى الوجدان في ترتب الأثر على المركب منها.[١]

الثاني: أنّ وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه، فإذا أخذ في الموضوع المركّب منه ومن معروضه فلا بد وأن يكون ناعتياً وأمّا عدم العرض فهو وان كان بعدمه لموضوعه بمعنى أنّ العرض إذا لم يتحقّق لا تتحقّق النسبة الثبوتية والناعتية الإيجابية قهراً، إلّا أنّه لا يلزم أن يكون نعتاً بأن يلاحظ النسبة بينه وبين الذات كما في طرف الوجود، فعدم قيام زيد إنّما هو بعدم نسبته إلى زيد لا بانتساب العدم إليه ضرورة أنّ ما يكون متقوماً بالمحل ومحتاجاً إليه هو وجود العرض لا عدمه، فالربط مأخوذ في طرف الوجود لا العدم فإنّ العدم يكون بعدم النسبة، بل بعدم الموضوع أيضاً.

ومن هنا يظهر أنّ أخذ عدم العرض في الموضوع ليس على حد أخذ وجوده فيه من لزوم كونه رابطياً، بل لا معنى لارتباط العدم بشيء إلّا بأخذ خصوصية فيه ملازمة لعدم العرض، وإلّا فلا معنى لانتساب العدم وارتباطه فإنّهما من شؤون الوجود.[٢]

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا استثنيت القرشية من المرأة أو غير المأكول من الصوف، فغاية ما هناك تضييق إطلاق الدليل بالقياس إلى حال عدم الوصف المزبور، وأمّا اعتبار النسبة بين الذات والعدم فهو خارج عن مدلول

---

١. رسالة في اللباس المشكوك: ٥٢.

٢. رسالة في اللباس المشكوك: ٥٦ ـ ٥٧.

الدليل، وعلى هذا إذا فرضت ذات المرأة أو الصوف موجودة في الخارج وشك في تحقّق اتصافها بالقرشية أو بكونها من غير المأكول فمقتضى الأصل عدم تحقّقه، فيثبت الموضوع المركب من وجود الذات وعدم اتّصافه بالوصف.[١]

هذا خلاصة ما فصّله في الرسالة.

ولكنّه أوضح مرامه في تقريراته، فمن أراد فليرجع إليها.[٢]

أقول: إنّ مرجع ما ذكره هو تركّب الموضوع من أمر وجودي محرز بالوجدان وهو المرأة، وأمر عدمي يحرز بالأصل دون أن يكون بينهما صلة بجعل الثاني وصفاً أو قيداً للأوّل، وكأنّ الموضوع في لسان الشرع كالآتي في لساننا:

«١. المرأة.

٢. لم تكن قرشية.

تحيض إلى خمسين» ومن المعلوم أنّ الأمرين الأوّلين مالم يكن بينهما اتّصال، لا يصلحان أن يقعا موضوعاً لأمر واحد ضرورة أنّ وحدة الحكم كاشفة عن وحدة الموضوع، فلابدّ أن يكون في الموضوع وحدة آلية تجعل الشيئين الأجنبيين أمراً واحداً، وعندئذٍ ترجع السالبة المحصّلة إلى موجبة سالبة المحمول. فيكون الموضوع: المرأة التي هي لم تكن قرشية،

---

١. رسالة في اللباس المشكوك: ٥٨ ـ ٥٩.

٢. المحاضرات: ٥ / ٣٣٢ ـ ٣٣٦.

تحيض إلى خمسين، ومن الواضح أنّها تفقد الحالة السابقة.

ونظيره المقام فإنّ الموضوع هو الصوف إذا لم يكن لغير المأكول تجوز الصلاة فيه، ومن المعلوم أنّه يفقد الحالة السابقة.

ثم إنّ ما ذكره في مورد المرأة المشتبهة مقتبس ممّا ذكره المحقّق الخراساني في كفايته حيث قال فيها: إنّ النص ورد على أنّ المرأة ترى الحمرة إلى خمسين إلّا القرشية، فالمخصص متصل لكنه بصورة الاستثناء فليس له دور إلّا إخراج القرشية من دون تقييد موضوع العام بقيد، غاية الأمر يجب أن يحرز عدم عنوان المخصص، ويكفي في ذلك استصحاب عدم القرشية للمرأة المرددة، فيكون المورد من الموارد الّتي تثبت أحد الجزأين بالوجدان والآخر بالأصل. ومثله ما إذا كان المخصص منفصلاً كما إذا قال: المرأة ترى الحمرة إلى خمسين عاماً ثم ذكر بعد فترة: القرشية ترى الدم إلى ستين.[1]

وبذلك تبيّن أنّ نظريته مبنيّة على أمرين:

الأوّل: أنّ التخصيص المتصل بصورة الوصف أو بصورة القضية الموجبة المعدولة يُنوع العام ويجعل الموضوع مركباً من جزأين، ومن المعلوم أنّه لا يمكن إثبات القيد الوجودي بالأمر العدمي.

الثاني: أنّه إذا كان المخصص متصلاً بصورة الاستثناء أو منفصلاً لا يضفي للعام تنويعاً ولا يوجب تركّب الموضوع، بل العام باق على عمومه

---

١. كفاية الأُصول: ٢٢٣، بتصرف منّا.

غاية الأمر يجب أن لا يصدق عليه عنوان المخصص، فعندئذ يكفي استصحاب عدم قرشية المرأة بعدم تحقّق الانتساب بينها وبين قريش فيكون باقياً تحت العام محكوماً بحكمه.

وحصيلة الكلام: أنّه إذا كان العام معنوناً بقيد وجودي لا يمكن استصحابه، وأمّا إذا كان معنوناً بقيد عدمي فيجري فيه الاستصحاب. هذا خلاصة مرامه.

أقول: يقع الكلام تارة في مقام الثبوت، وأُخرى في مقام الإثبات .

أمّا الأوّل: فمن الواضح أنّه لا يمكن أن يبقى الموضوع بعد التخصيص على سعته وشموله، وإلّا يلزم أن يكون وجود التخصيص وعدمه سيان .

وبعبارة أُخرى: أنّ الإرادة الاستعمالية وإن كانت باقية على سعتها ولا يمس التخصيص بكرامتها، إلّا أنّ الإرادة الجدية تتضيق وتنحسر عن السعة والشمول فلابد أن يكون الموضوع بعد التخصيص غيره قبله فيمكن تصويره عندئذٍ بإحدى الصور الثلاث:

١. الموجبة المعدولة: نحو المرأة غير القرشية ترى الدم إلى خمسين .

٢. الموجبة السالبة المحمولة: نحو قولنا المرأة الّتي هي ليست قرشية ترى الدم إلى خمسين.

٣. السالبة المحصّلة: نحو إذا لم تكن المرأة قرشية ترى الدم إلى خمسين.

فلو كان الباقي تحت العام هو القسمان الأوّلان فلا سابقة لهما،

لافتراض أنّ الموضوع موجبة معدولة أو موجبة سالبة المحمول. نعم لو كان الواقع تحت العام هو القسم الثالث لكان لجريان الاستصحاب وجه.

هذا كلّه في مقام الثبوت .

وأمّا الثاني (الأثبات): فالظاهر أنّ الباقي تحت العام بعد التخصيص هو أحد القسمين الأوّلين لا الثالث، وذلك لأنّ الحكم الوارد في القضية حكم إيجابي (ترى الدم...) ومن المعلوم أنّ القضية الموجبة لا تصدق إلّا بوجود الموضوع فيجب أن يكون الموضوع هو المرأة المحقّقة الموجودة في الخارج عبر الزمان .

وأمّا السالبة فيمتنع أن تقع موضوعاً للرؤية، فلو قيل: إذا لم تكن المرأة قرشية، ترى الدم إلى خمسين فقد جُمع فيه بين نقيضين، لأنّ الموضوع بما أنّه قضية سالبة محصّلة يصدق مع عدم الوجود، ولكن المحمول (ترى) بما أنّه حكم إيجابي لا تصدق إلّا مع وجود الموضوع فلا يمكن أن يكون الباقي تحت العام هو السالبة المحصّلة .

أضف إلى ذلك: أنّا نفترض أنّ الباقي تحت العام هو السالبة المحصلة ولكن القضية المتيقنة تغايرالقضية المشكوكة، فإنّ المتيقّنة منها هي السالبة الصادقة بانتفاء الموضوع، أي لم تكن المرأة موجودة فلم تكن قرشية، والمشكوكة هي القضية السالبة، الصادقة، بانتفاء المحمول مع وجود الموضوع، ومن المعلوم أنّ إسراء الحكم من القضية الأُولى إلى القضية الثانية إسراء للحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

***

هذا كلّه حول القرشية وأمّا المقام فالمتبادر من الروايات التالية أنّ الموضوع لجواز الصلاة هو الموجبة المعدولة.

روى حسن بن علي الوشاء قال: كان أبو عبدالله عليه السلام يكره الصلاة، في وبر كل شيء لا يؤكل لحمه.[1] فالمتبادر من الحديث ـ بعد حمل الكراهة على الحرمة ـ هو حرمة الصلاة في وبر كل شيء لا يؤكل فالموضوع ـ حسب كون القضية موجبة معدولة ـ هو الصلاة في وبر حيوان لا يؤكل لحمه.

وما رواه إبراهيم بن محمد الهمداني قال: كتبت إليه يسقط على ثوبي الوبر والشعر ممّا لا يؤكل لحمه من غير تقية ولا ضرورة، فكتب: لا تجوز الصلاة فيه.[2] فالمتبادر من الحديث هو انّه تحرم الصلاة في وبر وشعر ما لا يؤكل لحمه، فالموضوع إذاً هو الموجبة المعدولة أي وبر وشعر غير المأكول، فإذا كان الموضوع نحو الموجبة المعدولة فلا سابقة للموضوع حتّى يستصحب.

وكأنّ السيد الخوئي زعم أنّ الموضوع عبارة عن الوبر والشعر في حال كونه ممّا لا يؤكل لحمه على نحو القضية الحينيّة بحيث لا يكون الجزء الثاني عنواناً مقسماً ولا نعتاً بل كان من المقارنات، ومن المعلوم أنّ مثل هذا لا يتعلّق به الحكم الإيجابي أوّلاً، ولا تتعلّق به الإرادة الواحدة ثانياً، كما لا يتعلّق به الحكم الإنشائي، لأنّ المتشتتات المتفرقة ما لم

---

١. الوسائل: ج ٣، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٥.

٢. الوسائل: ج ٣، باب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٤.

يكن بينها وحدة وانضمام لا تقع في أُفق الإرادة الواحدة والحكم الإنشائي كذلك.

***

٦. السيرة العملية على إقامة الصلاة في المشكوك من الثوب.

٧. لزوم العسر والحرج لولا الجواز.

٨. مقتضى إطلاق بعض الروايات عدم العبرة باحتمال كون الثوب ممّا لا يؤكل

كلّ ذلك انطلاقاً ممّا ذكره صاحب المستند، وقد مر كلامه ونعيده هنا. قال: ويؤيده بل يدل عليه عمل الناس، بل إجماع المسلمين، حيث إنّه لم يعلم كون أكثر الثياب ـ المعمولة من الصوف والوبر والشعر من الفراء والسقرلاب، وما عمل لغمد السيف والسكين ـ ممّا يؤكل جزماً ومع ذلك يلبسها ويصاحبها الناس من العوام والخواص في جميع الأمصار والأعصار ويصلّون فيه من غير تشكيك أو إنكار.

بل لولاه لزم العسر والحرج في الأكثر.[1] وسيوافيك كلامه في الأمر الثالث فانتظر.

نقد السيرة من المحقّق الآشتياني

إنّ المحقّق الاشتياني أورد على الاحتجاج بالسيرة بوجهين:

---

١. مستند الشيعة: ٤ / ٣١٧.

١. المنع من أصل وجود السيرة المنتهية إلى زمان الأئمة عليهم السلام حيث إنّ وجود نوع هذه الألبسة في الأعصار السابقة غير معلوم، بل معلوم العدم في بلاد الإسلام .

٢. لو افترضنا وجود السيرة فلعلّ وجهها غفلتهم عن هذا اللباس كما هو الغالب أو علمهم أو أطمئنانهم بكونها من المأكول وإلّا كيف يُظن بأعاظم علماء الشيعة الذين هم أساس الشريعة أن يعملوا على خلاف آرائهم وكذا مقلّديهم من أهل الديانة والورع، بل قد عرفت من المدارك كون المنع ممّا قطع به الأصحاب .

مع أنّ المستدل ادّعى في كلامه عمل الخواص والعوام في كل عصر وزمان على لُبس الأثواب المشكوكة، فلابد من أن يحمل على تقديره تصديق أصل العمل، على ما ذكرنا في وجهه وهو أنّه لا تنافي أصلاً بين كون الفتوى عندهم عدم صحة الصلاة مع الشك في حال اللباس، وعدم حصول الشك لهم فيما يلبسونه من جهة غفلتهم أو علمهم بكونها من المأكول مع حملها من بلاد الكفر كما هو الشأن في زماننا بالنسبة إلى كثير ممّن يتداول لبس الألبسة المذكورة فإنّه يدّعي علْمَه بكونها من المأكول من جهة السؤال عمّن شاهد. وبالجملة هذا الوجه للعمل في كمال القرب .[1]

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ من سبر الأخبار الواردة في بيان ما يجوز الصلاة فيه من اللباس [2] وما لا يجوز، يقف على وجود ألبسة متّخذة من جلود غير

---

١ . إزاحة الشكوك في أحكام اللباس المشكوك: ٦٣ ـ ٦٤ .

٢ . يلاحظ : الوسائل: ج ٣، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٢ ـ ١٠ .

المأكول وأوبارها ونحوهما من سائر أجزائها في زمان المعصومين عليهم السلام كما يقف على وجود ألبسة متّخذة من جلود المأكول وسائر أجزائها، فمن المعلوم أيضاً عدم تحقّق العلم بالنسبة إلى أغلب الناس في أعصارهم على حقيقة الألبسة وماهيّاتها.[١]

ولأجل أن لا يخلو كلام المُورد عن الشاهد، نذكر نموذجاً من الروايات:

روى بشير بن بشار قال: سألته عن الصلاة في الفنك والفراء والسنجاب والسمور الّتي تصاد ببلاد الشرك أو بلاد الإسلام أن أُصلّي فيه لغير تقية؟ فقال: «صلّي في السنجاب والحواصل الخوارزمية، ولا تصلّي في الثعالب ولا السمور».[٢]

فالمجتلب من بلاد الكفر كما يحتمل أن يكون غير مذكّى يحتمل أن يكون مذكّى لكن مأخوذاً ممّا لا يؤكل لحمه فلا يمكن نفي الشك في الثاني مع التصديق بوجود الشك في الأوّل.

ثم إنّ ما ذكره من لزوم التنافي بين السيرة على الجواز والإفتاء على المنع غير تام جداً، لما عرفت من أنّ المسألة غير معنونة في كلماتهم، وانّ أوّل من عنون هو المحقّق ثم العلّامة، ولم يدل دليل على ذهاب القدماء قبل المحقّق إلى المنع، بل يحتمل أن تكون الفتوى بين القدماء على الجواز مطابقةً للسيرة.

---

١. ازاحة الألتباس عن حكم المشكوك من اللباس: ٣٢.

٢. الوسائل: ج ٣، الباب ٣ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٤.

نقد الاستدلال بالحرج للآشتياني

ثم إنّ المحقّق الآشتياني أورد على الاستدلال بأدلّة الحرج بما هذا لفظه: استدلّ غير واحد منهم على الجواز بلزوم الحرج الشديد من الاحتياط وترك اللبس رأساً أو النزع حال الصلاة مع كثرة التداول وشدة الابتلاء في هذه الأزمنة.

ثم أورد على الاستدلال بالمنع من لزوم الحرج من ترك لبس الثوب المشتبه، إذ توهّم لزومه إنّما هو من جهة الابتلاء باللّبس في هذه الأزمنة، وهذا الابتلاء كماترى إنّما هو باختيار المكلّف فلو بنى على ترك اللبس أو النزع حال الصلاة فأي حرج يلزم عليه، فإنّ أهالي الأعصار السابقة كانوا مستريحين عن لبس هذه الألبسة ولم يقعوا في حيص وبيص، فلو تبعهم أهالي سائر الأعصار لم يلزم عليهم نقص أصلاً، لا في دينهم ولا في دنياهم.[1]

أقول: الظاهر أنّ المحقّق الآشتياني نظر إلى الحياة البسيطة في بعض الأعصار وزعم أنّه لا يتوجّه الحرج إذا تُرِك الُلبس حال الصلاة أو نزع المشكوك، ولكنّه لو نظر إلى أعصارنا يقف على وجود الألبسة المشتبه في أسواق المسلمين من غير فرق بين المجلوب من بلاد الكفر أو الإسلام وهذا ما أوضحه المحقّق الأنگجي في رسالته وقال: إنّ الظاهر بل المتيقن اشتباه الحال في غالب الألبسة بالنسبة إلى أغلب المكلّفين في جميع الأزمنة من غير فرق بين زمان الشارع وزماننا هذا، ولو وجب الاجتناب عنها ونزعها

---

١. إزاحة الشكوك عن أحكام اللباس المشكوك: ٤٧.

حال الصلاة للزم العسر الشديد والحرج الأكيد بالنسبة إلى أغلب المكلّفين، وليست اشتباه الحال في الألبسة مختصّاً بما يعمل في بلاد الكفر كالماهوت ونحوه حتّى يدّعى عدم وجود مثل هذا النوع في الأزمنة السابقة، إذ الاشتباه كما أنّه قد يقع في الألبسة المعمولة في بلاد الكفر كذلك يقع في المعمولة منها في بلاد الإسلام خصوصاً بلد المخالفين القائلين بجواز لبس جلود الثعالب والأرانب ونحوها، بل مطلق الجلود حتّى جلد الكلب ونحوه في الصلاة لا أقل من تحقّق احتمال المزج والتخليط، فإذا كثرت الثياب المعمولة من الصوف والشعر والوبر، فمن أين للمكلف العلم بأنها ممّا يؤكل لحمه صرفاً ولم يختلط بما كان ممّا لا يؤكل لحمه.[1]

فإن قلت: اتفقت كلمتهم بمنع لبس ما كان من الحرير مع احتمال مزج غيره فليكن المقام من هذا القبيل.

قلت: الفرق بين المقامين واضح، لأنّ الصلاة في الحرير علة تامة لفساد الصلاة فيه، والشك في المزج شك في وجود المانع، فيؤخذ بمقتضى العلة التامة كما هو الحال في نظرائه مثلاً إذا شك في جواز بيع الوقف، أو جواز النظر إلى المرأة المرددة بين الاجنبية وغيرها، أو بيع مال الصبي المردد بين كونه لصالح الصبي أو لا، ففي عامة الموارد لا تجري أصالة الصحة بل يحكم بالفساد حتّى يعلم بالخلاف، لأنّ العلم بنفس الموضوعات، علة تامة للفساد، فيؤخذ بها إلى أن يعلم خلافه.

وأمّا المقام فليس لبس الثوب المتخذ من الصوف علةً تامةً للفساد،

---

١. إزاحة الالتباس عن حكم المشكوك من اللباس: ٣٤ ـ ٣٥.

لأنّ لبس الثوب أمر مشترك بين الصحة والفساد. فلا يوجب العلم به، علماً بالفساد.

إلى هنا اتّضح أنّ السيرة المستمرة بين المسلمين ولزوم الحرج عند ترك اللبس من الأدلة المفيدة للاطمئنان بالحكم بالجواز.

نعم بقي إشكال للتمسّك بدليل الحرج نشير إليه تالياً.

كلام ثالث للمحقّق الآشتياني

إنّ المحقّق الآشتياني أورد على التمسّك بدليل الحرج إشكالاً ثانياً، وهو انّه لا ينبغي الإشكال في أنّ الحكم المنفيّ بأدلّة نفي العسر والحرج، يمنع لزوم الحرج بحسب الموارد الشخصية في حقّ أشخاص المكلّفين وحالاتهم الجزئية، فلو فرض لزوم الحرج من الالتزام بحكم حسبَ دليله في حق مكلّف دون غيره فلا يقتضي دليل نفيه نفيه عمّن لا حرج في حقّه أصلاً، كما أنّه لو لزم من ثبوته في بعض حالات المكلّف دون بعضها لم يحكم بنفي الحكم بالنسبة إلى الحالتين، وهذا معنى اعتبار الحرج الشخصي في كلماتهم في قبال الحرج النوعي والغالبي.

ومن هنا استشكلنا في التمسّك بدليل نفي الحرج في الشبهة غير المحصورة للحكم بعدم وجوب الاحتياط فيها على الإطلاق مع عدم لزومه إلّا في الجملة.

كما استشكلنا في التمسّك به للحكم بعدم وجوب الاحتياط عند انسداد باب العلم في غالب الأحكام بالنسبة إلى جميع محتملات التكليف مع عدم لزومه إلّا في الجملة، حسب ما حرّرنا القول فيه في محلّه تبعاً

لشيخنا الأُستاذ العلّامة ﷺ، وهذا الّذي ذكرنا جار في كلّ مورد جعل لزوم العسر فيه علّة لرفع الحكم عنه.(١)

وأجاب عنه المحقّق الأنگجي بأنّ مرادهم بلزوم الحرج، لزوم الحرج النوعي من جعل هذا التكليف ابتداءً، ولا ريب في أنّ المدار في نفي التكاليف الابتدائية وعدم جعلها، على الحرج النوعي بمعنى كون الحرج الغالبي حكمة لعدم جعل الشارع تلك الأحكام الحرجية، إذ من المعلوم أنّ نظر الشارع في الأحكام الشرعية إثباتاً أو نفياً إلى نوع المكلفين دون اشخاصهم.(٢)

توضيحه: أنّه لو ثبت أصل التكليف كإيجاب الوضوء أو الغسل عند الصلاة يتحدّد الحكم الشرعي بعدم الحرج شخصياً، ففي الهواء البارد لو كان التوضّؤ بالماء البارد حرجياً لشخص دون شخص يختار كلّ مكلّفٍ ما هو المقدور له بلا حرج، ولمّا كان التوضّؤ للأوّل منهما حرجيّاً، يعدل إلى البدل له فيتيمّم دون الثاني لعدم كونه حرجيّاً له، وأمّا إذا لم يثبت الحكم الشرعي كما هو الحال في المقام ـ أعني: لزوم الاجتناب عن غير المأكول في حال الصلاة عند الشك ـ فليس هناك حكم شرعي قطعي حتّى يتحدّد في مقام التطبيق في الحرج الشخصي، بل الكلام في نفس ثبوت الحكم وتشريعه، ففي هذه الصورة يصحّ نفي هذا الحكم المشكوك بالحرج النوعي.

***

١. إزاحة الشكوك في أحكام اللباس المشكوك: ٣٩ ـ ٤٠.

٢. إزاحة الالتباس عن حكم المشكوك من اللباس: ٣٦.

٩. الاستدلال على الجواز بإطلاق بعض الروايات

١. كما استدلّ القائل بالمنع بما في موثقة ابن بكير من: «أنّ الصلاة في وبر كلّ شيءٍ حرام أكله، فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد، لا تقبل تلك الصلاة حتّى يصلي في غيره ممّا أحل الله أكله». [١] فإنّ إطلاق الحديث يعم المعلوم والمشكوك إذا كان في الواقع من إجزاء ما لا يؤكل.

ولمّا استدلّ القائل بإطلاق هذا الحديث، أجاب عنه صاحب المستند وحاصله: أنّ إطلاق هذه الرواية يعارض إطلاق سائر الروايات، فيتساقط الإطلاقان في المجمع، فيرجع إلى الأصل لا إلى الإطلاق وإن كانت النتيجة واحدة، وإليك نصه: إنّ الأخبار المصرّحة بجواز الصلاة في الجلود الّتي تشترى من سوق المسلمين [٢]، وفيما يصنع في بلد كان غالب أهله من المسلمين من غير مسألة [٣] تعارض الموثقة، وتعارضها بالعموم من وجه، والأصل مع الجواز كما عليه جماعة ممّن تأخّر منهم الأردبيلي وصاحب المدارك والخوانساري والمجلسي ووالدي العلّامة رحمه الله. [٤]

توضيح التعارض هو أنّ مقتضى دليل المنع عدم جواز الصلاة فيما لا يؤكل لحمه مطلقاً، سواء أكان مأخوذاً من سوق المسلمين أو ممّا صنع في بلادهم أو لم يكن كذلك .

---

١. الوسائل: ج ٣، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١ .

٢. الوسائل: ج ٣، الباب ٥٥ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٣ .

٣. الوسائل:ج٣، الباب ٥٥ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٣.

٤. المستند:٣١٦/٤ـ٣١٧.

ومقتضى الطائفة الثانية هو جواز الصلاة في الجلود الّتي تشترى من سوق المسلمين أو فيما يصنع في بلدهم، سواء أكان من غير المأكول في الواقع أو من الميتة أو لم يكن منهما فيتعارضان في غير المأكول واقعاً إذا كان مأخوذاً من سوق المسلمين أو معمولاً في بلدهم مع عدم علم المكلف بحاله (فيتعارضان في المجمع) فيرجع فيه إلى أصالة الجواز.[١]

وأورد عليه المحقّق الآشتياني بأنّه لا ريب ولا إشكال في اختصاص ما جُعِلَ يد المسلم وسوق الإسلام دليلاً عند الشك في الأخبار، في الشك بالتذكية لحماً وجلداً، فلا تعلّق بالشك في مفروض البحث، فإنّه من حيث الشك في حلية ما أُخذ منه الجلد أو الصوف أو الوبر المعمول منها اللباس وإن علم بجريان التذكية الشرعية عليه فلا مغني للتشبث بالأخبار المذكورة في مفروض المقام كما صنعه بعض أفاضل من قارب عصرنا.[٢]

أقول: ما ذكره وإن كان هو الظاهر من قسم من روايات الباب إلّا أنّ قسماً منها لا يخلو من إطلاق يعم كلتا الحالتين: الشك في التذكية وعدمها، والشك في كونه مأكولاً وعدمه، فكأنّ سوقَ المسلمين أمارة على التذكية أوّلاً وكونه مأكولاً ثانياً. وإليك ما يمكن أن يكون ناظراً إلى المقام أيضاً:

١. ما رواه المعلى بن خنيس قال: سمعت الصادق عليه السلام يقول: «لا بأس بالصلاة في الثياب الّتي تعملها المجوس والنصارى واليهود».[٣] ومقتضى

١. إزاحة الالتباس عن حكم المشكوك من اللباس: ٣٧.
٢. إزاحة الشكوك في أحكام اللباس المشكوك: ٣٥ ـ ٣٦.
٣. الوسائل: ج ٢، الباب ٧٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

إطلاق الحديث عدم العبرة باحتمال كون الثوب من غير المأكول. لأنّهم لا يفرقون بين المأكول وغير المأكول كما لا يفرقون بين المذكى وغيره.

٢. ما رواه أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبّة فرا، لا يدري أذكية هي أم غير ذكية، أيصلّي فيها؟ فقال: «نعم ليس عليكم المسألة، انّ أبا جعفر عليه السلام كان يقول: إنّ الخوارج ضيّقوا على أنفسهم بجهالتهم، إن الدين أوسع من ذلك». (١)

والعبرة بالتعليل الوارد فيه فإنّ الاجتناب عمّا يشك أنّه من غير المأكول إذا كان مأخوذاً من سوق المسلمين ينافي أوسعية الدين، فلازمها هو عدم الاجتناب عن المشكوك مطلقاً، سواء أشك في تذكيته أو مأكوليته.

٣. ما رواه محمد بن الحسين الأشعري قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر عليه السلام: ما تقول في الفرو يُشترىٰ من السوق؟ فقال: «إذا كان مضموناً فلا بأس». (٢) ولعلّ المراد بالمضمون ضمان البائع بالتذكية وإخباره عنها عن علم، وهذا الشرط مستحب إذا اشترى من سوق المسلمين.

ومع ذلك كله ففي النفس من الاستدلال بالروايات شيءٌ وهو أنّ سوق المسلمين إنّما يكون أمارة على التذكية لاتّفاقهم على نجاسة الميتة، وأمّا كونه أمارة على أنّه أخذ من المأكول فبعيد جداً، لأنّ الأغلبية في ذلك العصر كانت يشكّلها أهل السنّة والجماعة وهم لا يرون فرقاً بين المأكول وغير المأكول في جواز الانتفاع بهما في الصلاة وغيرها.

---

١. الوسائل: ج ٢، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

٢. الوسائل: ج ٢، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١٠.

نعم في بعض الروايات فسر الذكي بالمأكول، روى علي بن أبي حمزة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام وأبا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء والصلاة فيها؟ فقال: «لا تصل فيها إلّا في ما كان منه ذكياً» قال. قلت: أو ليس الذكي ممّا ذكي بالحديد؟ قال: «بلى إذا كان ممّا يؤكل لحمه» [١]، فلو صحّ هذا الحديث سنداً أمكن أن يكون قرينة على شمول أكثر روايات الباب للمشكوك من جهة جواز الأكل، حيث إنّ الذكي عبارة عن خصوص تذكية ما يؤكل لحمه .

***

إلى هنا تبيّن أنّ القائلين بالجواز استدلّوا على مختارهم بالوجوه التالية:

١. أصالة البراءة.

٢. أصالة الحلّية.

٣. أصالة الطهارة.

٤. استصحاب عدم الحرمة قبل الشرع.

٥. الاستدلال بالأصل الموضوعي، وقد قرر بوجوه مختلفة.

٦. السيرة العملية على إقامة الصلاة في المشكوك من الثوب .

٧. لزوم العسر والحرج لولا الجواز.

٨. إطلاق بعض الروايات على القول بشمولها للمشكوك في المقام .

ولعل المجموع من حيث المجموع يشرف الفقيه على أنّ القول بالجواز أظهر من القول بالمنع والاحتياط .

---

١ . الوسائل: ج ٣، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢ .

خاتمة فيها مسائل

الأُولى: لو صلى في ثوب مشكوك وقلنا بجواز الدخول في الصلاة والحالة هذه ثم ظهر كونه مأخوذاً من غير المأكول فالصلاة صحيحة وذلك بوجهين:

الأوّل: إذا دلّت الأدلّة السابقة على جواز الدخول في الصلاة مع الشك، فهو يكشف عن أنّ المانع هو المعلوم لا ذات غير المأكول واقعاً فتكون الصلاة جامعة لعدم المانع، ومعها يسقط الأمر لانطباق عنوان الصلاة المأمور به على ما أتى، وقد قام الإجماع على عدم وجوب صلاتين لشخص واحد في زمان واحد.

وعلى ضوء ذلك قلنا بالإجزاء فيما إذا صلّى في ثوب مشكوك الطهارة والنجاسة المحكوم بالطهارة ظاهراً وإن بان كونه نجساً في الواقع، وذلك لأنّ قاعدة الطهارة صارت حاكمة على دليل الشرط ـ أعني: قوله مثلاً: صلِّ في طاهر ـ لأنّ قاعدة الطهارة صارت سبباً لسعة الشرط (الطهارة) وأنّه عبارة عن الأعم من الطهارة الواقعية أو الظاهرية.

الثاني: ما رواه عبد الرحمن بن أبي عبدالله قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة من إنسان أو سنور أو كلب أيعيد صلاته؟ قال: «إن كان لم يعلم فلا يعيد».[1]

---

١. الوسائل: ج ٢، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

فإذا صحّت صلاته في جزء نجسٍ من غير المأكول، فلتكن صحيحة فيما إذا صلّى في جزء منه وهو طاهر.

ولعلّ العلّامة المجلسي اعتمد على هذه الرواية وغيرها وأفتى بالصحّة فيما إذا صلّى بغير المأكول جهلاً أو نسياناً قال :

ثم اعلم أنّ الظاهر من الأدلّة أنّ الجاهل والناسي في سائر الشروط حكمهما عدم الإعادة في الوقت وخارجه كالمصلّي في الميتة أو الحرير أو الجلد أو جلد ما لا يؤكل لحمه أو الساجد على النجس، أو ما لا يصح السجود عليه، أو المصلي مكشوف العورة، وغير ذلك إلّا في استقبال القبلة[1].

الثانية: لو غفل عن حال ثوبه ودخل في الصلاة والتفت في الأثناء إلى أنّه ممّا لا يؤكل لحمه فإن تمكّن من نزع الثوب أو طرح المحمول من دون أي عمل ينافي الصلاة فليعمل كذلك.

ولو لم يتمكن إلّا بقطع الصلاة أو إيجاد المنافي فإن كان الوقت وسيعاً فليفعل، وأمّا لو ضاق الوقت فالظاهر إتمام الصلاة وإعادتها خارج الوقت.

الثالثة: لو كان له ثوبان فعلم بكون أحدهما من المأكول والآخر من غيره ولم يكن له ثوب ثالث غير مشتبه، يصلّي في كليهما تحصيلاً للبراءة اليقينية، وليست الصلاة في غير المأكول حراماً بالذات بخلاف المغصوب، فلو دار الأمر في ثوب مردد بين كونه المغصوب أو الآخر فلا يجوز له

---

١ . بحار الأنوار: ٨٣ / ٢٧٣ ، باب حكم الناسي .

الصلاة في كلا الثوبين، تحصيلاً للبراءة اليقينية.

الرابعة: لا إشكال في أنّ إخبار الفقيه عن الموضوع الخارجي كإخباره مثلاً بأنّ اللباس الفلاني من المأكول من باب الشهادة ـ لا من باب الإفتاء ـ فيجب اجتماع شروط الشهادة في المورد من تعدّد الشاهد وكون علمه مستنداً إلى الحس.

نظير ذلك ما لو أخبر الفقيه بأنّ الصدف نبات بحري فهو من باب الشهادة لا الإفتاء.

الخامسة: لا فرق في بطلان الصلاة فيما لا يؤكل، بين الساتر وغيره كما في موثقة ابن أبي بكير: «إن الصلاة في وبر كل شيءٍ حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد»،[1] فإطلاق الرواية يعم الساتر وغيره ما دام يصدق على غير الساتر أنّه صلّى في وبر ما لايؤكل وشعره وجلده وبوله وروثه.

السادسة: لو وقف في أثناء الصلاة على كون الثوب الساتر ممّا لا يؤكل لحمه ولم يبق من الوقت إلّا مقدار أربع ركعات فلو أتّم الصلاة والحال هذه تقع الصلاة كلها في الوقت، وأمّا لو قطع وتستر بساتر غيره أو نزع ما لا يجوز الصلاة فيه وحصّل ساتراً غيره فأراد الصلاة فلا يدرك من الوقت إلّا ركعةً فما هي الوظيفة؟

فهل يقدّم الأوّل نظراً إلى أهمية الوقت في نظر الشارع، أو يقدّم الثاني

---

١. الوسائل: ج ٣، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

لأنّ من أدرك ركعة فقد أدرك الوقت جميعاً مع كون الساتر مباحاً؟ وجهان. والأقوى هو الأوّل.

نظير هذه المسألة ما لو دار الأمر بين تحصيل الساتر ولا يدرك من الوقت إلّا ركعة واحدة، وبين الصلاة عرياناً مع إدراك الوقت جميعاً.

ومثل هاتين المسألتين ما لو دار الأمر بين الصلاة في الوقت مع فقد بعض الشروط وتحصيل جميع الشروط مع إدراك ركعة، فهل يقدّم الوقت مع فقد سائر الشروط، أو يقدّم سائر الشروط مع إدراك الوقت ركعة؟

الظاهر أنّ قاعدة «من أدرك» منصرفة عن هذه المواقع وإنّما هي ناظرة إلى مَنْ طرأت له هذه الحالة، وأمّا من يريد بقطع الصلاة إيجاد تلك الحالة بنفسه فالقاعدة لا تشمله .

***

الرسالة السابعة بعد المائة

رسالة إلى الدكتور عبدالوهاب

إبراهيم أبوسليمان في رؤية الهلال

فضيلة الأُستاذ الفذ الدكتور عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان

دامت معاليه، وتواترت بيض أياديه

السلام عليكم ورحمة اللّٰه وبركاته

وصلتني ـ وصلكم اللّٰه ـ رسالتكم القيّمة حول إثبات رؤية الهلال ووقفت على ما فيها من جلائل الحقائق وأبهى النظريات، وأعجبني ما أبديتم من الرأي حول علم الفلك في العصر الحديث وقلتم: «بأنّه بلغ من الدقة حدّاً لم يبلغه في العصور السابقة، واكتشف من العوالم الكونية ما لم تعرفه الإنسانية في الماضي، ولذا فإنّه من المفترض أن يستفيد منه المسلمون مما يعينهم في أُمور دينهم ودنياهم».

وداعيكم يؤيد هذه النظرية تماماً، وأنّ ما ورد من النهي عن التنجيم منصرف إلى القواعد الظنية غير المفيدة للعلم خصوصاً فيما يرجع إلى تَنَبُّئِهم عن المغيّبات من وقوع الحرب والصلح والغلاء والسيول وموت الفجأة وغير ذلك.

ويترتّب على هذا الأساس أنّه لو اتّفق المنجّمون على عدم إمكان رؤية الهلال لا يعتد بشهادة نفر أو نفرين بل أكثر وتُحمل شهادتهم على خطأ الباصرة وتوهم الرؤية، وهنا حديث روي عن الإمام الصادق عليه السلام ننقله في المقام ربما يؤيد ذلك الموقف.

قال الراوي قلت له : كم يجزي في رؤية الهلال؟ فقال: «إنّ شهر رمضان فريضة من فرائض اللّه فلا تؤدّوا بالتظنّي، وليست رؤية الهلال أن يقوم عدة فيقول واحد: قد رأيته، ويقول الآخرون: لم نره، إذا رآه واحد رآه مائة، وإذا رآه مائة رآه ألف، ولا يجزي في رؤية الهلال إذا لم يكن في السماء علّة أقلّ من شهادة خمسين، وإذا كانت في السماء علّة قبلت شهادة رجلين يدخلان ويخرجان من مصر».[١]

وهذا يدفعنا إلى الاحتياط التام في إثبات الهلال خصوصاً إذا كانت السماء صحوة ولم يكن فيها علة فلا يجوز للحاكم أن يحكم بدخول الشهر بشهادة أفراد قليلين، إذ لو كانوا صادقين فربما تكون شهادتهم مستندة إلى خطأ الباصرة. حيث إنّ المشاهد من شدّة رغبته إلى رؤية الهلال ربما يتخيل أنّه رآه، كما يرى العطشان السراب ماءً.

فعلى هذا يُحتج باتّفاق الفلكيين على عدم إمكان الرؤية على ضد مَن يدّعي الرؤية عندما تكون الرؤية حسب القواعد العلمية القطعية غير ممكنة.

نعم لايحتج بقولهم في ثبوت الهلال وأنّ الليلة أوّل الشهر، لأنّ الصوم والإفطار معلّقان على الرؤية، لا على العلم بوجود الهلال في السماء، قال صلى الله عليه وآله: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته». وروي عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام: «صم للرؤية وأفطر للرؤية»، فخرجنا بالنتيجة التالية: أنّ قول الفلكيين حجّة في مورد دون مورد.

---

١. الوسائل: ج ٤، الباب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان ، الحديث ١٠.

١. حجة فيما إذا اتفقوا على عدم إمكان الرؤية وعدم تولّد القمر لأجل عدم ابتعاده عن ضوء الشمس بمقدار يخرجه عن تحت شعاعها، ولو ادّعيت الرؤية فلا يعتدّ بها.

٢. وليس بحجّة إذا ادّعوا إمكان الرؤية وخروجه عن تحت الشعاع ولكن لم تمكن رؤيته، مع تصدّي جماعة لاستهلال الهلال.

***

ثمّ هل الحجّة الرؤية المباشرة بالعين المجردة، أو أعمّ منها ومن الرؤية بمساعدة الأجهزة المقرّبة؟

وبعبارة أُخرى: هل الحجة الرؤية بالعين غير المسلحة أو أعم منها ومن الرؤية بالعين المسلّحة؟

يظهر من سماحتكم انّ الحجّة هي الأعم كما قلتم في ص ١٩ : المراد بالرؤية، الرؤية المباشرة بالعين المجردة أو بمساعدة الأجهزة المقرّبة، والمكبّرة كالنظارات والنواظير وأجهزة المراصد، لانّ الرؤية من خلال هذه الوسائل رؤية حقيقية، فتدخل في الرؤية في الأحاديث.[1]

وهناك أسئلة تطرح لعل عند سماحة الشيخ أجوبة شافية لها:

---

١. الرسالة:١٩.

١. التخيير بين الأقل والأكثر أمر لغو

إنّ لازم هذا القول هو التخيير بين الأقل والأكثر وهو أمر لغو.

توضيحه: إنّ التخيير بين الأقل والأكثر في عالم التشريع غير صحيح، لكون مثل هذا التشريع لغواً لا يصدر من الحكيم فلو قال: اغسل ثوبك من البول ، تكفيك مرة، ثم قال: اغسل ثوبك من البول تكفيك ثلاث مرات، فلا يصحّ أن يجعل الشارع المرة الأُولى مطهّرة وفي الوقت نفسه أن يجعل الثلاثة مطهرة أيضاً، لأنّ الثوب بالغسلة الأُولى صار طاهراً وليس نجساً حتى يطهر بثلاث مرات. نعم يمكن استحباب الغسل ثلاثاً، لابتغاء تأكيد النظافة، ولكن لا يمكن أن تُعدّ المرات الثلاث مطهرة بمعنى أنّ الثوب كان قبله نجساً وصار طاهراً بثلاث دفعات.

وهذه هي القاعدة الأُصولية، فنسأل عن قولكم: «الرؤية المباشرة بالعين المجردة أو بمساعدة الأجهزة»، فهل الشارع جعل كل واحد من السببين موجباً للصوم والإفطار أو جعل واحداً منهما؟

لا سبيل إلى الثاني حسب نظركم، فتعيّن الأوّل فنقول: كيف يكون كلٌّ موجباً للصوم والإفطار مع أنّ الرؤية بمساعدة الأجهزة متقدّمة يوماً ـ على الأقل ـ على الرؤية المجرّدة، فلا يبقى مجال للسبب الثاني. وعلى ضوء ذلك لا يمكن أن يجعل الشارع كلا السببين حجّة مع لغوية إحدى الحجّتين لتأخّر الثانية زماناً عن الحجّة الأُخرى دائماً.

ويمكن أن يقال: إنّ اللغوية ترتفع بأحد وجهين:

١. أنّ الرؤية المباشرة بالعين المجردة للمناطق المتخلّفة، والرؤية بمساعدة الأجهزة للمناطق المتحضّرة.

٢. أنّ العبرة بالسبب الأوّل راجعة للقرون السابقة، ولكنّ الاعتبار بالسبب الثاني للعصر الحاضر.

وأنت خبير بأنّ كلّاً من الوجهين لا يمكن أن ينسب إلى الشرع المقدس الذي يعم حكمه على الجميع بشكل واحد وعلى البشرية في عامة القرون بنظر واحد.

وهذا الوجه ـ أي امتناع التخيير بين الأقل والأكثر ـ يصد الفقيه عن الاعتماد بالرؤية بمساعدة الأجهزة.

٢. استلزام ذلك فقهاً جديداً

أ. اتفق الفقهاء أنّه إذا نوى المكلّف السفر لا يجوز له أن يقصر الصلاة حتى يغيب عنه البنيان ويخفى عنه أذان مصره، أو جدران بلده.[١]

ومن المعلوم أنّ خفاء البنيان بالعين المجرّدة يحصل بابتعاد المسافر مسافة ثلاثة كيلومترات تقريباً، وأمّا بمساعدة الأجهزة ربما لا يخفى حتى مسافة ٢٠كيلومتراً، فعلى القول باعتبار الرؤية بالأجهزة المساعدة يجب أن لا يفطر ولا يقصّر حتى وإن بلغ ٢٠كيلومتراً، وهو كما ترى.

وهنا تأتي أيضاً لغوية التقدير بالأقل(٣كيلومترات) إذا كان

---

١. الخلاف للشيخ الطوسي:٥٧٢/١، رقم المسألة:٣٢٤، ونسبه في الهامش إلى الأُمّ:١٨٠/١، واللباب:١٠٧/١، والمجموع:٣٤٩/٤، وبداية المجتهد:١٦٣/١.

الملاك(٢٠كيلومتراً) حسب الفرض.

ب. الأبقار الحلوبة ذات الإنتاج الغزير ربما يرى في حليبها أجزاء صغيرة من الدم القليل فيما لو نظر إليها بواسطة المجهر(الميكروسكوب)، فلو قلنا بحجية معطيات هذه الأجهزة يجب الحكم عليه بالنجاسة، للدم المرئي بالأجهزة، وهو كماترى، لأنّ الميزان هو الرؤية العادية لا الرؤية بالأجهزة.

ج. الرجل الذي أجرى عملية جراحية لعلاج غدة البروستات، ربما يخرج مع البول بعض المني الذي لا يشاهد بالعين المجردة، وإنّما يرىٰ بواسطة التحاليل أو أجهزة المختبرات، فهل يحكم على هذا الرجل بالجنابة لأنّ الميزان هو خروج المني وقد تحقّق ذلك؟

د. لون الدم طاهر باتفاق الفقهاء بحجة أنّه ليس دماً عرفاً، ولكنه حسب التحاليل والنظر الدقيق فهو دم ضعيف.

هذه الأمثلة ونظائرها تصد الفقيه من الإفتاء بمعطيات هذه الأجهزة، وإلا لاحتجنا إلى تأسيس فقه جديد.

٣. الإفطار في شهر رمضان والصيام في العيد

لو كانت الرؤية بالأجهزة المساعدة حجة في إثبات أوّل الشهر يكون معنى ذلك أنّ الملاك واقعاً في دخول الشهر تولّد القمر في السماء وابتعاده عن الشمس بدرجة خاصّة يتمكن الإنسان من رؤيته بالجهاز المساعد.

بناءً على ذلك فأوّل الشهر هو وجود القمر في السماء بالنحو الماضي،

أي لو نُظر إلى السماء لرؤي.

فيترتب على ذلك الأمر التالي الذي لا يمكن الالتزام به وهو أنّ المسلمين طيلة أربعة عشر قرناً أفطروا في أوّل شهر رمضان بحجة أنّهم لم يروا الهلال بالعين المجردة مع أنّه كان في الواقع أول الشهر وصاموا في يوم العيد بحجة أنّهم لم يروا الهلال في السماء بعيونهم مع أنّه كان أوّل الشهر في الواقع.

ونتيجة ذلك هو أنّهم أفطروا في شهر رمضان عن عذر وصاموا أوّل شوال عن عذر أيضاً، فهل يمكن لمتفقّه ـ فضلاً عن الفقيه ـ أن يلتزم بذلك ويقول: إنّ إفطارهم وصيامهم كان على خلاف الواقع ولكنّهم كانوا معذورين؟!

فهل يمكن نسبة هذا الحكم إلى النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وأئمّة أهل البيت عليهم السلام والصحابة والتابعين؟!

فاللازم على فقهاء مكة المكرمة المشرفين على مناسك الحج وأعماله:

١. تحري الدقة في ثبوت الهلال إذا كان الميزان هو العين المجردة، وأن لا يعتمدوا على شهادة فرد أو فردين، بل يجمعوا الكثير من الشهود من مناطق مختلفة، لأنّ فتواهم صارت ملاكاً لعمل ملايين المسلمين، الذين يتربصون أعواماً عديدة حتى يحجّوا.

٢. وإذا اعتمدوا على الرؤية بواسطة الأجهزة فلا يفرضوا آراءهم على

غيرهم من المسلمين الذين يتبنّون رأياً آخر، كلّ ذلك مشروط بحفظ النظام والهدوء خلال أداء مراسم الحج.

***

شيخنا العزيز!

ورسالتنا هذه مرفقة بهدية نورانية وتراثاً ربانياً«الصحيفة السجادية» وهي مشعل هداية ومدرسة أخلاق وتهذيب، وهي من مطبوعات أحد دور النشر في العربية السعودية.

وفيها تجدون أنّ الإمام زين العابدين عليه السلام قد علّم الإنسان المؤمن آداب خطابه مع رب العالمين.

وممارسة هذه الأدعية والتدبر في مضامينها تعرج بروح الإنسان إلى المقامات العلوية، وربما تبلغ بالإنسان درجة يصدق عليه قول الإمام علي عليه السلام: «قد أحيا عقله، وأمات نفسه، حتى دق جليلُه، ولطف غليظُه، وبرق له لامع، كثير البرق، فأبان له الطريق، وسلك به السبيل، وتدافعته الأبواب إلى باب السلامة، وثبتت رجلاه بطمأنينة بدنه، في قرار الأمن والراحة».[1]

وفي الختام ندعو لكم بدوام الصحة والعافية وطول العمر في خدمة الدين الحنيف ببيانكم وخطابكم وبنانكم ويراعكم بتوفيق من الباري تعالى.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

---

١. نهج البلاغة، الخطبة رقم ٢١٥.

الرسالة الثامنة بعد المائة

في الفقير والمسكين

إنّ أصناف المستحقّين للزكاة ثمانية تبعاً لقوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[1] وبعض الروايات. ففي مرسلة حمّاد بن عيسى، عن العبد الصالح عليه السلام: « لا يقسم بينهم بالسوية على ثمانية حتى يعطي أهل كلّ سهم ثمناً» .[2] وعليها الأصحاب في كتبهم إلّا المحقّق في « الشرائع » حيث قال : « أصناف المستحقّين للزكاة سبعة » يعدّ المساكين والفقراء صنفاً واحداً وعرّفهما بقوله : « وهم الذين تقصر أموالهم من مؤونة سنتهم » .[3] ونقله الطبرسي عن الجبّائي وصاحبي أبي حنيفة .[4] والمعروف عدم ترادفهما واختلافهما مفهوماً ومصداقاً -كما سيوافيك - .

وتظهر ثمرة النزاع في الموارد التالية :

أ . إذا قيل بوجوب البسط أو استحبابه، فعلى القول باختلافهما مفهوماً ومصداقاً، فيبسط على ثمانية أصناف؛ بخلاف القول الآخر، فيبسط وجوبا أو استحباباً على سبعة أصناف .

ب : إذا نذر للفقير أو المسكين فعلى القول بالاختلاف، يلزم صرف ما نذره في مورده، دون القول بالوحدة فيصرف في مطلق المحتاج .

---

١ . التوبة: ٦٠.
٢. الوسائل : ج ٦، الباب ٢٨ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٣ .
٣ . الجواهر : ١٥ / ٢٦٦.
٤ . مجمع البيان : ٣ / ٤١.

ج : في مورد كفّارة الإفطار للمطيق قال سبحانه : ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [١]، وكفارة الظهار : ﴿فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً﴾ [٢]، وكفّارة اليمين ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَساكِينَ مِنْ أَوْسَطِ ما تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ [٣].

أمّا الفرق بينهما فيمكن استظهاره من المصادر التالية :

١ . الذكر الحكيم .

٢ . الروايات .

٣ . قول أهل اللغة .

فإليك دراسة الكلّ .

الرجوع إلى الذكر الحكيم

أمّا الأوّل فقد ورد لفظ المسكين مفرداً وجمعاً مرفوعاً ومنصوباً في القرآن الكريم ثلاثاً وعشرين مرة، كما ورد لفظ الفقير كذلك ثلاث عشرة مرّة، والإمعان في الآيات يوضح بأنّ المسكين يتميّز عن الفقير بأحد الأمرين:

١. كونه أسوأ حالاً من الفقير، يقول سبحانه : ﴿يَتِيماً ذا مَقْرَبَةٍ * أَوْ مِسْكِيناً ذا مَتْرَبَةٍ﴾ [٤] أي يتيماً ذا قربى من قرابة النسب والرحم، أو مسكيناً قد لصق بالتراب من شدّة فقره وضرّه، فوصف المسكين به دون الفقير .

وأمّا الفقير فيستعمل في مقابل الغني حيث يقول سبحانه : ﴿لَقَدْ سَمِعَ

---

١ . البقرة : ١٨٤. ٢ . المجادلة : ٤. ٣ . المائدة : ٨٩. ٤. البلد : ١٥ ـ ١٦.

﴿اَللّٰهُ قَوْلَ اَلَّذِينَ قٰالُوا إِنَّ اَللّٰهَ فَقِيرٌ وَ نَحْنُ أَغْنِيٰاءُ﴾ [١]، و ﴿يٰا أَيُّهَا اَلنّٰاسُ أَنْتُمُ اَلْفُقَرٰاءُ إِلَى اَللّٰهِ وَ اَللّٰهُ هُوَ اَلْغَنِيُّ اَلْحَمِيدُ﴾ [٢] والمعلوم أنّ لسلب الغنى مراتب كثيرة، وليس كلّ من ليس بغني مسكيناً ذليلاً لاصقاً بالتراب، بخلاف المسكين .

٢ . كون المسكين من يسأل الناس دون الفقير، ويدلّ عليه قوله سبحانه : ﴿لِلْفُقَرٰاءِ اَلَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اَللّٰهِ﴾ ـ إلى أن يقول ـ ﴿لاٰ يَسْئَلُونَ اَلنّٰاسَ إِلْحٰافاً﴾ [٣] أي لا يسألون الناس أصلاً كما في « المجمع » [٤] بخلاف المسكين فهو من يسأل الناس، قال سبحانه : ﴿فَانْطَلَقُوا وَ هُمْ يَتَخٰافَتُونَ * أَنْ لاٰ يَدْخُلَنَّهَا اَلْيَوْمَ عَلَيْكُمْ مِسْكِينٌ﴾ [٥] فدخول المسكين آية السؤال .

هذا ما يستفاد من الذكر الحكيم .

وأمّا الروايات فإليك نقلها .

الرجوع إلى الروايات

والذي استظهرناه من الآيات هو المستفاد من الروايات وانّ الفقير يفارق المسكين بالوجهين المذكورين، وقد ورد في ذلك صحيحة وخبران.

أمّا الأولى، فقد روى محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام أنّه سأله عن الفقير والمسكين، فقال : « الفقير الذي لا يسأل، والمسكين ـ الذي هو أجهد منه ـ الذي يسأل » . [٦]

وأمّا الآخران، فهو خبر أبي بصير ـ يعني : ليث بن البختري ـ قال :

---

١ . آل عمران : ١٨١. ٢ . فاطر : ١٥ . ٣ . البقرة : ٢٧٣.

٤ . مجمع البيان: ١ ـ ٢ / ٦٦٦ . ٥ . القلم : ٢٣ ـ ٢٤.

٦ . الوسائل : ج ٦، الباب ١ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٢ .

قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام: قول اللّه عزّ وجلّ: ﴿إِنَّمَا اَلصَّدَقٰاتُ لِلْفُقَرٰاءِ وَ اَلْمَسٰاكِينِ﴾ قال: «الفقير: الذي لا يسأل الناس، والمسكين أجهد منه، والبائس أجهدهم». (١)

وخبر علي بن إبراهيم في تفسيره، قال: ﴿لِلْفُقَرٰاءِ اَلَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اَللّٰهِ لاٰ يَسْتَطِيعُونَ ضَرْباً فِي اَلأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ اَلْجاهِلُ أَغْنِيٰاءَ مِنَ اَلتَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمٰاهُمْ لاٰ يَسْئَلُونَ اَلنّٰاسَ إِلْحٰافاً﴾ (٢). والمساكين هم أهل الزمانات، قد دخل فيهم الرجال والنساء والصبيان. (٣)

ووصفنا الثاني بالخبر، لوقوع عبد اللّه بن يحيى في السند، وهو مهمل في الرجال وليس مجهولاً، وليس المراد منه عبد اللّه بن يحيى الكاهلي، لأنّه من أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام، ومن البعيد أن يروي من هو في طبقة أصحاب الإمام الجواد عليه السلام عمّن هو من أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام.

والعجب من بعض المعاصرين حيث وصف الخبر بالصحّة!!

وأمّا وصف الثالث بكونه خبراً، فلعدم العبرة بتفسير علي بن إبراهيم، وقد حقّقناه في كتابنا «كلّيات في علم الرجال».

وأمّا الزمانات فهو من «زمن» الذي دام مرضه. قال الفيوميّ: زمن الشخص زمناً زمانة وهو مرض يدوم زماناً طويلاً، والقوم زمنى مثل مرضى. (٤)

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٣.

٢. البقرة: ٢٧٣.

٣. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٧.

٤. المصباح المنير: ٣١٠/١، مادة «الزمان».

والمستفاد من مجموع الروايات كون الفرق بينهما بالسؤال وعدمه، وكثرة الجهد وقلّته .

وهل السؤال في هذه الروايات عن مطلق الفقير والمسكين، أو عنهما بوصف ورودهما في آية الزكاة؟ والظاهر هو الأوّل، والشاهد عليه أمران :

١ . ورود البائس في خبر أبي بصير .

٢ . تفسير الإمام لقوله سبحانه : ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [١] .

وهذان دليلان على أنّ المسؤول عنه هو مطلق الفقير والمسكين .

نعم يمكن أن يقال : المراد هو تفسير الفقير والمسكين الوارد في الشريعة المقدسة – أعني : الكتاب والسنّة – لا عن معنييهما اللغويّين .

الرجوع إلى كلمات اللغويّين

اختلفت كلمات اللغويّين في الفرق بينهما إلى قولين، نقلهما ابن منظور في« لسان العرب » ، قال : قال ابن السكّيت : الفقير الذي له بلغة من العيش، قال الراعي يمدح عبد الملك بن مروان ويشكو إليه سعاته :

أمّا الفقير الذي كانت حلوبته وفق العيال فلم يترك له سبد

الحلوبة عبارة عن الإبل أو الغنم التي تعطي حليباً .

قال الفيّومي في مصباحه : « وناقة حلوب وزان رسول، أي ذات لبن

١ . البقرة: ٢٧٣.

يحلب، فإن جعلتها اسماً أتيت بالهاء، فقلت : هذه حلوبة فلان مثل الركوب والركوبة . [١]

ترى أنّ الشاعر يفسّر الفقير بمن يساوي حليبه حاجة عياله فلا يترك له شيئاً .

وقال : والمسكين الذي لا شيء له .

وقال يونس : الفقير أحسن حالاً من المسكين، قال : وقلت لأعرابي مرّة :

أفقير أنت؟ قال : لا واللّه بل مسكين . فالمسكين أسوأ حالاً من الفقير .

وفي مقابل هذا القول قول آخر، روي عن الأصمعي وهو أنّ المسكين أحسن حالاً من الفقير .

والدليل عليه أنّ اللّه تعالى سمّى من له الفلك مسكيناً، وقال عزّ وجلّ : ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ﴾ [٢] وهي تساوي جملة .

قال : والذي احتجّ به يونس من أنّه قال لأعرابي : أفقير أنت؟ فقال : لا واللّه بل مسكين، يجوز أن يكون أراد : لا واللّه بل أنا أحسن حالاً من الفقير .

والبيت الذي احتجّ به ليس فيه حجّة . [٣]

ولا يخفى ضعف حجّة الثاني .

أمّا أوّلاً فلأنّ وصف أصحاب السفينة بالمساكين الذي يساوي الأذلّاء،

---

١ . المصباح المنير : ١٧٨/١، مادة « حلب » .

٢ . الكهف : ٧٩.

٣ . لسان العرب : ٦٠/٥، مادة « فقر » .

فلأجل ذلّتهم أمام الملك الجائر فصاروا أذلّاء من هذه الجهة لا من جانب المال، كما هو الحال في وصف اليهود بالمسكنة .

قال سبحانه : ﴿ ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ اَلذِّلَّةُ وَ اَلْمَسْكَنَةُ ﴾ [١] فكان وصف شخص بالمسكين بأحد الملاكين : المال، أو الذلّة والخضوع . والملاك في الآية هو الثاني .

وأمّا تفسير قول الأعرابي، فهو تفسير خاطئ، فإنّ القسم دليل على العكس، إذ لو كان المراد ما ادّعاه الأصمعي لاستغنى عن القسم، لأنّه عندئذ لم يدع شيئاً فوق الفقر حتى يحلف عليه وإنّما يحسن الحلف إذا ادّعى أمراً فوق الفقر وهو انّه لا يملك شيئاً أبداً .

ومع ذلك كلّه فبين أصحابنا من يرجّح القول الثاني، قال الشيخ في «الخلاف » : الفقير أسوأ حالاً من المسكين، لأنّ الفقير هو الذي لا شيء له، أو معه شيء يسير يعتدّ به؛ والمسكين الذي له شيء فوق ذلك، غير انّه لا يكفيه لحاجته ومؤنته . وبما قلناه قال الشافعي، وجماعة من أهل اللغة .

وقال أبو حنيفة وأصحابه : المسكين أسوأ حالاً من الفقير، فالمسكين عنده على صفة الفقير عندنا . والفقير على صفة المسكين، وبهذا قال الفرّاء، وجماعة من أهل اللغة .

دليلنا : قوله تعالى : ﴿ أَمَّا اَلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي اَلْبَحْرِ ﴾ فسمّاهم مساكين مع أنّهم يملكون سفينة بحرية، وذلك يدلّ على ما قلناه،

---

١ . البقرة : ٦١.

ولأنّ اللّه تعالى بدأ في آية الصدقة بالفقراء، ومن شأن العرب أن يبتدئ بالأهم.[١]

إشكال وإجابة

أمّا الإشكال فلو صحّ ما ذكر من الفرق من أنّ المسكين أشدّ حالاً يكون بينهما من النسب هو التباين، فيجب أن نقتصر في كفّارة اليمين والظهار والصوم بمن لا يملك شيئاً، مع أنّ أحداً من الفقهاء لم يشترطه حيث إنّهم أفتوا بكفاية مطلق الفقر.

وأمّا الإجابة عنه فبوجهين:

الأوّل: اختصاص التفريق بما ذكر بآية الزكاة، حيث ورد فيه الفقير، مقترناً بالمساكين، فقالوا: إنّ الفرق بينهما هو كون الثاني أجهد من الأوّل والثاني يسأل دون الأوّل، وأمّا كونهما كذلك في عامّة الموارد من الآيات والروايات فلا. وهذا هو الظاهر من المحقّق الخوئي.

قال: لا ينبغي التأمّل في عدم كونه عليه السلام بصدد بيان المفهوم من اللفظ لغة أو عرفاً ليكون منافياً مع ما قدّمناه، بل لم نعهد حتّى رواية واحدة تكون واردة لبيان شرح اللفظ وبيان مفهومه اللغوي أو العرفي، لخروج ذلك كلّه عن شأنه ومنصبه الساميين. فالصحيحة واردة لا محالة لبيان المراد من هاتين الكلمتين الواقعتين في الآية المباركة - أعني قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا اَلصَّدَقٰاتُ لِلْفُقَرٰاءِ وَ اَلْمَسٰاكِينِ**﴾ - فهي تفسير للآية لا بيان لمفهوم اللفظ بما

---

١. الخلاف: ٢٢٩/٤، كتاب الصدقات، المسألة ١٠.

هو، ولا ضير في ذلك، فيلتزم بأنّ مصرف الزكاة هو مطلق من لا مال له سأل أم لم يسأل، فأريد من المسكين الأوّل ومن الفقير الثاني .[١]

يلاحظ عليه: بأنّه كيف تكون الروايات واردة لبيان المراد من هذين اللفظين في خصوص آية الصدقات، مع أنّ خبر أبي بصير يفسّر - مضافاً إلى الفقير والمسكين - البائس الذي ورد في سورة الحجّ ﴿**وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ**﴾[٢] .

كما أنّ خبر تفسير القمي يفسّر قوله سبحانه : ﴿**لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ...**﴾[٣] .

الثاني : انّ الفقير يفارق المسكين إذا اجتمعا في كلام واحد كما في آية الصدقات، وأمّا إذا ما تفرّقا فلم يرد في الكلام إلّا واحد منهما ـ كما في آيات الكفّارات ـ فيراد منه كلا المعنيين، فهما إذا اجتمعا افترقا، وإذا تفرّقا اجتمعا، كالظرف والجار والمجرور، فإذا اجتمعا يراد من الظرف غير الجارّ والمجرور، وإذا تفرّقا يطلق الظرف على الجار والمجرور أيضاً .

وعلى هذا فالمراد من المساكين في آية الكفّارات هو كلا المعنيين، ولعلّ هذا الجواب أوضح .

تعريف الفقير الشرعي

اختلفت كلمتهم في تفسير الفقير، إلى أقوال :

---

١ . المستند في شرح العروة : ٢٤ / ٣ ـ ٤.

٢ . الحج : ٢٨.

٣ . البقرة : ٢٧٣.

الأوّل: ما هو المشهور بين المتأخّرين وهو الذي ذكره صاحب العروة، وانّ المراد به من لا يملك مؤونة السنة له ولعياله والغني الشرعي بخلافه، فبذلك أصبح الفقير ممّا له حقيقة شرعية - مضافاً إلى اللغويّة -.

فمن كان عنده ضيعة أو عقار أو مواش أو نحو ذلك تقوم بكفايته وكفاية عياله في طول السنة لا يجوز له أخذ الزكاة، ونسب ذلك القول في «الجواهر» إلى المشهور بين المتأخّرين من الأصحاب، وانّ عليه عامّتهم ما عدا النادر الذي لا يعبأ بخلافه، بل نسبه غير واحد إلى الشهرة من غير تقييد، وعن آخر نسبته إلى محقّقي المذهب، وحكاه في «المعتبر» عن الشيخ في باب قسم الصدقات.[1]

ولعلّ إلى هذا القول يشير الشيخ في خلافه، بقوله: الاستغناء بالكسب يقوم مقام الاستغناء بالمال في حرمان الصدقة، فإذا كان رجل جلد مكتسب يكسب ما يحتاج إليه لنفقته ونفقة عياله حرمت عليه الصدقة. وبه قال الشافعي، وفي الصحابة: عبد اللّه بن عمرو بن العاص، وفي الفقهاء: أبو ثور وإسحاق.[2]

وقد فهم ابن إدريس هذا المعنى من عبارة «الخلاف» أيضاً حيث قال: وقال بعضهم: لا أقدّره بقدر، بل إذا ملك من الأموال ما يكون قدر كفايته لمؤونة طول سنته على الاقتصاد فإنّه يحرم عليه أخذ الزكاة، سواء

---

١. الجواهر: ١٥ / ٣٠٤.

٢. الخلاف: ٢٣٠/٤، كتاب الصدقات، المسألة ١١. ولاحظ أيضاً المسألة ٢٤ فإنّ كلامه فيها أبسط.

كانت نصاباً أو أقلّ من نصاب أو أكثر من النصاب، فإن لم يكن بقدر كفاية سنته فلا يحرم عليه أخذ الزكاة . قال : وهذا هو الصحيح، وإليه ذهب شيخنا أبو جعفر في مسائل الخلاف . [١]

وعلى هذا فإنّ عبارة الشيخ في « الخلاف » وإن لم يرد فيها لفظ السنة ولكنّه منصرف إليها .

الثاني : الفقير من لا يملك نصاباً من النصب، وعلى هذا فالصدقة لا تحرم على المكتسب وإنّما تحرم على من يملك نصاباً من المال الذي تجب فيه الزكاة، أو قدر النصاب من المال الذي لا تجب فيه الزكاة، وهو خيرة أبي حنيفة وأصحابه .

وعلى هذا إذا ملك نصاباً من الذهب وهو عشرون ديناراً حرم عليه أخذ الزكاة. [٢]

الثالث : انّ الفقير من لا يملك قوته وقوت عياله طيلة حياته لا خصوص السنة الواحدة، فيعتبر في الغني القدرة على ما يكفيه دائماً .

وقد نسب إلى الشيخ في « المبسوط » حيث قال : الغني الذي يحرم عليه أخذ الصدقة باعتبار الفقر هو أن يكون قادراً على كفايته وكفاية من تلزمه كفايته على الدوام، فإن كان مكتفياً بصنعة وكانت صنعته تردّ عليه كفايته وكفاية من تلزمه نفقته حرمت عليه، وإن كانت لا تردّ عليه حلّ له ذلك. [٣]

---

١ . السرائر : ١ / ٤٦٢.
٢ . الخلاف : ٢/٢٣٠؛ مختلف الشيعة : ٣ / ٢١٥.
٣ . المبسوط : ١ / ٢٥٦.

ثمّ إنّ ابن إدريس حمل الدوام هنا على مؤونة السنة . فهذه هي الأقوال المعروفة، وإليك دراستها واحداً بعد الآخر .

أدلّة القول الأوّل

استدلّ على قول المشهور بروايات أربع وربما أيّدت بروايتين أُخريين :

الأُولى : صحيحة أبي بصير حيث قال : سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول : «يأخذ الزكاة صاحب السبعمائة إذا لم يجد غيره » قلت : فإنّ صاحب السبعمائة تجب عليه الزكاة؟ قال : « زكاته صدقة على عياله، ولا يأخذها إلّا أن يكون إذا اعتمد على السبعمائة أنفذها في أقلّ من سنة فهذا يأخذها، ولا تحلّ الزكاة لمن كان محترفاً وعنده ما تجب فيه الزكاة أن يأخذ الزكاة » . [1]

أمّا فقه الحديث فنوضحه ببيان أُمور :

١. هل المراد من الزكاة في قوله : « فإنّ صاحب السبعمائة تجب عليه الزكاة » هو زكاة النقدين أو زكاة التجارة؟ الظاهر من الراوي أنّه حمله على زكاة النقدين، ولأجل ذلك تعجّب من أخذ الزكاة، لأنّه إنّما يجب عليه الزكاة إذا حال عليه الحول، وحيلولة الحول مع بقاء المبلغ المزبور آية الغنى، فكيف يجوز له أخذ الزكاة؟

والظاهر أنّ الإمام وافقه في ذلك، ولكن دفع تعجبه بأنّه ينفد ذلك المبلغ في أقل من سنة ولذلك يأخذ الزكاة، فالإمام والراوي متوافقان على

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ١ .

كون المبلغ مورداً لزكاة النقدين، لكن الراوي يحمله على حيلولة الحول دون الإمام .

٢ . ظاهر الرواية إنّ المحترف لا تحلّ عليه الزكاة إذا كان عنده ما تجب فيه الزكاة، وهو بظاهره غير تام، لأنّ المحترف إذا لم يف ما يكسبه لمؤونة سنته يجوز له أخذ الزكاة، سواء أكان عنده ما تجب فيه الزكاة أم لا مع أنّ الرواية خصّت الجواز بما إذا لم يكن عنده ما تجب فيه الزكاة، فما وجهه؟

والجواب: أنّ للمحترف أُموراً ضرورية وأُخرى كمالية، فربّما لا تفي أجرة المحترف إلّا بسدّ حاجة الأُمور الضرورية دون الكمالية، ولذلك قيّد الإمام عليه السلام حرمة الأخذ بما إذا كان عنده ما تجب فيه الزكاة حتّى يسد حاجة أُموره الكمالية، فمجرّد احتراف الإنسان لا يحرّم عليه الزكاة .

٣ . الظاهر أنّ قوله : « لا يأخذ الزكاة » في ذيل الحديث زائد وغير موجود في طبعات « الكافي » وإنّما هو موجود في نسخة « الوسائل » .

إذا عرفت هذه الأُمور، فظاهر الرواية أنّه إذا كان ما يكسبه الإنسان غير وافٍ بمؤونة سنته يجوز له أخذ الزكاة، ولذلك جوّز الإمام لصاحب السبعمائة أخذ الزكاة لأنّها تنفد في أقلّ من سنة .

الثانية: صحيحة معاوية بن وهب، قال : سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجل يكون له ثلاثمائة درهم أو أربعمائة درهم وله عيال وهو يحترف فلا يصيب نفقته فيها، أيكبّ فيأكلها ولا يأخذ الزكاة، أو يأخذ الزكاة؟ قال : « لا، بل ينظر إلى فضلها فيقوت بها نفسه ومن وسعه ذلك من عياله ويأخذ البقية من الزكاة ويتصرّف بهذه لا ينفقها».[1]

---

١ . الوسائل : ج ٦، الباب ١٢ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ١ .

الضمير في قوله : « بل ينظر إلى فضلها » يرجع إلى الدراهم، والمراد من الفضل ما يستحصلها بهذه الدراهم من طريق الكسب .

قوله : « ويأخذ البقية من الزكاة » أي بقية السنة .

فتفيد الرواية أنّ من لا يملك مؤونة سنته فعلاً أو قوة يحلّ له إكمال مؤونته من الزكاة .

قوله : « ويتصرف بهذه ولا ينفقها » يريد أنّه لا ينفق رأس ماله في النفقة، بل يكتسبها ويأخذ البقية من الزكاة .

الثالثة : موثّقة سماعة، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال : « قد تحلّ الزكاة لصاحب السبعمائة وتحرم على صاحب الخمسين درهماً » فقلت له : وكيف يكون هذا؟ قال : « إذا كان صاحب السبعمائة له عيال كثير فلو قسّمها بينهم لم تكفه فليعف عنها نفسه وليأخذها لعياله، وأمّا صاحب الخمسين فإنّه تحرم عليه إذا كان وحده وهو محترف يعمل بها وهو يصيب منها ما يكفيه إن شاء اللّه » .[1]

والرواية وإن كانت خالية عن لفظ السنة لكن الكفاية وعدم الكفاية ينصرف إلى كفاية مؤونة السنة، لأنّ المؤن تحاسب حسب السنوات كما هو الرائج بين الفلّاحين، ويوضح ذلك روايته الأُخرى .

الرابعة : موثّقته الأُخرى، قال : سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الزكاة هل تصلح لصاحب الدار والخادم؟ فقال : « نعم، إلّا أن تكون داره دار غلة فخرج

---

١ . الوسائل : ج ٦، الباب ١٢ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٢ .

له من غلّتها دراهم ما يكفيه لنفسه وعياله، فإن لم تكن الغلّة تكفيه لنفسه وعياله في طعامهم وكسوتهم وحاجتهم من غير إسراف فقد حلّت له الزكاة، فإن كانت غلّتها تكفيهم فلا» .[١]

قوله : « الغلّة » الدخل من كراء دار وفائدة أرض وغيره، والرواية وإن كانت خالية عن لفظ السنة ولكن يستفاد منها بشهادة قوله : « إلّا أن تكون داره دار غلّة » ، إذ المراد بدار الغلّة ما هو المعدّ للانتفاع بالإيجار وغيره في مقابل المسكن الذي لا يؤجر، ومن المعلوم استقرار السيرة على إيجار الدار سنوياً لا أسبوعياً ولا شهرياً، فالتعبير بالغلّة كأنّه تعبير آخر عن الانتفاع سنة، مضافاً إلى قوله : « ما يكفيه لنفسه ولعياله » حيث إنّ الكفاية وعدمها عرفاً منصرفة إلى الكفاية في سنة .

هذه الروايات بين صحيحة وموثّقة كافية في المقام، وهناك روايتان دونهما في الحجّية .

الخامسة : خبر علي بن إسماعيل الدغشي، قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن السائل وعنده قوت يوم، أيحلّ له أن يسأل؟ وإن أُعطي شيئاً من قبل أن يسأل يحلّ له أن يقبله؟ قال : « يأخذ وعنده قوت شهر ما يكفيه لسنته من الزكاة، لأنّها إنّما هي من سنة إلى سنة » .[٢]

السادسة : مرسلة « المقنعة » عن يونس بن عمّار قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : « تحرم الزكاة على من عنده قوت السنة، وتجب الفطرة على

---

١ . الوسائل : ج ٦، الباب ٩ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ١ .

٢ . الوسائل : ج ٦، الباب ٨ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٧ .

من عنده قوت السنة، وهي سنّة مؤكّدة على من قبل الزكاة لفقره، وفضيلة لمن قبل الفطرة لمسكنته، دون السنّة المؤكدة والفريضة » .[١]

إلى هنا تمّ ما دلّ على القول الأوّل، فلنذكر حجّة القول الثاني .

أدلّة القول الثاني

قد عرفت أنّ من الأصحاب من يقول بأنّ الغني هو من يملك أحد النصب التي فيها الزكاة، فقد استدلّ عليه بوجوه :

الأوّل : ما ورد من طرقنا عن الصادق عليه السلام أنّه قال : « إنّ اللّه عزّ وجلّ فرض للفقراء في مال الأغنياء ما يسعهم » .[٢]

وفي حديث آخر : « إنّ اللّه عزّ وجلّ فرض للفقراء في أموال الأغنياء ما يكتفون به » .[٣]

ورواه البيهقي في سننه وفيه : « فاعلمهم - يا معاذ - إنّ اللّه قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فتردّ على فقرائهم » .[٤]

فالواجد لأحد النصب غنيّ حسب هذه الروايات، والغنيّ يحرم عليه أخذ الصدقة، فينتج : الواجد لأحد النصب يحرم عليه أخذ الصدقة .

يلاحظ عليه : **أوّلاً** : بأنّه لا ملازمة بين صدق الغنى وحرمة أخذ الزكاة بشهادة أمرين :

---

١ . الوسائل : ج ٦، الباب ٨ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ١٠ .

٢ . الوسائل : ج ٦، الباب ١ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٢.

٣ . الوسائل : ج ٦، الباب ١ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٣.

٤ . سنن البيهقي : ٤ / ٩٦.

١ . انّ المقترض إذا حال الحول تجب عليه زكاة الدرهم والدينار اللّذين اقترضهما مع أنّه ربما يكون فقيراً مديوناً يجوز عليه أخذ الزكاة لأداء دينه .

٢ . العامل يأخذ الزكاة وفي الوقت نفسه ربّما تجب عليه الزكاة إذا ملك النصاب .

وثانياً: أنّ الغناء الموجب للزكاة غير الغناء المانع عنه، لا بمعنى أنّ للغناء معنيين مختلفين حتّى يكون اللفظ مشتركاً لفظياً، بل بمعنى أنّ للغناء معنى واحداً مقولاً بالتشكيك، فمرتبة منه موجبة للزكاة ومرتبة أُخرى مانعة عنه، فالموجب من يملك أحد النصب، والمانع من يملك مؤونة السنة لنفسه ولعياله .

الثاني: ما في صحيح زرارة عن أبي عبد اللّه عليه السلام: « لا تحلّ لمن عنده أربعون درهماً يحول عليها الحول عنده أن يأخذها، وإن أخذها أخذها حراماً» . [1]

وجه الدلالة : أنّ « أربعون درهماً » هو النصاب الثاني للدرهم (بعد كون النصاب الأوّل هو مائتا درهم) فمن ملكه حرمت عليه الزكاة .

يلاحظ عليه: أنّ قوله : « أربعون درهماً يحول عليها الحول » كناية عن الغنى، أي من فاض من مؤونته في سنة أربعون درهماً، فمثل هذا كان مالكاً لمؤونة السنة وأزيد - أعني : أربعون درهماً - حيث لم يصرفه بل ادّخره،

---

١ . الوسائل : ج ٦، الباب ١٢ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٥ .

وليس المراد من لا يملك في مجموع السنة إلّا أربعين درهماً كما هو نظر المستدل .

الثالث: ما في خبر أبي بصير : « لا تحلّ الزكاة لمن كان محترفاً وعنده ما تجب فيه الزكاة » . (١)

يلاحظ عليه: أنّ المراد بالمحترف الذي يملك مؤونة السنة مع شيء زائد ـ وهو ما تجب فيه الزكاة من النصب ـ تحرم عليه الزكاة لا أنّ من لا يملك إلّا أحد النصب فقط تحرم عليه الزكاة، فقد تبيّن من ذلك أنّه لا دليل على القول الثاني .

وأمّا القول الثالث – أعني : من يملك مؤونة عمره ومؤونة من يعينهم – فقد عرفت أنّه لا قائل به، وأنّ عبارة الشيخ محمولة على السنة .

مَن كان عنده ضيعة أو عقار تقوم غلّتها بكفايته

والمسألة واضحة، لعدم صدق حدّ الفقير عليه، مضافاً إلى ما في موثّقة سماعة قال : سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الزكاة هل تصلح لصاحب الدار والخادم؟ فقال : «نعم، إلّا أن تكون داره، دار غلّة فخرج له من غلّتها دراهم ما يكفيه لنفسه وعياله، فإن لم تكن الغلّة تكفيه لنفسه وعياله في طعامهم وكسوتهم وحاجتهم من غير إسراف فقد حلّت له الزكاة، فإن كانت غلّتها تكفيهم فلا » . (٢)

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ١ .

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ٩ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ١ .

ومورد الرواية وإن كان الدار ولكن بعد إلغاء الخصوصية يكون الميزان أنّ ما يستحصله ـ بأي نحو كان ـ كافياً له ولعياله .

وربّما تتوهّم المعارضة بين مفاد موثّقة سماعة وما رواه الصدوق بإسناده إلى أبي بصير، قال : سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجل له ثمانمائة درهم وهو رجل خفاف، وله عيال كثير، أله أن يأخذ من الزكاة؟ فقال : « يا أبا محمّد، أيربح في دراهمه ما يقوت به عياله، ويفضل؟ » ، قال : نعم، قال : « كم يفضل؟ » قال : لا أدري .

قال : « إن كان يفضل عن القوت مقدار نصف القوت فلا يأخذ الزكاة، وإن كان أقلّ من نصف القوت أخذ الزكاة » . [١]

فإنّ ظاهر الحديث إنّ الربح إذا كان وافياً بالقوت فهو لا يمنع من أخذ الزكاة إلّا إذا كان مشتملاً على زيادة بمقدار نصف القوت، فيقع التعارض بينها وبين موثّقة سماعة التي اكتفى في المنع عن أخذ الزكاة بكفاية غلّة الدار بما يحتاج إليه .

ويمكن الجواب - مضافاً إلى أنّ في طريق الصدوق إلى أبي بصير علي بن حمزة البطائني - أنّه لا تعارض بينهما لا لأجل انصراف « القوت » إلى الأكل والشرب كما قيل [٢]، وذلك لأنّ القوت كناية عن المأكل والملبس والمسكن، فيدخل فيه وراء الشرب والأكل ما يحتاج إليه الإنسان من الملابس والسكن .

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٤ .

٢ . مستند العروة الوثقى : ٢٤ / ١٥.

بل لأجل أنّ القوت حتى بالمعنى الذي ذكرناه لا يسدّ حاجة الإنسان أحياناً، إذ ربّما يحتاج إلى بذل أموال في معالجة مرضه أو مرض عياله أو في الترفيه أو غير ذلك من الكماليات المناسبة لشخصية الإنسان، فلعلّ اشتراط الفضل - وراء ما يقوت - لأجل وجود فضل يرفع به تلك الحاجات، وعلى ذلك لو افترضنا عدم الحاجة إلى هذه الحاجات الكمالية لكفى في منع الزكاة كون الربح وافياً بالقوت .

مَن كان له رأس مال يقوم ربحه بمؤونته

لو كان عنده رأس مال يقوم ربحه بمؤونته لا يجوز له أخذ الزكاة، وذلك لعدم صدق الفقير عليه .

مَن كان له من النقد والجنس ما يكفيه وعياله سنة واحدة

إذا كان له من النقد أو الجنس ما يكفيه وعياله وإن كان سنة واحدة، فلا يجوز له أخذه، وذلك لعدم صدق الفقير عليه .

مَن كان له من النقد والجنس أقلّ من مقدار كفاية سنته

إذا كان عنده بمقدار الكفاية لكن نقص عنه بعد صرف بعضه في أثناء السنة يجوز له الأخذ ولا يلزم الصبر إلى آخر السنة حتى يتم ما عنده لانقلاب الموضوع وتبدّل الغني بالفقير بعد الصرف المزبور .

مَن كان ذا صنعة أو كسب يحصل منها مقدار مؤونته

إذا كان الرجل ذا صنعة أو كسب يحصل منها مقدار مؤونته تحرم عليه الزكاة، لعدم صدق الفقير عليه حيث افترضنا أنّه شاغل بحرفته وكسبه، ويكفي ما يحصل منهما بمؤونته، مضافاً إلى ما ورد من حرمة الزكاة على المحترف.

ففي صحيحة زرارة بن أعين، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سمعته يقول: «إنّ الصدقة لا تحلّ لمحترف، ولا لذي مرّة سوي، قوي، فتنزّهوا عنها».[١]

وفي رواية أُخرى عنه، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: لا تحلّ الصدقة لغني، ولا لذي مرة سويّ، ولا لمحترف، ولا لقوي»، قلنا: ما معنى هذا؟ قال: «لا يحلّ له أن يأخذها وهو يقدر على أن يكفّ نفسه عنها».[٢]

والحكم واضح لا غبار عليه.

حكم المحترف أو الكاسب إذا ترك الحرفة والكسب تكاسلاً

تلك الصورة ولكنّه لا يشتغل تكاسلاً فهو محترف وكاسب بالقوة لا بالفعل، فهل تحلّ له الزكاة نظراً إلى حاجته الفعلية أو لا، لأجل تمكّنه من تحصيل ما يكفي لمؤونة نفسه وعياله؟

ومحلّ النزاع فيما إذا كان وقت الاكتساب باقياً لا ما إذا كان الوقت

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٢.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٨.

زائلاً، لأجل كون العمل محدّداً بوقت خاص وخرج الوقت لأجل تكاسله، ويظهر من غير واحد من الأصحاب عدم الجواز.

قال الشيخ في « النهاية » : ولا يجوز أن يعطي الزكاة لمحترف يقدر على اكتساب ما يقوم بأوده وأود عياله. (١)

وقال في « الغنية » : وأن لا يكون ممّن يمكنه الاكتساب لما يكفيه. (٢)

وقال ابن إدريس في « السرائر » : وأن لا يقدر على اكتساب الحلال بقدر ما يقوم بأوده وسدّ خلّته. (٣)

وقال المحقّق في « الشرائع » : فمن يقدر على اكتساب ما يموّن نفسه وعياله لا يحلّ له أخذها، لأنّه كالغني، وكذا ذو الصنعة. (٤)

وقال العلّامة في « القواعد » : ويمنع القادر على تكسب المؤونة بصنعة أو غيرها. (٥)

ويدلّ عليه ما سبق من الروايات من أنّ الصدقة لا تحل لمحترف ولا لذي مرة سويّ.

والمرّة قوة الخلق وشدّته.

نعم ربّما يتصوّر التعارض بينه وبين سائر الروايات :

١ . روى الصدوق في « الفقيه » مرسلاً، قيل للصادق عليه السلام : إنّ الناس يروون عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله أنّه قال : إنّ الصدقة لا تحلّ لغني ولا لذي مرّة

---

١ . النهاية : ١٨٧ . الأود : الكدّ والتعب.
٢ . الغنية : ١ / ١٢٤.
٣ . السرائر : ١ / ٤٥٩.
٤ . الشرائع : ١ / ١٥٩.
٥ . القواعد : ١ / ٣٤٨.

سويّ؟ فقال : « قد قال : لغني، ولم يقل : لذي مرّة سويّ » .[١]

٢ . ما رواه أيضاً مرسلاً في « معاني الأخبار » عن الصادق عليه السلام أنّه قال : «قد قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله : إنّ الصدقة لا تحلّ لغنيّ، ولم يقل : ولا لذي مرّة سوي » .[٢]

يلاحظ عليه: أوّلاً: أنّ ما رواه الصدوق مرسل لا يعادل المسند وإن كانت مراسيله يعتمد عليها خصوصاً إذا قال : قال الصادق عليه السلام ، ولكن إذا لم يكن مبتلى بالمعارض .

وثانياً: نفترض أنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله قال : لا تحلّ لغني ولم يقل « لذي مرّة سوي » ولكن عدم قوله به لا يوجب جواز الأخذ لدخوله في الغني، فلعلّ رسول اللّه اكتفى بجملة تامة - أعني : « لا تحلّ لغني » - كما في المرسل الثاني وهو يشمل الغني بالفعل والغني بالقوة القريبة إلى الفعل .

لو كان ربح رأس ماله لا يقوم بمؤونته

للمسألة صورتان :

١ . لو كان ربح رأس ماله لا يقوم بمؤونته ولكن لو صرف عينه تكفيه سنة، وهكذا لو كان صاحب صنعة أو ضيعة لا يكفيه الحاصل منهما لكن لو باع آلات الصنعة أو رقبة الضيعة يقوم ثمنهما بمؤونته .

٢ . تلك الصورة ولكن رأس المال وحده يكفي أقلّ من مؤونة سنته،

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٥.

٢ . الوسائل : ج ٦، الباب ٨ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٩.

وهكذا ثمن الآلات أو ثمن الضيعة لا يقوم بمؤونة سنته .

فيقع الكلام في أنّه هل يجب عليه صرف رأس المال في المؤونة؟ وهل يجب بيع الآلات ورقبة الضيعة وصرف ثمنها في مؤونته أو لا يجب، بل يبقى الكلّ على حاله ويأخذ بقية المؤونة من الزكاة؟

والفرق بين الصورتين واضح حيث يشتركان في جميع القيود غير أنّ ما يملك، يكفيه مؤونة سنة في الصورة الأُولى دون الأُخرى .

ثمّ إنّ السبب لعنوان هذه المسألة هو انّهم عرّفوا الغني بمن يملك مؤونة سنته، فعندئذ يكون المالك في الصورة الأُولى غنيّاً لافتراض كفاية ما يملك لمؤونة السنة، وعلى ذلك فلا يجوز له أخذ الزكاة بل يجب صرف ما يملك في مؤونته مع أنّ الأصحاب ذهبوا إلى خلاف ذلك، قال الشيخ في «المبسوط» :

والغناء الذي يجوز معه أخذ الصدقة أن يكون قادراً على كفايته وكفاية من يلزم كفايته على الدوام .

فإن كان مكتفياً بصنعة وكانت صنعته تردّ عليه كفايته وكفاية من تلزمه ونفقته حرمت عليه، وإن كانت لا تردّ عليه، حلّ له ذلك؛ وهكذا حكم العقار، وإن كان من أهل البضائع احتاج أن يكون معه بضاعة ترد عليه حقّ كفايته، فإن نقصت عن ذلك، حلّت له الصدقة . [1]

ونقل صاحب الحدائق عن المحقّق في « النافع » والعلّامة وغيرهم

---

١ . المبسوط : ٢٥٦/١، وفي المصدر « أهل الصنائع » ، والصحيح ما أثبتناه.

جواز تناول الزكاة لمن كان له مال يتعيش به أو ضيعة أو دار يستغلّها إذا كانت الغلّة والنماء يعجز عن كفايته، وإن كان بحيث يكفيه رأس المال وثمن الضيعة أو الدار لكفاية سنته فإنّه لا يكلّف بالإنفاق من رأس ماله ولا بيع ضيعته وداره، بل يأخذ التتمة من الزكاة.[١]

والظاهر عدم التعارض بين تعريف الغني وجواز تناول هؤلاء من الزكاة تتمة، وذلك لأنّ المراد من قولهم الغني من يملك مؤونة السنة له ولعياله، هو الملك الذي من شأنه أن يصرف في المؤونة لا من شأنه أن يبقى ويتعيّش بنمائه وريعه.

فعلى ذلك فرأس المال أو آلات الصنعة ورقبة الضيعة خارجة عن التعريف، إذ ليس من شأنها صرفها في المؤونة، والروايات تؤيّد موقف المشهور وأنّه لا يجب على هؤلاء صرف رأس المال أو بيع الآلات والضيعة للصرف في المؤونة، بل يجوز لهم صرف الحاصل منها في المؤونة وأخذ الزكاة للتتميم.

ما ورد في رأس المال والأدوات والضيعة

وتدلّ على حكم رأس المال، صحيحة معاوية بن وهب، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الرجل يكون له ثلاثمائة درهم أو أربعمائة درهم وله عيال وهو يحترف فلا يصيب نفقته فيها، أيكبّ فيأكلها ولا يأخذ الزكاة، أو يأخذ الزكاة؟ قال: «لا، بل ينظر إلى فضلها فيقوت بها نفسه ومن وسعه ذلك من

١. الحدائق: ١٢ / ١٥٧.

عياله ويأخذ البقية من الزكاة، ويتصرّف بهذه لا ينفقها » .[١]

والرواية تعمّ الصورتين، بل هي ظاهرة في الصورة الأُولى، فإنّ أربعمائة درهم في العصور السابقة كانت تكفي للأُسر الثرية فضلاً عن غيرها.

على أنّ ترك الاستفصال كافٍ للاحتجاج بها على كلتا الصورتين، فما عن السيد الحكيم في « المستمسك » من أنّ القدر المتيقّن صورة عدم كفاية رأس المال فلا تشمل صورة كفاية رأس المال وحده في مؤونة السنة، غير ظاهر .[٢]

وذلك لأنّ قوله : « بل ينظر إلى فضلها » دليل على أنّ الميزان هو كفاية ما يفضل على أربعمائة درهم التي هي رأس المال وعدمها، فإن كان الفضل كافياً تحرم عليه الزكاة وإلّا فلا، سواء أكان رأس المال كافياً أم لا .

ويدلّ على حكم آلات الكسب التي هي قريبة من آلات الصنعة، خبر إسماعيل بن عبد العزيز، عن أبيه قال : دخلت أنا وأبو بصير على أبي عبد اللّه عليه السلام فقال له أبو بصير : إنّ لنا صديقاً - إلى أن قال : - وله دار تسوى أربعة آلاف درهم، وله جارية، وله غلام يستقي على الجمل كلّ يوم ما بين الدرهمين إلى الأربعة سوى علف الجمل، وله عيال أله أن يأخذ من الزكاة؟ قال : « نعم » ، قال : وله هذه العروض؟ فقال : « يا أبا محمد، فتأمرني أن آمره ببيع داره وهي عزّه ومسقط رأسه؟ أو ببيع خادمه الذي يقيه الحر والبرد

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٢ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ١ .

٢ . المستمسك : ٩ / ٢١٦.

ويصون وجهه ووجه عياله؟ ! أو آمره أن يبيع غلامه وجمله وهو معيشته وقوته؟ ! بل يأخذ الزكاة فهي له حلال، ولا يبيع داره ولا غلامه ولا جمله».[١]

ثمّ إنّ قوله : « أو آمره أن يبيع غلامه وجمله وهو معيشته وقوته » يختصّ بما إذا كان بيعها أو بيع شيء منها يوجب نقصاً في الربح أو النماء، وأمّا إذا كان بيع قسم منها غير مؤثر في نقص الربح والنماء يجب عليه بيعه وصرفه في مؤونته .

وتدلّ على حكم العقار موثّقة سماعة، قال : سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الزكاة هل تصلح لصاحب الدار والخادم؟ فقال : « نعم، إلّا أن تكون داره دار غلّة فخرج له من غلّتها دراهم ما يكفيه لنفسه وعياله، فإن لم تكن الغلّة تكفيه لنفسه وعياله في طعامهم وكسوتهم وحاجتهم من غير إسراف فقد حلّت له الزكاة، فإن كانت غلّتها تكفيهم فلا » .[٢]

في إعطاء الفقير أكثر من مؤونة سنته

لا شكّ أنّ الفقير أحد الأصناف الثمانية وقد اختلفوا في مقدار ما يعطى له من حيث القلّة والكثرة، أمّا الكلام في جانب الكثرة، فللأصحاب هنا أقوال ثلاثة :

---

١ . الوسائل : ج ٦، الباب ٩ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٣ .

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ٩ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ١ .

القول الأوّل : لا يتقدّر بقدر وهو المنقول عن المشهور

قال المحقّق : قيل يعطى ما يتمّم كفايته، وليس ذلك شرطاً . [١]

وقال العلّامة في « المنتهى » : الثالث : يجوز أن يعطى الفقير ما يغنيه وما يزيد على غناه . وهو قول علمائنا أجمع، وبه قال أصحاب الرأي، وقال الثوري ومالك والشافعي وأبو ثور : يعطى قدر ما يغنيه من غير زيادة، وبه قال أحمد في إحدى الروايتين، وفي الأُخرى لا يجوز أن يدفع إليه قدر غناه بل دونه . [٢]

وقال في موضع آخر : السابع : لو كان معه ما يقصر عن مؤونته وقوته وقوت عياله حولاً جاز له أخذ الزكاة، لأنّه محتاج ولا يتقدّر بقدر، وقيل : إنّه لا يؤخذ زائداً عن تتمة المؤونة حولاً وليس بالوجه . [٣]

وقال في « التذكرة » : لو قصر التكسّب عن مؤونته ومؤونة عياله جاز أن يأخذ الزكاة إجماعاً، واختلف علماؤنا، فقال بعضهم : يأخذ قدر التتمة لا أزيد، لأنّه حينئذ يصير غنياً فتحرم عليه الزيادة .

وقال آخرون : يجوز أن يأخذ أزيد . وهو الأقوى، كما يجوز دفع ما يزيد على الغنى إلى الفقير دفعة، والغنى إنّما يحصل بالدفع . [٤]

---

١ . الجواهر : ١٥/٣١٥، قسم المتن.

٢ . المنتهى : ٨ / ٤٠٠، تحقيق قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، مشهد ـ ١٣٢٤ هـ . وقد أشار العلّامة إلى أقوال الآخرين وانّها ثلاثة فلاحظ .

٣ . المنتهى : ٨ / ٣٣٥ .

٤ . التذكرة : ٥ / ٢٧٦.

الثاني : أنّه لا يأخذ أزيد من مؤونة سنة . وقد حكاه المحقّق والعلّامة في كتابيهما كما عرفت .

الثالث : ما اختاره صاحب العروة أنّه يجوز أن يعطى الفقير أزيد من مقدار مؤونة سنته دفعة، وأمّا لو أعطاه دفعات فلا يجوز بعد أن حصلت عنده مؤونة السنة أن يعطى شيئاً ولو قليلاً ما دام كذلك .

ثمّ إنّ الظاهر أنّ محط البحث هو الأعمّ من ذي الكسب القاصر والفقير المطلق، وقد نقل في « الحدائق » عن بعضهم إنّ الخلاف في جانب الكثرة في الكسب القاصر، وأمّا غيره فلا خلاف في أنّه يجوز أن يعطى أكثر من سنة. (١)

ثمّ إنّ ما ورد في كلماتهم من عدم التقدير، ردّ لما عليه فقهاء أهل السنّة حيث قدّره بعضهم بمقدار معيّن لا جامع ولا مانع، وعلى كلّ تقدير فلهم أقوال ثلاثة :

أ : قال ابن قدامة : يجوز أن يعطي له إذا لم يخرجه إلى الغنى المانع من أخذ الزكاة، وهذا هو ظاهر الخرقي في رسالته .

ب : وقال ابن قدامة : يجوز أن يدفع إليه ما يغنيه من غير زيادة، ثمّ أوّل كلام الخرقي .

ج : وقال أصحاب الرأي، يعطى ألفاً أو أكثر إذا كان محتاجاً إليه ويكره أن يزداد عن المائتين . (٢)

---

١ . الحدائق : ١٢ / ١٦٠.

٢ . المغني : ٢ / ٥٣٠.

نعم انّ الغني عند أصحابنا غيره عندهم، فإنّ الغني عندنا من يملك مؤونة سنته ومؤونة عياله، وأمّا عندهم ففيه اختلاف نقله ابن قدامة في «المغني» ، وقال : اختلف العلماء في الغنى المانع من أخذها، ونقل عن أحمد فيه روايتان :

أظهرهما : ملك خمسين درهما أو قيمتها من الذهب، والرواية الثانية أنّ الغنى ما تحصل به الكفاية .

وقال الحسن وأبو عبيد : الغنى ملك أوقية وهي أربعون درهماً .

وقال أصحاب الرأي : الغنى الموجب للزكاة هو المانع من أخذها، وهو : ملك نصاب تجب فيه الزكاة من الأثمان . (١)

إذا عرفت ذلك فقد استدلّ على قول المشهور بروايات تدلّ على جواز الإعطاء لحد الغنى، والمراد من الغنى هو الغنى العرفي لا الغنى الشرعي الذي يراد من ملك مؤونة سنته، نظير :

١ . صحيحة سعيد بن غزوان، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال : « تعطيه من الزكاة حتى تغنيه » . (٢)

٢ . وفي رواية أُخرى له أيضاً : « اعطه من الزكاة حتى تغنيه » وهما رواية واحدة . (٣)

٣ . ما رواه إسحاق بن عمّار، عن أبي الحسن عليه السلام ، قال : قلت له : أعطي

---

١ . المغني : ٢ / ٥٢٤.

٢ . الوسائل : ج ٦، الباب ٢٤ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ١ .

٣ . الوسائل: ج ٦، الباب ٢٤ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٥ .

الرجل من الزكاة ثمانين درهما؟ قال : « نعم وزده » قلت : أعطيه مائة؟ قال : «نعم، وأغنه إن قدرت أن تغنيه » . (١)

٤ . ما رواه عمار بن موسى، عن أبي عبد اللّه عليه السلام انّه سئل : كم يعطى الرجل من الزكاة؟ قال أبو جعفر : « إذا أعطيت فأغنه » . (٢)

٥ . ما رواه إسحاق بن عمّار قال : قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام : أعطي الرجل من الزكاة مائة درهم؟ قال : « نعم » ، قلت : مائتين؟ قال : « نعم » ، قلت : ثلاثمائة؟ قال : «نعم » ، قلت : أربعمائة؟ قال : « نعم » ، قلت : خمسمائة؟ قال: « نعم حتى تغنيه ». (٣)

٦ . ما رواه المفيد في « المقنعة » عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال : « إذا أعطيت الفقير فأغنه » . (٤)

وقد جعلت الغاية في هذه الروايات هو حصول غناه المنصرف إلى الغنى العرفي .

وهناك لون آخر من الاستدلال، وهو انّ الإمام سمح في بعض الروايات بأن يعطى الفقير ألف درهم أو عشرة آلاف، ومن المعلوم أنّ هذا المقدار من الدراهم فوق مؤونة سنة لمتوسطي الحال؛ ففي خبر زياد بن مروان، عن أبي الحسن عليه السلام قال : « أعطه ألف درهم » . (٥)

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٢٤ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٣ .
٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ٢٤ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٤ .
٣ . الوسائل: ج ٦، الباب ٢٤ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٧ .
٤ . الوسائل: ج ٦، الباب ٢٤ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ١١ .
٥ . الوسائل : ج ٦، الباب ٢٤ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٦ .

وفي خبر بشر بن بشار، قال: قلت للرجل - يعني أبا الحسن عليه السلام -: ما حدّ المؤمن الذي يعطى الزكاة؟ قال: «يعطى المؤمن ثلاثة آلاف، ثمّ قال: أو عشرة آلاف، ويعطى الفاجر بقدر، لأنّ المؤمن ينفقها في طاعة اللّه والفاجر في معصية اللّه». (١)

وربّما يؤيد ذلك بما رواه أبو بصير، عن أبي عبد اللّه عليه السلام أنّه قال: «إنّ اللّه نظر في أموال الأغنياء ثمّ نظر في الفقراء فجعل في أموال الأغنياء ما يكتفون به، ولو لم يكفهم لزادهم، بلى فليعطه ما يأكل ويشرب ويكتسي ويتزوّج ويتصدّق ويحج». (٢)

غير أنّ التأييد لا يخلو من نظر، لأنّ الحجّ والتصدّق المتعارفين يعدّان من المؤونة في باب الزكاة والخمس فلا يدلّ جوازهما على المدّعى.

والحقّ أنّ دلالة الروايات على المدّعى أمر لا ينكر، غير أنّ هنا نكتة وهي أنّ المراد من الغنى وإن كان هو الغنى العرفي وهو أوسع دائرة ممّن يملك قوت سنته، لكن لا بدّ أن يراعى أحوال الناس وما هم عليه من الرفعة والضعة، فمن كان من أهل البيوتات الرفيعة يختلف حاله مع من لم يكن كذلك، فيعطى لكلّ حسب شأنه ومكانته الاجتماعية، فلا يلزم من القول بجواز الإعطاء للفقير إلى حدّ الغنى حرمان سائر الفقراء والأصناف كما ربّما يتوهم.

ثمّ إنّ لفيفاً من المشايخ خالف القول المشهور كالسيد الحكيم،

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٢٤ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٨.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٤١ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٢.

والسيد الشاهرودي والسيد الخوئي - قدس اللّه أسرارهم - وما هذا إلّا لحمل الغنى في الروايات، على ما يقابل الفقر الذي من أجله كان مصرفاً للزكاة، فبقرينة المقابلة يراد به ما يخرجه من تلك المصرفية، فيكون المقصود هو الغنى الشرعي المفسّر في تلك الأدلّة بمن يملك مؤونة السنة دون الغنى العرفي لكي يجوز الإعطاء أكثر من مؤونة سنة .[١]

يلاحظ عليه: أنّ الحمل المزبور يتوقّف على ثبوت الحقيقة الشرعية للفظ الغنى في عصر صدور الروايات على نحو جاز للإمام أن يستعمله في المعنى المنقول إليه بلا قرينة، وأنّى لنا إثبات ذلك، ويؤيّد ما ذكرنا أنّ ما رواه عمّار عن أبي عبد اللّه عليه السلام إنّما هو ما رواه الإمام عن أبيه أبي جعفر الباقر عليه السلام حيث قال : « إذا أعطيت فاغنه » .

وأمّا استلزامه حرمان الآخرين من الفقراء، فقد عرفت أنّ المراد، هو الدفع حسب مكانته الاجتماعية .

القول الثاني: عدم جواز الإعطاء أكثر من مؤونة السنة

أمّا القول الثاني وهو عدم جواز الإعطاء لأزيد من مؤونة السنة فقد وصفه المحدّث البحراني بقوله : فلم أقف له على حجّة، وقال الشهيد في «البيان » - وهو ممّن اختار هذا القول بالنسبة إلى من قصر كسبه عن مؤونة سنته -: وأمّا ما ورد في الحديث من الإغناء بالصدقة فمحمول على غير المكتسب .[٢]

---

١ . مستمسك العروة الوثقى : ٢٢٢/٩؛ المستند في شرح العروة : ٢٤ / ٢١.

٢ . الحدائق الناضرة : ١٢ / ١٦١.

ومع ذلك كلّه فقد استدلّ بالروايات التي ليست صريحة في المقصود وإنّما تثبت جواز الإعطاء لمقدار ما يكفيه من مؤونة سنته ولا يدلّ على عدم جواز الزيادة، وإليك ما ورد في ذلك :

١ . صحيحة معاوية بن وهب، قال : سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الرجل يكون له ثلاثمائة درهم، أو أربعمائة درهم وله عيال، وهو يحترف فلا يصيب نفقته فيها، أيكبّ فيأكلها ولا يأخذ الزكاة، أو يأخذ الزكاة؟ قال : « لا، بل ينظر إلى فضلها فيقوت بها نفسه ومن وسعه ذلك من عياله، ويأخذ البقية من الزكاة، ويتصرّف بهذه لا ينفقها» . (١)

وجه الاستدلال : أنّ الإمام خصّص الأخذ بالبقية، فهو يكشف عن عدم كونه مرخصاً في الأخذ إلّا بمقدار الحاجة وبما يكون مكمّلاً .

يلاحظ على الاستدلال : أوّلاً : بوروده في الكسب القاصر، فلا يصلح للاستدلال للفقير الذي لا يملك شيئاً، فالمناسب لهذا المورد، هو الأخذ بمقدار الحاجة .

وثانياً : أنّ الرواية وردت مجرى العادة، حيث إنّه يعطى الفقير ما يكفيه مؤونة سنته، وأمّا إعطاء ما يزيد عليها فهو أمر نادر فلا يدلّ على حرمة الزائد على المؤونة .

٢ . موثّقة سماعة، عن أبي عبد اللّه عليه السلام أنّه قال في حديث : « إذا كان صاحب السبعمائة له عيال كثير فلو قسّمها بينهم لم تكفه فليعف عنها نفسه

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٢ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ١ . والضمير في فضلها يعود إلى ثلاثمائة درهم، والمراد : الربح الحاصل منها .

وليأخذها لعياله وأمّا صاحب الخمسين فإنّه يحرم عليه إذا كان وحده وهو محترف يعمل بها وهو يصيب منها ما يكفيه إن شاء اللّه » .[١]

وجه الاستدلال: بأنّ تخصيص الأخذ بكونه للعيال بعد الأمر بعفّة النفس دالّ على المطلوب .

يلاحظ عليه: - مضافاً إلى وروده في الكسب القاصر بقرينة المقابلة مع صاحب الخمسين المفروض كونه محترفاً به - بأنّه على خلاف المطلوب أدلّ، لاتّفاقهم على جواز أخذه لنفسه أيضاً، لعدم الفرق بين تعفّفه منها وأكل غيره منها أو العكس، لأنّ المؤونة تقسم على الربح الحاصل من السبعمائة والزكاة المأخوذة غير أنّه يتعفّف لها تنزيهاً لا تحريماً .

وأمّا تحريمها على صاحب الخمسين فلافتراض أنّه محترف يصيب منها ما يكفيه .

٣ . موثّقة هارون بن حمزة عنه عليه السلام فيمن له بضاعة لا يكفيه ربحها، قال عليه السلام: «فلينظر ما يستفضل منها فليأكله هو ومن يسعه ذلك، وليأخذ لمن لم يسعه من عياله».[٢]

وجه الاستدلال: أنّه يأكل ممّا يفضل من الربح ومن يسعه، وأمّا من لم يسعه فيأخذ من الزكاة، فخصّ الأخذ بمن لم يسعه لا من وسعه .

يلاحظ عليه: - مضافاً إلى ورودها في الكسب القاصر -: أنّها واردة فيما هو الغالب من إعطاء ما يكفيه مؤونة سنته ففي مثله يقول الإمام يأخذ

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٢ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٢ .

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٢ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٤ .

من الزكاة لمن لم يسعه، وأمّا الفرد النادر، فهو إغناء الفقير مرة واحدة إغناء عرفياً، فليست الرواية ناظرة إليه .

٤ . خبر الحسين بن علوان، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام، أنّ عليّاً عليه السلام كان يقول : « يعطى المستدينون من الصدقة والزكاة دينهم كلّ ما بلغ إذا استدانوا في غير سرف، فأمّا الفقراء فلا يزاد أحدهم على خمسين درهماً، ولا يعطى أحد له خمسون درهماً أو عدلها من الذهب » . (١)

يلاحظ عليه : - مضافاً إلى أنّه يمكن أن يكون حكماً في واقعة، كما هو الحال في بعض الأحكام المروية عن الإمام علي عليه السلام - أنّه موافق لفتوى أحمد، قال ابن قدامة : اختلف العلماء في الغنى المانع من أخذها، ونقل عن أحمد فيه روايتان : أظهرهما أنّه ملك خمسين درهماً أو قيمتها من الذهب. (٢)

٥ . صحيحة أبي بصير قال : قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام : إنّ شيخاً من أصحابنا يقال له عمر، سأل عيسى بن أعين وهو محتاج فقال له عيسى بن أعين (٣) أما إنّ عندي من الزكاة ولكن لا أعطيك منها، فقال له : ولم؟ فقال : لأني رأيتك اشتريت لحماً وتمراً، فقال : إنّما ربحت درهماً فاشتريت بدانقين لحماً وبدانقين تمراً، ثمّ رجعت بدانقين لحاجة .

قال : فوضع أبو عبد اللّه عليه السلام يده على جبهته ساعة، ثمّ رفع رأسه، ثمّ

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٢٤ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ١٠.

٢ . المغني : ٢ / ٥٣٠.

٣ . وثّقه النجاشي، وقال الطوسي : له كتاب، وله ثلاث روايات في الكتب الأربعة، يروي عن أبي عبد اللّه عليه السلام .

قال : « إنّ اللّه نظر في أموال الأغنياء، ثمّ نظر في الفقراء فجعل في أموال الأغنياء ما يكتفون به، ولو لم يكفهم لزادهم، بلى فليعطه ما يأكل ويشرب ويكتسي ويتزوّج ويتصدّق ويحجّ » .[١]

وجه الدلالة : أنّه اقتصر - وهو في مقام البيان والتحديد - على ما يحتاج إليه نوع الإنسان من مؤن السنة من الأخذ بالحدّ الوسط - وهي المصاريف المشار إليها أخيراً - فلا تلزم المداقة بحيث يتخيّل أنّ الدرهم المشتمل على ستة دوانيق مانع عن الأخذ .

ولو صحّ الاستدلال بها، لصحّ الاستدلال بما دلّ من جواز الإعطاء من السنة إلى السنة .

يلاحظ عليه : أنّ تجويز ذلك الحدّ من التوسعة الذي هو في مقابل الضيق الذي توهّمه عيسى بن أعين، لا يدلّ على انحصار التوسعة بهذا الحد، وقد عرفت أنّ هذه الروايات ناظرة إلى الفرد الشائع من إغناء الفقير سنة واحدة، ولا يدلّ على عدم جواز غيره على وجه يخرج اسمه من ديوان الفقراء المستحقّين للزكاة ببذل مال، يستغلّه في معيشته ويغنيه عن السؤال وأخذ الزكاة .

ثمّ إنّ صاحب هذا القول أيّد مقاله بوجهين :

١ . لو فرضنا أنّ مؤونته السنوية مائة دينار فدفع إليه مائتين دفعة واحدة فقد ارتفع فقرة بأحد المائتين، ومعه لا مسوّغ لأخذ المائة الأُخرى لزوال فقره مقارناً لنفس هذا الإنسان فلم يكن فقيراً عند تسلّمه .

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٤١ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٢ .

يلاحظ عليه: بأنّ الاستدلال يناسب التدريج في التمليك لا الدفعة، فليس هنا تمليكان حتّى يستغني بأحدهما عن الآخر.

٢. أنّ الزكاة إنّما شرّعت لعلاج مشكلة الفقر ودفعه عن المجتمع كما أُشير إليه في النصوص المزبورة، ومن البيّن أنّ دفع زكوات البلد التي ربما تبلغ الألوف أو الملايين لفقير واحد - ولو دفعة واحدة - وجعله من أكبر الأثرياء مع إبقاء سائر الفقراء على حالهم لا يجامع مع تلك الحكمة بل يضادها وينافيها كما لا يخفى.

يلاحظ عليه: بما عرفت من أنّ المراد من الغنى هو إغناؤه حسب مكانته الاجتماعية، فلا بدّ من الاقتصار على ما يناسب حاله وجرت عليه سيرة أبناء نوعه في تملك ما يزيد على مؤونة سنته.

القول الثالث: لا يجوز الإعطاء على دفعات

وأمّا القول الثالث: - أعني: إعطاء الفقير على دفعات من الزكاة - فقد ظهر وجهه ممّا ذكرنا، فيجوز دفعة دون التدريج، لما عرفت من الدليل.

ومع ذلك فالقول الثاني هو الأحوط وإن كان الأقوى هو الأوّل فلا يترك مهما أمكن.

في بعض ما يدخل في المؤونة

في المسألة فروع:

١. ما يحتاج إليه الإنسان في حياته كالدار والخادم وفرس الركوب لا يمنع من أخذ الزكاة.

٢ . لو كان فاقداً لها يجوز أخذ الزكاة لشرائها .

٣ . لو كان عنده من المذكورات زائداً على مقدار الحاجة، يمنع عن أخذ الزكاة إذا كانت قيمته تكفيه حولاً، وهذا القيد معتبر في عامّة الفروع التالية .

٤ . لو كان عنده دار تزيد عن حاجته وأمكنه بيع المقدار الزائد، يمنع من أخذ الزكاة .

٥ . إذا كانت له دار تندفع حاجته بأقلّ منها قيمة، فالأحوط عدم أخذ الزكاة، وكذا في العبد والجارية .

وإليك الكلام فيها واحداً تلو الآخر :

أمّا الأوّل : فقد تعلّقت مشيئته سبحانه على حفظ كرامة الفقراء وحفظ مستوى معيشتهم وسدّ خلّتهم على النحو المتعارف فلهم حق العيش كسائر الناس، فلذلك لا تمنع دار السكنى والخادم وفرس الركوب المحتاج إليه حسب حاله من إعطاء الزكاة وأخذه، فإنّ الجميع من مصاديق الحاجة وهي لا تختص بالأكل والشرب، بل تعمّ كلّ ما يحتاج إليه الإنسان في حياته حسب شأنه، فلذلك لا تكون الدار وأمثالها مانعة من أخذ الزكاة .

قال العلّامة : يجوز دفع الزكاة إلى صاحب دار السكنى، وعبد الخدمة، وفرس الركوب، وثياب التجمل، ولا نعلم فيه خلافاً، لإمساس الحاجة إلى هذه الأشياء، وعدم الخروج بها عن حدّ الفقر إلى الغنى .

ولأنّ سماعة سأل الصادق عليه السلام عن الزكاة هل تصلح لصاحب الدار والخادم؟ فقال : « نعم إلّا أن تكون داره دار غلّة فيخرج له من غلّتها دراهم ما

يكفيه لنفسه وعياله، فإن لم تكن الغلّة تكفيه لنفسه وعياله في طعامهم وكسوتهم وحاجتهم من غير إسراف فقد حلّت له الزكاة، وإن كانت غلّتها تكفيهم فلا » [١] . [٢]

وقد تضافرت الروايات على هذا المضمون ففي مرسلة عمر بن أُذينة، عن غير واحد، عن أبي جعفر وأبي عبد اللّه عليهما السلام أنّهما سُئلا عن الرجل له دار وخادم أو عبد أيقبل الزكاة؟ قالا : «نعم، إنّ الدار والخادم ليس بمال ». [٣]

والمراد أنّهما ليسا بمال يباع ويصرف أو يتّجر بهما، بل يبقيان لينتفع بهما المالك .

وفي رواية سعيد بن يسار، قال : سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول : « تحلّ الزكاة لصاحب الدار والخادم، لأنّ أبا عبد اللّه عليه السلام لم يكن يرى الدار والخادم شيئاً » . [٤]

ونظيره رواية علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام. [٥]

وأمّا الثاني : أعني أنّه لو كان فاقداً لها جاز أخذ الزكاة لشرائها فوجهه واضح، لأنّها من الحاجات الّتي شرّعت الزكاة لرفعها .

وأمّا الثالث : لو كان عنده من هذه المذكورات (الفرس والخادم ودار السكنى) أزيد من مقدار حاجته نظير ما إذا كان عنده دورات من كتاب

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٩ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ١ .

٢ . التذكرة : ٢٧٥/٥، المسألة ١٨٨.

٣ . الوسائل: ج ٦، الباب ٩ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٢ .

٤ . الوسائل: ج ٦، الباب ٩ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٤ .

٥ . الوسائل: ج ٦، الباب ٩ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٥ .

الجواهر ولا يحتاج إلّا إلى دورة واحدة، أو كانت عنده مفروشات متعدّدة، خارجة عن إطار الحاجة فتمنع من أخذ الزكاة . لأنّه يملك مؤونة سنته أو شيئاً منها فلا يجوز له أخذ الزكاة لها أو له .

وأمّا الرابع: إذا كان عنده دار تزيد عن حاجته وأمكنه بيع المقدار الزائد عن حاجته فتمنع من أخذ الزكاة، هذا فيما إذا كان الزائد داراً مستقلة أو طابقاً مستقلاً ولا شكّ أنّها تمنع، وأمّا إذا كان محتاجاً إلى الإفراز، كما إذا كان عنده دار ذات غرف ستة يمكن تبديلها إلى دارين من خلال إحداث جدار، ففي كونه مانعاً عن أخذ الزكاة وجهان، أقواهما العدم، كيف وقد ورد في الروايات : « من سعادة الرجل سعة داره»؟ وللفقير أن يعيش كسائر الناس ولم يكلّف بالعيش على الحدّ الأقلّ، إلّا أن يكون إبقاء الدار بهذه الصورة أمراً على خلاف المتعارف بحيث يذمّه العقلاء على إبقاء الدار بهذه الصورة، ويعدّ إسرافاً .

وأمّا الخامس: كما إذا كانت له دار تندفع حاجته بأقلّ منها، قيمة . فاحتاط صاحب العروة ببيعها وشراء الأدون، وعطف على الدار، العبد والجارية والفرس .

والفرق بين الفرع الرابع والخامس هو أنّ الزيادة في الرابع عينية وهنا حكمية، فهل يجب الإبدال أو لا؟ فيه وجهان، قال العلّامة : فروع :

١ . لو كانت دار السكنى تزيد عنه وفي بعضها كفاية له، ففي منعه بسبب الزيادة إذا كانت قيمتها تكفيه حولاً، إشكال .

٢ . لو كانت حاجته تندفع بأقلّ منها، قيمة لم يكلّف ببيعها وشراء

الأدون، وكذا في العبد والفرس .[١]

وأولى بالعدم هذه الصورة، لأنّ بناء الشارع في باب الزكاة على اليسر دون العسر .

اللّهمّ إلّا أن يعدّ إبقاء الدار في بعض الظروف عملاً غير عقلائي، كما إذا أنشئت بنايات تجارية أحاطت بداره على نحو تشترى منه بأضعاف قيمتها، فإنّ إبقاء الدار في هذه الظروف يعدّ إسرافاً .[٢] ويمنع من أخذ الزكاة وعليه بيع الدار وابتياع دار أُخرى مناسبة لشأنه وصرف باقي الثمن في مؤونته .

في القدرة على التكسّب غير اللائق بشأنه

في المسألة فرعان :

الأوّل : إذا كان التكسّب غير لائق بشأنه كالاحتطاب والاحتشاش وتنظيف المرافق الصحّية.

الثاني : إذا كان التكسّب عسراً ومشقة .

أمّا الأوّل فيكفي في ذلك قول الإمام في رواية أبي بصير : « يا أبا محمد! فتأمرني أن آمره ببيع داره وهي عزّه ومسقط رأسه، أو ببيع خادمه الذي هو يقيه الحر والبرد ويصون وجهه ووجه عياله » .[٣]

---

١ . التذكرة : ٥ / ٢٧٥.

٢ . وفي موثّقة سماعة : في طعامهم وكسوتهم وحاجتهم من غير إسراف.

٣ . الوسائل: ج ٦، الباب ٩ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٣ .

فإذا كان صون وجهه ووجه عياله أمراً مطلوباً فكيف يؤمر بالتكسب بشيء على جانب النقيض من ذلك؟ !

نعم، ربما يعدّ شغل على خلاف الشأن في ظرف ودونه في ظرف آخر .

وربّما يتصوّر أنّ هذه الشؤون العرفية من الأُمور الموهومة بشهادة أنّ النبي والأئمّة عليهم السلام من الشرفاء، ولكن كانوا يعملون بأيديهم في أراضيهم [١] والظاهر أنّهم عليهم السلام كانوا يعملون لأنفسهم، ولا يعدّ العمل للنفس في الدار والبساتين والمزارع عملاً على خلاف الشأن، بخلاف العمل للغير، وقد قلنا في كتاب المضاربة : إنّ الرسول صلى الله عليه وآله لم يكن أجيراً لخديجة بل مضارباً لها.[٢]

على أنّ كون العمل على وفاق الشأن أو خلافه من الأُمور الاعتبارية التي تتغيّر حسب تغيّر الظروف .

وأمّا الثاني فلحكومة أدلّة العسر والحرج على لزوم الكسب .

إذا كان صاحب حرفة وصنعة لا يمكنه الاشتغال بها

ووجهه واضح لصدق الفقير عليه وعدم التمكّن من الاشتغال إمّا لعدم المقتضي كفقد الآلات، فعندئذ يجوز له أخذ الزكاة؛ أو لعدم من ينتفع به، كما إذا كان له مهنة قد هجرت مع تقدّم الزمان .

---

١ . لاحظ الوسائل : ج ١٢، الباب ٩ وما بعده من أبواب مقدّمات التجارة.

٢ . نظام المضاربة : ٤، ولا حظ السيرة النبوية : ١ / ١٩٩.

ويحتمل الاقتصار على أخذها لتحصيل الآلات .

إذا لم يكن له حرفة لكن يمكنه التعلّم

الميزان في جواز الأخذ وعدمه هو ما في صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله : « لا تحلّ الصدقة لغني، ولا لذي مرّة سوي، ولا لمحترف، ولا لقوي » فقلنا : ما معنى هذا؟ قال : « لا يحلّ له أن يأخذ وهو يقدر على أن يكفّ نفسه عنها » . [١]

فالموضوع لحرمة الأخذ هو القادر على كفّ نفسه عن أكل الزكاة، فلو كان المحترف شاغلاً أو غير شاغل تكاسلاً فيحرم عليه الأخذ لقدرته على كفّ نفسه عن الزكاة .

وأمّا إذا لم يكن محترفاً لا بالفعل ولا بالقوة بل يتمكن أن يتعلّم، فلو أمكنه التعلّم كسائر الناس الذين يتعلّمون الحرف يحرم عليه أخذ الزكاة . لصدق قوله : «يقدر على أن يكفّ نفسه » على مثله .

نعم مادام مشتغلاً بالتعلّم لا مانع من أخذها، وأمّا إذا ترك التعلم بتاتاً وهو قادر عليه كسائر الناس فيحرم عليه الأخذ . وهو أشبه بالمحترف المتكاسل الذي تقدّمت حرمة الزكاة عليه .

وأمّا إذا كان التعلّم أمراً شاقاً عليه كما إذا كبر أو كانت حرفته حرفة شاقة، فالظاهر انصراف الدليل عنه .

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٨.

مَن لا يتمكّن من التكسّب طول السنة إلّا في مدّة محدودة

وهذا كمن شغله الحملدارية أو التطويف في أيّام الحجّ فتركه تكاسلاً، فلم يقدر على التكسّب بسوء الاختيار ولكنّه لا يخرجه عن كونه فقيراً يجوز له أخذ الزكاة، وإن عصى في عمله لوجوب حفظ النفس والإنفاق على العيال. إذا انحصر سبب الحفظ والإنفاق على العيال في التكسّب دونما إذا تمكّن المكلّف من حفظها والإنفاق عليها من طرق أُخرى كالاستقراض ونحوه فلا يكون بترك التكسّب عاصياً.

في حكم طالب العلم مع القدرة على التكسّب

حاصل كلامه تقسيم العلوم إلى ثلاثة : واجب عيناً أو كفاية، مستحب، ومباح . يجوز أخذ الزكاة في تحصيل الأوّلين إذا كان التحصيل مانعاً من الكسب، دون الثالث .

وعليه العلّامة في « المنتهى » بشرط تفسير « المأمور به » في كلامه بالأعمّ من الواجب والمستحب، قال : ولو كان التكسّب يمنعه من التفقّه، فالوجه عندي جواز أخذها، لأنّه مأمور بالتفقّه في الدين إذا كان من أهله . [١]

وقال في « التحرير » : لو كان ذا كسب يكفيه، حرم عليه أخذها، ولو كان كسبه يمنعه عن التفقّه في الدين، فالأقرب عندي جواز أخذها . [٢]

ومنع الشيخ الأنصاري فيما إذا كان طلب العلم مستحباً بوجهين :

---

١ . المنتهى : ١ / ٥١٩.

٢ . تحرير الأحكام : ٤٠٣/١، رقم المسألة ١٣٦٧.

١ . ولو كان طلب العلم ممّا يستحبّ في حقّ الطالب، فالظاهر أنّه لا يسوغ ترك التكسّب كما في سائر المستحبات، لصدق الغنى والمحترف والقادر على ما يكفّ به نفسه عن الزكاة .

٢ . الإذن في طلب العلم، بل الأمر الاستحبابي لا يوجب الإذن في ترك التكسّب، بل طلب ترك التكسّب المستلزم لجواز أخذ الزكاة - كما زعمه بعض مشايخنا المعاصرين [١] ـ لا وجه له؛ إذ بعد عمومات تحريم الزكاة على القادر على التكسّب، يصير الكسب واجباً لأجل حفظ نفسه وعياله، فلا يزاحمه استحباب ذلك، لأنّ المستحب لا يزاحم الواجب إجماعاً . [٢]

يلاحظ على الأوّل: بأنّ المراد من القدرة في صحيح زرارة : « لا يحلّ له أن يأخذها وهو يقدر على أن يكفّ نفسه عنها » [٣] هو القدرة العرفية لا العقلية، وإلّا يلزم حرمة أخذها لمن ملك الدار والغلام والجارية وفرس الركوب والألبسة للتجمّل، فإذا كان الميزان هو القدرة العرفية، فلا تصدق إلّا على القادر الفارغ، وأمّا الشاغل بعلم ينتفع به المجتمع في عاجله وآجله، ممّا استحب تعلّمه أو أبيح كالنجوم والرياضيات والآداب فلا يصدق - والحال هذه - قوله : أن يكفّ نفسه عنها .

مثلا لو وقف نفسه لخدمة المساجد والمعابد، وسائر الأُمور الاجتماعية كالتمريض جاز له أخذ الزكاة، فقوله : « وهو يقدر على أن يكف نفسه عنها » ناظر إلى إخراج المتكاسل البطّال الذي يأكل ويشرب ويمشي

---

١ . مستند الشيعة : ٢ / ٤٥.
٢ . كتاب الزكاة، للشيخ الأنصاري : ٢٧١.
٣ . الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٨.

في الأسواق والشوارع، دون أن يشتغل بشيء يعود نفعه إلى نفسه أو المجتمع . فعلى ذلك فكلّ عمل أو علم مباح ينتفع به المجتمع، يجوز الاشتغال به، والتعيش بالزكاة من غير فرق، بين علم دون علم مادام الشرع لا يخالفه ويستحسنه العقلاء وينتفع به المجتمع .

وعلى الوجه الثاني: أنّ التكسّب ليس بواجب، إذا أمكن له حفظ نفسه وعياله بطرق مختلفة من الاستدانة أو الاستعطاء من الأصدقاء والأقارب أو الالتقاط من حشيش الأرض أو ببيع داره وغيرها، نعم لو انحصر الطريق بالاكتساب لوجب مقدّمة لحفظ النفس والإنفاق على الأهل الواجبين .

وبما ذكرنا يظهر ضعف ما أفاده المحقّق الخوئي حيث خصّ الجواز بالواجب العيني، وقال : أمّا في فرض الوجوب العيني فالأمر كما ذكر، إذ الوجوب الشرعي يجعله عاجزاً عن الاكتساب فلا قدرة له عليه شرعاً، ولا فرق في العجز المحقّق بين التكويني والتشريعي .

وأمّا في فرض الوجوب الكفائي فحيث لا إلزام عليه بشخصه لفرض وجود من به الكفاية، فهو متمكّن من الكسب شرعاً وعقلاً وذو مرّة سويّ، ومجرد الوجوب الكفائي لا يستوجب العجز .

ولم يرد دليل في إخراج طلبة العلم عمّا دلّ على منع الزكاة عن ذي مرّة سوي، ومنه يظهر الحال في طلب العلم المستحب فضلاً عن المباح لوحدة المناط بل بطريق أولى .[1]

---

١ . مستند العروة : كتاب الزكاة : ٢ / ٣٢.

لما عرفت من أنّ المراد من القادر، هو القدرة العرفية، لا العقلية، والشاغل بالعلوم النافعة والناجعة ليس قادراً على أن يكفّ نفسه .

نعم لو اشتغل بعلم لا ينتفع به إلّا نفسه وإن كان مباحاً ولا يعود نفعه إلى المجتمع، فهو خارج عن محطّ البحث .

هذا كلّه إذا أُريد الإعطاء من باب الفقر، وأمّا إذا أُريد الإعطاء من باب «سبيل اللّه » فلا شكّ فيما إذا كان العمل راجحاً مفيداً للمجتمع الإسلامي .

والعجب أنّ صاحب العروة أخرج الرياضيات والعلوم الأدبية عن كونها علوماً مستحبة، مع أنّها علوم نافعة تدور عليها رحى الحضارة الإنسانية .

فتلخّص ممّا ذكرنا : أنّ الإنسان ما دام يشتغل بعلم نافع للمجتمع، يجوز له أخذ الزكاة من غير فرق بين الواجب العيني والكفائي والمستحب والمباح .

لو شك أنّ ما بيده كافٍ لمؤونة سنته

تارة يكون الحال السابق هو كفاية ما بيده لمؤونة سنته، ولكن طرأ الشكّ لأجل طروء الغلاء أو كثرة العيال، أو غير ذلك، فيعمل بمقتضى الاستصحاب، فيحرم عليه الأخذ .

وأُخرى يكون الحال السابق عدم كفايته وإنّما يحتمل الكفاية لأجل تنزّل الأسعار، أو خروج بعض الأفراد عن عيلولته أو تملّك ما لم يكن مالكاً له، من طريق الوراثة إلى غير ذلك، فيعمل وفق الاستصحاب .

والتمسّك بالاستصحاب في المقام فرع حجّيته في الشك في المقتضي الذي هو كذلك في المقام، وهو الحقّ كما أوضحنا حاله في محلّه .

في مدّعي الفقر

لمدّعي الفقر حالات أربع :

أ : يعلم صدق كلامه أو كذبه .

ب : يجهل حاله مع سبق فقره .

ج : يُجهل حاله مع سبق الغنىٰ .

د : تجهل حالته السابقة .

لا كلام إذا علم صدقه أو كذبه، كما لا كلام فيما إذا جهل الأمران وكانت الحالة السابقة هي الفقر، فمع الصدق يعطى ومع الكذب يمنع، ومع الجهل بصدق كلامه يعطى، إذا كانت الحالة السابقة هي الفقر .

إنّما الكلام في الحالتين الأخيرتين - أعني : سبق الغنى أو الجهل بالحالة السابقة - فذهب صاحب العروة إلى عدم جواز الإعطاء إلّا مع الظن بالصدق، ولعلّ مراده من الظن الوثوق، لوضوح انّ الظنّ ليس بحجّة ما لم يدلّ على حجّيته دليل .

والمسألة معنونة منذ عصر الشيخ الطوسي إلى يومنا هذا .

قال الشيخ : إذا طلب من ظاهره القوة والفقر ولا يعلم أنّه قادر على التكسّب أعطي من الزكاة بلا يمين، وللشافعي فيه قولان أحدهما : مثل ما قلناه .

والثاني : أنّه يطالب بالبيّنة على ذلك .[١]

وقد خصّ الكلام بمجهول الحال من غير فصل بين كون الحالة السابقة معلومة بالفقر أو الغنى أو مجهولة، فحكم في الجميع بجواز الإعطاء بلا يمين .

وقال المحقّق في « الشرائع » : ولو ادّعى الفقر فإن عرف صدقه أو كذبه عومل بما عرف منه، وإن جهل الأمران أعطي من غير يمين، سواء كان قوياً أو ضعيفاً، وكذا لو كان له أصل مال، وقيل بل يحلف على تلفه .[٢]

فقد حكم بجواز الإعطاء عند الجهل بصدقه أو كذبه وإن كانت الحالة السابقة هي الغنى حيث قال : وكذا لو كان له أصل مال .

وقال العلّامة في « المنتهى » : إذا ادّعى شخص الفقر فإن عرف كذبه منع، وإن عرف صدقه أعطي، وإن لم تعلم حاله قبلت دعواه ولم يكلف بيّنة ولا يميناً، لأنّه يدّعي الأصل وهو عدم المال، والأصل عدالة المسلم فكان قوله مقبولاً، أمّا لو عرف أنّ له مالاً وادّعى تلفه، قال الشيخ : تكلّف بيّنة على التلف[٣]، لأنّ الأصل بقاء المال، والأقرب انّه لا يكلّف بيّنة عملاً بعدالته.[٤]

وقال في « المختلف » : لو ادّعى الفقر ولم يعلم كذبه أعطي من غير يمين، سواء علم صدقه أو جهل الأمران، وسواء كان قوياً أو ضعيفاً، وسواء كان له أصل مال أو لا، وقيل : يحلف على تلفه .

---

١ . الخلاف : ٤/٢٣١، كتاب الصدقات، المسألة ١٢ .

٢ . الشرائع : ١ / ١٦٠.

٣ . كلامه في « الخلاف » لا يوافق هذا المنقول، ولعلّه ذكره في سائر كتبه!

٤ . المنتهى : ٨ / ٣٨٤ .

لنا : الأصل عدالة المسلم وعدم إقدامه على الكذب، والظاهر صدقه، وقد أمرنا بالأخذ بالظاهر . ولأنّه لو وجب اليمين هنا لوجب في صورة العاجز إذا لم يعرف له أصل مال، والتالي باطل بالإجماع فكذا المقدّم .

بيان الشرطية : أنّ المقتضي لإيجاب اليمين هنا تجويز الكذب في إخباره بفقره، وهو ثابت في صورة النزاع . احتجّ المخالف بأنّ الأصل بقاء المال، فلا بدّ من اليمين . والجواب : المنع من الملازمة، فإنّ عدالة المسلم كافية .[١]

وظاهره هو الحكم بجواز الإعطاء في عامّة الصور إلّا إذا علم كذبه، فلو علم صدقه أو جهل واقع كلامه يعطى، سواء أكانت الحالة السابقة هي الفقر أو الغنى أو جهلت الحالة السابقة .

وهناك قول بأنّه لو كانت الحالة السابقة هي الغنى يؤمر بالحلف أو بالبيّنة .

ثمّ إنّ أوّل من ناقش في نظرية المشهور هو سيد المدارك[٢] فناقش أدلّة المتقدّمين في جواز الإعطاء .

وقال المحدّث البحراني : قد صرّح الأصحاب بأنّ من ادّعى الفقر إن عرف صدقه أو كذبه عومل به، وهو ممّا لا إشكال فيه، وإن جهل حاله فالمشهور بل ظاهرهم الاتّفاق عليه، أنّه يصدّق في دعواه ولا يكلّف يميناً ولا بيّنة كما يظهر من «المعتبر» و« المنتهى » وغيرهما .

وربّما علّل بعضهم قبول قوله في الصورة المذكورة بأنّه مسلم ادّعى

---

١ . المختلف : ٣ / ٢٢٢. ٢ . المدارك : ٥ / ٢٠٢.

أمراً ممكناً، ولم يظهر ما ينافي دعواه فكان قوله مقبولاً، كما في « المعتبر » ؛ وربما علّل بأنّه ادّعى ما يوافق الأصل وهو عدم المال وأنّ الأصل عدالة المسلم، فكان قوله مقبولاً كما في « المنتهى » .[١]

وأمّا الأقوال فالمحصّل من كلماتهم ممّا سردنا وما لم نسرده ثلاثة :

١ . قبول قوله مطلقاً ما لم يظهر كذبه. وهو المنقول عن المشهور .

٢ . عدم قبول قوله مطلقاً إلّا إذا كانت الحالة السابقة الفقر . وهو مختار صاحب العروة.

٣ . قبول قوله إلّا إذا كان له أصل مال – أي إذا كانت الحالة السابقة هي الغنى – فلا يقبل إلّا بالبيّنة. وهو المنقول عن الشيخ الطوسي .

وهو الظاهر من المحقّق الخوئي حيث قال : يقبل قوله إذا كانت الحالة السابقة هي الفقر أو جهلت، وعدم القبول في غيرهما، أي إذا كانت الحالة السابقة هي الغنى .

وقد ذكر الشيخ الأنصاري وجوهاً لقول المشهور تبلغ اثني عشر وجهاً وناقش في كثير منها، وقال : وفي أكثر هذه الوجوه نظر.[٢] بل أكثرها واهية، وإليك دراسة حكم الصورتين :

إذا كانت الحالة السابقة هي الغنى

والقول الحاسم أن يقال : هو أنّه إذا كانت الحالة السابقة هي الغنى يستصحب كونه غنياً، ويكون الاستصحاب منقّحاً لمرفوع دليل اجتهادي،

---

١ . الحدائق : ١٢ / ١٦٢. ٢ . كتاب الزكاة : ٢٧٧، المسألة ٣٣.

أعني: «لا يحلّ له أن يأخذها وهو يقدر على أن يكفّ نفسه منها»، ومع هذا الدليل المؤلّف من أصل منقّح الموضوع، ودليل اجتهادي مبيّن للحكم لا تصل النوبة إلى الوجوه التي نقلها صاحب الجواهر والشيخ وغيرهما من أصالة الصحة في دعوى المسلم، أو أنّ مطالبة البيّنة واليمين إذلال للمؤمن منهي عنه، أو لعموم ما دلّ على وجوب تصديق المؤمن، أو للزوم الحرج أو غير ذلك ممّا ذكروه، فإنّ هذه الوجوه لا تقاوم الدليل الاجتهادي الحاكم بعدم جواز الإعطاء، فإنّها أشبه بالأُصول التي يرجع إليها عند فقد الدليل الاجتهادي، فلا ترفع اليد عن الاستصحاب الموضوعي باليمين على الفقر، إلّا إذا قامت البيّنة عليه. نعم المهم فيما إذا جهلت الحالة السابقة، فهل يجوز الإعطاء أو لا؟

فيما إذا جهلت الحالة السابقة

فربما يقال بسماع قوله، نظراً إلى أنّ الفقر مرجعه إلى عدم الغنى، وهذا العدم متحقّق سابقاً بالإضافة إلى كلّ إنسان، ولا أقلّ من حين الولادة فإنّه يولد ولا مال له - إلّا شاذاً - ويطرؤه الغنى بعد ذلك بالكسب أو الإرث، فالغنى أمر حادث مسبوق بالعدم دائماً، فيستصحب، فسماع دعوى الفقر في هذه الصورة مستند إلى الاستصحاب ولا خصوصية للدعوى، ولعلّ السيرة العملية القائمة على السماع في هذا الفرض مستندة لدى التحليل إلى الاستصحاب المزبور، وإلّا فمن المستبعد جدّاً قيام سيرة تعبّديّة كاشفة عن رأي المعصوم عليه السلام كما لا يخفى.[1]

---

١. المستند في شرح العروة الوثقى: ٢ / ٣٥.

يلاحظ عليه: أنّ المستصحب لو كان هو الفقر المقرون مع الولادة فهو مشكوك ليس بمقطوع وربما يتولّد الإنسان وهو ثريّ ذو مال وراثة من أبيه وأمّه وغيرهما، فيكون المستصحب شبهة مصداقية للاستصحاب .

وإن أُريد الفقر المقرون مع عدم وجوده حيث لم يكن موجوداً فلم يكن عينيّاً، لعدم الموضوع فالأصل مثبت لعدم وحدة القضية المتيقّنة، مع القضية المشكوكة، فإنّ المتيقّنة من القضيتين هو العلم بالفقر، مع عدم الموضوع، والمشكوكة هو إبقاء الفقر، مع وجود الموضوع وأيّ أصل مثبت أوضح من هذا، حيث إنّ العقل يحكم بأنّ بقاء الفقر، مع انقلاب الموضوع لابد وأن يكون في ضمن وجود الموضوع .

والموضوع في لسان الأدلّة، هو الفقير، أي من لا يملك مؤونة سنته ومؤونة عياله، وأين هذا ممّن لا يملك لعدم وجوده؟ ! قال سبحانه: ﴿**إِنَّمَا اَلصَّدَقٰاتُ لِلْفُقَرٰاءِ وَ اَلْمَسٰاكِينِ وَ اَلْعٰامِلِينَ عَلَيْهٰا ...**﴾ [1] والموضوع في الجميع: الإنسان الموجود والموصوف بصفات خاصّة .

هذا من جانب، ومن جانب آخر أنّه يجب على مالك الزكاة أن يدفع الزكاة إلى الفقير الواقعي الذي ثبت فقره بالعلم أو بحجّة شرعية، فلو قامت هناك حجّة على فقره يعطى، وإلّا فيمنع .

فنخرج بهذه النتيجة :

١ . إذا كانت الحالة السابقة هي الغنى، لا يعطى عملاً بالاستصحاب .

---

١ . التوبة : ٦٠.

٢ . إذا كانت الحالة السابقة مجهولة يمنع لعدم إحراز الموضوع، إلّا إذا قامت البيّنة على الفقر، أو حصل الوثوق الذي هو علم عرفيّ، وأمّا كفاية الظن كما عليه صاحب العروة فلا يكفي، لعدم حجّيته إلّا ما خرج بالدليل .

دراسة الوجوه المجوّزة للإعطاء

وهناك أُمور استند إليها أكثر المتأخّرين في إثبات الموضوع - أعني : كون المدّعي فقيراً - ونحن نستعرضها على وجه الإيجاز :

١ . أصالة الصحة في دعوى المسلم .

يلاحظ عليه : أنّها لا تثبت لوازمه، وغاية ما يترتّب عليه أنّه صادق في دعواه، فما للصدق - لو كان - من أثر شرعي يترتّب عليه، وأمّا إثبات الموضوع (الفقر) والتكليف لصاحب المال فهي قاصرة عنه .

٢ . مطالبة البيّنة أو اليمين إذلال للمؤمن .

يلاحظ عليه : أنّه إذا كانت إقامة البيّنة أمراً سهلاً، فأيّ إذلال في ذلك، وقد راجت في عصورنا مؤسسات خيرية تتبنّى سدّ خلّة الفقراء بعد التحقيق والفحص .

وأمّا اليمين فلا موضوع له، لأنّ مورده هو المخاصمة وحسم الدعوى، والمورد خارج عنه .

٣ . إنّه ادّعى استحقاق شيء لا ينكره عليه غيره، فيشبه مسألة الكيس المحكوم بأنّه لمن ادّعاه، فقد ورد في خبر منصور بن حازم، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال : قلت: عشرة كانوا جلوساً وسطهم كيس فيه ألف درهم، فسأل

بعضهم بعضاً ألكم هذا الكيس؟ فقالوا كلّهم : لا، وقال واحد منهم : هو لي، فلمن هو؟ قال : «للّذي ادّعاه». [١]

يلاحظ عليه: إنّما يصدق إذا ادّعى استحقاق شيء ليس عليه أي يد، لا يد مالكة ولا يد أمانة، فيدفع إليه كما في مسألة الكيس، بخلاف المقام فإنّ على الزكاة يد المالك وهو يد أمانة يجب أن يوصله المالك إلى صاحبه .

٤ . لعموم ما دلّ على تصديق المؤمن الوارد في تفسير قوله تعالى : ﴿يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [٢] .

وقد ورد في الحديث انّ أبا عبد اللّه عليه السلام نهى ابنه إسماعيل عن دفع الدنانير إلى رجل مشهور أنّه يشرب الخمر، فقال إسماعيل : يا أبت إنّي لم أره يشرب الخمر، إنّما سمعت الناس يقولون . فقال : « يا بني إنّ اللّه يقول في كتابه : ﴿يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾» .

ومثله حديث آخر يقرب مضمونه من ذلك . [٣]

يلاحظ عليه: بأنّ المراد من التصديق هو الأخذ بالاحتياط لا التصديق العملي بشهادة أنّ الإمام أبا الحسن عليه السلام يأمر محمد بن فضيل بتصديق الأصرح وتكذيب القسامة، فلو كان المراد هو التصديق العملي لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهذا دليل على أنّ المراد هو التصديق الأخلاقي لا

---

١ . الوسائل: ج ١٨، الباب ١٧ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١ .

٢ . التوبة : ٦١.

٣ . البرهان : ١٣٨/٢، تفسير الآية ٦١ من سورة التوبة، الحديث ١ و ٢؛ تفسير العياشي : ٩٥/٢، الحديث ٨٣ .

العملي . قال الإمام الكاظم عليه السلام : « يا محمد كذّب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة، وقال لك قولاً، فصدّقه وكذّبهم » . [١]

٥. ولتعذر إقامة البيّنة عليه، فيشمله ما يستفاد منه سماع دعوى يتعذّر إقامة البيّنة عليها، كما يرشد إليه قول الإمام الرضا عليه السلام في المرأة المدّعية لكونها بلا زوج : «أرأيت لو سألها البيّنة، كان يجد من يشهد أن ليس لها زوج » . [٢]

ولكنّه مخصّص بما ورد في بعض النصوص انّه يقبل قولها إذا كانت ثقة؛ ففي صحيحة حمّاد، عن أبي عبد اللّه عليه السلام في رجل طلّق امرأته ثلاثاً فبانت منه، فأراد مراجعتها، فقال لها : إنّي أُريد مراجعتك فتزوّجي زوجاً غيري، فقالت له : قد تزوّجت زوجاً غيرك وحلّلت لك نفسي، أيصدق قولها ويراجعها؟ وكيف يصنع؟ قال : « إذا كانت المرأة ثقة صدّقت في قولها » . [٣]

ومع غض النظر، فقياس المقام بالأُمور الراجعة إلى المرأة ممّا لا يعلم إلّا من جانبها، قياس مع الفارق يعلم بالتأمّل .

٦ . لزوم الحرج لو كلّف الفقير بإقامة البيّنة .

يلاحظ عليه : - مضافا إلى أنّه ممنوع، إذ في إمكان مدّعي الفقر أن يطلع أقوامه أو جيرانه أو أصدقاءه على حاله - أنّه يتحدّد جواز الإعطاء عندئذ بلزوم الحرج الشخصي لا النوعي مع أنّ المنقول عن المشهور غير ذلك .

---

١ . الوسائل: ج ٨، الباب ١٥٧ من أبواب العشرة، الحديث ٤ .

٢ . الوسائل: ج ١٤، الباب ١٠ من أبواب نكاح المتعة، الحديث ٥ .

٣ . الوسائل: ج ١٥، الباب ١١ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ١ .

٧ . ما ذكره صاحب الحدائق ووصفه بأنّه أمتن الوجوه وأظهرها وأوجهها، قال: لا يخفى على من تأمّل الأخبار الواردة بالبيّنة واليمين في أبواب الدعاوي أنّه لا عموم فيها فضلاً عن الخصوص على وجه يشمل مثل ما نحن فيه، فإنّ موردهما إنّما هو ما إذا كانت الدعوى بين اثنين : مدّع ومنكر، ولا دلالة فيها على من ادّعى شيئاً وليس له من يقابله وينكر دعواه بأنّه يكلّف البيّنة أو اليمين، وفي الأخبار الكثيرة : «البيّنة على من ادّعى واليمين على من أنكر » . [١]

يلاحظ عليه : أنّ اختصاص اليمين بما ذكره وإن كان غير بعيد لكن اختصاص البيّنة بالدعاوي غير تام، كيف وقد ورد في موثّقة مسعدة ما يستفاد منه عمومية حجّيتها في غير مورد المخاصمة، قال عليه السلام بعد ذكر أمثلة : «. . . أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك والأشياء كلّها على هذا حتى تستبين لك أو تقوم به البيّنة». [٢]

٨ . أصالة العدالة في المسلم، فإنّ الأصل في كلّ مسلم هو أن يكون عادلاً .

يلاحظ عليه : أنّه مبنيّ على ما ذكره الشيخ في « الخلاف » بأنّ الإسلام أو الإيمان مع عدم ظهور الفسق، عدالة بحيث يساوي الإسلام والإيمان مع العدالة بشرط عدم ظهور الفسق، وهو غير تام، لظهور أنّ العدالة غير الإيمان والإسلام، وعلى ذلك جرت سيرة الفقهاء في مبحث عدالة القاضي والشاهد

---

١ . الحدائق الناضرة : ١٢ / ١٦٥.

٢ . الوسائل: ج ١٢، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤ .

وغير ذلك، فشرطوا وراء الإسلام والإيمان، العدالة . وفي رواية عمر بن حنظلة عند تعارض الحكمين: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما .[١] فلو كانت العدالة نفس الإسلام والإيمان فما معنى التفضيل؟ كما أنّ الظاهر من رواية ابن أبي يعفور عن أبي عبد اللّه عليه السلام[٢]: أنّ العدالة ملكة تصدّ الإنسان عن ارتكاب الكبيرة ».

وقد حقّقنا الموضوع في كتاب « نظام القضاء والشهادة » عند البحث عن عدالة القاضي والشاهد .

٩ . ما ورد فيمن نذر جارية للكعبة؛ ففي رواية علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : سألته عن رجل جعل جاريته هدياً للكعبة؟ فقال : « مر منادياً يقوم على الحجر فينادي : ألا من قصرت به نفقته، أو قطع به، أو نفد طعامه فليأت فلان بن فلان، ومره أن يعطي أوّلاً فأوّلاً حتى ينفد ثمن الجارية » .[٣]

يلاحظ عليه : أنّه يحتمل أن يكون من مختصات نذر الكعبة والهدية إليها، فلا يكون دليلاً على سماع دعوى الفقر في سائر المقامات .

١٠ . ما تضافر من الروايات على سيرة أئمّة أهل البيت عليهم السلام من استماع دعوى مدّعي الفقر، وهي كثيرة نكتفي منها بالأقل :

ما ورد في خبر العزرمي من أنّه جاء رجل إلى الحسن والحسين عليهما السلام

---

١ . الوسائل: ج ١٨، الباب ٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣ .

٢ . الوسائل: ج ١٨، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، الحديث ١ .

٣. الوسائل: ج ٩، الباب ٢٢ من أبواب مقدّمات الطواف، الحديث ١ .

وهما جالسان على الصفا فسألهما، فقالا : « إنّ الصدقة لا تحلّ إلّا في دين موجع، أو غرم مفظع، أو فقر مدقع، ففيك شيء من هذا؟ » قال : نعم، فأعطياه . (١)

وما في مصحّح عامر بن جذاعة قال : جاء رجل إلى أبي عبد اللّه عليه السلام فقال له : يا أبا عبد اللّه، قرض إلى ميسرة، فقال له أبو عبد اللّه عليه السلام : « إلى غلّة تدرك؟ » ، فقال الرجل : لا واللّه، قال : « فإلى تجارة تؤوب؟ » قال : لا واللّه .

قال : « فإلى عقدة تباع؟ » فقال : لا واللّه، فقال أبو عبد اللّه عليه السلام : « فأنت ممّن جعل اللّه له في أموالنا حقّاً » ثمّ دعا بكيس فيه دراهم . (٢)

يلاحظ عليه : أنّ القرائن تدلّ على أنّه حصل للإمام الاطمئنان بفقر السائل، فلذلك قال : « فأنت ممّن جعل اللّه له في أموالنا حقّاً » ، فلا يكون دليلاً على الآخرين .

وبالجملة هذه الوجوه غير ناهضة لإثبات قاعدة كلّية على خلاف ما ثبت من الكتاب والسنّة .

لوكان له دين على الفقير

في المسألة فروع ثلاثة :

١ . جواز احتساب الدين زكاة، من غير فرق بين كون المديون حيّاً أو ميّتاً .

---

١ . الوسائل: ج ٩، الباب ١ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٦ . المدقع : الفقر الملصق بالتراب، كناية عن الذلّة .

٢ . الوسائل: ج ٩، الباب ٧ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ١ .

٢ . إذا كان المديون ميّتاً يشترط أن لا تفي تركته بدينه .

٣ . إذا امتنعت الورثة عن أداء الدين يجوز الاحتساب وإن كانت تركته وافية بالدين .

وإليك دراسة الفروع واحداً تلو الآخر، وإن كان الأنسب البحث فيها عند البحث في الغارمين .

إذا عرفت ذلك فلندرس الفروع الثلاثة :

١ . احتساب الدين زكاة حيّاً كان الغارم أو ميّتاً

إنّ الغارمين أحد المصارف الثمانية للزكاة، فلو قلنا بأنّ الفقير والمسكين والعاملين عليها والمؤلّفة قلوبهم يتملّكون الزكاة بشهادة لفظة «لام » في المعطوف والمعطوف عليه، لكن الرقاب والغارمين بشهادة دخول كلمة « في » عليهما لا يتملّكون، بل الزكاة تصرف في مصالحهم، قال سبحانه : ﴿وَفِي اَلرِّقٰابِ وَاَلْغٰارِمِينَ﴾ .

ثمّ الصرف في المصالح كما يتحقّق بالأداء يتحقّق بالاحتساب، وقد عرفت أنّ المزكّي يقوّم الزكاة، فعندئذ تعود نفس القيمة زكاة .

ثمّ إنّ المزكّي تارة يكون صاحب الدين وأُخرى غيره، فلو دفع القيمة إلى صاحب الدين من جانب المديون فقد قضى دينه، فيصدق قوله سبحانه في ﴿اَلْغٰارِمِينَ﴾.

هذا إذا كان المزكّي غير صاحب الدين، وأمّا إذا كان هو صاحب الدين فبما أنّ القيمة مقبوضة للغارم، فبالاحتساب تبرأ ذمّة المزكّي كما تبرأ ذمّة

الغارم، فيصدق أيضاً وفي ﴿الْغٰارِمِينَ﴾.

والحاصل: إنّ القضاء عن الغارم أو الاحتساب عليه كلاهما صرف للزكاة في طريق إفراغ ذمّة الغارم، ولكن يختلف حسب اختلاف صاحب الدين، فلو كان المزكّي وصاحب الدين مختلفين فالصرف بالقضاء، ولو كان واحداً فالصرف بالاحتساب، فنفس الآية كافية في تجويز الاحتساب من دون حاجة إلى دليل آخر وإن ورد في المقام روايات.

ثمّ الغارم تارة يكون حيّاً وأُخرى ميّتاً ويجوز الاحتساب في كلا الموردين.

أمّا الاحتساب على الغارم الحي، فيكفي في ذلك صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج، قال: سألت أبا الحسن الأوّل عليه السلام عن دين لي على قوم قد طال حبسه عندهم لا يقدرون على قضائه وهم مستوجبون للزكاة، هل لي أن أدعه فأحتسب به عليهم من الزكاة؟ قال: «نعم». [1]

٢. وخبر عقبة بن خالد، عن أبي عبد اللّه عليه السلام في حديث أنّ عثمان بن عمران قال له: إنّي رجل موسر ويجيئني الرجل ويسألني الشيء وليس هو إبّان زكاتي؟ فقال له أبو عبد اللّه عليه السلام: «القرض عندنا بثمانية عشر، والصدقة بعشرة، وماذا عليك إذا كنت كما تقول موسرا أعطيته، فإذا كان إبّان زكاتك احتسبت بها من الزكاة، يا عثمان لا تردّه فإنّ ردّه عند اللّه عظيم». [2]

لكن ورد في بعض الروايات التفصيل بين تمكّن الفقير من أداء الدين

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٤٦ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٢.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٤٩ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٢.

ولو ببيع بعض المستثنيات، ومن لا يقدر حتى على هذا النحو، فيحتسب في الأوّل ويعطى في الثاني .

روى سماعة، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال : سألته عن الرجل يكون له الدين على رجل فقير يريد أن يعطيه من الزكاة؟ فقال :

« إن كان الفقير عنده وفاء بما كان عليه من دين من عرض من دار، أو متاع من متاع البيت، أو يعالج عملاً يتقلّب فيها بوجهه، فهو يرجو أن يأخذ منه ماله عنده من دينه، فلا بأس أن يقاصّه بما أراد أن يعطيه من الزكاة، أو يحتسب بها .

فإن لم يكن عند الفقير وفاء ولا يرجو أن يأخذ منه شيئاً فيعطيه من زكاته ولا يقاصّه شيء من الزكاة » . (١)

ولكن التفصيل محمول على الاستحباب لكي لا يحرم المسكين البائس من إعطاء الزكاة، وإلّا فيجوز الاحتساب في هذه الصورة أيضاً، لعدم وجوب دفع الزكاة إلى الشخص المعيّن .

هذا كلّه حول الاحتساب على الحي، وأمّا الاحتساب على الميّت ففي صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج، قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل عارف، فاضل توفّي وترك عليه ديناً قد ابتلي به، لم يكن بمفسد ولا بمسرف ولا معروف بالمسألة، هل يقضى عنه من الزكاة : الألف والألفان؟ قال : «نعم». (٢)

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٤٦ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٣.

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ٤٦ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ١ .

ومورد الرواية هو قضاء الدين عن الميت، وهذا إنّما يصدق إذا كان المزكّي غير صاحب الدين، غير أنّ العرف يساعد على إلغاء الخصوصية، لأنّ الغاية هو إبراء ذمّة الغارم، فكما يحصل الإبراء بالقضاء فكذلك يحصل بالاحتساب إذا كان المزكّي هو صاحب الدين .

ويؤيّده روايات أُخرى :

١ . خبر إبراهيم بن السندي، عن يونس بن عمّار، قال : سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول : « قرض المؤمن غنيمة وتعجيل أجر، إن أيسر قضاك، وإن مات قبل ذلك احتسبت به من الزكاة » . (١)

٢ . خبر هيثم الصيرفي وغيره، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال : « القرض الواحد بثمانية عشر، وإن مات احتسب بها من الزكاة » . (٢)

إكمال

وليعلم أنّ صاحب العروة اكتفى فيما إذا كان المزكّي هو الدائن بصورة واحدة وهو الاحتساب، وقال : لو كان له دين على الفقير جاز احتسابه زكاة، مع أنّه ذكر في مبحث الغارمين قسماً آخر حيث قال : لو كان دين الغارم لمن عليه الزكاة جاز له احتسابه عليه زكاة، بل يجوز أن يحتسب ما عنده من الزكاة وفاء للدين ويأخذها مقاصة . (٣) وعندئذ يقع الكلام في معنى التقاص، وسيوافيك توضيحه .

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٤٩ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ١.

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ٤٩ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٨.

٣ . لاحظ كتابنا «الزكاة في الشريعة الإسلامية الغرّاء»: ٢ / ١٥٧، المسألة ٢٤ من الغارمين.

إلى هنا تبيّنت أُمور ثلاثة :

١ . قضاء الدين بالزكاة، وذلك إذا كان المزكّي غير الدائن .

٢ . احتساب الدين زكاة، وذلك إذا كان المزكّي والدائن واحداً .

٣ . احتساب ما عنده من الزكاة وفاء للدين أخذها مقاصة .

وسوف يوافيك توضيح القسم الثالث في الغارمين .

٢ . اشتراط عدم وفاء التركة بالدين في الميّت

هذا هو الفرع الثاني وحاصله : إنّه يشترط في الاحتساب على الميّت عدم وفاء تركته بدينه وإلّا لا يجوز، وقد أفتى به الشيخ في « المبسوط » ، والعلّامة في «التحرير » خلافاً له في « المختلف » ، قال في « المبسوط » :

وسواء أكان الميت الذي يقضى عنه - إذا لم يخلّف شيئاً - كان ممّن يجب عليه نفقته في حياته أو لم يكن .[١]

والشيخ وإن كان بصدد نفي التفصيل بين كون الغارم واجب النفقة على المزكّي أو لا، ولكنّه يذكر القيد (إذا لم يخلّف شيئاً) كأنّه أمر مسلم في جواز القضاء .

وقال العلّامة في « التحرير » : والظاهر أنّ جواز المقاصّة إنّما مع قصور التركة.[٢]

ولكنّه ذهب في « المختلف » إلى عدم الاشتراط، قال : قال ابن

---

١ . المبسوط : ١ / ٢٥٢.

٢ . تحرير الأحكام : ٤٠٨/١، رقم المسألة ١٣٩ .

الجنيد: لا بأس أيضاً أن يحتسب المزكّي بما كان أقرضه الميّت من ماله من الزكاة إذا عجز الميّت عن أداء ذلك . والأقرب عندي عدم الاشتراط . لنا : عموم الأمر بجواز احتساب الدين على الميّت من الزكاة، ولأنّه بموته انتقلت التركة إلى ورثته فصار في الحقيقة عاجزاً . (١)

والحقّ ما ذكره في « التحرير » وذلك لوجهين :

الأوّل : أنّ التركة لا تنتقل إلى الورثة إلّا ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ ، فمقدار الدين باقٍ على ملك الميّت فيملكه الغارمون، تملّكاً بلا منازع .

الثاني : أنّ عنوان الغارم غير عنوان الفقير، فدفع الزكاة إلى الفقير يشترط فيه عجزه عن مؤونة سنته، وأمّا الغارم فلا يشترط فيه الفقر بهذا المعنى وإنّما يشترط فيه العجز عن أداء الدين، ولأجل ذلك يعرّفه المحقّق في الشرائع بقوله : « الغارمون هم الذين علتهم الديون في غير معصية » فإذا كان قادراً على أداء الدين فكيف يدفع إليهم الزكاة أو يقضى عنهم أو يحتسب عليهم وهم غير عاجزين عن القيام بأداء الدين؟ !

ويدلّ على ذلك وراء الآية صحيحة زرارة، قال : قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام : رجل حلّت عليه الزكاة ومات أبوه وعليه دين، أيؤدّي زكاته في دين أبيه وللابن مال كثير؟ فقال عليه السلام : « إن كان أبوه أورثه مالاً ثمّ ظهر عليه دين لم يعلم به يومئذ فيقضيه عنه، قضاه من جميع الميراث ولم يقضه من زكاته، وإن لم يكن أورثه مالاً لم يكن أحد أحقّ بزكاته من دين أبيه، فإذا أدّاها من

---

١ . المختلف : ٣ / ٢١٢.

دين أبيه على هذه الحال أجزأت عنه » .[١]

ومورد الصحيحة هو الأب الذي هو واجب النفقة، ولكنّه لا يـوجب تخصيص الحكم بمورده، إذ ليس أداء الدين من النفقة الواجبة على الولد .

وأمّا القول الآخر فقد استدلّ عليه العلّامة بوجهين قاصرين :

أ : عموم الأمر بجواز احتساب الدين على الميّت من الزكاة .

يلاحظ عليه : بما عرفت من أنّ تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلّية، وإنّ صرف الزكاة في سبيل الغارمين لأجل عجزهم عن الأداء .

ب : انتقال التركة للورثة فصار في الحقيقة عاجزاً .

يلاحظ عليه : أنّه على خلاف ظاهر الآية وانّه ينتقل إليهم ما سوى ما وصّى به وما يقضى به الدين، أضف إلى ذلك صحيحة زرارة وهو يكفي في تقييد المطلقات، ولو قلنا بظاهر كلام العلّامة فلا بدّ من القول بجواز صرف الزكاة في ديون الأثرياء الذين ماتوا وتركوا ثروة طائلة .

٣. إمكان استيفاء الدين من التركة

هذا هو الفرع الثالث وانّ التركة إنّما تمنع من صرف الزكاة في الدين إذا أمكن استيفاؤه منها، وأمّا إذا لم يمكن الاستيفاء منها لامتناع الورثة لعدم إمكان إثبات الدين مع كونه كذلك في الواقع، فقد استظهر اليزدي الجواز وفاقا للشهيدين .

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٨ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ١ .

قال الشهيد : نعم لو أتلف الوارث المال وتعذّر الاقتضاء لم يبعد جواز الاحتساب والقضاء . (١)

وقال في « المسالك » : نعم لو لم يعلم الوارث بالدين ولم يمكن للمدين إثباته شرعاً أو أتلف الوارث التركة وتعذّر الاقتضاء منه، جاز الاحتساب على الميّت قضاء ومقاصة . (٢)

وقال في « الجواهر » : لا يبعد جواز الاحتساب مطلقاً إذا تعذر الاستيفاء من التركة إمّا لعدم إمكان إثباته أو لغير ذلك كما صرّح به في المسالك، وكذا الروضة اقتصاراً في تقييد المطلق على محل اليقين . (٣)

فإن قلت : إنّ مقتضى إطلاق صحيحة زرارة هو عدم الجواز حيث قال: « إن كان أبوه أورثه مالاً ثمّ ظهر عليه دين لم يعلم به يومئذ فيقضيه عنه، قضاه من جميع الميراث » (٤) والمفروض أنّه ترك مالاً، فالمقتضي من جانب الميّت تام والمانع من جانب الورثة .

قلت : الصحيحة منصرفة إلى ما إذا أمكن الاستيفاء، ولذلك قال : « لم يعلم به يومئذ فيقضيه عنه » فهو ظاهر في أنّ الورثة على أهبة الوفاء غير أنّهم لم يعلموا به، فلا يعمّ صورة الامتناع . وبذلك يظهر أنّ مراده من « محلّ اليقين » هو انصرافها إلى ما إذا أمكن الاستيفاء .

والذي يقرّب ذلك أنّه لو كان الحي مالكاً لما يتمكّن به من أداء دينه غير أنّه صودرت أمواله من قبل الظالم، فيجوز صرف الزكاة في أداء دينه، فإذا كان الحي كذلك فالميّت أولى به .

---

١ . البيان : ١٩٥. ٢ . المسالك: ١ / ٤١٨. ٣ . الجواهر : ١٥ / ٣٦٦.

٤ . الوسائل: ج ٦، الباب ١٨ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ١ .

هل يجب إعلام الفقير أنّ المعطى زكاة؟

في المسألة فروع أربعة:

١ . لا يجب إعلام الفقير بأنّ المدفوع له زكاة .

٢ . إذا كان ممّن يترفّع، يستحب دفعها له على وجه الصلة ظاهراً والزكاة واقعاً .

٣ . إذا اقتضت المصلحة يجوز التصريح بأنّه ليس بزكاة كذباً .

٤ . إذا قصد القابض عنواناً آخر غير الزكاة .

وإليك دراسة الفروع واحدا تلو الآخر .

١ . عدم وجوب إعلام الفقير

اتّفق الفقهاء على عدم وجوب الإعلام للفقير بأنّ المدفوع زكاة، قال الشيخ الطوسي : فإن عرفت من يستحق الزكاة وهو يستحيي من التعرّض لذلك ولا يؤثر أن تعرفه، جاز لك أن تعطيه الزكاة وإن لم تعرّفه أنّه منها، وقد أجزأت عنك . [١]

وقال المحقّق : لا يجب إعلام الفقير أنّ المدفوع إليه زكاة . [٢]

وقال العلّامة في « التذكرة » : ولا يجب إعلام المدفوع إليه أنّ هذا زكاة. [٣]

---

١ . النهاية : ١٨٨.

٢ . الجواهر : ٣٢٤/١٥، قسم المتن.

٣ . التذكرة : ٢٨٧/٥، المسألة ٢٠٣، كتاب الزكاة.

ويدلّ على الجواز إطلاقات الأمر بأداء الزكاة من غير تـقييد بـإعلام المدفوع بأنّه زكاة، ويكفي في الامتثال قصد الدافع عنوان الزكاة، وأمّا إعلام المدفوع إليه بالعنوان أو لزوم أخذه به فلم يدلّ عليها دليل .

وتدلّ عليه أيضاً صحيحة أبي بصير، قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : الرجل من أصحابنا يستحيي أن يأخذ من الزكاة [أ] فأعطيه من الزكاة ولا أُسمّي له أنّها من الزكاة؟ فقال : « أعطه ولا تسمّ له ولا تذلّ المؤمن » . (١)

والشاهد في قوله : « أعطه ولا تسمّ له » وكون المورد من يستحيي من أخذ الزكاة، لا يكون دليلاً على اختصاصه به، بل هو الداعي لأجل عدم إعلام الموضوع، إذ لو لم يكن كذلك فلا داعي لكتمان الموضوع، ومن المعلوم أنّ الداعي لا يكون قيداً للحكم، فيجوز عدم إعلامه مطلقاً، سواء كان مستحيياً من أخذها أم لا .

وليس في السند سوى سهل بن زياد، والأمر فيه سهل، ورواه الشيخ عن الكليني بنفس هذا السند .

نعم رواه الصدوق باسناده عن عاصم بن حميد وسنده إليه صحيح .

والعجب من المحدّث البحراني حيث زعم أنّ الرواية حسنة لأجل إبراهيم بن هاشم مع أنّه ليس في السند منه عين ولا أثر . (٢)

وأمّا أبو بصير فهو ثقة من غير فرق بين الأسدي وغيره .

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٥٨ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ١ .

٢ . الحدائق : ١٢ / ١٧١.

٢. استحباب دفع الزكاة على وجه الصلة ظاهراً

يظهر من العلّامة الحلّي أنّ الاستحباب موضع وفاق، قال: فلو استحيا الفقير من أخذها علانية استحبّ إيصالها إليه على وجه الهدية، ولا يعلم أنّها زكاة، لما في الإعلام من إذلال المؤمن والاحتقار به - ثمّ ذكر بعد رواية أبي بصير: - ولا نعلم في ذلك خلافاً.[١]

ولعلّ قوله: «ولا نعلم في ذلك خلافاً» يرجع إلى ما ذكره من استحباب الإيصال على وجه الهدية.

وقال المحدّث البحراني: قد صرّح الأصحاب - رضوان اللّه عليهم - من غير خلاف يعرف بأنّه لو كان الفقير ممّن يستحيي من قبول الزكاة جاز دفعه إليه على وجه الصلة. ثمّ استدلّ برواية أبي بصير الماضية.[٢]

يلاحظ عليه: أنّ رواية أبي بصير إنّما تدلّ على الفرع الأوّل وهو عدم لزوم الإعلام، وأمّا استحباب الدفع إليه على وجه الصلة فهو خارج عن مدلول الرواية.

وعندئذ يقع الكلام في أمرين:

الأوّل: استحباب الإعطاء بهذا العنوان

الثاني: إجزاء الإعطاء على وجه الصلة.

أمّا الأوّل: فلا يستفاد من رواية أبي بصير سوى النهي عن التسمية

---

١. التذكرة: ٥ / ٢٨٧.

٢. الحدائق: ١٢ / ١٧١.

وكراهته، وأمّا استحباب الإعطاء بعنوان آخر فلا يدلّ عليه .

وأمّا الثاني: فالظاهر هو الإجزاء، لأنّ الواجب هو إيصال حقّ الفقير إليه وجعله تحت يده وتملّكه له، والمفروض أنّه حصل ذلك، واستدلّ على ذلك بما في رواية سماعة قال : إذا أخذ الرجل الزكاة فهي كماله يصنع بها ما يشاء، قال : « إنّ اللّه فرض للفقراء في أموال الأغنياء فريضة لا يحمدون إلّا بأدائها وهي الزكاة، فإذا وصلت إلى الفقير فهي بمنزلة ماله يصنع بها ما يشاء». (١)

يلاحظ عليه: أنّ الرواية بصدد بيان أنّ الفقير له التقلّب في الزكاة كيف ما شاء، وأمّا كفاية مطلق الوصول إليه ولو بعنوان الصلة فليست الرواية بصدد بيانها فلا بدّ من التماس دليل آخر .

ويمكن الاستدلال عليه بجواز إعطاء الزكاة للأيتام الصغار مع أنّهم لا يعرفون الموضوع، ففي الصحيح عن أبي بصير، قال : قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام: الرجل يموت ويترك العيال أيعطون من الزكاة؟ قال :

« نعم حتى ينشأوا ويبلغوا ويسألوا من أين كانوا يعيشون إذا قطع ذلك عنهم».

فقلت : إنّهم لا يعرفون؟ قال : « يحفظ فيهم ميّتهم ويحبّب إليهم دين أبيهم فلا يلبثون أن يهتموا بدين أبيهم، فإذا بلغوا وعدلوا إلى غيركم فلا تعطوهم » . (٢)

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٤١ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ١ .

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ١؛ ولاحظ الحديث ٢ و ٣.

وهذه الروايات تدلّ على أنّ إبراء الذمّة يحصل بوصول المال إلى الفقير وتملّكه، غاية الأمر يكون قصد الهدية من جانب المعطي في الظاهر أمراً زائداً غير مخلّ بالإجزاء وإنّما أُريد به حفظ كرامة الفقير مع كون الجدّ على خلاف الظاهر.

وربما يتصوّر وجود المعارضة بين رواية أبي بصير الماضية وصحيحة محمد بن مسلم، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: الرجل يكون محتاجاً فيبعث إليه بالصدقة فلا يقبلها على وجه الصدقة يأخذه من ذلك ذمام واستحياء وانقباض، فنعطيها إيّاه على غير ذلك الوجه وهي منّا صدقة؟

فقال: «لا، إذا كانت زكاة فله أن يقبلها، فإن لم يقبلها على وجه الزكاة فلا تعطها إيّاه». [1]

يلاحظ عليه: أنّ الحديثين مختلفان موضوعاً، فالأوّل ناظر إلى عدم وجوب إعلام الموضوع للفقير، والحديث الثاني ناظر إلى المنع عن دفع الزكاة بعنوان الصلة لمن يتأبّى عن أخذ الزكاة، فلا وحدة في الموضوع حتى يتعارضان، نعم ظاهره النهي عن دفع الزكاة بعنوان الهديّة إذا كان الفقير من يأخذه انقباض إذا عرف أنّ المدفوع زكاة، وعلى ذلك يجب دراسة الحديث وفهم معناه مع قطع النظر عن المعارضة التي عرفت انتفاءها، فنقول:

إنّ بعث الزكاة بعنوان الهبة إلى الفقير يتصوّر على وجوه ثلاثة:

الأوّل: أن يدفعها بقصد الزكاة تحت عنوان الصلة والهدية ويأخذها القابض على وجه الزكاة، وهذا لا إشكال فيه، وفي استحبابها من جهة

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٥٨ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٢.

استحياء الفقير المتجمّل من أن يطّلع عليه أحد، لكونه ممّن يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفّف، ما عرفت من عدم الدليل عليه، وهذا الوجه خارج عن مصبّ الرواية .

الثاني: الوجه نفسه ولكن يأخذه القابض بالعنوان الذي دفع إليه ظاهراً، ولكن لا يمتنع عنها إذا اطّلع على كونها زكاة، فلا إشكال في الإجزاء كما سيوافيك في الفرع الرابع .

الثالث: ذلك الوجه ولكن يمتنع عنها إذا اطّلع على كونها زكاة، وهذا الوجه هو مصبّ الرواية، والإمام ينهى عن ذلك، ولعلّ النهي إرشادي للحيلولة دون لغوية العمل، لأنّه إذا بعثها بعنوان الهدية ووقف هو من خلال القرائن على أنّها زكاة، يردّها على الدافع أو يتأذّى من عمل الدافع وليس النهي تحريمياً أو تنزيهياً . وعلى ضوء هذا لو بعث إليه زكاته وقبل زعماً منه أنّها صلة، يكون مبرئ للذمّة، لما عرفت من أنّ النهي إرشاديّ .

ثمّ إنّ الأصحاب مالوا يميناً وشمالاً في تفسير الرواية .

قال المحدث البحراني : إنّ الحديث غير معمول به على ظاهره ولا قائل به، بل الأخبار وكلام الأصحاب على خلافه، فلا يلتفت إليه في مقابلة ما ذكرنا . [1]

وقال في « الجواهر » بعد ذكر الرواية : لم نجد عاملاً به على ظاهره، وإن كان قد يظهر من « الدروس » نوع توقّف في الحكم من جهته . [2]

---

١ . الحدائق : ١٢ / ١٧٢.

٢ . الجواهر : ١٥ / ٣٢٥.

وقد عرفت أنّ النهي إرشادي، والغاية صيانة العمل عن اللغوية وليس نهياً تحريمياً أو تنزيهياً .

٣. إذا اقتضت المصلحة يجوز التصريح بأنّه ليس بزكاة كذباً

إنّ الكذب من الكبائر الموبقة، لا يسوّغه إلّا إذا كانت هناك مصلحة أقوى من مفسدة الكذب، وإلّا فيحرم، وإحراز تلك المصلحة مشكل جدّا إلّا في موارد نادرة .

٤. إذا قصد القابض عنواناً آخر غير الزكاة

يظهر من السيد اليزدي أنّه لا يقول بالإجزاء إذا قصد القابض عنواناً غير الزكاة، ولعلّه اعتمد في ذلك على صحيحة محمد بن مسلم حيث شرط عدم قصد القابض لعنوان آخر .

ولكنّه غير تامّ، لما عرفت من أنّ النهي في الصحيحة إرشادي وليس تحريمياً أو تنزيهياً .

والظاهر الإجزاء وإن قصد القابض غير عنوان الزكاة، لأنّ العبرة بقصد الدافع لا بقصد القابض، والمفروض أنّه دفعه بعنوان الزكاة .

لو انكشف غنى القابض للزكاة

في المسألة فروع ثلاثة:

١ . لو تبيّن كون القابض غنياً وكانت العين باقية .

٢ . تلك الصورة ولكن كانت العين تالفة، وكان القابض عالماً

بالموضوع وإنّها زكاة . سواء أكان عالماً بالحكم (حرمة الزكاة على الغني) أم لا .

٣ . إذا كان القابض جاهلاً بالموضوع وإنّها زكاة فله شقوق :

أ : كانت العين باقية ولكن تعذّر الارتجاع .

ب : لو تلفت العين بلا ضمان كما إذا تلفت بآفة سماوية .

ج : تلفت مع الضمان ولم يتمكّن الدافع من أخذ العوض، فعلى من الضمان؟

وإليك دراسة الفروع واحداً بعد الآخر في ضوء القواعد العامة ثمّ دراسة ما ورد في المقام من الروايات :

١ . لو تبيّن غنى القابض وكانت العين باقية

لو دفع الزكاة إلى من يعتقد بأنّه فقير ثمّ بان كون القابض غنياً وكانت العين باقية، يسترجع العين سواء أكان القابض عالماً أم جاهلاً، دفعها بعنوان الزكاة أم لا، وذلك لأنّ العين لا تخلو إمّا ملك للدافع أو للفقير، فلو كانت ملكاً للدافع يجوز الارتجاع، ولو كانت ملكاً للفقير يجب، كما لو عزل الزكاة وأفرزها من ماله فقد تعيّن أنّها للفقير فيجب ارتجاعها .

نعم لو دفعها بلا إفراز، فربّما يقال بأنّه لا يتعيّن للزكاة نظراً إلى أنّ الموضوع لا يتشخّص في الزكاة إلّا بقبض الفقير الواقعي المنفي حسب الفرض، فهو أولى بماله وباق تحت سلطنته، فله الإبقاء كما له الإرجاع . [1]

---

١ . حكاه المحقّق الخوئي عن مصباح الفقيه ولم نعثر عليه فيه، لاحظ ج ١٣ ص ٥٢١ ـ ٥٢٦ .

يلاحظ عليه : أنّ كلّ دفع مشتمل على العزل قبله ولو آناً ما دائماً، فيتعيّن كونه ملكاً للفقير ويكفي ذلك في تعيّنه له سواء أقبضه أم لا، قبضه الفقير الواقعي أم لم يقبضه .

والحاصل : أنّه إذا دفع عيناً معيّنة بعنوان الزكاة فتحصّل العزل قبل الإقباض وهذا يكفي، ولذلك أطلق السيد اليزدي وقال : ارتجعها .

والمفروض أنّه ليس له الولاية على تبديل العين بعين أُخرى .

٢. إذا تلفت العين وكان القابض عالماً بالموضوع

إذا دفع الزكاة باعتقاد أنّ القابض فقير وكان القابض عالماً بأنّها زكاة، سواء أكان عالماً بحرمة الزكاة على الغني أم لا فأتلف أو تلفت العين عنده، فالقابض ضامن لعموم : « على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي » و المفروض أنّ يده ليست يداً أمينة، إذ ليست أهلاً لأخذ الزكاة .

٣. لو كان القابض جاهلاً بالموضوع

لو أخذ الزكاة وهو غني ولكنّه جاهل بأنّ المأخوذ زكاة، بل أخذه بما أنّه هدية، فلا ضمان عليه، لأنّه مغرور من جانب الدافع، والمغرور يرجع إلى الغار .

إنّما الكلام في تكليف الدافع فهنا شقوق :

أ : لو كانت العين باقية وتعذّر الارتجاع .

ب : لو تلفت العين بلا ضمان، كما إذا تلفت بحادثة سماوية .

ج : لو تلفت مع الضمان، كما إذا أتلفه الغير عمداً أو سهواً ولكن لم يتمكّن الدافع من أخذ العوض .

ففي هذه الشقوق الثلاثة ينصبّ الكلام على ضمان الدافع دون القابض لمعلومية حكمه من حيث عدم الضمان لكونه مغروراً، ولأجل ذلك نركّز الكلام على ضمان الدافع دون القابض، لما عرفت من عدم ضمانه، ونذكر ما هو مقتضى القواعد أوّلاً، ثمّ ندرس الروايات الواردة في المقام ثانياً.

ضمان الدافع في الصور الثلاث على ضوء القواعد

اختلفت كلمتهم في ضمان الدافع على أقوال ثلاثة :

١ . القول بعدم الضمان

ذهب الشيخ في « المبسوط » والمحقّق في « الشرائع » إلى عدم ضمان الدافع.

قال في « المبسوط » : وإذا تولّى الرجل إخراج صدقته بنفسه فدفعها إلى من ظاهره الفقر، ثمّ بان أنّه غني، فلا ضمان عليه أيضاً، لأنّه لا دليل عليه.[١]

وقال في « الشرائع » : ولو دفعها على أنّه فقير فبان غنياً، ارتجعت مع التمكّن، وإن تعذر كانت ثابتة في ذمّة الآخذ ولم يلزم الدافع ضمانها، سواء كان الدافع، المالك أو الإمام أو الساعي .[٢]

---

١ . المبسوط : ١ / ٢٦١. ٢ . الشرائع : ١ / ١٦٠.

٢. القول بالضمان

ذهب المفيد وتلميذه الحلبي إلى القول بالضمان، قال في « المقنعة » : ومن أعطى موسراً شيئاً من الزكاة وهو يرى أنّه معسر ثـمّ تـبيّن بـعد ذلك يساره، فعليه الإعادة ولم يُجزه ما سلف من الزكاة . [١]

وقال في « الكافي في الفقه » : فإن أخرجها إلى من يظن بـه تكـامل صفات مستحقّها، ثمّ انكشف له كونه مختل الشروط، رجع عليه بها، فـإن تعذر ذلك فكان المنكشف هو الغنى وجب إعادتها ثانية . [٢]

٣. سقوطه مع الاجتهاد وثبوته مع عدمه

ذهب العلّامة في « المنتهى » إلى التـفصيل، قـال : الأقـرب سـقوط الضمان مع الاجتهاد وثبوته مع عدمه . لنا : إنّه أمين، في يده مال لغيره فيجب عليه الاجتهاد والاستظهار في دفعها إلى مالكها . [٣]

هذه هي الأقوال، والأولى دراسة دليل القائل بالضمان، إذ بسقوط أدلّته يتعيّن القول الأوّل، وأمّا التفصيل بين الاجتهاد وعدمه فقد اعتمد فيه على صحيحة حريز [٤]، وسيأتي الكلام فيها عند البحث في مقتضى الروايات، فانتظر .

---

١ . المقنعة : ٢٥٩.

٢ . الكافي : ١٧٣.

٣ . المنتهى : ٥٢٧/١، الطبعة الحجرية.

٤ . الوسائل: ج ٦، الباب ٢ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٥ .

أدلّة القول بالضمان

استدلّ الشيخ الأنصاري بوجوه، وقال: الأقوى هو عدم الإجزاء، وفاقاً للمحكيّ عن المفيد والحلبي وذلك:

أ. لأصالة اشتغال الذمّة.

ب. عموم ما دلّ على أنّها كالدين.

ج. عدم الإجزاء مقتضى قاعدة الشركة في العين.

د. وضع الزكاة في غير موضعها بمنزلة العدم.

هـ. ما دلّ على وجوب إعادة المخالف زكاته معلّلاً بأنّه لم يضعها في موضعها.

و. مرسلة الحسين بن عثمان، عمّن ذكره، عن أبي عبد اللّه عليه السلام: في الرجل يعطي زكاة ماله رجلاً وهو يرى أنّه معسر فوجده موسراً؟ قال: «لا يجزئ عنه».[1]

لكن الجميع لا يخلو من ضعف.

أمّا الأوّل - أعني: أصالة الاشتغال -: فهي غير واضحة، لأنّه إن أُريد منه الاشتغال بالأداء فهو فرع بقاء موضوعه، والمفروض أنّه ليس بمتناول المالك، وإن أُريد اشتغال ذمّته بأداء الزكاة فقد ثبت أنّها تتعلّق بالعين لا بالذمّة.

وأمّا الثاني - أعني: كونها كالدين -: فوجه الشبه هو لزوم إخراجه من

---

١. كتاب الزكاة: ٢٨٨ ـ ٢٨٩.

التركة، كقوله سبحانه : ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ [1] فالزكاة أيضاً مثله، لا أنّ الزكاة دين على الذمّة .

وأمّا الثالث – أعني : قاعدة الشركة –: فهي إنّما تمنع إذا لم يكن للشريك حقّ الإفراز، والمفروض خلاف ذلك، إذ للمالك ولاية الإخراج والأداء .

وأمّا الرابع – أعني : كون الموضوع في غير موضعه بمنزلة العدم ـ فهو ليس قاعدة كلّية، وإنّما هو يتمّ إذا لم يكن هناك دليل على الإجزاء، كما سيوافيك .

وأمّا الخامس : ـ أعني مرسلة الحسين بن عثمان ـ فسيوافيك الكلام عنها عند البحث عن مقتضى الروايات .

دليل القول بالإجزاء

الظاهر عدم ضمان الدافع في الصور الثلاث إذا سلك مسلك العقلاء في صرف ما لديهم من الأموال العامّة من الموقوفات والمنذورات وأموال الصغار والقصّر .

إذ لا شكّ أنّ المالك له الولاية في الإفراز كما له الولاية في الأداء، وبما أنّه مأمور بأداء الزكاة إلى الفقير الواقعي، كان عليه أن يتفحّص عن الموضوع كسائر الموضوعات التي تتعلّق بها الأحكام والأغراض، فلو تفحّص عن الموضوع حسب الموازين العقلائية واعتقد بأنّ المدفوع إليه واجد للملاك

١ . النساء : ١١.

فدفع الزكاة، ثمّ بان خلافه يجزي قطعاً ، وذلك لوجود الملازمة بين أمر الشارع بالدفع، والإجزاء عند ظهور الخلاف .

توضيحه : إنّ الشارع أعطى له الولاية في الإفراز وصرفها في مواضعها فهو مخاطب بكلا الأمرين : فإذا افترضنا أنّه جدّ واجتهد حسب الموازين العقلائية ووقف على أنّ المورد فقير، فهذه الصغرى إذا انضمت إلى الكبرى الماضية ينتج أنّ الشارع يخاطبه خطاباً بالأداء، ومن المعلوم وجود الملازمة العرفية بين الخطاب بالأداء والاجتزاء عند ظهور الخلاف نظير الملازمة في باب العمل بالأمارات والإجزاء عند التخلّف حيث قلنا : إنّ لسان الأمارات وإن كان لسان الكشف والطريقية لكن الظاهر من ملاحظة إمضاء الشارع العمل بها، هو الملازمة بين الأمر بالعمل بها وإجزائها في مقام العمل، نظير ذلك إذا أمر المولى عبده بأن يهيّئ له دواء وأمره بأن يسأل صيدلياً له خبروية بنوعية أجزائه وكمّيته وكيفية تركيبه، فاتّبع العبد إرشاد الصيدلي ثمّ بان خطأه، فإنّ العرف يعدّون العبد ممتثلاً وعمله مسقطاً للتكليف، إلّا أن يأمره المولى مجدّداً ونظيره المقام، فإنّ إعطاء الولاية للمالك وأمره بالأداء وإمضاء تشخيصه الموضوع (الفقير) كلّه يلازم الإجزاء ويثبت بأنّ الشارع اكتفى في امتثال أوامره بما يؤيّده الوثوق، فأوجبت المصلحة التسهيلية رفع اليد عن الحكم الواقعي عند موارد التخلّف .

نعم إذا كان الدافع مفرطاً في المقدّمات ومقصّراً في تشخيص الفقير فهو ضامن، لأنّ الأمر بالإفراز والأداء محدّد بعدم التفريط في تشخيص الموضوع وصرفها فيه .

ويؤيّد ما ذكرنا ما رواه زرارة، عن أبي عبد اللّه عليه السلام أنّه قال: « إن اجتهد فقد برئ، وإن قصّر في الاجتهاد في الطلب فلا » .[١]

وبما ذكرنا يظهر ضعف ما استند إليه بعض المعاصرين في القول بالضمان حيث قال: « إنّ الظاهر من الأدلّة كون الأحكام ثابتة للموضوعات الواقعية بواقعيتها والطرق العقلائية طرق محضة، فيكون المعيار هو المطابقة وعدمها » ، وذلك لما عرفت من وجود الملازمة العرفيّة بين إمضاء العمل بالوثوق أو الأمارة وإجزائه عند التخلّف، ولذلك قلنا في محلّه بالإجزاء عند تخلّف الأُصول والأمارات من غير فرق بين تعلّقها بالأجزاء والشرائط أو بأصل التكليف .

وهناك بيان آخر ذكره المحقّق الخوئي في إثبات الإجزاء حيث قال :

إنّ الدافع، المكلّف بأداء الزكاة له الولاية على تطبيقها حيثما شاء كما تقدّم، فهو إذن ولي على المال، ولا ينبغي التأمّل في أنّ الولي الغير المقصّر في أداء وظيفته أمين لا يضمن بشيء، كما هو الحال في الأولياء على الأيتام والصغار والمجانين والقاصرين والغائبين، أو على الأوقاف، وكذا الحاكم الشرعي أو المأذون من قبله في تصدّي تقسيم الزكوات - مثلاً - وإيصالها إلى محالّها، فإنّ أحداً من هؤلاء لا يضمنون لو انكشف الخلاف بعد بذل جهدهم، فلو قامت البيّنة - مثلاً - لدى الحاكم الشرعي على فقر زيد فدفع إليه الزكاة ثمّ انكشف غناه، أو باع الولي مال اليتيم معتقداً بحسب الموازين غبطته وصلاحه وبعد يوم ارتفعت القيمة السوقية ارتفاعاً فاحشاً، لم يكن

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٢ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٢.

ضامناً يقيناً، وإلّا لما استقرّ حجر على حجر، ولما قام للمسلمين سوق كما لا يخفى .

وعلى الجملة : فالدافع ولي، والولي القائم بوظيفته لا ضمان عليه، فينتج بعد ضم الصغرى إلى الكبرى عدم ضمان الدافع في المقام . [١]

والفرق بين البيانين واضح، فالأوّل يعتمد على الملازمة بين الأمر بالعمل وإجزائه عند التخلّف، والثاني يعتمد على أنّ المالك أمين ولا ضمان على الأمين .

هذا كلّه على ضوء القواعد .

حكم المسألة على ضوء الروايات

وأمّا الروايات فهي بين قاصرة سنداً أو قاصرة دلالة .

أمّا الأُولى فهي صحيحة ابن أبي عمير، عن الحسين بن عثمان، عمّن ذكره، عن أبي عبد اللّه عليه السلام في رجل يعطي زكاة ماله رجلاً وهو يرى أنّه معسر فوجده موسراً؟ قال : « لا يجزئ عنه » . [٢]

ومقتضى هذه الرواية هو عدم الإجزاء .

يلاحظ عليه : أنّها مرسلة لا يحتجّ بها، وإنّما يحتجّ بمراسيل ابن أبي عمير لأنّه لا يروي ولا يرسل إلّا عن ثقة، لا بمرسلة الحسين بن عثمان وإن روى عنه ابن أبي عمير، لأنّ روايته عنه دليل وثاقة المرويّ عنه، لا حجّية

---

١ . مستند العروة الوثقى : ٢ / ٤٩.

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ٢ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ٥ .

مراسيله أيضاً، خصوصاً أنّها على خلاف القواعد، ومثله يحتاج إلى رواية صحيحة متكاملة الجوانب، واحتمال أنّ المرسل هو نفس ابن أبي عمير غير ظاهر.

وأمّا الثانية فهي صحيحة عبيد بن زرارة، عن أبي عبد اللّه عليه السلام في حديث:

١. قال: قلت له: رجل عارف أدّى زكاته إلى غير أهلها زماناً، هل عليه أن يؤدّيها ثانية إلى أهلها إذا علمهم؟ قال: «نعم».

٢. قال: قلت: فإن لم يعرف لها أهلاً فلم يؤدّها، أو لم يعلم أنّها عليه، فعلم بعد ذلك؟ قال: «يؤدّيها إلى أهلها لما مضى».

٣. قال: قلت له: فإنّه لم يعلم أهلها فدفعها إلى من ليس هو لها بأهل، وقد كان طلب واجتهد ثمّ علم بعد ذلك سوء ما صنع؟ قال: «ليس عليه أن يؤدّيها مرّة أخرى». [1]

ففي الرواية أسئلة ثلاثة ندرسها.

أمّا السؤال الثاني، فلا صلة له بما نحن فيه حيث سئل عمّن لم يعرف أهل الزكاة فأمسك عن الأداء، أو زعم عدم وجوبها عليه، ثمّ علم بوجوبها عليه، فأجاب الإمام عليه السلام بأنّه يؤدّيها إلى أهلها.

بقي الكلام في السؤالين: الأوّل والثالث، فأجاب الإمام عليه السلام عن الأوّل بالضمان مطلقاً، وعن الثالث بالتفصيل بين الجّد والاجتهاد وعدمه.

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٢ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ١.

ولأجل إيضاح الحال ندرسهما كالتالي .

أمّا الأوّل فحاصله : أنّه دفع زكاته إلى غير أهلها، والمراد من غير الأهل، هو غير العارف، لا الفقير بقرينة صدر الحديث « رجل عارف أدّى زكاته إلى غير أهلها».

فهل أدّى زكاته إلى غير العارف علماً بالموضوع (المصداق) والحكم؟

أو أدّى، جهلاً بالموضوع دون الحكم؟

أو أدّى جهلاً بالحكم دون الموضوع؟

لا سبيل إلى الاحتمال الأوّل، لأنّ الشيعي العارف بالموضوع والحكم لا يدفع زكاته لمن يعلم أنّه ليس أهلاً لها . والظاهر هو الاحتمال الثاني، أي كان عارفاً بالحكم دون المصداق ثمّ عرفهم بقرينة قوله : « إذا علمهم » ، أي إذا عرف أهل المعرفة أو عرف أنّ القابضين ليسوا بأهل المعرفة، ويستعمل العلم بمعنى العرفان ويتعدّى إلى مفعول واحد، يقول ابن مالك :

لعلم عرفان وظن تهمة تعدية لواحد ملتزمة

وحمل السؤال على الاحتمال الثالث - أي صورة الجهل بالحكم فقط دون المصداق - بعيد جدّاً لا قرينة عليه، وإلّا كان عليه أن يقول : « أن يؤدّيها ثانية إلى أهلها إذا علم » لا إذا علمهم .

فإذا كان ظاهراً في الاحتمال الثاني - أعني : ما كان عالماً بالحكم دون المصداق - فلو قلنا بإلغاء الخصوصية بين الشروط - الفقر والمعرفة - يكون الصدر دليلاً على القول بالضمان في المقام أيضاً، وأمّا إذا لم نقل

بذلك، لاحتمال وجود خصوصية في شرط « المعرفة » - ولذلك يقضي المخالف زكاته إذا استبصر - فلا، وينحصر الحكم بالضمان بما إذا جهل أهل المعرفة (لا ما جهل كون القابض فقيراً) ، ودفعها إلى غيرهم فيؤدّيها ثانياً .

وأمّا الثالث، ففيه احتمالان :

أ . أنّ مورده هو نفس مورد السؤال الأوّل حيث أدّى زكاته - عالماً بالحكم، جاهلاً بالمصداق - إلى غير أهل المعرفة، لكن بعد الجد والاجتهاد، ثمّ تبيّن الخلاف، فحكم الإمام أنّه ليس عليه أن يؤدّيها مرّة أُخرى. وعندئذ يستدلّ على الإجزاء في المقام بالفحوى والأولوية، فإذا كان في مثله مجزياً، يكون في المقام أولى بالإجزاء، ويكون شاهداً للمسألة ومؤيّداً لمفاد القاعدة .

ولكن الذي يبعّد ذلك أنّه يصف عمله بالسوء، وليس فيه أيّ سوء في هذه الحالة .

ب . أنّ مورده هو العالم بالحكم والموضوع وقد جدّ واجتهد ولم يعثر على الأهل، فدفع زكاته إلى المستضعفين من غير أهل المعرفة .

ولعلّ هذا هو الظاهر لأجل وقوعه بعد السؤال الثاني، فكأنّ لثاني الأسئلة صورتين :

الأُولى : إذا عرف الحكم والموضوع - ولم يجد الأهل - فأمسك عن الدفع، وهذا هو السؤال الثاني .

الثانية: إذا عرف الحكم والمصداق فلم يمسك فصرفها في غير الأهل - مع العلم بالحكم والموضوع ثمّ علم بعد ذلك سوء ما صنع - إذا كان واجبه الإمساك، لا التقسيم بين غير أهل المعرفة وإن لم يجد أهلاً.

ففي هذه الصورة حكم الإمام بالإجزاء إذا جد واجتهد ولم يجد أهلاً فدفعها إلى المستضعفين من غير أهل المعرفة، وعندئذ لا صلة له بالموضوع، لأنّ البحث فيما لو جهل الموضوع (زعم الغني فقيراً) والمفروض في هذا الفرض، العلم بالحكم والموضوع - لكن - بعد الفحص.

على كلّ تقدير فالحديث بما فيه من الإجمال غير قابل للاحتجاج.

إذا كان الدافع هو المجتهد أو المأذون

إذا كان الدافع هو المجتهد أو المأذون منه، لا ضمان عليه ولا على المالك الدافع إليه، قال الشيخ في « المبسوط »:

إذا دفع الإمام الصدقة الواجبة إلى من ظاهره الفقر ثمّ بان بأنّه كان غنياً في تلك الحال، فلا ضمان عليه، لأنّه أمين وما تعدّى، ولا طريق له إلى الباطن.[1]

وقال العلّامة في « المنتهى »: ولو دفع الإمام أو نائبه إلى من يظنه فقيراً فبان غنياً لم يضمن الدافع ولا المالك بلا خلاف. أمّا المالك فلأنّه أدّى الواجب وهو الدفع إلى الإمام فيخرج عن العهدة، وأمّا الدافع فلأنّه نائب عن

---

١. المبسوط: ١ / ٢٦٠.

الفقراء وأمين لهم لم يوجد منه تفريط من جهة فلا يضمن، ولأنّه فعل المأمور به، لأنّ الواجب الدفع إلى من يظهر منه الفقر، إذ الاطّلاع على الباطن متعذّر فيخرج عن العهدة، ولا نعلم فيه خلافاً . (١)

الظاهر أنّ الملاك في عدم الضمان هو ما ذكرنا من اكتفاء الشارع في نيل أغراضه بما يوافق الأساليب العقلائية، فإن وافق الواقع فهو، وإلّا اقتصر بما وافق، وقد أيّده المحقّق الهمداني ببيان آخر وقال : إنّ يده يد أمانة وإحسان، فلا يتعقّبه ضمان ما لم يكن هناك تعدّ أو تفريط، وقد رخّص الشارع في دفعها إلى من ثبت لديه فقره بدليل ظاهري وقد عمل على وفق تكليفه . (٢)

ولو صحّ ما ذكره فليصحّ في حقّ المالك أيضاً إذا دفع فبان خطأه إذا لم يكن هناك تقصير وتعدّ .

والإمام والمجتهد والمأذون والمالك في هذا المقام على حدّ سواء، وإن كان للإمام والمجتهد مقامات ومناصب أُخرى .

لو دفع الزكاة إلى الغني عامداً أو جاهلاً

في المسألة فرعان :

١ . إذا دفع الزكاة إلى غنيّ مع العلم بغناه لكن جاهلاً بحرمة دفع الزكاة إليه أو مع العلم بها أيضاً .

---

١ . المنتهى : ١ / ٥٢٧.

٢ . مصباح الفقيه : ١٣ / ٥٢٣.

٢ . لو دفع الزكاة إلى شخص بزعم أنّه مسلم، عادل غير واجب النفقة أو غير هاشمي ثمّ بان خلافه .

والفرق بين الفرع الأوّل وما سبق في البحث المتقدّم هو أنّ دفع الزكاة هناك كان بزعم الفقر، وأمّا المقام فدفعها هنا مع العلم بغناه سواء كان مع العلم بالحرمة أو مع الجهل .

وأمّا الفرع الثاني فهو نفس البحث السابق غير أنّ الشرط المفقود هناك هو الفقر، وأمّا المقام فهو الإسلام والعدالة أو كونه غير واجب النفقة أو غير هاشمي، فنقول :

أمّا الفرع الأوّل فلا شكّ أنّ الدافع ضامن، لأنّه أعمل ولايته فيما ليس له ولاية حيث دفع الزكاة إلى الغني مع العلم بغناه، فلأجل ذلك لو كانت العين باقية تسترجع، ولو كانت تالفة يسترجع عوضها إذا كان المدفوع إليه عالماً بأنّه زكاة، ومع عدم الإمكان يؤدّي الزكاة مرة أُخرى .

وأمّا الفرع الثاني فحاصل الكلام فيه ما ذكرناه في نظيره، وهو :

إنّ للمالك الولاية في الإفراز والصرف وقد منحها له الشارع وسمح إعمالها على الأساليب العقلائية، فلو جدّ واجتهد على نحو ثبت له الوثوق بأنّ المدفوع إليه مسلم أو عادل أو غير واجب النفقة أو غير هاشمي ثمّ بان خلافه فقد عمل بوظيفته حسب ما سمح به الشارع، وهذا بخلاف ما لو فرّط ودفع الزكاة بلا تحقيق ولا تفحّص فقد اتخذ في إعمال الولاية غير الأسلوب العقلائي فيكون ضامناً .

الضابطة أنّه إذا تبع المالك الأسلوب العقلائي في إعمال الولاية ثمّ بان الخلاف لا يكون ضامناً من غير فرق بين شرط وشرط .

فإن قلت: إذا كان كتاب زيد عند رجل أمانة فأدّاه إلى عمرو اشتباهاً ولو بحجّة شرعية ثمّ بان الاشتباه، فإنّ الظاهر ثبوت الضمان لو تلف الكتاب أو يمكن إرجاعه .

قلت: ما ذكره صحيح فيما إذا كانت العين ملكاً شخصياً ولم يكن للرجل ولاية، وأمّا الأموال العامّة كالصدقات والنذور والأخماس والزكوات فهي أموال عامّة لا يملكها شخص، والفقيه والمالك ممّن له الولاية في تقسيمها وإيصالها إلى أصحابها، فإعطاء الولاية، ثمّ الإذن في إعمالها حسب الأساليب العقلائية يلازم شرعاً مع عدم الضمان، وأين هذا من الكتاب الذي يتملّكه إنسان خاص ويكون أمانة عند شخص ولم تكن له ولاية في الإيصال .

ثمّ إنّه يظهر من غير واحد من الفقهاء عدم الفرق بين الشروط المتخلّفة، قال في « المبسوط » بعد ذكر الفقر والغنى : وإذا دفعها إلى من ظاهره الإسلام، ثمّ بان أنّه كان كافراً، أو إلى من ظاهره الحرية فبان أنّه كان عبداً، أو إلى من ظاهره العدالة ثمّ بان أنّه كان فاسقاً، أو بان أنّه من ذوي القربى، كان الحكم فيه مثل ما قلناه في المسألة الأُولى .[1]

وفي « الشرائع » أيضاً بعد ما حكم بعدم الضمان في مسألة الفقر

---

١ . المبسوط : ١ / ٢٦١ .

والغنى قال : وكذا لو بان أنّ المدفوع إليه كافر، أو فاسق، أو ممّن تجب نفقته، أو هاشمي وكان الدافع من غير قبيله . [١]

لو دفع الزكاة باعتقاد معيّن فبان خلافه

هذه المسألة هي المسألة المعنونة في باب الجماعة .

قال السيد اليزدي في كتاب الصلاة : إذا نوى الاقتداء بشخص على أنّه زيد فبان عمراً وكان عادلاً ففي المسألة صورتان :

إحداهما : أن يكون قصده الاقتداء بزيد وتخيّل أنّ الحاضر هو زيد، ففي هذه الصورة تبطل جماعته وصلاته أيضاً إن خالفت صلاة المنفرد .

الثانية : أن يكون قصده الاقتداء بهذا الحاضر ولكن تخيّل أنّه زيد فبان عمراً، وفي هذه الصورة الأقوى صحّة جماعته وصلاته، فالمناط ما قصده لا ما تخيّله من باب الاشتباه في التطبيق .

والفرق بين الصورتين واضح .

ففي الصورة الأُولى يريد الاقتداء بزيد على نحو لو علم أنّ الإمام الحاضر غيره لا يقتدي به ولا يدخل في الجماعة، ففي هذه الصورة تبطل جماعته لعدم النيّة، لأنّه اقتدى بنية أنّ الإمام زيد، وقد بان خلافه، وتكون صلاته صلاة منفرد، فإذا كانت جامعة لشرائط المنفرد تصحّ وإلّا فلا، كما إذا زاد ركناً، فهو مغتفر في الجماعة دون الانفراد .

---

١ . الشرائع : ١ / ١٦٠ .

وفي الصورة الثانية أنّه يريد الاقتداء بالإمام الحاضر لعلمه بأنّه لا يمارس الجماعة في هذا المسجد إلّا الإمام العادل، ولكن تخيّل أنّه صديقه زيد ثمّ بان عمرو على نحو لو علم بأنّ الإمام هو عمرو لدخل في الجماعة أيضاً، ففي هذا تصحّ جماعته وصلاته، لأنّ الملاك هو قصده والمفروض أنّه قصد الاقتداء بالإمام الحاضر ثمّ طبق الإمام الحاضر على زيد في مرحلة سابقة . وعلى ضوء هذا التخلّف في الصورة الأُولى من باب تخلّف القيد، فالذي نوى الاقتداء به لم يكن إماماً، ومن كان إماماً لم يقتد به .

وأمّا الصورة الثانية فالذي اقتدى به جدّاً هو الإمام الحاضر وهو لم يتخلّف والذي تخلف هو تطبيق الحاضر على صديقه، الذي يقال له من قبيل اختلاف الداعي .

وعلى ضوء هذه المسألة يظهر حكم المقام أيضاً، فلو فرضنا أنّ العدالة ليست شرطاً في الفقير بل هي شرط كمال كالعلم في المثال الثاني ولكنّه يريد أن يدفع زكاته إلى الأفضل من أصناف الفقير - أعني : العادل والعالم - أو يريد أن يدفع لمن فيه ملاك خاص كالرحم، فهناك يأتي القسمان السابقان.

فتارة يريد أن يملّك العادل والعالم والرحم ما في يده من الزكاة، ويتصوّر أنّ المدفوع إليه عادل أو عالم أو زيد الذي هو من أرحامه فيتبيّن خلافه، ففي هذا المقام لا يجزي، بل يجب استرجاع العين إذا كانت باقية .

وأُخرى يريد أن يدفع الزكاة إلى المستحق كائناً من كان ولكن تخيّل انّ المدفوع إليه عادل وعالم .

أمّا الأوّل فلا يجزي، وذلك لأنّ الإجزاء فرع دخول الزكاة في ملك الفقير، والمفروض أنّه لم يدخل لعدم النيّة، لافتراض أنّ ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد .

وبعبارة أُخرى : أنّ التمليك كان مقيّداً بقيد غير حاصل ومع فقده فالتمليك غير متحقّق .

وأمّا الثاني فالمفروض أنّه ملّك الزكاة للفقير تمليك بلا قيد غاية الأمر كان هناك وراء التمليك داع للعمل قد تخلّف وهو أمر زائد على التمليك المطلق ولا يوجب تخلّفه خللاً في النيّة .

ثمّ إنّ سيّد مشايخنا المحقّق البروجردي أفتى بالصحّة في الأوّلين مطلقاً وفصّل في المورد الثالث، ولعلّه لأجل عدم تصوير القسمين في الأوّلين - أعني : العادل والعالم - ولذلك يقول السيد الشاهرودي في تعليقته بأنّ تصوير القسمين في المثالين مشكل .

الرسالة التاسعة بعد المائة

فيما يستحب فيه الزكاة

تستحب الزكاة في الأُمور التالية:

الأوّل: مال التجارة: وهو المال الّذي تملّكه الشخص وأعدّه للتجارة والاكتساب به، سواء كان الانتقال إليه بعقد المعاوضة، أو بمثل الهبة أو الصلح المجّاني أو الإرث على الأقوى، واعتبر بعضهم كون الانتقال إليه بعنوان المعاوضة، وسواء كان قصد الاكتساب به من حين الانتقال إليه أو بعده، وإن اعتبر بعضهم الأوّل، فالأقوى أنّه مطلق المال الّذي أعدّ للتجارة، فمن حين قصد الإعداد يدخل في هذا العنوان، ولو كان قصده حين التملّك بالمعاوضة أو بغيرها الاقتناء والأخذ للقنية، ولا فرق فيه بين أن يكون ممّا تتعلّق به الزكاة الماليّة وجوباً أو استحباباً، وبين غيره كالتجارة بالخضروات مثلاً؛ ولا بين أن يكون من الأعيان أو المنافع، كما لو استأجر داراً بنيّة التجارة.

ويشترط فيه أُمور:

الأوّل: بلوغه حدّ نصاب أحد النقدين فلا زكاة فيما لا يبلغه، والظاهر أنّه كالنقدين في النصاب الثاني أيضاً.

الثاني: مضيّ الحول عليه من حين قصد التكسّب.

الثالث: بقاء قصد الاكتساب طول الحول، فلو عدل عنه ونوى به القنية في الأثناء لم يلحقه الحكم، وإن عاد إلى قصد الاكتساب اعتبر ابتداء الحول من حينه.

الرابع: بقاء رأس المال بعينه طول الحول.

الخامس: أن يطلب برأس المال أو بزيادة طول الحول، فلو كان رأس ماله مائة دينار مثلاً، فصار يطلب بنقيصة في أثناء السنة ولو حبّة من قيراط يوماً منها سقطت الزكاة.

والمراد برأس المال الثمن المقابل للمتاع، وقدر الزكاة فيه ربع العشر كما في النقدين، والأقوى تعلّقها بالعين كما في الزكاة الواجبة، وإذا كان المتاع عروضاً فيكفي في الزكاة بلوغ النصاب بأحد النقدين دون الآخر.

في أحكام مال التجارة

١. إذا كان مال التجارة من النصب الّتي تجب فيها الزكاة مثل أربعين شاة أو ثلاثين بقرة أو عشرين ديناراً أو نحو ذلك، فإن اجتمعت شرائط كلتيهما، وجب إخراج الواجبة، وسقطت زكاة التجارة؛ وإن اجتمعت شرائط إحداهما فقط، ثبتت ما اجتمعت شرائطها دون الأخرى.

٢. إذا كان مال التجارة أربعين غنماً سائمة فعاوضها في أثناء الحول بأربعين غنماً سائمة سقط كلتا الزكاتين، بمعنى أنّه انقطع حول كلتيهما لاشتراط بقاء عين النصاب طول الحول، فلابدّ أن يبتدأ الحول من حين تملّك الثانية.

٣. إذا ظهر في مال المضاربة ربح كانت زكاة رأس المال مع بلوغه النصاب على ربّ المال، ويضمّ إليه حصّته من الربح، ويستحبّ زكاته أيضاً إذا بلغ النصاب وتمّ حوله، بل لا يبعد كفاية مضيّ حول الأصل، وليس في

حصّة العامل من الربح زكاة إلّا إذا بلغ النصاب مع اجتماع الشرائط لكن ليس له التأدية من العين إلاّ بإذن المالك أو بعد القسمة .

٤ . الزكاة الواجبة مقدّمة على الدين، سواء كان مطالباً به أو لا، ما دامت عينها موجودة، بل لا يصحّ وفاؤه بها بدفع تمام النصاب، نعم مع تلفها وصيرورتها في الذمّة حالها حال سائر الديون؛ وأمّا زكاة التجارة فالدين المطالب به مقدّم عليها، حيث إنّها مستحبّة، سواء قلنا بتعلّقها بالعين أو بالقيمة؛ وأمّا مع عدم المطالبة فيجوز تقديمها على القولين أيضاً، بل مع المطالبة أيضاً إذا أدّاها صحّت وأجزأت، وإن كان آثماً من حيث ترك الواجب.

٥ . إذا كان مال التجارة أحد النصب الماليّة واختلف مبدأ حولهما، فإن تقدّم حول الماليّة سقطت الزكاة للتجارة، وإن انعكس فإن أعطى زكاة التجارة قبل حلول حول الماليّة سقطت، وإلاّ كان كما لو حال الحولان معاً في سقوط مال التجارة .

٦ . لو كان رأس المال أقلّ من النصاب ثمّ بلغه في أثناء الحول استأنف الحول عند بلوغه .

٧ . إذا كان له تجارتان ولكلّ منهما رأس مال، فلكلّ منهما شروطه وحكمه، فإن حصلت في إحداهما دون الأخرى استحبّت فيها فقط، ولا يجبر خسران إحداهما بربح الأخرى.

الثاني: كلّ ما يكال أو يوزن ممّا أنبتته الأرض عدا الغلّات الأربعة

كلّ ما يكال أو يوزن ممّا أنبتته الأرض عدا الغلّات الأربع فإنّها واجبة فيها، وعدا الخضر، كالبقل والفواكه والباذنجان والخيار والبطّيخ ونحوها، ففي صحيحة زرارة: «عفا رسول اللّه ﷺ عن الخضر، قلت: وما الخضر؟ قال عليه السلام: كلّ شيء لا يكون له بقاء، البقل والبطّيخ والفواكه وشبه ذلك، ممّا يكون سريع الفساد».[1]

وحكم ما يخرج من الأرض ممّا يستحبّ فيه الزكاة حكم الغلّات الأربع في قدر النصاب وقدر ما يخرج منها، وفي السقي والزرع ونحو ذلك.

الثالث: الخيل الإناث

بشرط أن تكون سائمة، ويحول عليها الحول. ولا بأس بكونها عوامل، ففي العتاق منها - وهي الّتي تولّدت من عربيّين - كلّ سنة ديناران، هما مثقال ونصف صيرفيّ. وفي البراذين كلّ سنة دينار، ثلاثة أرباع المثقال الصيرفيّ. والظاهر ثبوتها حتّى مع الاشتراك، فلو ملك اثنان فرساً تثبت الزكاة بينهما.

الرابع: حاصل العقار المتّخذ للنماء

من البساتين والدكاكين والمساكن والحمّامات والخانات ونحوها، والظاهر اشتراط النصاب والحول، والقدر المخرج ربع العشر مثل النقدين.

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ١١ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٩.

الخامس: الحليّ

وزكاته إعارته لمؤمن .

السادس: المال الغائب أو المدفون

المال الغائب أو المدفون الّذي لا يتمكّن من التصرّف فيه إذا حال عليه حولان أو أحوال، فتستحبّ زكاته لسنة واحدة بعد التمكّن .

السابع: لو تصرف في النصاب بقصد الفرار من الزكاة

إذا تصرّف في النصاب بالمعاوضة في أثناء الحول بقصد الفرار من الزكاة فإنّه يستحبّ إخراج زكاته بعد الحول.

الرسالة العاشرة بعد المائة

الغناءِ والموسيقىٰ *

في الكتاب والسنّة

* . تم تحرير هذه المقالة بتاريخ ٤ ذي القعدة الحرام ١٤٢٩ هـ.

من المسائل التي خالف فيها الدكتور القرضاوي ما هو المشهور بين فقهاء الأُمّة هي مسألة الغناء والموسيقىٰ حيث قال: ومن اللهو الذي تستريح إليه النفوس، وتطرب له القلوب، وتنعم به الآذان: الغناء... وقد أباحه الاسلام ما لم يشتمل على فحش أو خنا أو تحريض على إثم ولا بأس بأن تصحبه الموسيقىٰ غير المثيرة.

ويستحب في المناسبات السارّة، إشاعة للسرور، وترويحاً للنفوس وذلك كأيام العيد والعرس وقدوم الغائب، وفي وقت الوليمة، والعقيقة، وعند ولادة المولود .[1]

وقال في طبعة أُخرى لكتابه هذا ما نصه: والذي أراه أن الغناء في ذاته لا حرج فيه وهو داخل في جملة الطيبات التي أباحها الإسلام، وأنّ الإثم إنّما هو فيما يشتمل عليه أو يقترن به، من العوارض التي تنقله من دائرة الحل إلى الحرمة، أو الكراهة التحريمية .

وقال الدكتور في كتاب آخر له: يجب على الفقيه الذي يبحث في القضية أن يراعي هذه الآفاق كلها، ولايركز نظره على جانب واحد، وفئة واحدة، ناسياً أن إفريقيا كلها لا تستغني عن الغناء وتوابعه، وأن أوروبا كلها، بل الغرب كله يعتبرون الموسيقى ـ وخصوصاً بعض أنواع منها ـ وسيلة للسمو بالروح والوجدان .[2]

---

١ . الحلال والحرام في الإسلام: ٢٨٠ .

٢ . فقه الغناء والموسيقى في ضوء القرآن والسنة: ٧، ط. القاهرة، ٢٠٠٤ م .

ثمّ إنّه يقول في موضع آخر: نحن اليوم نريد أن نعرض الإسلام على العالم، وأنْ تبلغ دعوته إلى الأُممّ كافة. ومنها أُمم وشعوب ترى الغناء والموسيقى والرقص والطرب جزءاً لا يتجزأ من حياتها، لا تعيش بدونه، ولا تهنأ لها حياة إذا حُرمت منه. فكيف نرغّبهم في الإسلام ونحن نحرّم عليهم الغناء والموسيقى، ونتوعدهم بالرصاص المذاب يصبُّ في آذانهم يوم القيامة، وبغيره من ألوان العذاب المهين، في حين أنّهم يعتبرون الموسيقى غذاء الروح.[1]

وقد استدل الشيخ على فتواه بروايات تشهد متون كلها أوجلّها على أنّها مكذوبة على نبيّ العظمة والقداسة ، وسوف نرجع لمناقشتها، والكلام مركز الآن فيما وجّه به حلية الغناء والموسيقى في كتابه الثاني حيث جعل ترغيب غير المسلمين بالإسلام سبباً لتحليل الغناء والموسيقى فقال: فكيف نرغبّهم بالإسلام ونحن نحرّم عليهم الغناء والموسيقىٰ ؟

فلو كان هذا السبب للإفتاء بالحلية فليكن أيضاً سبباً في حلية الخمر، والرقص بأنواعه حيث إنّهم يعتبرونهما من ضروريات الحياة، حتى أنّ الطبقة التي تسمّى بالآباء الروحانيين تنظر إلى الخمر بهذه النظرة.

وإنّي لمّا قرأت هذه الفتوى للشيخ القرضاوي خطر ببالي ما رواه ابن الأثير في ترجمة تميم بن جراشة حيث قال: قدمت على النبي ﷺ في وفد ثقيف فأسلمنا وسألناه أن يكتب لنا كتاباً فيه شروط، فقال: اكتبوا ما بدا لكم ثم آتوني به، فسألناه في كتابه أن يُحلّ لنا الربا والزنا، فأبى عليٌّ (رضي الله

١. نفس المصدر: ١٤٨.

عنه) أن يكتب لنا، فسألناه خالد بن سعيد بن العاص فقال له عليّ: تدري ما تكتب؟ قال: أكتب ما قالوا ورسول الله ﷺ أولى بأمره، فذهبنا بالكتاب إلى رسول الله ﷺ فقال للقارئ: «اقرأ» فلمّا انتهى إلى الربا قال: ضع يدي عليها في الكتاب، فوضع يده فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَ ذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾[1]، ثم محاها، وألقيت: علينا السكينة فما راجعناه، فلما بلغ الزنا وضع يده عليها وقال: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً﴾[2]، ثم محاه وأمر بكتابنا أن ينسخ لنا.[3]

حرمة الغناء في الكتاب والسنّة وأقوال الفقهاء

أقول: إنّ الغناء ممّا اتّفق أغلب فقهاء الإسلام وعلى رأسهم أئمة أهل البيت عليهم السلام على حرمته مطلقاً.

١. روى علي بن جعفر، عن أخيه الإمام الكاظم موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يتعمد الغناء، يجلس إليه؟ قال: «لا».[4]

٢. وفي موثقة عبدالله بن أعين، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الغناء وقلت: إنّهم يزعمون أنّ رسول الله ﷺ رخّص في أن يقال: جئناكم، جئناكم، حيُّونا، حيُّونا جئناكم؟ فقال: «كذبوا، إن الله عزوجل يقول: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لاَتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ

---

١. البقرة: ٢٧٨. ٢. الإسراء: ٣٢. ٣. أُسد الغابة: ١ / ٢١٦.
٤. وسائل الشيعة: ج ١٢، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣٢.

﴿فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾[١].

ـ ثم قال: ـ ويل لفلان ممّا يصف». رجل لم يحضر المجلس.[٢]

إلى غير ذلك من الروايات التي نقلها صاحب الوسائل في موسوعته الحديثية وهي تناهز ثلاثين رواية.

وأمّا حكمه عند فقهاء السنة فقد ذهب عبدالله بن مسعود إلى تحريمه، وتابعه على ذلك جمهور علماء أهل العراق، منهم: إبراهيم النخعي، وعامر الشعبي، وحماد بن أبي سليمان، وسفيان الثوري، والحسن البصري، والحنفية، وبعض الحنابلة.

وذهب الشافعية، والمالكية، وبعض الحنابلة إلى أنّه مكروه، فإن كان سماعه من امرأة أجنبية فهو أشد كراهة، وعلل المالكية الكراهة بأنّ سماعه مخلّ بالمروءة، وعلّلها الشافعية بقولهم: لما فيه من اللهو. وعلّلها الإمام أحمد بقوله: لا يعجبني الغناء لأنّه ينبت النفاق في القلب.[٣] ولعل الكراهة في كلامهم كراهة تحريمية لا تنزيهيّة.

هذه بعض الأقوال في المسألة والمهم ما جاء في الشريعة المقدّسة من المأثورات، وإليك ما دل على تحريم الغناء:

١. حديث ابن أبي أُمامة، قال النبي الأكرم ﷺ: «لا تبيعوا القينات ولا تشروهن ولا تعلموهن، ولا خير في تجارة فيهن، وثمنهن حرام، وفي مثل

---

١. الأنبياء: ١٦ ـ ١٨.

٢. وسائل الشيعة: ج ١٢، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥.

٣. انظر الموسوعة الفقهية الكويتية: ٤ / ٩١، مادة: استماع، وقد ذكرت فيها المصادر بالتفصيل.

هذا أُنزلت هذه الآية: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ يَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾[١].

أخرجه من المحدثين: أحمد والترمذي وابن ماجة وابن أبي شيبة والبيهقي وغيرهم.[٢]

وذكره عدد من المفسرين كالطبري والشوكاني وغيرهما عند تفسير هم لهذه الآية.[٣]

وإطلاق الحديث يعم كلّ أقسام الغناء، سواء أكان مضمونه مثيراً للفتنة أو كان غير ذلك.

٢. قال سبحانه: ﴿أَفَمِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ * وَتَضْحَكُونَ وَ لاَ تَبْكُونَ * وَأَنْتُمْ سَامِدُونَ﴾[٤].

روي عن ابن عباس، أنّه قال: هو الغناء بلغة حِمْيَر، يقال: سمّد لنا، أي: غنّ لنا، ويقال للقينة: أسمدينا أي: ألهينا بالغناء.[٥]

٣. روى ابن أبي الدنيا وابن مردويه: «ما رفع أحدٌ صوته بغناء إلّا بعث الله تعالى إليه شيطانين يجلسان على منكبيه، يضربان بأعقابهما

---

١. لقمان: ٦.

٢. انظر: مسند أحمد: ٥ / ٢٥٢؛ سنن الترمذي: ٣ / ٥٧٩، برقم ١٢٨٢؛ سنن ابن ماجة: ٢ / ٧٣٣ برقم ٢١٦٨؛ مصنف ابن أبي شيبة: ٦ / ٣٠٩ برقم ١١٧١؛ السنن الكبرى للبيهقي: ٦ / ١٤.

٣. راجع التفاسير المختلفة حول هذه الآية.

٤. النجم: ٥٩ ـ ٦١.

٥. جامع البيان للطبري: ٢ / ٨٢؛ الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ١٧ / ٨٠؛ ولاحظ سائر التفاسير في تفسير هذه الآية.

على صدره حتى يمسك».[١]

هذا بعض ما أُثر عن النبي حول الغناء ولو نقلنا جميع ما ورد عنه ﷺ لربّما ناهز عدده إلى ١٧ حديثاً، ونعتقد أنّ في ما ذكرنا كفاية لمن ألقى السمع وهو شهيد.

حرمة المعازف في السنّة

هذا كله حول الغناء، وأمّا المعازف فيكفي فيها:

أوّلاً: ما رواه البخاري في صحيحه عن عبد الرحمن بن غَنْم الأشعري، قال: حدّثني أبوعامر أو أبو مالك الأشعري، واللهِ ما كَذَبني، سَمِعَ النبي ﷺ يقول: «ليكونن مِنْ أُمَّتي أقوامٌ يستحلون الحِرَ، والحرير، والخمْرَ، والمعازف، ولينزلن أقوامٌ إلى جنب علم تَروحُ عليهم سارحةٍ لهم فيأتيهم رجل لحاجة، فيقولون ارجع إلينا غداً، فيبيتهم الله فيضع العلم ويمسخ آخرين قردة وخنازير إلى يوم القيامة».[٢]

لا أظن أن أحداً يشك في دلالة الحديث، وهو صريح في تحريم المعازف وهي آلات الموسيقى، وذلك لأنّ النبي ﷺ أخبر أنّه سيكون مَن أُمّته من يستحل ما حرّم الله عليهم من الحِرَ (الفرج) ـ وهو كناية عن الزنا ـ والحرير، والخمر والمعازف، والأخير هو آلات الملاهي كالدف والعود والطبل والمزمار.

---

١. الجامع لأحكام القرآن: ١٤ / ٣٧؛ إرشاد الساري: ١٣ / ٣٥١؛ الدر المنثور: ٦/ ٥٠٦.

٢. صحيح البخاري: برقم ٥٢٦٨؛ فتح الباري: ١٠ / ٥٥؛ المجموع للنووي: ٢٠/ ٢٤١.

ثانياً: ما أخرج الإمام أحمد في مسنده عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «إن الله حَرَّم عليكم الخمر، والميسر، والكوبة»، وقال: «كُلُّ مسكر حرام» [١].

أمّا سند الحديث فقد صحّحه الشيخ أحمد شاكر في تعليقه على مسند أحمد في موضعين [٢]، والشيخ الألباني في كتابه تحريم آلات الطرب. [٣]

وأمّا الدلالة: فالكوبة هي الطبل، فقد نقل ذلك ابن منظور في لسان العرب عن ابن الأعرابي، وابن دريد في الجمهرة في اللغة، والجوهري في الصحاح في اللغة، وابن فارس في مقاييس اللغة، وابن سيدة في المخصص في اللغة. [٤]

ثالثاً: روى الطبراني باسناده عن عامر بن سعد البجلي قال: دخلت على أبي مسعود وأُبيّ بن كعب، وثابت بن زياد، وجَواري يضربن بدُفٍّ لهُنّ ويغنّين، فقلت: اتُقِرّون بذا، وأنتم أصحاب محمد ﷺ؟ قال: «إنّه قد رَخَّص لنا في العرس، والبُكاء على الميّت في غير نوح». [٥]

والتعبير بالترخيص في الموضعين خير شاهد على أنّ الأصل هو الحرمة في عامة الأحوال والأشخاص، غير أنّه خرج ما خرج.

ولعل فيما ذكرنا من الأدلّة كفاية لمن يطلب الحق ليتبعه.

---

١. مسند أحمد: ١ / ٢٧٤ و ٢٨٩ و ٣٥٠ و ٢ / ١٥٨، ١٦٥، ١٧١، و ٣ / ٤٢٢.

٢. انظر: مسند أحمد: ٤ / ٥٨ و ٢١٨.

٣. تحريم آلات الطرب: ٥٦.

٤. راجع في ذلك المعاجم اللغوية، مادة «كوب».

٥. المعجم الكبير: ١٧ / ٢٤٧.

دليل القائل بالجواز

استدلّ القائل بجواز الغناء والموسيقىٰ بروايات في متونها من الإشكال والهوان ما يغني الفقيه عن الفحص في صحة سندها، وإليك نماذج منها:

١. أخرج الترمذي في سننه عن عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ جالساً فسمعنا لغطاً وصوت صبيان، فقام رسول الله ﷺ فإذا حبشية تزفن ـ أي ترقص ـ والصبيان حولها، فقال: يا عائشة تعالي فانظري، فجئت فوضعت لحيي على منكب رسول الله ﷺ فجعلت أنظر إليها ما بين المنكب إلى رأسه، فقال لي: أما شبعتِ؟ أما شبعتِ؟ فجعلت أقول: لا، لأنظر منزلتي عنده، إذ طلع عمر فارفضّ الناس عنها، فقال رسول الله ﷺ: إنّي لأنظر إلى شياطين الجنّ والإنس قد فرّوامن عمر، قالت: فرجعتُ.[1]

أقول: إنّ هذا الحديث مهما كان سنده صحيحاً، فلا يصح متنه ومضمونه، فالنبي الأعظم ﷺ أجلّ وأعلى من أن ينظر إلى هذه المناظر، وأن يدعو عائشة لذلك، وهناك كلمة للعلّامة الأميني حول هذه الرواية، يقول: إنّ ماتحرّوه من إثبات فضيلة للخليفة الثاني يجلب الفضائح إلى ساحة النبوّة ـ تقدّست عنها ـ فأي نبي هذا يروقه النظر إلى الراقصات والاستماع لأهازيجهنّ وشهود المعازف، ولا يقنعه ذلك كله حتّى يُطلع عليها حليلته عائشة، والناس ينظرون إليهما من كثب، وهو يقول لها: شبعت؟ شبعت؟ وهي تقول: لا، لعرفان منزلتها عنده، ولا تزعه أُبهة النبوّة

---

١. سنن الترمذي: ٥ / ٦٢١، برقم ٣٦٩١؛ مصابيح السنة: ٤ / ١٥٩، برقم ٤٧٣٧؛ مشكاة المصابيح: ٣ / ٣٤٣، برقم ١٠٤٩؛ الرياض النضرة: ٢ / ٢٥٥.

عن أن يقف مع الصبيان للتطلّع على مشاهد اللهو شأن الذُنابىٰ والأوباش وأهل الخلاعة والمجون، وقد جاءت شريعته المقدّسة بتحريم كل ذلك بالكتاب والسنة الشريفة.[١]

٢. عن بُريدة : خرج رسول الله ﷺ في بعض مغازيه، فلمّا انصرف جاءت جارية سوداء، فقالت: يا رسول الله إنّي كنت نذرت إن ردّك الله صالحاً أن أضرب بين يديك بالدف وأتغنّى، فقال رسول الله ﷺ : إن كنتِ نذرتِ فاضربي وإلّا فلا. فجعلت تضرب فدخل أبو بكر وهي تضرب، ثم دخل علي وهي تضرب، ثم دخل عثمان وهي تضرب، ثم دخل عمر فألقت الدفّ تحت إستها ثمّ قعدت عليه، فقال رسول الله ﷺ : إن الشيطان ليخاف منك يا عمر، إنّي كنت جالساً وهي تضرب، فدخل أبو بكر وهي تضرب، ثمّ دخل عليّ وهي تضرب، ثمّ دخل عثمان وهي تضرب، فلمّا دخلتَ أنت يا عمر ألقت الدفّ!

وفي لفظ أحمد: إن الشيطان ليفرق منك يا عمر .[٢]

أقول: والحديث لا يحتج به لوجوه:

أوّلاً: قد نقله أحمد بن حنبل في مسنده بصور مختلفة فتارة نقل دف الجارية على رأس النبي ﷺ فقط، دون أن يذكر شيئاً من دخول أبي بكر وعمر وعثمان عليه ﷺ [٣]، وأُخرى دف الجارية مع دخول أبي بكر ثم عمر دون أن يذكر دخول علي وعثمان .[٤]

---

١ . الغدير: ٨ / ٩٩ .

٢ . مسند أحمد: ٦ / ٤٨٥، برقم ٢٢٤٨٠ ؛ سنن الترمذي: ٥ / ٦٢٠، برقم ٣٦٩٠، وغيرها.

٣ . مسند أحمد: ٥ / ٣٥٦ .

٤ . مسند أحمد: ٥ / ٣٥٣ .

ثانياً: اتّفق الفقهاء على لزوم كون المنذور أمراً راجحاً لا محرماً ولا مكروهاً فلا ينعقد النذر إذا كان المنذور مكروهاً فضلاً عن كونه حراماً.

والضرب بالدف إمّا مكروه أو حرام، فكيف أجازها النبي الضرب بالدفّ عند رأسه؟! وقد أخرج أحمد عن أبي أمامة، عن النبي ﷺ: «قال تبيت طائفة من أُمّتي على أكل وشرب ولهو ولعب ثمّ يصبحون قردة وخنازير، فيُبعث على أحياء من احيائهم ريح فتنسفهم كما نسفت من كان قبلهم باستحلالهم الخمور وضربهم بالدفوف واتخاذهم القينات». (١)

على أنّ الظاهر من الحديث أنّ الضرب بالدفّ كان أمراً قبيحاً، ولذلك لمّا دخل عمر ألقت الجارية الدفَّ تحت إستها ثمّ قعدت عليه لتخفيه عن عمر، فالنبي ﷺ أولىٰ بأن ينهاها عن ذلك الأمر القبيح ولا يسمح لها بالدفّ على رأسه.

ثمّ إنّ ظاهر الرواية أنّ عثمان دخل وهي تضرب وجلس دون أن تمسك الجارية، وهي تخالف ما رواه ابن أبي أوفى، قال: استأذن أبو بكر على النبي ﷺ وجارية تضرب الدف فدخل، ثمّ استأذن عمر فدخل، ثمّ استأذن عثمان فأمسكت، قال: فقال رسول اللّه ﷺ: إنّ عثمان رجل حييّ. (٢)

وثالثاً: إن قول النبي الأكرم ﷺ: «إن الشيطان ليخاف منك يا عمر» صريح بأنّه فعل الشيطان، وتفضيل لعمر على النبي ﷺ ومَن حضره.

---

١. مسند أحمد: ٢٥٩/٥؛ صحيح مسلم: ١٨٥/٧، باب فضل الصحابة، أخرجه عن أبي هريرة.
٢. مسند أحمد: ٣٥٣/٤.

٣. روى أبو نصر الطوسي في اللمع أنّ النبي ﷺ دخل بيت عائشة فوجد فيه جاريتين تغنيان وتضربان بالدف، فلم ينههما عن ذلك، وقال عمر بن الخطاب حين غضب: أمزمار الشيطان في بيت رسول الله؟ فقال ﷺ: «دعهما يا عمر فإنّ لكل قوم عيداً».[١]

يلاحظ على الرواية: أنّ الظاهر من كلام عمر أنّ الدف من مزمار الشيطان، فيكون استعماله أمراً حراماً ومع ذلك كيف رضي رسول الله ﷺ بوجوده في بيته بحجة أن لكل قوم عيداً، مع أنّ عيد المسلمين معروف ومحدّد، واحتمال أن يكون ذلك اليوم يوم عيد أمر بعيد؟! وعلى كل تقدير فلو استثني فإنّما استثني في العيد لا مطلقاً.

وأظن أنّ الراوي كان بصدد بيان فضائل الخليفة الثاني، غافلاً عن أنّ مثل هذه الروايات لا تنسجم مع قداسة ساحة النبوة وعظمتها.

ولهذا النوع من الروايات نظائر كثيرة، منها:

أخرج أحمد في مسنده من حديث أبي هريرة، بينما الحبشة يلعبون عند رسول الله ﷺ بحرابهم، دخل عمر فأهوى إلى الحصباء يحصبهم بها، فقال له النبي ﷺ: «دعهم يا عمر».[٢]

ولعل فيما ذكرنا حول هذا الموضوع غنىٰ وكفاية لمن طلب الحقّ ليتّبعه.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

---

١. اللمع: ٣٤٥، برقم ١٥٣.

٢. مسند أحمد: ٢ / ٥٩٤، برقم ٨٠١٩.

الرسالة الحادية عشرة بعد المائة

كلّ مبيع قد تلف قبل قبضه

فهو من مال بائعه

قبل الشروع في دراسة هذه القاعدة وما حولها من البحوث والفروع نشير إلى نكتة، وهي:

إنّ تحمّل البائع خسارة المبيع قبل القبض على خلاف القواعد الفقهية، وإن كان موافقاً لسيرة العقلاء، والدليل على كونه خلاف القواعد ما يلي:

ذهب المشهور إلى أنّ العقد سبب تام لحصول الملكية لا يتوقّف على القبض، فالمشتري بالعقد يملك المبيع وهكذا البائع يملك الثمن، فإذا تلف المبيع، ولو قبل القبض فقد تلف ما ملكه المشتري بالعقد، فجعل الضمان على البائع دون المبتاع حينئذٍ يكون على خلاف القاعدة الفقهية، بل مقتضاها كون التلف من المشتري. لأنّ التالف ملكه، والمفروض أنّ التلف ليس مستنداً إلى البائع بل إلى سبب طبيعي.

وإلى ما ذكرنا يشير السيد العاملي بقوله: فكان ذلك(دليل القاعدة) مخرجاً عن حكم القاعدة الأُخرى القائلة بحصول الملك بمجرد العقد، المستلزمة لكون التلف من المشتري، فينبغي أن يندفع الإشكال عن المقدّس الأردبيلي ومن تبعه، لأنّه قداستشكله هنا وأعاده في باب القبض.[1]

---

١. مفتاح الكرامة:١٠/١٠٢٥.

نعم القبض في بيع الصرف والسلم من أجزاء السبب المملِّك، بمعنى أنّه لولا القبض لما حصل التمليك والتملّك، فلو تلف المبيع قبل القبض، فقد تلف مال البائع لعدم انتقال المثمن إلى المشتري قبل القبض.

وبما أنّ القبض في غير الصرف والسلم، ليس مملّكاً، فمقتضى القاعدة كون التلف من مال المشتري، غير أنّ سيرة العقلاء على خلافها والقاعدة وردت على وفقها، فلندرس أدلّتها، وهي تتلخّص في أُمور:

الأوّل: الروايات

الرواية الأُولى

روى عقبة بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل اشترى متاعاً من آخر وأوجبه غير أنّه ترك المتاع عنده ولم يقبضه وقال: آتيك غداً إن شاء الله، فسُرِق المتاع، من مال من يكون؟

قال عليه السلام: «من مال صاحب المتاع الّذي هو في بيته حتّى يُقبض ويخرجه من بيته، فإذا أخرجه من بيته فالمبتاع ضامن لحقه [البائع] حتّى يردّ ماله إليه».[1]

ولا خفاء في دلالة الرواية على المقصود، إنّما الكلام في سندها وقد ورد فيه محمد بن عبدالله بن هلال ولم يرد فيه توثيق، لكن المشايخ يروون عنه؛ نظراء: محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، والحسين بن عبيد، ومحمد بن أحمد بن يحيى صاحب النوادر، وغيرهم.

---

١. الوسائل: ج١٢، الباب ١٠ من أبواب الخيار، الحديث ١. والمراد من المال هو الثمن.

وأمّا عقبة بن خالد فهو الّذي روى أقضية النبي ﷺ عن الصادق عليه السلام وهو ممدوح، وعلى هذا فالسند لا بأس به.

الرواية الثانية

النبوي الّذى رواه صاحب المستدرك:«كلّ مبيع قد تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه».[١]

الرواية الثالثة

ما رواه بريد بن معاوية، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل اشترى من رجل عشرة آلاف طُنّ قصباً في أنبار بعضه على بعض من أجمة واحدة والأنبار فيه ثلاثون ألف طُن، فقال البائع: قد بعتك من هذا القصب عشرة آلاف طُن، فقال المشتري: قد قبلت واشتريت ورضيت، فأعطاه من ثمنه ألف درهم، ووكّل المشتري من يقبضه، فأصبحوا وقد وقع النار في القصب فاحترق منه عشرون ألف طن وبقي عشرة آلاف طن، فقال: «العشرة آلاف طن الّتي بقيت هي للمشتري، والعشرون الّتي احترقت من مال البائع».[٢]

ودلالة الرواية على المقصود واضحة حيث إنّ التلف مع كون المبيع على نحو الكلي في المعيّن، لا في ذمّة البائع، حُسبَ على البائع لكونه قبل القبض.

---

١ . مستدرك الوسائل: ج١٣، الباب٩ من أبواب الخيار، الحديث١.

٢ . الوسائل: ج ١٣، الباب١٩ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث١.

الرواية الرابعة

ما رواه ابن الحجاج الكرخي، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «كل طعام اشتريته في بيدر أو طسّوج فأتى الله عليه فليس للمشتري إلّا رأس ماله، ومن اشترى من طعام موصوف ولم يسمّ فيه قرية ولا موضعاً فعلى صاحبه أن يؤدّيه».[١]

والرواية الأخيرة تفصل بين العين الشخصية والمبيع الكلي في الذمة، فعلى الأوّل لو تلفت العين تبطل المعاملة بشهادة أنّه يأخذ رأس ماله، وعلى الثاني يجب على البائع أن يحصّل المبيع ويسلّمه إلى المشتري وإن حدث ما حدث في مزرعته.

وهذه الروايات بأجمعها تصلح لتكون دليلاً على القاعدة، وسيوافيك المراد من قوله:«فهو من مال بائعه».

واستدلّ المحقّق السبزواري على القاعدة في مورد خيار التأخير أعني إذا تلف المبيع بعد الثلاثة وقبل الثلاثة بصحيحة علي بن يقطين أنّه سأل أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يبيع البيع ولا يقبضه صاحبه ولا يقبض الثمن؟ قال: «فإنّ الأجل بينهما ثلاثة أيّام، فإن قبض بيعه وإلّا فلا بيع بينهما».[٢]

ثمّ إنّه نقل عن المفيد والمرتضى وسلّار ومن تبعهم أنّهم ذهبوا إلى أن

---

١ . الوسائل: ج ١٣، الباب١٣ من أبواب السلف، الحديث٢. الطسّوج كتنّور: الناحية، لاحظ مجمع البحرين.

٢ . الوسائل: ج ١٢، الباب٩ من أبواب الخيار، الحديث٣.

تلف المبيع من المشتري نظراً إلى ثبوت الناقل عن غير خيار.[١]

يلاحظ عليه: أنّ الرواية لا تدلّ على المطلوب، إذ ليس فيها عن التلف أثر، وإنّما الكلام في تأخير الثمن وأنّ المشتري لو أخّر أزيد من ثلاثة فالبيع ينفسخ.

نعم ما نقله عن المفيد وتلميذيه هو الذي نقله أيضاً عنهما في «مفتاح الكرامة» وقال: والمخالف، المفيد والسيدان ومن تبعهم في خصوص خيار التأخير.[٢] أي إذا أخّر المشتري تسليم الثمن ومضت ثلاثة أيام فصار البائع ذا خيار، دون المشتري ففي هذه الصورة قالوا بانّ التلف من المشتري لا مطلقاً.

الثاني: الإجماع

حكى الإجماع على مفاد القاعدة غير واحد من الأصحاب: قال العلّامة في «التذكرة»:ولا خلاف عندنا في أنّ الضمان على البائع قبل القبض مطلقاً، فلو تلف حينئذٍ، انفسخ العقد وسقط الثمن ـ و به قال الشافعي وأحمد في رواية، وهو محكي عن الشعبي وربيعة ـ لأنّه قبض مستحق بالعقد، فإذا تعذّر، انفسخ البيع، كما لو تفرقا قبل القبض في الصرف.

وقال أبو حنيفة: كلّ مبيع تلف قبل قبضه فهو من ضمان البائع إلّا العقار.

---

١. كفاية الأحكام:١/٤٦٨.

٢. مفتاح الكرامة:١٠/١٠٢٥.

وقال مالك: إذا هلك المبيع قبل القبض، لا يبطل البيع، ويكون من ضمان المشتري، إلّا أن يطالبه به فلا يسلمه [البائع]، فيجب عليه [البائع] قيمته للمشتري ـ و به قال أحمد وإسحاق ـ لقوله ﷺ: «الخراج بالضمان» ونماؤه للمشتري فضمانه عليه، ولأنّه من ضمانه بعد القبض فكذا قبله كالميراث.[١]

أقول: سيوافيك الكلام في نماء المبيع التالف، فانتظر.

وقال العاملي بعد قول العلّامة «**وإذا تلف المبيع قبل قبضه فهو من مال بائعه**»: إجماعاً كما في السرائر، وكشف الرموز، وجامع المقاصد، والروضة، ويتناوله إجماع الغنية بإطلاقه، كما تسمع ففي التذكرة في باب القبض: لا خلاف عندنا في أنّ الضمان على البائع قبل القبض مطلقاً، فلو تلف حينئذٍ انفسخ العقد وسقط الثمن.

وفي الكفاية أنّه لا يعرف فيه خلافاً ـ إلى أن قال: ـ مضافاً إلى ما ذكروه في باب الثمار فيما إذا تلفت الثمرة المبتاعة فإنّهم حكموا من غير خلاف ولا تأمّل بأنّ تلفها قبل القبض من البائع.[٢]

ولعلّ هذه الكلمات كافية في إثبات الاتفاق في المقام.

نعم يحتمل أن يكون إجماعهم مستنداً إلى الروايات الّتي تقدّمت قبل ذلك فيكون الإجماع مدركياً لا تعبدياً.

---

١. تذكرة الفقهاء: ١٠/١١٢ـ١١٣.

٢. مفتاح الكرامة: ١٠/١٠٢٤ـ ١٠٢٥.

الثالث: سيرة العقلاء

جرت سيرة العقلاء في المقام على انفساخ العقد وارتفاع التعهد من الطرفين، وذلك لأنّ العقد وإن تمّ والمشتري وإن ملك المبيع لكن لمّا كان البيع مقدّمة للتسليم والإقباض وكانت الغاية القصوى من التعهّد هو انتفاع المشتري من المبيع، فإذا امتنع ما هو المقصود الأقصى لما كان هناك أي تكليف على أحد الطرفين.

أمّا البائع فإنّ التخلّف منه يرجع إلى سبب خارج عن مقدرته، وأمّا المشتري فإنّما تعهد في مقابل تسلّم المبيع والانتفاع به والمفروض أنّه لم يتحقّق، فإذا غلب التقدير على تدبير العباد فلا يكون لكلّ مسؤولية أمام الآخر، ومعنى ذلك فرض العقد كأن لم يكن والإنفساخ من الأصل أو من حين التلف على ما سيأتي. لا أنّه يكون العقد بحاله، غاية الأمر يجب على البائع، تسليم مثله أو قيمته وأخذ الثمن المسمّى من المشتري لأنّه يخالف رواية ابن الحجاج الكرخي إذ فيها: «فليس للمشتري إلّا رأس ماله»، كما مرّ.

يقول المحقق السبزواري: ولعلّ المراد أنّه ينفسخ العقد بتلفه من حينه ويرجع الثمن إلى ملك المشتري وليس للمشتري مطالبة المثل أو القيمة ورواية علي بن عقبة لا يخلو عن اشعار به [1]، و سيوافيك نقد ما يخالف هذا القول عند تفسير قوله: «فهو من مال بائعه».

وفيما ذكرنا من الأدلّة الثلاثة غنى وكفاية.

ثم انّه يقع الكلام في أُمور ندرسها تالياً.

---

١. كفاية الأحكام: ٤٧٣/١ طبعة النشر الإسلامي.

الكلام في أُمور

١. شمول القاعدة للثمن

وهل القاعدة تختص بتلف المبيع أو تعمّ تلف الثمن أيضاً عند المشتري قبل قبضه؟ الظاهر هو الثاني لما ذكرنا من أنّ الغاية من البيع عند العقلاء هي المعاوضة وانتفاع كلّ بما في يد الآخر من المتاع والثمن، فإذا امتنعت المعاوضة تسقط المسؤولية، فلا يكون للمشتري مسؤولية أمام البائع كما هو المفروض في العكس.

نعم ربّما يقال بشمول القاعدة للثمن أيضاً بلفظها، لأنّ المبيع يطلق ويراد به الأعمّ.[١] ولكنّه لو صحّ فإنّما هو من باب المجاز ولا يصار إليه إلّا بدليل، والأَولى في التعميم لما ذكرنا من الدليل الثالث.

٢. ما هو المراد من التلف؟

ثمّ إنّ المراد من التلف خروج العين المبتاعة عن حيّز الانتفاع جزءاً أو كلاً، سواء بقيت العين كالأعيان المسروقة، أو لم تبق، كما إذا تلفت بالحرق. ولا فرق أيضاً بين تلف العين أو تلف الصفات كالفواكه الفاسدة، وذلك لما عرفت من أنّ القاعدة ليست قاعدة تعبدية وإنّما هي قاعدة عقلائية أمضاها

---

١. الجواهر: ٨٥/٢٣.

الشارع، وبما أنّ الغاية من البيع هو انتفاع الطرفين من العوضين، فإذا امتنع الانتفاع لم يحصل ما هو الغرض فلا محيص عن انحلال العقد، وعلى هذا فلا فرق بين تلف العين أو تلف الصفات الدخيلة في الغرض.

بل يمكن أن يقال شمول القاعدة لما يجب إتلافه شرعاً، كما إذا باع عبداً جنى قبل القبض أو ارتد كذلك، وبذلك يعلم أنّ تفسير صاحب الجواهر التلف بآفة سماوية تفسير بالفرد الغالب.[١]

٣. لو امتنع المشتري عن القبض

إذا كان البائع مستعداً للإقباض ولكن امتنع المشتري عن القبض، فهل التلف من مال البائع أيضاً أو لا؟

ففي الجواهر أنّ الظاهر كونه من مال المشتري إذا كان عدم القبض لامتناع منه، بلا خلاف أجده فيه لانصراف القاعدة إلى غير هذه الصورة.

بل قد يقال بذلك أيضاً إذا كان التأخير بالتماس منه بعد العرض عليه والتمكين منه وفاقاً لجماعة، إمّا لأنّ مثله يسمّى قبضاً، أو لأنّ المراد من النبوي غيره.[٢]

أقول: أمّا الشق الثاني ـ أعني: إذا كان التأخير بالتماس منه ـ فالضمان فيه على البائع، لأنّه مورد رواية عقبة بن خالد.[٣]

نعم الروايات منصرفة عن الشق الأوّل وهو امتناع المشتري لصدق القبض عندئذٍ لأنّه عبارة عن رفع الموانع عن استيلاء المشتري على المتاع

---

١. الجواهر: ٨٣/٢٣ ٢. الجواهر: ٨٣/٢٣

٣. الوسائل: ج ١٢، الباب ١٠ من أبواب الخيار، الحديث ١.

وهو حاصل، ولولا النص لقلنا بخروج البائع عن الضمان في صورة الالتماس أيضاً.

٤. إذا تلف المبيع بالمشتري أو الأجنبي أو البائع

الظاهر من التلف في الروايات هو التلف بآفة داخليّة، أو خارجية عن حيطة المتبايعين؛ فيقع الكلام فيما إذا تلف بفعل المشتري تسبيباً أو مباشرة، أو البائع كذلك، أو الأجنبي.

أمّا الأوّل فلا شكّ أنّ إتلافه يعدّ قبضاً من غير فرق بين التسبب والمباشرة.

وأمّا إذا تلف بفعل البائع فيرجع المشتري إليه بالمثل أو القيمة، ولا وجه لانحلال العقد.

وهذا بخلاف ما لو أتلفه الأجنبي ففيه احتمالات:

١. إذا تلف بفعل الأجنبي لا يضمنه البائع ويرجع المشتري على الأجنبي بالمثل أو القيمة.

٢. يتخيّر المشتري بين ذلك والفسخ والرجوع بالثمن. وهذا ما نسبه صاحب الجواهر إلى المشهور.[١]

٣. رجوع البائع إلى الأجنبي للأخذ بالمثل أو القيمة، وعندئذٍ يكون المشتري مخيراً بين قبول البدل، أو فسخ العقد والرجوع بالثمن.

---

١. الجواهر: ٨٣/٢٣.

٤. انحلال العقد وانفساخه ورجوع المشتري إلى الثمن فقط، والبائع إلى الأجنبي لعدم إمكان التقابض، ولعلّ الأخير هو الأقوى.

٥. ما هو المراد من قوله:«من مال بائعه»؟

إنّ الظاهر من العبارة وقوع التلف في ملك البائع، حيث فرض أنّه من ماله مع أنّ المفروض أنّه حين التلف كان ملكاً للمشتري، فوقوع التلف في مال البائع يلازم القول بأنّه ينفسخ العقد قبل التلف ويدخل المبيع في ملك البائع فيقع التلف في ملكه فيصدق عليه أنّه من مال البائع ويعبّر عنه بالضمان المعامليّ.

فعلى هذا لابد من الالتزام بأمرين:

أ. تقدير كونه ملكاً له قبل التلف.

ب. انحلال العقد وانفساخه.

والأمران مفهومان من قوله: «من مال بائعه»، إذ لا يمكن أن يكون الشيء الواحد بتمامه مالاً لشخصين، فإذا صار مالاً للبائع فلابدّ أن ينحل العقد وتخرج العين من ملك المشتري وتدخل في ملك البائع فيصدق أنّه من مال البائع.

وهذا النوع من التقدير غير عزيز في الفقه نظير:

١. إذا قال: «اعتق عبدك عنّي» فمعناه تمليك العبد للقائل ثم عتقه عنه.

٢. إذا قال: «الق متاعك في البحر» فبما أنّ الإتلاف في المورد يتحقّق

بفعل المالك، فضمان الغير ـ أعني: الآمر ـ يتوقّف تمليكه إيّاه ثم إتلافه بأمره.

٣. إذا اشترى أحد العمودين فقد ورد في الرواية أنّهم إذا ملكوا عتقوا والرواية تؤيد الملكية التقديرية ثم العتق، وعلى كلّ تقدير فالمتبادر من الرواية ما ذكرنا.

٤. إذا قتل المورث، يقدر دخول الدية في ملك الميت ثم تورث .

وربّما يحتمل أن يكون قوله:«فهو من مال بائعه» كناية عن كون الخسارة والغرامة عليه من دون أن ينحل العقد وينفسخ ويخرج المبيع من ملك المشتري، وعلى ذلك يجب على البائع دفع الخسارة والغرامة بالمثل أو القيمة، وهذا ما يعبّر عنه بالضمان الواقعي.

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّه مخالف لقوله: «فهو من مال بائعه»، ولو صحّ ما ذكر يجب أن يقول: فهو على بائعه.

وثانياً: أنّه مخالف لرواية ابن الحجّاج الكرخي حيث قال: فليس للمشتري إلّا رأس ماله.[1] وقد مرّ الكلام فيه وعرفت كلام المحقق السبزواري في المقام.

٦. حكم النماء بعد العقد وقبل التلف

لو كان للمبيع نماءٌ منفصل كالعين والنتاج فتلف المبيع قبل قبضه

---

١ . الوسائل: ج ١٣، الباب١٣ من أبواب السلف، الحديث٢.

وبقي النتاج، المشهور أنّه للمشتري، لأنّه نماء ملكه، والمفروض أنّ الفسخ من حين الفسخ لا من حين العقد. وبعبارة أخرى: النماء حصل في ملك المشتري والفرع تابع للأصل فمن ملك الأصل ملك فرعه، والمفروض تأخّر الانفساخ عن وجود النماء.

أقول: المسألة مبنية على أنّ انحلال العقد من حين التلف أو من زمان العقد.

فلو قلنا بالأوّل فالنماء للمشتري لأنّه حصل في ملك المشتري، والفرع تابع للأصل، فلو خرج عن ملكه ودخل في ملك البائع فلا تبطل الملكية السابقة.

ولو قلنا بالثاني فهو للبائع والعرف يساعده حيث يعدّ تملّك المشتري للنماء أكل المال بالباطل بعدما رجع المشتري إلى تمام ثمنه بل يراه مخالفاً للعدل والإنصاف، خصوصاً إذا كان النتاج كثيراً والبائع بعدُ لم يَقبض الثمن أو قبض وكانت المدة قليلة، وعندئذٍ فلا مناص من القول بالانحلال من رأس لا من زمان التلف، فالقول بكون النماء للبائع هو الأقوى.

فإن قلت: إذا كان الانحلال من حين العقد فما معنى كون المبيع داخلاً في ملك البائع قبل التلف؟

قلت: لا منافاة بين الأمرين، حيث إنّ كون التلف من مال البائع فرع كونه ملكاً له فيفرض كونه ملكه قبل التلف، فإذا قلنا بانحلال العقد من رأسه فهو يلازم كون المبيع حين الانحلال، ملك البائع.

٧. شمول القاعدة لسائر العقود المعاوضية

هل القاعدة تختص بالبيع، أو تعمّ سائر العقود المعاوضية أيضاً كالإجارة والصلح بالعوض والهبة المعوّضة إلى غير ذلك من العقود الّتي يكون الغرض الأقصى منها التقابض والانتفاع؟

أمّا النصوص فلا يستفاد منها شمول القاعدة لغير البيع غير أنّك عرفت أنّ القاعدة، ليست قاعدة تعبدية تمنع عن الخروج عن إطار النص، وإنّما هي قاعدة عقلائية مطابقة لقضاء العرف في ذلك المجال.

وعلى هذا فلا مانع من شمولها لكلّ عقد معاوضي، مثلاً إذا احترق البيت الّذي آجره أو عطبت الدابة المستأجرة قبل القبض، ينحلّ العقد لعدم إمكان العمل بما تعهّد، ومنه يعلم حال الصلح بالعوض والهبة المعوضة.

وبالجملة كلّما امتنع العمل بالمسؤولية فالعرف يقضي بانحلال العقد لعدم إمكان العمل خصوصاً إذا امتنع بآفة سماوية حيث يتلقّى أنّ التقدير كان على خلاف التدبير.

٨. شمول القاعدة لتلف البعض

إذا وقع التلف على بعض المبيع، كما إذا باع طناً من الحنطة وتلف النصف منها، أو باع فرسين وعطب أحدهما، أو باع نعلين وضاع أحدهما.

فقال العلّامة: احتراق السقف أو تلف بعض الأبنية كتلف عبد من

عبدين، لأنّه يمكن إفراده في البيع بتقدير الاتصال والانفصال بخلاف يد العبد فهو أصحّ وجهي الشافعية، والآخر أنّه كسقوط يد العبد.[١]

أقول: المسألة مبنية على تعدّد المطلوب وأنّ الباقي مطلوب، والهالك مطلوب آخر أو وحدته، بحيث لو هلك بعض الأجزاء لما رغب الطرف بالباقي لعدم الانتفاع المطلوب بالباقي أو قلّته.

وعلى هذا فلو تلف نصف طن من الحنطة فيمكن القول ببقاء العقد لا انحلاله، غاية الأمر للمشتري الخيار لتبعّض الصفقة، بخلاف ما إذا سرق إحدى النعلين، فالغاية المطلوبة صارت غير ميسّرة والتقابض غير ممكن، فلا محيص إلّا عن انحلال العقد.

وأمّا النصوص فلا يعلم منها حكم الجزء الهالك كما لا يعلم من معقد الإجماع، فلا محيص من عرض المورد على العرف وتحكيمه فيه.

٩. شمول القاعدة للوصف المفقود

لو تلف وصف المبيع، سواء أكان المفقود وصف كمال أو وصف صحة، ففيه وجهان:

١. عدم انحلال العقد لإمكان التقابض والعمل بالتعهد فيكون العقد باقياً بحاله غير أنّ المشتري عندئذٍ مخيّر بين فسخ العقد وأخذ الأرش عند فقد وصف الصحة، وله خصوص الردّ عند فقدان وصف الكمال، كما هو الحال في العيب الموجود قبل العقد إذا كان المشتري جاهلاً بالعيب حيث

---

١. التذكرة: ١/١١٩.

إنّه مخير بين الرد والأرش عند فقد وصف الصحة، وله خصوص الرد عند فقد وصف الكمال.

٢. شمول القاعدة للمورد لا بالنصوص الواردة،بل بمناطها وهو أنّ الغاية القصوى للمتعاقدين هو المبيع الموصوف أو المرئي، والمفروض أنّه عرض التلف لبعض صفاته وامتنع العمل بما تعهد به البائع بكماله، فينحل العقد من حين التلف أو من حين العقد، ومقتضى القواعد عند المشهور هو الوجه الأوّل لكن يحتمل إلحاق الجميع بالقاعدة بالملاك الّذي عرفت.

١٠. إبراء المشتري البائع عن ضمان المبيع

هل يجوز للمشتري أن يبرئ البائع عن ضمان المبيع، أو يبرئ البائع المشتري عن ضمان الثمن، أو لا؟

قال العلّامة في التذكرة: لو أبرأ المشتري البائع من ضمان المبيع لم يبرأ، وحكم العقد لا يتغير. وبه قال الشافعي.[1]

أقول: المسألة مبنية على أنّ ضمان البائع حكم شرعي فلا يسقط باسقاط المشتري، أو هو حق للمشتري فله أن يسقط حقّه.

وربّما يقرر وجه جواز الاسقاط بأنّ انحلال العقد ورجوع العوض الموجود ـ بعد تلف العوض الآخر ـ إلى مالكه قبل العقد أمر قهري وليس من فعل أحد المتعاقدين حتّى يكون من قبيل الخيار الّذي هو حق حل

---

١. التذكرة:١٠/١١٣.

العقد وإبرامه كي يكون قابلاً للإسقاط كسائر الحقوق القابلة للإسقاط.

يلاحظ عليه: أنّ الانحلال أمر قهري عند التلف، ولكن المفروض أنّ إسقاط الضمان إنّما هو قبل التلف، ومن المعلوم أنّ انحلال العقد إنّما هو لأجل عدم تمكّن البائع للوفاء بما تعهّد في حق المشتري، فإذا أسقط المشتري حقّه قبل عروض التلف فلا يبقى موضوع لانحلال العقد حتى يقال: إنّه أمر قهري وليس من قبيل الخيار.

وبعبارة أُخرى: أنّه لا يسقط خياره حتى يقال: إنّه أمر قهري، لا يقبل الاسقاط، بل يسقط ما يكون منشأ لهذا الأمر القهري غير القابل الإسقاط، فلاحظ.

الرسالة الثانية عشرة بعد المائة

التلف في زمن الخيار

ممّن لا خيار له

قد اشتهر بين الفقهاء أنّ التلف في زمن الخيار ممّن لا خيار له. وإيضاح مفاد القاعدة ودليلها والفروع المترتّبة عليها رهن البحث في موارد:

١. كلمات العلماء في القاعدة

قال المحقّق: إذا تلف المبيع قبل قبضه فهو من مال بائعه، وإن تلف بعد قبضه وبعد انقضاء الخيار فهو من مال المشتري.

وإن كان [بعد القبض] في زمان الخيار من غير تفريط **وكان الخيار للبائع فالتلف من المشتري، وإن كان الخيار للمشتري فالتلف من البائع**.[١]

وقال العلّامة في «القواعد»: وإن تلف بعد قبضه وانقضاء الخيار فهو من مال المشتري، وإن كان في مدّة الخيار من غير تفريط، فمن المشتري إن كان الخيار للبائع أو لهما أو لأجنبي، وإن كان للمشتري خاصّة فمن البائع.[٢]

وقال في «التحرير»: إذا تلف المبيع في زمن الخيار قبل القبض، انفسخ البيع، وكان من ضمان البائع؛ **وإن كان بعد القبض، والخيار للبائع فالتلف من المشتري، وإن كان للمشتري فالتلف من البائع**، ولو كان مشتركاً فالتلف من المشتري.[٣]

---

١. شرائع الإسلام: ٢ / ٢٣ ـ ٢٤.

٢. قواعد الأحكام: ٢ / ٦٩، في أحكام الخيار.

٣. تحرير الأحكام: ٢ / ٢٩٦.

وقال السيد العاملي: **إذا تلف المبيع بعد قبضه** وقبل انقضاء الخيار، بل في مدّته وزمنه؛ فقد حكم المصنّف هنا وفي «التذكرة» والمحقّق الثاني والفاضل الميسيّ أنّه يكون من المشتري إن كان الخيار للبائع أو لهما أو لأجنبيّ، وأنّه إن كان للمشتري خاصّة فمن البائع.

وهو ـ فيما عدا الأجنبيّ وما عدا ما إذا كان الخيار لهما على ما ستعرف الحال فيه ـ موافق لما في «السرائر» و «جامع الشرائع» لابن سعيد و «الإرشاد» و «شرحه» لولده و «مجمع البرهان» من أنّ التلف إن كان في مدّة الخيار فهو ممّن لا خيار له.

وهو معنى ما في «الشرائع» و «التحرير» و «التذكرة» و «المسالك» و «المفاتيح» من أنّه إن كان الخيار للبائع فالتلف من المشتري، وإن كان للمشتري فالتلف من البائع.

ولا أجد في شيء من ذلك خلافاً.[1]

وهذه الكلمات تعرب عن أنّ مصبّ القاعدة إنّما هو بعد القبض، وأنّها تمنع عن سعة في الأُمور الأربعة من جهة المبيع حيواناً كان أو غيره ؛ من جهة الخيار، خيار حيوان كان أو غيره؛ من ناحية سبب التلف، بسبب داخلي كان أو خارجي؛ من جهة ذي الخيار، مشترياً كان أو بائعاً. وإثبات قاعدة بهذه السعة رهن أدلّة قاطعة، فإلى المستقبل .

---

١ . مفتاح الكرامة: ٣ / ١٠٢٨. وسيوافيك أنّ مورد القاعدة نصاً واعتباراً فيما إذا كان البيع لازماً من جانب البائع، وجائزاً من جانب المشتري، وأمّا العكس فخارج عن مصب القاعدة وموردها، فما ذكره العلّامة في القواعد والتحرير والعاملي في مفتاحه من تصوير كون العقد جائزاً من جانب البائع ولازماً من المشتري، لا صلة له بمورد القاعدة، فانتظر.

٢. هل كون التلف ممّن لا خيار له، موافق للقاعدة؟

وربّما يقال باختصاص القاعدة ببيع الحيوان أوّلاً، واختصاص الخيار بخيار الحيوان ثانياً الّذي حدّده الشرع بثلاثة أيام، واختصاص التلف بالتلف بآفة داخلية كالمرض، وعندئذٍ تكون القاعدة من فروع القاعدة السابقة، أعني: «كلّ مبيع قد تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه».

توضيح ذلك: أنّ الحيوان يفترق عن سائر الموجودات فهو في معرض الأمراض والعيوب، وربّما يغيب المرض عن عين المشتري ويظهر بعد مضي أيام، ولأجل ذلك جعل الشارع للمشتري خيار ثلاثة أيام لكي تُعلم صحته وبراءته من العيب.

فإذا تلف في زمن الخيار فقد تلف بعيب داخلي كان غائباً عن عين المشتري، ومن المعلوم أنّ البائع لا يخرج عن الضمان إلّا بإقباض حيوان صحيح، وتلفه في أيام الخيار أوضح دليل على أنّه لم يُقبض بما تعهد به. فهو وإن أقبض حيواناً ولكن المبيع هو الحيوان الصحيح، فيكون التلف في ضمن الثلاثة كتلف شيء لم يقبض.

ويدلّ على ذلك (قبض المعيب بمنزلة عدمه) أنّ المشهور يتعاملون مع الصحّة والعيب معاملة الأجزاء، فكما أنّ تخلّف الجزء يورث الخيار والأرش، فهكذا تخلّف وصف الصحة يوجب كون المشتري مخيراً بين الأرش والخيار، وليس أخذ الأرش عند فقد الصحة عقوبة مالية بل هو استرداد للثمن بنسبة العيب الّذي هو بمثابة النقصان، فعندما لم يخرج البائع

عن ضمان تمام الثمن بتسليم المعيب فلم يُقبض ما تعهد به تمام القبض، فلو تلف بآفة داخلية، فقد تلف قبل القبض.[١]

أقول: ما ذكره متين إذا ثبت اختصاص القاعدة ببيع الحيوان أو خياره وتلفه بآفة داخلية، فيكون التلف بعد القبض في الأيام الثلاثة كالتلف قبل القبض كما عرفت أنّ القبض الناقص (المعيب) كلا قبض، وعندئذ لا تكون قاعدة مستقلة. وتكون القاعدة ـ بحكم اتحادها مع القاعدة السابقة ـ موافقة للقاعدة بالمعنى الّذي تقدم في القاعدة الأُولى، نعم إنّما تكون موافقة للقاعدة إذا كانت محدّدة بالأُمور الثلاثة، كون المبيع حيواناً، والخيار خيار حيوان، والتلف بآفة داخلية.

وربّما يتصور أنّ القاعدة بسعتها (من جانبين: الخيار غير المختص بخيار الحيوان، وسبب التلف الشامل بسبب داخلي أو خارجي) موافقة للقواعد (على خلاف ما قررناه إذ أنكرنا سعتها) بأنّ ملكية ذي الخيار لما دخل في ملكه بسبب المعاملة، متزلزلة، وخروج ما خرج متزلزل متوقّف على بقاء ما دخل في ملكه، فإذا وقع عليه التلف قهراً تنفسخ المعاملة ولا يبقى مورد للتأمل والنظر حتّى يختار الفسخ أو الإبرام، فحكمة جعل الخيار في الحيوان ثلاثة أيّام، أو جعل الخيار والشرط من نفس المتعاقدين يقتضي أن يكون الضمان ـ أي المسمّى ـ ينتقل ثانياً ممّن ليس له الخيار إلى الّذي له الخيار.[٢]

---

١. الفوائد لآية الله ميرزا صادق التبريزي: ٧٢ ـ ٧٤.

٢. القواعد الفقهية: ٢ / ١٣٤. وقد وصفه القائل بأنّه استحسان ومعه كيف يمكن الاعتماد عليه؟!

يلاحظ عليه: بأنّ مجرد كون المشتري ذا خيار لغاية التروّي في المبيع لا يكون دليلاً على ضمان البائع إلّا في صورة واحدة، وهو ما إذا كان التلف لعاملٍ داخلي كان موجوداً قبل القبض، وإلّا فالقول بسعة القاعدة في مورد المبيع أوّلاً وسعة الخيار الشامل لخيار الحيوان وغيره ثانياً، وتعميم استناد التلف إلى عامل داخلي وخارجي ثالثاً، لا يكون سبباً لضمان المقابل.

٣. دراسة الروايات الواردة:

١. ما رواه عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل اشترى أمة بشرط من رجل يوماً أو يومين، فماتت عنده وقد قطع الثمن، على مَن يكون الضمان؟! فقال: «ليس على الّذي اشترى ضمان حتّى يمضي شرطه».[1]

ودلالة الحديث على أنّ تلف الأمة في أيّام الخيار على البائع الّذي لا خيار له، واضحة، غير أنّ الكلام في سعة القاعدة.

وذلك لأنّ المبيع أمة، وللمشتري فيها خيار ثلاثة أيّام اشترط أم لم يشترط، والظاهر أنّ المشتري غفل عن الخيار المجعول شرعاً، ولذلك شَرط على البائع يوماً أو يومين.

إنّما الكلام في قوله عليه السلام: «ليس على الّذي اشترى ضمانٌ حتّى يمضي شرطه». فهل المراد من مضيّ الشرط هو مضي يوم أو يومين، أو المراد

---

١. الوسائل: ج ١٢، الباب ٥ من أبواب الخيار، الحديث ١. قوله «قَد قطع الثمن»: أي منع الثمن ولم يدفعه إليه.

الخيار المجعول شرعاً؟ وربّما يطلق الشرط ويراد منه الخيار كما يأتي في صحيحه ابن سنان، فلعلّ الإمام حكم بالضمان لأجل الخيار المجعول شرعاً لا لما اشترطه المشتري على البائع من خيار يوم أو يومين حتّى تكون الرواية دليلاً على شمول القاعدة لخيار الشرط، ومع هذا الاحتمال لا يمكن الحكم بسعة القاعدة وعمومها لغير خيار الحيوان.

ويؤيد ما ذكرنا الرواية التالية حيث إنّ الإمام عليه السلام قال: «على البائع حتّى ينقضي الشرط ثلاثة أيّام ويصير المبيع للمشتري» فركّز الإمام على مضي ثلاثة أيّام لا على ما اشترط من يوم أو يومين، فيكون السبب هو خيار الحيوان لا مطلق الخيار.

٢. صحيحة عبدالله بن سنان قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يشتري الدابة أو العبد ويشترط إلى يوم أو يومين فيموت العبد أو الدابة أو يحدث فيه حدث، على مَن ضمان ذلك؟ فقال: «على البائع حتّى ينقضي الشرط ثلاثة أيام ويصير المبيع للمشتري (شرط له البائع أم لم يشترط على رواية التهذيب)[1]». وإن كان بينهما شرط أياماً معدودة فهلك في يد المشتري قبل أن يمضي الشرط فهو من مال البائع.[2] ثم إنّ قوله: «أو يحدث فيه» ربّما يمنع عن جعل القاعدة من مصاديق التلف قبل القبض لفرض حدوث الحدث، ولكنّه لا يضر بما هو المقصود من اختصاص القاعدة بالحيوان وخياره، فلاحظ.

---

١. الوسائل: ج ١٢، الباب ٥ من أبواب الخيار، الحديث ١.

٢. الوسائل: ج ١٢، الباب ٨ من أبواب الخيار، الحديث ٢. والمجموع حديث واحد لكن صدره في الباب ٥ وذيله في الباب ٨.

٤. اختصاص الروايتين بخيار الحيوان

ودلالة الروايتين على أنّ تلف الدابة أو العبد في أيّام الخيار من البائع واضحة، لكن الكلام في سعة القاعدة حيث إنّ المبيع فيها هو الدابة أو العبد وللمشتري فيهما خيار ثلاثة أيّام، وهو وإن شرط الخيار يوماً أو يومين لكن الإمام عليه السلام أعرض عن شرطه، وحكم بأنّ التلف على البائع ضمن ثلاثة أيّام لا أنّه ذو خيار في ضمن يوم أو يومين.

وهذا ربما يكون قرينة على أنّ التلف من البائع لأجل خيار الحيوان لا لخيار الشرط بقرينة أنّ الإمام عليه السلام قال: «حتى ينقضي الشرط ثلاثة أيّام ويصير المبيع للمشتري».

ويؤيد ذلك أنّ الصدوق رواه مرسلاً إلّا أنّه قال: «**لا ضمان على المبتاع حتّى ينقضي الشرط ويصير البيع له**»[1] وأراد من الشرط خيار الحيوان لا الشرط المجعول من جانب المشتري، بقرينة قوله: «حتّى يصير البيع له» ولا يصير المبيع له إلّا بعد مضي ثلاثة أيّام لا بعد مضى يوم أو يومين.

وبهذا يتّضح ما ذكرناه في الحديث السابق (حديث عبدالرحمن بن أبي عبدالله) فإنّ حكم الإمام بضمان البائع كان مبنياً على كون المشتري ذا خيار شرعي في مورد الحيوان، والتجاوز عن المورد (كون المبيع حيواناً والخيار خيار حيوان والمشتري هو صاحب الخيار) يحتاج إلى دليل قاطع.

وبالجملة استفادة العموم من الروايتين أمرٌ غير تام، أي عموم الرواية

---

١. الوسائل: ج ١٢، الباب ٥ من أبواب الخيار، في ذيل الحديث ٢.

لمطلق المبيع، سواء أكان حيواناً أو لا، عمومها لمطلق الخيار، سواء أكان خيارَ حيوان أو خيار شرط، وعمومها لمطلق ذي الخيار، سواء كان المشتري أو البائع، بل اللازم الاقتصار على مورد النص إلّا أن يدلّ دليل آخر على السعة والشمول .

٥. الاستدلال على سعة القاعدة بوجهين:

١. إنّ قوله في صحيحة ابن سنان: «حتّى ينقضي الشرط ثلاثة أيام ويصير المبيع للمشتري» مفيد للعلّية، وعلى ذلك يكون معنى الحديث أنّ كلّ مَن لم يستقرّ عليه المال لكونه ذا خيار، ويقدر أن يسلب ملكيته عن نفسه فتلف ماله على غيره، أي بالتلف تنفسخ المعاملة ويدخل التالف قبل التلف آناً ما في ملك من لا خيار له ثم يتلف من ماله ، وعلى هذا فلا فرق بين الخيار الثابت للبائع أو المشتري، ولا بين خيار الحيوان والشرط وغيرهما من خيار المجلس وخيار تخلّف الشروط الضمنية.[١]

يلاحظ عليه: بأنّ الظاهر أنّ لفظة «حتّى» للغاية لا للعلّية، والشاهد على قوله: «**على من ضمان ذلك**» فقال على البائع حتّى ينقضي الشرط، أي الضمان عليه مستمر إلى انقضاء الشرط ، وقوله: «ويصير المبيع للمشتري» تأكيد له ولا يصير له إلّا إذا انقضى الخيار بتمامه» .

فبذلك يظهر أنّ استظهار عموم الرواية لخيار الشرط غير صحيح وإن تلقّاه الشيخ الأعظم كونه مورد إجماع إذ قال: إنّ الخيار إذا كان للمشتري

---

١ . منية الطالب: ٢ / ١٧٧. حيث نقل الإشكال ثم ردّ عليه .

فقط من جهة الحيوان فلا إشكال ولا خلاف في كون المبيع في ضمان البائع. وكذلك الخيار الثابت له من جهة الشرط بلا خلاف في ذلك.

٢. قوله عليه السلام في ذيل صحيحة ابن سنان: «**وإن كان بينهما شرط أيّاماً معدودة فهلك في يد المشتري قبل أن يمضي الشرط فهو من مال البائع**».

ولو كان للمشتري فقط خيار المجلس دون البائع فظاهر قوله: «حتّى ينقضي شرطه ويصير المبيع للمشتري» كذلك بناءً على أنّ المناط انقضاء الشرط الّذي تقدم أنّه يطلق على خيار المجلس في الأخبار.

بل ظاهره أنّ المناط في رفع ضمان البائع صيرورة المبيع للمشتري واختصاصه به بحيث لا يقدر على سلبه عن نفسه (وعلى هذا تشمل الرواية عامّة الخيارات) وإلى هذا المناط ينظر تعليل هذا الحكم في «السرائر» حيث قال:

فكل من كان له خيار، فالمتاع يهلك من مال من ليس له خيار، لأنّه قد استقر عليه العقد والّذي له الخيار ما استقر عليه العقد ولزم، فإن كان الخيار للبائع دون المشتري وكان المتاع قد قبضه المشتري وهلك في يده، كان هلاكه من مال المشتري دون البائع، لأنّ العقد مستقر على المشتري لازم له.[1]

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ مقتضى الجمود على ما في صدر الرواية هو حمل الشرط على أحد الوقتين (اليوم أو اليومين) اللّذين جعل المشتري الخيار

---

١. المتاجر: ٦ / ١٧٥ ـ ١٧٦، الطبعة الحديثة.

لنفسه فيهما لا الحمل على خيار المجلس، ومجرد استعمال الشرط في خيار المجلس نادراً [١] لا يكون دليلاً على حمل الرواية عليه، بل المراد من الشرط هوخيار الحيوان بشهادة تحديده بثلاثة أيّام .

وثانياً: أنّ ما في ذيل الرواية ـ أعني: قوله: «وإن كان بينهما شرط أيّاماً معدودة» ـ فالظاهر منه أيضاً هو الأيّام الثلاثة في بيع الحيوان، خصوصاً أنّ كون المبيع هو الحيوان وتصريحه بثلاثة أيّام في صدر الرواية يمنع عن انعقاد الإطلاق لذيل الرواية، أعني: قوله «وإن كان بينهما شرط أيّاماً معدودة»، التمسك بالإطلاق إنّما يصح إذا لم يكن مكتنفاً ممّا يصلح للقرينية، وصدر الرواية صالح لصرف الذيل عن الإطلاق، ولا أقل تصبح الرواية مجملة لا تصلح للاستدلال.

وثالثاً: أنّ ما نقله عن صاحب السرائر فالدليل فيه هو نفس المدّعى، لأنّ تزلزل البيع من جانب أحد الطرفين واستقراره من الجانب الآخر لا يكون دليلاً على سوق التلف إلى من لا خيار له بعد ما تلف تحت يده وقبضه، ومجرد أنّ مَن له الخيار له التروّي والتأمّل في الأخذ والرد لا يكن دليلاً على تحمّل الآخر غرر المبيع بعد القبض، اللّهم إلّا إذا كان المبيع حيواناً وتلف في ثلاثة أيّام وكشف التلف عن وجود مرض فيه كان مخفياً عن المشتري، فعندئذٍ يصح أن يحتج على البائع بأنّه لم يقبض ما تعهد به.

***

١ . قلنا: نادراً لاعتراف محقّق المتاجر بأنّه لم يعثر على ذلك صريحاً.

إلى هنا ظهر أنّ كلّاً من الوجهين لا ينهض لإثبات السعة، فلندرس ما بقي من الروايات.

٣. ما رواه عبدالله بن زيد بن علي بن الحسين، عن أبيه، عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله في رجل اشترى عبداً بشرط ثلاثة أيّام فمات العبد في الشرط، قال: يستحلف بالله ما رضيه، ثم هو بريء من الضمان».[١]

والمبيع في الرواية هو الحيوان ويكون الخيار هو خياره لا مطلق الخيار، وقوله: «بشرط ثلاثة أيّام» يمكن أن يكون إشارة إلى الثلاثة المعروفة في بيع الحيوان، ولعلّ الخيار في هذه الأيام كان سائداً أيضاً في عصر الرسول صلى الله عليه وآله وما بعده، فلا يدلّ على عموم الحكم وشموله لمطلق المبيع والخيار والتلف .

والظاهر أنّ الاستحلاف بالله بعدم رضاه، كناية عن عدم إسقاطه خيار الحيوان.

٤. ما رواه الحسن بن علي بن رباط، عمّن رواه، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن حدث بالحيوان قبل ثلاثة أيّام فهو من مال البائع» [٢].

يلاحظ عليه: بمثل ما تقدّم من عدم دلالته على القاعدة بسعتها في الجهات الأربع: مبيعاً، خياراً، سبباً، ومتعاقداً.

---

١. الوسائل: ج ١٢، الباب ٥ من أبواب الخيار، الحديث ٤.

٢. الوسائل: ج ١٢، الباب ٥ من أبواب الخيار، الحديث ٥ .

٦. حصيلة الكلام في الروايات

هذا مجموع ما يمكن الاستدلال به على عموم القاعدة، وقد عرفت قصورها في إثبات سعة القاعدة، مضافاً إلى أنّه لو كان الحكم على سعته في الموارد الأربعة: المبيع، الخيار، وسبب التلف، والمتعاقد يلزم أن يرد في الروايات المأثورة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام ما يصرّح بذلك، وأمّا ما مضىٰ من الروايات فهي أقصر من أن تثبت سعة القاعدة مع احتفاف الكل بالقرائن الّتي تؤيد اختصاص الحكم بتلف الحيوان بعد قبضه في ثلاثة أيّام.

وربّما يستدل بالروايتين التاليتين.

٥. ما رواه إسحاق بن عمار قال: حدّثني من سمع أبا عبدالله عليه السلام وسأله رجل وأنا عنده، فقال: رجل مسلم احتاج إلى بيع داره فجاء إلى أخيه فقال: أبيعك داري هذه وتكون لك أحب إليّ من أن تكون لغيرك، على أن تشترط لي إن أنا جئتك بثمنها إلى سنة أن ترد عليّ؟ فقال: «لا بأس بهذا، إن جاء بثمنها إلى سنة ردّها عليه»، قلت: فإنّها كانت فيها غلّة كثيرة فأخذ الغلّة، لمن تكون الغلّة؟ فقال: «الغلّة للمشتري، ألا ترى أنّه لو احترقت لكانت من ماله».[1]

٦. وما رواه معاوية بن ميسرة قال: سمعت أبا الجارود يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل باع داراً له من رجل، وكان بينه وبين الرجل الّذي اشترى منه الدار حاصر، فشرط إنّك إن أتيتني بمالي ما بين ثلاث سنين فالدار دارك، فأتاه بماله، قال: «له شرطه». قال له أبو الجارود: فإنّ ذلك الرجل قد أصاب

---

١. الوسائل: ج ١٢، الباب ٨ من أبواب الخيار، الحديث ١.

في ذلك المال في ثلاث سنين، قال: «هو ماله»، وقال أبو عبدالله عليه السلام: «أرايت لو أنّ الدار احترقت من مال مَنْ كانت؟ تكون الدار دار المشتري».[١]

وجه الدلالة في الروايتين هو أنّ الإمام قد حكم بأنّه لو تلفت الدار لكان من مال المشتري الّذي لا خيار له دون البائع الّذي هو ذو خيار، فتدلّان على مفاد القاعدة، أعني: تلف المبيع (الدار) في زمن الخيار، من (المشتري) الّذي لا خيار له.

ونقل السيد العاملي عن «مجمع البرهان» أنّه قال: إنّ دليل المسألة بفروعها غير ظاهر، وفي الكفاية لا أعرف في المسألة مستنداً سوى الروايات الخمس[٢]، فينبغي إناطة الحكم بها.

وأراد بالروايات الخمس: رواية إسحاق بن عمار الواردة في خيار الشرط الدالة على أنّ التلف من المشتري بعد القبض حيث إنّه لا خيار له، ورواية معاوية بن ميسرة الّتي هي مثل رواية إسحاق، والروايات [الأربع] الواردة في خيار الحيوان المتضمّنة أنّ التلف من البائع حتّى ينقضي شرط المشتري وخياره، وقد بيّنّا الحال فيها فيما مرّ.[٣]

يلاحظ على الاستدلال: بأنّ الإمام يؤكّد على أنّ الخراج للمشتري، مستدلاً بأنّه لو تلف لكان من ماله، فإذا كانت الحال كذلك فالخراج أولى أن

---

١. الوسائل: ج ١٢، الباب ٨ من أبواب الخيار، الحديث ٣. ولعلّ المراد من الحاضر: الشاهد الّذي يكتب لهما ويمنعهما عن الإنكار والحصر بمعنى الحبس، وفي بعض النسخ الحاضر، ولعلّ المراد ما يكتب من المحضر بين الطرفين.

٢. الأولى أن يقول: الستّ كما عرفت منّا.

٣. مفتاح الكرامة: ١٠ / ١٠٣١.

يكون له لا لغيره من دون نظر إلى أن البائع ذو خيار أو لا.

وبعبارة أُخرى: أنّ حال البائع سواء أكان ذا خيار أو لا ليست مؤثراً في حكم الإمام عليه السلام بالضمان، وإنّما المؤثر هو أنّه كل مَن التلف من ماله، فأولى أن يكون الخراج له.

ولو استدل بالروايتين على القاعدة المعروفة «الخراج بالضمان» بالمعنى الصحيح عندنا ـ لا عند غيرنا ـ لكان أولى.

وبما ذكرنا يظهر ضعف ما أفاده الشيخ الأعظم حيث قال: ومن هنا يعلم أنّه يمكن بناءً على فهم هذا المناط، طرد الحكم في كلّ خيار، فتثبت القاعدة المعروفة: من «أنّ التلف في زمان الخيار ممّن لا خيار له» من غير فرق بين أقسام الخيار ولا بين الثمن والمثمن، كما يظهر من كلمات غير واحد من الأصحاب، بل نسبه جماعة إلى إطلاق الأصحاب.[1]

أقول: أقصى ما يمكن أن يقال: إنهّ لو تمّت القاعدة في غير خيار الحيوان فإنّما تتم في شرط الخيار إذا كان المبيع حيواناً وتلف بعد الثلاثة، لأنّ التلف في الثلاثة من مال البائع للنصوص المتضافرة ولا حاجة في كون التلف من مال البائع فيها للشرط لوجود خيار الحيوان وإنّما الحاجة لها بعد انقضاء الثلاثة. والدليل على هذا هو ذيل صحيحة ابن سنان، أعني قوله: «وإن كان بينهما شرط أياماً معدودة» بناء على حمل الشرط على شرط الخيار لكن في مورد الحيوان كلّ ذلك على تأمّل، وعليه سيدنا الأُستاذ دام ظله كما سيوافيك كلامه.

---

١. المتاجر: ٦ / ١٧٦.

وممّا يدلّ على أنّ القاعدة لا تشمل خيار الغبن والعيب وتخلّف الشرط وتدليس المشتري وتبعّض الصفقة، أنّ المتبادر من قوله: «**ويصير المبيع للمشتري**» هو المتزلزل من أوّل الأمر، ولا يشمل المتزلزل المسبوق باللزوم بأن يكون المبيع في ضمان المشتري بعد القبض ثم يرجع ـ بعد عروض التزلزل ـ إلى ضمان البائع .

اللّهم إلّا إذا قيل بوجود الخيار من أوّل الأمر وظهوره بظهور سببه وهوالغبن والعيب.

وإلى بعض [١] ما ذكرنا يشير الشيخ الأعظم بقوله: إنّ ظاهر الرواية استمرار الضمان الثابت قبل القبض إلى أن يصير المبيع لازماً على المشتري، وهذا مختص بالبيع المتزلزل من أوّل الأمر، فلا يشمل المتزلزل المسبوق باللزوم، بأن يكون المبيع في ضمان المشتري بعد القبض ثم يرجع بعد عروض التزلزل إلى ضمان البائع، فاتّضح بذلك أنّ الصحيحة مختصّة بالخيارات الثلاثة، على تأمّلٍ في خيار المجلس .[٢]

فإن قلت: لو قلنا بأنّ المبيع في زمن الخيار لا يخرج عن ملك البائع ولا يدخل في ملك المشتري، بل هو باقٍ على ملك الأوّل، فإذا تلف فقد تلف في ملكه، وعلى ذلك يمكن توسيع القاعدة لعامة الخيارات متمسكاً بأنّ المبيع ملك للبائع، فإذا تلف فقد تلف في ملكه .

---

١ . إنّما قلنا البعض، لأجل عدم شمول الرواية عندنا لخيار المجلس وإن قال به الشيخ الأعظم ﷺ، على تأمّل.

٢ . المتاجر: ٦ / ١٨١ .

قلت: إنّ لازم ذلك (عدم مالكية ذي الخيار لما انتقل إليه من المبيع ومالكية من ليس له الخيار لما انتقل إليه من الثمن) اجتماع العوضين عند شخص واحد فالبائع يملك المبيع لوجود الخيار فيه من دون أن ينتقل إلى المشتري، ويملك الثمن لعدم وجود الخيار فيه، وهو كما ترى.

٧. فذلكة

إنّ الفقيه إذا تجرد عمّا ذكره الأصحاب حول هذه القاعدة وأمعن النظر في دليلها يذعن بأنّه لا سعة للقاعدة، وأنّ موردها تلف الحيوان ـ بعد قبض البائع للمشتري ـ في الأيام الثلاثة، وأقصى ما يمكن أن يقال: **شمولها لشرط الخيار بعد ثلاثة أيّام إذا تلف فيها**، لقوله في صحيحة ابن سنان: وإن كان بينهما شرط أيّاماً معدودة فهلك في يد المشتري قبل أن يمضي الشرط فهو من مال البائع»، [1] ولا يعمّ غير هذين الموردين، وإنّ ما أُستدلّ به على سعة الحكم لا يتجاوز حد الإشعار ولا يمكن الاعتماد عليه، لكون الحكم على خلاف القاعدة.

ومن حُسنِ الحظ أنّ سيدنا الأُستاذ ﷺ ممّن ذهب إلى اختصاص هذا الحكم بخيار الحيوان وشرط الخيار إذا كان مورد الشرط بيع الحيوان. [2]

قال ﷺ: والإنصاف أنّ التعدّي عن مورد الرواية إلى غيره، غير وجيه، فإلحاق خيار المجلس به في غير محلّه، ومجرد إطلاق الشرط عليه، لا

---

١. الوسائل: ج ١٢، الباب ٨ من أبواب الخيار، الحديث ٢.

٢. وقد تقدّم منا ذلك عند قولنا: «أقصى ما يمكن أن يقال» لاحظ ص ٢٨٨.

يوجب بـ «التعدّي»، بعدما كان المراد بـ «الشرط» في الروايات هو خيار الحيوان.

بل في التعدّي إلى خيار الشرط في غير الحيوان أيضاً كلام بعد ما كانت الروايات مختصّة بالحيوان.

ولم يكن له مستند إلّا ذيل صحيحة ابن سنان على رواية «التهذيب» وهو قوله عليه السلام: «**حتّى ينقضي الشرط ثلاثة أيّام، ويصير المبيع للمشتري، شرط له البائع أم لم يشترط**».[1]

قال: «**وإن كان بينهما شرط أيّاماً معدودة، فهلك في يد المشتري قبل أن يمضي الشرط، فهو من مال البائع**»[2] بدعوى: أنّ الشرط بينهما أيّاماً معدودة، شامل للزائد على ثلاثة أيّام، ويعم ما إذا كان في بيع غير الحيوان إذا كان الشرط للمشتري بقرينة قوله: «من مال بائعه».

إذ يمكن أن يقال: إنّ صدر الرواية وجميع فقراتها إلى قوله هذا، مخصوص بالحيوان، وهو قرينة على أنّ المراد من الذيل أيضاً، الشرط في الحيوان، وإنّما ذكر ذلك لبيان عدم الاختصاص فيه بالثلاثة ؛ وذلك لخصوصية فيه أوّلاً، ولظهوره في الاختصاص بخيار المشتري الّذي مرّ حكمه في ثلاثة أيّام ثانياً، وإلّا فلو كان الحكم لخيار الشرط مطلقاً، لم يكن وجه لاختصاصه بالمشتري؛ ضرورة عدم الفرق في شرط الخيار بينه وبين البائع، فالإطلاق فيها محلّ إشكال.

---

١. لاحظ الوسائل: ج ١٢، الباب ٥ من أبواب الخيار، الحديث ٢ و ٣.

٢. الوسائل: ج ١٢، الباب ٨ من أبواب الخيار، الحديث ٢ والروايتان في الحقيقة رواية واحدة، وقد حصل التعدد لأجل التقطيع.

نعم، لا إشكال في استفادة أمر زائد منها بالنظر إلى الذيل، وهو الشرط الزائد على ثلاثة أيّام.

والإنصاف: أنّ دعوى اختصاص الروايات جميعاً بالشرط في الحيوان، غير مجازفة.

ولو سلّم إلحاق الشرط مطلقاً بالحيوان، فلا ينبغي التأمّل في عدم إلحاق خيار المجلس، فضلاً عن سائر الخيارات؛ لفقد الدليل بعد كون الحكم على خلاف القواعد.[١]

نعم قال صاحب الجواهر باختصاص الحكم بخيار الحيوان والشرط، لكن عمّم متعلّق الشرط، ولم يفرّق بين كونه حيواناً أو داراً.[٢]

كما عمّم الشيخ الأعظم وقال بجريان القاعدة في خيار المجلس، وأبعد الأقوال القول بجريانها في الخيارات الزمانية وغيرها، وهو خيرة السيد الطباطبائي في تعليقته.[٣]

وأقصى ما عند الأخير من الدليل التمسّك بقوله: «حتّى يصير المبيع للمشتري»، وقد عرفت ضعف الاستدلال.

وبذلك ظهر أنّ أقوال القائلين بسعة القاعدة، أربعة:

١. يشمل شرط الخيار بشرط كون المبيع حيواناً.

---

١. كتاب البيع: ٥ / ٤٦٣.

٢. الجواهر: ٢٣ / ٢٩٦، كتاب البيع. وبهذا ظهر الفرق بين القولين بعد اشتراكهما في شمول الرواية لشرط الخيار لكن الأُستاذ خصّه بالحيوان، وعمّمه صاحب الجواهر إليه وإلى غيره.

٣. تعليقة السيد الطباطبائي: ١٦٩، مبحث الخيارات.

٢. يعمّ الحيوان وغيره.

٣. يشمل خيار المجلس.

٤. يعمّ عامّة الخيارات.

٨. عدم شمول القاعدة للثمن

إذا باع البائع وجعل لنفسه خياراً في عدّة أيّام وقبض الثمن وتلف عنده، فهل يكون التلف من مال من لا خيار له حتّى لو كان المبيع حيواناً؟

تظهر الحال فيه ممّا قدّمناه حيث قلنا بوجود القصور في دلالة الروايات على سعة الحكم، وإنّها مختصة بتلف المبيع إذا كان حيواناً ولا تشمل الثمن .

قال السيد العاملي: وأمّا إذا تلف الثمن بعد قبضه والخيار للبائع فهذا محل إشكال ؛ لأنّ الأصل بمعنى القاعدة يقضي بأنّ التلف من البائع لا من المشتري، ولم يتعرض أحد لحال هذا الفرع أصلاً، والمقدّس الأردبيلي إنّما تعرض لحال الثمن قبل القبض، والأخبار إنّما وردت في المبيع، وخبر عقبة[١] وإن كان يشم منه التعميم إلّا أنّه صريح في ما قبل القبض .[٢]

واستدلّ الشيخ الأعظم على عموم القاعدة بوجهين:

١. عمومية المناط وهو كون العقد خيارياً من جانب ولازماً من جانب آخر.

---

١ . الوسائل: ج ١٢، الباب ١٠ من أبواب الخيار، الحديث ١ .

٢ . مفتاح الكرامة: ١٠ / ١٠٣٢ .

٢. استصحاب ضمان المشتري الثابت له قبل القبض.

وكلا الوجهين غير تامّين:

أمّا الأوّل، فلأنّ الأخذ بالمناط، إنّما يصح إذا كان قطعياً لا ظنياً كما في المقام، خصوصاً إنّ الحكم في المبيع على خلاف القاعدة وخلاف السيرة المألوفة بين العقلاء.

وأمّا الثاني، فهو أشبه بإسراء حكم من موضوع (ضمان المشتري قبل إقباضه نظير ضمان البائع للمبيع قبل إقباضه) إلى موضوع آخر (وهو ضمانه للثمن بعد إقباضه للبائع نظير ضمان البائع للمبيع بعد إقباضه للمشتري)، فإنّ الضمان بعد الإقباض موضوع جديد لا يصح إسراء حكم ما قبل القبض إلى ما بعده، إلّا إذا دل عليه دليل كما في مورد المبيع إذا كان حيواناً.

٩. هل الحكم مختصّ بالمبيع المعيّن أو يعمّ الكلي؟

الإمعان في الروايات يعطي أنّ الضمان من خصائص كون المبيع حيواناً على المختار، أو من خصائص كون البيع قطعياً من جانب البائع وخيارياً من جانب المشتري على القول الآخر، فعلى هذا فلا فرق بين تلف المبيع المعيّن أو الكلي إذا أقبضه بتسليم فرد منه .

فإنّ المبيع وإن كان كلّياً لكنّه يكون معيّناً بتسليم فرد منه، فلا فرق بين كونه معيّناً من أوّل الأمر، أو صار معيّناً بتسليم فرد منه والخروج عمّا تعهد.

لكنّ الشيخ وتبعه المحقّق الخوئي خصّا الحكم بالمبيع الشخصي، واستدلّا عليه بالوجه التالي:

إنّ الموضوع هو تلف المبيع الّذي يستلزم انفساخ العقد، وهذا إنّما يتصوّر إذا كان المبيع شخصياً، وأمّا الكلّي فالفرد المقبوض إذا تلف فليس هو من مقولة تلف المبيع، بل من مصاديق تلف مصداق منه، والموضوع في الروايات هو تلف المبيع. ولأجل ذلك يفارق ظهور العيب في الشخصية حكماً مع ظهوره في الفرد المقبوض بما أنّه مصداق للكلي، ففي الأوّل يكون مخيّراً بين الفسخ والإمضاء مع الأرش أو لا معه، دون الثاني، بل على البائع أن يبدّله بفرد آخر ولا ينفسخ العقد.[١]

يلاحظ عليه: أنّها دقّة عقلية لا يلتفت إليها العرف، فإنّ المبيع الكلّي إذا انطبق على الفرد يصدق عليه أنّه المبيع فتشمله الروايات، كقوله عليه السلام: «لا ضمان على المبتاع حتّى ينقضي الشرط ويصير المبيع له»[٢]، وتصوّر أنّ في الصدق تأوّلاً وتجوّزاً وإن كان صحيحاً، لكنّه لا يلتفت إليه إلّا الفقيه الدقيق لا العرف المخاطب بالروايات، والّذي يؤيد ذلك أنّ العناوين مرايا إلى الخارج وليس ابتياع الكلي إلّا لغاية تجسيده بدفع الفرد منه .

وبعبارة أُخرى: إذا سلم فرداً من الكلّي فقد خرج عن المسؤولية ولولا خيار الحيوان، لكان العقد لازماً إلّا أنّه صار سبباً لتزلزل العقد كالعين الشخصية .

ثم إنّ الشيخ استدلّ بوجه آخر لا يخلو عن تعقيد، وقد أوضحناه مع ما فيه من النظر في كتابنا «المختار في أحكام الخيار».[٣]

---

١. مصباح الفقاهة: ٧ / ٥٣٠ .

٢. الوسائل: ج ١٢، الباب ٥ من أبواب الخيار في ذيل الحديث ٢ .

٣. لاحظ : المختار في أحكام الخيار: ٦٢٦ ـ ٦٢٧ .

١٠. هل الضمان معاملي أو واقعي؟

إذا افترضنا أنّ الحيوان المبيع تلف بعد قبضه في الأيام الثلاثة فصار التلف ممّن لا خيار له أي من البائع فالخسارة متوجهة إلى البائع، وعندئذ يقع الكلام في وظيفته أمام المشتري الّذي دفع الثمن وخرج المبيع عن ملكه فهنا احتمالان:

١. أن يكون ضامناً للمسمّى، أي بدفع الثمن بعد خروج المبيع عن ملك المشتري ودخوله في ملك البائع حين كونه مالكاً للثمن أيضاً، فبما أنّ الجمع بين العوض والمعوض غير معقول فيجب عليه دفع المسمّى.

٢. أن يكون ضامناً بالمثل أو القيمة بمعنى أنّه إذا تلف المبيع في ملك البائع فالعقد باقٍ على حاله فيجب عليه تدارك الخسارة بالمثل أو القيمة. فعلىٰ الأوّل الضمان معاملي، وعلى الثاني واقعي، ولكلّ من الاحتمالين قائل.

أمّا الأوّل: فهو خيرة الشيخ وغيره، حيث قال: المراد بضمان «**من لا خيار له**» لما انتقل إلى غيره، هو بقاء الضمان الثابت قبل قبضه وانفساخ العقد آناً ما قبل التلف، (ودخول المبيع في ملك البائع) وهو الظاهر من قول الشهيد ﷺ في الدروس حيث قال: «وبالقبض ينتقل الضمان إلى القابض مالم يكن له خيار».[1]

إنّ مفهوم كلامه أنّه مع خيار القابض لا ينتقل الضمان إليه، بل يبقى

---

١. الدروس: ٣ / ٢١٠.

على ضمان ناقله (البائع) الثابت قبل القبض، وقد عرفت أنّ معنى الضمان قبل القبض هو تقدير انفساخ العقد وتلفه في ملك ناقله.[١]

ثم إنّ الإصرار على دخول المبيع في ملك البائع ووقوع التلف في ملكه، لأجل تصحيح كون التلف عليه، وذلك لأنّ المفروض أنّ المبيع انتقل إلى المشتري وهو ملك له ومع ذلك فالتلف يحسب على البائع، وهذان لا يجتمعان إلّا بالفرض المذكور ودخول المبيع في ملك البائع قبل التلف .

وأمّا الثاني: فهو خيرة العلّامة في «التذكرة». قال: لو تلف المبيع بآفة سماوية في زمن الخيار، فإن كان قبل القبض، انفسخ البيع قطعاً، وإن كان بعده، لم يبطل خيار المشتري ولا البائع، وتجب القيمة على ما تقدّم.[٢]

وهناك احتمال ثالث يتّحد في النتيجة مع الأوّل ويخلو عن التكلّف الموجود فيه، وهو القول بالبطلان مع التلف وفرض المعاملة كأن لم تكن، ولازم ذلك رجوع الموجود (الثمن) من العوضين إلى مالكه، وأمّا المثمن فلأجل كونه تالفاً حين البطلان، لا يحكم عليه بالرجوع إلى مالكه، غاية الأمر لا يكون المشتري ضامناً. وهذا وإن لم يذكره الشيخ، ولكنّه أظهر عند العرف من الأوّل، وفي هذا الفرض يكون الضمان معاملياً أيضاً من دون حاجة إلى الحكم بدخول المبيع في ملك البائع .

إنّما الكلام في تعيين أحد الاحتمالين الأوّلين، وربّما يستظهر المعنى الأوّل بما يلي :

---

١. المتاجر: ٦ / ١٨٦ .

٢. تذكرة الفقهاء: ١١ / ١٦٦ .

١. ما ورد في ذيل صحيحة عبدالله بن سنان حيث قال: «وإن كان بينهما شرطٌ أيّاماً معدودة، فهلك في يد المشتري قبل أن يمضي الشرط فهو من مال البائع» [١].

٢. النبوي الوارد في القاعدة الأُولى، أعني: «كل مبيع قد تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه».[٢]

وجه الاستظهار: أنّ التلف لا يكون من مال البائع ـ بعد كونه ملك المشتري ـ إلّا بانفساخ العقد آناً ما قبل التلف حتّى يعود المبيع إلى ملك البائع ويقع التلف في ملكه ويعود الثمن إلى ملك المشتري.

٣. قوله في القاعدة الثانية: «على من ضمان ذلك؟ فقال: على البائع حتّى ينقضي الشرط ثلاثة أيّام ويصير المبيع للمشتري».[٣]

وجه الاستظهار: أنّه لمّا كانت مالكية المشتري المبيع متزلزلة في زمن الخيار، فلا يملك المشتري على وجه الاستقرار إلّا بعد مضيّ الخيار، فإذا تلف قبل مضيّه يخرج من ملك المشتري بحكم أنّ ملكيّته كانت متزلزلة ويدخل في ملك البائع آناً ما وينفسخ فيه.

٤. ما في مرسلة الحسن بن علي بن رباط، عمّن رواه، عن أبي عبدالله عليه السلام: «إن حدث بالحيوان قبل ثلاثة أيّام فهو من مال البائع»[٤].

---

١. الوسائل: ج ١٢، الباب ٨ من أبواب الخيار، الحديث ٢.
٢. مستدرك الوسائل: ج ١٣، الباب ٩ من أبواب الخيار، الحديث ١.
٣. الوسائل: ج ١٢، الباب ٥ من أبواب الخيار، الحديث ٢.
٤. الوسائل: ج ١٢، الباب ٥ من أبواب الخيار، الحديث ٥.

وفي هذه الروايات الأربع الّتي وردت: الرواية الأُولى والثالثة والرابعة حول هذه القاعدة (التلف في زمن الخيار ممّن لا خيار له)، والرواية الثانية حول القاعدة الأُولى (كلّ مبيع قد تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه)، وبما أنّ القاعدتين متقاربتان وقد عرفت أنّ القاعدة الثانية عندنا من شقوق القاعدة الأُولى إلّا في موردين كما سيوافيك، وليس لنا قاعدة سوى الأُولى، فيكون مال الجميع واحداً.

والّذي يؤكد المختار (كون الضمان بالمسمّى لا بالمثل والقيمة) هو ما نقلناه عن آية الله ميرزا صادق التبريزي ﷺ حيث اختار أنّ القاعدة مختصّة بالحيوان وهي من الموجودات الّتي لا تعلم صحّتها أو مرضها إلّا بمرور الزمان، فتلفه بآفة سماوية بين الثلاثة يكشف عن كون المبيع معيباً من أوّل الأمر، وبما أنّ العقد وقع على المبيع بوصف أنّه صحيح فلا يكون المقبوض قبضاً شرعيّاً، بل قبض مالم يقع العقد عليه فيكون كالتلف قبل القبض.

نعم ما ذكره يتم لو كانت القاعدة مختصة بالحيوان وخياره فقط، وأمّا لو قلنا بشمولها العيب الحادث في الثلاثة، أو لعمومها لشرط الخيار وإن كان أكثر من ثلاثة، فلابد من تصحيح القاعدة بالقول بما ذكره الشيخ أو ما ذكرناه.

١١. لو أتلفه المشتري

ولو أتلفه المشتري في أيّام الخيار قال العلّامة: استقرّ الثمن عليه، فإن أتلفه في يد البائع وجعلنا إتلافه قبضاً، فهو كما لو تلف في يده[١].

١. تذكرة الفقهاء: ١١ / ١٦٨، المسألة ٣٣٥.

والظاهر صحة ما ذكره في جانب المشتري، لأنّه أتلف ماله من دون أن يستند التلف إلى البائع أو الآفة السماوية، فالعقد يكون لازماً من غير فرق بين إتلافه تحت يده أو تحت يد البائع.

ولو أتلفه الأجنبي، قال العلّامة: لم ينفسخ البيع ولا يبطل الخيار لأصالتهما.[1]

إنّ كلامه مشتمل على أمرين:

١. عدم انفساخ العقد.

٢. عدم بطلان الخيار.

أمّا الأوّل ـ أعني: عدم انفساخ البيع ـ فهو صحيح، لأنّ حكم المبيع هنا (الحيوان) كسائر الموارد، فقد أتلف الأجنبي ملك المشتري فيرجع إليه بالمثل أو القيمة من دون أن تكون هنا مسؤولية للبائع، لأنّه خرج عن المسؤولية.

وأمّا الثاني: أي عدم بطلان الخيار، فمعناه أنّ المشتري يفسخ العقد ويرجع بالثمن إلى البائع، وبالتالي يرجع البائع إلى الأجنبي، فهو إنّما يتمّ إذا كان مصبّ الخيار هو العقد دون العين، والغالب في بيع الحيوان ـ لو لم يكن الكل ـ كون المصب هو المبيع الخارجي، فإذا بطلت العين بطل الخيار القائم بها.

على أنّ فسخ المشتري للعقد ثم الرجوع بالمسمّى إلى البائع ورجوع البائع إلى الأجنبي أمر لا يوافقه الذوق الفقهي، لأنّ للبائع أن يحتج بأنّه خرج

---

١. المصدر السابق.

عمّا عليه من المسؤوليّة، فلا معنى للرجوع إلى الثمن وإرجاع البائع إلى الأجنبي الّذي ربّما لا يتمكّن من أخذ المثل أو القيمة منه .

***

إلى هنا تمّ الكلام حول القاعدتين المعروفتين. فقد عرفت أنّ الثانية (التلف في زمن الخيار ممّن لا خيار له) من فروع القاعدة الأُولى (كلّ مبيع قد تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه) ، وليس شيئاً مستقلاً، على قول المحقّق التبريزي، إلّا أن يقال بشمولها للعيب الحادث في الثلاثة أو لشرط الخيار، مع كون المبيع حيواناً، وقد عرفت حالهما.

في تعارض القاعدتين [1]

ربّما يتصوّر وجود التعارض بين القاعدتين، وهذا فيما إذا وقع التلف قبل قبض المشتري المبيع، وكان للبائع الخيار دون المشتري، ونبيّن ذلك ضمن مثالين:

١. إذا كان المبيع غير الحيوان وكان الخيار للبائع، فتلف قبل القبض، فبما أنّ التلف قبل القبض، فالمورد داخل تحت القاعدة الأُولى ، والتلف على البائع؛ وبما أنّ التلف وقع في زمان خيار البائع ولزوم البيع على المشتري، فالمورد داخل تحت القاعدة الثانية والتلف ممّن لا خيار له أي المشتري.

٢. إذا كان المبيع حيواناً وقد أسقط المشتري خيار الحيوان، وكان

١ . أي القاعدة الّتي تمثّلها هذه الرسالة مع القاعدة الّتي تمثلّها الرسالة السابقة.

للبائع شرط الخيار أو خيار تأخير الثمن أزيد من ثلاثة ، فتلف قبل القبض، فبما أنّ التلف قبل القبض، فالمورد داخل في القاعدة الأُولى والتلف على البائع، وبما أنّ التلف وقع وللبائع خيار دون المشتري، فالمورد داخل في القاعدة الثانية والضمان على المشتري.

الجواب: أمّا المثال الأوّل فقد عرفت أنّ القاعدة مختصّة بالحيوان فإذا كان المبيع غير الحيوان فهو خارج عن مصبّ القاعدة.

وأمّا المثال الثاني، فنحن وإن عمّمنا الخيار الوارد في الرواية، لشرط الخيار، لكن بشرط أن يكون ذو الخيار هو المشتري، والمفروض أنّ شرط الخيار في المثال للبائع.

وحصيلة الكلام: أن المثال الأوّل أشبه بالسالبة بانتفاء الموضوع، فإنّ موضوع القاعدة هو الحيوان. وأمّا المثال الثاني فالمبيع وإن كان حيواناً لكن الخيار للبائع، مع أن القدر المتيقّن من الرواية كون الخيار للمشتري لقوله عليه السلام: «وإن كان بينهما شرط أيّاماً معدودة فهلك في يد المشتري قبل أن يمضي الشرط فهو من مال البائع» فذيل الحديث: «قبل أن يمضي الشرط» دليل على اختصاص شرط الخيار الوارد في قوله: «شرط أيّاماً» للمشتري لا للبائع.

ثمّ إن السيد الفقيه الطباطبائي نقل عن المحقّق الأردبيلي مورد التعارض، وهو ما إذا كان خيار الشرط للبائع فقط، وتلف في يد البائع قبل القبض، وقال في حلّ التعارض ما هذا لفظه:

والأقوى ترجيح قاعدة التلف قبل القبض، وذلك لقوة دليلها على

دليل هذه القاعدة من حيث تعميمها لمثل هذه الصورة ، وذلك لأنّ المدرك لها (القاعدة الثانية) إن كان هو قاعدة «**كون التلف من المالك**» حيث إنّ المبيع في خيار التأخير للمشتري[١] والخيار مختص بالبائع، فكون التلف على المشتري بمقتضى قاعدة الملكية، وكذا كون التلف في خيار الشرط [للبائع] في الصورة الّتي فرضناها، على المشتري من جهة أنّه مالك، فلا شك أنّ قاعدة التلف قبل القبض أخصّ من قاعدة كون الضمان على المالك ومقدّمة عليها.

وإن كان المدرك لها الأخبار الخاصة المتقدّمة فموردها ضمان البائع للمبيع لا المشتري له، فلا يستفاد منها هذا العموم إلّا من جهة فهم المناط من قوله ﷺ: «ويصير المبيع للمشتري» وأنّ المناط في عدم الضمان هو التزلزل، فيعم ما إذا كان البيع متزلزلاً من جانب البائع إمّا لخيار تأخير الثمن، أو شرط الخيار ، ومن المعلوم أنّ قاعدة التلف قبل القبض المستفادة من النص الخاص وهي رواية عقبة بن خالد أقوى من ظهور هذه الفقرة في التعميم على فرض تسليمه، فلا ينبغي التأمّل في تقديمها.[٢]

وملخّص كلامه: أنّ السبب لجعل المشتري ضامناً في هذه الموارد أحد وجهين:

١. بما أنّ المشتري مالك للمبيع فيكون التلف عليه .

يلاحظ عليه: أنّ القاعدة الأُولى أخصّ من ضمان المالك، فالمالك

---

١ . أي ملك للمشتري.

٢ . تعليقة السيد الطباطبائي: ١٦٩، قسم الخيارات.

ضامن إلّا إذا كان التلف قبل القبض .

٢. الاعتماد على الأخبار الخاصة الّتي مضت في صدر الرسالة.

يلاحظ أنّ موردها ضمان البائع وكونه ذا خيار لا المشتري فلا يستفاد منه العموم. اللّهم إلّا من جهة فهم المناط من قوله: «ويصير المبيع للمشتري» وأنّ المناط في عدم تحمّل الخسارة كون الشخص ذا خيار، فيعم البائع إذا كان ذا خيار.

يلاحظ عليه: أنّ القاعدة الأُولى أقوى ظهوراً من هذه الفقرة الّتي صارت أساساً لفهم المناط وتعميم الحكم للبائع.

***

الرسالة الثالثة عشرة بعد المائة

في الاحتكار

تحقيق الموضوع بعامة جوانبه رهن البحث في أُمورٍ، حسبَ ما ذكره الشيخ الأنصاري:

١. الاحتكار لغة واصطلاحاً.

٢. هل الاحتكار يختصّ بالطعام أو يعمّ غيره؟

٣. حكم الاحتكار .

٤. مدة الاحتكار في الخصب والقحط.

٥. هل يختص الاحتكار بتحصيل الطعام بالاشتراء، أو يعم غيره كالزرع والحصاد والإحراز؟

٦. أقسام حبس الطعام حسب الغاية.

٧. إجبار المحتكر على البيع.

٨. التسعير.

هذه هي رؤوس الأُمور الّتي طرحها الشيخ في المقام، ونحن نسير على منهجه.

الأوّل: الاحتكار لغة واصطلاحاً

قال الجوهري في «الصحاح»: احتكار الطعام: جَمْعُه وحَبْسُه، يتربّص به الغلاء، وهو الحُكْرة بالضم.

وقال ابن الأثير في «النهاية»: «مَن احتكر طعاماً فهو كذا» أي اشتراه وحبسه ليقلّ فيغلو، والحُكر والحُكرة الاسم منه.

وقال ابن منظور في «لسان العرب»: الحكر ادّخار الطعام للتربّص، وصاحبه محتكر. [وعن] ابن سيدة: الاحتكار جمع الطعام ونحوه ممّا يؤكل واحتباسه، انتظار وقت الغلاء به.[1]

والظاهر أنّ ما هو المفهوم منه في اللغة هو نفس المصطلح عند الفقهاء، وليس عندهم اصطلاح خاص، إلّا في بعض القيود.

الثاني: هل يختص الاحتكار بالطعام أو يعمّ غيره؟

إنّ الروايات الواردة على طائفتين:

الأُولى: ما يظهر منها الحصر في أُمور خاصّة يعبّر عنها بالطعام، وهي: الحنطة، والشعير، والتمر، والزبيب، والسمن، وربّما أُضيف إليها الملح. وإليك ما ورد في المقام من الروايات:

١. روى الكليني عن غياث، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ليس الحكرة إلّا في الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن». وليس فيه ذكر عن الزيت.

---

١. انظر الصحاح والنهاية ولسان العرب: مادة «حكر».

ورواه الصدوق إلّا أنّه قال: والزبيب والسمن والزيت [١].

وغياث بن إبراهيم وإن كان غير إمامي لكن وثّقه النجاشي وقال: غياث بن إبراهيم التميمي الأسدي، بصري سكن الكوفة، ثقة.[٢] له قرابة مائة وإحدى وثمانين رواية عن أبي عبدالله عليه السلام.

٢. روى الصدوق في «الخصال» بسنده عن السكوني، عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «الحُكرة في ستة أشياء، في: الحنطة، والشعير، والتمر، والزيت، والسمن، والزبيب».[٣]

وسند الرواية قوي، وأمّا حمزة بن محمد العلوي فهو من مشايخ الصدوق يروي عنه ويترضّىٰ عليه.

٣. ما رواه عبدالله بن جعفر الحميري في «قرب الاسناد» بسنده عن أبي البختري، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام: «أنّ علياً عليه السلام كان ينهىٰ عن الحكرة في الأمصار فقال: ليس الحكرة إلّا في الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن».[٤] والرواية ضعيفة بأبي البختري فقد وصف بالكذب.

وقد ترك فيها ذكر الزيت.

٤. روي في «دعائم الإسلام» عن علي عليه السلام: «ليس الحكرة إلّا في الحنطة والشعير والزبيب والزيت والتمر»[٥]. وقد ترك فيها ذكر السمن.

---

١. الوسائل: ج ١٢، الباب ٢٧ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٤.

٢. رجال النجاشي برقم ٨٣١.

٣. الوسائل: ج ١٢، الباب ٢٧ من أبواب آداب التجارة، الحديث ١٠.

٤. الوسائل: ج ١٢، الباب ٢٧ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٧.

٥. مستدرك الوسائل: ٢، الباب ٢١ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٥.

٥. ونقل أيضاً عن طب النبي ﷺ قال: الاحتكار في عشرة والمحتكر ملعون ؛ البُر، والشعير، والتمر، والزبيب، والذرة، والسمن، والعسل، والجبن، والجوز، والزيت. [١] وقد جاء فيها مالم يأت فيما تقدم.

وهذه الروايات تخصّ الاحتكار بهذه الأُمور.

الثانية: ما ليست ظاهرة في الحصر ولكنّها اتخذت الطعام موضوعاً لبيان أحكام الاحتكار، نظير:

٦. ما رواه الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سئل عن الحُكرة؟ قال: «الحُكرة أن تشتري طعاماً وليس في المصر غيره فتحتكره. فإن كان في المصر طعام أو متاع غيره فلا بأس أن تلتمس بسلعتك الفضل» [٢].

نعم عطف «أو متاع» أو قوله: «بسلعتك» ربما يضعف الاستدلال على الحصر بالطعام، فلاحظ.

٧. ما رواه الحلبي أيضاً عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يحتكر الطعام ويتربّص به هل يصلح ذلك؟ قال: «إن كان الطعام كثيراً يسع الناس فلا بأس به، وإن كان الطعام قليلاً لا يسع الناس فإنّه يُكره أن يحتكر الطعام ويترك الناس ليس لهم طعام» .[٣]

٨. ما رواه أبو مريم عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ : «أيّما رجل اشترى طعاماً فكبسه أربعين صباحاً يريد به غلاء المسلمين، ثم باعه

---

١ . مستدرك الوسائل: ٢، الباب ٢١ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٨ .

٢ . الوسائل: ج ١٢، الباب ٢٨ من أبواب آداب التجارة، الحديث ١ .

٣ . الوسائل: ج ١٢، الباب ٢٧ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٢ .

فتصدّق بثمنه لم يكن كفّارة لما صنع». [١]

إلى غير ذلك من الروايات الّتي ليست ظاهرة في حصر الاحتكار في الطعام ولكنّها اتّخذت الطعام موضوعاً للبحث، فربّما تكون مشيرة إلى أنّ أحكام الاحتكار تدور مدار الطعام.

هذا ما يمكن الاستدلال به على الحصر، وبه قال العلّامة في التذكرة، قال: وتحريم الاحتكار مختص بالأقوات، ومنها التمر والزبيب ولا يعم جميع الأطعمة. قاله الشافعي. [٢] وقال في الجواهر: إنّه المشهور فيما بينهم بل عن جماعة الإجماع عليه. [٣] ولكن يمكن توجيهها بوجهين:

الأوّل: أنّ اختلاف الروايات في عد الأُمور المحصورة ـ حيث إنّ بعضها يشتمل على الزيت دون البعض الآخر [٤]، كما أنّ بعضها خال عن ذكر السمن [٥] ـ يورث الظن بأنّ المتكلّم كان بصدد بيان ما كانت الحاجة ماسّة إليه في تلك العصور، وأمّا الأُمور الخارجة عن إطارها فهي بينما كانت متوفرة طوال السنين أو لم تكن أمراً ضرورياً حتّى تكون مطمحاً لاحتكار المحتكرين.

وبعبارة أُخرى: كانت الحياة يوم صدور الروايات بسيطة وكانت النفوس قانعة بها، ولم تكن يوم ذاك مشكلة باسم الدواء والملبس

---

١. الوسائل: ج ١٢، الباب ٢٧ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٦. وأبو مريم هو عبد الغفّار بن القاسم الثقة، وكلّما أُطلق في الروايات، يحمل عليه، وله بهذا العنوان ٩٤ رواية، وبعنوان أبي مريم الأنصاري ٤٠ رواية في الكتب الأربعة.

٢. تذكرة الفقهاء: ١٢ / ١٦٧.

٣. الجواهر: ٢٢/٤٨١.

٤. كما في الرواية الأُولى.

٥. كما في رواية دعائم الإسلام.

والمسكن وما يضاهيها، ولذلك جاء الحصر في الأُمور المذكورة.

وغير خفي على العاقل النابه أنّ حاجة الإنسان إلى غير الطعام في عصورنا ليست بأقل من حاجته إلى الطعام بأقسامه المذكورة في الروايات، ولذلك لا يمكن القول بأنّ الروايات وردت على وزان القضايا الحقيقية الّتي تشمل الأجيال الآتية الّتي تغيّر فيها وجه الحياة وكثرت حاجات الإنسان.

وقد تنبّه إلى ذلك الفقيه التقي الشيخ مرتضى الحائري ﷺ فقال بعد ما استدل على عدم الحصر بنفي الضرر والحرج وعموم النهي عن الاحتكار مثل قوله: «المحتكر ملعون» وما في ذيل الحلبي: «ويترك الناس بلا طعام»، قال: لا يعارض ذلك كلّه ما تقدّم من الموثّق وغيره، الحاكم بعدم الحُكرة إلّا في أُمور مخصوصة منطوقاً ومفهوماً، لأنّه إمّا محمول على القضية الخارجية لا الحقيقية المعتبرة في كل زمان ومكان، وذلك بالمناسبة بين الحكم والموضوع المغروسة في الأذهان، ويؤيده الاختلاف الموجود بين الأخبار في دخول الزيت وعدمه.

وإمّا محمول على ما يحكم به الحاكم في كل زمان، فالنبي ﷺ قد رأى مصلحة المسلمين في زمانه أن يجعل الحكرة في الزيت أيضاً(كما في رواية الخصال)، وعلي عليه السلام قد رأى[1] عدم الحاجة إلى الزيت قال:«إنّه ليس من الحكرة إلّا في...».[2]

---

١. كما في رواية قرب الاسناد.

٢. ابتغاء الفضيلة: ١ / ١٩٦، والكتاب شرح لكتاب «وسيلة النجاة» للسيد الفقيه الاصفهاني ﷺ، ثمّ إنّ الشارح كان أُسوة للأخلاق والفضائل، راغباً عن الدنيا وزبرجها قانعاً بالحياة البسيطة، طيّب الله رمسه وقدّس الله سرّه.

إنّ قوله: وإمّا محمول على ما يحكم به الحاكم، إشارة إلى طريق آخر ربّما يقول به كل من يَحصر الاحتكار بالأُمور المذكورة، فلنفرض أنّه شاع مرض في بلد ومسّت الحاجة إلى التداوي بدواء خاصّ وإلّا لعم البلاء والدمار أكثر الناس، ففي هذه الظروف للحاكم الشرعي إجبار المحتكر على بيع الدواء لحماية الوضع الصحّي وحفظ الحياة.

وبذلك يظهر أنّ النزاع في الاختصاص وعدمه قليل الجدوى، فإنّ القائل بالانحصار يقول بتعميم حكم الاحتكار بحكم الحاكم الشرعي إلى كلّ أمر ضروري في حياة الإنسان.

الثاني: أنّ في نفس الروايات ما يشير إلى ملاك الحكم ففي صحيح الحلبي: «فإنّه يكره أن يحتكر الطعام ويترك الناس ليس لهم طعام»، فإنّ في هذا التعليل إشارة إلى ملاك الحكم وهو وجود الضيق في عيش الناس باحتكار المحتكر. فلو صار احتكار الدواء والأواني سبباً للضيق، فالشارع لا يرضى أن يترك الناس وهم يفقدون ضروريات الحياة، ولذلك ألحق الشيخ [١] وابن حمزة [٢] والعلّامة [٣] والشهيدان[٤] الملحَ بالمنصوص.

وقال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «المحتكر آثم، عاص».

وقال: «كل حكرة تضرّ بالناس وتغلي السعر عليهم فلا خير فيها».[٥]

ولعلّ في قوله عليه السلام: «كل حكرة تضر» إشارة إلى الميزان وهو الإضرار

---

١. المبسوط: ٢ / ١٩٥. ٢. الوسيلة: ٢٦٠. ٣. تذكرة الفقهاء: ١٢ / ١٦٦.

٤. الدروس: ٣ / ٢٠٩، ط. مجمع البحوث الإسلامية؛ مسالك الأفهام: ٣ / ١٩٢.

٥. مستدرك الوسائل: ج ١٣، الباب ٢١ من أبواب التجارة، الحديث ٤ و٥.

بالناس وإن لم يكن من الطعام وأشباهه.

كيف وأحكام الشرع تابعة للمصالح والمفاسد في حياة الإنسان الدنيوية والأُخروية. هذا من جانب، ومن جانب آخر أنّ أحكام الشريعة الإسلامية أحكام أبدية شُرّعت لإدارة المجتمع عبر القرون إلى قيام يوم القيامة، فهل يمكن تجويز احتكار المحتكر ما تمسّ الحاجة إليه إذا كانت خارجة عن الأُمور المذكورة؟ إذ معنى ذلك أنّ أحكام الإسلام تابعة لملاكات غيبية لا يقف عليها حتّى الأوحدي من الناس، ولو صحّ ذلك في الأُمور العبادية ـ كما هو كذلك ـ ولكنّه غير صحيح في المعاملات والمسائل العرفية.

وقد أشار إلى بعض ما ذكرنا صاحب الجواهر في كلامه، لكنّه مع القول بكراهة الاحتكار، ذهب إلى حرمته بقصد الإضرار أو حصول الغلاء، وبذلك صار النزاع قليل الجدوى، وإليك كلامه:

بل هو كذلك في كل حبس لكل ما تحتاجه النفوس المحترمة ويضطرّون إليه ولامندوحة لهم عنه من مأكول أو مشروب أو ملبوس أو غيرها، من غير تقييد بزمان دون زمان، ولا أعيان دون أعيان، ولا انتقال بعقد، ولا تحديد بحدّ، بعد فرض حصول الاضطرار. بل الظاهر تسعيره حينئذ بما يكون مقدوراً للطالبين إذا تجاوز الحدّ في الثمن. بل لا يبعد حرمة قصد الاضطرار بحصول الغلاء ولو مع عدم حاجة الناس ووفور الأشياء. بل قد يقال بالتحريم بمجرد قصد الغلاء وحُبّه وإن لم يقصد الإضرار. ويمكن تنزيل القول بالتحريم على بعض ذلك.[1]

---

١. الجواهر: ٢٢ / ٤٨١.

وقال أيضاً:

ولو اعتاد الناس طعاماً في أيام القحط مبتدعاً جرى فيه الحكم لو بُني فيه على العلة. وفي الأخبار ما ينادي بأنّ المدار على الاحتياج، وهو مؤيد للتنزيل على المثال، وإن كان فيه ما لا يخفى[١].

نرى أنّ الزيت ممّا عدّ من الأُمور المحصورة، ومثله الزبيب مع أنّ حاجة الناس إلى اللحم والذرة والدواء ليست بأقل من حاجتهم إليهما، أفيصح القول بأنّه لا يجوز احتكار الزيت والزبيب ولكن يجوز احتكار الدواء والذرة واللحم وغير ذلك، أو احتكار الرز الّذي هو الطعام الغالب في بعض البلاد؟!

ولذلك لم يستبعد فقيه الطائفة السيد أبوالحسن الإصفهاني التعميم وقال: الاحتكار وهو حبس الطعام يتربّص به الغلاء، حرام مع ضرورة المسلمين وحاجتهم وعدم وجود مَن يبذلهم قدر كفايتهم ـ إلى أن قال: ـ وإنّما يتحقّق الاحتكار بحبس الحنطة والشعير والتمر والزبيب والدهن والملح على الأحوط لو لم يكن أقوى، بل لا يبعد تحقّقه في كل ما يحتاج إليه عامة أهالي البلد من الأطعمة كالأرز والذرة بالنسبة إلى بعض البلاد.[٢]

وهناك وجه آخر لحصر الاحتكار في الأُمور المذكورة احتمله بعض المعاصرين، وهو أنّ فتوى المالكية وأبي يوسف من الحنفية على التعميم، لم تكن فتوىٰ قد حدثت يومذاك، بل كانت لها جذور قبلها، ومن المحتمل أنّ الحكام الظلمة ربّما كانوا يتّخذون هذه الفتوىٰ ذريعة للظلم ومصادرة

---

١. الجواهر: ٢٢ / ٤٨٣.

٢. وسيلة النجاة: ٢ / ١٠ ـ ١١.

الأموال وبيعها حسب ما شاءوا، ولأجل أن يقف أئمة أهل البيت عليهم السلام بوجه هذا الظلم حصروا الاحتكار بالأُمور المذكورة في الروايات، وربّما استندوا إلى قول رسول الله صلى الله عليه وآله أوّلاً أو إلى فعل علي عليه السلام ثانياً.

ففي رواية السكوني عن جعفر بن محمد عليهما السلام، عن آبائه، عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «الحكرة في ستة أشياء: في الحنطة، والشعير، والتمر، والزيت، والسمن، والزبيب».[١]

وفي رواية أبي البختري عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السلام: «إنّ علياً عليه السلام كان ينهى عن الحكرة في الأمصار. فقال: ليس الحكرة إلّا في الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن».[٢]

وعلى ضوء ما ذكرنا فالأقوى هو التعميم.

الثالث: حكم الاحتكار تحريماً وكراهة

هل الاحتكار حرام أو مكروه؟

اختلفت كلمات أصحابنا في حكم الاحتكار فمن قائل بالتحريم، كالصدوق [٣]، وابن إدريس [٤]، والقاضي [٥]، والعلّامة [٦]، وفخر المحقّقين [٧]، والشهيد [٨]، والمحقّق الثاني [٩]، والشهيد الثاني [١٠].

---

١. الوسائل: ج ١٢، الباب ٢٧ من أبواب آداب التجارة، الحديث ١٠.

٢. الوسائل: ج ١٢، الباب ٢٧ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٧.

٣. المقنع:٣٧٢. ٤.السرائر:١١٨/٢. ٥. المهذب:٣٤٦/١. ٦. التذكرة:١٦٥/١٢.

٧. الإيضاح: ٢ / ٤٠٩. ٨. الدروس: ٣ / ١٨٠. ٩. جامع المقاصد: ٤ / ٤٠.

١٠. الروضة البهية: ٣ / ٢١٨.

إلى آخر قائل بالكراهة، كالشيخ [١]، والمفيد [٢]، والحلبي [٣]، والمحقّق [٤]، والعلّامة [٥].

هذا ما لدى أصحابنا وأمّا فقهاء السنة فقد جاء في الموسوعة الفقهية الكويتية: اختلفت عبارات الفقهاء في التعبير عن هذا الحظر، وجمهور الفقهاء صرّحوا بالحرمة مستدلّين بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ﴾ [٦] فقد فهم منها صاحب «الاختيار» أنّه أصل في إفادة التحريم، وقد روي عن يعلىٰ بن أُمية أنّ الرسول ﷺ قال: «احتكار الطعام في الحرم إلحاد فيه»، واستدل الكاساني على ذلك بحديث: «المحتكر ملعون»... إلى أن قال: لكن أكثر فقهاء الحنفية وبعض الشافعية عبّروا عنه بالكراهة إذا كان يضر بالناس. وتصريح الحنفية بالكراهة على سبيل الإطلاق، ينصرف إلى الكراهة التحريمية. [٧]

ويظهر من هذه الكلمات أنّ المسألة مورد اختلاف.

استدلّ القائل بالكراهة ـ مضافاً إلى قاعدة تسلّط الناس على أموالهم ـ بصحيحة الحلبي حيث جاء فيها: «إن كان الطعام كثيراً يسع الناس، فلا بأس به، وإن كان الطعام قليلاً لا يسع الناس فإنّه يُكره أن يحتكر الطعام ويترك الناس ليس لهم طعام» [٨].

وأجاب عنه الشيخ بأنّ المراد من «لا بأس» في الشرطية الأُولى نفي

---

١. المبسوط: ٢ / ١٩٥.
٢. المقنعة: ٦١٦.
٣. الكافي في الفقه: ٢٨٣.
٤. شرائع الإسلام: ٢ / ٢١.
٥. مختلف الشيعة: ٥ / ٣٨.
٦. الحج: ٢٥.
٧. الموسوعة الفقهية الكويتية: ٢ / ٩٠ ـ ٩١.
٨. الوسائل: ج ١٢، الباب ٢٧ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٢.

التحريم لا الكراهة، لأنّ الكراهة ثابتة في هذه الصورة أيضاً، فيكون المراد من الشرطية الثانية هو التحريم.

أضف إلى ذلك: أنّ الكراهة في كلامهم تستعمل في الحرمة أيضاً، قال سبحانه: ﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾[١].

وقوله سبحانه بعد ذكر قسم من المحرّمات كالزنا وقتل الأولاد وأكل مال اليتيم: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾[٢].

ويدلّ على التحريم لسان أكثر الروايات منها:

١. رواية أبي مريم الأنصاري، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أيّما رجل اشترى طعاماً فحبسه أربعين صباحاً يريد به الغلاء للمسلمين، ثم باعه وتصدّق بثمنه لم تكن كفّارةً لما صنع»[٣].

٢. ما رواه السكوني، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الحكرة في الخصب أربعون يوماً، وفي الشدة والبلاء ثلاثة أيام، فما زاد على الأربعين يوماً في الخصب فصاحبه ملعون، وما زاد على ثلاثة أيام في العُسرة فصاحبه ملعون»[٤].

ولعلّ التحديد بالثلاثة، والأربعين. من خصائص عصر الإمام عليه السلام حيث كانت الوسائل بطيئة وربما يتضرر الناس إذا زاد الاحتكار على الحدّين، كما سيوافيك عن الشهيد فانتظر.

---

١. الحجرات: ٧. ٢. الإسراء: ٣٨.

٣. الوسائل: ج ١٢، الباب ٢٧ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٦.

٤. الوسائل: ج ١٢، الباب ٢٧ من أبواب آداب التجارة، الحديث ١.

٣. ما أرسله الشيخ ورّام عن النبي ﷺ عن جبرئيل عليه السلام: «اطلعت على النار فرأيت في جهنم وادياً فقلت: يا مالك لمن هذا؟ قال: لثلاثة؛ المحتكرين، والمدمنين للخمر، والقوّادين»[١].

وأنت إذا تتبعت لسان الروايات في الاحتكار في كتب الفريقين تذعن بأنّ الاحتكار ـ بمعنى جعل الناس في الضيق والشدة لأجل ارتفاع الثمن ـ لا يمكن أن يكون جائزاً، فمثلاً إذا كان الناس يتضوّرون جوعاً، فهل يجوز للمحتكر إقفال مخزنه انتظاراً للفضل؟!

أضف إلى ذلك: أنّ تجويز إجبار المحتكر على البيع لا يناسب الكراهة المصطلحة.

وبذلك يظهر أنّ ما أفاده صاحب الجواهر في تحديد موضوع الحكم بأنّه فيما إذا لم يحدث ضيقاً، لأجل تأييد القول بالكراهة كأنّه ليس في محله، قال: وموضوع البحث حبس الطعام انتظاراً لعلو السعر، على حسب غيره من أجناس التجارة لا مع قصد الإضرار بالمسلمين، ولو بشراء جميع الطعام فيسعره عليهم بما يشاء، أو لأجل صيرورة الغلاء بالناس بسبب ما يفعله، أو لإطباق المعظم على الاحتكار على وجه يحصل الغلاء، والإضرار على وجه ينافي سياسة الناس، ولذا أمر أمير المؤمنين عليه السلام الأشتر بما سمعت[٢]، أو لغير ذلك من المقاصد الّتي لا مدخلية لها فيما نحن فيه ممّا هو معلوم الحرمة لأمر خارجي.[٣]

---

١. الوسائل: ج ١٢، الباب ٢٧ من أبواب آداب التجارة، الحديث ١١.

٢. في كتاب علي عليه السلام إلى مالك الأشتر: «فامنع من الاحتكار، فإنّ رسول الله ﷺ منع منه». نهج البلاغة، قسم الرسائل، برقم ٥٣.

٣. الجواهر: ٢٢ / ٤٨١.

أقول: الظاهر أنّ ما ذكره من أنّ المراد هو ما لم يحدث ضيقاً على الناس، خارج عن محط البحث بل محلّه ما أوجب ضيقاً، وبالتالي إضراراً على الناس، كما هو الظاهر في الروايات السابقة كصحيحة الحلبي الماضية، وهذا هو الّذي أفتىٰ فيه بالحرمة فيكون هو من القائلين بها ولو بعنوان آخر، فقد عرفت فيما سبق في تعريف الاحتكار دخول الضيق في مفهومه.

الرابع: حدّ الاحتكار زماناً

هل للاحتكار حدٌّ من حيث الزمان؟

يظهر من بعض الروايات أنّ للاحتكار حدّاً زمانيّاً وهو ثلاثة أيام في الغلاء؛ وأربعون يوماً في الخصب.

قال الشيخ: وحدّ الاحتكار في الغلاء وقلّة الأطعمة ثلاثة أيّام، وفي الرخص وحال السعة أربعون يوماً،[١] ووافقه ابن حمزة [٢]، والشهيد [٣]، وذهب المفيد إلى تحديده بـ«حاجة الناس» [٤].

ويؤيد القول الأوّل ما رواه السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام: «إنّ الحكرة في الخصب أربعون يوماً وفي الغلاء والشدّة ثلاثة أيام، فما زاد على الأربعين يوماً في الخصب فصاحبه ملعون، وما زاد في العسرة على ثلاثة أيام فصاحبه ملعون».[٥]

والظاهر أنّ الرواية محمولة على الظروف السائدة آنذاك، قال الشهيد

---

١. النهاية: ٣٧٤. ٢. الوسيلة: ٢٦٠. ٣. الدروس: ٣ / ١٨٠. ٤. المقنعة: ٦١٦.
٥. الوسائل: ج ١٢، الباب ٢٧ من أبواب آداب التجارة، الحديث ١.

في الروضة: ولا يتقيّد بثلاثة أيام في الغلاء وبأربعين في الرخص، وما روي من التحديد بذلك محمول على حصول الحاجة في ذلك الوقت لأنّه مظنتها.[١]

الخامس: حصر الاحتكار في الشراء

هل يشترط في الاحتكار اشتراء ما احتكره، فلو ورث شيئاً، أو ادّخر من غلّته شيئاً لم يكن محتكراً؟ أو أنّه لا يختص الاحتكار بصورة الاشتراء؟

ظاهر صحيحة الحلبي هو الأوّل، فقد روىٰ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سئل عن الحكرة؟ قال: «إنّما الحكرة أن تشتري طعاماً وليس في المصر طعام أو متاع غيره، فلا بأس أن تلتمس بسلعتك الفضل».[٢]

ولكن الظاهر هو التعميم، لوجوه:

الأوّل: أنّ هذا القيد جاء في إحدى الصحيحتين، دون الصحيحة الأُخرى[٣].

الثاني: أنّ قوله عليه السلام: «فإن كان في المصر طعام» فهو يفسر الحصر، في قوله: «إنّما الحكرة أن تشتري طعاماً»، فيكون الميزان هو وجود الطعام في المصر وعدمه، سواء كان مستنداً إلى الشراء أو إلى غيره.

الثالث: الأخذ بالملاك والمناط الّذي استفدناه من الروايات السابقة.

---

١. الروضة البهية: ٣ / ٢٩٩.

٢. الوسائل: ج ١٢، الباب ٢٨ من أبواب آداب التجارة، الحديث ١.

٣. الوسائل: ج ١٢، الباب ٢٧ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٢.

وإلى هذا الوجه يشير الشيخ بقوله: ويؤيّد التعميم تعليل الحكم في بعض الأخبار بـ«أن يترك الناس ليس لهم طعام» وعليه لا فرق بين أن يكون ذلك من زرع أو من ميراث، أو يكون موهوباً له أو كان قد اشتراه لحاجة فانقضت الحاجة وبقي الطعام لا يحتاج إليه المالك وحبسه متربصاً للغلاء.[١]

نعم ورد الاشتراء في رواية أبي مريم، والقيد وارد مورد الغالب، لأنّ الاحتكار يعدّ من عمل التجّار، وهؤلاء يحصلون على الطعام من طريق الاشتراء غالباً، وليس لهم عمل سوى الشراء والبيع، لا الزراعة والفلاحة.[٢]

السادس: الغاية من الاستبقاء

ذكر الشيخ ﷺ أقساماً لحبس الطعام والغايات المختلفة منه، ثم ترك بيان أحكامه، من الحرمة والكراهة والإباحة للقارئ، ولكن الظاهر أنّ الشرط للاحتكار هو الحبس لطلب الفضل، وعلى ذلك تشهد كلمات الأصحاب والروايات.

قال المحقّق: بشرط أن يستبقيها للزيادة في الثمن [٣].

وجاء في القواعد: بشرطين الاستبقاء للزيادة، وتعذر غيره [٤].

يقول صاحب الجواهر: لا إشكال نصاً وفتوى، بل ولا خلاف كذلك

---

١. المتاجر: ٢١٧.

٢. الوسائل: ج ١٢، الباب٢٧ من أبواب تحريم الاحتكار، الحديث٦.

٣. شرائع الإسلام: ٢ / ٢١.

٤. القواعد:١١/٢، ط. مؤسسة النشر الإسلامي.

في أنّ الاحتكار يكره أو يحرم «بشرط أن يستبقيها للزيادة في الثمن» فلو استبقاها لحاجة إليها للبذر أو نحوه، لم يكن به بأس، بل الظاهر عدم كونه احتكاراً كما دلّ عليه النص والفتوى.[١]

وتؤيده الرواية، ففي صحيحة الحلبي: «فلا بأس أن تلتمس بسلعتك الفضل».[٢]

وروىٰ الحاكم في مستدركه عن النبي ﷺ قال: «من احتكر يريد أن يتغالى بها على المسلمين فهو خاطئ».[٣]

السابع: إجبار المحتكر على البيع

إذا ثبت أنّ الرجل محتكر والناس في ضيق وشدة، يأمره الحاكم بالبيع إذا لم يقم بوظيفته قبل حكمه، وهذا هو المُسلَّم بين الفقهاء.

قال المفيد: وللسلطان أن يكره المحتكر على إخراج غلّته وبيعها في أسواق المسلمين إذا كانت للناس حاجة ظاهرة إليها.[٤]

وقال الشيخ: ومتى ضاق على الناس الطعام ولم يوجد إلّا عند من احتكره كان على السلطان أن يجبره على بيعه ويكرهه عليه.[٥]

إلى غير ذلك من الكلمات.

قال الشيخ الأعظم: الظاهر عدم الخلاف ـ كما قيل ـ في إجبار المحتكر

---

١. الجواهر: ٢٢ / ٤٨٣.

٢. الوسائل: ج ١٢، الباب ٢٨ من أبواب آداب التجارة، الحديث ١.

٣. مستدرك الحاكم: ٢ / ١٢، كتاب البيوع.

٤. المقنعة: ٩٦.

٥. النهاية: ٣٧٤.

على البيع حتّى على القول بالكراهة، بل عن المهذب البارع الإجماع، وعن التنقيح كما في الحدائق عدم الخلاف فيه. وهو الدليل المخرج عن قاعدة عدم الإجبار لغير الواجب، ولذا ذكرنا أنّ ظاهر أدلّة الإجبار تدلّ على التحريم، لأنّ إلزام غير اللازم خلاف القاعدة.[١]

الثامن: في جواز التسعير وعدمه

اختلفت كلمات الفقهاء في التسعير، فمن قائل بعدم الجواز، كالشيخ في كتابيه [٢]، إلى آخر قائل بالجواز كالمفيد في المقنعة [٣]، وابن حمزة إذا تشدّد [٤].

والظاهر من الأخبار هو المنع.

روى الكليني عن حذيفة بن منصور، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «نفد الطعام على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فأتاه المسلمون فقالوا: يا رسول الله قد نفد الطعام ولم يبق منه شيء إلّا عند فلان، فمره ببيعه.

قال: فحمدالله وأثنى عليه ثم قال: يا فلان إنّ المسلمين ذكروا أنّ الطعام قد نفد إلّا شيء عندك فأخرجه وبعه كيف شئت ولا تحبسه».[٥]

والرواية تدلّ على إيجاب البيع عليه وأنّ السعر بيده حيث قال: «وبعه كيف شئت».

---

١. المتاجر: ٢١٣.

٢. النهاية: ٣٧٤؛ المبسوط: ٢ / ١٩٥.

٣. المقنعة: ٩٦.

٤. الوسيلة: ٢٦٠.

٥. الوسائل: ج ١٢، الباب ٢٩ من أبواب آداب التجارة، الحديث ١.

وقد عقد صاحب الوسائل باباً تحت عنوان: «إنّ المحتكر إذا أُلزم بالبيع لا يجوز أن يُسعّر عليه» ونقل فيه حوالي تسع روايات.[١]

غير أنّ المتيقّن من الروايات ما إذا باع بثمن غير مجحف، وأمّا إذا أراد أن يبيع بثمن مجحف ينتهي إلى حرمان أكثر الناس فيجبر بالبيع بالسعر غير المجحف .

يقول المحقّق: ولا يسعّر عليه، وقيل: يسعّر، والأوّل أظهر .[٢]

قال صاحب المسالك في شرح العبارة: «الأظهر» أظهر إلّا مع الإجحاف وإلّا لانتفت فائدة الإجبار، إذ يجوز أن يطلب في ماله ما لا يقدر على بذله، أو يضر بحال الناس والغرض دفع الضرر.[٣]

وحكى الشيخ الأنصاري عن جماعة منهم العلّامة وولده والشهيد أنّه يُسعّر عليه بالثمن لنفي الضرر.

وعن الميسي والشهيد الثاني أنّه يؤمر بالنزول من دون تسعير، جمعاً بين النهي عن التسعير والجبر بنفي الإضرار .[٤]

ولعلّ الأخير أظهر وإلّا فيسعّر عليه .

---

١ . يلاحظ : الوسائل: ج ١٢، الباب ٣٠ من أبواب آداب التجارة.

٢ . شرائع الإسلام:٢١/٢.

٣ . مسالك الأفهام: ٣ / ١٩٣ .

٤ . المتاجر: ٢١٣ .

الرسالة الرابعة عشرة بعد المائة

فيما لو دفع إنسان

إلى غيره مالاً ليقسمه

إذا دفع إنسان إلى غيره مالاً ليصرفه في قبيل، يكون المدفوع إليه (وهو المأمور) منهم، ولم يحصل للمدفوع إليه ولاية على ذلك المال، كما للإمام أو رد المظالم المدفوع إلى الحاكم.

أقول: الغاية من البحث هو كشف دلالة اللفظ على جواز الأخذ للمدفوع إليه، أو كشف رضاه بالأخذ وإن لم يكن اللفظ كاشفاً عنه، فلو ثبت أحد الأمرين فهو، وإلّا فالأصل المنع لحرمة التصرّف في مال الغير إلّا بإذن من المالك أو الشارع.

وقد اختلفت كلمة الأصحاب في جواز الأخذ وعدمه إلى أقوال:

١. يحرم مطلقاً.

٢. يجوز بشرط عدم الزيادة على غيره.

٣. التفصيل بين قوله: «ضعه فيهم» أو ما أدّى معناه، وقوله: «إدفعه إليهم» فيجوز في الأوّل دون الثاني.

٤. التفصيل بين قوله: «هو للفقراء» وقوله: «أعطه للفقراء» فيجوز في الأوّل دون الثاني إذا علم فقره، وإن لم يعلم جاز .

وتحقيق الموضوع يتوقف على البحث في مقامين:

الأوّل: مقتضى القاعدة.

الثاني: مقتضى الروايات الواردة في الموضوع.

فلنأخذ كل مقام بالدراسة على الترتيب.

المقام الأوّل: أعني مقتضىٰ القاعدة، فللمسألة صور:

الأُولى: إذا دلّت القرينة على عدم جواز رضاه بالأخذ منه، كما لو عيّن له منه مقداراً قبل الدفع أو بعده، وهذا قرينة على أنّ سهمه من المال ما دفعه حالياً وليس له الأخذ وراء ذلك.

الصورة الثانية: إذا دلّت القرينة ـ حالية أو مقالية ـ على جواز أخذه منه مقداراً سواء أكان مساوياً لما يدفع إلى غيره أو ناقصاً أو أزيد، فلا إشكال في الجواز حينئذٍ.

نعم هناك إشكال آخر وهو أنّه إذا كان معتقد صاحب المال في حق المأمور مخالفاً لمعتقد نفسه، مثلاً: عيّن صاحب المال مقداراً للمجتهدين ومقداراً للمشتغلين واعتقد أنّ المأمور مشتغل لا مجتهد، ولكنّه في اعتقاده، مجتهد لا مشتغل، فهل المتّبع عقيدة صاحب المال أو عقيدة المأمور؟ وجهان مبنيان على أنّ عنوان الاجتهاد مثلاً أُخذ موضوعاً للحكم كأن يقول: إدفع إلى كل مجتهد كذا ومشتغل كذا، وخذ أنت ما يخصّك، فالمتّبع عقيدة المأمور، لأنّ الموضوع هو الواقع وعقيدة المأمور هي المطابقة للواقع حسب الفرض، دون عقيدة صاحب المال.

وأمّا إذا أُخذ العنوانان على وجه الداعي، بأن كان عنوان الصنف داعياً

إلى تعيين ذلك المقدار والموضوع هو الأفراد الخارجية، كان اعتقاد صاحب المال هو المتّبع، وذلك لأنّ الداعي إنّما يتفرّع على الاعتقاد لا على الواقع.

الصورة الثالثة: إذا لم تقم قرينة على أحد الأمرين فالمتّبع هو أصالة الحرمة في الأموال.

هذا هو مقتضى القاعدة. وأمّا ما هو مقتضى الروايات فهذا ما سيوافيك تالياً.

المقام الثاني: وهو دراسة الروايات الواردة في المقام:

احتجّ القائل بالتحريم بصحيحة ابن الحجّاج قال: سألته عليه السلام عن رجل أعطاه رجل مالاً ليقسّمه في محاويج أو في مساكين وهو محتاج، أيأخذ منه لنفسه ولا يُعلمه؟ قال: «لا يأخذ منه شيئاً حتّى يأذن له صاحبه».[1]

والرواية مضمرة، ونقل الشيخ أنّ العلّامة أسنده في التحرير إلى مولانا الصادق عليه السلام، ولو سلمت عن المعارض فالإضمار غير مضر لجلالة عبد الرحمن بن الحجاج عن الرجوع إلى غير الإمام عليه السلام.

ثم إنّ القائل بالتحريم أيده أيضاً بأمرين:

أ. ظهور اللفظ في مغايرة المأمور بالدفع، للمدفوع إليهم.

ب. ما قاله الفقهاء في مَنْ وكّلته امرأة في أن يزوجها من شخص فزوجها من نفسه، أو وكّله شخصٌ في شراء شيء فأعطاه من عنده.

---

١. الوسائل: ج ١٢، الباب ٨٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

هذا والرواية لا تخلو عن روايات معارضة:

١. صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج ـ نفسه ـ قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يعطي الرجلّ الدراهم يُقسِّمها ويضعها في مواضعها، وهو ممّن تحلُّ له الصدقة. قال: «لا بأس أنْ يأخذ لنفسه كما يعطي غيره»، قال: «ولا يجوز له أن يأخذ إذا أمره أن يضعها في مواضع مسمّاة إلّا بإذنه».[1]

التفريق بين الصدقات الشرعية والأموال الشخصية

ويمكن الجمع بين الروايتين مع كونهما منقولتين عن شخص واحد بحمل قوله:«لا بأس أن يأخذ لنفسه» على الصدقات الشرعية التي لا مدخلية لنظر الدافع في كيفية التقسيم، و حمل قوله: «ولا يجوز له أن يأخذ إذا أمره أن يضعها في مواضع مسماة إلّا بإذنه» على الأموال الشخصية إذا تُصدّق بها، ومن المعلوم أنّ نظره متّبع في مورد التقسيم.

هذا وإنّ ابن الحجّاج لا يسأل الإمام عن موضوع واحد مرّتين، فهما رواية واحدة يفسر بعضها بعضاً، والظاهر أنّ الرواية الأُولى نُقلت بشكل ناقص.

ويؤيد كل ما ذكرنا أنّ ما دلّ على جواز الأخذ، وارد في الأموال النوعية نظير الروايتين التاليتين.

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٤٠ من أبواب المستحقين للزكاة، الحديث ٣.

٢. ما رواه الحسين بن عثمان، عن أبي إبراهيم عليه السلام في رجل أُعطي مالاً يفرّقه في مَنْ يحلّ له، أله أنْ يأخذ منه شيئاً لنفسه وإن لم يسمّ له؟ قال: «يأخذ منه لنفسه مثل ما يُعطي غيره».[١]

٣. ما رواه سعيد بن يسار قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يؤتى الزكاة فيقسّمها في أصحابه أيأخذ منها شيئاً؟ قال: «نعم».[٢]

وما ذكرناه من الجمع هو الظاهر من الروايات، وقد عرفت أنّ الروايتين: المانعة والمجوّزة هما رواية واحدة، فيصلح أن تكون الرواية المجوّزة قرينة على المراد من المانعة.

ثم إنّ الأصحاب ذكروا في المقام وجهين آخرين للجمع بين المجوّزة والمانعة نلمح إليهما:

الأوّل: الحمل على الكراهة

ذهب المحقّق الإصفهاني إلى حمل النهي على الكراهة، بأنّ قوله عليه السلام في الرواية الأُولى: «لا يأخذ شيئاً حتّى يأذن له صاحبه» ظاهر في عدم الجواز.

وقوله: «لا بأس أن يأخذ لنفسه كما يُعطي غيره» في الرواية الثانية صريح في الجواز، فمقتضى الجمع العرفي، حمل المانعة على الكراهة[٣].

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٤٠ من أبواب المستحقين للزكاة، الحديث ٢.
٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٤٠ من أبواب المستحقين للزكاة، الحديث ١.
٣. تعليقة المحقّق الإصفهاني: ٣ / ٤١٧.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكر من الجمع بعيد عن ظاهر الرواية المانعة حيث قال في الرواية الأُولى: «لا يأخذ منه شيئاً حتّى يأذن له صاحبه»، فهو ناظر إلى القاعدة المعروفة: «لا يحل مال امرئٍ إلّا بطيب نفسه أو بإذنه».

الثاني: حمل المانعة على تعيين المواضع

إنّ الرواية المانعة ناظرة إلى ما إذا عيّن المالك مواضع خاصّة للتقسيم، فعلى هذا، لا يجوز أن يأخذ المأمور لنفسه، إذ ليس هو من تلك المواضع، وأمّا المجوّزة، فتحمل على ما إذا لم يعيّن مواضع خاصّة.

يلاحظ على هذا الجمع، أنّه جمع بلا شاهد، فإنّ المراد من قوله في الرواية الأُولى: «ليقسّمه في محاويج أو في مساكين» من أقسام ما إذا لم يعيّن مواضع خاصّة مع أنّه منع من الأخذ، وقوله: «في محاويج أو مساكين» فإنّما هو للإشارة إلى المواضع العامّة، دون أن يخصّ شيئاً لفردٍ أو طائفةٍ.

فالأولى، الجمع على النحو الّذي تقدم.

***

الرسالة الخامسة عشرة بعد المائة

حكم الشركات الهرمية

ظهر في السنيين الأخيرة في العالم عامّة وفي بلادنا خاصّة نوع من الشركات الهرمية استطاعت أن تجذب إليها عدداً من المشتركين والزبائن، ما هو الموقف الشرعي من هذه الشركات، وهل تصح المعاملة معها؟

الجواب

البحث عن هكذا نوع من الشركات وبيان الموقف الشرعي منها يتطلب أمرين:

الأوّل: بيان ماهية تلك الشركات وتوضيح حقيقتها.

الثاني: بيان الحكم الشرعي من هذه الشركات.

الأوّل: بيان ماهية الشركات الهرمية

من الصور الرائجة لتلك الشركات أن تشكّل شركة تحمل اسماً معيّناً ولنفترض «شركة الشمس» تشترط للاشتراك في عضويتها أن يملأ المشترك قسيمة اشتراك محددة السعر ولنفترض أنّه ألف دينار، ثم يدرج في نفس القسيمة أسماء خمسة أشخاص بصورة مرتبة، مثلاً:

١. زيد. ٢. عمرو. ٣. بكر. ٤. عدي. ٥. خالد.

شريطة أن يقترن اسم الشخص الأوّل مع رقم حسابه المصرفي.

ثم بعد شراء القسيمة لابدّ من القيام بثلاثة خطوات:

الأُولى: يضع «الألف دينار» في الحساب المصرفي للشخص الأوّل.

الثانية: يضع مبلغا آخر ولنفترض ألف دينار في حساب الشركة التي تدير هذه العملية.

الثالثة: ثم يرسل جميع وثائقه الرسمية عن طريق البريد إلى عنوان الشركة الّتي أصبح عضواً فيها.

ثم يبقى منتظراً لرد الشركة عليه.

بعد ذلك يأتي جواب الشركة يحمل إليه أربع أوراق (قسائم اشتراك) تحمل أسماء الأشخاص الخمسة الذين ذكرهم باستثناء الاسم الأوّل ولكن يحتل اسمه المرتبة الخامسة من التسلسل، وبطبيعة الحال أنّ الأسماء الأربعة الأُخرى سيتقدم كلّ منها مرتبة واحدة، يعني أنّ الثاني في القائمة السابقة يكون الأوّل وهكذا.

بعد وصول هذه الأوراق يسعى العضو لبيعها على من يرغب في الاشتراك، أي يبحث عن أربعة من الزبائن الجدد، فإذا تمكّن من ذلك حينئذٍ على كل واحد من هؤلاء الأربعة أن يقوم بنفس الخطوات الّتي قام بها هو سابقاً، يعني شراء كل قسيمة بألف دينار من العضو الأوّل (وحينئذٍ سوف يؤمن ما بذله العضو الأوّل من المال حين الاشتراك، بل قد يربح مقداراً من المال).

ثم يقوم كل واحد من هؤلاء الأربعة بوضع مبلغ من المال (ولنفرض

ألف دينار) في الحساب المصرفي للشخص الأوّل في القائمة ومثله في حساب الشركة المشرفة؛ ثم إرسال الوثائق عن طريق البريد إلى عنوان الشركة، وهذا يعني أنّ كل واحد من الأربعة قد أنفق ما يزيد عن ثلاثة آلاف دينار وعليهم الانتظار حتى يأتي جواب الشركة.

بعد ذلك يأتي جواب الشركة حاملاً لكلّ واحد منهم مرسولة فيها أربع قسائم اشتراك جديدة، في كل منها يحمل اسم العضو الثاني، التسلسل الخامس واسم العضو الأوّل التسلسل الرابع، وحينئذٍ على كل واحد من هؤلاء الأربعة الذين يقعون في عرض واحد بيعها على أربعة من الزبائن الجدد، وعلى المشتري الجديد دفع مبلغين آخرين بالإضافة إلى سعر القسيمة، المبلغ الأوّل يدفعه إلى صاحب التسلسل الأوّل في القائمة ومبلغ آخر يدفعه للشركة المشرفة على العملية، ثم يقوم بإرسال الوثائق إلى عنوان الشركة ويبقى منتظراً لرد الشركة عليه.

من هنا نرى أنّ عدد الزبائن الذين جذبوا بواسطة العضو الأوّل أربعة والذين جذبوا بواسطة الرديف الثاني ستة عشر عضواً.

ثم يجب على هؤلاء الستة عشر- بعد تحقّق عضويتهم في الشركة - القيام بنفس الخطوات السابقة يعني القيام بعد شراء قسيمة الاشتراك بقيمة ألف دينار بعملين: الأوّل: وضع ألف دينار في حساب الشخص صاحب التسلسل الأوّل في القسيمة، وألف دينار في حساب الشركة، ثم إرسال الوثائق إلى عنوان الشركة وانتظار الرد منها.

بعد ذلك يأتي الرد من الشركة حاملاً ٦٤ قسيمة لكلّ واحد منهم أربعة

ليجلبوا للشركة ٦٤ زبوناً (عضواً) جديداً، وعلى كل واحد من هؤلاء الأربعة والستين أن يقوم بعملين بالإضافة إلى شراء القسيمة ثم إرسال الوثائق إلى الشركة لينتظر الجواب، وبهذا يرتفع عدد الأعضاء من ٦٤ إلى ٢٥٦ عضواً.

فاذا تمكّن الأربعة والستون من بيع ٢٥٦ قسيمة فحينئذٍ ترسل الشركة لكل واحد منهم أربع قسائم، وبالتبع تتكرر الخطوات السابقة نفسها من قبل الأعضاء الجدد فإذا تمكنوا من بيع الأربع قسائم الّتي أُرسلت لهم سوف يصل الرقم إلى (١٠٢٤) حاصل ضرب ٢٥٦ × ٤ وفي النهاية: ينزل اسم العضو الأوّل ـ بالتدريج ـ من الرديف الخامس ويقع في الرديف الأوّل ويأخذ من كل واحد من الأعضاء المشتركين ألف دينار بلا عوض وتصير النتيجة تملك (١٠٢٤٠٠٠ دينار) حاصل ضرب ١٠٠٠ دينار × ١٠٢٤ عضواً من دون أن يخسر ديناراً واحداً، بل كل ما صرفه في بدء الأمر يُؤمّن من خلال بيع القسائم الأربعة الأُولى فقط، و بالنتيجة سوف يمتلك هذا الرقم الضخم.

وهكذا كلما تواصل الاشتراك يملك العضو الثاني المبلغ بعد العضو الأوّل، وهكذا سائر الأعضاء كالعضو الأوّل يملكون المال من دون أن يبذلوا شيئاً قبال ذلك.

هذه حقيقة وماهية تلك الشركات الّتي ملأ اسمها الدنيا، وما هي إلّا حيلة يرمي من ورائها الطامعون والمحتالون واللاهثون وراء الثراء وتكديس المال، الهيمنة على أموال الشعوب الفقيرة. وبقطع النظر عن الأدلّة الشرعية المحرّمة لهذه الشركات، فإنّا سنكشف من خلال الأرقام الحسابية عن تلك الأرقام النجومية.

إنّما يمتلك العضو الأوّل المال إذا بلغ عدد الأعضاء المشتركين ١٠٢٤، لكن الأعضاء الأربعة الذين يقعون في الرديف الثاني إنّما يملكون المال إذا بلغ عدد الأعضاء ٤٠٩٦ حاصل ضرب الرقم (١٠٢٤) في (٤)، وهكذا أعضاء الرديف الثالث الذين يقعون في مرتبة واحدة وعددهم (١٦ عضواً) إنّما يمكنهم تملّك المال إذا بلغ عدد الأعضاء المشتركين (١٦٣٨٦) حاصل ضرب (٤٠٩٦) في الرقم (٤)، وهكذا أعضاء الرديف الرابع (٦٤ عضواً) يملكون المال إذا بلغ عدد الأعضاء ٦٥٥٣٦ حاصل ضرب السابق في (٤)، أمّا أعضاء الرديف الخامس (٢٥٦) فيملكون المال إذا بلغ عدد الأعضاء (٢٦٢١٤٤) حاصل ضرب الرقم السابق في (٤).

ولو رجعنا إلى حساب الاحتمالات هنا نرى أنّ احتمال حصولهم على المبلغ المذكور يقترب من الصفر إن لم يكن صفراً!! فكيف يمكن لهذه الشركة أن تؤمّن لجميع الأعضاء ذلك المبلغ والحال أنّ احتمال تحقّقه للعضو الأوّل بعيد جداً؟!

ولهذا وصفت هذه الشركات بالأُسطورة الّتي لا يمكنها أن تكسب ثقة الناس واطمئنانهم بصورة منطقية إلّا إذا استطاعت أن تخدع الأعضاء الأوائل بالاشتراك فيها من دون إجراء أي عملية حسابية والركون إلى الوعود الكاذبة الّتي تؤملهم بها.

إلى هنا اتّضح لنا حقيقة ماهية الشركات الهرمية.

الثاني: بيان الحكم الشرعي من هذه الشركات

قد استدل على مشروعية هذه الشركات بما يلي:

١. العمل والانتاج هو أساس الاقتصاد الإسلامي

إنّ الاقتصاد الإسلامي يقوم على ركيزتي العمل والانتاج لا الحظ والنصيب؛ وقد روي عن النبي الأكرم ﷺ أنّه قال: «ملعون من ألقى كلّه على الناس».

والمستفاد من الأحاديث الإسلامية أنّ الإنتاج هو أساس الحياة الإسلامية، فعن أبي عمرو الشيباني قال: رأيت أبا عبد الله عليه السلام وبيده مسحاة وعليه إزار غليظ يعمل في حائط له والعرق يتصاب منه على ظهره فقلت: جعلت فداك أعطني أكفك. فقال: «إنّي أحب أن يتأذّى الرجل بحر الشمس في طلب المعيشة».

كذلك ورد في الأحاديث الإسلامية أنّ الزارعين هم كنوز الله في الأرض، روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «الزارعون كنوز الله في أرضه».

وفي عهد الإمام أمير المؤمنين لمالك الأشتر رضي الله عنه ركّز الإمام على أهمية الصناع وأوصاه بهم قائلاً:

«فَإِنَّهُمْ مَوَادُّ ٱلْمَنَافِعِ، وَأَسْبَابُ ٱلْمَرَافِقِ»[1].

وقد ذمّت الشريعة الإسلامية الغرّاء حالة التواكل والكسل وعدم استغلال الطاقات الّتي منحها الله تعالى للإنسان، نكتفي هنا برواية واحدة عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام والّتي جاء فيها:

«إنّ الله ليبغض العبد النوّام، وإنّ الله ليبغض العبد الفارغ».

---

١. نهج البلاغة، الكتاب رقم: ٥٣.

انطلاقاً من ذلك لو أنّ هذا النوع من الشركات شاع في وسط المجتمع الإسلامي لتحوّل المجتمع إلى مجموعة من الأفراد البطّالين الذين لا يعتمدون إلّا على الحظ والنصيب واللعب ولتعطّلت جميع النشاطات الاقتصادية كالزراعة والصناعة وتجمّدت حالات الإبداع والابتكارات العلمية.

ومع هذا المحذور كيف يمكن التوفيق بين هكذا اقتصاد والاقتصاد الإسلامي. وسنشير في نهاية البحث إلى أنّ عملية الاعتماد على الحظ والنصيب كانت شائعة في أوساط المجتمع الجاهلي، وقد أشار إليها القرآن الكريم تحت عنوان «الأزلام».

٢. التجارة تدار وفقاً للأساليب العقلائية المتعارفة

إنّ الاقتصاد الإسلامي يقوم على أساس كون التجارة تدار وفقاً للأسباب والأساليب المتعارفة والعقلائية الرائجة بين العقلاء، وحرمة أي نوع من الربح القائم على الأُمور الواهية والباطلة، قال تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾[1].

وظاهر الآية المباركة أنّ تملّك أموال الآخرين لابدّ أن يكون عن طريق التجارة وإلّا فهو من مصاديق آكل المال بالباطل المنهي عنه.

---

١. النساء: ٢٩.

قد يقال: إنّ الهبة من أسباب التمليك الشرعية وإنّ الهدية مملكة؟ قلنا: إنّ الهبة ليست من مقولة التجارة، بل هي نوع تكريم واحترام للأقارب والأصدقاء، والحال أنّ الشركات الهرمية ـ مع هذه الشمولية والسعة ـ صبغت نفسها بصبغة تجارية ووعدت الناس بأن تجعل منهم أثرياء من خلال هذا الطريق.

٣. المعاملة غررية

نقل المحدّثون عن النبي الأكرم ﷺ أنّه نهى عن كلّ معاملة غررية «نهى النبي عن بيع الغرر» والغرر لغة بمعنى الخطر؛ وإذا فسر بالجهل فإنّما يعود ذلك لكون الجهل يؤدي إلى الخطر. وأي معاملة أخطر من الدخول في معاملة لا يكون احتمال الوصول فيها إلى الهدف العالي (١٠٢٤٠٠٠ دينار) إلّا احتمالاً ضعيفاً جداً أي نسبة الواحد إلى الآلاف.

٤. حكم القمار

إنّ روح هذه المعاملة نوع من القمار والمقامرة، ففي الحقيقة أنّ الإنسان يبذل مقداراً من المال على أمل الحصول على مبالغ طائلة. والعجيب أنّ هذا النوع من المقامرة موجود في العصر الجاهلي يعبر عنه بـ«الأزلام»، وقد أشار القران الكريم الى ذلك في قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ

﴿الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَعَنِ الصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾[١].

وحينما أشار القرآن الكريم في الآية الثالثة من سورة المائدة إلى المحرمات عدّ منها: ﴿وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالأَزْلَامِ﴾[٢]، ومعناه طلب قسم الأرزاق بالقداح الّتي كانوا يتفاءلون بها، وأن الأزلام عشرة، سبعة لها أنصباء، وثلاثة لا أنصباء لها.

فالّتي لها أنصباء: الفذ والتوأم والمسبل والنافس والحلس والرقيب والمعلى. فالفذ له سهم، والتوأم سهمان، والمسبل له ثلاثة أسهم، والنافس له أربعة أسهم، والحلس له خمسة أسهم، والرقيب له ستة أسهم، والمعلى له سبعة أسهم.

والّتي لا أنصباء لها: السفيح، والمنيح، والوغد. وكانوا يعمدون إلى الجزور فيجزئونه أجزاء ثم يجتمعون عليه فيخرجون السهام ويدفعونها إلى رجل، وثمن الجزور على مَن تخرج له الّتي لا أنصباء لها وهو القمار فحرّمه الله تعالى. وقد حرّم الإسلام هذه اللحوم لا لأنّها محرّمة ذاتاً، بل للقمار والقمارية الّتي سببت تمليكها، وواضح أنّ تحريم القمار في قوله: ﴿وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالأَزْلَامِ﴾ لا يختص باللحوم، بل تعمّ الحرمة كلّ شيء جرى فيه القمار، وقد اجتمع كل الضرر والنشاطات الاجتماعية غير المدروسة والخرافية فيه.

---

١. المائدة: ٩٠ ـ ٩١.

٢. المائدة: ٣.

٥. الشركات الهرمية تؤدّي إلى النزاع والتناحر في المجتمع

أشار القرآن الكريم إلى أنّ إحدى علل تحريم الخمر والقمار كونهما يؤدّيان إلى وقوع العداوة والبغضاء في الوسط الاجتماعي ممّا يخلق حالة من التشاحن والصراع في وسط المجتمع، ومن هنا نرى اليوم أنّ الكثير من المرافعات في المحاكم موضوعها مخالفات الشركات الهرمية الّتي استطاعت أن تستغفل الكثير من الناس وتزيّن لهم الأُمور وتوعدهم بسراب يحسبه الظمآن ماء.

٦. وحدة الحقيقة وتعدد الأساليب

تعدّد أساليب جلب الزبائن حيث تغيّرت الطريقة اليوم إلى أُسلوب بيع الألماس، فمن يشتري ألماسة ثم يعرّف أربعة من المشترين يعطى كذا وكذا من المال، والحقيقة أنّ تغيير الأُسلوب لا يغير من الواقع شيئاً، بل هو ذريعة واحتيال ليس إلّا، لأنّ ماهية الشركة هي نفس الماهية إذ الهدف جلب الزبائن مع انتظار ما وعدت به الشركة من الربح اعتماداً على الحظ والنصيب.

ولكن تبقى الحقيقة واحدة حتى مع تغيير الأُسلوب.

٧. الجذور الأجنبية

إنّ الكثير من الشركات الّتي في ظاهرها إيرانية الانتساب ويديرها شخصيات تحمل صبغة دينية ويخدعون الناس من هذا الطريق حيث

يتصورون إنّها شركات إيرانية ودينية صرفة، وهي في الواقع يقف وراءها شركات أجنبية ومافيات خارجية يسعون من وراء ذلك ابتلاع ثروات الشعب ونقلها إلى خارج البلاد ليبقى الشعب يعيش حالة الفقر والعوز والحاجة.

٨. انهيار اقتصاد البلدان الّتي أجازت عمل تلك الشركات

قد جربت بعض البلدان هذا النوع من الشركات إلّا أنّها لم تحصد إلّا الخيبة والخسران. فعلى سبيل المثال نرى ألبانيا أجازت عمل تلك الشركات فلم تمر إلّا فترة يسيرة حتى واجهت ثورة شعبية حيث أحسّ الشعب بأنّ اقتصاد البلاد يسير في منحدر خطير ممّا أدّى إلى تشكيل حكومة جديدة استطاعت إلغاء القوانين والتراخيص الّتي سمحت للشركات المذكورة بالعمل.

انطلاقاً من كل ما ذكرنا لا يجوز للإنسان المسلم أن يلطّخ يديه ويلوث نفسه بمثل هذه الأعمال الّتي تؤدي إلى خراب دنياه وضياع آخرته.

الرسالة السادسة عشرة بعد المائة

في

الشركات الحديثة

يقسّم البحث في موضوع الشركات الحديثة إلى تمهيد وفصول هي:

الفصل الأوّل: مشروعية شركة الأشخاص الحديثة

الفصل الثاني: مشروعية شركة الأموال

الفصل الثالث: الشخصية المعنوية والشركة التجارية

الفصل الرابع: الشركات الحديثة والفرائض المالية

تمهيد:

قسّم فقهاء الإسلام الشركة إلى أربعة أقسام: شركة العنان، الأعمال، الوجوه، المفاوضة. واتّفقوا على صحّة الأُولى واختلفوا في الثلاث الباقية، وإن كان المشهور بين الإمامية هو البطلان فيها.

إلّا أنّ النهضة الصناعية الحديثة تسبّبت في إيجاد أنواع أُخرى من الشركات وبأسماء مختلفة، وقد راجت تلك الشركات في بلادنا الإسلامية، فتجب على الفقيه دراسة أحكامها، من دون خضوع للوضع الراهن من الرواج، فنقول:

وقبل الخوض في المقصود علينا أن نعرف هيكلية البحث، وذلك يتم في ضمن أُمور تمهيدية:

الأوّل: المسائل المطروحة للدراسة

البحث في الشركات الحديثة تارة يختص بجوهرها (وهو الذي نطرحه في المقام)، وأُخرى يتعلّق بالأُمور الجانبية (النظام الإداري أو ما يفرضه القانون عند الانحلال) وهذا موكول لوقت آخر.

أمّا ما يرتبط بصميم الموضوع فهو عبارة عمّا يلي:

١. مشروعية عقد الشركات الحديثة وعدم مخالفتها للقواعد العامّة، المستنبطة من الكتاب والسنّة وما اتّفق عليه الفقهاء.

٢. عقد الشركات الحديثة مبني على صحّة الشخصية المعنوية لها، وأنّ للشخصية المعنوية من الأحكام ما للشخص باستثناء ما يرجع إلى الشخص بما هو إنسان، كأحكام الأُسرة والولاية والحكومة.

٣. إذا ربحت الشخصية المعنوية بعد إخراج المؤن فهل يتعلّق الخمس والزكاة بالأرباح أو لا؟ وذلك لأجل توهّم عدم تعلّقهما بها لأجل أنّ الفريضة قد تعلّقت بالمكلّف، قال سبحانه: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾[1]، والشركة المعنوية ليست مكلّفاً وليس لها هذا الوصف من صفات الإنسان.

هذه الأُمور الثلاثة الّتي يجب البحث فيها حتى تكون نواة للبحث الوسيع. ويأتي البحث فيها في المستقبل ضمن فصول ثلاثة.

نعم هناك أمران مطروحان في كلّ كتاب أُلّف حول الشركات الحديثة، نظير: النظام الإداري الذي يفرضه القانون على تلك الشركات، والذي يختلف باختلاف الدول والبلدان، أو ما يفرضه القانون عليها عند انحلالها.

فهذان الأمران خارجان عن مجال البحث، إذ ليس لإدارة الشركات نظام موحّد بين البلدان حتى نطرحه على طاولة البحث.

فالقوانين التجارية السائدة في إيران تغاير ما هو سائد في مصر أو العراق أو غيرها من البلدان.

فلا يمكن للفقيه أن يعقد بحثاً لكلّ بلد بلد.

---

١. التوبة: ١٠٣.

الثاني: تقسيم الشركات إلى مدنية وتجارية

المعروف هو تقسيم الشركة إلى مدنية وإلى تجارية، ولكلّ تعريف خاص.

ولكنّ السنهوري ذكر لمطلق الشركة تعريفاً واحداً ، وقال:

الشركة عقد بمقتضاه يلتزم شخصان أو أكثر بأن يساهم كُلٌّ منهم في مشروع ماليّ بتقديم حصة من مال أو عمل لاقتسام ما قد ينشأ عن هذا المشروع من ربح أو خسارة .[١]

ومع ذلك اعترف بوجود الفرق بين الشركتين، وقال:

فإنّ الشركة المدنية لا تدخل في أعمال التجارة، بل تقوم بالأعمال المتعلّقة بالعقارات والزراعة والأراضي والأعمال الفنية كبناء الدور وبيعها واستغلالها.

وأمّا الأعمال الأُخرى نظير الاستيراد والتصدير والنقل البري والبحري فهي تقع ضمن إطار عمل الشركة التجارية.

وبما أنّ ماهية الشركتين تختلف، لذلك تختلف آثارهما، وأهمها الأُمور التالية:

١. في الشركة المدنية، الشريك مسؤول عن ديون الشركة، حتى في ماله الخاص .

وأمّا في الشركة التجارية فتارة: يكون مسؤولاً في ماله الخاص

---

١ . الوسيط في شرح القانون المدني: ٥ / ٢١٨ .

بالتضامن، وأُخرى: يكون مسؤولاً في حدود الأسهم الّتي يحملها (كما هو الحال في شركة التوصية).

٢. موت الشريك أو الحجر عليه أو إعساره أو إفلاسه أو انسحابه من الشركة المدنية، يقضيها، ولا يقع ذلك غالباً في الشركة التجارية.

٣. الشركة المدنية تخضع للقضاء المدني، والشركة التجارية تخضع للقضاء التجاري.

٤. يجوز إشهار إفلاس الشركة التجارية وتصفيتها تصفية قضائية، ولا يجوز ذلك في الشركة المدنية، وإذا كانت الشركة الواحدة تباشر أعمالاً، بعضها مدني وبعضها تجاري، اتخذت صفتها تبعاً للأعمال الغالبة.[1]

ما ذكرُه من الخصوصيات أُمور وضعيّة يمكن التخلّف عنها في بدء الأمر، وأمّا إذا اتّفقوا عليها عند العقد فلا محيص عن اتّباعها أخذاً بوجوب الوفاء بالعقود.

وغير خفي على النابه أنّ التفريق بين الشركتين وتسميتها بالتجاري والمدني مجرد اصطلاح، وإلّا فالجميع داخل في العقود ولكلّ من الآثار ما لسائر العقودمن الشروط واللزوم والخيار.

وبعبارة أُخرى: كلاهما عقد وإنّما يختلفان في المتعلّق فهذه تمارس الاستيراد والتصدير فيسمى بالعقد التجاري، وتلك تمارس الأعمال المتعلّقة بالعقارات فتسمّى بالعقد المدني.

---

١. الوسيط في شرح القانون المدني: ٥ / ٢٣٤ هامش الصفحة، بتلخيص.

الثالث: تعريف الشركة التجارية

الشركة التجارية عقد بين شخصين أو أكثر، وفي الوقت نفسه لها شخصية معنوية.

والتعريف الأسدّ، ما يكون جامعاً لكلتا الخصوصيتين:

وإليك بعض التعاريف :

١. الشركة عقد بمقتضاه يلتزم شخصان أو أكثر بأن يساهم كلٌّ منهم في مشروع مالي بتقديم حصة من مال أو عمل لاقتسام ما قد ينشأ عن هذا المشروع من ربح أو خسارة .[١]

٢. مؤسسة تنشأ من شخصين أو أكثر للقيام بأعمال تجارية مع التزام المتعاقدين بأن يقدّم كلّ منهما حصته من نقود أو عروض أو عمل للمؤسسة، لاقتسام ما قد ينشأ من أعمالها من المنافع أو الأضرار.

فالأوّل منهما يركز على الجانب العقدي، والثاني يركز على كونها ذات شخصية معنوية لدولة أو مؤسسة، وفي التعريف التالي إشارة إلى كلا الأمرين.

الشركة التجارية: عقد بمقتضاه يحصل اتفاق من جانب شخصين أو أكثر لإيجاد رأس مال مستقل، وتخصيص ذلك لمؤسسة [٢] قد أُسست لغرض خاص، لاقتسام ما قد ينشأ من أعمالها من المنافع والأضرار.

---

١. الوسيط: ٥ / ٢١٨.

٢. إشارة إلى كون الشركة ذات شخصية معنوية.

الرابع: تقسيم الشركات التجارية إلى شركات الأشخاص وشركات الأموال

الشركات التجارية على قسمين:

١. شركات الأشخاص.

٢. شركات الأموال.

أمّا الأُولى: فهي الّتي تتكون بالنظر للاعتبار الشخصي للشركاء من حيث هويتهم وجنسيتهم وملاءتهم وصفاتهم ومؤهلاتهم، ونظراً لأهمية الاعتبار الشخصي في شركات الأشخاص لا يسوغ التفرّغ من حصته إلى الغير دون موافقة الآخرين، ولذلك يؤدي أيُّ تغيير في شخصية أحد الشركاء أو أهليته أو ملاءته إلى تعديل الشركة أو حلّها، ويكون جميع الشركاء أو بعضهم ملتزمين بجميع التزامات الشركة حتى في أموالهم الخاصة، ويسمّىٰ الأوّل (ضمان جميعهم) بشركة التضامن، والآخر (ضمان البعض) بشركة التوصية،[١] وسيوافيك تعريفهما وحدودهما.

أمّا الثانية ـ أي شركة الأموال ـ فهي الّتي تستمد اعتمادها المالي من موجوداتها لا من شخصية الشركاء وملاءتهم، ولا يكون كلّ شريك فيها مسؤولاً إلّا في حدود الأسهم والحصص الّتي يملكها،[٢] ويسوغ التفرّغ من حصته إلى الغير من دون إذن من سائر الشركاء.

---

١. الشركات التجارية للدكتور جاك يوسف حكيم: ٤٢ ـ ٤٣. ومثلها، الشركة المدنيّة حيث إنّ الشريك مسؤول عن ديون الشركة حتّى في ماله الخاص، فتذكر.

٢. نفس المصدر.

الخامس: الشخصية المعنوية أساس الشركة التجارية

ثم إنّ عامّة هذه الشركات الحديثة خصوصاً شركة الأموال تدور على تصويب الشخصية المعنوية للشركات بمعنى أنّ للشركة ـ مع قطع النظر عن المدير أو المديرين وأصحاب الأسهم والحقوق ـ شخصية معنوية هي الّتي تملك الأموال المقدّمة من قبل الشركاء ولها ذمّة كالأشخاص الحقيقيين.

وبعبارة أُخرى: حقيقة هذه الشركات تقوم بالاعتراف الرسمي على عنوان الشركة الّذي يسجل في الدوائر المختصة بتسجيل الشركات، فهي الّتي تملك الأموال وتكون رابحة أو خاسرة، دائنة ومدينة.

ولا يعدّ أصحاب الأموال إلّا أصحاب الحقوق في الشركة دون أن يكونوا مالكين لما قدموه من الأموال ما دامت الشركة باقية.

نعم عند انحلال الشركة ترجع الأموال إلى أصحابها بحسب نسبة أسهمهم.

وبما أنّ العنوان المسجّل هو المالك فهي الّتي تقيم الدعوى في المحاكم، وتخضع لما يقضي به القضاء، من دون تردد.

فكما أنّ الإنسان الحقيقي كزيد يملك ويهب ويربح ويخسر، فهكذا الشركة ذات الشخصية المعنوية في اعتبار العقلاء لها واقعية في عالم الاعتبار اعترفت بها الحكومات والعقلاء فما دامت الشركة باقية تكون هي المرجع في كلّ الأحكام.

فإذا أُقيمت دعوى من الشركة على أحد أو أُقيمت ضد الشركة،

فالمحامي يكون وكيلاً عن الشركة يدافع عنها لا عن الأشخاص الحقيقيين الذين أسّسوا هذه الشركة.

فلو اعترف الفقيه بصحّة هذا الأمر الاعتباري الحديث لناسب البحث في ماهيّة هذا النوع من الشركات بما له من الحدود والقيود من جانب الدولة أو الدول الخارجية.

وبما أنّا سنبحث عن حقيقة الشخصية المعنوية في المستقبل [1] نطوي الكلام في المقام.

إذا عرفت ما ذكرنا من التمهيدات فلندرس الفصول الأربعة الّتي مرّ عليك ذكرها في أوّل البحث.

---

١. سيأتي الكلام فيها في الفصل الثالث.

الفصل الأوّل:

شركة الأشخاص الحديثة

إنّ شركة الأشخاص تنقسم إلى الأقسام التالية:

١. شركة التضامن

٢. شركة التوصية البسيطة

٣. شركة التوصية بالأسهم

٤. شركة المحاصّة

ولنأخذ كلّاً بالدراسة واحداً تلو الآخر.

قد عرفت أنّ الشركة التجاريّة تنقسم إلى شركة الأشخاص وشركة الأموال، والمقصود في المقام هو القسم الأوّل، وإليك أصنافه .

شركة الأشخاص

إنّ لشركة الأشخاص أقساماً ندرسها واحداً تلو الآخر .

١. شركة التضامن ومشروعيتها

شركة التضامن: هي الشركة الّتي يعقدها شخصان أو أكثر بقصد الاتّجار، ويكون جميع الشركاء ملزمين بالتضامن بجميع التزامات الشركة حتى في أموالهم الخاصة. وحصص الشركاء غير قابلة للتداول والبيع إلّا برضا الجميع. [١]

وتسميتها بالتضامن واضح، لضمان عامة الشركاء للخسارة الواردة عليها، فلو أفلست الشركة يلزم الشركاء أداء ديون الشركة من سائر أموالهم، حتى الأموال الخارجة عن حدود الشركة .

وأمّا تسميتها بشركة الأشخاص؟ فلأنّهم هم الذين يتعاملون مع الناس، والناس يعرفونهم ويعتمدون على وجاهتهم وملاءتهم، وهذا النوع من الشركة أشبه بشركة الوجوه من هذه الناحية.

---

١ . الوسيط في شرح القانون المدني لعبدالرزاق السنهوري المصري: ٥ / ٢٣٤ برقم ١٦٦ .

هذه هي ماهية الشركة وهنا إشكالان :

الأوّل: أنّ الضمان في المقام من مقولة ضمان ما لم يجب .

الثاني: أنّ منع التداول مخالف لكون المالك مختاراً في التصرّف في ملكه، ومخالفاً لكون صاحب المال، ذا سلطنة فيه .

وإليك دراسة الإشكالين .

الإشكال الأوّل: الضمان في المقام من مقولة ضمان ما لم يجب

أمّا الأشكال الأوّل: فحاصل الجواب عنه هو صحة ضمان مالم يجب أوّلاً، وأنّ المراد من الضمان في المقام، غير الضمان المصطلح في كتاب الضمان .

توضيحه: إنّ الضمان عبارة عن انتقال ما في ذمّة شخص إلى ذمّة شخص آخر، حسب ما عرّفه الإمامية، أو عبارة عن ضم ذمّة إلى ذمّة أُخرى، كما عليه فقهاء السنّة، وعلى كلّ تقدير فالضمان رهن وجود ذمة مشغولة، فما لم تكن هناك ذمة موصوفة بالاشتغال فلا يتحقّق الضمان، ولذلك قالوا ببطلان ضمان ما لم يجب أي ما لم يثبت.

وشركة التضامن من تلك المقولة الممنوعة حيث إنّ الشركاء يلتزمون عند تأسيس الشركة بضمان جميع التزامات الشركة مع أنّ ذمّة الشركة بعدُ لم تصر مشغولة بشيء حتى يضمن هؤلاء، فكيف يصح ضمانهم مع عدم وجود الدين والمطالبة ؟

هذا هو الإشكال في هذا النوع من الشركة، وما هو مثلها.

فنقول: إنّ عدم صحّة ضمان مالم يجب هو المشهور بين فقهائنا منذ عصر الشيخ في مبسوطه إلى عصرنا هذا، ولنذكر بعض الكلمات:

قال الشيخ: ولا يصح ضمان ما لم يجب، سواء أكان معلوماً أم مجهولاً، فالمجهول الّذي ليس بواجب مثل أن يقول: ضمنت لك ما تُعامِلُ فلاناً آخر ما تقرضه أو تداينه، فهذا لا يصح لأنّه مجهول، ولأنّه غير واجب في الحال، والمجهول الّذي هو واجب ـ يريد ما هو ثابت ـ مثل أن يقول: أنا ضامن لما يقضي لك به القاضي على فلان أو ما يشهد لك به البيّنة من المال عليه، أو ما يكون مثبتاً في دفترك فهذا لا يصح، لأنّه مجهول وإن كان واجباً في الحال.

وقال قوم: يصح أن يضمن ما تقوم به البيّنة دون ما يخرج به في دفتر الحساب. ولست أعرف به نصّاً، والمعلوم الّذي لا يجب (لا يثبت) مثل أن يقول: أنا ضامن لما تقرضه لفلان من درهم إلى عشرة، فهذا لا يصحّ، لأنّه غير واجب.[1]

فالضمان الممنوع في كلام الشيخ هنا على أقسام ثلاثة: مجهول غير ثابت، ومجهول ثابت، ومعلوم غير ثابت.

وقال في موضع آخر: والّذي يقتضيه مذهبنا أنّه لا يجوز ضمان نفقة الزوجة، لأنّ النفقة لا تجب عندنا بالعقد وإنّما تجب نفقة يوم بيوم... إلى أن قال: لو قال واحد منهم لبعض أرباب الأموال: ألق متاعك في البحر ليخف عنّا ما نحن فيه، فقبل منه، فلا ضمان على من سأله.[2]

---

١. المبسوط: ٢ / ٣٣٥.
٢. المبسوط: ٤ / ٣٠٥.

وقال في «الخلاف»: لا يصحّ ضمان المجهول، سواء أكان واجباً أو غير واجب، ولا يصح ضمان ما لم يجب سواء أكان معلوماً أو مجهولاً. وبه قال الشافعي وسفيان الثوري وابن أبي ليلىٰ والليث بن سعد وأحمد بن حنبل.

وقال أبو حنيفة ومالك: يصحّ ضمان ذلك.

دليلنا: ما روي عن النبي ﷺ أنّه نهى عن الغرر، وضمان المجهول غرر، لأنّه لا يدري كم قدراً من المال عليه.[1]

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من الدليل ـ لو تمّ ـ فإنّما يدلّ على عدم صحّة ضمان المجهول لا ضمان ما لم يثبت في الذمّة، إذا كان معلوماً، مضافاً إلى أنّ المنصوص هو أنّ النبي ﷺ نهى عن بيع الغرر لا عن نفس الغرر.

هذه الكلمات من الشيخ صارت منهجاً للآخرين فذهب كلّ من تأخّر عنه إلى بطلان ضمان ما لم يثبت في الذمة، لاحظ المصادر الفقهية المذكورة في الهامش.[2]

أقول: إنّ اتّفاقهم أو اشتهار البطلان بينهم مبني على أنّ الضمان ـ سواء أُخذ من «ضَمِنَ» بمعنى نقل ما بذمّة إلى ذمّة أُخرىٰ، أم أُخذ من «ضمّ» بمعنى ضمّ ذمّة إلى ذمّة، والأوّل هو المشهور بين الإمامية، وأمّا الثاني فهو

---

١. الخلاف: ٣ / ٣١٩، كتاب الضمان، المسألة ١٣. والممنوع في الخلاف أقسام أربعة خلافاً للمبسوط حيث ذكر فيه أصنافاً ثلاثة.

٢. السرائر: ٢ / ٧٢ ـ ٧٣؛ شرائع الإسلام: ٢ / ٣٥٩ وج ٤ / ١٠٢٨؛ تحرير الأحكام: ٢ / ٥٧٢؛ تذكرة الفقهاء: ١٤ / ٣١٣؛ إيضاح الفوائد: ٢ / ٨٩؛ جامع المقاصد: ٥ / ٣٢١؛ وغيرها.

المعروف بين فقهاء أهل السنّة ـ فرع اشتغال الذمّة، من غير فرق بين النقل والضمّ. وأمّا إذا لم يثبت شيء في الذمّة فلا يعقل الضمان بهذا المعنىٰ.

هذا هو مبنى أقوالهم وأساس كلامهم.

ومع اتّفاقهم على عدم صحّة ضمان مالم يثبت، فقد أفتوا بصحّته في مواضع مختلفة واكتفوا فيه بوجود المقتضي وإن لم يكن ثابتاً بالفعل، وإليك بعض الموارد الّتي تناهز العشرة:

١. ضمان الدرك

يجوز عندهم بلا خلاف ضمان درك الثمن للمشتري إذا ظهر كون المبيع مستحقّاً للغير أو ظهر بطلان البيع لفقد شرط من شروط صحّته، إذا كان ذلك بعد قبض الثمن ـ كما قيّد به الأكثر ـ أو مطلقاً ـ كما قيّد آخر ـ [١]. هذا كلّه في ضمان الثمن إذا احتمل كون المثمن مستحقّاً للغير.

وهناك نوع آخر من ضمان الدرك، وهو درك ما يحدثه المشتري في الأرض من بناء أو غرس إذا بانت الأرض مستحقة للغير، يقول الشهيد الثاني: ولو ضمن للمشتري ضامن عن البائع درك ما يحدثه المشتري في الأرض من بناء أو غرس على تقدير ظهورها مستحقة لغير البائع وقلعه لها أو أخذه أُجرة الأرض فالأقوى جوازه لوجود سبب الضمان حالة العقد وهو كون الأرض مستحقة للغير.[٢]

---

١. الروضة البهية: ٤ / ١٢٤.

٢. مسالك الأفهام: ٩ / ٣٥٩، وانظر: شرائع الإسلام: ٢ / ٣٥٩.

٢. الضمان بالأمر بالإتلاف

يظهر من غير واحد صحّة الضمان فيما إذا قال: «ألق متاعك في البحر وعليّ ضمانه» حذراً من غرق السفينة.

قال المحقّق: ولو قال ألق متاعك في البحر وعليّ ضمانه، ضمن دفعاً لضرورة الخوف، ولو لم يكن خوف فقال: ألقه وعليّ ضمانه، ففي الضمان تردد، أقربه أنّه لا يضمن.[١]

٣. ضمان مال الجُعالة

قال العلّامة: إن ضمن مال الجُعالة قبل الشروع في العمل لم يصح الضمان، لأنّه ضمان ما لم يجب، إذ العقد غير لازم والمال الثابت بالعقد غير ثابت في الذمة فكيف يلزم فرعه؟ وإن ضمن بعد الفراغ من العمل واستحقاقه للمال صحّ ضمانه قطعاً، لأنّه ضمان ما قد ثبت وجوبه؛ وإن ضمن بعد الشروع في العمل وقبل إتمامه، فالأقرب جواز الضمان لوجود سبب الوجوب، وانتهاء الأمر فيه إلى اللزوم، كالثمن في مدة الخيار، وهو أحد قولي الشافعي.[٢]

٤. ضمان نفقة الزوجة

قال السيد الطباطبائي اليزدي: يجوز ضمان النفقة الماضية للزوجة

---

١. شرائع الإسلام: ٤ / ٢٥٨، في تزاحم الموجبات، كتاب الديات.

٢. تذكرة الفقهاء: ١٤ / ٣١٧.

لأنّها دين على الزوج، وكذا نفقة اليوم الحاضر لها إذا كانت ممكّنة في صبيحته، لوجوبها عليه حينئذٍ، وإن لم تكن مستقرة لاحتمال نشوزها في أثناء النهار، بناءً على سقوطها بذلك.

وأمّا النفقة المستقبلة فلا يجوز ضمانها عندهم، لأنّه من ضمان مالم يجب، ولكن لا يبعد صحّته، لكفاية وجود المقتضي وهو الزوجية.[١]

٥. ضمان الجريرة

إذا قال أحد الرجلين للآخر: عاقدتك على أن تنصرني وتمنع عني وتعقل عنّي وترثني، وقال الآخر: قبلت، كفى ذلك في لزوم العقل، أي تحمّل الدية عن الآخر، وصار ضمان الجريرة مبدأً للإرث.

قال المحقّق: ومن توالى وركن إلى أحد برضاه فاتّخذه وليّاً يعقله ويضمن حدثه ويكون ولاؤه له، صحّ ذلك ويثبت به الميراث.[٢]

٦. ضمان العين المستأجرة

قال السيد الطباطبائي اليزدي: ولو شرط الموجر على المستأجر ضمان العين المستأجرة مع عدم التعدّي والتفريط، فالمشهور عدم الصحّة، لكن الأقوى صحّته، وأولى بالصحّة إذا اشترط عليه أداء مقدار مخصوص من ماله على تقدير التلف أو التعيّب لا بعنوان الضمان.[٣]

---

١. العروة الوثقى: ٥ / ٤٢٧ ـ ٤٢٨.

٢. جواهر الكلام: ٣٩ / ٢٥٤ ـ ٢٥٥؛ شرائع الإسلام: ٤ / ٣٩، الميراث بالولاء.

٣. العروة الوثقى: ٢ / ٦٠٠ كتاب الإجارة، الفصل الرابع.

٧. ضمان العارية

قال السيد الاصفهاني: العارية أمانة بيد المستعير لا يضمنها لو تلفت إلّا بالتعدّي أو التفريط. نعم لو شرط الضمان ضمنها وإن لم يكن تعدٍّ ولا تفريط.[١]

٨. براءة الطبيب من الضمان

قال السيد الأُستاذ: الظاهر براءة الطبيب ونحوه، من البيطار والختّان، بالإبراء قبل العلاج، والظاهر اعتبار إبراء المريض إذا كان بالغاً عاقلاً فيما لا ينتهي إلى القتل، والولي فيما ينتهي إليه ، وصاحب المال في البيطار، والولي في القاصر، ولا يبعد كفاية إبراء المريض الكامل العقل حتى فيما ينتهي إلى القتل، والأحوط الاستبراء منهما.[٢]

والشاهد في أنّ الإبراء كالضمان فرع ثبوت الشيء، فما لم يكن الشيء ثابتاً لا معنىٰ للتبري عنه بالفعل، فإذا جاز الإبراء لأجل وجود المقتضي كالطبابة والختان فيجوز الضمان أيضاً عند وجود المقتضي .

٩. ضمان الصنجة [٣]

يقول العاملي: قد جوّزوا ضمان أشياء كثيرة ليست ثابتة في الذمة،

---

١ . وسيلة النجاة: كتاب العارية؛ تحرير الوسيلة: ١ / ٥٩٤، المسألة ١٢، كتاب العارية.

٢ . تحرير الوسيلة: ٢ / ٥٦١، المسألة رقم ٦ في موجبات الضمان.

٣ . الصنجة ما يوزن به كالأوقية والرطل وهي معربة «سنگ» بالفارسية .

كضمان الأعيان المضمونة وضمان العهدة (ضمان الثمن) ونقصان الصنجة وغير ذلك، فهي إمّا مستثناة أو الشرط أغلبي.[١]

١٠. ضمان المقبوض بالعقد الفاسد

قال السيد الطباطبائي اليزدي: اختلفوا في جواز ضمان الأعيان المغصوبة والمقبوضة بالعقد الفاسد ونحوهما على قولين ذهب إلى كلّ منهما جماعة، والأقوى الجواز، سواء كان المراد ضمانها بمعنى التزام ردّها عيناً ومثلها أو قيمتها على فرض التلف، أو كان المراد ضمانها بمعنى التزام مثلها أو قيمتها إذا تلفت، وذلك لعموم قوله: «الزعيم غارم»، والعمومات العامّة مثل قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾.

ودعوى أنّه على التقدير الأوّل يكون من ضمان العين بمعنى الالتزام بردّها مع أنّ الضمان نقل الحق من ذمّة إلى أُخرى، وأيضاً لا إشكال في أنّ الغاصب أيضاً مكلّف بالرد، فيكون من ضم ذمّة إلى أُخرى، وليس ذلك من مذهبنا.

وعلى الثاني: يكون من ضمان ما لم يجب، كما أنّه على الأوّل أيضاً كذلك بالنسبة إلى ردّ المثل أو القيمة عند التلف من قبيل ضمان ما لم يجب. لا بالنسبة إلى ردّ العين لثبوت الضمان بوضع اليد على العين المغصوبة أو المضمونة فهو من قبيل ضمان ما يجب.

مدفوعة بأنّه لا مانع منه بعد شمول العمومات، غاية الأمر أنّه ليس من

---

١. مستمسك العروة الوثقى: ١٣ / ٢٦٤ نقلاً عن مفتاح الكرامة.

الضمان المصطلح، وكونه من ضمان ما لم يجب لا يضر بعد ثبوت المقتضي، ولا دليل على عدم صحة ضمان ما لم يجب من نصّ أو إجماع، وإن اشتهر في الألسن، بل في جملة من الموارد حكموا بصحّته... .[١]

الضمان في المقبوض بالعقد الفاسد تأكيد لضمان العقد

لاشك أنّ البائع ضامن المبيع إذا بان مستحقاً للغير، وهكذا المشتري سواء أضمن أم لم يضمن، إذ بنفس العقد ضمن المبيع، أي أن يدفع إليه المبيع بوصف أنّه ملكه حتى يتملّكه الآخر، فلو فُرض أنّه ضمن المبيع أو الخسارة بعقد مستقل بعد البيع أو في ضمن البيع فيكون بمنزلة التأكيد للضمان السابق .

يقول السيد الطباطبائي: ولو ضمنه البائع (ضمان ما يحدثه المشتري من بناء أو غرس..)، قيل: لا يصح أيضاً كالأجنبي وثبوته بحكم الشرع لا يقتضي صحّة عقد الضمان المشروط بتحقّق الحق حال الضمان، وقيل بالصحة لأنّه لازم بنفس العقد فلا مانع من ضمانه لما مرّ من كفاية تحقق السبب، فيكون حينئذٍ للضمان سببان، نفس العقد والضمان بعقده، ويظهر الثمرة فيما لو أسقط المشتري عنه حق الضمان الثابت بالعقد فإنّه يبقىٰ الضمان العقدي، كما إذا كان لشخص خياران بسببين، فأسقط أحدهما.[٢]

***

١ . العروة الوثقىٰ: ٢ / ٧٧٦، كتاب الضمان، المسألة ٣٨ .

٢ . العروة الوثقىٰ: ٢ / ٧٧٨، كتاب الضمان، المسألة ٤١ .

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّه إذا كان في المورد مقتض للضمان صحّ الضمان، وإن لم يكن المضمون به ثابتاً في الذمة.

ومن حسن الحظ أنّ المقتضي في المقام موجود وهو العقود الّتي تمارسها الشركة مع الآخرين، ولمّا كانت التجارة مظنة الخسارة أو افلاس الشركة يضمن الشركاء ديونها بادائها من خارج أموالهم.

وإن شئت قلت: إنّ الضمان المصطلح عبارة عن نقل ذمة إلى ذمة، أو ضمها إليها وكلا الأمرين فرع الاشتغال، وأمّا المقام فالضمان فيه خارج عن المعنى المصطلح بل هو عبارة عن تعهد الشخص أو الاشخاص ذي السهام والحقوق ـ في ضمن عقد تجاري ـ الخسارة المحتملة العارضة (بالإفلاس وغيره) إلى من كان يتعامل مع الشركة، فيضمنها وإن لم يكن هناك اشتغال بالفعل ولكن الموضوع في مظان الضرر والخسارة.

وعلى ذلك جرت شركات التأمين المعروفة في هذا العصر فصاحب المال يعطي الشركة مالاً في قبال أن تضمن، أو في قبال أن تنشئ الضمان، فتنشئ الضمان ويلزمها ذلك، وهذا أمر صحيح لعموم الوفاء بالعهد.

والعجب أنّ بعض من عاصرناه يصحّح عقد التأمين وفي الوقت نفسه يقول بعدم صحّة ضمان ما لم يثبت في الذمّة.

إلى هنا تمت دراسة الإشكال الأوّل حول مفاد الضمان في المقام، بقي الكلام في دراسة الإشكال الثاني: أعني مشكل عدم التبادل .

الإشكال الثاني: منع التبادل متأخّر للمالكية والسلطنة

إنّ الّذي تميّزت به هذه الشركة عن سابقتها، هو وجود منع التداول في هذا النوع من الشركة، وهو يخالف أمرين:

الأوّل: مقتضى المالكية للسهم

فإنّ كلّ سهيم يملك ما قدّمه للشركة للاسترباح ولم يخرج بعدُ عن ملكيته، غاية الأمر صار الملك المفروز ملكاً مشاعاً وهو بعد في حيازته، ومن آثار الملكية التصرف فيما يملك بالبيع والانتقال، والمفروض أنّه ممنوع من التداول، فيكون المنع مخالفاً لمقتضى المالكية.

والجواب: أنّ المراد من المنافاة ما يكون الجمع بين المشروط والشرط أمراً متناقضاً عند العرف، كما إذا باع وشرط عدم الثمن، أو آجر وشرط عدم الأُجرة، أو تزوّج وشرطت الزوجة عدم الاستمتاع مطلقاً، فهذا النوع من الشرط والمشروط لا يجتمعان عرفاً ويعدّان متناقضين ويوجب عدم صدق البيع والإجارة والتزويج.

لكن المقام ليس كذلك فالجمع بين كون الشريك مالكاً وكونه مستفيداً من توابعه وأرباحه وبين عدم تمكّنه ـ في مدة معلومة ـ من نقله إلى الغير لا يعدّ أمراً غريباً وجمعاً بين المتناقضين، وأقصى ما يقال: إنّ المالك رضي بتحديد آثار المالكية ما دامت الشركة باقيةً ولم يصل أجلها.

الثاني: مقتضى سلطنة الناس على أموالهم

إنّ اشتراط عدم التداول يخالف مقتضى سلطنة الناس على أموالهم فقد سُلِبت عن السهيم سلطنة التداول بالبيع والهبة.

والجواب نفس ما سبق في مورد مقتضى المالكية، إذ فرق بين سلب السلطنة على وجه الإطلاق وبين تحديدها مؤقتاً ما دامت الشركة باقية لم يصل أجلها. فالأوّل ينافي أصل السلطنة دون الثاني، فإنّه تحديد لإطلاقها لاسلب لإصلها.

ويؤيد ما ذكرنا ـ أعني: تحديد السلطنة لا ينافي أصلها ـ مشروعية المحدودية في السلطنة في الملك المشاع في مورد الشفعة، فإنّ الشريك يريد بيع سهمه من أخيه وحميمه، ومع ذلك فإن باع منهما فالشريك الآخر أولى من أخذه بنفس الثمن، وقد شرع حق الشفعة لمصلحة الشريك لئلّا يدخل في الملك المشاع من لا ينسجم معه.

٢. شركة التوصية البسيطة

وهي الشركة الّتي تعقد بين شريك واحد أو أكثر يكونون مسؤولين بالتضامن كما في القسم السابق، وبين شريك واحد أو أكثر يكونون أصحاب حصص مالية وخارجين عن الإدارة ولا يكونون مسؤولين إلّا في حدود حصصهم من رأس المال **ويسمّون موصين** [1]. والركن الجوهري

---

١. الوسيط في شرح القانون المدني: ٥ / ٢٣٥، برقم ١٦٦. بخلاف القسم الثاني فيسمّونَ «مساهمين».

لهذا النوع من الشركة عبارة عن الأُمور التالية:

١. إنّ هذه الشركة مركّبة من شركة أشخاص بالنسبة إلى الشركاء المتضامنين، وشركة أموال بالنسبة إلى الشركاء الموصين.

٢. إنّ الشركاء المتضامنين لهم مسؤولية كبرى حيث يكونون مسؤولين عن التزامات الشركة برأس مالهم فيها وما يمتلكون خارجها، بخلاف الشركاء الموصين فمسؤوليتهم ـ عند الخسارة ـ محدودة بحدود حصصهم من رأس المال فلا يضمنون عن التزاماتها إلّا بمقدار رأس مالهم فيها.

٣. إنّ إدارة الشركة بيد الشركاء المتضامنين فالبيع والشراء وعامّة شؤون التجارة بأيديهم. بخلاف الشركاء الموصين فليس لهم شأن إلّا المشاركة في الربح والخسارة حسب حصصهم في رأس المال .

هذه هي حقيقة شركة التوصية البسيطة. إنّما الكلام في مدىٰ انسجامها مع الفقه الإسلامي، وهذا ما سندرسه تالياً.

شركة التوصية البسيطة والفقه الإسلامي

يقع البحث في شركة التوصية البسيطة من منظار الفقه الإسلامي من جهات:

الأُولى: أنّ لهذه الشركة شخصية معنوية فهي الضامنة في الحقيقة عن التزامات الشركة، ومع ذلك نرى أنّ فيها قسمين آخرين من الضمان، فالشركاء المتضامنون لهم مسؤولية وضمان عن التزامات الشركة بكافة ما

يـمتلكون، وفـي الوقت نـفسه للشـركاء المـوصين ضـمان أيـضاً حسب حصصهم في رأس المال.

فاجتمعت هنا ضمانات ثلاثة :

الشركة تتحمل الأُولى منها، والمتضامنون الثانية، والموصون الثالثة، وهنا يكمن الإشكال، والجواب أنّه لا تمنع عنه قواعد الشرع، لأنّ الضمان هنا ليس من قبيل نقل ذمّة إلى ذمّة، وإنّما هو من قبيل ضمّ ذمّة إلى ذمّة عند المباشرة بالتجارة فللدائن أن يرجع إلى أيّ واحد منها.

الثانية: أنّ في شركة التوصية نوعين من الضمان:

فالشركاء المتضامنون يضمنون بكل ما يـمتلكون، ولكـن أصـحاب الحصص يضمنون في حدود حصصهم في رأس المال، وهو في الحقيقة مركّب من ضمان تضامنيّ يضمن بكلّ ما يمتلك، وضمان مـحدود يشـبه بالشركة ذات المسؤولية المحدودة الّتي هي من أقسام شركة الأموال.

وبما أنّك ستعرف صحّة هذا النوع من الشركة، فلا مانع من اجتماع نوعين من الضمان، نظير ما أن يضمن أحدٌ عن كلّ الدين لزيد والآخر أن يضمن نصفه، بشرط أن يكون الضمان من قبيل ضمّ الذمّة إلى الذمّة لا نقلها.

الثالثة: اختلاف الشركاء في الإدارة، فالشركاء المتضامنون لهم حـق الإدارة دون الشركاء الموصين، ولا يعدّ مثل ذلك خلاف مقتضى الشركة، لأنّ معنى انحصار الإدارة بالشركاء المتضامنين هو أنّ الشـركاء المـوصين يسلّمون حق الإدارة إلى الطائفة الأُولى (أو يوكّلونهم) لأنّهم أبـصر، أو أنّ

مسؤوليتهم أكبر، أو غير ذلك من الأسباب الّتي تسبّب انحصار الإدارة بيد المتضامنين دون الموصين.

وربّما تسمح قوانين الشركة للموصين أن يشاركوا في انتخاب المدير العام التنفيذي، أو أن يشاركوا في هيئة الإدارة أو هيئة الرقابة أو غير ذلك ممّا يسبّب وجود العلائق بين الشركة والموصين.

نعم: نقل عن بعض فقهاء الشافعية أنّه إذا شُرط على بعض الشركاء بعدم التصرف تكون الشركة فاسدة.

يلاحظ عليه: بأنّ التصرف في الشركة مرتبط بالكفاءة فربّما لا يكون لبعض الشركاء هذه المزية، وبالتالي يجعلون مسؤولية التصرف على عاتق الأكفّاء من أصحاب الشركة.

ويمكن الاستئناس لهذا من شركة المضاربة، فالمضاربة شركة بين اثنين: أحدها مالك المال ؛ والآخر مباشر العمل، ولا يملك شيئاً من رأس المال ولكن يباشر التصرف في جميع هذه الأموال فقط، ولا يجوز للمالك التدخل في عمله.

وعلى كلّ تقدير، فهذا النوع من الشركة ينسجم مع القواعد العامّة للإسلام في التجارة.

٣. شركة التوصية بالأسهم

وهي الشركة الّتي تتكون من **شركاء متضامنين** يكونون مسؤولين في ممتلكاتهم الخاصّة عن أي دين على الشركة **وشركاء مساهمين** مسؤولين

بنسبة حصصهم في رأس المال، ويقسّم رأس المال إلى أسهم قابلة للتداول ذات قيمة متساوية.[١]

وهذا النوع من الشركة يتركّب من طائفتين من الشركاء المتضامنين بكلّ ممتلكاتهم وشركاء مساهمين مسؤولين بنسبة حصتهم في رأس المال.

ولكنّها تفارق الشركة السابقة في أمرين:

١. أنّ الشركاء الموصين يشاركون بدفع الأموال والنقود إلى الشركة، ولكنّهم في نوع التوصية يشترون الأسهم الّتي لكلّ سهم قيمة متساوية مع غيره.

٢. أنّ الشركاء الموصين ممنوعون من تداول ما يملكونه من الشركة بخلاف هذا النوع فإنّ السهام قابلة للتداول.

شركة التوصية بالأسهم والفقه الإسلامي

الظاهر أنّ هذا النوع من الشركة لا يخالف الضوابط الفقهية، لما عرفت من أنّ هذه الشركة تشارك النوع السابق في كثير من الجهات، وقد عرفت عدم مخالفتها للقواعد العامّة للتجارة في الإسلام .

٤. شركة المحاصّة

وهي شركة تعقد بين شخصين أو أكثر على أن تكون الشركة مقصورة على العلاقة بين الشركاء فلا تسري في حق الغير ولا يتم تسجيل اتّفاقية

---

١ . الوسيط في شرح القانون المدني: ٥ / ٢٣٥، برقم ١٦٦ .

شركة المحاصّة في السجّل التجاري ولا يتم إشهارها ويجب أن يدير أحد الشركاء العمل باسم خاص، ولايكون للشركة اسم تجاري أو عنوان أو ذمّة ماليّة غير ذمّة الشركاء، وتقسّم الأرباح والخسائر الّتي تنشأ من أعمالهم بين الشركاء حسب الشروط المتفق عليها في عقد الشركة، سواء حصلت تلك الأرباح أو الخسائر من قبلهم منفردين أو مجتمعين.

وليس لشركة المحاصّة شخصية معنوية ولا تكون للغير رابطة قانونية في أعمال الشركة إلّا مع الشريك أو الشركاء الذين تعاقد معهم، فمن عقد من الشركاء المحاصّين عقداً مع الغير يكون مسؤولاً عنه وحده .

نعم إذا تعاملت الشركة مع الغير بهذه الصفة (صفة الشركة) يجوز للغير أن يمسك بعقد الشركة كشخصية اعتبارية.

ووجه ذلك هو أنّ هذه الشركة شركة مؤقتة بين بعض الأفراد لإنجاز عملية معينة وبعد انتهائها تنتهي الشركة ويقسمون الأرباح والخسائر حسب العقد المحرر بينهم .

وتظهر شركة المحاصّة في صور كثيرة مثل شراء المحصولات الموسمية وبيعها وشراء المنقولات والبضائع وبيعها، وتتكون هذه الشركات ـ شركات المحاصّة ـ غالباً للقيام بعمليات مؤقتة ولفترة قصيرة، ولأجل ذلك لا تسجل في السجل التجاري ولا تشهر.

شركة المحاصّة والفقه الإسلامي

إنّ شركة المحاصّة كسائر الشركات في أنّها عقد شرعي له من الأحكام ما لسائر العقود والشروط واللزوم والخيار إلى غير ذلك، وكون الشركة مؤقتة موسمية لا يؤثر في أحكامها وعقدها كسائر العقود الشرعية.

إلى هنا تمّ الكلام في شركة الأشخاص، ودونك البحث عن أهمّ شركات الأموال .

الفصل الثاني

في شركات الأموال

إنّ شركة الأموال تنقسم إلى الأقسام التالية:

١. شركة المساهمة العامّة والفقه الإسلامي.

٢. شركة المساهمة الخاصّة والفقه الإسلامي.

٣. الشركة ذات المسؤولية المحدودة والفقه الإسلامي.

قد مرّ أنّ الشركات التجارية تنقسم إلى شركة الأشخاص وقد مرّت بعامّة أقسامها، وشركة الأموال وهي الّتي تستمد ـ باعتمادها على المال ـ من موجوداتها لا من شخصية الشركاء وملاءتهم، ولا يكون كلّ شريك فيها مسؤولاً إلّا في حدود الأسهم والحصص الّتي يملكها.

ولها أقسامٌ ندرسها واحداً بعد الآخر .

١. شركة المساهمة العامّة

يقع الكلام في شركة المساهمة العامّة في أُمور:

أ. تعريفها.

ب. شروط صحّتها.

ج. خصائصها ومواصفاتها.

وإليك الكلام فيها واحداً تلو الآخر:

أ. تعريف شركة المساهمة العامّة

شركة المساهمة أهم شركات الأموال ، فالمؤسسون يضمنون قسماً من رأس المال، كما أنّ المساهمين يضمنون القسم الآخر باشتراء سهامها، والغاية من تأسيسها هو جمع الأموال الموجودة عند الأشخاص ثم الاتّجار بها، فهي في الحقيقة وسيلة لاستثمار الأموال الضئيلة بالاتّجار بها.

ولذلك يقسم مالها إلى أسهم متساوية القيمة، ويكون لكل شريك عدد من هذه الأسهم، ويتفاوت الشركاء تفاوتاً كبيراً في عدد الأسهم الّتي يملكونها، ولا يكون كل شريك مسؤولاً إلّا في حدود الأسهم الّتي يملكها.[1]

وبذلك ظهر وجه تسمية الشركة بالمساهمة العامة لعدم اختصاص رأس المال بالمؤسسين وإنّما يتعلّق بهم شيء من رأس المال نظير (٢٠ ٪) وأمّا الباقي فهو للمساهمين.

وقد وضع القانون قيوداً كثيرة على تأسيس شركات المساهمة قصد بها حماية المساهمين وحماية المتعاملين مع هذه الشركات، وأهمّ هذه القيود ما يلي:

١. لا يجوز الترخيص في إنشاء مساهمة إلّا إذا كان من الأعضاء

---

١ . الوسيط في شرح القانون المدني: ٥ / ٢٣٥ برقم ١٦٦، بتصرف منّا. نعم هنا سؤال وهوكيف لا يكون ضامناً إلّا في حدود الأسهم، مع اليسار والتمكّن من أداء ديون الشركة ممّا يملكه خارج الأسهم. وسيوافيك جوابه بعد الفراغ من أقسام شركة الأموال.

المؤسّسين سبعة على الأقل.[١]

٢. يجب أن يكون رأس مال الشركة [٢] كافياً لتحقيق غرضها، ولا تؤسّس الشركة إلّا إذا كان رأس مالها مكتتباً بالكامل، وقام كلّ مكتتب بأداء الربع على الأقل من القيمة الاسمية (الأصلية) للأسهم الّتي اكتتب فيها.[٣]

٣. يقسّم رأس مال الشركة إلى أسهم متساوية.

ثمّ إنّ هذه القيود تختلف حسب قانون كلّ بلدٍ، ولذلك تركنا ما ذكره السنهوري من الخصوصيات للقانون المصري.

هذا ما يرجع إلى التعريف.

ب. شروط الصحة

إنّ شروط صحّتها ـ حسب القانون ـ تختلف حسب اختلاف البلاد، والّذي يمكن أن يكون متفقاً عليه عند الأكثر عبارة عمّا يلي:

---

١ . العدد المذكور اعتبره القانون لمصالح المساهمين، وليس بمعتبر شرعاً.

٢ . أُريد من رأس مال الشركة، المجموع ممّا ضمنه المؤسّسون، والمساهمون .

٣ . وهذا يختلف حسب قانون التجارة في البلاد، ففي بلادنا يجب تضمين ٢٠ ٪ لرأس المال من جانب المؤسّسين والباقي الآخر من المساهمين، ولا يكفي ذلك إلّا إذا دفع المؤسّسون ٣٥ ٪ لما ضمنوا إلى المصرف وتسجيله برقم الحساب التابع للشركة.

١. الأهلية

يشترط في صحّة الشركة أن يكون الشريك أهلاً لإبرام عقد الشركة، فالصبي غير المميّز وعديم التمييز بوجه عام كالمجنون والمعتوه ليسوا أهلاً لأن يكونوا شركاء، ويكون عقد الشركة في هذه الحالة باطلاً. ولكن يجوز للوليّ أو الوصيّ أو القيّم أن يشارك بمالٍ محجور، ويكون ذلك من قبيل استثمار هذا المال.

وأمّا البالغ فيجب أن يكون قد بلغ سنّ الرشد، فيصبح أهلاً للالتزام في ماله، فمتى بلغ الشخص سنّ الرشد كان أهلاً لعقد الشركة.

ويجوز للبالغ الشريك التوكيل في إبرام عقد الشركة، ولابدّ أن تكون الوكالة خاصّة .

٢. الرضا بالشركة غير مشوب

يشترط أن يكون الشريك راضياً بالشركة دون أن يشوبه غلط تدليس أو إكراه، وإلّا يكون عقد الشركة قابلاً للإبطال لمصلحة الشريك الّذي شاب رضاه عيب، وله بعد الوقوف على التدليس أو رفع الإكراه أن يجيز العقد وفقاً للقواعد المقرّرة في إجازة العقود القابلة للإبطال.[١]

---

١. الوسيط للسنهوري: ٥ / ٢٥١ ـ ٢٥٢.

٣. المساهمة بحصة مالية

إنّ كلّ شريك يجب أن يساهم بحصة في رأس مال الشركة ؛ وإنّ هذه الحصة قد تكون نقوداً، أو أوراقاً مالية، أو منقولات، أو عقارات أو حق انتفاع، أو ديناً في ذمّة الغير، أو اسماً تجارياً، أو شهادة اختراع، أو عملاً لواحد من الشركاء أو أكثر، أو غير ذلك يصلح أن يكون محلّاً للالتزام.[١]

ولكنّ في جعل الدين في ذمّة الغير سهماً، موضع اختلاف عند الفقهاء، وإن كان الأقوى عندنا صحّة جعله سهماً. ونظير الدين، جعل العمل سهماً للشركة فقد منعه الفقهاء. ومرّ تحقيق الكلام فيه .

٤. الربح والخسارة بنسبة الحصّة

طبيعة الشركة تقتضي أن يكون نصيب كلّ شريك في الربح والخسارة بنسبة حصّة في رأس المال، فإذا لم يعيّن عقد الشركة نصيب كلّ من الشركاء في الأرباح والخسائر، كان نصيب كلّ منهم في ذلك بنسبة حصّته في رأس المال.[٢]

إلى هنا تمّ ما ذكروه من شروط الصحّة، ويضاف إلى ما ذكروه كلّ ما يشترط شرعاً في صحّة كلّ عقد بين المتعاقدين.

---

١ . نفس المصدر: ٥ / ٢٥٧ .

٢ . نفس المصدر: ٥ / ٢٨٥ ـ ٢٨٦ .

ج. خصائصها ومواصفاتها

١. تمثّل شركة المساهمة، الأُنموذج لشركات الأموال فإنّها تقوم على أُمور ثلاثة :

أ. على حجم رأس مال .

ب. على السمعة المالية .

جـ. على قيمة الأسهم في تداولها في أسواق المال حيث يتراجع ـ عدا مرحلة التأسيس ـ الاعتبار الشخصي، فيختفي دور الأشخاص .

وبذلك تتجسّد فكرة الشخصية المعنوية المستقلة بوضوح، فيظهر كيان اقتصادي خارج الأشخاص، ولا تتدخل أموال هذا الكيان مع أموال الأشخاص المكوّنين له .

٢. لا يظهر اسم الشركاء في اسم الشركة لعددهم الكبير، ولغياب الاعتبار الشخصي، ولذلك يكون للشركة اسم مبتكر إضافة إلى دلالته على نشاط الشركة.

٣. ربما تُشبه شركة المساهمة بالدولة، فكما أنّ الدولة مركّبة من سلطات ثلاث: التقنينية، التنفيذية، القضائية، فهكذا شركة المساهمة تتألف من هيئات لكلّ شأن خاص، وهي:

أ. الهيئة العامّة ـ الّتي هي بمنزلة السلطة التقنينية ـ وهي الّتي تضع الخطوط الرئيسية لنشاط الشركة.[١]

---

١ . وهي حسب مصطلحنا الجمعية العامة.

ب. مجلس الإدارة وهو بمثابة السلطة التنفيذية، يقوم بتنفيذ قرارات الهيئة العامة ويُسأل أمامه.[١]

ج. الرقابة المالية الّتي هي بمثابة السلطة القضائية.

نعم ربّما تتشكّل شركة المساهمة العامّة ولا يكون لهذه الأُمور الثلاثة وجود متميز، إذ ربّما يتداخل البعض في البعض، وربّما يكون أعضاء مجلس الإدارة من كبار المساهمين وهم في ذات الوقت أعضاء الهيئة العامّة.

٤. ومن أبرز خصائص شركة المساهمة، المسؤولية المحدودة للمساهمين في ديون الشركة، فلا يسأل المساهم إلّا بمقدار قيمة الأسهم الّتي اكتتب بها، فإن كانت قيمتها مدفوعة بالكامل فلا يسأل بأكثر منها.

نعم يكون الضمان بحدود رأس المال في بداية نشاط الشركة أمّا بعد ذلك فتسأل بكل موجوداتها.

أمّا إذا كانت بعض الأقساط غير مدفوعة فيسأل بمقدار غير المدفوع من قيمتها.

٥. يقسم رأس المال في شركة المساهمة إلى أجزاء صغيرة تسمّى الأسهم وهي قابلة للتداول، وهذه الخاصّية والخاصّية المتقدّمة (المسؤولية المحدودة) هي الّتي تشجّع الأفراد على المشاركة في هذه الشركات، حيث إنّ المسؤولية محدودة **أوّلاً**، وللشريك أن يتخلّى عنها في أي وقت شاء ببيع سهمه للغير **ثانياً**، ولذلك تسمّى الشركة المفتوحة، إذ يستطيع كلّ شريك أن

---

١. وهي حسب مصطلحنا هيئة الإدارة.

يدخل فيها أيّ فرد كان وتنتهي شراكته بالتخلّي عن الأسهم في سوق الأموال.

شركة المساهمة العامّة والفقه الإسلامي

إنّ شركة المساهمة العامّة لها شخصية معنوية وهي الّتي تملك جميع الأسهم وتكون هي الدائنة والمديونة.

وعند ذلك يطرح هذا السؤال: أنّ المالك أحد اثنين:

١. الشخصية المعنوية هي المالكة للأسهم وجميع الأموال والعقارات والأجهزة والمصانع، عند ذلك فلماذا تقسّم الأرباح على أصحاب الأسهم، فإنّ السهام قد خرجت عن ملك أصحابها ودخلت في ملكية الشخصية المعنوية؟ ولا يمكن لشيء واحد مالكان .

٢. إن المالك نفس الأشخاص، وعندئذٍ تخرج عن شركة الأموال إلى شركة الأشخاص والمفروض خلافه .

وهذا هو الّذي يجب أن يُجاب عنه على وجه ينطبق مع الشريعة الإسلامية .

والّذي يمكن أن يقال: إنّ الصحيح هو الشق الأوّل، وأنّ أصحاب الأسهم يُملّكون ما بأيديهم من النقود والعقار للشركة المعنوية، فتكون الشركة ذات الشخصية المعنوية هي المالكية ولكن بشرطين :

الأوّل: إذا ربحت الشركة أن يكون لكلّ سهم من الربح حسب الحصص.

الثاني: إذا انحلّت الشركة ترجع أموالها إلى مَن قدّم الأموال إليها.

ولو صحّ ذلك الجواب يكون المعنىٰ أنّ التمليك يكون تمليكاً مؤقتاً، ما دامت الشركة قائمة، ولكن يشترط على المالك الثاني (الشركة ذات الشخصية المعنوية) أنّه لو ربح يكون لكل سهم من الربح حسب الحصص يتعلّق به الربح حسب حصّته.

وبما أنّ التمليك معلّق على بقاء الشركة، فإذا انحلّت الشركة وتحقّق الشرط يرجع الملك إلى المالك الأوّل.

٢. شركة المساهمة الخاصّة

عرّفت بأنّها الشركة الّتي يُقسم رأس مالها إلى أسهم متساوية القيمة قابلة للتداول، ويكون لكلّ شريك عدد من هذه الأسهم، ولا يكون كلّ شريك مسؤولاً إلّا في حدود الأسهم الّتي تملكها،[١] وتؤسّس بواسطة عدد لا يقل عن ثلاثة أشخاص ولا يسمح للجمهور باكتتاب الأسهم،[٢] ورأس مالها لابدّ أن لا يقل عن المبلغ المحدّد في القانون يدفعه المؤسّسون بالكامل.

أقول: لا فرق بين المساهمة العامّة والخاصّة إلّا في جواز الاكتتاب، فإنّه يسمح في الأُولى الاكتتاب ودعوة الجمهور للمشاركة فيها دون الثانية،

---

١ . يطرح في المقام نفس الإشكال المطروح في المساهمة العامة، أعني: مشكلة عدم الضمان مع اليسار.

٢ . ولذلك وصفت بالمساهمة الخاصّة مقابلة للمساهمة العامة الّتي يُسمح فيها اكتتاب الأسهم. وهذا أحد الفوارق بين الشركتين: العامة والخاصّة.

والكلام في كونه على وفق الشريعة وعدمه، نفس الكلام في المساهمة العامّة.

٣. الشركة ذات المسؤولية المحدودة

الشركة المحدودة عبارة عمّا تكون المسؤولية فيها محدودة بمقدار رأس المال الموجود عندهم فيقال: إنّه شركة محدودة برأس مالهم وليس لهم ضمان زائد عن رأس المال الموجود لديهم.

ويشترط أن تكون الأموال الّتي تشكل رأس مال الشركة، مؤدّاة سواء أكانت من الأموال النقدية، أم كانت من العروض.

ولابد أن يكون رأس المال المؤدّى معيّناً، مثلاً: بأن يكون المقدار المعيّن نقداً والمقدار الآخر عروضاً.

وتكون الشركة محدودة بسندات خاصة. ويعيّن من بين أصحاب الأموال مدير أو مدراء للقيام بأعمال الشركة، فهم المسؤولون فيها في قبال المشتري.

إنّ هذا النوع من الشركة يشارك شركة المساهمة العامة من جهة محدودة المسؤولية بمقدار أموالها ولكن يفارقها من وجهين:

الأوّل: أنّ للأشخاص دوراً في تأسيس الشركة وإدارتها بخلاف شركة المساهمة العامة، إذ فيها يختفي دور الأشخاص ويكون الاعتبار بأموال الشركة، وذلك لأنّه إنّما يقوم بهذا النوع من الشركة جماعة بينهم صداقة وخلة وبما أنّ لشركة المساهمة العامة قيوداً وشروطاً اعتبرها القانون، وربما

يصعب تحلّي الشركة بها، فهؤلاء بوصف أنّهم أصدقاء يرغبون عنها ويرجّحون تشكيل هذا النوع من الشركة الّتي هي حرّة من أكثر الشروط والقيود وبين المؤسسين تفاهم في أُمور الشركة.

الثاني: أنّ شركة المساهمة العامة ذات أسهم قابلة للتداول على ما مرّ لاختفاء الأشخاص فيها وصيرورة الأمر إلى أموال الشركة، بخلاف المقام فإنّ رأس المال لا يقسّم إلى أسهمٍ، وليس للشريك بيع ما يملك به من رأس المال من الغير إلّا برضا الكل، أو برضا ثلاثة أرباع من أصحاب الشركة على الأقل.

فلو تضرّرت الشركة فهنا صور:

١. لو كان هناك قصور من ناحية الشركاء بحيث كان الواجب عليهم أن يقوموا بأُمور ولكن قصّروا في وظائفهم فتضررت الشركة، فيكون المسؤول هم الشركاء الذين أوجدوا هذا الضرر.

٢. إذا كان المدير أو المدراء قد اشتروا شيئاً أعقب الضرر لهذه الشركة وكان الشراء حينئذٍ لو خُلّي وطبعه موجباً لانتفاع الشركة، لكن الحوادث الخارجة عن اختيار المدير كنزول السوق أو لكثرة الاستيراد، أوجب تضرر الشركة، فالمسؤول أيضاً هم الشركاء، لأنّ المدير أمين قام بوظيفته.

٣. لو كان هناك تفريط من المدير واشترى مع العلم بأنّ الشراء يوجب الضرر، وكانت القرائن تؤيده، كان هو المسؤول عن الضرر الوارد.

وفي جميع الصور إذا لم يكن رأس المال وافياً لأداء الديون يقتصر

بالموجود من رأس المال، وليس للديّان طرح الدعوى بالنسبة إلى بقية ديونهم.

هذه هي ماهية الشركة المحدودة.

إنّما الكلام في انطباقها على الشريعة الإسلامية .

عدم الضمان مع اليسار

وربّما يستشكل بأنّه إذا خسرت الشركة وكانت مدينة للناس وقد قصر رأس المال عن أداء الديون ولهم أموال خارج الشركة فكيف لا يضمنون للديّان مع أنّهم غير معسرين، بل واجدين لما يؤدّي ديونهم؟

وهذا الإشكال، لا يختصّ بهذا القسم، بل يأتي في القسمين المتقدّمين: المساهمة العامّة والمساهمة الخاصّة، كما مرّت الإشارة إليه في الهامش مرة بعد أُخرى، ويمكن الإجابة عنه بوجهين:

١. أنّ هذه الشركة ليست شركة الأشخاص بل هي شركة الأموال، وبما أنّ للشركة شخصية معنوية معتبرة فهي الّتي تتعامل وتتّجر وتربح أو تخسر، فإذا خسرت الشركة تكون هي المسؤولة أمام الديّان، والمفروض قصور رأس المال عن أداء تمام الديون، وإنّما تقدر على أداء بعضها.

وبعبارة أُخرى: إذا كان طرف المعاملة مع الناس هو الأشخاص كان عليهم أن يؤدّوا ديونهم من مال خارج عن رأس مال الشركة، لأنّهم هم المسؤولون أمام الناس.

وأمّا إذا كان طرف المعاملة هي نفس الشركة المعنوية المعروفة بشعار

الشركة المحدودة فيكون الضمان متعلّقاً بـها، لا يـتعدى إلى سـائر أمـوال المشاركين.

٢. أنّ الشركة لمّا تأسّست ووضعت لنفسها قوانين وضوابط وسجّلتها في الدوائر المختصة بتسجيل الشركات، فعندما تبدأ بـالتعامل مـع النـاس فكأنّها تعقد معهم عقداً بهذه الشروط، فالمحدودية في الضمان هي شرط في كلّ عقد تعقده الشركة في معاملاتها، ولمّا كان الشرط أمراً لا يـخالف الكتاب والسنّة ولا مقتضى العقد، يكون نافذاً، وليس مقروناً بأي جهالة ولا إبهام ولا غرر.

الفصل الثالث

الشخصية المعنوية

الشخصية المعنوية في الشريعة الإسلامية

أسئلة وأجوبة:

١. خلو التشريع عن اعتبار الشخصية المعنوية

٢. لم يحرز كونها عقداً شرعيّاً

٣. الموارد المعدودة لا تصلح لانتزاع الضابطة

٤. مورد الأمثلة هو الأموال العامّة

نتائج الشخصية المعنوية:

الأُولى: الذمّة المستقلة

الثانية: أموال الشركة ضمان لدائنها

الثالثة: لا تقع المقاصّة بين دين شخصي على الشريك ودين الشركة

الرابعة: إفلاس الشركاء لا يسري إلى الشركة وبالعكس

الخامسة: حق التقاضي

السادسة: موطن الشركة وجنسيتها

السابعة: للشركة التجارية جنسية

الثامنة: الأهلية

الشخصية المعنوية والشركة التجارية

البحث عن اعتبار الشخصية المعنوية للشركة التجارية، هو الموضوع الثالث الّذي أشرنا إليه في صدر التمهيد فنقول:

مكانة الشخصية المعنوية هي مكانة الشخص الحقيقي في جميع الأحكام إلّا ما يرتبط بحقوق الأُسرة أو السياسة. فكما أنّ الشخص الحقيقي كزيد يملك ويتملّك، يبيع ويشتري، ويكون دائناً ومديناً، فهكذا يكون للشخص الاعتباري للشركة، هذه الشؤون في عالم الاعتبار ، وبما أنّ الأمر الاعتباري سهل المؤونة فلا مانع من أن يحلّ العنوانُ محل الفرد، والشخصيةُ مكان الشخص في كلّ الشؤون إلّا ما يتصور فيها من أوصاف الشخص الحقيقي.

إنّ الشخصيّة المعنوية للشركة التجارية محلّ اتفاق بين أهل التقنين في الغرب فاتّفقوا على أنّه إذا تضافرت أركان الشركة وانعقدت الشركة صحيحة كانت نفس الشركة شخصاً معنوياً بمجرد تكوينها، وإن اختلفوا في وجود الشخصية المعنوية للشركات المدنية كما تقدم، ولكنّها ظاهرة جديدة في الفقه الإسلامي .

الشخصية المعنوية في الشريعة الإسلامية

وإذا أردنا أن نقف على موقف الشريعة من الشخصية المعنوية يمكننا الاستئناس بفهمها ممّا جاء في الشرع وصار موضوعاً للأحكام دون أن يكون شخصاً، نظير :

١. **بيت مال المسلمين**، فإنّ بيت المال يكون مالكاً دائناً ومديناً حسب ما يمثّل إدارته الحاكم الشرعي، فيصبح بيت المال شخصية معنوية لها من الأحكام ما للشخص، غير ما يرتبط بالصفة الإنسانية للإنسان.

٢. **الأراضي المفتوحة عنوة**: وهي عنوان اعتباري، لها من الأحكام ما للمالك الحقيقي في غيرها، فالمالك لهذه الأراضي هو عنوان «المسلمين» من عصر الفتح إلى يوم القيامة، لا تباع ولا توهب ولكن تقبل من الآخرين للخراج .

عن محمد الحلبي قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن السواد ما منزلته؟ فقال: «هو لجميع المسلمين، لمن هو اليوم، ولمن يدخل في الإسلام بعد اليوم، ولمن لم يخلق بعد...».[1]

٣. **الإمامة**، في الفقه الشيعي لها شخصية معنوية تملك الأخماس وغيرها لإدارة الأُمور المهمّة في المجتمع الإسلامي ، والظاهر من بعض الروايات أنّ الأخماس ملك لمقام الإمامة والإمام هو المدير لها، ففي رواية عن أبي علي بن راشد، قال: قلت لأبي‌الحسن الثالث عليه السلام : إنّا نؤتى بالشيء

---

١ . وسائل الشيعة: ج ١٦، الباب ١٨ من أبواب إحياء الموات، الحديث ١ .

فيقال: هذا كان لأبي جعفر عليه السلام عندنا، فكيف نصنع؟ فقال: «ما كان لأبي عليه السلام بسبب الإمامة فهو لي، وما كان غير ذلك فهو ميراث على كتاب الله وسنّة نبيّه».[1]

٤. **عنوان الفقراء والمساكين**، بالنسبة إلى الزكاة، فإنّ الزكاة ملك للعناوين الثمانية الواردة في الآية المباركة، ولا يملك الفقير شيئاً من الزكاة إشاعة وغيرها من سائر الصدقات إلّا بالإقباض، وما هذا إلّا لأنّ المالك هو العنوان، والمصاديق مصارف لها.

٥. **الموقوف عليهم**، فإنّ الوقف ملك للموقوف عليهم بما لهم من استمرار عبر القرون والأعصار، ولذلك لا يباع ولا يوهب حتى يستمرّ الوقف حسب نيّة الواقف عبر الأزمان، وليس الموقوف ملكاً للفرد الموجود من الموقوف عليهم، وإلّا لانتقل إلى الوارث، وإنّما هو ملك للعنوان ينتفع به مصاديقه واحداً تلو الآخر.

٦. **الكعبة المشرّفة**، تتملّك الهدايا وما عليها من الثياب والزينة .

٧. **المسجد**، عنوان اعتباري يتملّك ماله من الفرش والأواني والكتب وغيرها.

إلى غير ذلك ممّا يوجد في الفقه الإسلامي ممّا يمكن الاستئناس به بفهم الشخصية المعنوية، الّتي يتبناه الغرب وإن كانت موجودة في الفقه الإسلامي، بصورة أُخرى .

---

١ . وسائل الشيعة: ج ٩، الباب ٢ من أبواب الأنفال وما يختصّ بالإمام، الحديث ٦ .

نعم ربّما يختلج بالبال بعض الأسئلة حول الشخصية المعنوية فتلزم الإجابة عنها .

السؤال الأوّل: خلوّ التشريع عن اعتبار الشخصية المعنوية

إنّ الشخصية المعنوية لم تكن معهودة في عصر الرسالة ولا في عصور أحد الأئمة الاثني عشر عليهم السلام ، حتى يكون السكوت عنها تقريراً لجوازها.

الجواب: لا يضرّ خلو التشريع الإسلامي عن التصريح بصحة الشخصية المعنوية لما قلنا في محله من عدم صحة انحصار المعاملات الصحيحة بالموجودة في عصر التشريع أو عصر أئمة أهل البيت عليهم السلام ، بل يكفي في مشروعية كل معاملة دخولها تحت العمومات الواردة في الكتاب والسنّة، مثل قوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ وقوله صلى الله عليه وآله وسلم : «المؤمنون عند شروطهم»، وبما أنّ الشخصية المعنوية ـ حسب الفرض ـ خالية عن أي عنصر منهي عنه كالربا والغرر والمخالفة لمقتضى العقد، يكفي ذلك في كونها من مصاديق العمومات الواردة على نحو القضايا الحقيقية. أضف إلى ذلك ما ذكر من العناوين السبعة الّتي وردت في الشريعة .

السؤال الثاني: لم يحرز كونها عقداً شرعيّاً

إنّ الموضوع هو العقود الشرعية الصحيحة الّتي نعلم بكونها عقداً عند الشرع والشخصية المعنوية بعد مورد شك في كونها مطهرة للعقد الشرعي

بعد فالتمسّك بالعموم في المقام لإثبات مشروعية هذه النوع من الشركات أشبه بالتمسّك بالعام في الشبهة المصداقية له.

الجواب: إنّ الموضوع هو العقد الصحيح عرفاً، لا العقد الصحيح شرعاً، وإلّا امتنع التمسّك بالعمومات عند الشك في صحّة عقد عند الشك في الشرائط والأجزاء، مع أنّ الفقهاء اتّفقوا على التمسّك بها لأجل رفع الشك في الشرطية والجزئية . غاية الأمر أنّ العقد الصحيح عرفاً طريق ومرآة للعقد الصحيح شرعاً إلّا إذا دلّ الدليل على خطأ الطريق وعدم التطابق بين الاعتبارين ، كبيع الخمر والخنزير والكلب أو البيع الربوي أو الغرري، فإنّها عقود عرفية صحيحة لكن الشرع حرّمها وأخرجها عن الاعتبار في محيط الشرع، فما لم يدل دليل على خروج شيء عن تحت العمومات، فالعمومات كافية في إثبات المشروعية له.

وهاهنا نكتة، وهي: أنّ الإمعان فيما أشرنا إليه من الآيات يثبت أنّ مناط وجوب الوفاء هو كون الشيء عقداً وعهداً أو كون المعاملة عن تراض وطيب النفس، أو أنّه التزام مؤمن لمؤمن آخر، فهذا هو المناط للوفاء بها. والجميع موجود في الشخصية المعنوية، غاية الأمر أخرج الشارع من هذه الضابطة ما كان غررياً أو ربوياً أو كان المبيع غير مملوك، وأمثال ذلك.

السؤال الثالث: الموارد المعدودة لا تصلح لانتزاع الضابطة

الموارد الّتي أُشير إليها، موارد محدودة، فكيف يمكن انتزاع ضابطة كلية وهي مشروعية الشخصية المعنوية في عامة المجالات بشرط أن لا

يكون فيها عنصر محرم؟!

الجواب: ما ذكرنا ليس من قبيل القياس، بل التوسعة من منظار آخر وهو أنّ باب المعاملات يغاير باب التعبديات. فالتعبديات ممّا أقفل الشارع بابها بوجه العباد، فلا يجوز لهم التدخل فيها من دون إذن خاص.

وأمّا المعاملات فهي أُمور عرفية ابتكرها الناس قبل البعثة النبوية وأقرّها الشارع لهم، غاية الأمر أضاف ـ تارة ـ إليها قيوداً وشروطاً لمصالح كامنة فيها، وردّ ـ أُخرى ـ ما اشتملت على المحرمّات.

وقد مرّ أنّ ما هو السبب لتصحيح الشخصية المعنوية دخولها تحت العمومات والإطلاقات وأنّ الملاك للصحة كون المورد عقداً عرفياً خالياً عن المحرّمات .

السؤال الرابع: مورد الأمثلة هو الأموال العامّة

ما ذكرته من الأمثلة الّتي اعترف فيها الشرع بالشخصية الحقوقية يجمعها عنوان خاص، وهو كونها من قبيل الأموال العامة دون أن تكون أموالاً لأشخاص معينين، فالتعدي عنها إلى غير الصدقات وإلى غير الأموال العامّة أمر غير صحيح.

نعم يمكن إلحاق المؤسسات الخيرية والخدمات ذات النفع العام بما ذكرنا من الأمثلة لافتراض أنّ التأسيس كان لغاية التعاون على البر والتقوىٰ.

الجواب: الفرق غير فارق لما عرفت من أنّ الباعث لوجوب العمل بالالتزام ليس كون الشيء ممّا ينتفع به عامة الناس بل كون المورد عقداً

والتزاماً عرفيّاً وتجارة عن تراض مجرّداً عن المحرمات الّتي جعلها الشارع حدّاً للحلال والحرام.

***

ربّما يستدل على صحّة الشخصية المعنوية بما رواه الفريقان في الكتب الفقهية من قوله ﷺ: «الناس مسلّطون على أموالهم».

قيل: ومقتضى التسلّط على المال جواز تمليك المال لما يعتبره العقلاء مالكاً، سواء أكان هو الشخص أو الشخصية .

يلاحظ عليه: بأنّ الحديث ـ على فرض ثبوته ـ ليس بمشرّع، فلا يمكن التمسّك به في مورد نشك في مشروعيته، فلو شككنا في مشروعية عقد من العقود فلا يبرّره تسلّط الناس على أموالهم. وإنّما يتمسّك به في مورد ثبتت المشروعية له، فيكون الناس مختارين في كيفية صرف أموالهم فيها بأي نحو شاءوا، وهذا أمر واضح لمن تدبّر في كلمات الشيخ الأنصاري وغيره حول الحديث .

وربّما يستدل على بطلان الشخصية المعنوية بأصالة عدم ترتّب الأثر على العقد المذكور وعدم انتقال الثمن من المشتري إلى الشركة وبالعكس.

والإجابة عنه واضحة بأنّه أصل عملي محكوم بالعمومات الواردة في الكتاب والسنة، فهي أدلة اجتهادية، والأصل المذكور دليل فقاهي لا موضع له مع وجود الدليل الاجتهادي.

نتائج الشخصية المعنويّة

ثم إنّ الحقوقيين بعد اعتبارهم للشركة، شخصية معنوية ـ كنفس الشخص ـ، ذكروا لها نتائج نذكر المهم منها:

الأُولى: الذمّة المستقلة

إنّ للشركة ذمّة مالية مستقلة عن الذمّة المالية للشركاء، ولذلك لا يعتبر المال المملوك للشركة ـ رأس المال ونماؤه ـ ملكاً مشاعاً بين الشركاء، بل هو ملك للشركة ذاتها، لأنّها أصبحت شخصاً معنوياً.

وما ذلك إلّا لأنّ الشركة شخص قانوني لا يمكن أن تفي بالتزامها وتقوم بنشاطاتها من دون أن يكون لها ذمّة مالية، ولذلك تُعدّ أموال الشركة ملكاً للشركة ولا تعدّ مالاً مشاعاً للشركاء، لأنّ ما يدفعه كلّ شريك من الحصص، يصبح ملكاً للشركة وليس للشركاء إلّا حق احتماليٌّ في الأرباح وحصة منها تناسب ما قدّمه عند تصفية الشركة، نعم إذا انحلّت الشركة تصبح أموالها ملكاً مشاعاً بين الشركاء كلّ يأخذ حصّته.

الثانية: أموال الشركة ضمان لدائنها

لدائن الشركة حق مباشر على مال الشركة فلهم استيفاء ديونهم دون أن يزاحمهم فيه الدائنون الشخصيون للشركاء.

مثلاً إذا كانت الشركة مدينة لشخص لأجل الاستقراض أو شراء شيء نسية، فله أن يرجع إلى الشركة لاستيفاء دينه، وفي الوقت نفسه إذا كان فرد

من أعضاء الشركة مديناً لشخص لأجل شراء شيء لنفسه لا للشركة فليس للدائن الثاني أن يزاحم الدائن الأوّل، بل له أن يرجع إلى شخص المدين، إذا كان له مال خارج الشركة.

الثالثة: لا تقع المقاصّة بين دين شخصي على الشريك ودين للشركة

فإذا كان للشخص دين شخصي على الشريك وفي الوقت نفسه كان الشخص الدائن مديناً للشركة، لا يجوز أن يتمسّك بالمقاصّة بين الدين الّذي له على الشريك والدين الّذي عليه للشركة، بأن يجعل طلبه من الشريك عوضاً عن دينه للشركة وتتحقق البراءة بالتهاتر، ذلك لأنّه دائن على الشريك ومدين للشركة، فهو في الحقيقة دائن على شخص ومدين لشخص آخر.

الرابعة: إفلاس الشركاء لا يسري إلى الشركة وبالعكس

إفلاس الشركاء لا يسري إلى الشركة، وهكذا إفلاس الشركة إلى إفلاس الشركاء، لأنّ لكلّ منهما شخصيّته، وأمواله المستقلة، فعند إفلاس الشركة لا يمتدّ الإفلاس إلى الشركاء، لأنّ مسؤولية هؤلاء عن ديون الشركة محدودة بمقدار المساهمة برأس المال.

الخامسة: حق التقاضي

للشركة التجارية الّتي تمثّل الشخصية المعنوية حق التقاضي باعتبارها

شخصاً معنوياً فترفع الدعاوي على الغير، بل على الشركاء كما تُرفع عليها الدعاوي من الغير أو من الشركاء، ويمثّلها في الدعاوي الّتي ترفع منها أو عليها نائبها (وكيل الشركة) وذلك دون حاجة إلى إدخال الشركاء كلّهم أو بعضهم في الدعوى، إذ المفروض أنّ شخصية الشركة متميّزة عن شخصية الشركاء فيها.

السادسة: موطن الشركة وجنسيتها

للشركة التجارية ككلّ شخص معنوي موطن، وهو المكان الّذي يوجد فيه مقرّها الرئيسي أو مركز إدارتها ويسمّى عادة بمقرّ الشركة.

السابعة: للشركة التجارية جنسيّة

للشركة التجارية جنسية لا ترتبط بجنسيّة الشركاء وتكون جنسيّتها عادة هي جنسية الدولة الّتي اتّخذت فيها مركز إدارتها الرئيسي، ويترتّب على ذلك أنّ الشركات الّتي أُسست في الخارج واتّخذت مركز إدارتها في إقليم دولة أجنبيّة تعتبر شركات أجنبيّة، وبالتالي يسري على نظامها القانوني، قانونُ الدولة الّتي تنتمي إليها بجنسيّتها.

الثامنة: الأهلية

المراد من الأهلية هو قابليّة الشخصية المعنوية كنفس القابلية الموجودة في الشخص، فكما أنّه تضرب عليه الضرائب والحقوق، فهكذا

الشركة تضرب عليها الضرائب والحقوق، وكما أنّ الشخص الحقيقي له أهلية البيع والشراء والإجارة والرهن والهبة والاتّهاب، فهكذا لها هذه الأنشطة.

وحصيلة الكلام: أنّه يعامل معها بنفس المعاملة للشخص الحقيقي، ولا بأس بأن يشبه الشخصية المعنوية عند ولادتها بولادة شخص، فكما أنّ للشخص هذه الأُمور التالية:

١. الاسم.

٢. الجنسية.

٣. الموطن.

٤. الذمّة الماليّة المستقلة.

٥. الأهلية.

فهكذا للشركة هذه الأُمور الخمسة الّتي عرفتها في ثنايا البحث.[١]

***

بقي الكلام في تعلّق الخمس والزكاة بالشخصية المعنوية حسب معايير الفقه الإسلامي.

---

١ . وقد جرينا في تقرير هذه الأُمور حسب ما قرّره الحقوقي المصري السنهوري في كتابه: «الوسيط في شرح القانون المدني»: ٥ / ٢٩٠ ـ ٢٩٧ .

الفصل الرابع

الشركات الحديثة والفرائض المالية

١. تعلّق الخمس بأرباح التجارات

٢. تعلّق الزكاة بمحاصيل الشركات الزراعية

إذا ثبتت مشروعية الشركات الحديثة وأنّها من مصاديق قوله سبحانه: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، يقع الكلام في كيفية تعلّق الفرائض المالية بأرباحها.

فلنقدّم البحث في أرباح التجارات الّتي هي موضوع للخمس، ثم نتبعه بالبحث عن تعلّق الزكاة بمحاصيل الشركات الزراعية.

١. تعلّق الخمس بأرباح التجارات

اتّفقت كلمة فقهاء الإمامية على تعلّق الخمس بكل ما يفضل عن مؤونة الإنسان ومؤونة عياله لسنة كاملة، لكن يقع الكلام في المقام في كيفية تعلّقه بالأرباح، وذلك لما مرّ من أنّ رأس المال في الشركة ملك للشخصية المعنوية وقد أخرجه المالك عن سلطنته وملّكه للشركة، فصارت الشركة هي المالك لا الشخص، وعندئذ يقع الكلام في وجوب إخراج الخمس على الشركة، مع أنّه من وظائف الإنسان، وقد مرّ أنّ الشخصية المعنوية تشارك الشخص إلّا فيما يرجع إلى الصفة الإنسانية، والخمس ممّا يتعلّق بالمكلّفين والشخصية ليس لها هذا الشأن (التكليف).

فقول النبي ﷺ لوفد عبد القيس: «آمركم بأربع وأنهاكم عن أربع، آمركم بالإيمان بالله وهل تدرون ما الإيمان بالله: شهادة أن لا آله إلّا الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وتعطوا الخمس من المغنم ».[١]

والشخصية المعنوية ليست مكلّفة بشيء من هذه الأُمور الّتي منها إعطاء الخمس .

ونظيره معتبرة سماعة قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الخمس؟ فقال: «في كلّ ما أفاد الناس من قليل أو كثير». [٢] ومن المعلوم أنّ الشخصية المعنوية ليست من مصاديق الناس.

وهكذا سائر ما ورد من الروايات حول وجوب الخمس في كلّ ما أفاد.

ويجاب عن الإشكال بما قدّ مرّ من أنّ كلّ شريك عندما يملّك حصته للشركة لا يملّكها لها على وجه الإطلاق، بل يملّكها بشرطين:

أ. أن تكون له حصة بالأرباح حسب حصّته .

ب. إذا انحلّت الشركة ترجع حصته إليه .

فعلى ضوء هذا فالأرباح عند رأس السنة تخرج عن ملك الشركة وتدخل في ملك المشاركين.

بل يمكن أن يقال بدخول الأرباح في ملكهم منذ ظهورها فيها،

---

١ . صحيح البخاري: ٩ / ١٦٠، باب والله خلقكم وما تعملون، من كتاب التوحيد.

٢ . الوسائل : ج ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٦ .

وعندئذ ينطبق عليه عنوان الناس والمكلّف وغيرها، فيجب على الأرباح ـ بعد وضع المؤن ـ الخمس، بلا إشكال.

ولو افترضنا أنّ الشركاء حاولوا رفع سقف رأس المال، بجعل الأرباح جزءاً منه، فهذا يحتاج إلى تمليك ثان حتى تُملّك الأرباحُ للشركة، وعندئذ يجب عليه التخميس لدخول الأرباح في ملك الشركاء قبل تمليكها للشخصية المعنوية للاستثمار.

هذا ما يتعلّق بالخمس وأمّا الزكاة فهذا ما نبحثه تالياً.

٢. تعلّق الزكاة بمحاصيل الشركات الزراعية

ذهب الفقهاء إلى أنّ في الحنطة والشعير عند انعقاد حبّهما الزكاة، وفي ثمر النخل حين اصفراره أو إحمراره، وفي ثمر الكرم عند انعقاده حُصْرماً.

نعم تجب الزكاة في الحنطة والشعير على مَنْ كان مالكاً عند انعقاد الحب، وفي ثمر النخل على من كان مالكاً حين الاصفرار أو الإحمرار، وفي ثمر الكرم على من كان مالكه عند انعقاده حُصرماً.

وهنا قول آخر: تجب الزكاة على من كان مالكاً عند صدق الحنطة والشعير والتمر، والعنب في الزبيب.

ومن المعلوم أنّ المالك في هذه الحالات هو الشخصية المعنوية، وليست بمكلفة، وقد مرّ أنّها تفقد ما يثبت للإنسان بوصف كونه إنساناً، فتكون النتيجة عدم وجوب الزكاة على محاصيل الشركات الزراعية وإن بلغت آلاف الأطنان.

الجواب: أنّه لا إشكال في عدم الوجوب إذا بلغ مجموع المحاصيل حدّ النصاب، ولكن لم يصل نصيب كلّ واحد من الشركاء حدّه. وقد ورد في صحيح محمد بن قيس قوله عليه السلام: «ولا يفرّق بين مجتمع ولا يجمع بين متفرق»[1]، والشاهد في قوله: «ولا يجمع بين متفرّق»، لو أُريد من التفرّق، التفرّق في الملك بتعدّد المالكين، فلا يجمع بين أنصبهم وإن كانوا في مكان واحد.

إنّما الكلام إذا بلغ نصيب كلّ واحد حدّ النصاب، بعد التوزيع، فالظاهر وجوب الزكاة عندئذٍ، لأنّ مالكية الشخصية المعنوية تعبير آخر عن مالكية الشركاء، فإنّ العنوان في المقام يلازم المعنون.

توضيحه: أنّ العناوين بالنسبة إلى المعنون على قسمين:

الأوّل: تارة لا يكون الحكم على العنوان حكماً على المعنون، لعدم الملازمة كمالكية الدولة ومالكية السلطات الثلاث المتمثّلة فيها الدولة. فلا يلزم من مالكيتها مالكية رؤوساء هذه السلطات الذين يمثّلون الدولة، أو مع الوزراء الذين يصبحون عماداً للدولة.

الثاني: ما يكون الحكم على العنوان مرآةً للحكم على المعنون، وذلك لعدم كون المعنون منحازاً عن العنوان كانحيازه في القسم الأوّل. فإذا انعقدت الحبّة أو صدق عنوان الحنطة والشعير، في ملك الشخصية المعنوية كأنّها انعقدت في ملك الشركاء.

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ١١ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ١.

ويؤيد ذلك أمران:

الأوّل: أنّ الشركة والشركاء في نظر العرف في عرض واحد، لا أنّ الثانية في طول الأُولى، وهذا يكفي في إيجاب الزكاة على الشخصية المعنوية.

الثاني: الأخذ بالملاك، فإنّ إيجاب الفريضة المالية في الغلّات الأربع لغاية سد حاجة الفقراء والمساكين، فلا فرق بين كون المالك عند انعقاد الحبة هو الشخصية المعنوية أو الشركاء، وإلّا لزم جواز الفرار عن الفرائض المالية بإنشاء الشركات الزراعية.

هذا ما سنحت به الفرصة لدراسة أحكام الشركات الحديثة، وأمّا دراسة أحكام النظام الإداري الّذي يفقد الإطار الموحّد في كافة البلدان، أو دراسة القوانين المصوبة عند انحلال الشركات، فالجميع خارج عن الغرض المنشود، لاختلاف القوانين في الموردين حسب آراء الحقوقيين في أكثر البلاد الغربية والشرقية.

الرسالة السابعة عشرة بعد المائة

التأمين

في

الشريعة الإسلامية الغرّاءِ

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد:

الإنسان رهن نكبات ونوائب لا تنتهي ما دام يعيش في هذه الدار الّتي أوّلها عَناء وآخرُها فناء، فالمخاطر تَحدقُ به من كلّ جانب، تُصيبه وهو في بيته، وتُرهقه وهو في مقر عمله، وتناله وهو يستقل الطائرة أو السيارة أو يخوض البحر بسفينته.

والإنسان قد يُرزأ في نفسه أو في صحّته أو في عضو من أعضائه، أو في مقتنياته، ولكي تُجبر خسارته ويُخفِّف من وطأة المصيبة عليه أو على أُسرته، لم يزل نراه يتمسّك بأُمور مختلفة لكي يقلّل الأضرار المتوجّهة إليه، وقد كان لكل زمن نوع خاص من التأمين.

فللتأمين جذور قديمة في حياة الإنسان في القرون الغابرة ولكن بأشكال مختلفة، منها:

١. ضمان الجريرة أو ضمان الولاء

إنّ ضمان الولاء كان رائجاً في المجتمع العربي قبل الإسلام، فإذا خاطب أحدٌ شخصاً، وقال: عاقدتُك على أن تنصرني وتمنع عني وتعقل

عني وترثني، فقال الآخر: قبلتُ، فقد تحقّق العقد وصار القابل ضامناً لعقله ودينه في مقابل أنّه يرثه. فكان هذا نوعاً من التعاون حيث إنّ المخاطب يضمن ديته فتخفف مصيبته في مقابل أنّه يرثه بعد موته.

٢. ضمان العاقلة

إنّ القتل إن كان عمداً وجبت الدية على الجاني في ماله.

وأمّا دية الخطأ المحض فهي على العاقلة والمراد بها العصبة. وبما أنّ العصبة لا تنحصر بفرد واحد، بل تتشكّل من جماعة كبيرة فتقسَّمُ الديةُ عليهم، وبذلك يحصل التخفيف على الخاطئ.

٣. التعاون العشائري

إذا جنى أحد أفراد العشيرة على شخص آخر من عشيرة أُخرى، فالرائج بين العشائر هو المشاركة في دفع الدية.

كلّ ذلك كان رائجاً في المجتمعات السابقة تقليلاً للخسائر وتسهيلاً للأمر على الفاعل.

ولمّا كانت الحياة مقرونة بالمصائب والمخاطر، التجأ الإنسان في المجتمعات السابقة إلى هذه الأنماط من التأمين لتخفيف الوطأة عليه.

وهناك نوع رابع جوّزه الفقهاء في كتبهم ويسمّونه بضمان الدرك، ويراد به أنّ المشتري ربّما يتخيّل أنّ المبيع مستحق للغير، وليس البائع مالكاً، فعندئذ يشتري المبيع ولكن يطلب الضمان وأنّه إذا بان مستحقاً للغير

يضمن عن البائع شخص آخر .

ونظيره في جانب البائع فربّما يحتمل أن يكون الثمن مستحقاً للغير، فلا يبيع إلّا بوجود ضامن يضمن له الثمن.

هذه الأُمور الجزئية كانت سائدة بين الناس، غير أنّ اتّساع التجارة البرية والبحرية صار سبباً لإنشاء الشركات لتأمين البضائع المستوردة أو المصدّرة.

انتشار التأمين

قد ذكر الدكتور عبدالرزاق أحمد السنهوري تاريخ انتشار التأمين على وجه الإجمال، ونحن نذكره باختصار.

يقول: ظهرت الحاجة إلى التأمين أوّل ما ظهرت في أُوربا في أواخر القرون الوسطىٰ، فبدأ التأمين البحري في الانتشار منذ أواخر القرن الرابع عشر مع انتشار التجارة البحرية بين مدن إيطاليا والبلاد الواقعة في حوض البحر الأبيض المتوسط. وكان التأمين آنذاك مقصوراً على البضائع الّتي تنقلها السفن ولم يمتد إلى التأمين على حياة البحّارة والرُّكّاب. فالتأمين البحري كان أوّل أنواع التأمين في الظهور، وأعقبه بعد مدّة طويلة، التأمين البري، إذ بدأ ظهور هذا التأمين في انجلترا في خلال القرن السابع عشر، وأوّل صورة ظهرت منه كانت صورة التأمين من الحريق، وانتشر التأمين من الحريق في خلال القرن الثامن عشر في كثير من البلاد، خاصة في ألمانيا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية .

ثم ظهرت صور جديدة للتأمين أهمها: التأمين من المسؤولية وكان التأمين من الحريق قبل ذلك يشمل التأمين من مسؤولية المستأجر عن الحريق، ومسؤولية الجار عن الحريق، وكذلك ظهر ـ بانتشار الصناعة والآلات الميكانيكية وتعرض العمال لمخاطرها ـ التأمين في حوادث العمل.

أمّا التأمين على الحياة فقد تأخّر في الظهور إلى اقتراب القرن التاسع عشر.

وظهرت صور جديدة للتأمين في غضون القرن العشرين، وإليك رؤوسها:

١. التأمين من السرقة .

٢. التأمين من تلف المزروعات والآلات الميكانيكية.

٣. التأمين من موت المواشي.

٤. تأمين العمال من إصابات العمل .

٥. تأمين العمال من المرض والعجز والشيخوخة.

٦. التأمين من حوادث السيارات.

٧. التأمين من أخطار الحروب.

٨. التأمين من حوادث النقل الجوي والبحري.

٩. التأمين من المسؤولية عن مزاولة المهنة (مسؤولية الطبيب والجراح) .

١٠. التأمين من استهلاك السندات، وتأمين الدين.[١]

وكلّما اتّسع نطاق المسؤولية واشتدّت الحاجّة إلى التأمين ظهرت صور متنوعة من التأمينات الاجتماعية. كلّ ذلك لأجل أنّ التأمين يقلّل ضرر الإنسان حيث يمتلك رصيداً لمستقبله ومستقبل أُسرته، فيندفع إلى السباحة في تيار الحياة بعزم قوي وهمّة عالية وهو مرتاح النفس مطمئن البال.

***

١. الوسيط للسنهوري: ٧ / ١٠٩٦ ـ ١٠٩٧.

١

تعريف التأمين

من خلال قراءة آراء المجيزين والمانعين للتأمين ـ على ما سيوافيك ـ قد لا توجد حاجة إلى ذكر تعريف خاص للتأمين، خصوصاً أنّ للتأمين أقساماً كثيرة، فالتعريف بشكل جامع للأقسام ومانع للأغيار، أمر مشكل، ومع ذلك كلّه نذكر بعض ما ذُكر من التعاريف:

١. **التأمين**: عقد يلتزم المؤمِّن بمقتضاه أن يؤدّي إلى المؤمَّن له، أو إلى المستفيد الّذي اشترط التأمين لصالحه، مبلغاً من المال أو إيراداً مرتباً أو أي عوض مالي آخر في حالة وقوع الحادث أو تحقّق الخطر المبيّن بالعقد، وذلك في نظير(مقابل) قسط أو أية دفعة مالية أُخرى يؤديها المؤمَّن له للمؤمِّن.[1]

افرض إنّ شخصاً يتعرض لخطر في شخصه ـ كما في التأمين على الحياة ـ أو في ماله ـ كما في التأمين من الحريق أو التأمين من المسؤولية ـ فيعمد إلى تأمين نفسه من هذا الخطر بأن يتعاقد مع شركة تأمين يؤدي لها أقساطاً دورية في نظير (مقابل) أن يتقاضىٰ منها مبلغاً من المال عند تحقّق الخطر، وقد سُميّ هذا الشخص المؤمَّن له، ويجوز أن يشترط دفع المال

---

١. الوسيط للسنهوري: ٧ / ١٠٨٤.

عند تحقّق الخطر لشخص آخر غيره، ففي التأمين على الحياة مثلاً قد يشترط المؤمَّن له دفع مبلغ التأمين لزوجته أو لأولاده فيسمّىٰ هذا الشخص الآخر المستفيد.

٢. **التأمين**: عقد واقع بين المؤمّن والمستأمن (المؤمِّن له) بأن يلتزم المؤمّن جبر خسارة كذائية إذا وردت على المستأمن في مقابل أن يدفع المؤمن له مبلغاً أو يتعهد بدفع مبلغ يتّفق عليه الطرفان.[١]

٣. عُرّف التأمين في قانون التأمين الإيراني بما هذا ترجمته:

إنّ عقد التأمين عقد بموجبه يتعهد أحد الطرفين بأن يدفع لآخر مقداراً معيّناً من المال أو يعوّضه خسارة كذائية عند وقوع حادث أو لحوق ضرر بالمؤمَّن له، في مقابل أن يدفع الآخر مبلغاً يتفقان عليه في العقد.

ويقال للمتعهد: (المؤمِّن)، ولطرف التعهد: (المؤمن له أو المستأمن)، ولما يدفعه المؤمّن: (حق التأمين)، ولما يكون مؤمّناً عليه: (موضوع التأمين).

سواء أقلنا بأنّ التأمين عقد من العقود أو أنّه داخل في الهبة المعوَّضة أو من مقولة الصلح والضمان فليس ما جاء في عهد الإمام علي عليه السلام إلى واليه مالك الأشتر، من عقد التأمين بل هو مساعدة من الدولة إلى الضعفاء. وذلك لأنّ التأمين عقد بين المؤمِّن والمستأمن على اتّفاق مالي بينهما، فالمؤمِّن يتحمّل الخسارة في مقابل الرواتب الّتي يدفعها المؤمَّن له، إليه وهذا القيد

---

١. تحرير الوسيلة: ٢ / ٥٤٧، المسائل المستجدة، المسألة ١.

ليس موجوداً في الموردين المذكورين .

فقد جاء في هذا العهد قوله عليه السلام : «وَآجْعَلْ لَهُمْ قِسْماً مِنْ بَيْتِ مَالِكَ»[١].

ومثله ما روي عنه عليه السلام أنّه مرّ عليه شيخ مكفوف كبير، يسأل، فقال أمير المؤمنين عليه السلام : ما هذا؟ قالوا: يا أمير المؤمنين نصراني، فقال أمير المؤمنين عليه السلام : «استعملتموه حتّى إذا كبر وعجز منعتموه، أنفقوا عليه من بيت المال»[٢].

***

١ . نهج البلاغة، عهد الإمام إلى مالك الأشتر: ٤٣٨ .

٢ . الوسائل : ج ١١، الباب ١٩ من أبواب جهاد العدو، الحديث ١ .

قوام التأمين بأُمور أربعة

قد تلخّص من هذه التعاريف أنّ قوام التأمين بمايلي:

١. أنّه عقد يتم بتراضي الطرفين، ولا يتوقف انعقاده على شكل معيّن.

٢. أنّه عقد معاوضة، يقوم على أنّ المستأمن يدفع أقساط التأمين، فيتملّكه المؤمِّن في مقابل قبول المسؤولية عند طروء الحادث، ويتفرّع عليه أنّ العلاقة بين الطرفين ليست قائمة على أساس التبرّع.

٣. أنّه عقد مُلزِم للطرفين بعد إتمام الإجراءات المطلوبة، بحيث لا يحق لأحدهما الانفكاك عمّا التزم به.

٤. أنّه عقد زمني يكون الزمن عنصراً أساسياً فيه، حيث يلتزم المؤمِّن تحمُّل الأخطار المؤمَّن منها لمدة محدّدة ابتداءً من تاريخ محدّد .

ما نقلناه من التعاريف إنّما ينسجم مع القول بكون عقد التأمين عقداً مستقلاً، لا صلة له بسائر العقود، وأمّا من يدخل عقد التأمين في الهبة المعوّضة أو يراه ضماناً أو صلحاً فيختلف تعريفه مع ما ذكرنا من التعاريف.

وبما أنّ المختار عندنا أنّه عقد مستقل فلا حاجة إلى تعريفه بصورة الهبة المعوّضة أو الضمان أو الصلح .

٢

تقسيم التأمين

يقسّم التأمين إلى: تأمين تعاوني وتأمين تجاريّ ثابت، وإليك بيان كلّ منهما:

التأمين التعاوني

وهو أن يتفق عدة أشخاص على أن يدفع كلّ واحد منهم مبلغاً معيّناً لتعويض الأضرار الّتي قد تصيب أحدهم إذا تحقّق خطر معيّن.

والتأمين بهذا المعنى أشبه بصندوق تعاوني يؤسّسه عدد من أصحاب الخير، فيخصّون جزءاً من أموالهم بهذا الصندوق لإغاثة المستغيثين، أو لجبر الخسارة الّتي تصيب أفراد هذه الجمعية فقط.

فلا شكّ أنّه من مصاديق قوله سبحانه: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾[1]، ولكنّه قليل التطبيق في وقتنا الحاضر، ولا يوجد مثل هذا الصندوق إلّا بين العوائل الكبيرة أو بعض العشائر، ولا يكفي لمهمة التأمين

---

١. المائدة: ٢.

في التجارة البحرية أو الجوية أو البرية، أو في جبر الخسائر الّتي تسببها الزلازل والحروب والفتن، ولذلك لجأ الناس إلى تأسيس تأمين آخر، وهو التالي.

التأمين التجاريّ

فهو أن يلتزم المؤمَّن له بدفع قسط محدّد إلى المؤمِّن، وهو شركة التأمين المكونة من أفراد مساهمين، يتعهد (أي المؤمِّن) بمقتضاه دفع مبلغ معيّن عند تحقق خطر معيّن. وهو النوع السائد الآن. ويدفع العوض إمّا إلى مستفيد معيّن أو إلى شخص المؤمَّن له أو إلى ورثته، وهذا هو الّذي نخصصه بالدراسة المفصّلة .

***

وهناك تقسيم آخر وهو تقسيمه إلى: التأمين على الأشخاص، والتأمين من الأضرار.

أمّا النوع الأوّل: فالمراد به التأمين من الأخطار الّتي تهدد الشخص في حياته أو في سلامة أعضائه أو صحّته أو قدرته على العمل، وبعبارة أُخرى: يكون الخطر المؤمن منه يتعلّق بحياة الإنسان أو صحّته وسلامته .[1]

وله أنواع:

---

١ . الوسيط: ٧ / ١٣٧٣ .

١. التأمين من الإصابات

وهو عقد يلتزم بمقتضاه المؤمِّن في مقابل أقساط التأمين أن يدفع للمؤمَّن له أو للمستفيد ـ إذا لحقته إصابة بدنية ـ مصروفات العلاج والأدوية كلّها أو بعضها.

٢. التأمين من المرض

وهو أن يلتزم المؤمِّن بدفع مبلغ معيّن للمؤمَّن له في حالة ما إذا مرض ـ أثناء مدة التأمين ـ وأن يرد عليه مصروفات العلاج والأدوية كلّها أو بعضها حسب الاتفاق. والخطر المؤمن منه قد يشمل جميع الأمراض، وقد يقتصر على الأمراض الجسمية، أو على العمليات الجراحية، أو بعض الأمراض دون البعض الآخر.

٣. التأمين على الحياة

وهو عقد يلتزم بمقتضاه المؤمِّن بأن يدفع لطالب التأمين أو لشخص ثالث مبلغاً من المال عند موت المؤمَّن له أو عند بقائه حيّاً مدة معيّنة. وللتأمين على الحياة صور كثيرة تزداد يوماً بعد يوم، نذكر منها على وجه الإيجاز:

١. التأمين لحالة الوفاة.

٢. التأمين لحالة البقاء (أي بقاء المؤمَّن له على حياته حيّاً).

٣. التأمين المختلط (بين الحالتين السابقتين).

٤. التأمين الاجتماعي أو التأمين على الموظفين والعمال.

والتأمين على الحياة قد يكون على حياة الشخص نفسه وقد يكون على حياة الغير، وفي الحالة الثانية تشترط موافقة المؤمَّن له قبل إبرام العقد.[١]

وأمّا النوع الثاني: في هذا التقسيم وهو التأمين من الأضرار ويكون فيه الخطر المؤمّن منه أمراً يتعلق بمال المؤمَّن له لا بشخصه، وله أنواع كثيرة، منها: التأمين البحري، والتأمين البري، والتأمين الجوي، والتأمين على الأشياء، والتأمين على المسؤولية .[٢]

١ . التأمين الإسلامي: ٨٣ ـ ٩١.

٢ . الوسيط: ٧ / ١٥٢٢؛ التأمين الإسلامي: ٧٩ و ٩٢ وما بعدها.

٣

دراسة التأمين بما هو هو

وعلى النحو المتعارف بين الناس

اللازم على الفقيه في عامة المسائل الفقهية والمستجدة خاصة دراسة المسألة بما هي هي لا بملابساتها ومقارنتها أوّلاً، وبالنحو المتعارف بين الناس ثانياً.

أمّا الأوّل: فدراسة المسألة بما هي هي فلأجل أنّ بيان الحكم فرع تحليل الموضوع، فالذي يتحمّل الحكم جوازاً ومنعاً هو نفسه. وأمّا أنّ القائمين بمثل هذه المسائل ربّما يرتكبون أُموراً محرّمة في طريق المسألة أو بعدها، فهي خارجة عن مسؤولية الفقيه.

فلو كان التأمين بما هو هو عقداً مقبولاً عقلاً وشرعاً، ولكن افترضنا أنّ شركات التأمين تستثمر الأموال المتجمعة عندها عن طريق الأقساط بالإقراض الربوي أو سائر المعاملات غير المشروعة، فهذا لا يكون دليلاً علىٰ عدم مشروعية التأمين بما هو هو، وهذا هو ما ركّزنا عليه بأنّ الموضوع للجواز والمنع هو ذات المسألة وموضوعها مجرداً عما ربّما يلحقها من المحذور جراء ممارسات القائمين بشأن هذه الشركات .

وأمّا الثاني: فهو أنّ كثيراً من المحلّلين يُدخلون عقد التأمين تحت عنوان المضاربة الشرعية أو الجعالة أو الصلح أو غير ذلك، ممّا ليس منه أثر بين الناس، لا في فكر المؤمِّن ولا في تفكّر المؤمَّن له فهذا النوع من التحليل ليس بصحيح ، لأنّ العقود تابعة للقصود، فإذا قصد المتعاقدان ما هو المفهوم الرائج فلا ينفعه إدخال التأمين تحت سائر العقود المشروعة. وسيوافيك أنّ قسماً من الفقهاء ـ سنّة وشيعة ـ حاولوا تصحيح التأمين ببعض هذه الطرق.

٤

التأمين وآراء الفقهاء فيه

إنّ التجارة البرية والبحرية كانت أمراً رائجاً في المجتمعات المتحضرة، وكانت لقريش رحلتان شتاءً إلى اليمن وصيفاً إلى الشام، وطبيعة الحال تقتضي أن يكون للتاجر العالق قلبه بماله، فكرة لتضمين ماله في الطرق وصيانته من تطاول اللصوص والسرقة. وقد عرفت مبدأ فكرة التأمين في الغرب، وأنّها بدأت تنمو وتنتشر في البلاد الغربية من القرن الثاني عشر، إنّما الكلام في تبيين مبدأ الفكرة بين المسلمين، فربّما يقال أنّ أوّل من أفتى بحكم التأمين هو العلّامة أحمد بن يحيى المرتضى الفقيه الزيدي (٧٦٤ ـ ٨٤٠ هـ) مؤلف كتاب «البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار»، فقد قال في كتابه هذا: إنّ ضمان ما يسرق أو يغرق باطل.[1]

فإنّ عبارته تنطبق على التأمين البحري وضمان السرقة في مقابل شيء، هي نفس التأمين.

أقول: ما ذكره وإن كان ينطبق على التأمين ولكنّه فرع من مسألة كلية مطروحة في الفقه وهي ضمان الأعيان الخارجية، وأنّه هل يصح أو لا؟ فإنّ القائل بالمنع يخصّ الضمان بضمان ما في الذمّة ويمنع عن ضمان الأمر الخارجي عنها.

---

١. البحر الزخار: ١٤٤.

وللمسألة جذور في الفقه الإسلامي .

قال المحقّق: وفي ضمان الأعيان المضمونة، كالغصب، والمقبوض بالبيع الفاسد، تردّد، والأشبه الجواز .[١]

وقد بسط الكلام فيه صاحب الجواهر عند شرحه لعبارة المحقّق هذه.[٢]

ولعلّ عبارة الفقيه الزيدي ناظرة إلى تلك المسألة، لا إلى التأمين ومع ذلك يمكن أن تكون ناظرة إلى مسألتنا. وعلى كل تقدير فلمسألة التأمين جذور في الفقه الإسلامي، ولنذكر أقوال الفقهاء الذين درسوا هذه المسألة بشكل واضح، وهم:

١. العلّامة ابن عابدين[٣] فقد عقد في حاشيته المعروفة بـ«رد المحتار على الدر المختار»: فصلاً باسم: استئمان الكافر وقال: وفيما قررنا يظهر جواب ما كثر السؤال عنه في زماننا، وهو أنّه جرت العادّة أنّ التجار إذا استأجروا مركباً من حربي يدفعون له أُجرته ويدفعون أيضاً مالاً معلوماً لرجل حربي مقيم في بلاده، يسمّىٰ ذلك المال «سوكرة» على أنّه مهما هلك من المال الّذي في المركب بحرق أو غرق أو نهب أو غير ذلك، فذلك الرجل ضامن له بمقابلة ما يأخذه منهم وله وكيل عنه [كافر] مستأمن في دارنا يقيم في بلاد السواحل الإسلامية بإذن السلطان، يقبض من التجار مال

---

١. شرائع الإسلام: ٢ / ١٠٩، كتاب الضمان، في الحق المضمون.

٢. جواهر الكلام: ٢٦ / ١٤٠.

٣. هو محمد أمين بن عمر بن عبدالعزيز عابدين الدمشقي، الفقيه الحنفي المتوفّىٰ عام ١٢٥٠ هـ.

السوكرة، وإذا هلك من مالهم في البحر شيء يؤدّي ذلك المستأمن (الكافر) للتجار بدله تماماً.

قال: والّذي يظهر لي أنّه لا يحلّ للتاجر أخذ بدل الهالك من ماله، لأنّ هذا التزام ما لا يلزم (أي ضمان ما لم يجب). [١]

ثم أورد على نفسه وقال:

فإن قلت: إنّ المودع إذا أخذ أُجرة على الوديعة يضمنها إذا هلكت .

فأجاب: أنّ مسألتنا ليست من هذا القبيل، لأنّ المال ليس في يد صاحب السوكرة بل في يد صاحب المركب، وإن كان صاحب السوكرة هو صاحب المركب يكون أجيراً مشتركاً قد أخذ أُجرة على الحفظ وعلى الحمل وكلّ من المودع والأجير المشترك لا يضمن ما لا يمكن الاحتراز عنه كالموت والغرق ونحو ذلك .[٢]

---

١ . قد مرّ منّا في كتاب الشركة أنّ الضمان بمعنى قبول المسؤوليّة، وجبر الخسارة عند التلف أمر معقول ومشروع اذاكان مورد الضمان مظنة للتلف وطروء الخسارة، والضمان بهذا المعنى لا صلة له بالضمان المصطلح، سواء أفسر بنقل الذمة إلى ذمّة أو ضمّها إلى أُخرى، فلاحظ.

٢ . حاصل كلامه: وجود الفرق بين الودعي والمؤمَّن حيث إنّ المال يقع في يد الودعي دون المقام، إذ هو في يد صاحب المركب، ولو افترض وحدة المؤمِّن وصاحب المركب، فلا يصح الضمان فيما لا يمكن الاحتراز عنه كالموت والغرق من غير فرق في ذلك بين المؤمِّن والودعي ولعل وجه عدم الصحة، كونهما من قضاء الله الّذي لا يبدلّ ولا يغير فكيف يضمن عنه.

يلاحظ عليه: أنّ ضمان ما لا يمكن الاحتراز عنه ليس بمعنى المقابلة مع قضاء الله سبحانه، بل بمعنى جبر الخسارة الواردة على صاحب المتاع من هذه الناحية، ولا فرق في الضمان بهذا المعنى، بين سرقة المال، وغرق المركب.

فإن قلت: سيأتي قبيل باب كفالة الرجلين [إذا] قال لآخر: اسلك هذا الطريق فإنّه آمن، فسلك وأخذ ماله، لم يضمن؛ ولو قال: إن كان مخوفاً وأُخذ مالك فأنا ضامن، ضمن. وعلّله الشارح هناك بأنّه ضمن الغارّ صفة السلامة للمغرور نصاً. انتهى. أي بخلاف الأُولى فإنّه لم ينص على الضمان بقوله: فأنا ضامن. وفي جامع الفصولين: الأصل أنّ المغرور إنّما يرجع على الغارّ لو حصل الغرور في ضمن المعاوضة أو ضمن الغارّ صفة السلامة للمغرور فصار كقول الطحان لرب البرّ: إجعله في الدلو فجعله فيه فذهب من النقب إلى الماء وكان الطحان عالماً به، يضمن إذ غرّه في ضمن العقد وهو يقتضي السلامة. انتهى.

قلت: لابدّ في مسألة التغرير من أن يكون الغارّ عالماً بالخطر كما تدلّ عليه مسألة الطحان المذكورة، وأن يكون المغرور غير عالم، إذ لا شكّ أنّ ربّ البُرّ لو كان عالماً بنقب الدلو يكون هو المضيّع لماله باختياره، ولفظ المغرور ينبئ عن ذلك لغة، لما في القاموس: غرّه غرّاً وغروراً فهو مغرور وغرير: خدعه وأطمعه بالباطل فاغترّ هو. انتهى. ولا يخفى أنّ صاحب السوكرة لا يقصد تغرير التجار ولا يعلم بحصول الغرق، هل يكون أم لا، وأمّا الخطر من اللصوص والقطاع فهو معلوم له وللتجار، لأنّهم لا يعطون مال السوكرة إلّا عند شدّة الخوف طمعاً في أخذ بدل الهالك، فلم تكن مسألتنا من هذا القبيل أيضاً.[1]

---

١. حاصل السؤال: أنّ هنا صوراً ثلاثاً: ١. إذا قال اسلك هذا الطريق فإنّه آمن.

٢. إذا قال إسلك إن أخذ مالك فأنا ضامن.

نعم قد يكون للتاجر شريك حربيّ في بلاد الحرب فيعقد شريكه هذا العقد مع صاحب السوكرة في بلادهم ويأخذ منه بدل الهالك ويرسله إلى التاجر، فالظاهر أنّ هذا يحل للتاجر أخذه، لأنّ العقد الفاسد [١] جرى بين حربيين في بلاد الحرب، وقد وصل إليه مالهم برضاهم، فلا مانع من أخذه.

وقد يكون التاجر في بلادهم فيعقد معهم هناك ويقبض البدل في بلادنا، أو بالعكس. ولاشكّ أنّه في الأُولى إن حصل بينهما خصام في بلادنا لا يقضي للتاجر بالبدل، وإن لم يحصل خصام ودفع له البدل وكيله المستأمن هنا يحل له أخذه، لأنّ العقد الّذي صدر في بلادهم لا حكم له فيكون قد أخذ مال حربي برضاه.

وأمّا في صورة العكس بأن كان العقد في بلادنا والقبض في بلادهم، فالظاهر أنّه لا يحلّ أخذه ولو برضا الحربيّ لابتنائه على العقد الفاسد الصادر في بلاد الإسلام، فيعتبر حكمه هذا ما ظهر لي في تحرير هذه المسألة فاغتنمه فإنّك لا تجده في غير هذا الكتاب. [٢]

☜ ٣. قال الطحان لصاحب البرّ: اجعله في الدلو وفيه ثقب يعلم به الطحان دون صاحب البُرّ، فلا يضمن في الأوّل، ويضمن في الثاني والثالث.

وحاصل ما أجاب: وجود الفرق بين الطحان والمقام لوجود التغرير فيه دون صاحب السوكرة، لأنّه لم يقصد تغرير التجار ولا يعلم بحصول الغرق، وأمّا الخطر من اللصوص والقطاع فصاحب السوكرة والتجار في العلم وعدمه سيّان.

١. يريد بالعقد الفاسد، عقد التأمين فإذا كان الأخذ مبنياً على العقد الفاسد لا يحلّ الأخذ من غير فرق بين صدور العقد في بلاد الإسلام أو في بلاد الكفر، ولذلك حكم بالفساد في كلتا الصورتين.

٢. ردّ المحتار على الدر المختار: ٣ / ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

٢. مفتي الديار المصرية الشيخ محمد عبده ففي شهر صفر سنة ١٣٢١هـ، سئل عن التأمين بالنحو التالي:

رجل يُريد أن يتعاقد مع جماعة على أن يدفع لهم مالاً من ماله الخاص على أقساط معيّنة ليعملوا فيها بالتجارة، واشترط عليهم أنّه إذا قام بما ذُكر وانتهىٰ زمن الاتفاق المعيّن بانتهاء الأقساط المعيّنة وكانوا قد عملوا في ذلك المال وكان حيّاً، أخذ ما يكون له من المال مع ما يخصّه من الأرباح؛ وإذا مات في أثناء تلك المدّة يكون لورثته، أو لمن له حق الولاية في ماله أن يأخذ المبلغ، فهل يكون مثل هذا التعاقد ـ الّذي يكون مفيداً لأربابه، بما ينتجه لهم من الربح ـ جائز شرعاً؟ نرجو التكرّم بالإفادة.

فأجاب الشيخ بقوله: لو صدر مثل هذا التعاقد بين ذلك الرجل، وهؤلاء الجماعة، على الصفة المذكورة، كان ذلك جائزاً شرعاً، ويجوز لذلك الرجل ـ بعد انتهاء الأقساط، والعمل في المال وحصول الربح ـ أن يأخذ ـ لو كان حيّاً ـ ما يكون له من المال، مع ما خصّه من الربح، وكذا يجوز لمن يوجد بعد موته، من ورثته أو من له ولاية التصرّف في ماله بعد موته أن يأخذ ما يكون له من المال، مع ما أنتجه من الربح، والله أعلم.[١]

يلاحظ عليه: أنّ السائل سأل عن شيء أشبه بالمضاربة،[٢] أو نفسها والشيخ أجاب طبقاً للسؤال، ولا صلة للسؤال والجواب بالتأمين.

والفرق بين التأمين والمضاربة واضح، لأنّ المال في المضاربة ملك

---

١. التأمين الإسلامي للدكتور علي محي الدين القره داغي: ١٤٩.

٢. لأنّ الغالب أو الأغلب في المضاربة دفع المال من المالك مرّة واحدة لا أقساطاً، والمفروض في كلام السائل هو الثاني.

المضارب ولا يخرج عن ملكه، بخلاف الأقساط الّتي يدفعها المستأمِن فهي تدخل في ملك المؤمِّن غاية الأمر يلتزم بجبر الخطر إذا توجّه إلى نفس المستأمن وماله.

وبذلك يُعلم أنّ ما نقل عن الشيخ عبدالوهاب خلّاف من أن أقرب العقود إلى التأمين هو عقد المضاربة، ليس بتام.

أضف إلى ذلك: أنّه لو افترضنا أنّ «المؤمَّن له» أعطى قسطاً واحداً أو أقساطاً قليلة ثم مات، يجب على شركة التأمين أن تدفع إلى ورثته أضعاف ما دفعه المؤمَّن له عبر سنوات حسب ما اتفقوا عليه، وأين هذا من المضاربة الّتي لا تملِّك المضارب سوى رأس ماله وربحه عند انتهاء أجل المضاربة؟!

٣. الشيخ محمد بخيت المطيعي مفتي الديار المصرية في وقته حيث قال في رسالته المسمّاة: (أحكام السوكورتاه) الّتي طبعت عام ١٩٠٦ م: إنّ عقد التأمين فاسد وإنّ سبب فساده يعود إلى الضرر والخطر.

٤. فقهاء المجلس الأعلى للأوقاف المصري حيث عرضت هذه المسألة على أعضاء المجلس من كبار العلماء، وهم بين حنفي ومالكي، وقد اجتمع رأيهم على أنّ الشركة المؤمِّنة تقع تحت حكم ﴿أَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ﴾[1].[2]

---

١. النساء: ١٦١.

٢. التأمين الإسلامي للدكتور علي محيي الدين القره‌داغي نقلاً عن الشيخ محمد أحمد فرج السنهوري المنشورة في بحوث اقتصادية وتشريعية للمؤتمر السابع لمجمع البحوث الإسلامية العالمية عام ١٩٩٢ م.

٥. الشيخ أبو زهرة، وقد أفتى بالتحريم، وقال في كلام مفصّل ما حاصله: إنّ المذاهب الإسلامية القائمة لا يوجد فيها من العقود الّتي تجيزها ما يتشابه مع عقد التأمين، أيّاً ما كان نوعه، وأنّ قاعدة الأصل في العقود والشروط الإباحة لا تكفي لإباحة التأمين لاشتماله على أُمور غير جائزة، وهي:

أ. الغرر والقمار.

ب. عقد لا محلّ له .

ج. التزام ما لا يلزم أو ضمان ما لم يجب .

وليس فيه تبرع واضح، بل هو في نظر أهله قائم على المعاوضة ولا مساواة فيه فأحد طرفيه مغبون لا محالة، وأنّه لا توجد حاجة ولا ضرورة تدعو إلى التأمين مع قيام الأسباب المحرمة، مع إمكان دفع الحاجة بما ليس محرّماً. وإلى أنّ الربا يلازم التأمين على النفس ومن وسائل الاستغلال عند الشركات، الإقراض بفائدة وليس عملها من باب المضاربة [١] [٢].

---

١ . التأمين الإسلامي للدكتور علي محيي الدين القره‌داغي نقلاً عن الشيخ محمد أحمد فرج السنهوري المنشورة في بحوث اقتصادية وتشريعية للمؤتمر السابع لمجمع البحوث الإسلامية العالمية عام ١٩٩٢ م .

٢ . استدلّ الكاتب على البطلان بوجوه:

١. أحد الطرفين مغبون. ٢. لا ضرورة تدعو إلى التأمين. ٣. الربا يلازم التأمين على النفس. ٤. شركات التأمين يقرضون المال بفائدة.

يلاحظ على الأوّل: أنّ صاحب المال ليس بمغبون مطلقاً، أمّا عند حدوث الحادثة فواضح إذ تكون الخسارة من جانب المؤمَّن له في مقابل مبلغ يسير، وأمّا عند عدمها فيكفي تحصيل

٦. الفقيه المعاصر الدكتور وهبة الزحيلي، وقد ناقش هذه المسألة في كتابه «الفقه الإسلامي وأدلّته»، فقال: والحقيقة أنّ عقد التأمين من عقود الغرر ـ العقود الاحتمالية المترددة بين وجود المعقود عليه وعدمه ـ وقد نهىٰ الرسول ﷺ عن بيع الغرر، ويقاس عليه عقود المعاوضات المالية فيؤثر الغرر فيها كما يؤثر في عقد البيع.

وعقد التأمين مع الشركات من عقود المعاوضات المالية، فيؤثر فيه الغرر، كما يؤثر في سائر عقود المعاوضات المالية. وقد وضعه رجال القانون تحت عنوان «عقود الغرر»، لأنّ التأمين لا يكون إلّا من حادث مستقبل غير محقّق الوقوع، أو غير معروف وقوعه، فالغرر عنصر لازم لعقد التأمين.

والغرر في التأمين كثير، لا يسير، ولا متوسط، لأنّ من أركان التأمين: «الخطر» والخطر هو حادث محتمل لا يتوقف على إرادة المتعاقدين.

ثم إنّه ردّ من يصحّح التأمين بوجود الحاجة العامة، قائلاً: بأنّ معنىٰ

☜ الطمأنينة وسكون النفس في مقابل دفع مال رخيص، ولايعد هذا النوع من المبادلة من قبل صاحب المال، غبناً، وأمّا المؤمَّن فلأنّه يقدم على ذلك عن علم واطّلاع وهو يعلم أنّه لو غرق المال أو سرق لوجب عليه إعطاء مال عظيم، ومع ذلك كيف يطلق عليه أنّه مغبون والّذي يبعثه على عقد التأمين هو أنّه لو خسر في مورد لربح في موارد كثيرة، وهذا هو الداعي لإنشاء مؤسسة التأمين وتضمين الأموال في البرّ والبحر.

وأمّا الثاني: فضعفه ظاهر فإنّ الحياة في زماننا هذا لا تطيب بدون التأمين خصوصاً بين العمال والموظفين.

وأمّا الثالث: فكون التأمين على النفس يلازم الربا لا يدل على بطلان التأمين مطلقاً في غير مورد النفس، وستوافيك دراسة هذا الإشكال في المستقبل.

وأمّا الرابع: وهو استثمار التأمين بالأقساط المأخوذة وإقراضها بفائدة فقد مر أنّ المحرمات الجانبية لا توجب بطلان نفس المعاملة بما هي هي كما مرّ.

كون الحاجّة عامة أن تكون هي متعيّنة في قضائها حيث تُسد جميع الطرق المشروعة للوصول إلى الغرض، سوى ذلك العقد الّذي فيه الغرر، ثم قال: وبناءً عليه لا يحل لتاجر وغيره من المستأمنين أخذ بدل الهالك من مال السوكرة؛ لأنّه مال لا يلزم من التزم به، ولأن اشتراط الضمان على الأمين باطل.[١]

وحاصل كلامه: أنّه من العقود الغررية، وسيوافيك الكلام فيه في الفصل السادس تحت عنوان «**شبهات وإيضاحات**»: ١. **التأمين والنهي عن بيع الغرر؟**

٧. الدكتور علي محيي الدين القره‌داغي رئيس قسم الفقه والأُصول بجامعة قطر، فقد ألّف كتاباً موسّعاً باسم: **التأمين الإسلامي: دراسة فقهية تأصيلية مقارنة بالتأمين التجاري مع التطبيقات العملية.**

وقد نقل أدلّة القائلين بالصحّة كما نقل أدلّة القائلين بالخلاف، ووافق ـ نهاية ـ المانعين وحرمة التأمين التجاري دون التأمين التعاوني بشرط أن يكون خالياً من الربا ومن أيّة مخالفة شرعية أُخرى. ثم إنّه عقد فصلاً للتأمين الإسلامي الّذي يقوم على مبدأ التعاون والتبرع وليس شيئاً مستقلاً وراء التأمين التعاوني[٢] بالشرط المذكور، وإن أسهب الكلام فيه.

وقد أتحفنا المؤلف ـ زيد عزه ـ بكتابه هذا وهو أحد مصادرنا في نقل آراء وأقوال فقهاء السنة في مجال التأمين.

---

١. الفقه الإسلامي وأدلته: ٤ / ٤٤٤ ـ ٤٤٥، ط. دار الفكر.

٢. وقد مرّ الكلام فيه فلاحظ.

هذه آراء سبعة من فقهاء السنّة، وقد استمرت دراستهم للمسألة بعدها في المؤتمرات فالأكثر على التحريم والأقل على التحليل، أو التفريق بين التأمين التجاري فيحرم والتحريم التعاوني، فيجوز.

وأمّا علماء الشيعة فسنذكر منهم ما يلي:

٨. السيد الفقيه الطباطبائي اليزدي (١٢٤٧ ـ ١٣٣٧ هـ) فهو أوّل من تعرض للمسألة في مجموعة له حول المسائل الفقهية الّتي أُلّفت بصورة السؤال والجواب.

فجاء في سؤال برقم ٣١٢: في أُناس يمضون إلى الهند ويشترون أجناساً وبها أُناس يضمنون لهم سلامة أموالهم إلى أوطانهم بأُجرة معلومة مثلاً من المائة لهم اثنان أو ثلاثة، فإن أصاب أموالهم تلف يُسلّمون لهم قيمة الأموال، هل يجوز هذا العمل؟

وهل فيه ترك الاتّكال على الله، والاعتماد على المخلوق لحفظ المال؟ أفدنا ممّا علمك الله ولك الأجر، والعمل المذكور باصطلاحهم يسمّونه «بيمه». [1]

فأجاب: المعاملة المذكورة ليست شرعية وإذا أُريد تطبيقها على الوجه الشرعي له أن يصالح ماله لصاحب البيمة بالقيمة المعيّنة، ويشترط عليه أن يكون له خيار الفسخ إذا أعطى مثلاً مائة درهم إلى زمان معيّن،

---

١. سؤال وجواب: ١٨٨، مسائل البيع. الطبعة الحديثة، وفي الطبعة الأُولى على ما ببالي مكان «بيمه» سوكرة.

وحينئذٍ فإن تلف المال فله القيمة [أخذاً بالضابطة: كلّ بيع قد تلف في زمن الخيار فهو ممّن لا خيار له، وهو المؤمِّن] وإن سلم يُسلّم إليه مائة درهم ويفسخ المعاملة.

هذا ويجوز أن يتصرّف في المال الّذي يأخذه من صاحب البيمة، على فرض التلف، من جهة رضاه بذلك ولو مع فساد المعاملة، كما أنّه أيضاً يعطيه المائة درهم برضاه ولو مع فساد المعاملة في صورة السلامة.

هذا ولو كان صاحب البيمة من الكفّار الحربيين فالأمر سهل، لأنّ ماله فيء للمسلمين ولو كانت المعاملة فاسدة .

هذا وما ذكره من الوجوه الثلاثة لا بأس بها لو أُريد تصحيح التأمين ولو على غير النحو الرائج، ولكن السائد بين الناس غير ما ذكره .

أمّا الوجه الأوّل: بداهة أنّ صاحب المال لا يبيع ماله بشرط الخيار في مقابل القيمة الواقعية للمتاع. كما أنّه لا يعطي مائة درهم بعنوان الفسخ للمعاملة إذا وصل المتاع إلى صاحبه سالماً.

وأمّا الوجه الثاني: وهو رضاية الطرفين بالتصرف في المال مطلقاً، سواء أكانت المعاملة صحيحة أم فاسدة، فلو صحّ ما ذكره يلزم تأسيس فقه جديد، يلزم تصحيح كلّ تصرف في العوضين إذا كانت المعاملة باطلة إذا رضىٰ كلّ بالتصرف فيما دفعه مطلقاً، سواء أكانت المعاملة شرعية أم لا.

وأمّا الوجه الثالث: فلا بأس به فيما إذا كانت شركة التأمين متعلّقة للكافر الحربي، وأين هذا من شركات التأمين الموجودة في البلاد الإسلامية.

أضف إلى ما ذكر: أنّ كون تلف المال من المؤمِّن تمسّكاً بقولهم: «التلف في زمن الخيار ممّن لا خيار له» غير تام، لأنّ القاعدة مختصّة بما إذا كان المبيع حيواناً، لا مطلقاً، سواء أكان الخيار للمشتري فتكون نفس قاعدة أُخرى: صاحب الحيوان بالخيار ثلاثة أيام، أم للبائع كما إذا كان الحيوان ثمناً وكان له الخيار في العقد، وليست للقاعدة سعة لعامة الموارد، وقد حقّقنا المسألة في رسالة خاصة.

٩. الفقيه المحقّق الأُستاذ الشيخ حسين الحلّي [١]، فقد ألقى محاضرات علمية (عام ١٣٨٣ هـ) حول التأمين وقررها تلميذه الجليل الشهيد السيد عز الدين بحر العلوم ﷺ ونشرها ضمن بحوث فقهية، وحاصل ما أفاد يأتي في كلمتين:

الأُولى: أنّ المعاملة التأمينية قابلة للاندراج في باب الضمان يجري عليها ما يجري على الضمان من أحكام، إلّا أنّه صدّه عن الإفتاء بذلك شبهة أنّ الضمان لا يكون إلّا على ما في الذمم وليس منها ضمان الأعيان الخارجية (الأمتعة الّتي تحملها السفن أو الطائرات من مكان إلى آخر).

الثانية: عرضها على القواعد العامة وحاصل ما أفاد هو إمكان اعتبار هذه المعاملة عقداً مستقلاً مؤلفاً من إيجاب وقبول، كما هو الحال في باقي المعاملات الإنشائية، فتكون حينئذٍ مشمولة للعمومات القاضية بالوفاء بالعقد، كقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، أو قوله عزوجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ

---

١. وقد حضرنا بحوثه عند إقامتنا في النجف الأشرف عام ١٣٧٠ هـ، كان رحمه الله: محقّقاً، مدقّقاً متواضعاً، زاهداً، مجمعاً للفضائل والكمالات.

﴿تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾[١]، على أنّها غير مختصة بالعقود السائدة في عصر الرسالة، بل هو جار في كلّ ما يتعاقد عليه الطرفان مالم يكن فيه خلل ممنوع من قبيل الربا.

ثم قال: ولعلّ هذا الوجه أصحّ الوجوه المتقدمة وأنّها ليست بمعاملة غررية[٢].

١٠. الأُستاذ الكبير السيد الإمام الخميني ﷺ (١٣٢٠ ـ ١٤٠٩ هـ)، فقد طرح مسألة التأمين متصلة مع سائر المسائل المستجدة بعد ما أُطلق سراحه عام ١٣٨٣ هـ، فأوّل مسألة ناقشها هي مسألة التأمين فخرج بصحة التأمين وأنّه عقد مستقل، وما هو الرائج ليس صلحاً ولا هبة معوضة بلا شبهة.

وقال: يحتمل أن يكون ضماناً بعوض، والأظهر أنّه مستقل ليس من باب ضمان العهدة، بل من باب الالتزام بجبران الخسارة وإن أمكن الإيقاع بنحو الصلح والهبة المعوضة والضمان المعوض، ويصح على جميع التقادير على الأقوى، وعقد التأمين لازم ليس لأحد الطرفين فسخه إلّا مع الشرط، ولهما التقايل[٣].

أقول: إنّ المصطلح في الهبة المعوّضة وجود الهبة من كلا الطرفين، ولكنّ المتحقّق في المقام وجود الهبة من جانب المستأمن في مقابل الضمان من الجانب الآخر، ويكون مرجعه إلى الضمان المعوّض دون أن يكون غيره كما توهمه العبارة.

---

١. النساء: ٢٩.
٢. بحوث فقهية: ٣٣ و ٣٥.
٣. تحرير الوسيلة: ٢ / ٤٥٨، المسألة ٦.

فعلى أي حال فقد كنت أحضر هذه الدروس اغتناماً للفرصة، لأنّي كنت مطمئناً من أنّ النظام الشاهنشاهي المقبور لا يترك السيد الأُستاذ حرّاً لكي يستمر في إلقاء دروسه، ويواصل خطاباته المندّدة بالنظام، ولذلك فاجأه الاعتقال الثاني بعد عدة شهور وأُقصي إلى تركيا عام ١٣٨٤ هـ.

وقد دوّن محاضراته في هذه المسألة بعض حضّار دروسه، فشكر الله مساعي الأُستاذ والتلميذ.[١]

غير أنّ الأُستاذ ﷺ قد درّس المسألة في منفاه من جديد وأدرج فروعها في كتابه القيّم «تحرير الوسيلة»، ونحن نسير على ضوء هذا الكتاب عند البحث عن الفروع.

١١. الفقيه المعاصر الراحل السيد محمد الشيرازي (١٣٤٧ ـ ١٤٢٤ هـ) فقد ناقش المسألة في موسوعته الفقهية [٢] وخرج بالنتيجة التالية: أنّ التأمين معاملة عقلائية، تشملها أدلّة العقود، وهو أن يؤمِّن الإنسان نفسه، أو نفس إنسان آخر، أو بضاعته في مقابل عطاء، سواء كان تأميناً عن العطب، أو عن المرض والآفة، وسواء كان شاملاً أو لا؟ كأن يؤمّن سيارته عن كلّ حادث، سواء كان عطبها بسبب السائق نفسه المالك للسيارة، أو بسبب اصطدام إنسان آخر بها، أو بسبب العوارض الطبيعية كخرابها بواسطة الحر والمطر والبرد، أو بسبب سرقة السارق لبعض أجزائها أو لكلها أو بسبب حيوان

---

١. قد نشرت محاضراته حول عقد التأمين في مجلّة فقه أهل البيت، العدد الأوّل من السنة الأُولى عام ١٤١٦ هـ بقلم المحقّق: محمدي الجيلاني.

٢. الفقه: الجزء ١٠٨ حول كتاب الاقتصاد.

كأكل الأرضة لأخشابها، إلى غير ذلك.[١]

ثم إنّه ﷺ أكد على دخول التأمين تحت العمومات وقال: إنّ عدم وجود العقد في زمن الشارع لا يلازم عدم صحّته بعد شمول العمومات والإطلاقات له، فحال العقد حال المأكول والملبوس والمركوب وغيرها ممّا لم تكن في زمن الشارع، ومع ذلك تشملها الأدلة حلّاً أو حرمة، مثلاً الطائرة لم تكن في زمن الشارع ومع ذلك يشملها دليل (كلّ شيء مطلق)، والهيروئين لم يكن في زمن الشارع ومع ذلك يشمله دليل (لا ضرر)، إلى غير ذلك من الأمثلة والأدلّة.[٢]

١٢. الفقيه المعاصر السيد عبدالكريم الأردبيلي (المولود ١٣٤٥ هـ) دام ظله، فقد ناقش المسألة في كتابه القيّم «فقه الشركة على نهج الفقه والقانون» وقد ذيّله بكتاب التأمين وشرح مسائله على ضوء كتاب تحرير الوسيلة للسيد الإمام ﷺ حيث احتمل في بدء البحث أن يكون التأمين على نحو الهبة المعوّضة بأن يقول المستأمن: وهبت كذا مقداراً من مالي شهرياً للشركة على أن تتحمّل الشركة كذا مقداراً من المال خسارة لمدة عشر سنوات، مثلاً لو حدث حادث بمالي أو نفسي.

فتقول الشركة: قبلت بهذه الهبة وعندئذ تتحمل وتلزم نفسها بما اشترطه الواهب من تحمّل الخسارة عند حدوثها، فتكون الهبة من طالب التأمين إيجاباً منه، وموافقة الشركة تقريراً على نفسها قبولاً منها.

---

١. الفقه: ١٠٨ / ١٢٦، قسم الاقتصاد.

٢. الفقه: ١٠٨، ١٢٧، قسم الاقتصاد.

كما احتمل أن يكون على وجه الصلح، بأن يتصالح الطرفان على أن يتحمّل أحدهما ـ وهو هنا الشركة ـ الخسارة الّتي ترد على الطرف الآخر، بشرط أن يدفع الطرف الآخر له مقداراً معيّناً من المال.

ثم إنّه ـ دام ظله ـ ردّ كلا الوجهين وقال: الحق أنّ كلّاً من الاحتمالين أجنبي بالمرّة، ولا يقصد طالب التأمين بذل ماله إلى الشركة، بشرط تعهدها تحمّل الخسارة. والحال أنّ مفهوم البذل داخلٌ في معنى الهبة، ومقوّم لها، كما أنّ التسليم مقوّم لمعنى الصلح، وليس من قصد المستأمنين ـ أي واحد منهما ـ، كما هو واضح.[1]

١٣. الفقيه المعاصر السيد محمد صادق الحسيني الروحاني (دام ظلّه) فقد خرج في بحثه بالنتيجة التالية: أنّ عملية التأمين تنطبق على ضمان الأعيان غير المضمونة، غاية الأمر ليست ضماناً مجانياً، بل بعوض معيّن يشترط على المؤمّن له أن يدفعه دفعة أو أقساطاً.

ثم ذكر وجهاً ثانياً لتصحيح التأمين وقال: وإن أبيت عمّا ذكرناه ولم يثبت لك مشروعية الضمان على غير ما في الذمم يمكن تطبيق عملية التأمين على الهبة المعوّضة بأن يهب المؤمَّن له في كلّ سنة أو شهر أو دفعة مبلغاً للمؤمِّن ويملّكه مجاناً ويشترط عليه أن يملّكه مبلغاً يعادل قيمة المؤمّن عليه إن حدث حادث بالمال أو كذا مقداراً من المال لو حل به موت أو تلف عضو من أعضائه يدفعه لأُسرته، وهذا شرط سائغ لا مانع منه، فيكون من مصاديق الهبة المعوّضة.

---

١. فقه الشركة على نهج الفقه والقانون، كتاب التأمين: ٢١٨.

ثم ذكر وجهاً ثالثاً وهو أنّه يمكن أن يكون من مقولة الصلح فإنّ حقيقة الصلح هي التراضي والتسالم، وفي المقام يتسالم المؤمِّن والمؤمَّن له على أن يدفع المؤمَّن له مبلغاً أقساطاً أو دفعة ويتحمل المؤمِّن الخسارة الّتي تحل للمؤمَّن له، أو يدفع مقداراً من المال لو تلف بعض أعضائه أو حلّ به الموت، لأُسرته.

ثم احتمل احتمالاً رابعاً وهو أنّه عقد مستقل.[1]

ولا يخفى أنّ الوجه الواضح هو الوجه الأخير أي دراسة المسألة على أنّها أمر مستقل بشرط أن تتجرّد من الأُمور المحرّمة كالقمار والرهان والربا، والجهالة والغرر.

وأمّا الوجوه الثلاثة الأُولى فكلّها لا تخلو من إشكال:

أمّا الضمان فلو صحّ في الأعيان الخارجيّة فإنّما يتم في الأمتعة الّتي تحملها السفن والطائرات، ولكن مجال التأمين أوسع من ذلك، نظير التأمين الصحي للموظفين والعمال فليس هناك شيء خارجي تتضمّنه شركة التأمين، وإنّما هو تعهّد منها على أنّه لو مرض المؤمِّن أو أُجريت له عملية جراحية فهي تقوم بدفع تكاليف العملية والعلاج.

ومثله التأمين على التقاعد حيث يؤخذ من رواتب الموظفين والعمال شيءٌ لأجل التقاعد، فإذا حان وقته تقوم الدولة بدفع رواتب التقاعد لهم.

وأمّا الهبة المعوضة فلا تخلو من إشكالين:

---

١. المسائل المستحدثة: ٦٩ ـ ٧٠، ط ١٣٨٤ هـ.

الأوّل: أنّ مرجع الهبة المعوضة في المقام إلى الضمان المعوّض لا غير وليس مقابلاً له كما مر.

الثاني: عدم صدق الهبة حتّى من جانب المستأمن، وذلك لأنّ المتبادر منها كون الداعي للإعطاء هوكرامة الواهب وسماحته حيث يخصّ شيئاً من ماله للموهوب له تكريماً له، ولكنّ الداعي في المقام هو تضمين المؤمن ماله إذا هلك، فأين الإعطاء بداعي الكرامة والسماحة يا ترى؟!

وأمّا الصلح فالظاهر أنّ الصلح يختصّ بما إذا وجد تخاصم بين الطرفين ونزاع في مال أو دين أو غير ذلك فسيتصالحان بشيء، وأمّا التصالح الابتدائي من دون نزاع فهو أوّل الكلام، قال سبحانه: ﴿**فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ**﴾[1]، فالظاهر منه هو دفع التخاصم بالتصالح نظراً إلى أنّ الطرفين اخوان.

١٤. العلّامة الحجّة السيد محسن الخرازي ـ حفظه الله ـ، أحد الأساتذة في جامعة قم. فله مقال حول التأمين، نشر في مجلة «فقه أهل البيت عليهم السلام» في العدد السابع عشر من السنة الخامسة، عام ١٤١٢ هـ.

هذه أقوال مشاهير فقهاء الإسلام من السنّة والشيعة في هذه المسألة المستجدّة، أوردناها على وجه التفصيل ليقف القارئ على مواقفهم في المسألة ووجه جزمهم بالتحريم أو بالتحليل، وسندرس المسألة على ضوء الأدلة الشرعية.

***

---

١. الحجرات: ١٠.

٥

ما هو الدليل على مشروعية التأمين؟

قد وقفت على البحوث العلمية حول مسألة التأمين من قبل فقهاء الإسلام، كما تعرّفت على آرائهم وأدلّتهم، فهم بين نافٍ للحلّية، ومثبت لها، ومفصّل بين التأمين التجاري فلا يحلّ، والتأمين التعاوني فيحلّ .

وقد مرّ أنّ غير واحد من القائلين بالحلّية حاول أن يضفي عليه صبغة الشرعية بإدخاله تحت عنوان المضاربة أو الهبة المعوّضة أو الصلح، إلّا أنّ هذه المحاولة ـ مع التقدير لها ـ غير ناجعة، لعدم انطباقها على الوضع السائد الآن على التأمين بين الناس .

والّذي يمكن أن يحل عقدة المشكلة هو دراسة نظريتين :

الأُولى: أنّ التأمين عقد مستقل عقلائي تشمله عمومات الكتاب والسنّة في مورد العقود.

الثانية: أنّ عقد التأمين هو عقد ضمان.

لكن النظرية الأُولى أوسع وأشمل لعامّة أقسام التأمين، وأمّا النظرية الثانية فهي مختصّة بتأمين الأموال أو الأضرار، وعلى كلّ تقدير فنحن ندرس كلّاً من النظريتين على وجه يناسب هذه الرسالة.

النظرية الأُولى: التأمين عقد مستقل داخل تحت عموم الوفاء بالعقود

وحاصل هذه النظرية: أنّ التأمين عقد من العقود داخل تحت ما دلّ على وجوب الوفاء بها، ويمكن تقريبه بوجوه خمسة:

الأوّل: لاشكّ أنّ الحضارة الحديثة أنشأت عقوداً جديدة لم يكن لها أثر في عصر نزول الآيات وصدور الروايات الإمضائية للعقود والعهود، فهل تختص الإطلاقات بالمعاملات المتداولة في عصر الرسول ﷺ وتبقىٰ كلّ معاملة حديثة تحت المنع، أو أنّها إطلاقات إمضائية لعنواني العقد والبيع، فتعمّ المعاملات القديمة والجديدة.

فإن قلت: إنّ قوله سبحانه: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ ناظر إلى استغراق الأنواع الموجودة في عهد الرسالة ومنصرف عن النوع المستجد بعدها.

قلت: أوّلاً: ظاهر الآية أنّ اللام لاستغراق الأفراد لا الأنواع، ومن المعلوم أنّ وجوب الوفاء لا يختصّ بالأفراد الموجودين في عهد الرسالة، بل يعمّ الأفراد الّتي تأتي بعده، وعندئذٍ لا يكون هناك أي فرق بين فرد لنوع موجود في عصرها وفرد لنوع وجد بعده.

وعلى ذلك فعامة أفراد التأمين داخلة في الآية.

وثانياً: نفترض أنّ الآية ناظرة إلى استغراق الأنواع، فبأي دليل يُقال بانصراف الآية إلى الأنواع السائدة في عهد الرسول ﷺ لا الأنواع المستجدة.

الثاني: أنّ تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلّية، فإذا قال: أكرم العالم،

يفهم منه أنّ علّة الحكم هي «العلم» فهكذا المقام، فإذا قال: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ يفهم منه أنّ السبب لإيجاب الوفاء هو كون الشيء عقداً وعهداً صادراً من متكلم عاقل حكيم، فيكون عقده بما هو هو محترماً من غير نظر إلى كون مفاد العقد بيعاً أو جعالة أو إجارة، أو غير ذلك.

وبعبارة أُخرى: أنّ نقض العهد ورفض الالتزام على خلاف كرامة الإنسان، وعلى هذا فلا فرق بين عهد رائج في عصر الرسالة وماليس كذلك، فإنّ الملاك الملِزم لوجوب الوفاء هو التعهد والالتزام.

إنّه سبحانه وتعالى علّل حرمة استرجاع ما أعطاه الزوج للزوجة من المهر، إذا كرهها وأراد طلاقها، بقوله: ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَ قَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَ أَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾[1].

أي كيف تأخذون ذلك منهن، مع إفضاء بعضكم لبعض (كناية عن الوقاع) أوّلاً، ووجود الميثاق الغليظ بينكم ثانياً، ولعلَّ الغليظ تأكيد للميثاق، لأنّ طبعه هو كونه غليظاً وشديداً.

وكون التعليل وارد في مورد النكاح لا يضرّ بالمقصود، وهو عمومية التعليل، وأنّ الميثاق ممّا يجب أن يحترم ولا ينقض من غير فرق بين مقام دون مقام.

فالمعاملات المستحدثة إذا لم تكن منهياً عنها، لا موضوعاً ولا شرطاً، فهي مواثيق بين المتعاملين، يجب الوفاء بها.

---

١. النساء: ٢١.

هذا وقد سبقنا إلى هذه الفكرة عالمان جليلان أحدهما من الشيعة والآخر من السنّة .

أمّا الأوّل: فهو الفقيه السيد عبد الفتاح المراغي (المتوفّى ١٢٥٠ هـ) إذ قال في هذا الصدد: ولا يبعد منع الانصراف إلى المتعارف نظراً إلى العموم الاستغراقي، فهو مفيد لعموم الأفراد ـ لا الأنواع ـ على مقتضى الوضع والعرف وحمله على استغراق الأنواع ممّا لا شاهد له ـ إلى أن قال: ـ ولم أجد وجهاً في إخراج الأنواع النادرة دون الأفراد النادرة من الأنواع الشائعة.[1]

عموم الموصول للحكم والموضوع

وقد بنى المحقّق النائيني، شمول العمومات بالمعاملات المستحدثة، على كون اللام للعهد أو للاستغراق ورجّح الثاني قائلاً بأنّ الأوّل خلاف الظاهر لاسيّما في مثل هذه الاحكام .

وقال أيضاً: لو لم يكن السبب متعارفاً في زمان الشارع وصار متعارفاً بعده كالأمر بإلقاء المتاع في البحر وتعهداً لأمر الضمان ونحو ذلك من استيفاء مال أو عمل، بأمر ماليّ معامليّ لجاز التمسّك بصحته بعموم ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾.

وقال أيضاً: إذا لم يكن السبب متعارفاً في زمان الشارع كبعض اللغات المستحدثة، وصار ايجاد المسببات متعارفاً بها وصدق عليها عنوان المعاملة، أو إذا لم يكن المسبب متعارفاً في زمانه، وصار متعارفاً في عصر

---

١ . العناوين: ٢ / ١٥ ـ ١٦ .

فيتمسّك بإطلاق أدّلة العناوين لصحتهما، ولا وجه لدعوى الاختصاص ولا الانصراف.[١]

وعلى ضوء هذا ذهب الفقيه المغفور له الشيخ محمد جواد مغنية إلى اندراج المعاملات الحديثة تحت العمومات حيث قال: إنّ المعاملات والمعاوضات الّتي تستدعيها الحياة الاجتماعية لا تدخل في عدّ ولا حصر وهي تتسع وتزداد كلّما تقدّمت الحياة وتطورت، وكل معاملة عرفية قديمة أو حديثة يجب تنفيذها على حسب ما يقصده المتعاملان ما دامت لاتتنافي مع مبادئ الشريعة الغرّاء.[٢]

ويظهر الميل إلى الشمول من المحقّق الخوئي.[٣]

وأمّا الثاني: فهو الفقيه السوري مصطفى أحمد الزرقا، إذ قال: والشرع الإسلامي لم يحصُر التعاقد في موضوعات معيّنة يمنع تجاوزها إلى موضوعات أُخرى، وليس في نصوص الشريعة ما يوجب تحديد أنواع العقود أو تقييد موضوعاتها، إلّا بأن تكون غير منافية لما قرّره الشرع من القواعد والشروط العامّة، والمبدأ العام في هذا الشأن قول القرآن الكريم: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾[٤].[٥]

وعلى ضوء ما ذكرنا فكل عقد عقلائي يقع بين شخصين يجب

---

١. منيّة الطالب: ١ / ٢٣٨ ـ ٢٣٩.
٢. لاحظ: مصباح الفقاهة: ٢ / ١٦٨.
٣. فقه الإمام الصادق عليه السلام: ٣ / ١٤.
٤. المائدة: ١.
٥. المدخل الفقهي العام: ١ / ٥٧١.

عليهما الوفاء به بشرط أن لا يكون مشتملاً على ما حرّمه الله، كما في العقد الربوي والغرري، ولم يكن في العرف معدوداً من أكل المال بالباطل، وبالجملة إذا شملته أدلة الحلّية في المعاملات ولم يكن ممّا حرّمه الله فهو ممّا يجب الوفاء به.

والفقيه إذا أمعن النظر في أنّ الأدلة المحلّلة تعتمد على عنوان العقد الّذي هو شيء مشدّد لا ينتقض، وعلى التجارة من تراض، أو على عنوان الصلح بين المسلمين، في قول رسول الله ﷺ: «الصلح جائز بين المسلمين، إلّا ما حرّم حلالاً أو حلل حراماً»، يذعن بأنّ الميزان ليس هو العنوان التالد أو الحادث، بل الموضوع انطباق هذه العناوين على المورد، سواء أكان له مصداق في عهد الرسالة أو لا.

الوجه الثالث: إنّ الاقتصار على المواضيع السائدة والمعروفة في عصر الرسول الأكرم ﷺ ينافي روح الرسالة الخاتمة وشموليتها لعامة الأعصار إلى يوم القيامة، إذ كما أنّ المعاملات الموجودة في عصره ﷺ لم تكن وليدة يوم وإنّما حدثت وظهرت في المجتمع عبْر قرون وستستمر تلك الحالة حسب تجدد الحاجات بتطور الحياة، فلا يكون للمجتمع بدّ من علاج المشاكل وتلبية المتطلبات بإحداث معاملات واتفاقيات تلبّي حاجاته الّتي هي من لوازم تطور الحياة.

وعندئذٍ، فإيقاف حكم التحليل بالمتواجد في عصر الرسالة، لا ينسجم مع خاتميتها وكونها ملبية لحاجات المجتمع البشري إلى يوم القيامة.

وعلى هذا فتخصيص حكم العقود والمعاملات بما هو السائد في عصر الرسالة، يعرقل عجلة الحياة السليمة الّتي هي وليدة فطرة الإنسان الطالبة للتطور والتجديد.

ولسيدنا الأُستاذ ﷾ هنا كلام متين ذكره عند دراسته لعقد التأمين، قال: إنّ دعوىٰ قصر العمومات على العهود المتداولة في زمن الوحي والتشريع خلاف المفهوم منها وتضييق لدائرتها، حيث إنّ تلك القضايا العامّة تأبىٰ عن مثل هذا الجمود والتحجّر المخالف للشريعة السمحة السهلة، ولا أظن أنّه يختلج ببال أحد من العرف ـ العارف باللسان، العاري الذهن عن الوساوس ـ أنّ قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ الوارد في مقام التقنين المستمر 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.

لعمرك إنّ هذا الجمود ليس بأقل من جمود بعض المذاهب الإسلامية على كثير من الظواهر، الّذي هو أبرد من الزمهرير.[1]

الوجه الرابع: قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ منكم﴾[2].

وجه الاستدلال: أنّ الباء في قوله «بالباطل» للسببية: أي لا تأكلوا أموالكم بالأسباب الباطلة كالسرقة والقمار والرشوة.

فيكون الاستثناء ناظراً إلى السبب غير الباطل، وهو كون التجارة ناشئة

---

١. مجلة فقه أهل البيت: العدد الأوّل ص ٨.
٢. النساء: ٢٩.

عن تراضي المتعاقدين من غير فرق بين كون الاستثناء منقطعاً ـ كما هو الظاهر ـ أو غير منقطع، وهو خلاف الظاهر.

وما ربّما يقال من أنّ الاستثناء المنقطع خلاف البلاغة، مدفوع بوروده في الذكر الحكيم، قال سبحانه: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا * إِلَّا قِيلاً سَلَامًا سَلَامًا﴾[1].

وقال سبحانه: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلَّا إِبْلِيسَ أَبى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ﴾[2].

وعلى كلّ تقدير فالآية تدل على حلّية التجارة عن تراضٍ وهو متحقّق في عقد التأمين، وسيوافيك أنّ التراضي إنّما يفيد في الملكية إذا كان مجرداً عن المحرّمات.

الوجه الخامس: قد تضافر عن النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام قولهم: «المسلمون عند شروطهم إلّا كلّ شرط خالف كتاب الله عز وجل فلا يجوز».[3]

والاستدلال به رهن شموله للالتزامات الابتدائية، كما هو الحال في المقام.

ولكن المشهور أنّ الشرط عبارة عن الالتزام في التزام، ولا يطلق على الالتزام الابتدائي بنحو الحقيقة، فإذا التزم بإتيان شيء لا يقال: شرط إتيانه، أو شرط عليه ذلك.

ومع ذلك يمكن الاستدلال بإلغاء الخصوصية وتسرية الحكم إلى

---

١. الواقعة: ٢٥ ـ ٢٦.
٢. الحجر: ٣٠ ـ ٣١.
٣. الوسائل: ج ١٢، الباب ٦ من أبواب الخيار، الحديث ١، ولاحظ سائر روايات الباب.

الالتزام الابتدائي، وإلى ذلك مال سيدنا الأُستاذ في «البيع» حيث قال: نعم لا يبعد إلغاء الخصوصية عرفاً من الشروط الضمنية إلى الابتدائية، بل إلى مطلق القرار والجعل بمناسبة الحكم والموضوع، بأن يقال: إنّ العرف يفهمون من قوله ﷺ: «المؤمنون عند شروطهم» أنّ ما يكون المؤمن ملزماً به هو جعله وقراره من غير دخالة عنوان الشرط فيه، فالضمنية والابتدائية، والشرط وسائر عهوده على السواء في ذلك، فتأمل.[1]

بهذه الوجوه الخمسة يستطيع الفقيه أن يحكم بكون التأمين عقداً مستقلاً له من الأحكام ما لسائر العقود من البيع والإجارة والنكاح وغيرها.

النظرية الثانية: عقد التأمين عقد ضمان

لاشكّ أنّ الضمان عقد بين الضامن والمضمون له.

قال المحقّق: وهو عقد شُرّع للتعهد بمال أو نفس.[2] إنّما الكلام في مفاده في ضمان الأموال فهل هو بمعنى نقل الحق من ذمّة المضمون عنه إلى ذمّة الضامن، أو من مقولة ضم ذمّة إلى ذمّة؟ فعلى الأوّل تبرأ ذمّة المضمون عنه بضمان الضامن، وعلى الثاني تبقى ذمّته مشغولة مالم تفرغ ذمّة المضمون عنه بدفع المضمون به، فالأصحاب على الأوّل وفقهاء السنة على الثاني.

يقول المحقّق: ومع تحقّق الضمان ينتقل المال إلى ذمّة الضامن ويبرأ

---

١. كتاب البيع: ١ / ٨٧ ـ ٩٣.

٢. شرائع الإسلام: ٢ / ١٠٧.

المضمون عنه، وتسقط المطالبة عنه [حتّىٰ] ولو أبرأ المضمونُ له المضمونَ عنه، لم يبرأ الضامن على قول مشهور لنا.[١] وما ذلك إلّا لأنّ نتيجة الضمان هي نقل ما في ذمّة إلى ذمّة، لا الجمع بين الذمّتين.

وأمّا الآخرون فالضمان عندهم من مقولة ضم الذمم، وقد جعل الشهيد الثاني ﷺ مبنىٰ الخلاف في اشتقاق كلمة «الضمان» وقال: واعلم أنّ الضمان عندنا مشتقّ من «الضمن»، لأنّه يجعل ما كان في ذمّته من المال في ضمن ذمّةٍ أُخرى، أو لأنّ ذمّة الضامن تتضمن الحق، فالنون فيه أصلية، بناءً على أنّه ينقل المال من الذمّة إلى الذمّة. وعند أكثر العامّة أنّه غير ناقلٍ، وإنّما يفيد اشتراك الذمّتين، فاشتقاقه من الضمِّ، والنون فيه زائدة، لأنّه ضم ذمّة إلى ذمّة فيتخيّر المضمون له في المطالبة.[٢]

***

إذا عرفت الاختلاف البارز في تفسير الضمان بين فقهاء الشيعة والسنّة، فاعلم أنّ إدخال عقد التأمين تحت «**قاعدة الضمان**» على مذهب أصحابنا يتوقّف على القول بأنّ للضمان معنى وسيعاً جامعاً للفردين أو أنّ له معنيين مختلفين ولكل معنى مورد خاص:

الأوّل: نقل ما في ذمّة إلى ذمّة أُخرى، وهذا يختّص بباب الديون حيث ينتقل ما في ذمّة المضمون عنه إلى ذمّة الضامن.

---

١. شرائع الإسلام: ٢ / ١٠٨.

٢. مسالك الأفهام: ٤ / ١٧١، كتاب الضمان. ولاحظ: التنبيه في الفقه الشافعي: ١٠٦؛ تحفة الفقهاء: ٣ / ٢٣٨؛ المغني لابن قدامة: ٥ / ٧٠ و ٧٣.

الثاني: التعهّد وقبول المسؤولية، في مقابل المضمون له من دون أن يكون هناك نقل ما في ذمّة إلى ذمّة أُخرى، وهذا كما في مورد الأعيان المضمونة بالاستيلاء عليها لقوله ﷺ: «على اليد ما أخذت حتّى تؤدي»، أو غير المضمونة كضمان العين المستعارة إذا كانت ذهباً أو فضة.

فليس ضمان الغاصب أو المستعير كونَ العين الخارجية في ذمّتهما، لأنّ الذمّة ظرف الكلّيات كالديون لا الأعيان الخارجية، بل بمعنى المسؤولية وأنّهما مسؤولان عن العين، فلو ثبت أنّ للضمان معنى وسيعاً شامل للفردين، أو أنّ له معنيين مختلفين فلا مانع من إدخال عقد التأمين تحت الضمان بالمعنى الثاني.

ومن حسن الحظ ثبوت هذا المعنى في الموردين التاليين:

الأوّل: ضمان الأعيان المضمونة

إنّ الأصحاب لمّا خصّوا الضمان بانتقال ما في الذمّة فقد تكلّموا في ضمان الأعيان المغصوبة، قال المحقّق: وفي ضمان الأعيان المضمونة، كالغصب والمقبوضة بالبيع الفاسد، تردد، والأشبه الجواز.[1]

ولكنّ الظاهر من صاحب الجواهر عدم الجواز حيث قال: إنّ عموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ إنّما يقتضي وجوب الوفاء بكلّ عقد على حسب مقتضاه، وقد عرفت أنّ الضمان عندنا من النواقل، وأنّ شرطه ثبوت المال في الذمّة،

---

١. شرائع الإسلام: ٢ / ١٠٩، في الحق المضمون، كتاب الضمان. وقوله: «الأشبه الجواز» ظاهر في ضمان الشخص الثالث عن الغاصب والقابض بالعقد الفاسد.

والأعيان المضمونة إنّما يجب ردّها [تكليفاً]، وهو ليس بمال في الذمّة، والغاصب مثلاً مخاطب به إجماعاً.[١]

ولكنّ الحق ما يظهر من المحقّق، وذلك لأنّ المنع مبني على أن يكون للضمان مصداقاً أو معنى واحداً وهو ضمان ما في الذمّة وهوغير صادق في الغاصب والمستعير.

وأمّا لو قلنا بأنّ له مصداقاً أو معنى آخر وهو قبول المسؤولية أمام المضمون له، فيكون المقام من مصاديق الضمان بهذا المعنى. ويؤيد ما ذكر صحة الكفالة فإنّها من مقولة الضمان.

ولذلك ذهب غير واحد من الأصحاب إلى صحّة ضمان العين الخارجية المضمونة، ونقله في الجواهر عن العلّامة في تحريره وإرشاده ومحكي المبسوط.[٢]

ولذلك قال المحقّق في تعريف الضمان: «وهو عقد شُرّع للتعهد بمال أو نفس»، والكفالة داخلة تحت قوله: «أو نفس» مع أنّ المكفول عنه شخص خارجي ليس في الذمّة، ومع ذلك يصح عقد الضمان بين الكفيل والمكفول له.

وقال أيضاً: للمكفول له مطالبة الكفيل بالمكفول عنه، عاجلاً إن كانت مطلقة، أو معجلة، وبعد الأجل إن كانت مؤجّلة، فإن سلّمه تسليماً تامّاً فقد برأ، وإن امتنع كان له حبسه حتّى يحضره أو يؤدي ما عليه.[٣]

---

١. جواهر الكلام: ٢٦ / ١٤٠ ـ ١٤١.
٢. جواهر الكلام: ٢٦ / ١٣٠.
٣. شرائع الإسلام: ٢ / ١١٥.

فأي فرق بين العين الخارجية المضمونة والشخص المكفول عنه، فليس من النقل فيهما عين ولا أثر.

الثاني: ضمان الأعيان الشخصية غير المضمونة

المقصود من الأعيان الشخصية غير المضمونة هي الأعيان الخارجية من دون أن تكون مغصوبة أو مقبوضة بالعقد الفاسد، فهل يصح لشخص أن يضمنها، كما إذا قال: ألق متاعك في البحر وأنا ضامن، أو يضمن المستعير العارية ونظائرهما؟ الظاهر صحة ذلك بمعنى قبول المسؤولية .

يقول المحقق الخوئي: قد يكون معنى الضمان هو التعهد بالمال وكون مسؤوليته عليه من دون انتقاله ـ بالفعل ـ إلى ذمّته، كما هو الحال في موارد ضمان العارية مع الشرط أو كون العين المستعارة ذهباً أو فضة، فإنّ ضمانها ليس بالمعنى المصطلح جزماً، إذ لا ينتقل شيء بالعارية إلى ذمّة المستعير، فإنّ العين لا تقبل الانتقال إلى الذمّة وهو غير مشغول الذمّة ببدلها قبل تلفها، فليس ضمانها إلّا بمعنى كون مسؤوليتها في عهدته بحيث يكون هو المتعهّد بردها ولو مثلاً أو قيمة عند تلفها. ونتيجة ذلك إلزام المستعير بردّها عيناً أو مثلاً أو قيمة.[1]

فلو صحّ الضمان الإنشائي الابتدائي بهذا النحو يمكن إدراج التأمين في هذا النوع من الضمان، والموجب على النحو الأوّل هو الضامن والقابل صاحب المال، وعلى الثاني العكس، والمضمون هو العين الخارجية.

---

١ . مباني العروة الوثقى: ١١٤ ـ ١١٥، كتاب المساقاة.

فلو صحّ هذا النوع من الضمان فتكون مساحة الضمان أوسع فتعمّ الأُمور الثلاثة:

١. ضمان الديون في الذمم، المشتمل على النقل من ذمّة إلى أُخرى.

٢. ضمان الأعيان المضمونة كالعين المغصوبة، والمقبوض بالعقد الفاسد بمعنى كون الشخص مسؤولاً عن العين بردها أو ردّ عوضها عند التلف من مثل أو قيمة. ويصح لشخص ثالث الضمان عن الغاصب والقابض بالعقد الفاسد.

٣. ضمان الأعيان غير المضمونة ابتداءً بالإنشاء، كضمان المستعير.

وقد كان هذا النحو من الضمان (القسم الثالث) موجوداً بين أصحاب المحلّات التجارية وحُرّاس الأسواق، فكلّ صاحب محلّ يعقد ضماناً مع الحارس على أن يضمن له ماله إلى سنة أو أكثر بشرط أن يدفع إليه كلّ شهر كذا مبلغ من المال.

وليكن التأمين من هذا القبيل ولا إشكال في هذا النوع من الضمان إلّا ما يظهر من الأصحاب من لزوم ثبوت الاشتغال ، وأمّا المقام فليس هناك أي اشتغال حتّى ينتقل إلى الضامن .

ولذلك نرى أنّ المحقّق يعرّف الضمان في الحق المضمون بقوله: وهو كلّ مال ثابت في الذمّة.[1]

ويقول العلّامة: يصح ضمان كلّ مال ثابت في الذمّة، وكذا يصح

---

١. شرائع الإسلام: ٢ / ١٠٩.

ضمان ماليس بلازم ولكن يؤول إلى اللزوم، كما في الجعالة قبل الفعل، وكذا مال السبق والمناضلة، أمّا لو ضمن العمل في الجعالة والسبق، فإنّه لا يصح قطعاً.[١]

وقال ﷺ في المسألة التالية: لا يصح ضمان ماليس بلازم، ولايؤول إلى اللزوم، مثل ضمان الدين قبل تحقّقه، بأن يقول: ضمنتُ عنه ما يستدينه منك، أو ما تعطيه فهو من ضماني، سواء أطلق أو عيّن، مثل ضمنت ما تُعطيه من درهم إلى عشرة.

وهذا هو المسمّىٰ عندهم بضمان ما لا يجب، وقالوا بعدم صحّته، ومع هذا فقد صحّحوا الضمان في موارد يكون المقتضي موجوداً وإن لم تكن العلّة التامّة موجودة، كما في الموارد التالية:

الأوّل: ضمان الدرك، أو ضمان العهدة

اتّفق الفقهاء ـ عدا بعض الشافعية ـ على صحّة ضمان الدرك والعهدة وعرّفوه بقولهم: هو أن يضمن شخص لأحد العاقدين ما بذله للآخر إن خرج مقابله مستحقاً أو معيباً أو ناقصاً، فجوّزه الفقهاء إلّا بعض الشافعية بتوهّم أنّه ضمان ما لا يجب.[٢]

وحاصله: أنّه عندما تم العقد بين البائع والمشتري وحصل التقابض، ولكن المشتري يحتمل أن يكون المبيع مستحقاً للغير فيأخذ ضامناً في

١. تحرير الأحكام: ٢ / ٥٥١، المسألة ٣٩١٥، كتاب الضمان.
٢. المغني: ٤ / ٥٩٦.

مقابل ما دفع من الثمن، وهكذا العكس.

وقال المحقّق ﷺ: إذا ضمن عُهدة الثمن، لَزِمه دركه في كلّ موضع يثبت بطلان البيع من رأس... ثم قال: أمّا لو طالب بالأرش، رجع على الضامن، لأنّ استحقاقه ثابت عند العقد، وفيه تردد.

ثم قال أيضاً: إذا خرج المبيع مستحقاً، رجع على الضامن، أمّا لو خرج بعضه رجع على الضامن بما قابل المستحق، وكان في الباقي بالخيار، فإن فسخ رجع بما قابله على البائع خاصة.[١]

وقال السيد اليزدي: يجوز عندهم بلا خلاف بينهم، ضمان درك الثمن للمشتري، إذا ظهر كون المبيع مستحقاً للغير، أو ظهر بُطلان البيع، لفقد شرط من شروط صحّته، إذا كان ذلك بعد قبض الثمن، كما قيّد به الأكثر، أو مطلقاً، كما أطلق آخر، وهو الأقوى.[٢]

الثاني: ضمان مال السبق والرماية

قد عرفت أنّهم اتّفقوا على عدم صحّة ضمان مالم يثبت ولكن استثنوا منه ضمان مال السبق والرماية.

قال المحقّق: وكذا [يصح ضمان] ماليس بلازم ولكن يؤول إلى اللزوم، كمال الجُعالة قبل فعل ما شُرِط؛ وكمال السبق والرماية، على تردد.[٣]

---

١. شرائع الإسلام: ٢ / ١١٠، كتاب الضمان.

٢. العروة الوثقىٰ: ٢ / ٧٧٧، أحكام الضمان، المسألة ٣٩.

٣. شرائع الإسلام: ٢ / ١٠٩.

وقال في الجواهر: وفاقاً للمحكي عن المبسوط والتحرير والمختلف ومجمع البرهان والتذكرة... إلى أن قال: إذا شرع في العمل، بل لعلّه المراد ممّا عن الخلاف والغنية يصحّ ضمان مال الجعالة إذا فعل ما شُرِط الجعالةُ به بناء على إرادة الكشف من الشرط المزبور بقرينة استدلالهم عليه بقوله تعالى: ﴿وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾[١]، وقوله ﷺ: «الزعيم غارم»، ويرجع الثاني إلى العمومات الّتي هي العمدة.[٢]

الثالث: ضمان مال الجعالة

ذهب المحقّق إلى جواز ضمان مال الجعالة وقال: وكذا ما ليس بلازم لكن يؤول إلى اللزوم كمال الجعالة قبل فعل ما شُرط.[٣] وقد مرّ كلام المحقّق في ذلك.

الرابع: الضمان عند خوف غرق السفينة

قال السيد اليزدي: لو قال عند خوف غرق السفينة: ألق متاعك في البحر وعليّ ضمانه، صحّ بلا خلاف بينهم، بل الظاهر الإجماع عليه، وهو الدليل عندهم؛ وأمّا إذا لم يكن لخوف الغرق بل لمصلحة أُخرى من خفّة السفينة أو نحوها، فلا يصحّ عندهم، ومقتضىٰ العمومات صحّته أيضاً.[٤]

وعلّق السيد الخوئي على هذا الموضع وقال: بل السيرة العقلائية قائمة على الصحّة.

---

١. يوسف: ٧٢.
٢. جواهر الكلام: ٢٦ / ١٣٧.
٣. شرائع الإسلام: ٢ / ١٠٩.
٤. العروة الوثقىٰ: ٢ / ٧٧٩، أحكام الضمان، المسألة ٤٢.

الخامس: ضمان نفقة الزوجة المستقبلة

لاشكّ في جواز ضمان النفقة الماضية للزوجة، وكذا نفقة اليوم الحاضر إذا كانت ممكّنة في صبيحتها حينئذٍ، وإن لم تكن مستقرة، وأمّا النفقة المستقبلة فلا يجوز ضمانها عندهم، لأنّه من ضمان مالم يجب، ولكن لا تبعد صحته لكفاية وجود المقتضي وهو الزوجية.[١]

هذه هي الموارد الّتي استثنيت من ضمان مالم يثبت سببه ولكن الإمعان فيما ذكرناه من المستثنيات يثبت بأنّ الميزان ليس ثبوت الاشتغال بالفعل ولا وجود سببه ومقتضيه، بل الميزان كون الضمان أمراً عقلائياً نافعاً في أُمور العباد ومعاشهم ومعادهم. فإذا كان هناك داعٍ عقلائي للتضمين يطلبه العقلاء من صميم ذاتهم فلا وجه للحكم ببطلانه، إذ لم يدل دليل على ثبوت الاشتغال حتّى يعتمد عليه، ولذلك نرى أنّ السيد اليزدي يقول: ولا دليل على عدم صحّة ضمان مالم يجب من نص أو إجماع، وإن اشتهر في الألسن، بل في جملة من الموارد حكموا بصحّته، وفي جملة منها اختلفوا فيه فلا إجماع.[٢]

وقال أيضاً: قد علم من تضاعيف المسائل المتقدّمة الاتفاقية والخلافية أنَّ ما ذكروه في أوّل الفصل من تعريف الضمان وأنّه نقل الحق الثابت من ذمّة إلى أُخرى وأنّه لا يصح في غير الدين ولا في غير الثابت حين

---

١. العروة الوثقىٰ: ٢ / ٧٧٥، أحكام الضمان، المسألة ٣٥.

٢. العروة الوثقىٰ: ٢ / ٧٧٧، أحكام الضمان، المسألة ٣٨.

الضمان لا وجه له، وأنّه أعمّ من ذلك حسب ما فصّل.[١]

وممّن قال بسعة مساحة الضمان الشيخ المحقّق حسين الحلي ﷺ حيث قال: إنّ منطقة الضمان العقدي أوسع من الاقتصار على فرد دون آخر، فكما يجري في الديون كذلك يجري في الأعيان الخارجية من الأموال، والعقارات وغيرها من النفوس مملوكة وغير مملوكة فيمكن للشركة ـ حينئذٍ ـ أن تضمن هذه الأشياء، لأنّ الضمان ـ كما بيّناه ـ ليس إلّا التعهد وإدخال الشيء في العهدة، وهو اعتبار يقرّه العقلاء، حيث يدخل الضامن المضمون في عهدته وحيازته.[٢]

***

وعلى ضوء ما ذكرنا فلا مانع من إدراج التأمين في كثير من الموارد في الضمان الإنشائي، وليعلم أنّ توسيع عقد الضمان إلى الأعيان المضمونة وغير المضمونة وإن كان يُسبّب دخول عقد التأمين تحت عقد الضمان، لكن لا يصحّ إدخال عامة أقسام عقد التأمين تحته: نظير التأمين الصحّي للموظفين والعمال، فليس هناك عين خارجية حتى يضمنها المؤمّن، ومثله التأمين على التقاعد فلا مناص في تصحيح هذه الأقسام.

فظهر بما ذكرنا أنّه يمكن تصحيح التأمين بعامة أقسامه أو بعضها بالطريقين الماضيين:

---

١. العروة الوثقى: ٢ / ٧٧٩، أحكام الضمان، تتمة.

٢. بحوث فقهية: ٣٠.

الأوّل: كون التأمين عقداً مستقلاً غير خاضع لأحد العقود السائدة.

الثاني: كونه داخلاً في الضمان الإنشائي، الّذي قد عرفت حاله .

نعم ما ذكرناه من الوجهين إنّما يعتمد عليهما إذا كان التأمين مجرّداً عمّا يوجب البطلان دونما إذا قارنه، وعلى هذا فلابدّ من دراسة الشبهات المثارة حول التأمين حتّى تتّضح الحقيقة بأجلىٰ مظاهرها.

٦

شبهات وإيضاحات

قد عرفت أنّ عقد التأمين يمكن أن يكون عقداً مستقلاً كما أنّه يحتمل أن يكون داخلاً في عقد الضمان الإنشائي، لكن كونه داخلاً تحت أحد الأمرين لا يكفي إلّا أن يتجرد عمّا يبطله، فقد ناقش المستدلّون على التحريم بأُمور خمسة كلّها تهدف إلى أنّ عقد التأمين مقرون بما يبطله.

الأوّل: التأمين والنهي عن بيع الغرر

اتّفق الفقهاء على الرواية التالية وهي أنّ رسول الله ﷺ نهى عن بيع الغرر، وورد هذا الحديث في مصادرنا ومصادر أهل السنّة.[1]

وقد اختلفت كلمتهم في تفسير الغرر والذي توصلنا إليه في (كتاب البيع) أنّ المراد منه هو الخطر، وقد مثّلوا لذلك ببيع الطير في الهواء والسمك في الماء.

وقد قلنا هناك بأنّ الفعل (غرّ) إذا كان ثلاثياً مجرداً فهو بمعنى (خدع) يقال: غرّ يغرّه غرّاً وغروراً وغرّة أي خدعه وأطمعه بالباطل، وأمّا إذا كان الفعل ثلاثياً مزيداً فيه فهو بمعنى التعريض للهلكة يقال: غرّره بنفسه وماله

---

١. لاحظ: الوسائل: ج ١٢، الباب ٤٠ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٣. وانظر صحيح مسلم: ١١٥٣/٣، كتاب البيوع؛ سنن البيهقي: ٣٣٨/٥، إلى غير ذلك من المصادر.

تغريراً، عرّضهما للهلكة من غير أن يُعرف، والاسم الغرر، والغرر الخطر.[١]

فظهر بما ذكرنا أنّ الغرر ليس بمعنى الجهل ولا بمعنى الخدعة، بل هو بمعنى الخطر الذي يعبر عنه بتعريض المال والنفس للهلكة.

نعم ربما يكون الجهل سبباً لتعريض المال والنفس للهلكة، ولذلك عرّفه الجرجاني بقوله: ما يكون مجهول العاقبة، لا يُدرى أيكون أو لا.[٢]

ثمّ إنّ منشأ الغرر لايتحدّد بحدّ خاص، والذي يمكن أن يكون مفيداً في المقام هو الأُمور التالية:

أ. الغرر في الوجود وهو من أشد أنواع الغرر، كما إذا باع الطير في الهواء أو السمك في الماء مع الشك في وجوده.

ب. الغرر في الحصول وهو أشبه ـ أيضاً ـ بالغرر في الوجود، كما إذا أيقن بوجودهما في الهواء والماء ولكن شك في قدرة التسليم.

ج. الغرر في مقدار العوض كالجهالة بقدر الثمن، ولذلك قالوا: إنّ معرفة قدر الثمن شرط في صحة البيع.

د. الغرر في الأجل حيث إنّ العقد الّذي يكون فيه الأجل مجهولاً باطل، ولذلك يشترطون في الإجارة، الأُجرة المعلومة إلى أجل معلوم.

وعلى كلّ تقدير فالنهي عن بيع الغرر ليس نهياً تكليفياً، بل إرشاداً إلى الفساد والبطلان. ويدلّ على ذلك ما رواه الكليني عن محمد بن يحيى

---

١. لسان العرب:١١/١٥، مادة «غرّ».

٢. التعريفات للجرجاني، مادة «غرر».

مرسلاً، عن بعض أصحابه، عن الحسين بن حسن، عن حمّاد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يُكره أن يشتري الثوب بدينار غير درهم، لأنّه لا يدري كم الدينار من الدرهم».[١]

والكراهة في الرواية ليست الكراهة المصطلحة، بل إرشاداً إلى عدم صحّة المعاملة. ويدلّ على ذلك ما رواه السكوني عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام عن رجل يشتري السلعة بدينار غير درهم إلى أجل قال: «فاسد. فلعل الدينار يصير بدرهم».[٢]

وفساد المعاملة لأجل كونها غررية، أي تعرض المال للهلكة.

فالقائلون بحرمة التأمين يدّعون وجود الغرر[٣] بأقسامه الأربعة فيه. وإليك توضيح مقالهم مع مناقشته بالبيان التالي:

التأمين والغرر في الوجود والحصول

إنّ مبلغ التأمين الذي هو دين في ذمّة الشركة غير محقّق الوجود، لأنّ وجوده يتوقّف على وجود الخطر المؤمَّن منه، إن وجد وجد، وإن انتفى لم يوجد. ومثله الغرر في الحصول والمراد به هو أنّ محل العقد ـ مع كونه

---

١. الوسائل: ج ١٢، الباب٢٣ من أبواب أحكام العقود، الحديث١.

٢. الوسائل: ج ١٢، الباب ٢٣ من أبواب أحكام العقود، الحديث٢.

٣. إنّ الاستدلال بحديث النهي عن بيع الغرر على المقام يتم على مبنى صحّة القياس، أي قياس كلّ المعاوضات ـ و إن لم تكن بيعاً ـ وأمّا على القول بالمنع، فالقائل به في فسحة من الإجابة عن الاستدلال لبطلان القياس عنده وعدم صحّة قياس كلّ المعاوضات بالبيع، وأمّا نحن فقد جرينا في المتن على مبنى القوم القائلين بالقياس وناقشنا دليلهم على فرض الصحّة.

موجوداً ـ يكون على خطر الحصول عليه بحيث لا يدري عند التعاقد، هل يحصل على المقابل الذي بذل فيه العوض أو لا؟ فيكون دخوله على هذا مخاطرة على الحصول مثل بيع السمك في الماء.[١]

يلاحظ عليه: أنّ كلا الوجهين غير صالحين، أمّا الأوّل فهل يصح عقد التأمين غررياً بمجرد أنّ مبلغ التأمين الذي هو دين في ذمة الشركة غير محقّق الوجود، لأنّه مشروط بوجود الخطر المشكوك تحقّقه، إذ لو صار مجرد الشك في الوجود سبباً للغرر يجب أن تكون عامّة المعاملات غير النقدية غررية، لأنّ الثمن ليس موجوداً في يد المشتري، وهو بعدُ في المستقبل مشكوك.

فإن قال بوجود الفرق بين كون الثمن نسيئة والمقام حيث إنّ المشتري يلتزم مطلقاً بدفع الثمن بخلاف عقد التأمين فإنّ الشركة تلتزم بدفع مبلغ التأمين إن وجد الخطر المؤمن منه وإلّا فلا.

لكن هذا الفرق غير فارق، لأنّ المفروض أنّه إذا وجد الخطر يكون المؤمِّن مستعداً لدفع ما تعهد على المؤمَّن له ، وإن لم يوجد الخطر فليس هناك أي التزام من المُؤمِّن بدفع بشيء حتى يكون مصدراً للغرر.

إذ من الواضح أنّ طرفي العقد يتمنّيان أن لا يحصل الخطر، حتى تدفع الشركة ما تعهده، أمّا صاحب الشركة فواضح، لأنّه ينتفع في المقام بتمام

---

١ . هذان الوجهان نقلهما الدكتور على محيي الدين القره داغي عن الدكتور حسين حامد عن بحثه بعنوان «حكم الشريعة الإسلامية في عقود التأمين»: ص ٦٦ . ط. دار الاعتصام، ١٩٧٩ م.

الأقساط دون أن يصرف ديناراً؛ وأمّا صاحب المال فإنّما يتمنّى أن لا يصيبه الخطر، لأنّ في الإصابة بالخطر عقبات إدارية تعوق التاجر عن محله، وعندئذٍ كيف يُعدّ عدم دفع المبلغ عند انتفاء الخطر سبباً للغرر.

ومنه يظهر حال الوجه الثاني ـ أي الغرر في الحصول ـ حيث قال: لا يدري عند التعاقد هل يحصل على المقابل الذي بذل فيه العوض أم لا؟

وجه الضعف ـ مضافاً إلى ما ذكرنا ـ: أنّ الشركة إذا كانت شركة معتبرة وكان لها رصيد مالي في البنوك، فهذا يسبب اعتماد المشتري على الشركة بالنسبة إلى العمل بما تعهد عند حصول الخطر.

وبالجملة هذا الاستدلال لو صحّ لزم بطلان معاملات النسيئة والسلم الذي يكون المبيع نسيئة والثمن نقداً، والأخير صحيح عندنا وعند بعض فقهاء السنّة.

التأمين والغرر في مقدار العوض

أمّا الغرر في مقدار العوض فقد ذكروا في وجهه ما هذا لفظه: إنّ الغرر في مقدار العوض موجود في عقد التأمين حيث إنّ عقده ينطوي على الغرر في مقدار العوض وبالأخصّ في التأمين من الأضرار، لأنّ مبناه على التعويض وكلا الطرفين لا يعلم مقدار الضرر ولا مقدار عوضه عند التعاقد إلى أن يقع الخطر المؤمن منه.

وبعبارة واضحة: إنّ عقد التأمين التجاري من عقود المعاوضات المالية الاحتمالية المشتملة على الغرر الفاحش، لأنّ المستأمن لا يستطيع أن

يعرف ـ وقت العقد ـ مقدار ما يعطي أو يأخذ، فقد يدفع قسطاً أو قسطين، ثم تقع الكارثة فيستحق ما التزم به المؤمِّن، وقد لا تقع الكارثة أصلاً فيدفع جميع الأقساط ولا يأخذ شيئاً. وكذلك المؤمِّن لا يستطيع أن يحدد ما يعطي، وقد ورد في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ النهي عن بيع الغرر.

يلاحظ عليه: أنّ الغرر منتفٍ في كلا الجانبين **أمّا المؤمَّن** له فلأنّ ما يعطيه المؤمِّن له ليس في مقابل ما تدفعه شركة التأمين عند وقوع الكارثة وليس هناك معاوضة بين المالين. بل المبلغ الذي يدفعه المؤمَّن له إنّما هو في مقابل قبول المؤمِّن المسؤوليةَ لجبر ما يصيبه من الضرر، فكم فرق بين كون الأقساط عوضاً بما يجبر الغرر وبين كونها في مقابل قبوله مسؤولية شرعية قانونية على أنّه لو أصاب ماله ضرر بأي نحو من الأنحاء فهو يجبره حسب ما اتفقا عليه؟! وهذا النوع من المعاملة ليست غرريّة بمعنى كونها خطرية بل فيها صيانة للمال الكثير بشيء قليل .

وأمّا المؤمِّن فالمعاملة من جانبه ليست خطرية أيضاً، وذلك لأنّ الشركة ترى نفسها أمام طلبات كثيرة من التجار وأصحاب الأموال يطلبون عقد التأمين لصيانة أموالهم، فهي في موقفها هذا على يقين بأنّ من يصيبهم الخطر إنّما هو عشرة بالمائة من المساهمين، والبقية يبقون بعيدين عن الخطر والغرر، وعندئذٍ ترى الشركة نفسها رابحة لا خاسرة، وطالبة لعقد التأمين لا راغبة عنه، فهل ينطبق عليه عنوان الغرر أو الخطر؟

وحصيلة الكلام: أنّ الغرر إنّما هو بمعنى الخطر وهو من غرّر بنفسه

وكذلك بالمال تغريراً، أي عرّضها للهلكة من غير أن يعرف[١]، وليس عقد التأمين الرائج في أقطار العالم من مقولة تعريض المال للهلكة، بل هو أفضل وسيلة لصيانة المال من الهلاك والضياع. وهكذا الكلام في ناحية المـومَّن فلأجل كثرة الطلبات وقلة الخطر بالنسبة إليه يضفي للعقد صلاحية.

إنّ تفسير الغرر، بالخدعة غير صحيح كما مرّ، كما أنّ تفسيره بالجهل أو الجهالة تفسير له بأحد أسبابه، إذ ربما يكون الجهل سبباً لتعريض المال إلى الهلاك.

التأمين والغرر في الأجل

يقول القائل بوجود الغرر في الأجل بأنّ أجل دفع مبلغ التأمين فـي معظم أنواع التأمين مجهول، بل التأمين العمري مرتبط تماماً بأجل مجهول جهالة كبيرة.[٢]

يلاحظ عليه: أولاً: أنّ ما ذكره من الإشكال غير جامع، فإنّ الأصل في تأمين التجارات البحرية أو البرية معلوم جدّاً حيث يذكر أنّ مدّة التأمين مثلاً إلى ستة أشهر التي يطمئن الطرفان بوصول البضائع إلى مقصدها، فلا يكون الجهل بالأجل في بعض الموارد سبباً للبطلان.

وثانياً: أنّ المستشكل تصوّر أنّ المانع هو الجهل وقد قلنا بأنّ الغرر

---

١. تاج العروس، مادة «غرر».

٢. التأمين الإسلامي للدكتور علي محيي الدين القره داغي: ١٧١. والظاهر أنّ الغرر على هذا البيان منحصر في جانب المؤمَّن، بخلاف الغرر في العوض فإنّه يعم ـ في نظر القائل ـ كلا الطرفين، فلاحظ.

ليس هو الجهل بل هو الخطر، ولا يعدّ مثل هذه المعاملات وإن كان الأجل مجهولاً أمراً خطرياً، لما عرفت من أنّ موقف الشركة ليس موقف بائع في مقابل طلب واحد، بل إنّ موقفها موقف الشركة التي لها رصيد مالي في مقابل الطلبات الكثيرة من أصحاب الأموال الراغبين في عقد التأمين، فلا يعدّ الجهل بالأجل مانعاً حتى في التأمين العمري.

إلى هنا تمت دراسة الدليل الأوّل للمانعين.

***

الثاني: عقد التأمين والرهانة والمقامرة

استدلّ القائلون بحرمة التأمين التجاري تارة بالنهي عن الغرر وأُخرى بأنّه نوع من الرهان والمقامرة، ولو لم يكن منهما فيقاس عليهما، وتعلم حقيقة الأمر من خلال ذكر تعريفهما.

وعرّفت المقامرة بأنّها عقد يتَعهد بموجبه، كلّ مقامر أن يدفع إذا خسر المقامرة، للمقامر الذي يكسبها، مبلغاً من النقود أو أيّ شيء آخر يُتفق عليه.

وعُرّف الرهان بأنّه عقد يتعهد بموجبه كلّ من المتراهنين أن يدفع ـ إذا لم يصدَّق قوله في واقعة غير محقّقة ـ للمتراهن الذي يصدَّق قوله فيها، مبلغاً من النقود أو أي شيء آخر يتفق عليه.[1]

ثمّ إنّ المقامرة تفارق الرهان في أنّ المقامر يقوم بدور عملي في محاولة تحقيق الواقعة غير المحقّقة.

---

١. الوسيط للسنهوري: ٧ / ٩٨٥ ـ ٩٨٦.

أمّا المتراهن فلا يقوم بدور عملي في محاولة تحقيق صدق قوله، فلو أردنا أن نجسّد عمل المقامر والمراهن فلنذكر المثال التالي:

إذا اشترك المتبارون في أحد الألعاب واتّفقوا على أنّ من يربح هذه اللعبة يأخذ من الخاسر مبلغاً معيناً، فهذا هو عقد المقامرة.

ولو افترضنا أنّ حول الملعب متفرجون لا يشتركون باللعب ولكنّهم يراهنون على فوز بعض هؤلاء اللاعبين أو أحد الفريقين، فهذا هو الرهان.[١]

ثمّ إنّ القائلين بالتحريم يقولون: إنّ الخصائص التي تُحدِّد طبيعة العقدين ـ المقامرة والرهان ـ توجد في عَقد التأمين تماماً، وذلك أنّ عقد التأمين عقد يتعهد بموجبه، أحد العاقدين(شركة التأمين) أن يدفع إلى المتعاقد الآخر (المستأمن) مبلغاً من النقود أو أيّ عوض مالي آخر يُتفق عليه، إذا حدثت واقعة معيّنة (الخطر المؤمَّن منه)، في مقابل تعهد العاقد الآخر(المستأمن) بدفع مبلغ آخر هو أقساط التأمين مدة عدم وقوع الحادث، فطبيعة عقد التأمين هي طبيعة عقدي القمار والمراهنة، وإن اختلفت أسماء عناصره وأطرافه، وهي كونه من عقود المعاوضات المالية الاحتمالية الملزمة للجانبين.[٢]

وبعبارة واضحة: في التأمين تعهّدان: تعهد من جانب المومِّن وهو أن

---

١ . التأمين الإسلامي للدكتور علي محيي الدين القره داغي: ١٧٤.

٢ . التأمين الإسلامي : ١٧٥، نقلاً عن الدكتور حسين حامد في بحثه حول: حكم الشريعة الاسلامية في عقود التأمين.

يدفع مبلغاً عند حدوث الكارثة، وتعهد من جانب المؤمَّن له وهو أن يدفع الأقساط إلى زمان عدم وقوعها، فأشبه التعهدان، بتعهدي المتقامرين أو المتراهنين .

يلاحظ عليه: وجود الفرق الجوهري بين المقامرة والرهان، وعقد التأمين، وإن حاول المستدل أن يجعل عقد التأمين من أقسامهما، وذلك لأنّه يسود على الأوّلين روح المغالبة والمصارعة، حيث إنّ المقامر يقوم بدور عملي في محاولة تحقيق مأربه، ويتغلب كلّ فرد أو فريق مثلاً في كرة القدم مثلاً على رقيبه.

كما أنّ المتراهن يحرص كلّ الحرص على أن يتغلب فريق على فريق أو فرد على آخر، ولا يقر له قرار إلّا أن يرى النتيجة النهائية للمباراة.

وأين ذلك من عقد التأمين مع الشركة؟! أمّا المؤمَّن له فهو لا يتمنّىٰ أبداً تلف ماله ، بل يتمّنى أن تصل بضاعته إلى مقصدها دون أن تصاب بشيء، وبالتالي لا تخسر الشركة بدفع مبلغ إليه، وهكذا الحال في جانب الشركة، أفيصح بعد هذا البيان أن نقول: إنّ المتعاقدين في التأمين بصدد المقامرة والرهان.

ومجرد اشتراك الجميع في أنّ أحد الطرفين متعهّد بدفع مال إلى الآخر عند وقوع الحادثة والطرف الآخر متعهّد بدفع شيء إلى الشركة مدة عدم وقوع الحادثة، لا يكون دليلاً على كونه مصداقاً للميسر.

وأوضح دليل على عدم دخول عقد التأمين تحت المقامرة والرهان هو

أنّ المتشرّعين يتحاشون عن القمار والرهان ويعدّونهما عمل النوكى[١]، بخلاف عقد التأمين فالمتشرّع وغيره أمامه سواء، والجميع يتقبلونه، لأنّه يسبب اطمئنان صاحب المال من جانب ونشاط التجارة من جانب آخر.

ثمّ إنّ الدكتور السنهوري أيّد كون عقد التأمين من أقسام المقامرة والرهان إذا عقد مع فرد واحد فقط فيكون عقد التأمين عقد مقامرة أو رهاناً وأمّا إذا عقدت مع عدد كبير من المؤمَّن لهم، يكون له أساس صحيح، وإليك نصّ عبارته : إنّ شركة التأمين لا تبرم عقد التأمين مع مؤمّن له واحد، أو مع عدد قليل من المؤمَّن لهم، ولو أنّها فعلت لكان عقد التأمين مقامرة أو رهاناً، ولكان عقداً غير مشروع، إذ تكون الشركة قد تعاقدت مع مؤمَّن له على أنّه إذا احترق منزله مثلاً دفعت له قيمته، وإذا لم يحترق كان مقابل التأمين حيث الذي دفعه المؤمَّن له، حقاً خالصاً وهذا هو الرهان بعينه، ولكنّ الشركة تتعاقد مع عدد كبير من المؤمّن لهم، وتتقاضى من كلّ منهم مقابل التأمين، ومن مجموع ما تتقاضاه من هؤلاء جميعاً تعوض العدد القليل الذين تحترق منازلهم، فيفي ما تتقاضاه من المؤمَّن لهم بما تدفعه من التعويض لبعضهم، لأنّها تحسب مقابل التأمين على أساس فني مستمد من الإحصاء على النحو الّذي سنبيّنه فيما يلي عند الكلام في الأُسس الفنية للتأمين. فالتأمين، إذا نظر إليه من الجانب الآخر وهو العلاقة ما بين الشركة ومجموع المؤمَّن لهم، لا يحمل طابع المقامرة أو الرهان. والشركة، إذا حدّدت مقابل التأمين تحديداً دقيقاً على الأُسس الفنية الصحيحة، وأحسنت إدارة أعمالها، لا تتعرض

١ . النوكى: الحمقى.

لخطر يزيد على الخطر الّذي تتحمّله الشركات عادة في أعمال التجارة الأُخرى غير أعمال التأمين.[١]

ونجد مثل ذلك عند الشيخ علي الخفيف حيث إنّه قال: إذا اقتصر العاقد في التأمين على فرد مثلاً، فإنّه يكون عقد رهان ومقامرة لا يقرّه قانون ولا شريعة لمكان الغرر والمقامرة الظاهرة فيه حينئذٍ، لانتهاء الأمر فيه إلى خسارة لأحد الطرفين، وربح للطرف الآخر.[٢]

وقريباً من هذا ما قاله الأُستاذ مصطفى أحمد الزرقا.[٣]

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره السنهوري في الصورة الثانية صحيح لا غبار عليه، إنّما الكلام فيما ذكره في الصورة الأُولى، أعني: عقد التأمين مع فرد، فإنّ عقد التأمين في هذه الحالة يُعدّ عملاً سفهياً خارجاً عن العقود التي تدور عليها حياة المجتمع، لأنّه إذا تفرّد المؤمَّن له أو قلّ يتصاعد احتمال توجّه الخسارة على الشركة، خسارة لا تجبر بالأقساط فيعدّ العمل عملاً خارجاً عن عمل العقلاء لا أنّه يكون مقامرة أو رهان، لما عرفت من أنّ السائد على المقامرة هو روح المغالبة والمصارعة، وأنّ طرفي المقامرة والرهان يصيبهما القلق والاضطراب والترقّب للنتيجة التي تسفر عنها المباراة، وأين هذا من عقد التأمين الذي يخلو من هذه الحالة؟!

وأضعف من هذا ما قاله بعضهم من أنّ عقد التأمين عقد فاسد شرعاً،

---

١. الوسيط: ١٠٨٦/٧.

٢. نقله عنه الدكتور علي محيى الدين القره داغي في التأمين الإسلامي ص ١٧٦، عن بحثه إلى المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي، بمكة المكرمة، ص ٩.

٣. التأمين الإسلامي: ١٧٦.

لأنّه معلّق على خطر، تارة يقع وتارة لا يقع فهو قمار معين،[١] وأيّده ـ أيضاً ـ الشيخ أبو زهرة.[٢]

وجه الضعف: أنّ هذا القياس ـ عند القائلين بحجّيته ـ إنّما يصحّ فيما لو كان هناك تشابه جدّي بين الموضوعين كما في قياس الفقاع على الخمر، حيث يشتركان في أوضح الآثار وهو الإسكار، فأين هذا من قياس التأمين على المقامرة والرهان مع أنّ الخصيصة الواضحة للرهان والمقامرة هي روح التغالب والتكالب بين الطرفين، وهي غير موجودة في عقد التأمين وإنّما السائد عليه هو روح التسالم والتصالح والمؤاخاة، فالأوّل ينبت العداء والبغضاء بين المتقامرين كما قال سبحانه: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ﴾[٣]، والثاني يسبب نشاط التجارة وترسيخ العلائق فلا أظن أحداً يتّهم عقد التأمين بأنّه منبت لهذا الأثر الروحي السيء.

الثالث: التأمين ومشكلة الربا

استدلّ القائلون بحرمة عقد التأمين بوجه ثالث وهو أنّه يلازم الربا، حيث إنّ ما يدفعه المستأمن نقداً قد يُرد عليه بأكثر أو أقل عند حدوث الخطر المؤمَّن منه.

فإذا اعتبر عقد التأمين معاوضة يلزم الربا المعاوضي، إذ يكون أحد

---

١. رسالة أحكام السيكورتاه:٦، ط ١٩٠٦م.

٢. مقال منشور في مجلة حضارة الاسلام، العدد٥، العام ٤: ٢٤٢ـ ٢٥٢.

٣. المائدة: ٩١.

العوضين المتماثلين إمّا أقل أو أكثر من الآخر.[١]

يلاحظ عليه: أنّ الربا المحرّم لا يخلو عن قسمين: ربا قرضي، وربا معاوضي. أمّا الأوّل فهو أن يقرض شخصاً مثلاً مائة دينار ليأخذ منه بعد سنة مائة وعشرين ديناراً.

وأمّا الربا المعاوضي فهو عبارة عن معاوضة المتماثلين: المكيلين والموزونين بشيء زائد مكان المعاوضة مثلاً بمثل.

إذا عرفت ذلك فنقول: أمّا الأوّل منهما فغير موجود قطعاً، فإنّ المؤمَّن له لا يقرض الشركة بدفع الأقساط، كما أنّ الشركة لا تأخذها بنية أن تردها بمثل أو بزيادة في أجل معين، فلم يبق إلّا الاحتمال الثاني وهو أن يكون الربا المتوهّم في المقام هو الربا المعاوضي، ولكنّه منتفٍ أيضاً، لأنّ المؤمَّن له إنّما يدفع الأقساط في مقابل المسؤولية التي تتحمّلها الشركة لا أنّه يعاوض الأقساط بما تدفعه الشركة عند وقوع الحادثة، فليس هناك أي معاوضة بين الأقساط وما تدفعه الشركة لجبر الخسارة.

نعم دفع الأقساط هو الداعي، لأن تنهض الشركة على عقد اتفاقية بين الطرفين، ولا يدخل الداعي في عقد المعاوضة.

أضف إلى ذلك: أنّ موضوع الربا المعاوضي هو المكيل أو الموزون من المتجانسين، والأقساط التي يدفعها المؤمَّن له من المعدود ومثله

---

١. ما ذكرناه من التعبير هنا أفضل ممّا عبّر به القائل بالتحريم حيث أدخل فيه مصطلحي ربا الفضل وربا النسيئة مع أنّ المقصود يتحقّق من دون استخدام كلا المصطلحين، انظر تعريف المصطلحين في: الموسوعة الفقهية الكويتية:٢٢/٥٧.

المؤمِّن إذ يقوم بجبر الخسارة بالعملة الرائجة.

وفي نهاية المطاف نأتي بما ذكره المحقّق الشيخ حسين الحلّي ـ طاب ثراه ـ حيث تصوّر أنّ التأمين على الحياة في بعض أنواعه ربويّ، كما إذا قامت الشركة بدفع فوائد سنوية أو شهرية (إضافة إلى مبلغ التأمين المتّفق على تسليمه إلى طالب التأمين عند حدوث الخطر)؛ لأنّ هذه الزيادات المدفوعة ما هي إلّا فوائد ربوية، لأنّ هذا النوع من المعاملات منزّل على القرض الربوي، حيث يكون دفع المال من قبل المؤمَّن له ـ والذي هو طالب التأمين ـ قرضاً إلى الشركة، ويكون دفع الفوائد إنّما هو في قبال المال الذي أقرضه إلى الشركة.

وطبيعي أنّ هذا النوع من التأمين يكون مشكلاً من الوجهة الشرعية ولا يمكن توجيهه مادام أنّ المعاملة نزلت على صورة القرض، وأخذ الفائدة في قبال ذلك فإنّ هذه معاملة ربوية، ولا طريق إلى تصحيحها بإحدى الطرق الشرعية والتي تسوّغ مثل هذه المعاملات فراراً من الربوية.[1]

أقول: قد عرفت أنّ ما يدفعه المؤمَّن له ليس قرضاً إلى الشركة حتى يكون ما تدفعه من الفوائد ربا، بل هو في مقابل تقبّل المسؤولية عند طروء ضعف القوى والحواس بأن يدير ما يحتاج إليه، كما أنّ ما يدفعه المؤمِّن ليس عوضاً عمّا أخذه، بل وفاء بالمسؤولية الّتي تقبلها عند العقد، وستوافيك الإشارة إلى ما ذكرنا في المسألة الثامنة في المسائل الّتي ذكرها السيد الأُستاذ في المقام فانتظر، وأمّا الزيادات المدفوعة فليست من الفوائد

---

١. بحوث فقهيّة: ٤١.

الربويّة، بل لأجل ترغيب الآخرين للمشاركة في عقد التأمين على الحياة.

الرابع: عقد التأمين وأكل المال بالباطل

ربّما يستدلّ على حرمة عقد التأمين بوجه رابع وهو أنّ عقد التأمين من مقولة أكل أموال الناس بالباطل، قال سبحانه: ﴿**يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُم بَيْنَكُمْ بِالباطِلِ إلّا أنْ تَكُونَ تِجارةً عَن تَراضٍ مِنكُم**﴾[1].

فالتراضي وإن كان موجوداً لكن يجب أن يكون وراء التراضي سبب شرعي، وعقد التأمين ليس سبباً شرعياً، بل سبب باطل لاشتماله على الغرر والمقامرة والرهان والربا.

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّه لو ثبت ما ذكره المستشكل فهو ليس دليلاً مستقلاً، بل هو عصارة الأدلّة الثلاثة المتقدّمة، حيث إنّ اشتمال عقد التأمين على الغرر و المقامرة والرهان أو الربا جعله من الأسباب الباطلة، ومن المعلوم أنّ السبب الباطل، غير مؤثر.

وثانياً: أنّ المراد بالباطل هو الأسباب المحرّمة كالرشوة، فإنّ الباء للسببية، أي لا تأكلوا أموالكم بينكم بسبب باطل كالقمار والرشوة والكذب في المعاملة، إلى غير ذلك من الأُمور المنهيّة، وقد عرفت خلو عقد التأمين من هذه الأُمور المحرمة شرعاً.

وثالثاً: كيف يكون من مقولة أكل المال بالباطل مع أنّ شركة التأمين تقوم بأعمال إرشادية وتعليمات خاصّة في طريق حفظ الأموال

---

١. النساء: ٢٩.

والممتلكات والبيوت من الآفات والبلايا كالحريق والسرقة، وتوزّع في ذلك كتباً وكراسات تحتوي تعليمات عملية لصيانة الأموال.

وهذا النوع من الأعمال منضمّاً إلى المسؤولية المهمة التي تتعهد بها الشركة يضفي على العقد الصحة، ويصير المقام من باب أكل مال في مقابل مال.

ولمّا كان الإشكال مركّزاً على أنّ المؤمِّن ربّما يأخذ شيئاً ولا يعطي شيئاً وذلك فيما إذا لم تحدث الكارثة فصار شبيهاً بأكل المال بالباطل، أجاب سيدنا الأُستاذ ﷺ عن الإشكال على النحو التالي؛ قال: إنّ حلّية العوض في المعاملات غير منوطة بالانتفاع عن المعوّض، فإنّ من استأجر بيتاً للضيافة إجارة مشروطة بها بمعنى أنّه شرط على نفسه في ضمن عقد الإجارة أن لا ينتفع به إلّا للضيافة، أو استأجر حانوتاً لاختزان القمح كذلك، فاتّفق أنّه لم يرد عليه ضيف في مدّة الإجارة، أو أجدبت السنة فلم ينتفع بالعين المستأجرة؛ فإنّه لا إشكال في صحّة الإجارة حينئذٍ، وأنّ ما يأخذه المؤجر يكون من تجارة عن تراضٍ.

هذا مع أنّ ما يؤخذ ـ فيما نحن فيه ـ في قبال هذا التعهّد الخطير قليل في الغاية ويسير إلى النهاية، والعقلاء يرغبون فيه ويرونه من أحكم طرق حفظ الأموال والنفوس، ولا يكاد يفرّق ذو مسكة بين هذا وبين استئجار الحرّاس لحفظ الأموال والنفوس في الحكم بالصحّة مع قوّة الداعوية في التأمين؛ لأجل التضمين المحقّق فيه دون الاستئجار، كما لا يخفى على أُولي الأبصار.[1]

---

١ . مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد١، السنة الأُولى: ١١.

أقول: ما ذكره في ذيل كلامه من أنّ العقلاء يرغبون فيه... في غاية المتانة، وأمّا ما أفاده في صدر كلامه، فليس مقنعاً لأجل الفرق بين المقام وما مثل به، وذلك لأنّ المستأمن ربما يدفع المبلغ، دفعة أو أقساطاً، دون أن يدفع المؤمَّن في مقابله شيئاً، وهذا بخلاف مورد المثالين من إجارة البيت للضيافة أو إجارة المخزن للقمح، فإنّ الأُجرة فيهما في مقابل تسليط الموجر على العين لهاتين الغايتين وما يقابل الأُجرة ليس إلّا تسلّط المستأجر على العين لإحدى الغايتين وهو حاصل، وعدم انتفاعه بها، لا يكون دليلاً على كون الأُجرة بلا مقابل.

الخامس: ضمان ما لم يجب

إنّ الضمان سواءً فُسّر بنقل ذمّة إلى ذمّة أو بأنّه ضم ذمّة إلى ذمّة، فرع اشتغال ذمّة المضمون عنه، والمفروض أنّ الضمان في عقد التأمين ضمان ابتدائي يُراد بالعقد إيجاد الاشتغال، فلا ينطبق عليه مفهوم الضمان.

أقول: الاعتراض متوجّه إلى الطريق الثاني لتصحيح عقد التأمين، وهو جعله من باب عقد الضمان ويتوجّه إليه الاعتراض المذكور.

وأمّا على القول أنّه عقد مستقل فالاعتراض أشبه بالسالبة بانتفاء الموضوع، ولكنّك قد عرفت أنّه لو قلنا بتصحيح التأمين عن طريق الضمان، فلا دليل على بطلان الضمان الابتدائي، إذ للضمان معنيين، أو أنّ له معنى وسيعاً يشمل كلا الفردين، وقد أشبعنا الكلام فيه بما لا حاجة للتكرار، وإنّما ذكرناه في المقام لأجل استيعاب ما توهم من الإشكالات.

أضف إلى ذلك: أنّه يمكن استفادة صحّة الضمان الابتدائي من رواية يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يبيع للقوم بالأجر، عليه ضمان مالهم؟ قال: «إذا طابت نفسه بذلك؛ إنّما أخاف أن يغرموه أكثر ممّا يصيب عليهم، فإذا طابت نفسه فلا بأس».[1]

فقد صحّح الإمام عليه السلام ضمان الأجير إذا آجر نفسه لبيع أموال الغير، ومعلوم أنّ الأجير غير ضامن إلّا إذا طابت نفسه بالضمان .

***

١ . الوسائل: ج ١٢، الباب١٩ من أبواب أحكام العقود، الحديث٢.

خاتمة المطاف

التأمين على الحياة

التأمين على الحياة ـ كما قيل ـ لا يختلف في جوهره وحقيقته عن التأمين من الأضرار أو ضد الإصابات أو التأمين الصحي أو نحو ذلك.

والّذي صار سبباً لذكره مستقلّاً أحد أمرين:

١. ربّما يذهب إلى ذهن السامع أنّ المراد به التعهد على تأمين روحه وحياته.

٢. أنّه ربّما يفهم منه التأمين ضد الأقدار أو عدم التوكّل على الله تعالى.

وكلّ ذلك أوهام ربّما تسبق إلى ذهن السامع، بل المراد به هو أنّ المستأمن يدفع مبلغاً في دفعة أو في كلّ شهر لحمايته في حالة عجزه عن العمل ما دام حيّاً، أو لورثته بعد موته أو للمستفيد كالزوجة، وقد مرّ أن ما يدفعه المستأمن إنّما يملّك الشركة في مقابل قبول المسؤولية عن حمايته في حال عجزه وهرمه أو عن أولاده وورثته وأنّ ما تدفعه الشركة من مبلغ ليس عوضاً عمّا دفعه في حال قدرته وحياته، وإنّما هو وفاءً بالمسؤولية الّتي تقبلها عند العقد.

إنّ التفكير بالمستقبل وضمان الحياة المستقبلية، سواء أتعلّق الأمر بالمؤمَّن له أو بورثته وأولاده أمر مرغوب فيه، فلو كان الغرض من التأمين

على الحياة أو التأمين على العمر هو ملء هذا الفراغ في حياة الإنسان فهو عمل مشروع ندب إليه الشارع، فقد روي عن أئمة أهل البيت عليهم السلام أنّهم قالوا: «اعمل لدنياك كأنّك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنّك تموت غداً».[1]

فإذا كان عقد التأمين وفق مبادئ الشريعة وضوابطها ـ كما قررنا ـ فلا مانع منه بشرط أن نركز على موضوع، وهو أنّه ليس هناك معاوضة ولا مبادلة، بل هو دفع أقساط شهرية لدفع الشركة إلى تحمّل المسؤولية لترميم حياة المستأمن عند هرمه وعجزه، أو تأمين حياة ورثته إلى مدة معيّنة.

ولذلك فلو مات المستأمن قبل أن يعجز وكان عقد التأمين مخصصاً لحياة المستأمن فقط تتملك الشركة ما دفعه المستأمن من أقساط من دون أن تدفع إليه شيء.

ولو افترض أنّ التأمين كان أوسع من ذلك على حياته وحماية ورثته بعد وفاته، فلو افترضنا أنّه دفع أقساطاً قليلة ثم توفّي كان على الشركة حماية حال الورثة على النحو المذكور في العقد، وربّما تدفع الشركة أكثر بكثير ممّا دفعه المستأمن، وليس هذا رباً، لما قلنا من أنّ عقد التأمين ليس عقد معاوضة أي مبادلة هذا بهذا وإلّا جاءت مشكلة الغرر والربا، وإنّما هو عقد بين الطرفين ليقوم المستأمن بدفع الأقساط ويقبل المؤمّن المسؤولية بالنسبة إلى الدافع وإلى ورثته، بل المستفيد منه كالزوجة.

والحاصل: أنّ التأمين على الحياة إيجاد نوع من الضمان للإنسان عند

---

١ . من لا يحضره الفقيه: ٣ / ١٥٦ برقم ٣٥٦٩؛ الوسائل: ج ١٢، الباب ٢٨ من أبواب استحباب التجارة؛ مستدرك الوسائل: ج ١، الباب ٢٥ من أبواب مقدمة العبادات.

عجزه ومرضه، ولورثته من بعده أو للمستفيد.

***

إلى هنا تمت دراسة عقد التأمين المصطلح بالتأمين التجاري، وبقيت هنا نكات علينا ذكرها:

الأُولى: أنّ كثيراً ما نرى في مَن كتب حول التأمين من فقهاء السنة يذكرون أنّ الأصل في المعاملات والشروط هو الصحة، وفي الوقت نفسه نرى أنّ الأصل في المعاملات والشروط هو الفساد عند فقهاء الشيعة، ولكن لا تعارض بين القولين، لأنّ المراد من الأصل عند أصحابنا، هو النظر إلى المعاملة مع الشك في شمول العمومات والإطلاقات للمورد، وأمّا معه فربّما يتغيّر حكم المورد فيكون صحيحاً لازماً كما هو الحال في عقد التأمين، ولكن المراد منه عند الآخرين هو النظر إلى المسألة بما أنّها من مصاديق وجوب الوفاء بالعقود والشروط. ومن المعلوم أنّ حكم المورد بالنظر إليه هو الصحة واللزوم.

وبذلك يختلف مقتضى الأصل عند الفريقين، فلو نظرنا إلى المسألة بما هي هي مع الشك في دخول المورد تحت الأدلّة، فالأصل بقاء مال كلّ شخص في ملكه ولا ينتقل بالعقد إلّا إذا دلّ الدليل على الانتقال، ولكن ثبت دخول المورد تحت العموم فالنتيجة بالنسبة إلى وجوب الوفاء بالعقد، هي العكس وهي صحة العقد ولزوم الوفاء وانتقال مال كلّ شخص إلى من يقابله.

الثانية: أنّ عقد التأمين عقد لازم كسائر العقود، وقد ثبت في محلّه أنّ

مقتضى العقد بما هو شد شيء بشيء، هو اللزوم لا الجواز، فلا ينفسخ العقد إلّا بدليل، والتأمين أيضاً عقد من العقود يجب الوفاء به الّذي ينتزع منه لزوم العقد. حتّى أن عقد المضاربة الّذي هو عقد جائز عند المشهور، عقد لازم عندنا إلى أن يبلغ أجل العقد. وسيوافيك الكلام فيه في شرح المسألة السادسة من المسائل المذكورة في تحرير الوسيلة، فانتظر.

الثالثة: هل يجوز إجبار الناس على التأمين، أو إجبار الشركات التجارية على تأمين أموالها التجارية البرية أو البحرية، أو إجبار أصحاب المعامل على تأمين عمالها، أو غير ذلك؟ الظاهر لا، لفقدان طيب النفس إلّا أن يكون هناك حكم حكومي على لزوم عقد التأمين.

التأمين التعاوني

سبق منّا تقسيم التأمين إلى تأمين تجاريّ وتأمين تعاوني، وقد مرّ الكلام في الأوّل ووقفت على أدلّة المجيزين والمانعين وعلى ما يمكن أن يكون مصحّحاً لهذا النوع من التأمين، ولكن بقي الكلام في التأمين التعاوني، وهو اتّفاق جماعة على تكوين رأس مال مشترك لتعويض ما يلحق بأحدهم من الخسارة.

وقد عرّفه الأُستاذ مصطفى أحمد الزرقا بقوله: وهو تعاون مجموعة من الأشخاص ممّن يتعرضون لنوع من المخاطر على تعويض الخسارة الّتي قد تصيب أحدهم، عن طريق اكتتابهم بمبالغ نقدية ليؤدىٰ منها

التعويض لأي مكتِتب منهم عندما يقع الخطر المؤمَّن منه.[١]

والمبدأ في هذا النوع من التأمين هو التبرع والتعاون، وأنّ حملة الوثائق يتبرعون بالأقساط المقدّرة وعوائدها لصالح صندوق التأمين التعاوني.

ونلفت النظر إلى أُمور:

١. أنّ هذا النوع من التأمين من مصاديق قوله سبحانه: ﴿وَ تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى وَ لاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ﴾[٢]، وهو عمل مستحسن عقلائي يريد تفتيت الأضرار المتوجهة إلى المساهمين بواسطة ما يدفعوه من الأموال إلى الصندوق.

٢. إنّ ما يدفعه جميع المساهمين إنّما يدفعونه باسم الوديعة دون أن يخرج من ملكيتهم، غاية الأمر يأذن المساهم لأن يُؤدّىٰ منه الخسارة الّتي تتوجّه على المساهمين، ولذلك لو اقتضت الظروف انحلال هذه الجمعية فالموجود من الأموال يرجع إلى المساهمين.

وبما أنّ الأموال المودعة أموال صامتة غير متحرّكة (لا يتّجر بها) يسمّىٰ هذا النوع بالتأمين التعاوني البسيط خلافاً للقسم الآخر الّذي سيوافيك تالياً.

---

١. نظام التأمين لمصطفىٰ الزرقا: ٤٢ ـ ٤٣، ط. مؤسسة الرسالة بعمان.

٢. المائدة: ٢.

التأمين التعاوني المركّب

وهذا النوع من التأمين التعاوني نفس التأمين التعاوني السابق الذكر غير أنّه يفارقه بتأسيس الشركة بالأموال والاتّجار بها لا لغاية الربح، بل لغاية التعاون وتقليل الأضرار، ولذلك عرّفوه بصور مختلفة:

١. أن تقوم جماعة بإنشاء شركة تعاونية للتأمين، يجمع كلّ عضو فيها بين صفة المؤمّن والمستأمن، ويدفع كلّ مشترك مبلغاً كلّ عام أونصف سنة أو شهر، قد يختلف من عام إلى آخر تبعاً لحاجة الشركة إلى الأموال الّتي تلزم لتعويض الخطر طول العام.

ولا يسعىٰ أي شريك من الشركاء جرّ مغنم من اشتراكه، لأنّ مقصد الجميع هو تعويض الخسارة الّتي تلحق بأي منهم دون نظر إلى مكسب مادي.[١]

إنّ التأمين التعاوني من عقود التبرع الّتي يقصد بها أصالة التعاون على تفتيت الأخطار والاشتراك في تحمّل المسؤولية عند نزول الكوارث، وذلك عن طريق إسهام أشخاص بمبالغ نقدية تخصّص لتعريف مَن يصيبه الضرر، فجماعة التأمين التعاوني بكلا قسميه لا يستهدفون تجارة ولا ربحاً من أموال غيرهم وإنّما يقصدون توزيع الأخطار بينهم والتعاون على تحمّل الضرر، وفي الوقت نفسه كلّ يملك ما دفعه من الأقسام ما لم يصرف في دفع الخسارة عن المساهمين، كما أنّه يملك ما يترتّب عليها من الربح

١. عقد التأمين في الفقه الإسلامي، لخليل رضا المنصوري: ١٠.

بالتجارة، إذ يجوز أن يقوم جماعة من المساهمين أو من يمثلهم باستثمار ما جمع من الأقساط لتحقيق الغرض الّذي من أجله أنشأ هذا التعاون، سواء أكان القيام بذلك تبرعاً أيضاً أم مقابل أجر.

والظاهر أنّ هذا النوع من العقد لازم إذا كان مؤجّلاً محدّداً ولا يصح لأحد أن يرجع فيما دفع .

لكن هذا النوع من التأمين يحل العقدة في بعض المشاكل والموارد فيحل مشاكل أصحاب مهنة واحدة أو قبيلة بينهم وشائج الرحم، وأمّا التجارات العامّة الكبيرة وشركات النقل والحمل في بلد كبير فلا تحل العقدة، إلّا بالنوع الثاني من التأمين وهو التجاري على ما عرفت بشرط أن لا يرتكب أصحاب الشركة عملاً محرّماً غير مشروع.

ومع ذلك كلّه فللتأمين التعاوني دور مهم في تقليل آثار الكوارث والنوازل ـ ولو في إطار خاص ـ فاللازم على الحكومات والعلماء والوعاظ دعوة الناس إلى مباشرة التأمين التعاوني. ومشاركة الأهالي في هذا النوع من الصندوق لكي تُفتَّت الأخطار بإشراك الجميع في المسؤولية عند نزول الكوارث.

ولكن يجب على مدير الصندوق والقائمين على إدارة هذا النوع من التأمين أن يراعوا الضوابط الشرعية والمُثُل والقيّم الأخلاقية مع كلّ من يساهم في الصندوق، وفي نهاية كلّ سنة يقدّموا تقارير عن أعمالهم ونشاطاتهم وخدماتهم لكي يجلبوا بذلك ثقة الناس بالصندوق وتكون المساهمة أكثر فأكثر.

ثم إذا التزم المساهمون أو الهيئة الإدارية أن لا يخرجوا في نشاطاتهم وأعمالهم عن الضوابط الشرعية فعندئذ يتّسم التأمين التعاوني بصفة التعاون الإسلامي، فليس للتعاون الإسلامي صيغة خاصّة أو فرق جوهري بين هذا النوع من التأمين التعاوني إلّا الالتزام بالضوابط الشرعية في الأعمال والتجارة فقط.

وما ربّما يُرى من بعض المؤلفين عقد فصل خاص باسم التأمين الإسلامي[1]، فليس هذا إلّا صورة كاملة من التأمين التعاوني المجرّد عن صبغة الإسلام وضوابطه .

إلى هنا تم ما أردناه من تحقيق التأمين ببيان أقسامه وأحكامه، فلنعد للمسائل الّتي ذكرها السيد الأُستاذ الإمام الخميني ﷺ في «تحرير الوسيلة»، فنسير على ضوء ما ذكره.

١ . كالدكتور علي محيي الدين القره‌داغي في كتاب «التأمين الإسلامي»:٢٠٣.

المسألة الأُولى: التأمين عقد واقع بين المؤمِّن والمستأمن (المؤمَّن له) بأن يلتزم المؤمِّن جبر خسارة كذائية إذا وردت على المستأمن في مقابل أن يدفع المؤمَّن له مبلغاً، أو يتعهد بدفع مبلغ يتفق عليه الطرفان. *

. . . . . .

[أحكام التأمين في تحرير الوسيلة][1]

*** حقيقة عقد التأمين**

هنا أُمور:

١. أنّ التأمين عقد بين طرفين، المؤمِّن والمستأمن.

٢. أنّ المستأمن كما يمكن أن يكون شخصاً حقيقياً يمكن أن يكون أمراً معنوياً كالشركات والمؤسسات حيث تعقد مع إدارة شركة التأمين لجبر الأخطار والأضرار الّتي ربما تهدّدها.

٣. أنّ هذا العقد ليس عقداً تبرعياً بل الاتّفاق على قبول المؤمِّن مسؤولية دفع الخسارة عن المؤمَّن له، في مقابل استعداد المستأمن لدفع مبلغ أو أقساط إليه حسب ما اتفقا عليه.

ولكن التعريف قاصر عن شمول التأمين على العمر والحياة كحالة التقاعد والعجز عن العمل. ولا يضر ذلك لأنّ المهم هو التأمين على دفع الأضرار والخسارات.

---

١. ذكرها ﷺ عند دراسة المسائل المستحدثة، راجع تحرير الوسيلة: ٢ / ٥٤٧.

المسألة الثانية: يحتاج هذا العقد كسائر العقود إلى إيجاب وقبول، ويمكن أن يكون الموجبُ المؤمِّنَ والقابلُ المستأمنَ، بأن يقول المؤمِّن: عليّ جبر خسارة كذائية في مقابل كذا أو أنا ملتزم بجبر خسارة كذائية في مقابل كذا فيقبل المستأمن، و [يمكن] العكس بأن يقول المستأمنُ: عليّ أداء كذا في مقابل جبر خسارة على كذا، فيقبل المؤمِّنُ، أو في مقابل عهدتك جبرها، ويقع بكل لفظ.*

. . . . . .

*** الموجب والقابل في عقد التأمين**

لاشكّ أنّ عقد التأمين من العقود ـ لا من الإيقاعات ـ لأنّه تعهد من الجانبين ـ كالبيع والتجارة ـ لا من جانب واحد كالعتق والإبراء والطلاق .

وقد سمّي التعهد من الجانبين بالعقد تشبيهاً بحبلين منفصلين يتّصل أحدهما بالآخر بالعُقدة ، قال سبحانه: ﴿أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾[1]، فإذا توارد تعهّد كلّ من الزوج والزوجة على مورد واحد يشكل عقدة بين التعهدين ويعبر عن المجموع بالعقد. ولاشك أنّ التأمين بما أنّه قائم بالمستأمن والمؤمِّن فهو عقد. وعلى هذا هنا عقد، وعقدة وهي غير العقد.

إنّما الكلام في الموجب والقابل فقد اختار الإمام أنّه ليس هناك وجه لأن يكون أحد الطرفين موجباً والآخر قابلاً، بل يصلح أن يكون كلّ منهما موجباً أو قابلاً.

أقول: إنّ تمييز الموجب عن القابل أمر واضح فيما إذا كان أحد ☜

---

١ . البقرة: ٢٣٧ .

. . . . . .

☜ العوضين عيناً والآخر نقداً، ويشكل الأمر فيما إذا كان كلّ من العوضين نقداً أو كان كلاهما متاعاً، فتمييز الموجب عن القابل أو البائع عن المشتري يحتاج إلى دقة. فقد قلنا في محله: إنّه إذا كان غرض أحد المتعاملين حفظ مالية ماله في ضمن أيّ متاع كان منضماً إلى تحصيل الربح والمنفعة وكان نظر الآخر إلى رفع الحاجة فقط فالأوّل بائع والثاني مشترٍ.

نعم فيما إذا كان غرض كلّ من المتعاملين حفظ مالية المال فقط ضمن أي متاع كان أو كان غرضهما رفع الحاجة، فالظاهر أنّه معاوضة مستقلة لا تدخل أحد العناوين المتعارفة.

وأمّا المقام فقد رجّح المحقّق الشيخ حسين الحليّ ﷺ أنّ طالب التأمين هو الموجب والمؤمِّن هو القابل، قال ما هذا لفظه:

الإيجاب: ويتم من قبل طالب التأمين بعد أن تُقدِّمَ الشركةُ له استمارة تحتوي على بيان النوع الّذي يَؤمَّن الشخص عليه: ثروة أو نفساً أو ما شابه وعلى القسط الّذي يتفق عليه الجانبان، يدفعه المؤمَّن له مرتباً، وعلى مبلغ التأمين الّذي يجب على الشركة دفعه كتعويض عند حلول الخطر المؤمن عليه [1] إضافة إلى بقية الشروط المتفق عليها بين الشركة وبين طالب التأمين.

ويكون توقيع هذه الاستمارة من قبل طالب التأمين إيجاباً منه بذلك القبول: ويكون بتصدير الوثيقة الّتي تؤدي وجود التعاقد بين الجانبين ومصدر هذه الوثيقة ـ عادة ـ الشركة لتدفعها إلى طالب التأمين. وبهذا يتم الركن الأوّل من الأركان المطلوبة في عملية التأمين.[2] ☜

---

١ . ولعلّ الاصحّ المؤمِّن منه.

٢ . بحوث فقهية: ١٥ .

المسألة الثالثة: يشترط في الموجب والقابل كلّ ما يشترط فيهما في سائر العقود كالبلوغ والعقل وعدم الحجر والاختيار والقصد، فلا يصح من الصغير والمجنون والمحجور عليه والمكره والهازل ونحوه.*

.....

☜ومع ذلك كله يمكن أن يكون الموجب هو المؤمِّن والقابل هو المستأمن، وذلك بالبيان التالي:

إنّ المائز بين الموجب والقابل في البيع وأمثاله هو أنّ موقف الموجب موقف طالب الربح والمنفعة، وموقف المشتري موقف رفع الحاجة، وهذا هو المائز السائد في البيع والشراء، فلو كان هذا هو المائز فموقف المؤمِّن هو موقف طالب الربح والمنفعة حيث يؤسّس شركة لتلك الغاية، وأمّا موقف المستأمن فهو موقف رفع الحاجة بجبر الخسارة الاحتمالية المتوجهة إليه في أجل محدد، فعلى ضوء هذا فالمؤمِّن هو الموجب أي يتعهد جبر الخسارة في مقابل ما يدفعه المستأمن من المال والمستأمن هو القابل لذلك التعهد.

وعلى كلّ تقدير فلا فائدة مهمة في تعيين الموجب والقابل إذا كان واقع التأمين حاصلاً بكلتا الصيغتين.

* الشروط العامّة لعقد التأمين

بما أنّ عقد التأمين عقد من العقود الشرعية، فيشترط فيه ما يشترط في سائر العقود تماماً من دون استثناء، فمن شروطه:

١. **العقل**، فإنّ المجنون غير مكلّف، فكيف يخاطب بقوله تعالى: ☜

. . . . . .

☜﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾؟!

٢. **البلوغ**، لأنّ عقد التأمين نوع تصرّف في الأموال، وغير البالغ ممنوع من التصرف، قال سبحانه: ﴿وَ ابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾[1].

٣. **الرشد**، للآية السابقة حيث يستفاد منها اجتماع الشرطين في صحة تصرف اليتيم وهما البلوغ والرشد، فالسفيه محجور عليه.

٤. **عدم الحجر**، لأنّ المفلّس ممنوع التصرف إذا ضرب الحاكم على أمواله بالحجر.

٥. **الاختيار**، وإن شئت قلت: طيبّ النفس أو التراضي، لقوله سبحانه: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾[2]، وقوله صلى الله عليه وآله: «رفع عن أُمّتي تسعة: ... وما أُكرهوا عليه».

٦. **القصد**، لأنّ الإنشاء بالإيجاب والقبول رهن الجد، فالهازل غير قاصد فلا يُعبأ بعقده.

وبما أنّ الفقهاء قد أشبعوا الكلام في الشروط العامّة للعقود، وقمنا نحن بتوضيحها مفصّلاً في «أحكام البيع»، نكتفي بهذا المقدار.

---

١. النساء: ٦.

٢. النساء: ٢٩.

المسألة الرابعة: يشترط في التأمين مضافاً إلى ما تقدم أُمور:

الأوّل: تعيين المؤمَّن عليه من شخص أو مال أو مرض ونحو ذلك.

الثاني: تعيين طرفي العقد من كونهما شخصاً أو شركة أو دولة مثلاً.

الثالث: تعيين المبلغ الّذي يدفع المؤمَّن له إلى المؤمِّن.

الرابع: تعيين الخطر الموجب للخسارة كالحرق والغرق والسرقة والمرض والوفاة، ونحو ذلك.

الخامس: تعيين الأقساط الّتي يدفعها المؤمَّن له لو كان الدفع أقساطاً، وكذا تعيين أزمانها.

السادس: تعيين زمان التأمين ابتداءً وانتهاءً.

وأمّا تعيين مبلغ التأمين بأن يعيّن ألف دينار مثلاً فغير لازم، فلو عيّن المؤمَّن عليه والتزم المؤمِّن بأنّ كلّ خسارة وردت عليه فعليّ أو أنا ملتزم بدفعها، كفى. *

*** الشروط الخاصة لعقد التأمين**

ما تقدّم من الشروط يوصف بالشروط العامة للعقود حيث تعتبر في العقود جميعاً، وأمّا الشروط الستة المذكورة في المتن فهي من مختصّات عقد التأمين، لقوامه بها، وسندرسها تالياً:

. . . . . .

☜الأوّل: تعيين المؤمّن عليه

والمراد تعيين مورد التأمين، فهل هو متاع تجاريّ، أو شخصي كتأمين الحياة، أو المرض، فيقوم المومِّن في كل من هذه الموارد بوظيفته المختلفة حسب اختلاف مورد التأمين كما هو واضح.

الثاني: تعيين طرفي العقد

فإذا كان التأمين عقداً قائماً بالموجب والقابل فيتوقف على وجود المـؤمِّن والمؤمَّن له (المستأمن)، لكون الإيجاب والقبول قائمين بهما على ما عرفت.

نعم لا يشترط أن يكون المؤمِّن شخصاً ربّما يكون شركة أو دولة، ولكنّه لا ينافي لزوم وجود الشرائط العامّة ـ أيضاً ـ فيهما ، كالعقل والبلوغ، لأنّ الشركة وإن كانت طرف العقد ولكن روحها هي الهيئة المديرة لها، فيشترط فيها تلك الشروط العامّة.

الثالث: تعيين المبلغ

تعيين مقدار مبلغ التأمين الّذي يدفعه المؤمَّن له إلى المـؤمِّن عـلى الوجـه الكلي في زمان التأمين إلى نهايته والفرق بين هذا الشرط والشرط الخامس واضح، فالتعيين هنا يتعلّق بمجموع المبلغ، وفي الشرط الخامس بالاقساط مقدارها وكيفية أدائها . وهذا الشرط مع سابقه من أركان التأمين. ☜

. . . . . .

☞الرابع: بيان الخطر الموجب للخسارة

إذا كان البيت مورداً للتأمين فيجب أن يعيّن الخطر الموجب للخسارة فهل هو لأجل حرق البيت، أو انهدامه لأجل الزلازل والسيول أو السرقة فلازم ان تعين جهة الخطر .

الخامس: تعيين أقساط التأمين

المستأمن تارة يقوم بدفع مبلغ التأمين دفعة واحدة، وأُخرى يرغب في تقسيط المبلغ، فلابد فيه من اتّفاق الطرفين على المقدار وكيفية التقسيط. وقد تقدم الفرق بين هذا الشرط وما ورد في الشرط الثالث .

السادس: تعيين زمان التأمين

يشترط في هذا العقد تعيين مدة التأمين، إذ لولاها لما تعيّن عدد الأقساط.

ولعلّ عدّ بعض هذه الشروط من الأركان وبعضها الآخر من الشروط أفضل .

وعلى كلّ تقدير فالتأمين يقوم على أساس هذه الشروط، فيبطل بعدمها.

المسألة الخامسة: الظاهر صحّة التأمين مع الشرائط المتقدّمة من غير فرق بين أنواعه من التأمين على الحياة أو على السيارات والطائرات والسفن ونحوها، أو على المنقولات براً وجواً وبحراً، بل على عمال شركة أو دولة أو على أهل بيت أو قرية أو على نفس القرية أو البلد أو أهلهما.*

وكان المستأمن حينئذ الشركاء أو رئيس الشركة أو الدولة أو صاحب البيت أو القرية، بل للدول أن يستأمنوا أهل بلد أو قطر أو مملكة.**

.....

شمولية التأمين وعموميته

* الوجه في ذلك هو أنّ عقد التأمين عقد مستقل يقوم على أساس احترام العهد، وعلى ذلك فلا فرق بين مورد دون مورد، فكما أنّ البيع والإجارة يعم كلّ مبيع وكلّ عين مستأجرة إلّا ما منع عنه الشارع فهكذا عقد التأمين، فإطلاقه يعم كلّ الموارد من غير فرق بين مورد ومورد.

** يريد من «المستأمن» من يطلب التأمين ويدفع اقساطه وربما يقوم بذلك شركاء المعمل ـ مثلاً ـ أو رئيس الشركة أو الدولة أو صاحب البيت أو مالك القرية، ويجوز لكل دولة ان يستأمن أهل بلدها، كل ذلك لإطلاق الأدلة .

المسألة السادسة: الظاهر أنّ التأمين عقد مستقل، وما هو الرائج ليس صلحاً ولا هبة معوضة بلا شبهة، ويحتمل أن يكون ضماناً بعوض، والأظهر أنّه مستقل ليس من باب ضمان العهدة، بل من باب الالتزام بجبران الخسارة وإن أمكن الإيقاع بنحو الصلح والهبة المعوضة والضمان المعوض، ويصح على جميع التقادير على الأقوى، وعقد التأمين لازم ليس لأحد الطرفين فسخه إلّا مع الشرط، ولهما التقايل. *

.....

*** التأمين عقد مستقل**

قد بسطنا الكلام في ذلك ـ فيما سبق ـ وأثبتنا أنّ الرائج بين الناس هو ما ذكره ﷺ من كونه عقداً مستقلاً .

وأمّا تصحيح عقد التأمين بالأُمور التالية ـ وإن كان صحيحاً ـ لكنّه غير مقصود بين المتعاقدين، وهي:

أ. التصالح بين الطرفين على النحو المذكور في العقد.

ب. الهبة المعوضة.

ج. الضمان بعوض .

فاللازم على الفقيه دراسة ما هو الرائج، وأمّا تصحيحه بأُمور لا تدور في خلد أحد المتعاقدين، فليس بصحيح.

نعم يبقىٰ الكلام في كونه عقداً لازماً أو جائزاً فالظاهر أنّه عقد لازم كسائر العقود، فلازم الأمر بالوفاء ـ سواء أكان المفهوم منه الحكم التكليفي ☜

. . . . . .

☞ أو الحكم الوضعي ـ أنّه عقد لازم لا ينفسخ إلّا بالتقايل، أو مع الشرط.

وأمّا التفصيل بين المؤمِّن والمؤمَّن له، بلزومه على الأوّل وجوازه على الثاني، بمعنى أنّ له أن يمتنع عن أداء أقساط التأمين متى شاء ويستدعي الفسخ فهو كما ترى، إذ ليس له التنصّل من أداء الأقساط إذا تمكن منها إلّا برضا المؤمِّن، اللّهم إلّا إذا صار عاجزاً فلزوم العقد منصرف عنه.

وعلى كلّ تقدير فلو اتّفقا على الفسخ فإنّما ينفسخ من زمان الفسخ لا من أوّل العقد، وعلى ذلك فالأقساط التي دفعها إلى المؤمِّن لا ترجع إليه، لأنّها في مقابل تقبّل المسؤولية المتدرجة، فما مضى منها فالعقد بالنسبة إليه لازم الوفاء، وما لم يأت واتّفقا على التقايل، ينفسخ العقد ولا يكون أحد الطرفين محكوماً بشيء.

المسألة السابعة: الظاهر صحة التأمين بالتقابل، وذلك بأن تتفق جماعة على تكوين مؤسسة فيها رأس مال مشترك لجبر خسارة ترد على أحدهم، وهذا أيضاً صحيح على الأظهر.

وهو معاملة مستقلة أيضاً مرجعها الالتزام بجبر خسارة من المال المشترك في مقابل جبر خسارة كذلك.

ويمكن أن يقع العقد بنحو عقد الضمان، بأن يضمن كلٌّ خسارة شركائه بالنسبة في مقابل ضمان الآخر، إلّا أنّ الأداء من المال المشترك.

ولكن الأظهر فيه الالتزام بجبر الخسارة في مقابل جبرٍ بنسبة مالهم المشترك من ذلك المال، وهذا العقد لازم.

ويحتمل أن يكون عقد شركة التزم كلّ في ضمنه خسارة كلّ واحد منهم، وحينئذٍ يكون جائزاً لا لازماً.*

.....

*** التأمين التعاوني**

يشير المصنّف ﷺ في هذه المسألة إلى التأمين التعاوني، فمرادهُ من قوله: «صحّة التأمين بالتقابل»، هو ذاك النوع من التأمين ، وقدمرّ تصوير ذلك عند البحث عنه، وقد عرّفه بالعبارة التالية: «اتفاق جماعة على تكوين مؤسسة فيها رأس مال مشترك لجبر خسارة ترد على أحدهم».

وإن شئت قلت: تكوين صندوق تعاوني لجماعة خاصة لدرء الخسارة الواردة على أحدهم من ذلك الصندوق بلا تفاوت بينهم، وهذا النوع من ☜

☜التأمين التعاوني كأصل التأمين عقد مستقل يجب الوفاء به ما دامت المدّة غير مقضيّة، ونتيجة تكوين هذه المؤسسة ما ذكره بقوله: «الالتزام بجبر خسارةٍ من المال المشترك في مقابل جبر خسارة كذلك» من المال المشترك.

ثم إنّ المصنّف ذكر في التأمين بالتقابل احتمالات أربعة:

١. أن يكون عقداً مستقلاً غير داخل تحت إحدى العقود المعروفة وجعله أوّل الاحتمالات وقال: وهو معاملة مستقلة أيضاً مرجعها الالتزام (التعهد) بجبر خسارة من المال المشترك في مقابل جبر خسارة من المال المشترك .

٢. ان يكون داخلاً في عقد الضمان بأن يضمن كُلٌّ خسارةَ شركائهِ بالنسبة في مقابل ضمان الآخر، إلّا أنّ الأداء من المال المشترك.

وقد أشار إلى ذلك الوجه بقوله: «ويمكن أن يقع بنحو عقد الضمان بان يضمن كل خسارة شركائه بالنسبة في مقابل ضمان الآخر ».

والأولى أن يقول: بأن يضمن كلٌّ خسارةَ شركائهِ بالنسبة في مقابل ضمان الآخرين، مثلاً إن زيد يضمن خسارة سائر الشركاء كما أنّ الآخرين يضمنون خسارته هو، ولكن الأداء من المال المشترك.

ومعنىٰ قوله: «بالنسبة»، هو أنّ الشخص الواحد يضمن واحداً بالمائة من المبلغ الّذي يدفع تعويضاً لخسارة أحد الشركاء فيما لو كان عددهم مائة شخص، كما أنّ الآخرين كذلك كلٌّ يضمن واحداً بالمائة. ولا إشكال في هذا النوع من الضمان وإن كان من مقولة «ضمان ما لم يجب» لما مرّ من ☜

. . . . . .

☜ أنّه صحيح إذا كان عقلائيّاً ولم يشتمل على أمر محرّم.

٣. أن يكون التأمين بالتقابل من مقولة الالتزام بجبر الخسارة في مقابل جبر، بنسبة مالهم المشترك من ذلك المال. وأشار إليه بقوله: ولكن الأظهر الالتزام بجبر الخسارة... الخ.

والفرق بين الثاني والثالث أنّ الثاني من مقولة الضمان فينتقل المضمون به إلى ذمة الضامن غير أنّه ضمن أن يدفع من المال المشترك بالنسبة، وأمّا الثالث فإنّما هو التزام تكليفي بجبر الخسارة من دون عقد ضمان، من دون اشتغال ذمّته بشيء ومع ذلك فالعمل بهذا الالتزام لازم.

ثم إنّ العقد على هذه الوجوه الثلاثة لازم.

٤. أنّ هؤلاء الجماعة بدل أن يؤسّسوا مؤسسة فيها رأس مال أسّسوا شركة التزم كلّ فيما ضمنه، خسارة كلّ واحد منهم، وبما أنّ الشركة عند المصنّف عقد جائز، أفتى ﷺ بأنّه جائز لا لازم. غير أنّ المختار عندنا لزوم الشركة ما دام الأجل باقياً ولا ينحلّ إلّا بالتقايل. وإليه اشار بقوله: ويحتمل ان يكون عقد شركة..

المسألة الثامنة: الظاهر صحة التأمين المختلط مع الاشتراك في الأرباح الّتي تحصل للشركة من الاستفادة بالاتّجار بتلك المبالغ المجتمعة من المشتركين.

سواء كان التأمين على الحياة بأن يدفع مبلغ التأمين عند وفاة المؤمَّن عليه أو عند انتهاء مدة التأمين (وللمؤمِّن الحق في الاشتراك في الأرباح حسب القرار، فيضاف نصيب كلّ من الأرباح إلى مبلغ التأمين) أو على جبر الخسارة مع الاشتراك في الأرباح كما ذكر.

فإنّ ذلك شركة عقدية مع شرط أو شرائط سائغة.

ولو كان من بعضهم العمل ومن بعضهم النقود وكان القرار نحو المضاربة صحّ أيضاً عندي، لعدم اعتبار كون المدفوع في مال المضاربة الذهبَ والفضةَ المسكوكين، بل المعتبر كونه من النقود في مقابل العروض، وهذا العقد لازم إن لم يرجع إلى المضاربة، وإن كان عقد مضاربة في ضمنه التأمين فجائز من الطرفين.*

. . . . . .

*** التأمين المختلط مع الاشتراك في الأرباح**

هل المسألة ذيل للتأمين بالتقابل أو مسألة مستقلة يعمها وغيرها؟ والظاهر هو الأوّل لقوله: «ولو كان من بعضهم العمل ومن بعضهم النقود»، فإنّ ضمير الجمع يعود إلى الشركاء في التأمين بالتقابل.

وقد أشار المصنّف ﷺ في هذه المسألة إلى أُمور: ☜

. . . . . .

☜**الأوّل**: التأمين المختلط مع الاشتراك في الأرباح الّتي تحصل للشركة بالاتّجار.

توضيحه: أنّ المؤمَّن يتملك في التأمين التجاري كلّ الأقساط، فإذا اتّجر بها تكون الأرباح كلّها له، أمّا في المقام، فلأنّ التأمين هنا ليس تأميناً بسيطاً، بل مختلطاً مع الاشتراك في الأرباح، فكأنّ المستأمن يقوم بعملين:

١. يعقد التأمين مع الشركة.

٢. ويشترط عليها بأنّه إذا اتّجر بالأقساط يكون له سهم من الأرباح، من غير فرق بين أن يكون التأمين على الحياة بأن يدفع مبلغ التأمين عند وفاة المؤمن عليه (مورد التأمين) أو عند انتهاء مدة التأمين أو يكون التأمين على جبر الخسارة مع الاشتراك في الأرباح، ويكون للمؤمَّن عندئذ حق في الاشتراك في الأرباح حسب الاتفاق، فيضاف نصيب كلّ من الأرباح إلى مبلغ التأمين.

الثاني: أنّ هذا النوع من العقد، صحيح، أمّا نفس العقد فلأنّه عقد تأمين قد فرغنا من صحّته، وأمّا الشرط فهو أيضاً شرط سائغ.

الثالث: إذا كان العمل من بعض الشركاء ومن بعضهم النقود وكان من باب المضاربة فيكون عقد مضاربة.

الرابع: ربّما يقال ببطلان هذه المضاربة، لأنّه يشترط في عقد المضاربة أن يكون المال من الذهب والفضة المسكوكين، والمفروض في المقام أنّه من النقود لا منهما، ولكنّ المصنّف رد على ذلك بأنّه يكفي في المضاربة كون رأس المال ☜

المسألة التاسعة: لو التزم المؤمَّن بدفع إضافة على مبلغ التأمين فالظاهر أنّه لا بأس به، كمن أمَّن على حياته عند شركة التأمين لمدة معلومة على مبلغ معلوم واستوفت الشركة أقساطاً شهرية مقدّرة في قبال التأمين وتلتزم الشركة بدفع مبلغ إضافة على مبلغ التأمين ترغيباً لأهل التأمين، فإنّ تلك الزيادة ليست من الربا القرضي، لعدم كون أداء الأقساط قرضاً، بل التأمين معاملة مستقلة اشترط في ضمنها ذلك، والشرط سائغ نافذ لازم العمل.*

.....

☜ من النقود (كالأوراق النقدية) لا من العروض، والمفروض كون الشرط موجوداً.

وأمّا ما ادّعي من الإجماع على شرطية كون المال من الذهب والفضة فمصبّه ردّ كفاية العروض لا ردّ كفاية النقود.

ثم إنّه قال: إنّه لو قلنا إنّ عقد التأمين بهذا الشرط عقد مستقل غير داخل في المضاربة يكون عقداً لازماً، وإن قلنا بكونه مضاربة يكون عقداً جائزاً، لأنّ المضاربة عند المؤلف عقد جائز، خلافاً لما اخترناه.

*** التزام المؤمّن بدفع شيء إضافي على مبلغ التأمين**

قد بيّنا فيما سبق أنّ ما يدفعه المستأمن للمؤمِّن أو لشركة التأمين ليس قرضاً ولا هبة وإنّما يدفعه في مقابل المسؤولية الّتي يتحملها المؤمِّن أو شركة التأمين، وعلى ضوء ذلك فلو قامت الشركة بدفع مبلغ إضافي على مبلغ التأمين ☜

. . . . . .

☞ ترغيباً للناس للمشاركة في أمر التأمين فهو إحسان منها إليهم.

ربّما يتصور أنّه إذا كان ما يدفعه المؤمِّن أكثر ممّا دفعه المستأمن عبر الأقساط، يكون رباً ولكن الإجابة عنه واضحة، لما قلنا سابقاً من أنّ ما يدفعه المستأمن ليس إقراضاً ثم استيفاءً حتّى يكون من باب الربا القرضي، وإنّما يتملك المؤمِّن الأقساط في مقابل المسؤولية، فيكون ما يدفعه بعد ذلك وفاءً للمسؤولية، لا أداءً للقرض، ولذلك ربّما يكون ما تدفعه الشركة أزيد ممّا أخذت وربّما يكون مساوياً.

ويظهر من المصنّف ﷺ أنّ توهّم وجود الربا القرضي يكمن في دفع إضافة على مبلغ التأمين مع أنّ التوهّم يجري فيما إذا كانت الأقساط المدفوعة أقل ممّا يدفعه المؤمِّن من مبلغ التأمين عند حدوث الخطر، كما مرّ.

وحاصل الكلام: أنّ عقد التأمين عقد مستقل، والشرط شرط سائغ لازم العمل.

المسألة العاشرة: لا بأس بإعادة التأمين، بأن طلب بعض شركات التأمين لدى شركات عظيمة أوسع منها التأمين لشركته التأمينية. *

.....

*** إعادة التأمين أو تأمين المؤمِّن**

يريد المصنّف بأنّه ربّما تكون شركة التأمين صغيرة تؤمِّن لعشرات الأفراد، ومع ذلك تخاف أنّها ربّما لا تستطيع الوفاء بالتزاماتها، ولأجل ذلك تعقد مع ما فيها من الأموال والأثاث وما تحملت من المسؤولية في مقابل الأفراد، مع شركة تأمينية كبيرة عقداً تأمينياً جديداً.

وبهذا يظهر أنّ عبارة المصنّف ﷺ غير واضحة، فالأَولى أن يعبر بالنحو التالي: «لا بأس بإعادة التأمين بأن يطلب بعض شركات التأمين من الشركات العظيمة تأمينها بما لها من الأموال والأملاك والالتزامات».

تمّ الكلام في عقد التأمين وتمّ شرح المسائل
الّتي ذكرها سيدنا الأُستاذ ﷺ
في آخر تحرير الوسيلة
وذلك في سلخ شهر جمادى الأُولى من شهور عام ١٤٣٠ هـ
والحمدلله الّذي بنعمته تتم الصالحات

جعفر السبحاني

قم ـ مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

الرسالة الثامنة عشرة بعد المائة

في وقف الحُلِيّ والأثمان

يقع الكلام في وقف الذهب والفضة تارة فيما إذا كانا بهيئة الحليّ، وأُخرى فيما إذا كانا مسكوكين.

أمّا الأوّل: فالظاهر من العلّامة في «التذكرة» عدم الخلاف في جواز وقفهما بين الأصحاب وغيرهم، وإنّما خالف أحمد في إحدىٰ الروايتين عنه. قال: يصح وقف الذهب والفضة إذا كان لفائدة اللُبس، والإجارة، والإعارة، ولأنّه عين يمكن الانتفاع بها مع بقائها دائماً، فصحّ وقفها كالعقار، وبهذا قال الشافعي، وهو إحدى الروايتين عن أحمد. وفي الثانية لا يصح، لأنّ التحلّي ليس المقصد الأصلي من الأثمان فلم يصحّ وقفها عليه كما لو وقف الدنانير والدراهم.[1]

والظاهر أنّ قوله: «في الأثمان» تصحيف، لأنّ الكلام في الذهب والفضة إذا كانا حليين لا في المسكوكين .

أقول: إذا كان حدّ الوقف ـ أعني: تحبيس العين وتسبيل المنفعة ـ منطبقاً على الموقوف وعُدّ التحلّي منفعة رائجة له مضافاً إلى إجارته وإعارته لما كان وجه للتردّد في صحّته، مثلاً: ربّما يتصوّر الواقف فيما يترك من بنات وحفيدات وأسباط، بأنّ بعضاً منهنّ ربّما لا يتمكّنّ من التحلّي في الضيافة، فيعطف على هذه الطبقة الفقيرة، فيقف الخاتم والسوار والأقراط

---

١ . التذكرة: ٢ / ٤٣٢، الطبعة الحجرية.

والقلادة والخلخال عليهنّ تقرباً إلى الله سبحانه، لأنّه بذلك يحفظ كرامتهنّ بين الناس، وليس وقف الحليّ عندئذ إلّا كوقف الثياب والأواني والفرش والكتب والسلاح حيث يُنتفع بها كما ينتفع بالحليّ، بل ربّما إذا كانت الحليّ كثيرة تنتفع بها العائلة كما تنتفع بالأراضي الموقوفة، وذلك بإجارتها وغير ذلك من الطرق التي تدر نفعاً.

***

أمّا الثاني: أي وقف المسكوك منها، فهل يجوز وقفه بصورة الدرهم والدينار أو لا؟ ففيه وجوه بل أقوال:

١. عدم جواز الوقف

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

قال ابن زهرة: ولا يصحّ وقف الدراهم والدنانير بلا خلاف يعتدّ به، لأنّ الموقوف عليه لا ينتفع بهما مع بقاء عينهما في يده .[١]

وهذا هو الظاهر من ابن إدريس [٢]، والكيدري [٣] معلّلين عدم الجواز بنفس ما ورد في الغنية.

---

١. غنية النزوع: ١ / ٢٩٨.

٢. السرائر: ٢ / ٤٨٠.

٣. إصباح الشيعة بمصباح الشريعة: ٣٤٦.

وقال العلّامة في «القواعد»: منع الشيخ وابن إدريس وابن البراج وأكثر علمائنا من وقف الدراهم والدنانير، لأنّه لا نفع يفرض لهما إلّا مع إتلافها فأشبهت المأكول والمشروب. وجوّز بعض علمائنا وقفها لإمكان فرض نفع مع بقاء العين، ولهذا صحّت إعارتها.[١]

٢. جواز الوقف

قد عرفت أنّ العلّامة 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 كالتحلّي بهما، ونقل في المبسوط الإجماع على المنع من وقفهما إلّا ممّن شذ.[٢]

وقال المحقّق الثاني: والحق أنّه إن كان لهما منفعة مقصودة عرفاً سوى الإنفاق صحّ وقفهما وإلّا فلا.[٣]

وقال الشهيد الثاني: والأقوى الجواز، لأنّ هذه المنافع (التحلّي وتزيين المجلس والضرب على سكّتها ونحو ذلك) مقصودة ولا تمنع قوة غيرها عليها. نعم لو انتفت هذه المنافع عادة في بعض الأزمان أو الأمكنة اتّجه القول بالمنع.[٤]

---

١. قواعد الأحكام: ٢ / ٣٩٤.

٢. الدروس: ٢ / ٢٧.

٣. جامع المقاصد: ٩ / ٥٨.

٤. مسالك الأفهام: ٥ / ٣٢٢.

٣. التردّد وعدم الجزم بشيء

يظهر من العلّامة في القواعد التردّد، قال: وفي الدراهم والدنانير إشكال.

قال الفخر في شرح العبارة: منشؤه أنّه هل يصح أن يكون لها منفعة حكمية معتبرة في نظر الشارع مع بقاء عينها، أو لا؟[١]

إلى غير ذلك من الكلمات التي لا تخرج عن حدود هذه الأقوال الثلاثة[٢].

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 ماهيّة الوقف والتحلّي فائدة نادرة، كان الأظهر عدم جواز وقفها. إذ هنا فرق واضح بين الذهب والفضة غير المسكوكين والمسكوك منهما، فإنّ الأوّل له منافع بالتحلّي والإجارة وغير ذلك، بخلاف المسكوك إذ ليس له فائدة بارزة، بل تبقى العين صامتة ساكتة لا ينتفع بها إلّا منفعة نادرة.

---

١. إيضاح الفوائد في مشكلات القواعد: ٢ / ١٩٠.

٢. انظر: مفاتيح الشرائع: ٣ / ٢٠٩؛ الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع: ٣ / ٢٨١؛ مفتاح الكرامة: ٩ / ٧٥؛ المناهل: ٤٩٥؛ جواهر الكلام: ٢٨ / ٩٠؛ تكملة العروة الوثقى: ١ / ٢٠٦؛ تحرير المجلة: ٢ / ٧٩، القسم الثالث.

تصحيح وقف الأثمان مع التجارة بها

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

وأمّا إذا أمكن الانتفاع بالتصرف بالعين مع الحفاظ على ماليتها فلا وجه لعدم صحّة الوقف حينئذ، مثلاً إذا وقف سجادة على مسجد وشرط أنّها إذا صارت قديمة تباع ويشترى بثمنها سجادة أُخرى، 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، حتّى يعود نفعها للموقوف عليهم بشرط الحفاظ على المالية في عامة المتبدّلات والبيع والشراء.

وعلى ضوء ماذكرنا يكون الموقوف هو المالية السيّالة بين المتبدّلات دون الأعيان، وعلى هذا لا يختص الجواز بالذهب والفضة المسكوكين، بل يعم الأوراق النقدية الرائجة حالياً، فلا مانع من أن يقف الواقف مبلغاً مالياً على عائلة فقيرة ولكن رخّص للمتولّي البيع والشراء بها طول الزمان حتّى تدر نفعاً للموقوف عليهم وتبقى المالية محفوظة.

ومن حسن الحظ أنّه صار هذا (وقف المالية دون العين) من الأُمور الشائعة في عصرنا الحاضر، فالجمعيات الخيرية والمبرّات تقوم بالمساهمة وجمع الأموال لأهداف إنسانية لا تورث ولا توهب ويشترون بها الأراضي والبنايات والمدارس والمراكز الثقافية وغيرها، فالأموال تخرج عن ملكية المتبرّعين وتنتقل إلى العنوان الّذي 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، وإلّا فيعمل على وفق ما اتفقوا عليه في الاتفاقية المعقودة بينهم.

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

فالمفروض أنّ هذا النوع من الوقف أمر عقلائي له منافع بالنسبة للطبقة الموقوف عليهم، وليس مخالفاً للأُصول التي بُني عليها الفقه الإسلامي فلا يحرّم حلالاً ولا يحلّ حراماً، ولايناقض كلام الله وسنّة نبيه. فالقول بجواز هذا الوقف مطابق للأُصول 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، وإلّا يكون عقداً أو إيقاعاً مستقلاً، رائجاً بين العقلاء، وليس فيه ما يخالف الأُصول المسلّمة في باب

المعاملات، فيكون نافداً ولازماً يجب العمل على وفق ما اتّفقوا عليه من الدستور عند إيجاد الجمعيات الخيرية، والمراكز الثقافية أو غير ذلك، وإذا عجزت الجمعية عن إدارة الأموال، فإن كانت قد حسبت لهذه الحالة الحرجة في دستورهم فيعمل بما اتّفقوا عليه، وإلّا فيرجع إلى الحاكم الشرعي فيضعها في الأقرب فالأقرب من مقاصد الجمعية وأغراضها . والله العالم

الرسالة التاسعة عشرة بعد المائة

إرث الزوجة من الأرض

بسم الله الرحمن الرحيم

حضرة العلّامة الحجة آية الله السيد محمود الشاهرودي دامت بركاته

أمّا بعد فقد أتحفني صديقي العزيز الفاضل الشيخ محمد الرحماني ـ دامت تأييداته ـ بالأعداد ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨ من مجلة «فقه أهل البيت» فقرأت ما دبّجته يراعتكم حول إرث المرأة من الأرض ووقفت على جهودكم العلمية التي بذلتم في تحقيق المسألة ـ شكر الله مساعيكم ـ ولاسيّما في العدد الخامس والأربعين والسادس والأربعين، وفيهما غنى وكفاية لبيان موقفكم من المسألة .

لكن لنا ملاحظات حول نظركم في كيفيّة إرث الزوجة نقدّمها إليكم عسى أن يتّضح بها نظر المشهور في المسألة.

لاشكّ أنّ للقرآن الكريم مقاماً منيعاً لا يمكن رفع اليد عن ظاهره بخبر الواحد، وهذا هو رأي المحقّق ﷺ في المعارج في المسألة، وهذا هو المختار عندنا أيضاً في محلّه، ولكن المورد ليس بهذا الشأن فالروايات هنا متضافرة مفيدة للعلم، وقد عدّ مضمونها من خصائص فقه الشيعة، فلو استثنيت فتوى ابن الجنيد فهناك رأي متميز لفقهاء الشيعة بين سائر الفقهاء على اختلافهم في كيفية ميراث المرأة من الأقوال التي ذكرتموها في المجلة .

ذكرتم حول قوله ﷺ: «إنّ المراة لا ترث من تركة زوجها من تربة دار

أو أرض إلّا أن يقوّم الطوب والخشب قيمة فتعطى ربعها أو ثمنها».

الظاهر من إضافة المنع إلى تربة الدار والأرض أنَّ النظر إلى عين الدار وترابها أي ذاتها لا ما قد يتولّد فيها وعليها من الأموال الإضافية حتى المالية والقيمة نتيجة الإحياء والبناء، ولهذا استدرك بلسان الاستثناء «إلّا أن يقوّم البناء والجذوع والخشب أو الطوب وهي الآجر ونحوها». وظاهر الاستثناء، الاتصال مع أنّ الطوب والخشب ليس من الأرض فكيف استثني منها؟

«والظاهر أنّ أقرب المعاني لمثل هذا التركيب ليس ما فعله المشهور من جعل الاستثناء على الانقطاع، بل ينبغي الحفاظ على ظهوره في الاتصال مع كون المستثنى هو الإضافات الحاصلة في القيمة والمالية سواء بالنسبة إلى ذات البناء أو الأرض أو ما أحدث فيها أو عليها بسبب الإحياء من المالية، فيكون المتفاهم عرفاً من مثل هذا التركيب **من أنّها لا ترث من العين والتربة ولكن ترث أصل حقّها من التركة بأن تؤتي من قيمة الأرض وما عليها بسبب البناء والإحياء بما فيها مالية الأرض ومنفعة المكان الحاصلة بذلك، فتعطى ربعها أو ثمنها**».

وفيما أكّدتم عليه ملاحظات:

الملاحظة الأُولى: فإذا كان المقصود النهائي : هو أنّ المرأة ترث من قيمة المجموع أرضاً وبناءً فلماذا فصّل الإمام عليه السلام بين تربة الدار والأرض، وبين الطوب والخشب في العبارة، مع أنّ المجموع محكوم بحكم واحد وهو أنّها ترث منه قيمة لا عيناً ؟

إنّ التفصيل بين التربة وسائر الأموال ذكر في كثير من الروايات

كصحيحة زرارة (١ / ٦) ومحمد بن مسلم (٢ / ٦) ويزيد الصائغ (٨ / ٦) وطربال بن رجاء (١٢ / ٦) والأحول (١٦ / ٦) قاطع للشركة، ويدلّ على أنّ للأرض والتربة حكماً وللبناء حكماً آخر، فلو كان الجميع ميراثاً لها بالثمن والقيمة ومحكوماً بحكم واحد فلا وجه للتفصيل.

وبعبارة واضحة: فإذا كانت فتوى الإمام عليه السلام هو إرث المرأة من المجموع قيمة لا عيناً كان عليه عليه السلام أن يذكر ذلك ببيان واضح ويقول: إنّ المرأة لا ترث من عين الدار وما عليها من البناء ولا ما فيها من الأشجار وإنّما ترث القيمة من المجموع .

إنّ أئمة أهل البيت فُصَحاء ـ كما قالوا ـ فما هو وجه الكلام تارة في تربة الدار والأرض، وأُخرى فيما عليها من الطوب والخشب مع اشتراك الجميع في النتيجة وهو إرث المرأة من قيمة الجميع.

الملاحظة الثانية: أنّ المستثنى منه في بدء النظر لا يخلو من أحد أُمور أربعة :

١. إمّا أن يكون عين التربة والأرض فيكون الاستثناء منقطعاً، وأنتم لا ترضون بذلك .

٢. أن يكون المستثنى منه هو القيمة، فتكون النتيجة خلاف المدّعىٰ وموافقاً لقول المشهور، إذ معناه لا ترث من قيمة الدار إلّا قيمة البناء.

٣. أنّ المستثنى منه، مجموع الدار من الأرض والبناء بأن أُريد من الدار كلا الجزأين: الدار والبناء، فيصح استثناء الطوب منه استثناء متصلاً لدخوله

في المستثنى منه، إذ أُريد من الدار مجموع البناء والمبنيّ عليه، ويكون موافقاً لفتوى المشهور.

٤. أنّ المستثنى منه هو الدار مع الإضافات ومنها القيمة كما هو الظاهر من كلامكم .

ويلاحظ عليه: أنّه خلاف الظاهر، لاستلزامه لحاظ الجمع بين المبدل (العين) والبدل (القيمة) مع أنّهما طوليّان لا عرضيّان.

الملاحظة الثالثة: أنّ المرجع في تفسير الحديث هو العرف الدقيق لا العقل الدقيق ولا العرف المتسامح، وهذه الرواية ونظائرها إذا نظر إليها العربي الصميم، المتجرد ذهنه عن الخلافات الفقهية ينتقل إلى أنّ المراد هو حرمان المرأة من الأرض دون البناء.

الملاحظة الرابعة: قولكم: «**إنّ المالك إنّما يملك حياة الأرض لا ذات الرقبة وإنّما يكون له حق الاختصاص بها**» على خلاف ما ذهب إليه الفقهاء إلّا من شذ، فإنّ الأرض تملك بالإحياء وتقبل النقل والانتقال. يقول المحقّق: ويملكها المحيي عند عدم الإمام من غير إذن .[١] ونظير ذلك في المنتهى.[٢]

وقال الشيخ الأكبر في «كشف الغطاء»: ثم إن أحياها المحيي كائناً مَن كان ـ بعد الغيبة ـ كانت ملكاً له ويملكها من شاء ويوقفها ويجري عليها أحكام الملك.[٣]

---

١. الشرائع: ١ / ٢٩٣.
٢. المنتهى: ١ / ٩٣٦.
٣. كشف الغطاء: ٤ / ٢٩٥.

وقد تضافر عنهم عليهم السلام: «أنّ من أحيا أرضاً فهي له» فاللام للملكية دون الاختصاص، ولذلك لو خربت الأرض فما لم يعلم الإعراض من صاحبها ليس للآخر إحياؤها، وما في بعض الروايات من أنّ مَن ترك أرضاً ثلاثة أعوام يجوز للآخر التصرف فيها، قد أعرض عنه المشهور.

الملاحظة الخامسة: نقلتم عن المحقّق الشعراني رحمه الله أنّ الوجه لعدم ذكر قيمة الأرض هو أنّ أكثر الأراضي خصوصاً ما كان بيد الشيعة في الكوفة ونواحيها كان من المفتوحة عنوة، وكان لها حق اختصاص بسبب تملّك الآلات.... .

أقول: إنّه دام ظله وإن كان من أعلام المحقّقين المخلصين وقد زرته عن كثب فوجدته رجلاً موسوعيّاً، ومع ذلك يُردّ على كلامه بأُمور:

١. أن لازم كلامه أن تكون هذه الروايات قضايا خارجية لا قضايا حقيقية، وهل السائلون كلّهم كانوا عراقيين؟

٢. لازم كلامه أن يعم الحرمان الرجال، إذ لا فرق بين الطائفتين في مورد الأراضي المفتوحة عنوة .

٣. أنّ الحقوق المالية كحق الاختصاص أيضاً تورّث أيضاً فلماذا لم تلحظ في هذه الروايات مالية حق الاختصاص في إرثها بناءً على ما ذكرتم من أنّها ترث من مالية أرض الدار .

الملاحظة السادسة: أنّه قد ورد في روايات كثيرة أنّ المرأة لا ترث شيئاً، والنكرة في سياق النفي تفيد العموم، وإليك هذه التعابير:

١. عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «إنّ المرأة لا ترث ممّا ترك زوجها من القرى والدور والسلاح شيئاً، وترث من المال والفرش».[١]

٢. عن محمد بن مسلم قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «ترث المرأة الطوب ولا ترث من الرباع شيئاً».[٢]

٣. عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام؛ ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «لا ترث النساء من عقار الأرض شيئاً». [٣]

٤. عن طربال بن رجاء، عن أبي جعفر عليه السلام: «إن المرأة لا ترث ممّا ترك زوجها من القرى والدور والسلاح والدواب شيئاً وترث..».[٤]

٥. عن محمد بن مسلم وزرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «إنّ النساء لاترثن من الدور ولا من الضياع شيئاً». [٥]

٦. عن الأحول، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: «لا يرثن النساء من العقار شيئاً ولهن قيمة البناء».[٦]

إنّ حمل هذه الروايات على أنّها لا ترث من العين، ولكن ترث من القيمة بعيد غايته، بشهادة أنّه لو قال القائل بعد هذه الجمل: إلّا قيمة الدور،

---

١. الوسائل: ج ١٧، الباب ٦ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ١.
٢. الوسائل: ج ١٧، الباب ٦ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ٢.
٣. الوسائل: ج ١٧، الباب ٦ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ٦.
٤. الوسائل: ج ١٧، الباب ٦ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ١٢.
٥. الوسائل: ج ١٧، الباب ٦ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ١٣.
٦. الوسائل: ج ١٧، الباب ٦ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ١٦.

يُتلقّى كلاماً فاقداً للبلاغة، إذ لو كان المراد الحرمان من العين دون القيمة لما كان هناك أي حاجة إلى استخدام النكرة في سياق النفي، بل كان اللازم ان يقول: لا ترث من الدور بل ترث من القيمة.

الملاحظة السابعة: أنّ السيد المرتضى إنّما اختار أنّها ترث من قيمة الجميع، لأجل الجمع بين عموم آيات الإرث وما أجمع عليه الأصحاب من الحرمان، بتخصيص الحرمان بالعين وإيجاب القيمة على نحو ما اختاره في الحبوة.

وبما أنّ الإجماع دليل لبّي أخذ بالقدر المتيقّن وعذره في المقام أنّه لم يعتد بالأخبار الواردة في المقام لكونها أخبار آحاد لا قيمة لها عنده، وأمّا من يعتدّ بها ـ كسماحتكم ـ فليس له إلّا الأخذ بظواهرها على أنّ كلمة المجمعين صريحة في الحرمان مطلقاً عيناً وقيمة ولاوجه للاقتصار بالقدر المتيقّن.

الملاحظة الثامنة: أنّ لازم الجمع بين الروايات والآيات على النحو المذكور في كلامكم هو القول بأنّ قوله سبحانه: ﴿وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ﴾ أو ﴿فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ﴾ [1] يتضمّن حكمين مختلفين: إرث العين من المنقول كالنقود وغيره، والقيمة من الدار والتربة ؛ ومن المعلوم أنّ الحكمين من قبيل المتباينين لما مرّ من أنّ الإرث من القيمة بدل الإرث من العين فهل تتحمّل الآية بيان كلا الحكمين بلفظ واحد؟!

وإلى ما ذكرنا يشير بعض المحقّقين إذ يقول: إذ ليس كل من العين

---

١ . النساء: ١٢.

والقيمة مندرجاً في العام اندراج المصاديق في المفهوم الكلّي حتى يكون حمل كلّ منهما على بعض أفراده عملاً به في الجملة.[١]

الملاحظة التاسعة: ذكرتم حول رواية الأحول: «وما ورد في ذيلها «يعني من البناء: الدور» أنّها ظاهرة في أنّ المراد إعطاؤها قيمة الدور بما فيها قيمة رقبة أرضها... .

أقول: هذا التفسير من الراوي وعلى فرض كونه من الإمام عليه السلام، فلعلّ المراد هو تضييق صدق البناء وأنّه لا يشمل إلّا بناء الدور لا سائر الأبنية كبناء الطاحونة والمعمل وغيرهما.

الملاحظة العاشرة: روى الكليني عن يزيد الصائغ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن النساء هل يرثن من الأرض؟ فقال: «لا، ولكن يرثن قيمة البناء» قال: قلت: إنّ الناس لا يرضون بذا؟ قال: «إذا ولينا فلم يرضوا ضربناهم بالسوط».[٢]

فلو كان المقصود هو الحرمان من العين دون القيمة فلماذا لا يرضى الناس به؟! فإنّ دفع القيمة يكون أنفع للمرأة لخروج سهمها عن الإشاعة إلى الإفراز.

الملاحظة الحادية عشرة: ذكرتم إنّ التعبير بالإعطاء أو إعطاء حقّها أو إعطاء ربعها أو ثمنها الوارد في ألسنة هذه الروايات يجعلها ناظرة إلى مقام

---

١. بلغة الفقيه: ٣ / ٩٣.

٢. الوسائل: ج ١٧، الباب ٦، من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ٨ و ١١.

التقسيم والإفراز لحقوق الورثة، وبيان أنّ حقّها من التركة ـ وهو الربع والثمن ـ لايعطى من عين الأرض والعقار، بل يعطى لها من سائر التركة.

يلاحظ عليه: أنّه ورد في الرواية الأُولى من الباب قوله: «إنّ المرأة لاترث ممّا ترك زوجها من القرى والدور والسلاح والدوابّ شيئاً وترث من المال والفرش والثياب ومتاع البيت ممّا ترك وتقوّم النقض والأبواب والجذوع والقصب فتعطى حقّها منه».

فعلى ما ذكرتم يكون المعنى: يعطى حق المرأة من القرى والدور والسلاح والدواب من قيمة هذه الأُمور الأربعة: (النقض والأبواب والجذوع والقصب) أفهل يمكن أن تكون قيمة هذه الأُمور وافية لحق المرأة من قيمة القرى والدور والسلاح والدواب كلّها، ومثل ذلك لو أضفنا إلى الأُمور الأربعة ما تقدّمها من الأُمور الثلاثة، أعني: الفرش والثياب ومتاع البيت بخلاف ما إذا قلنا بأنّ المراد أنّه يعطى حق المرأة المتعلّق بهذه الأُمور من قيمة هذه الأُمور.

ونظيرها ما رواه صاحب الوسائل برقم ٥ و ٧ و ١٢ و ١٥ في الباب السادس والجميع على غرار واحد وسبيكة واحدة.

حول الروايات المعارضة لنظر المشهور

هناك روايات معارضة لنظر المشهور وأُمور، ربّما تكون دليلاً لمختاركم ندرسها تالياً. أمّا الروايات فهي:

١. روى عبيد بن زرارة وفضل بن العباس قال: قلنا لأبي عبدالله عليه السلام ما

تقول في رجل تزوج امرأة ثم مات عنها وقد فرض الصداق؟ قال: «لها نصف الصداق وترثه من كل شيء، وإن ماتت فهو كذلك».

ومحل الاستدلال قوله: «وترثه من كل شيء».

أقول: إنّه ظهور بدوي، وذلك لأنّ الراوي لمّا توهّم أنّ عدم الدخول يسبّب عدم إرثها من زوجها بتاتاً، وكأنّ العلقة عند السائل تتحقّق بالدخول لا بالعقد، فردّه الإمام عليه السلام أنّ موت الزوج قبل الدخول لا يؤثر في ما تستحق من الإرث. فعلى هذا معنى قوله: «فترثه من كل شيء» أي ممّا تستحق أن ترث.

وبعبارة أُخرى: أنّ الإمام عليه السلام في مقام دفع التوهّم المذكور لا في مقام بيان حد الإرث وما ترث.

٢. رواية الصحّاف قال: مات محمد بن أبي عمير بياع السابري وأوصى إليّ وترك امرأة له لم يترك وارثاً غيرها، فكتبت إلى العبد الصالح عليه السلام فكتب إليّ: «اعط المرأة الربع واحمل الباقي إلينا».[1]

ومحل الاستدلال: إطلاق قوله: «أعط المرأة الربع».

يلاحظ عليه: أنّه لم يرد في الرواية أنّ الرجل ترك أرضاً أو تربة أو ربعاً أو ما شاكله، ولعلّ التركة كانت غير الأرض والدار. وليس المراد من محمد بن أبي عمير هو التاجر الثريّ المعروف، لأنّه توفّي عام ٢١٧ هـ وتوفّي العبد الصالح عليه السلام (١٨٦ هـ).

---

١. الوسائل: ج ١٧، الباب ٤ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ٢.

أضف إلى ذلك: أنّه يمكن أن تكون اللام في الربع للعهد الذهني، أي الربع المعهود في ذهن الشيعة في إرث الزوجة.

٣. معتبرة ابن أبي يعفور والفضل بن عبدالملك وجاء فيها عن أبـي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل هل يرث من دار امرأته أو أرضها من التربة شيئاً أو يكون في ذلك بمنزلة المرأة فلا يرث من ذلك شيئاً؟ فقال: «يرثها وترثه من كل شيء ترك، وتركت».[1]

أقول: الرواية على عكس المدّعى أدلّ حيث إنّ الراوي قد سلّم بـأنّ المرأة لا ترث من التربة فيسأل الإمام عليه السلام عن إرث الرجل وأنّه هل هو بمنزلة المرأة حتى لا يرث من الأرض أو لا؟ فأجاب الإمام عليه السلام أنّها ترث من كل شيء، فالرواية تشهد بأنّ الرأي السائد بين الشيعة ـ يوم ذاك ـ كان هو عدم إرث المـرأة مـن الأرض، وعـلى ذلك بـنى السـائل سـؤاله وقـاس الزوج بالزوجة، فعند ذلك لا محيص من حمل الجواب على التقية، لكونها مخالفة لما هو المشهور بين الشيعة حسب ما تعطيه الرواية، وإلّا لما اكتفى الإمام عليه السلام في ردع هذه الذهنية للسائل بجملة بسيطة ذكرت استطراداً في مقام الجواب عن سؤال آخر.

وقد اتّقىٰ أئمة أهل البيت عليهم السلام في بيان الفروض في غير مورد، نذكر منها موردين تجنباً للإطالة:

١. روى عبدالله بن مُحرز قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أوصىٰ

---

١. الوسائل: ج ١٧، الباب ٧ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ١.

إليّ، وهلك وترك ابنته؟ فقال: «اعط الابنة النصف، واترك للموالي النصف»، فرجعت فقال أصحابنا: لا والله، ما للموالي شيء. فرجعت إليه من قابل فقلت له: إنّ أصحابنا قالوا ما للموالي شيء، وإنّما اتقاك.

فقال: «لا والله ما اتقيتك لكنّي خفت عليك أن تؤخذ بالنصف، فإن كنت لا تخاف فادفع النصف الآخر إلى ابنته فإنّ الله سيؤدي عنك».[١]

٢. وممّا يشهد على تقيتهم في مسائل الإرث ما رواه الفقيه باسناده عن ابن عباس أنّه قال: كتب إليّ علي بن أبي طالب عليه السلام في ستة إخوة وجّد، أن أجعله كأحدهم وامحُ كتابي، فجعله عليّ عليه السلام سابعاً معهم، وقوله: وامحِ كتابي، كره أن يشنع عليه بالخلاف على مَنْ تقدمه.[٢]

مشكلة اختلال الميزان في الفرائض والأسهم

«.. إذا كانت الزوجة لا ترث من العقار شيئاً فلا محالة سوف يقلّ سهمها عن الربع والثمن للتركة، وتقييد ذلك بالربع والثمن ممّا ترث منه من التركة لا كلّ التركة وإن كان يحفظ عنوان الربع والثمن، إلّا أنّ هذا عندئذ يكون خلاف مقام التحديد وتعيين السهام بالنسب والفروض، أي يوجب اختلال الميزان للفرائض والسهام ويكون أشبه بالألغاز والتمويه حينئذٍ وليس بابه التقييد والتخصيص».

يلاحظ عليه: أوّلاً: ما الفرق بين المقام حيث يُحدّد فرضها بالثمن ثم

---

١. الوسائل: ج ١٧، الباب ٥ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، الحديث ٧.

٢. الوسائل: ج ١٧، الباب ٦ من أبواب ميراث الإخوة والأجداد، الحديث ٨.

يشار بدليل منفصل إلى أنّ فرض الثُمن يتعلّق بغير العقار، وبين قوله سبحانه: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيءٍ فَأَنَّ للهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبى﴾[1] ثم يحدّ بأنّ الخمس بعد المؤونة.

وثانياً: أنّ هذه المشكلة ليست مختصّة بهذا المورد، فإنّ اختلال الميزان للفرائض والسهام ـ لو صحّت تسميته إخلالاً بهما ـ ليس شيئاً غريباً في باب الإرث لتوفّره في الموارد التالية :

١. عند زيادة السهام على التركة يدخل النقص على طائفة دون طائفة، وبالتالي ينقص الميراث عن السهام .

٢. عند زيادة التركة على السهام يُردّ الباقي على الورّاث، وبالنتيجة يزيد الميراث على السهام.

خلافاً لأهل السنّة حيث عالجوا المشكلة في الموردين بالعول والتعصيب .

٣. سهم الولد الأكبر يزيد على الفرض بالحبوة. فيكون سهم الولد الأكبر أزيد من حظ الأُنثيين وقد قال سبحانه: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ﴾[2].

٤. حرمان القاتل والكافر من الإرث، وبالتالي تحصل الزيادة في سهام الآخرين، كالبنت والبنتين إذا كان الأب قاتلاً أو كافراً.

٥. إذا مات الرجل عن بنت واحدة فهي ترث النصف فرضاً والباقي قرابة، فتكون وارثة للكل لا للنصف وإن كان ذلك باعتبارين، ومثلها إذا مات

---

١. الانفال: ٤١. ٢. النساء: ١١.

عن بنتين فهما ترثان الثلثين فرضاً والباقي قرابة فيكون ميراث الواحدة أو الاثنين أزيد من الفرض المحدّد الوارد في قوله سبحانه: ﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾[1].

مشكلة تأخير البيان

إنّ مشكلة تأخير البيان لاتختص بالمورد فإنّ كثيراً من أُصول الأحكام **أوّلاً** والمقيدات والمخصصات **ثانياً** ورد في لسان الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما من أئمة أهل البيت عليهم السلام ولا يمكن الالتزام فيهما بالنسخ إذ لا نسخ بعد رحيل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، فالجواب في الجميع أمر واحد، وهو أنّ وجود المصلحة قد أوجب بيان الأحكام تدريجاً فالأحكام كلّها كانت مشرّعة في عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم نازلة عليه، غير أنّه صلى الله عليه وآله وسلم بيّن ما بيّن، وأودع مالم يُبيّن ـ إمّا لعدم استعداد في المجتمع أو لعدم وجود الفرصة للبيان، أو لوجود المصلحة في تأخيره ـ عند أوصيائه الأئمة المعصومين عليهم السلام بعده، و ليس تأخير البيان أمراً قبيحاً بالذات حتى لا يُغيّر حكمه، وإنّما هو بالنسبة إلى القبح كالمقتضي نظير الكذب، فلو كان هناك مصلحة غالبة كنجاة المؤمن كان أمراً حسناً. هذا هوالحقّ الذي يدركه من سبر حال النبي صلى الله عليه وآله وسلم والمجتمع الإسلامي.

فأقصى ما في تأخير البيان وقوع المكلّف في المشقّة، أو تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة، و كلّها هيّنة إذا اقتضت المصلحة الكبرى تأخير البيان.

---

١. النساء: ١١.

والمسألة مطروحة في باب التعادل والترجيح وأخص بالذكر فرائد الشيخ، وقد ذكر وجوهاً لهذا النوع من التأخير، وتبعه غيره من الأعلام في نفس الباب .

أضف إلى ذلك: أنّ الظاهر من رواية الصفّار أنّ البيان لم يتأخّر، وإنّما خفي على الناس بعد وروده. روى محمد بن الحسن الصفّار عن محمد بن الحسين (الخطاب)، عن جعفر بن بشير، عن الحسين بن مخلد، عن عبدالملك قال: دعا أبو جعفر عليه السلام بكتاب علي عليه السلام فجاء به جعفر مثل فخذ الرجل مطوياً فإذا فيه: «إنّ النساء ليس لهنّ من عقار الرجل إذا توفّي ـ عنهن ـ شيء» فقال أبو جعفر عليه السلام: «هذا والله خط علي وإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم».(١)

على أنّ تأخير البيان أمر مشترك بين الحرمان مطلقاً أو الحرمان من العين والدفع من القيمة، إذ لم يرد في الرواية بوجه صريح يدلّ على حرمانها من الأصل، ودفع سهمها من القيمة، وذلك لأنّ الظاهر من الآيات كونها سهيمة في عين التركة كسائر الورّاث.

***

الآن حصص الحق

قد ظهر من هذا البحث الضافي أنّ حرمان الزوجة من العقار أمر لا يمكن تجاوزه، وذلك للوجوه التالية:

---

١ . الوسائل: ج ١٧، الباب ٦ من أبواب ميراث الازواج، الحديث ١٧ .

١. أنّ التفصيل بين الدار والطوب والخشب في الروايات قاطع للشركة، كما مرّ.

٢. أنّ استخدام النكرة ووقوعها في سياق النفي لا يلائم حرمانها من العين فقط دون القيمة.

٣. الظاهر من رواية يزيد الصائغ أنّ حرمانها من العقار كان أمراً مسلّماً في عصر أئمة أهل البيت عليهم السلام ولذلك يقول الصائغ: قلت إنّ الناس لا يرضون بذا، قال: «إذا ولينا فلم يرضوا ضربناهم بالسوط» فإنّ إعمال السوط أفضل دليل على الحرمان المطلق لا الحرمان من العين دون القيمة، لأنّ كثيراً من الناس يرضون بذلك.

٤. أنّ معتبرة ابن أبي يعفور تدلّ على أنّ حرمان الزوجة من الأرض كان أمراً مسلّماً عند الراوي وبالتالي عند الشيعة في عصر الإمام الصادق عليه السلام حيث جعل معتقده في المورد أساساً للسؤال عن إرث الزوج من الزوجة، وأنّه هل هو كإرث الزوجة من الزوج في الحرمان من الدار والأرض.

٥. نرى أنّ أبا جعفر عليه السلام يحلف بالله في حرمان الزوجة من عقار الرجل ويقول: «هذا والله خط عليّ وإملاء رسول الله». فإنّ هذا الحلف يناسب حرمانها على وجه الإطلاق لا حرمانها على الوجه النسبي بأن ترث القيمة دون العين.

٦. أنّ كتاب عليّ عليه السلام أفضل دليل على عدم تأخير البيان وإنّما طرأ عليه الخفاء بعد البيان، وقد أظهره الإمام الصادق عليه السلام بعد خفائه فترة من الزمن.

٧. أنّ مشكلة التأخير ـ على فرض التسليم ـ أمر مشترك بين القولين، إذ لم يرد في الرواية ما يدلّ صريحاً على إرثها من قيمة جميع ما تركه الرجل.

٨. أنّ معتبرة ابن أبي يعفور على عكس المدّعىٰ أدّل، حيث تدلّ على أنّ الرأي السائد بين الشيعة في عصر صدور الرواية هو حرمانها من العقار، أفيمكن أن تكون هذه الشهرة بلا دليل ولا وجه، وعلى ذلك يكون قول الإمام: «يرثها وترثه من كل شيء» محمولاً على التقية، وليس التقية في باب الفرائض أمراً نادراً، حيث إنّ الإمام اتّقى في رواية عبدالله بن مُحرز وقال: «النصف للبنت والنصف الآخر للعصبة»، كما أنّ الإمام علياً عليه السلام بعدما أفتى في مورد الجّد بشيء ثم كتب إلى ابن عباس ألّا ينشر ما كتب ويجعل الجد كأحد الإخوة.

٩. أنّ الشهرة الفتوائية المجرّدة عن الرواية بين أصحاب الأئمة عليهم السلام فضلاً عما إذا كانت مدعمة بالروايات المستفيضة، من مميزات الحجّة عن اللاحجّة، لا من المرجّحات، فلذلك ترى أنّ عبدالله بن مُحرز لمّا فهم الرأي السائد بين أصحاب الإمام ترك قول الإمام الذي سمعه مباشرة وتوقّف عن العمل بمناسبة وجود الشهرة على خلاف قوله عليه السلام ، إلى أن لقيه في العام القابل وذكر القصة، فأفتاه الإمام بالحكم الواقعي، وفي المقام قد عرفت أنّ بعض الروايات يدلّ على وجود الشهرة الفتوائية بين الأصحاب في عصر الأئمة عليهم السلام هو حرمان المرأة من العقار.

ومع هذه القوة التي هي فوق المرجّحات كيف يمكن الإفتاء بالخلاف.

١٠. وأمّا ما ورد في رواية ميسّر بيّاع الزطّي عن أبي عبدالله عليه السلام من تعليل الحرمان بأنّه إنّما صار هذا كذا لئلّا تتزوج المرأة فيجيء زوجها أو ولدها من قوم آخرين فيزاحم قوماً آخرين في عقارهم [١].

إذ ربّما يتوهّم اختصاص الحكم بما إذا كان هناك وارث غير الزوجة دونما إذا لم يكن وارث غيرها، فلا وجه لحرمانها عندئذ.

فملحوظ فيه، حيث إنّها من قبيل الحِكَم، لا العلل، كتعليل لزوم الاعتداد للمرأة بالعِلم بحالها من كونها حاملاً أو لا، مع أنّه يجب الاعتداد عليها وإن علمت حالها كما إذا لم يكن هناك لقاء عبر سنة. ولذلك تعامل الفقهاء مع أمثال هذه العلل، معاملة الحكمة فلا يدور الحكم مدارها ثبوتاً وتعيّناً.

هذه ملاحظات متواضعة نقدّمها إليكم راجين إمعان النظر فيها، لعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً.

جعفر السبحاني

قم ـ مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

٢٠ صفر المظفر ١٤٣٠ هـ

---

١. الوسائل: ج ١٧، الباب ٦ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ٣.

الرسالة العشرون بعد المائة

الكلام في موانع الإرث

إنّ موانع الإرث، ثلاثة:

١ـ الكفر.

٢ـ القتل.

٣ـ الرقّ.

الأوّل: الكفر:

وفيه مسائل:

المسألة الأُولى: الكفر بعامّة أقسامه يمنع عن الارث

فلا يرث الكافر، المسلم مطلقاً إجماعاً محقّقاً بين المسلمين كما سيوافيك النصّ بذلك عن الفقهاء. وقد تضافرت الروايات أيضاً ونأتي بها في المسألة التالية.

المسألة الثانية: المسلم يرث الكافر

يرث المسلم الكافر أصليّاً كان أم مرتداً إجماعاً محقّقاً منّا [1] مع تضافر الروايات عليه من أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وأمّا الصحابة والتابعون وسائر الفقهاء، فقد اختلفت كلمتهم، فقد روى الشيخ في الخلاف أنّه قد قال

---

١. الخلاف: ٤ / ٢٣، كتاب الفرائض، المسألة ١٦.

بمقالتنا علي عليه السلام ـ على رواية أصحابنا ـ وعلى قول المخالفين: معاذ بن جبل، ومعاوية بن أبي سفيان من الصحابة. ومسروق وسعيد وعبد الله بن معقل ومحمد ابن الحنفية ومحمد بن علي الباقر عليهما السلام وإسحاق بن راهويه من التابعين.

وقال الشافعي: لايرث المسلمُ الكافرَ، وحكوا ذلك عن علي عليه السلام وعمر، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، وزيد بن ثابت والفقهاء كلهم.[1]

وقال ابن قُدامة: أجمع أهل العلم على أنّ الكافر لايرث المسلم، وقال جمهور الصحابة والفقهاء: لايرث المسلم الكافر، يروى هذا عن أبي بكر وعمر وعثمان، وعلي، وأُسامة بن زيد، وجابربن عبد الله. وبه قال عمرو بن عثمان، وعروة، والزهري، وعطاء، وطاووس، والحسن، وعمر بن عبد العزيز، وعمرو بن دينار، والثوري، وأبو حنيفة وأصحابه، ومالك، والشافعي وعامّة الفقهاء، وعليه العمل.

وروي عن عمر و معاذ ومعاوية، أنّهم وَرّثوا المسلمَ من الكافر ولم يُورِّثوا الكافر من المسلم، وحكي ذلك عن محمد ابن الحنفية، وعلي بن الحسين، وسعيد بن المسيّب، ومسروق، وعبد الله بن معقل، والشعبي، والنخعي، ويحيى بن يعمر، وإسحاق وليس بموثوق به عنهم، فإنّ أحمد قال: ليس بين الناس اختلاف في أنّ المسلم لا يرث الكافر[2].

---

١. الخلاف: ٤ / ٢٤، كتاب الفرائض، المسألة ١٦.

٢. المغني: ٣٤٠/٦.

دليلنا: إطلاقات الكتاب وعموماته مثل قوله: ﴿يُوصِيكُمُ اللّٰهُ فِي أَولادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ﴾ [١] وقوله سبحانه: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ ما تَرَكَ أَزواجكم﴾ [٢] وقوله تعالى: ﴿لِلرِّجالِ نَصيبٌ مِمّا تَرَكَ الْوالِدانِ وَالأَقْرَبُونَ...﴾ [٣] فإنّها تعمّ ما إذا كان المورِّث كافراً والوارث مسلماً، وأمّا عكس المسألة فقد خرج بالدليل.

أضف إلى ذلك: ما تضافر من الروايات ـ عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام ـ الصريحة في التوريث:

منها: صحيحة أبي ولّاد قال: سمعت أبا عبد اللّٰه عليه السلام يقول: «المسلم يرث امرأته الذميّة، وهي لاترثه». [٤]

ومنها: موثقة سماعة، عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام قال: سألته عن المسلم هل يرث المشرك؟قال: «نعم، فأمّا المشرك فلايرث المسلم». [٥]

وقد علّل في بعض الروايات حكم التوريث بقولهم: «نحن نرثهم ولا يرثونا، إنّ اللّٰه عزّ وجلّ لم يزدنا بالإسلام إلّا عزّاً». [٦]

وفي رواية أُخرى قال أبو عبد اللّٰه عليه السلام: «نرثهم ولا يرثونا، إنّ الإسلام لم يزده في ميراثه إلّا شدة». [٧]

---

١. النساء: ١١. ٢. النساء: ١٢. ٣. النساء: ٧.

٤. الوسائل: ج ١٧، الباب ١، من أبواب موانع الإرث، الحديث ١.

٥. الوسائل: ج ١٧، الباب ١، من أبواب موانع الإرث، الحديث ٥، ولاحظ ٦، ٧، ٨، ١٤، ١٧ و١٩ من ذلك الباب.

٦. الوسائل: ج ١٧، الباب ١، من أبواب موانع الإرث، الحديث ٦.

٧. الوسائل: ج ١٧، الباب ١، من أبواب موانع الإرث، الحديث ١٧.

وقد فهم معاذ بن جبل من قول النبي ﷺ: «الإسلام يزيد ولاينقص»، حكم المسألة فورّث المسلمَ من أخيه اليهودي.[١]

نعم استدل المخالف بأُمور:

١ـ رواية أُسامة بن زيد عن النبي ﷺ أنّه قال: «لايرث الكافر المسلم، ولا المسلم الكافر». وقال ابن قُدامة: متفق عليه.[٢]

يلاحظ عليه: أنّها رواية واحدة لا تقابل إطلاق الكتاب وعمومه، وقد قلنا في البحوث الأُصولية: أنّه لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وأنّ موقِفَ الكتاب أرقى من أن يُخصّصَ بالظن وقد قال به أيضاً المحقق الحلّي في **المعارج**.

٢ـ رُوِي عن عمر أنّه قال: لانرث أهل الملل ولايرثوننا[٣]، لكنّه خبر موقوف لم يسنده إلى النبي ﷺ فهو كسائر موقوفات الصحابة ليس حجّة، كما حققناه في «**أُصول الحديث وأحكامه**».

٣ـ ما رواه الفريقان عن النبي ﷺ أنّه قال: «لايتوارث أهل ملتين». لكنّه غير دالّ، إذ الحديث بصدد نفي التوارث، لا الإرث من جانب واحد، أي وراثة الكافر عن المسلم فقط لا العكس وقد تضافرت الروايات عن أهل البيت عليهم السلام على هذا التفسير: روى عبد الرحمان بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لايتوارث أهل ملّتين، نحن نرثهم ولا يرثونا، إنّ اللّه عزّ وجلّ لم يزدنا بالإسلام إلّا عزّاً».[٤]

---

١. الوسائل: ج ١٧، الباب ١، من أبواب موانع الإرث، الحديث ٨.
٢. المغني: ٣٤١/٦.
٣. المغني: ٣٤١/٦.
٤. الوسائل: ج ١٧ الباب ١، من أبواب موانع الإرث، الحديث ٦.

وفي صحيحة جميل وهشام، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «فيما روى الناس عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لايتوارث أهل ملتين» ـ قال: ـ نرثهم ولا يرثونا إنّ الإسلام لم يزده في حقّه إلّا شدّة». (١)

وروى أبو العباس، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لايتوارث أهل ملتين يرث هذا هذا، ويرث هذا هذا، إلّا أنّ المسلم يرث الكافر والكافر لايرث المسلم» (٢) إلى غير ذلك من الروايات المفسّرة للنبوي والرادّة على فتوى الفقهاء المشهورة في عصرهم عليهم السلام.

نعم، هناك روايات متعارضة، لابدّ من علاجها:

١ـ رواية الصدوق، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام في الرجل النصراني تكون عنده المرأة النصرانية فتسلم أو يسلم ثم يموت أحدهما؟ قال: «ليس بينهما ميراث». (٣)

٢ـ رواية سُدير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته: يتوارثان أهل ملتين؟ قال: «لا». (٤)

٣ـ رواية جميل، عن أبي عبد الله عليه السلام في الزوج المسلم واليهودية، والنصرانية؟ قال: «لا يتوارثان». (٥)

٤ـ رواية عبد الملك بن عمير القبطي، عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال

---

١. الوسائل: ج ١٧ الباب ١، من أبواب موانع الإرث، الحديث ١٤.
٢. الوسائل: ج ١٧ الباب ١، من أبواب موانع الإرث، الحديث ١٥.
٣. الوسائل: ج ١٧، الباب ١، من أبواب موانع الإرث، الحديث١٢.
٤. الوسائل: ج ١٧، الباب ١، من أبواب موانع الإرث، الحديث ٢٠.
٥. الوسائل: ج ١٧، الباب ١، من أبواب موانع الإرث، الحديث٢١.

للنصراني الذي أسلمت زوجته: «بضعها في يدك ولا ميراث بينكما». [١]

إنّ الصالحة للاستدلال دلالة هو الأُولى والرابعة، وإلّا فمدلول الثانية والثالثة، هو ما ذكرناه فيما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من أنّه «لايتوارث أهل ملتين»، فهما ينفيان التوارث، لا الإرث.

وأمّا الأُولى فمرسلة، والرابعة ضعيفة جدّاً مع أنّ مفاد هاتين الروايتين كمفاد النبوي من أنّه لا يتوارث أهل ملتين، ولو سلمنا أنّهما صالحتان للاحتجاج لكنّهما موافقتان للعامّة ومخالفتان لإطلاق الكتاب خرج عنه إرث الكافر المسلم، ومخالفتان للسنة فإنّ الإسلام يزيد ولاينقص، ويعلو ولا يعلى عليه، ومخالفتان للمتفق عليه عندنا خصوصاً أنّ ما يدلّ على الوراثة أكثر عدداً ومقترن بالدليل، والاحتجاج، بخلاف المخالف.هذا كلّه حول المسألتين الأُولى والثانية.

المسألة الثالثة: في حجب المسلم الكافر

المسلم يحجب الوارث الكافر، فلو مات كافر وله ورثة كفّار ووارث مسلم غير الإمام، يرثه المسلم دون الكافر، قال العلّامة: ولو خلّف الكافر ورثةً كفّاراً وَرثوه، وإن كان معهم مسلم كان الميراث كلّه له سواء قرب أو بعد حتّى أنّ مولى النعمة بل ضامن الجريرة المسلم يمنع الولَد الكافر من ميراثه من أبيه الكافر.

وقد ادّعى العلّامة عليه الإجماع في التحرير، والشهيد في المسالك،

---

١. الوسائل: ج ١٧، الباب ١، من أبواب موانع الإرث، الحديث ٢٢.

والأردبيلي في المجمع وغيرهم، وتوقف الشهيد الثاني في الحكم لضعف الرواية في المقام وتبعه صاحب الكفاية لكنّه قال بانجبار ضعفها بعمل المشهور كما في **مفتاح الكرامة**.[١]

وأمّا رأي غيرنا في المسألة فيعرف ممّا ذكرنا في المسألة السابقة، فقد قالوا بحرمان المسلم من الإرث إذا كان المورِّث كافراً، فكيف يكون حاجباً عن إرث الكافر.

ومحل الكلام في الحجب: إذا كان المورّث غير مسلم وإلّا فالكافر محروم من الإرث سواء كان في طبقته وارث مسلم أم لا.

دليل القول بالحجب

استدل على القول بالحجب بروايات:

١ـ حسنة الحسن بن صالح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المسلم يحجب الكافر ويرثه، والكافر لا يحجب المسلم ولا يرثه». [٢]

ودلالة الرواية واضحة والسند نقيّ غير أنّ الحسن بن صالح لم يرد فيه توثيق لافي رجال النجاشي ولافي فهرست الشيخ، قال الثاني: له أصل رويناه بالاسناد عن ابن محبوب وإليه تنسب الفرقة الصالحيّة. وقال في التهذيب: هو زيدي بتريّ متروك العمل بما يختص بروايته [٣]، ولأجل ذلك توقف

---

١. مفتاح الكرامة: ١٩/٨ـ٢٠.

٢. الوسائل: ج ١٧، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٢.

٣. التهذيب: ١ / ٤٠٨، باب المياه وأحكامها، الحديث ١٢٨٢.

الشهيد الثاني وقال: إثبات الحكم برواية الحسن غير حسن. نعم رواية الحسن بن محبوب عنه، يجعله من الممدوحين ولكنّها بوحدتها لاتصلح لاثبات الحكم المخالف لإطلاق الكتاب.

٢ـ رواية عبد الملك بن أعين ومالك بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن نصرانيّ مات وله ابن أخ مسلم وابن أُخت مسلم وله أولاد وزوجة نصارى؟ فقال: «أرىٰ أن يُعطىٰ ابنَ أخيه المسلم ثلثي ماتركه، ويعطى ابن اخته المسلم ثلث ماترك إن لم يكن له ولد صغار، فإن كان له ولد صغار فإنّ على الوارثين أن ينفقا على الصغار مما ورثا عن أبيهم حتى يُدركوا» قيل له: كيف ينفقان على الصغار؟ فقال: «يُخْرج وارثُ الثلثين ثلثي النفقة، ويخرج وارث الثلث ثلث النفقة، فإذا أدركوا قطعوا النفقة عنهم». [١]

ودلالة الرواية واضحة، وللبحث عن سندها وما اشتمل عليه من حكم شاذ عن القواعد مجال آخر، وسيوافيك عند البحث فيمن أسلم قبل القسمة أو بعدها.

٣ـ رواية التيمي [الميثمي]، عن أخيه، أحمد بن الحسن، عن أبيه، عن جعفر بن محمد، عن ابن رباط رفعه قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لو أنّ رجلاً ذمياً أسلم وأبوه حيّ ولأبيه ولد غيره ثمّ مات الأب ورثه المسلم جميع ما له ولم يرثه ولده ولا امرأته مع المسلم شيئاً». [٢]

هذه الروايات الثلاث لو تمّ اسنادها لا غبار على دلالتها. وربما يستدل بروايات قاصرة الدلالة:

---

١ . الوسائل: ج ١٧، الباب ٢ من أبواب موانع الإرث، الحديث ١.

٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب موانع الإرث، الحديث ١.

١ـ ماتقدم مستفيضاً في المسألة الثانية من أنّ المسلم يرث الكافر وهو لايرثه وإنّا نرثهم ولايرثوننا. وقد جاء في بعضها: «إنّ اللّه عزّوجلّ، لم يزدنا بالإسلام إلّا عزّاً فنحن نرثهم وهم لايرثونا». [١] وفي بعضها الآخر: «نرثهم ولا يرثونا إنّ الإسلام لم يزده في ميراثه إلّا شدّة». [٢]

يلاحظ عليه: بعدم الدلالة فإنّها بصدد بيان ميراث المسلم عن الكافر لاحجبه ميراث الكافر.

٢ـ ما ورد من الروايات في الإسلام قبل القسمة وبعدها، وإنّ الكافر إذا أسلم قبل القسمة شارك إن كان مساوياً واختصّ به إن كان أولى، وإن أسلم بعد القسمة لم يرث، وفيه روايات خمس منها:

صحيحة عبد اللّه بن مسكان عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «من أسلم على ميراث قبل أن يُقَسَّم فله ميراثه، وإن أسلم وقد قُسِّم فلا ميراث له». [٣]

ومحل الاحتجاج هو قوله: «وإن أسلم وقد قُسّم ...» احتجّ به صاحب الجواهر قائلاً بأنّها تعم الإرث من المسلم والكافر مع المسلم وبدونه، خرج الأخير بالإجماع فيبقى غيره. [٤]

يلاحظ عليه: بأنّ المتبادر من روايات الباب، ورودها فيما إذا كان المورِّث مسلماً، ولأجله فرّق بين كون الإسلام قبل القسمة أو بعدها، لا ما إذا كان المورّث كافراً.

---

١. الوسائل: ج ١٧، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٤.

٢. الوسائل: ج ١٧، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ١٧.

٣. الوسائل: ج ١٧، الباب ٣ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٢، ولاحظ أحاديث الباب.

٤. الجواهر ١٦/٣٩.

ما يدلّ على عدم الحجب

هذا وأنّ في المقام روايات ربما توهم الخلاف وعدم الحجب، وإليك البيان:

١ـ صحيحة ابن أبي نجران عن غير واحد عن أبي عبد الله عليه السلام في يهودي أو نصراني يموت وله أولاد مسلمون و أولاد غير مسلمين، فقال: «هم على مواريثهم». [١]

ظاهر الرواية أنّهم جميعاً يشتركون في الميراث ولما كان ظاهره ينافي ما عليه الأصحاب صار الشيخ الطوسي إلى تأويله ونقله صاحب الوسائل في ذيل الحديث بقوله: معنى قوله عليه السلام: «هم على مواريثهم» أي على ما يستحقّونه من ميراثهم، وقد بيّنا أنّ المسلمين إذا اجتمعوا مع الكفّار كان الميراث للمسلمين دونهم، قال: ولو حملنا الخبر على ظاهره لكان محمولاً على ضرب من التقية.

يلاحظ عليه: أنّه خلاف ظاهرها، ويتوقف على كون السائل واقفاً على الحكم المسلّم بين الأصحاب وأبعد منه حمله على التقية، لماعرفت أنّ القول المعروف بينهم هوحرمان المسلم عن الإرث إذا كان المورّث كافراً لا اشتراكه مع الآخرين.

وقال الحرّ العاملي: ويحتمل أن تكون الواو في قوله: «وأولاد غير مسلمين» بمعنى «أو»، يعني أنّ الكافر يرثه أولاده، مسلمين كانوا، أو كفّاراً

---

١ . الوسائل: ج ١٧، الباب ٥ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٢ وابن أبي نجران هو عبد الرحمان بن عمرو بن مسلم التميمي الذي وصفه النجاشي بقوله: ثقة ثقة.

لما مرّ، لا في صورة كون بعضهم مسلمين وبعضهم كفّاراً.[١] وهو كما ترى.

٢ـ صحيحة ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله عليه السلام في يهودي أو نصراني يموت وله أولاد غير مسلمين ؟فقال: «هم على مواريثهم».[٢]

فلو كان مفاد الرواية أنّ له أولاداً كفّاراً وأولاداً غير مسلمين، كان شاهداً لعدم الحجب، ولو كان مفادها انحصار أولاده في غير المسلمين، فلايصلح للاستدلال لعدم الوارث المسلم، حتى يحجب الكافر.

فانحصر المخالف برواية ابن أبي نجران، فلو دار الأمر بين الصنفين فالترجيح مع الأوّل للصراحة فيه والكثرة، بخلاف الثاني لانحصاره في واحد، مع عدم الصراحة الحاسمة.

غير أنّ الذي يصدّ الإنسان عن الافتاء بالحجب، هو عموم الكتاب وإطلاقه الحاكمان على التشريك في الإرث، خرج منه ما إذا كان المورّث مسلماً وبقي ما كان كافراً تحت الإطلاقات، فهل يمكن تخصيص عمومه وتقييد إطلاقه بما مرّ من الروايات الثلاثة منضمة إلى الشهرة الفتوائية إلى عصر الشهيد الثاني (٩٠٩ ـ ٩٦٦ هـ) أو لا؟فالظاهر هو الأوّل خصوصاً بعدما علمنا مذاق الشارع في حقّ الكافر، وحرمانه في بعض الصور.

فعلى القول بالحجب فهل الوارث المسلم يحجب جميع الطبقات وإن كان متأخّراً في الدرجة، فالأخ المسلم يحجب الولد الكافر، والعم

---

١ . المصدر نفسه.

٢ . الوسائل: ج ١٧، الباب ٥ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٣، وفي السند يعقوب بن يزيد.

المسلم يحجب الولد والأخ الكافرين حتّى أنّ ضامن الجريرة المسلم، يحجب سائر الطبقات، أولا؟ الظاهر هو الأوّل، لما عرفت في رواية ابني أعين من أنّ ابن الأخ والأُخت المسلمين يحجبان الولد الكافر، وهو مقتضى إطلاق رواية الحسن بن صالح. نعم مورد رواية [التيمي] الميثمي هو حجب من في طبقته، وليس له إطلاق بالنسبة إلى غيرهم.

***

بقي هنا فروع:

١ـ على القول بالحجب: فلا يحجب الإمامُ، الوارثَ الكافر، لما سيوافيك، وإلّا يلزم حرمان الكافر من الإرث مطلقاً لوجود الإمام في جميع الأعصار.

٢ـ لو لم يكن للميّت الكافر إلّا وارث كافر: يرثه إجمالاً بلا كلام، لإطلاقات الكتاب وعموماته، وسيوافيك تفصيله.

٣ـ حكم المورّث المرتد: اتفقت كلمة الأصحاب على أنّ المرتد مطلقاً أو خصوص الفطري بحكم المسلم ، فلا يرثه الكافر ، لتحرّمه بالإسلام.

قال العلّامة في القواعد: ولو كان الميّت مرتداً، فإن كان له وارث مسلم ورثه، وإلّا كان ميراثه للإمام. ولاشيء لأولاده الكفّار سواء كانت ردّته عن فطرة أو عن غيرها. ولا تجد من الأصحاب مخالفاً فكل من تعرّض للمسألة حكم بعدم إرث الكافر من المرتد، إلّا أنّ جماعة منهم لم يتعرّضوا لها، مثل

مؤلّفي النكت واللمعة والروضة والإيضاح وكنز الفرائد، ولعلّ ذلك لوضوحه.[١]

وأمّا المرتد الفطري فربما عرف: إذا كان أحد أبويه مسلماً وقت انعقاد نطفته وإن صار أحد الأبوين بعد ذلك كافراً.

وربما يقال: إنّ مرادهم من بقي على الإسلام من حين العلوق إلى بلوغ الإسلام، وتحقيق الكلام في حدّه موكول إلى محله. هذا كلّه في الفطري.

وعلى ضوء ما ذكره فالمرتد الفطري بمنزلة المسلم، لايرثه الكافر أصلاً، ولو لم يكن له وارث في جميع الطبقات، يرثه الإمام.

وأمّا الملّي، فأكثر الأصحاب يتعاملون معه معاملة المسلم، فيرثه المسلم دون الكافر مطلقاً، ولو لم يكن له وارث مسلم ـ حتى مثل ضامن الجريرة ـ يرثه الإمام ويكون من بيت المال.

غير أنّ الصدوق في المقنع، والشيخ في التهذيب والاستبصار قالا بخلاف ذلك، ففي المقنع: والنصراني إذا أسلم، ثمّ رجع إلى النصرانية ثمّ مات فميراثه لولده النصراني، وإذا تنصّر مسلم ثمّ مات فميراثه لولده المسلمين.[٢]

ولابدّ من تقييد كلامه في المرتد الملّي بعدم وجود وارث مسلم وإلّا فهو يحجب الكافر، ولأجل ذلك قال الشيخ في التهذيب ـ بعد نقل مرسلة ـ

---

١. مفتاح الكرامة: ٢٣/٨.

٢. المقنع: ١٧٩.

إبراهيم بن عبد الحميد: الوجه في هذا الخبر أنّ ميراث النصراني إنّما يكون لولدهِ النصارى إذا لم يكن له ولد مسلمون، وميراث المسلم يكون لولده المسلمين إذا كانوا حاصلين [١]، ولكنّه ﷺ ذهب في النهاية والمبسوط إلى ما ذهب إليه المشهور.

قال في الأوّل: ومن كان كافراً فأسلم ثم ارتد ـ إلى أن قال: ـ فإن مات على كفره وله أولاد كفّار ولم يخلّف وارثاً مسلماً، كان ميراثه لبيت المال، وقد روى أنّه يكون ميراثه لورثته الكفّار وذلك محمول على ضرب من التقية لأنّها مذهب العامّة [٢].

وقال في الثاني: المرتد إذا ارتد وقتل أو مات فماله لمن تقرّب إليه من المسلمين كان قريباً أو بعيداً، فإن لم يكن له أحد من المسلمين كان للإمام ولا يرثه كافر على حال. [٣]

هذا ما لدى الشيعة في كلا المقامين، وأمّا سائر المذاهب فإليك آراءهم الأربعة:

١ـ يكون فيئاً في بيت مال المسلمين، وهو قول ابن عباس وربيعة ومالك وابن أبي ليلى والشافعي وأبي ثور وابن المنذر.

٢ـ يكون لورثته من المسلمين، وروي ذلك عن أبي بكر، وعلي وابن مسعود، وبه قال ابن المسيّب وجابر بن زيد، والحسن وعمر بن عبد العزيز

---

١. التهذيب: ٩/ ٣٧٢، الحديث ١٣٢٨.

٢. النهاية: ٦٦٦.

٣. المبسوط: ٤ / ١١٢، كتاب الفرائض والمواريث.

وعطاء والشعبي والحكم، والأوزاعي والثوري وابن شبرمة وأهل العراق وإسحاق، و«عليه فقهاء الإمامية».

٣ـ ويحكى عن الثوري وأبي حنيفة واللؤلؤي وإسحاق: أنّ ما اكتسبه في ردّته يكون فيئاً، فيكون قولاً بالتفصيل بين تلاد ماله فيكون ميراثاً، وطارفه فيكون فيئاً.

٤ـ وروي عن أحمد: أنّ ماله لأهل دينه الذي اختاره إن كان منه من يرثه وإلّا فهو فيء وبه قال داود، وروي عن علقمة وسعيد بن أبي عروة لأنّه كافر فورثه أهل دينه كالحربي وسائر الكفّار. والمشهور عندهم هو القول الأوّل [1]. ولايخفى أنّ تطبيق هذه الآراء على القواعد مشكل.

أمّا الأوّل فلم يدل عليه دليل، وقياسه بمال الذمي الذي لم يخلف وارثاً، قياس مع الفارق لأنّ المفروض وجود الوارث.

والقول الثاني هو الموافق للأُصول، ولاينافيه قوله ﷺ: «لايرث المسلم الكافر» لأنّ المتبادر منه ـ على فرض صدوره ـ هو الكافر الأصلي، لا المرتد المتمسّك بالإسلام فإلحاقه بالمسلم أولى من إلحاقه بالكافر، ولأجل ذلك لايسترقّ ولايجوز له نكاح الكافر.

والتفريق بين تلاد المال وطارفه مبني على أنّ المرتد لايملك بعد الارتداد، وأسوأ من ذلك، ما عزي إلى أحمد من إلحاقه بأهل دينه لو كان وارث من أهله وإلّا فهو فيئ.

دليلنا في كلتا المسألتين: الاتفاق الكاشف عن وجود النص، وقد

---

١. المغني: ٦/ ٣٤٦.

عرفت نصّ **النهاية** فإنّ متنه مستخرج من الفقه المنصوص بإلغاء الأسناد مع ملاحظة أنّ الإسلام يتعامل مع المرتدّ معاملة المسلم في غير واحد من مسائله.

وربما يؤيّد حرمان الكافر عن إرث المرتدّ أُمور:

١ـ مرسلة أبان بن عثمان عمّن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل يموت مرتدّاً عن الإسلام وله أولاد؟ فقال: «ماله لِولده المسلمين». [١]

يلاحظ عليه: أنّها تدلّ على حصر الوارث بالمسلم، سواء أكان منفرداً أم مجتمعاً مع الكافر، وأمّا أنّه لا يرثه الكافر عند عدم الوارث المسلم، فلا تدلّ عليه.

٢ـ حسنة الحسن بن صالح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المسلم يحجب الكافر ويرثه» [٢] والمرتد أحد أقسام الكافر، فيشمله قوله «ويرثه» ولو قيل: إنّ الكافر منصرف إلى الأصلي فلا يضر بالمقال، لأنّه إذا ورث الكافر الأصلي فيرث المرتد بوجه أولى فثبت أنّ الوارث المسلم يحجب الكافر سواء كان المورّث كافراً أصلياً أو مرتداً.

نعم هنا لايثبت تمام المدعى، لانصراف المسلم إلى الرعية لا الإمام وإن كان من أعالي أفراده ومصاديقه، فيدل على الحجب في جميع الطبقات إذا كان بين الورّاث مسلم، وأمّا إذا لم يكن وارث مسلم وكان الوارث منحصراً بالكافر، فلاتدلّ على حرمان الكافر وانتقال المال إلى الإمام.

---

١. الوسائل: ج ١٧، الباب ٦ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٦.

٢. الوسائل: ج ١٧، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٢.

والحاصل أنّه لايستفاد من الروايتين تنزيل المرتد منزلة المسلم.

٣ـ الاستصحاب التعليقي: إنّ الكافر كان محروماً من الإرث قبل ارتداد المورث، والأصل بقاؤه بعد الارتداد والممات، وهو مبني على حجّية الاستصحاب في الأحكام الشرعية الكلّية خصوصاً القسم التعليقي منه.

أدلة المخالف في المرتد الملّي

قد عرفت أنّ الحكم في المرتد الفطري مورد اتّفاق، إنّما الكلام في الملّي. فقد قيل بأنّه يرثه ولده الكافر، واستدلّ عليه بأُمور:

١ـ رواية إبراهيم بن عبد الحميد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: نصراني أسلم ثمّ رجع إلى النصرانية ثمّ مات؟ قال: «ميراثه لولده النصارى»، ومسلم تنصَّر ثم مات؟ قال: «ميراثه لولده المسلمين» [1] فالحديث يتعامل مع المرتدّ الفطريّ معاملة المسلم، دون المرتد الملّي.

يلاحظ عليه: أنّ ظاهر الحديث اختصاص ما تركه لولده النصارى مطلقاً وإن كان معهم أولاد مسلمون وهو على خلاف الإجماع. ولما عمل به الشيخ في التهذيب حمله على ما إذا لم يكن معهم أولاد مسلمون وإلّا فالتركة لهم... ولعلّه حمله على ذلك بقرينة ما مرّ من حجب المسلم، الكافر فلا يكون الحمل تبرّعياً.

وحمله في النهاية على التقية، وهو فرع كون القول به مشهوراً عندهم،

---

١ . الوسائل: ج ١٧، الباب ٦من أبواب موانع الإرث، الحديث ١.رواه الشيخ عن كتاب ابن أبي عمير وسنده إليه ضعيف وإلّا فإبراهيم بن عبد الحميد ثقة. ولاحظ الحديث٣.

وقد عرفت أنّ المشهور عندهم إمّا كونه فيئاً، أو كونه لأولادهم المسلمين.

٢ـ صحيحة أبي ولّاد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل ارتدّ عن الإسلام لمن يكون ميراثه ؟فقال: «يقسّم ميراثه على ورثته على كتاب الله». (١)

وجه الاستدلال هو إطلاق الجواب الشامل لما إذا كان أولاده مختلفين في الكفر والإسلام.

يلاحظ عليه: أنّ المتبادر، كونه مرتدّاً فطرياً والغالب في مورده كون أولاده مسلمين.

ويمكن الجواب عنه بوجه آخر، وهو أنّ الرواية ناظرة إلى ردّ قول العامّة بأنّه فيء أو لبيت مال المسلمين من دون أن يكون له إطلاق شامل لما إذا كان للمرتد أولاد مختلفين من حيث الكفر والإسلام.

٣ـ عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرتد؟ فقال: «من رغب عن الإسلام وكفر بما أنزل الله على محمّد صلى الله عليه وآله بعد إسلامه، فلاتوبة له وقد وجب قتله وبانت امرأته منه، فليقسّم ما ترك على ولده». (٢)

يلاحظ عليه: أنّ الغالب في المرتدّ الفطري كون أهل البيت والعشيرة مسلمين، فتحمل على كون الورثة مسلمة.

٤ـ ما رواه في قرب الاسناد عن علي عليه السلام قال: « ميراث المرتدّ لولده» (٣) .

---

١ . الوسائل: ج ١٧، الباب ٦من أبواب موانع الإرث، الحديث ٣.

٢ . الوسائل: ج ١٧، الباب ٦ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٥.

٣ . الوسائل: ج ١٧، الباب ٦ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٧.

ويظهر حالها ممّا ذكرناه في السابقتين من انصرافهما إلى المرتد الفطري والغالب فيه كون الورثة مسلمين، فلم يبق ما يدلّ على هذا القول إلّا رواية إبراهيم، وهي وإن كانت موافقة للكتاب، لكن الشهرة الفتوائية على القول الأوّل، وكفى بها مخصّصة لعمومه ومقيّدة لإطلاقه. وقد عرفت أنّ الإسلام يتعامل مع المرتد، معاملة المسلم.

لو أسلم الكافر قبل القسمة أو بعدها

قد عرفت أنّ الكافر لا يرث المسلمَ ولا الكافرَ إذا كان بين الورثة مسلم وإن كان في طبقة متأخّرة غير الإمام، لكن هذا فيما إذا بقي الوارث على كفره، وأمّا لو أسلم فالمشهور عند الإمامية أنّه إن أسلم بعد القسمة فلاشيء له، وإن أسلم قبل القسمة شارك أهل الميراث في ميراثهم وانفرد به إن كان أولى، نصّاً وفتوى.

قال الشيخ في الخلاف: إذا أسلم الكافر قبل قسمة الميراث شارك أهلَ الميراث في ميراثهم، وإن كان بعد قسمته لم يكن له شيء. وبه قال عمر وعثمان والحسن، وقتادة وجابر بن زيد، وعكرمة وأحمد وإسحاق.

وقالوا: كان علي ـ عليه الصلاة والسلام ـ لا يُورِّث مَنْ أسْلَم على ميراث، وبه قال ابن المسيب وعطاء وطاووس وأهل العراق ومالك والشافعي.[1]

وقال ابن قدامة: روي نحو هذا عن عمر، وعثمان والحسن بن علي

---

١. الخلاف: ٤ / ٢٦، كتاب الفرائض، المسألة ١٨.

وابن مسعود، وبه قال جابر بن زيد، والحسن ومكحول، وقتادة وحميد وأياس بن معاوية وإسحاق، فعلى هذا إن أسلم قبل قسم [١] بعض المال ورث ممّا بقي.

ونقل أبو طالب فيمن أسلَم بعد الموت لايرث، قد وجبت المواريث لأهلها، وهذا هو المشهور عن علي ـ رضي الله عنه ـ وبه قال سعيد بن المسيّب، وعطاء وطاووس، والزهري وسليمان بن يسار والنخعي والحكم وأبو الزناد، وأبو حنيفة ومالك والشافعي وعامة الفقهاء، لقول النبي ﷺ: «لايرث الكافر المسلم»، ولأنّ الملك قد انتقل بالموت إلى المسلمين، فلم يشاركهم من أسلم كما لو اقتسموا. ولأنّ المانع من الإرث متحقّق حال وجود الموت فلم يرث، كما لو كان رقيقاً فأُعتق، أو كما لو بقي على كفره [٢].

إذا عرفت ما ذكرناه، فاعلم أنّه يبدو أنّ الأصحاب اتفقوا على أُمور:

١ـ التفريق بين إسلام الوارث قبل القسمة أو بعدها.

٢ـ إذا كان الإسلام قبلها، يشارك الباقين إن كان مساوياً وينفرد به إن كان أولى بالميراث.

٣ـ إنّ اتحاد الوارث بمنزلة القسمة، فإذا أسلم وكان الوارث واحداً، فلانصيب له.

٤ـ إلّا إذا كان الوارث الواحد إماماً أو أحد الزوجين.

فنقول: أمّا الأوّل أي التفريق بين كون إسلام الوارث قبل القسمة أو

---

١ . كذا في المطبوع والأولى «تقسيم».

٢ . المغني: ٣٤٤/٦.

بعدها فقد تضافرت عليه الروايات.

ففي صحيحة عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من أسلم على ميراث قبل أن يقسم فله ميراثه وإن أسلم وقد قسّم فلا ميراث له». [١]

وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يسلم على الميراث، قال: «إن كان قسم فلاحقّ له، وإن كان لم يقسّم فله الميراث». [٢]

وأمّا الثاني أي الاشتراك في التساوي والاختصاص عند الأولويّة: فإنّ لسان الروايات الواردة في المقام على قسمين:

قسم يفيد الاشتراك حيث قال: «فله ميراثه» [٣] وكأنّه ورد فيما إذا كان من أسلم في طبقة الوارث حين الموت.

وقسم يفيد الانحصار كما في أكثر روايات الباب حيث قال: «فهو له» كما في موردين [٤] أو «فلها الميراث» [٥] أو «فله الميراث». [٦]

---

١. الوسائل: ج ١٧، الباب ٣ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٢.

٢. الوسائل: ج ١٧، الباب ٣ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٤، وفي سند الحديث أبان بن عثمان، قال الكشي في حقّه: وكان يسكن الكوفة وكان من الناووسية واحتمل المحقّقون أنّ الناووسية بدل «القادسية»، وعلى كلّ حال فهو من أصحاب الإجماع والصدوق نقل الحديث عن كتاب ابن أبي عمير وسنده إليه صحيح. ولاحظ الحديث الأوّل والثالث من ذلك الباب.

٣. الوسائل: ج ١٧، الباب ٣ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٢.

٤. الوسائل: ج ١٧، الباب ٣من أبواب موانع الإرث، الحديث ٣و٥، والبقباق هو الفضل بن عبد الملك، وتوصيفه بالموثقة لوقوع الحسن بن محمّد بن سماعة في سنده والميثمي في السند هو أحمد بن الحسن بن إسماعيل بن شعيب بن ميثم، ويعبّر عن أحمد بالميثمي نسبة إلى جدّه.

٥. لاحظ الوسائل: ج ١٧، الباب ٣ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٣.

٦. لاحظ الوسائل: ج ١٧، الباب ٣ من أبواب موانع الإرث، ذيل الحديث ٤.

ويمكن الاستدلال بوجه آخر، وهو أنّ الشارع نزّل «من أسلم قبل القسمة» منزلة «من كان مسلماً قبل الموت» فيترتّب على الأوّل حكم الثاني من الاشتراك تارة، والانفراد أُخرى.

وأمّا الثالث أي إنّ اتّحاد الوارث بمنزلة القسمة وأنّه لو أسلم والحال هذه لا يكون له نصيب: فالدليل عليه هو أنّ الأصل فيمن أسلم بعد الموت، عدم الإرث خرج عنه من أسلم قبل القسمة وهو غير صادق مع الوحدة، ولم يُنقل الخلاف إلّا عن ابن الجنيد فورّث من أسلم مادامت التركة باقية.

قال العلّامة في **المختلف**: المشهور أنّ الوارث المسلم إذا كان واحداً لم يشاركهُ الكافر إذا أسلم، ولم يفصّل علماؤنا بين كون التركة باقية أو تالفة، بل أطلقوا القول في ذلك. وقال ابن الجنيد: فإن كان الوارث واحداً فأسلم نظيره أو الذي يحجبه عن الميراث وكانت التركة باقية في يد الوارث الأوّل شاركه إن كان نظيره، أو حازه دونه إن كان حاجباً. [1]

نعم يظهر من الشيخ الحرّ العاملي عدم الفرق بين اتّحاد الوارث وتعدّده وقال: وإلحاق اتّحاد الوارث بصورة عدم القسمة قريب جدّاً وذلك بوجهين:

١ـ وجود النص الخاص بالإمام، وهو من أفراد المسألة وهم يكتفون بمثله غالباً.

٢ـ ولصدق عدم القسمة قطعاً بطريق الحقيقة لا المجاز، وهو مناط

---

١. المختلف: ٩ / ١٠٧، كتاب الفرائض.

الحكم الشرعي بالنص المتواتر، وعدم صدق تحقّق القسمة حقيقة ولا مجازاً.[١]

يلاحظ عليه: أنّ إلغاء الخصوصية بين الإمام وغيره فرع عدم وجود خصوصية في الإمام غير موجودة في غيره، وهي أنّ الإمام ليس وارثاً لاحقيقة ولامجازاً، بل له ميراث من لاوارث له، وهو شأن كل مال ليس له مالك شخصي.

وأمّا ما ذكره أخيراً فهو غريب، لأنّ بين القسمة واللاقسمة تقابل العدم والملكة كالعمى والبصر ولايصدقان إثباتاً ولانفياً إلّا إذا كان المحل قابلاً لها. وهو مع اتحاد الوارث غير قابل للانقسام فلا يصدق القسمة ولا اللاقسمة.

وأمّا الرابع أي استثناء موردين من الضابطة، فهما:

الاستثناء الأوّل: إذا كان الوارث الواحد إماماً

إذا أسلم الوارث ولم يكن للميّت وارث سوى الإمام، فهو أولى بالميراث من الإمام، وهو خيرة المحقق في **الشرائع** والشهيد الثاني في **المسالك**.

وهناك قولان آخران:

١ـ لايرث من أسلم بعد الموت، لأنّ الإمام كالوارث الواحد وهو بمنزلة القسمة، وهو للشيخ في النهاية وابن ادريس وغيرهما.

---

١ . الوسائل: ج ١٧، تعليقة الحرّ العاملي على الرواية الأُولى من روايات الباب ٣ من أبواب موانع الإرث.

٢ـ إن أسلم قبل النقل إلى بيت المال فهو أولى وإلّا فللإمام، وهو خيرة المبسوط والإرشاد والوسيلة وغيرها، ويظهر من العلّامة التوقف في القواعد. (١)

استدل للقول الأوّل بصحيحة أبي بصير قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجل مسلم مات وله أُمّ نصرانيّة وله زوجة وولد مسلمون؟ فقال: «إن أسلمت أُمه قبل أن يقسّم ميراثه أُعطيت السدس». قلت: فإن لم يكن له امرأة ولا ولد ولاوارث له سهم في الكتاب مسلمين وله قرابة نصارى ممّن له سهم في الكتاب لو كانوا مسلمين لمن يكون ميراثه؟قال: «إن أسلمت أُمّه فإنّ ميراثه لها، وإن لم تسلم أُمّه وأسلم بعض قرابته ممّن له سهم في الكتاب فانّ ميراثه له، فإن لم يسلم أحد من قرابته فانّ ميراثه للإمام». (٢)

وصحيحة أبي ولّاد الحنّاط قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجل مسلم قتل رجلاً مسلماً، فلم يكن للمقتول أولياء من المسلمين إلّا أولياء من أهل الذمّة من قرابته؟ فقال: « على الإمام أن يعرض على قرابته من أهل بيته الإسلام، فمن أسلم منهم فهو وليّه، يُدفع القاتل إليه، فإن شاء قتل وإن شاء عفا وإن شاء أخذ الدّية، فإن لم يسلم أحد كان الإمام وليّ أمره، فإن شاء قتل، وإن شاء أخذ الدّية فجعلها في بيت مال المسلمين». (٣)

ولعلّ الفرق بين الإمام وسائر الورثة، هو أنّ الإمام ليس وارثاً حقيقة

---

١ . مفتاح الكرامة : ٨ / ٢٨ ـ ٢٩ ؛ والجواهر : ٣٩/٢٠ـ٢١.

٢ . الوسائل: ج ١٧، الباب ٣ من أبواب موانع الإرث، الحديث ١.

٣ . الوسائل: ج ١٩، الباب ٦٠ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ١، وأبو ولّاد الحنّاط هو حفص بن سالم وثّقه النجاشي والشيخ.

ولا كالوارث الحقيقي، بل له ميراث من لاوارث له، فيصرفه في مصالح المسلمين، بخلاف غيره فإنّهم ورّاث حقيقة، كما مرّ.

وربما يُعْترض بأنّه إذا كان إسلام أحد الأقرباء مانعاً عن تملّك الإمام يلزم عليه أن يحبس المال ولايتصرف فيه الإمام إلى أن ينقرض جميع الورثة ولايبقى وارث أصلاً، وهو كما ترى.

وإن كان العرض شرطاً فمع أنّه لم يقل به أحد، قد يتعذّر لغيبة أو جنون أو صغر كما إذا كان الميت مرتدّاً. [1]

يلاحظ عليه: أنّ التكاليف المحوّلة إلى الحاكم مثل حبس المديون، وحدّ الزاني، وقطع يد السارق، وإن كانت لا تشترط فيها الفورية العقلية أو العرفية، ولكن لا يجوز فيها التساهل والتسامح على وجه ينتزع منه تعطيل الأحكام والحقوق، وعلى هذا فلو أسلم أحد من الورثة في هذه الفترة، يختص بالتركة، وبما أنّ تحديد تلك الفترة أمر مشكل كفى في حرمانه، حكم الحاكم بضبطها لبيت المال، أو تصرّفه فيها بنفسه أو وكيله وإن لم ينقل، وعندئذ لاينفع إسلام من أسلم من الورثة.

وبذلك ظهر ضعف القول الثالث من اشتراط النقل، اللّهمّ إلّا أن يكون النقل كناية عن التصرف.

وأمّا القول الثاني من تنزيل الإمام منزلة الوارث الواحد، فقد ظهر ضعفه، وأنّه ليس وارثاً حقيقةً ولامجازاً، بل له ميراث من لاوارث له، وذلك لأنّه المسؤول عن كُلّ حادثةٍ لم يُعَيَّن عليها في الشرع مسؤول، وهو بما أنّه

---

١. مفتاح الكرامة: ٢٨/٨.

قائد الأُمّة والمسؤول عنها، يعالج تلك المشاكل حسب ما يراه مصلحة، كما هو الحال في سائر الأموال من الأخماس والزكوات والأنفال، والمجهولة مالكها وليس وارثاً، كسائر الأفراد حتى يجري في حقّه حكم سائر الورّاث.

الاستثناء الثاني: إذا كان الوارث الواحد زوجاً أو زوجة

لا شك أنّ الزوج يرث النصف فرضاً وبالأصالة إذا لم يكن لها ولد، كما أنّ الزوجة ترث الربع أصالة وفرضاً، فإن قلنا بأنّهما يرثان الفاضل عن النصف والربع، ردّاً، فيكون كل واحد من الزوجين كالوارث الواحد لايصدق في حقهما: «أسلم قبل القسمة»، لأنّ كلّاً من الزوجين يرث التركة بالفرض والرد. وأمّا إذا قلنا بأنّهما يرثان النصف أو الربع، ويُردّ الباقي إلى الإمام فإذا أسلم قبل القسمة اندرج تحت النصوص ويصير الفاضل للوارث الجديد.

ولكنّ المشهور هو التفصيل بين الزوج والزوجة، فيردّ الفاضل إلى الزوج دون الزوجة، فيشارك الزوجة دون الزوج. وعلى هذا لاينفع إسلام مَن أسلم إذا كان الوارث، الزوج، وإنّما ينفع إذا كان الزوجة، وهو خيرة السيد الأُستاذ ﷺ نعم لو كان الواحد زوجة ينفع إسلام من أسلم قبل قسمة التركة بينهما وبين الإمام عليه السلام أو نائبه.[1]

ثمّ إنّ هنا إشكالاً طرحه صاحب الجواهر وحاصله: أنّه لو قلنا بالتفصيل فلو كان من أسلم أخاً للميّت، فهو يرث ما يُردّ إلى الإمام، ولايتغير

١. تحرير الوسيلة: ٢/ ٣٦٤.

مع إسلامه، سهم الزوجة، فإنّ سهمها مع عدم الولد للزوج هو الربع، وأمّا لو كان الوارث الجديد هو ولد الميّت الكافر، فلو قلنا بأنّه يرث فإمّا أن ترث معه الزوجة، الربع وهو خلاف فرضها مع الولد الوارث، أو الثمن فيلزم حجب المسلم، بالكافر وهو باطل، بالنصّ والإجماع. [١]

والحاصل: أنّ مشاركته مع الزوجة إن كانت فيما يرد إلى الإمام، أعني: الأرباع الثلاثة، يلزم أن ترث خلاف فرضها مع الولد الوارث، وإن كانت فيما عدا الثمن، يلزم حجب المسلم بالكافر.

ولكن الإجابة سهلة و هي أنّه إذا نزّل الشارع إسلام الولد قبل القسمة كإسلامه قبل موت المورث، كان فرضها في الواقع هو الثمن من أوّل الأمر قد كشف عنه إسلام الولد، ولا يعني هذا، حجب المسلم بالكافر، بل يكشف عن أنّ التصور الأوّل بأن سهمها في المقام الربع كان خطأ.

لو أسلم بعد قسمة بعض التركة

لو أسلم بعد قسمة بعض المال ورث ممّا بقي، وبه قال الحسن [٢].
والمشهور عند الشيعة أنّه يشارك الباقي مع المساواة، أو ما يختص به مع الانفراد، ودليله واضح لأنّه أسلم على الباقي من قبل أن يقسّم، وربما يحتمل الحرمان لصدق القسمة، كما ربما يحتمل إرثه لما قسم أيضاً، لأنّ الميراث وهو المجموع لم يقسّم.

---

١. الجواهر: ٣٩/ ٢٢.

٢. المغني: ٦/ ٣٤٤.

والأقوى هو الأوّل، لأنّ وحدة التركة وحدة اعتبارية، وإلّا فكل واحد من آحادها، تركة مستقلّة وميراث مستقل ولكلّ حكمه.

فلو ترك الميت إخوة للأب، وإخوة للأُمّ [1]، قسّم المال بينهم بالثلثين للأُولى والثلث للثانية. ولو أسلم أخ قبل اقتسام كل من الفريقين، الثلثينَ أو الثلثَ، فلو كان للأبوين اختصّ بالثلثين وإن كان لأحدهما يشارك نظيره.

بقي هنا بحث وهو هل الإسلام كاشف عن انتقال سهمه من التركة إليه من بدء الموت، أو ناقل؟ تظهر الثمرة في النماءات المتخلّلة، فعلى الكشف يتبع الأصل، وعلى النقل هو لباقي الورثة فنقول: هناك احتمالات:

١ـ إنّ سهمه من المال المورث، ينتقل إليه بموت المورِّث، ويكون إسلامه كاشفاً عن الانتقال.

٢ـ إنّ سهمه يبقى في ملك المورث، وليس هذا أمراً بعيداً وله نظائر في الفقه كما إذا أحاط الدينُ بالتركة، أو أوصى بمال معيّن أن يصرف في عمل خير، أو أصاب جسد الميت سهم فيملك ديته، أو وقع السمك في شبكته.

٣ـ أو يدخل في ملك اللّٰه سبحانه.

وعلى هذه الوجوه الثلاثة يكون النما ء المتخلّل بين الموت والإسلام، للجميع.

٤ـ أو ينتقل إلى الموجودين المسلمين انتقالاً متزلزلاً.

---

١ . وفي الجواهر: ٣٩ / ٢٤: «أو إخوة للأُمّ» ولكنّه مصحّف والصحيح ما أثبتناه.

لاريب في ضعف الثاني لأنّ بقاء التركة في ملك الميّت أو مالكيته أمر لايساعده العرف، ولو دلّ عليه دليل يؤخذ به في مورده مع أنّ بعض الأمثلة ليست مورداً للاتفاق ومثله كونه ملكاً للّٰه.

والظاهر هو الأوّل لظهور الأدلة في انتقال التركة إلى الوارث، غاية الأمر أنّ الكفر مانع عن تأثير المقتضي، وأمّا الرابع فلازمه، إرث الوارث من الورّاث الأحياء مع أنّ الارث، هو انتقال المال من الميّت إلى الحيّ.

أضف إلى ذلك: أنّ الفرع يتبع الأصل فإذا كان الأصل محكوماً بالانتقال، فالتفكيك بينه وبين الفرع يحتاج إلى الدليل.نعم لو دلّ الدليل يؤخذ به كما في النماء المتخلّل بين البيع وفسخه فهو للمشتري.

ولو خلّف مالاً ينقسم قبل التراضي عليه فأسلم وارث له، ورث لبقاء التركة على الإشاعة وإنّما تخرج عنها، إذا رضوا.

ولو اختلفوا في تحقّق القسمة، فالقول، قول منكرها بيمينه، لا لأجل استصحاب عدم القسمة، بل لأجل كون مدّعي القسمة مدعياً في العرف وليست الموافقة والمخالفة للأصل ملاكاً لتمييز المدعي عن المنكر.

ولإيضاح الحال نقدم بياناً في أحكام التنازع.

أحكام التنازع

ولو اختلفا في تحقّق القسمة، فالقول، قول منكرها بيمينه. وبما أنّ المدّعي والمنكر من المفاهيم العرفية، يرجع في تعيينه إلى العرف وهو في المقام منكر القسمة.

وأمّا إذا كان الملاك في تعيينه هو ما وافق قوله الأصل، فالأصل يوافق قول منكرها لأصالة عدم القسمة.لكنّك قد عرفت أنّ المقياس هو الرجوع إلى العرف، والمقياس عندهم في تشخيص المدّعي والمنكر، هو أنّ الأوّل من لو ترك، تُرِك، بخلاف المنكر، فلا يترك النزاع لو ترك.

وأمّا الأُصول العملية الجارية في المسألة، فهي حجّة للشاكّ، لافي مقام التنازع فإنّ المخالف يدّعي العلم بالخلاف، والقاضي مخاطب، بطلب البيّنة عن المدّعي، وإلّا فاليمين عن المنكر. وفي هذا المجال يجب عليه التحرّي في تشخيص المدّعي عن المنكر، كسائر المفاهيم العرفية الواقعة موضوعاً للحكم، لاالمراجعة إلى الأصل الذي جعله الشارع حجّة للشاكّ إذا لم ينازعه أحد.

وبذلك يظهر حال الفروع الثلاثة:

١ـ إذا اتفقا على زمان الإسلام واختلفا في زمان القسمة.

٢ـ إذا صار الأمر على العكس، أي: اتّفقا على زمان القسمة واختلفا في زمان الإسلام.

٣ـ إذا لم يتفقا على شيء في الأمرين.

ترى أنّ الفقهاء يعتمدون في تشخيص المدّعي عن المنكر، بتصحيح الأصل الجاري في المورد، أو ردّه ونقده بالمثبتية وغيرها. وأمّا نحن ففي غنى عن هذه المباحث، فالمرجع في مقام القضاء في تشخيص المدّعي والمنكر، هو العرف، لا المطابقة للأصل، والأصل حجّة في مقام الشك في غير مقام التخاصم والتنازع.

وبذلك يظهر عدم الحاجة إلى تصحيح الأُصول أو نقدها في المقام.

أمّا الفرع الأوّل فيقال: إنّ الأصل في المقام هو أصالة عدم القسمة إلى زمان الإسلام، ويشكل عليه بأنّ الموضوع للأثر، تقدّم الإسلام على القسمة كما هو ظاهر قوله ﷺ «من أسلم على ميراث قبل أن يقسّم فهو له»[١] وهو لايثبت بالأصل.

وأمّا الفرع الثاني: فالأصل عدم تقدّم الإسلام على زمان القسمة ويشكل عليه، بأنّ الموضوع للحرمان هو تأخّر الإسلام عن القسمة كما هو ظاهر قوله: «وإن أسلم وقد قسّم فلاميراث له».[٢]

ومنه يظهر حال الفرع الثالث.

نعم على القول بكون العرف هو المرجع في التشخيص، هل الملاك في تشخيصه هو مصب الدعوى، أو نتيجتها؟ ففيه كلام ذكرناه في محله ولا نعود إليه.

مسألة: في توارث الفرق بعضهم من بعض

اشتهرت بين الأصحاب ضابطتان:

١ـ المسلمون يتوارثون وإن اختلفوا في المذاهب.

٢ـ الكفّار يتوارثون وإن اختلفوا في الملل.

أمّا الضابطة الأُولى فقد نصّ عليها غير واحد:

---

١. الوسائل: ج ١٧، الباب ٣ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٥.

٢. الوسائل: ج ١٧، الباب ٣ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٢.

١ـ قال القاضي: والمسلمون يرث بعضهم بعضاً وإن اختلفوا في المذاهب والآراء، لأنّ الموارثة تثبت بإظهار الشهادتين، والإقرار بأركان الشريعة من صلاة، وصيام وزكاة وحجّ، دون الإيمان الذي يستحق به الثواب.[١]

٢ـ وقال المحقّق: المسلمون يتوارثون وإن اختلفوا في المذاهب.[٢]

٣ـ وقال ابن سعيد: والمسلمون يتوارثون وإن اختلفوا في الآراء.[٣]

وقال العلّامة في القواعد بمثل هذه العبارات. والمسألة مشهورة، لايظهر الخلاف إلّا من المفيد. فحكى عن بعض نسخ المقنعة: يرث المؤمن أهل البدع من المعتزلة والمرجئة والخوارج والحشوية ولاترث هذه الفرق مؤمناً. ونقل العلّامة في مختلف الشيعة أنّ في بعض نسخها ما يخالف ذلك وجاء فيه: «والمسلمون يتوارثون وإن اختلفوا في المذاهب».[٤]

كما يظهر الخلاف من أبي الصلاح في كافيه، حيث جعل جحد النبوّة والإمامة في صفّ واحد.[٥] وما عليه المشهور هو الذي يدلّ عليه إطلاق الكتاب أوّلاً، خرج إرث الكافر عن المسلم، لا المخالف عنه، والسنّة ثانياً فقد تضافرت الروايات عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام أنّ الإسلام يحقن به الدم وتؤدّى به الأمانة وتستحل به الفروج، وعليه تجري المناكح والمواريث والثواب على الإيمان.[٦]

---

١. المهذب: ١٦٠/٢.
٢. جواهر الكلام: ٣١/٣٩، قسم المتن.
٣. الجامع للشرائع: ٥٠٢.
٤. مفتاح الكرامة: ٣٤/٨.
٥. الكافي في الفقه: ٣٧٤ ـ ٣٧٥.
٦. الكافي: ٢ / ٢٤ ـ ٢٥، باب الاسلام يحقن به الدم، الحديث ١و٢ وباب أنّ الإيمان يشارك الإسلام، الحديث ١، ٢و٥.

وهذه الروايات، تدلّ على أنّ ملاك التوراث هو كون المتوارثين مسلمين، لامتفقين في جميع الأُصول والآراء.

وأمّا الإسلام، فقد روى الفريقان روايات تدلّ على كفاية الشهادتين وما في بعضها من الإشارة إلى بعض الأعمال، فلعلّها ترمي إلى المرتبة العالية.

أمّا ما يدلّ على الأمر الأوّل وهو أنّ الموارثة والمناكحة وحقن الدم، وحل الذبيحة تدور مدار الإسلام، فإليك بعض ما ورد من الروايات:

١ـ روى سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام ـ أنّه بعدما فسر الإسلام ـ قال: «به حقنت الدماء، وعليه جرت المناكح والمواريث، وعلى ظاهره جماعة الناس».[١]

٢ـ روى فضيل بن يسار قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «والإسلام ما عليه المناكح والمواريث وحقن الدماء».[٢]

٣ـ روى حمران بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: «والإسلام ما ظهر من قول أو فعل، وهو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلّها وبه حقنت الدماء، وعليه جرت المواريث، وجاز النكاح، واجتمعوا على الصلاة والزكاة والصوم والحج، فخرجوا بذلك من الكفر».[٣]

٤ـ روى شريك المفضّل قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «الإسلام

---

١. الكافي: ٢ / ٢٥، باب أنّ الإيمان يشارك الإسلام، الحديث ١.

٢. الكافي: ٢ / ٢٦، باب أنّ الإيمان يشارك الإسلام، الحديث ٣.

٣. الكافي: ٢ / ٢٦، باب أنّ الإيمان يشارك الإسلام، الحديث ٥.

يحقن به الدم، وتؤدّى بـه الأمـانة، وتسـتحلّ بـه الفـروج، والثـواب عـلى الإيمان». (١)

٥ـ روى المحدثون عن علي عليه السلام أنّه قال: «أُمرت أن أُقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلّا اللّه، فإذا قالوها فقد حرم عليّ دماؤهم وأموالهم». (٢)

٦ـ وروى أهل السنّة روايات تقارب ما نقلناه عن أئمة أهل البيت عليهم السلام: رووا عن عمر بن الخطاب أنّ النبي قال لعلي ـ يوم خيبر ـ: «إمش ولا تلتفت حتى يفتح اللّه عليك» فسار عليّ شيئاً ثمّ وقف ولم يـلتفت وصـرخ: «يـا رسول اللّه على ماذا أُقاتل؟ قال صلى الله عليه وآله: «قاتلهم حتى يشهدوا أن لا إله إلّا اللّه وأنّ محمّداً رسول اللّه، فإذا فعلوا ذلك، فقد منعوا منك دماءهم وأموالهم إلّا بحقّها وحسابهم على اللّه». (٣)

إلى هنا تبيّن أنّ الملاك في المواريث هو الإسلام. وأمّا ما هو الإسلام؟ فيكفي في ذلك ما نتلوه عليك من الروايات:

١ـ روى سماعة: قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام: إنّ الإيمان يشارك الإسلام والإسلام يشارك الإيمان، أهما مختلفان؟ فقال: «إن الإيمان يشارك الإسلام، والإسلام لا يشارك الإيمان»، فقلت: فصفهما لي، فقال: «الإسلام شهادة أن لا إله إلّا اللّه والتصديق برسول اللّه صلى الله عليه وآله». (٤)

---

١ . الكافي: ٢ / ٢٤ ، باب أنّ الإسلام يحقن به الدم، الحديث ١و٦ وهما حـديث واحـد، وعـدم ورود المواريث في الأخير لايضر بالاستدلال لاشتراكه مع غيرها في الحكـم كـما فـي سـائر الروايات.

٢ . بحار الأنوار: ٢٤٢/٦٨ .

٣ . صحيح مسلم: ٧ / ١٢١، باب فضائل علي عليه السلام .

٤ . الكافي: ٢ / ٢٥، باب أنّ الإيمان يشارك الإسلام، الحديث ١.

٢ـ روى سفيان بن السمط أنّه لقي أبا عبد اللّه عليه السلام فسأله عن الإسلام والإيمان، ما الفرق بينهما؟ فقال: «الإسلام هو الظاهر الذي عليه الناس شهادة أن لا إلٰه إلّا اللّه وحده لاشريك له، وأنّ محمّداً عبده ورسوله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وحجّ البيت وصيام شهر رمضان». (١)

وذكره الأعمال بعد الشهادتين للإشارة إلى المرتبة العليا من الإسلام وإلّا فتكفي في تحقّقه الشهادتان وبه تفسير الرواية الآتية.

٣ـ روى البخاري عن عبد اللّه بن عمر، قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: «بني الإسلام على خمس: شهادة أن لاإله إلّا اللّه، وأنّ محمّداً رسول اللّه، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان». (٢)

وقد مرّ أنّ ذكر الأعمال في حدّ الإسلام لأجل الإشارة إلى درجته العالية، قال سبحانه: ﴿قالَتِ الأَعْرابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا ولكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا ولَمّا يَدْخُلِ الإيمانُ في قُلُوبِكُمْ وإنْ تُطِيعُوا اللّٰهَ وَ رَسُولَهُ لايَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمالِكُمْ شَيْئاً﴾ (٣).

فعلى ضوء هذين الأمرين يرث المسلم من المسلم وإن اختلفا في الأُصول والآراء، إلّا من حكم بكفره كالنصيرية من الغلاة، والدروز من الباطنية، والمجسّمة والمجبرة.

وأمّا الضابطة الثانية: أعني كون الكفر بأقسامه ملّة واحدة، يرث بعضهم

---

١. الكافي: ٢ / ٢٤، باب أنّ الإسلام يحقن به الدم، الحديث ٤.

٢. صحيح البخاري: ١٤/١، كتاب الإيمان.

٣. الحجرات: ١٤.

بعضاً كاليهود من النصارى وبالعكس، فهي مثل الضابطة السابقة، نالت من الشهرة مثل ما نالت الأُولى منها.

قال الشيخ: الكفر ملّة واحدة، فالذمي يرث من الذمي، كما أنّ المسلم يرث من المسلم، وبه قال أبو حنيفة ومالك والشافعي والثوري وأصحاب أبي حنيفة. وذهب قوم إلى أنّ الكفر ملل ولايرث الذمي من الذمي، وبه قال شريح والزهري وابن أبي ليلى وأحمد وإسحاق. دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم، وروى أُسامة بن زيد أنّ النبي ﷺ قال: «لايرث المسلم الكافر، ولاالكافر المسلم فجعل الكفر ملّة واحدة». (١)

قال ابن قدامة ـ بعد ما ذكر أنّ الكفّار يتوارثون إذا كان دينهم واحداً ـ: فإن اختلفت أديانهم فاختلف عن أحمد فروي عنه: أنّ الكفر كلّه ملّة واحدة يرث بعضهم بعضاً. رواه عنه حرب واختاره الخلال، وبه قال حمّاد وابن شبرمة وأبو حنيفة والشافعي وداود، لأنّ توريث الآباء من الأبناء، والأبناء من الآباء مذكور في كتاب اللّه ذكراً عامّاً فلا يترك إلّا فيما استثناه، وما لم يستثنه الشرع يبقى على العموم ولأنّ قول اللّه تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُم أولياءُ بَعْضٍ﴾ عام في جميعهم. وروي عن أحمد أنّ الكفر ملل مختلفة لايرث بعضهم بعضاً، اختاره أبو بكر وهو قول كثير من أهل العلم. (٢)

هذه هي الآراء بين الفقهاء.

ومع ذلك فقد خالف «سلّار» في مراسمه فقال بأنّ الحربي لا

---

١. الخلاف: ٤ / ٢٥، كتاب الفرائض، المسألة ١٧.

٢. المغني: ٦/ ٣٤١ـ٣٤٢.

يرث الذمي ويكون ميراثه للإمام.[١]

وخالف الحلبي أيضاً في مَنْ حكم بكفره من المسلمين فقال: ما عدا كفّار ملّتنا فإنّهم يرثون غيرهم من الكفّار، ولايرثونهم.[٢]

وأراد بكفّار ملّتنا: أمثال الغلاة والخوارج والمجسّمة، ولعلّ مستنده قوله: «نحن نرثهم ولايرثونا»[٣] بناء على اندراجهم تحت لفظ المسلمين.

وعلى كل تقدير فإرث كل كافر، عن كافر سواء اتّحدا في الشريعة أم اختلفا، هو مفاد إطلاقات الكتاب، فقوله سبحانه: ﴿**لِلرِّجالِ نَصيبٌ ممّا تَرَكَ الوالِدانِ وَالأقربونَ...**﴾[٤] يدلّ على أنّ ملاك الوراثة هو الولادة والتلاحم، كما عليه العرف، ولامدخلية لوحدة المذهب فيه، خرج ما نص عليه الشارع من عدم إرث الكافر عن المسلم وبقي الباقي تحت الاطلاق.أضف إليه الشهرة الفتوائية بين الأصحاب.

وفي الجواهر: لعموم الأدلّة، وخصوص النصوص والإجماع بقسميه لأنّ الكفر ملّة واحدة، ونفي التوارث بين الملّتين مفسّر في النصوص بالإسلام والكفر.[٥]

ولقد أجاد في تأدية المطلب مع الإيجاز لكن لم نجد نصوصاً بالخصوص فإن أراد ما ورد في الباب الرابع من أبواب موانع الإرث، فليس فيه ما هو صريح، أو له إطلاق في مقام البيان. وأوضح ما ورد فيه، رواية

---

١. المراسم: ١٤٠.
٢. الكافي في الفقه: ٣٧٥.
٣. الوسائل: ج ١٧، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٤و٦.
٤. النساء: ٧.
٥. الجواهر: ٣٢/٣٩.

يونس قال: «إنّ أهل الكتاب والمجوس يرثون ويورثون ميراثَ الإسلام».[١]

والرواية في مقام بيان كيفية الميراث، لا في مقام بيان أنّهم يرثون ويورثون مطلقاً، سواء اختلفوا في الديانة أم لا.

الثاني: القتل

من موانع الإرث، القتل وهو تأديب سياسي، والغاية من الحرمان عصمة الدماء من معاجلة الورثة فيجزى بنقيض مطلوبه من القتل. وأصل الحرمان موضع اتّفاق بين المسلمين وإنّما الخلاف في فروعه.

قال الشيخ: القاتل إذا كان عمداً في معصية فإنّه لايرث المقتول بلاخلاف. وإن كان عمداً في طاعة فإنّه يرثه عندنا وفيه خلاف، وإن كان خطأ فإنّه لا يرث من ديته ويرث ما سواها وفيه خلاف.

وروي مثل مذهبنا عن عمر. ووافقنا عليه جماعة من الفقهاء: عطاء وسعيد بن المسيّب ومالك والأوزاعي. وذهب قوم إلى أنّه يرث من ماله وديته. وقال الشافعي: القاتل لايرث سواء كان صغيراً أو كبيراً مجنوناً أو عاقلاً، عمداً كان أو خطأ، لمصلحة أو لغير مصلحة، مثل أن يسقيه دواء أو يطلي جراحه فمات، وسواء كان قتل مباشرة أو بسببٍ، جنايةً أو غير جناية، وسواء كان حاكماً شهد عنده بالقتل أو بالزنا وكان محصناً، أو اعترف فقتله، أو باغياً فرماه وقتله في المعركة، وبه قال في الصحابة عليّ عليه السلام على ما رواه عنه عبد الله بن عباس، وفي التابعين عمر بن عبد العزيز، وفي

١. الوسائل: ج ١٧، الباب ٤ من أبواب موانع الأرث، الحديث ٣.

الفقهاء أحمد أطلقوا بأنّ القاتل لايرث بحال.... [١]

قال ابن قدامة: أجمع أهل العلم على أنّ قاتل العمد لايرث من المقتول شيئاً إلّا ما حكي عن سعيد بن المسيّب وابن جبير أنّهما ورّثاه وهو رأي الخوارج، لأنّ آية الميراث تتناوله بعمومها، فيجب العمل بها فيه... وروى ابن عباس قال: قال رسول اللّه ﷺ: «من قتل قتيلاً فإنّه لايرثه وإن لم يكن له وارث غيره، وإن كان والده أو ولده فليس لقاتل ميراث».

وأمّا القتل خطأ فذهب كثير من أهل العلم إلى أنّه لايرث أيضاً نص عليه أحمد، ويروى ذلك عن عمر وعلي وزيد وعبد اللّه بن مسعود وعبد اللّه بن عباس... وورّثه قوم من المال دون الدية، وروي ذلك عن سعيد بن المسيّب وعمرو بن شعيب وعطاء والحسن وغيرهم، لأنّ ميراثه ثابت بالكتاب والسنّة، تخصص قاتل العمد بالإجماع، فوجب البقاء على الظاهر فيما سواه. [٢]

أقول: أمّا العمد فالمشهور هو التفريق بين كونه ظلماً أو حقّاً، فلايرث في الأوّل دون الثاني ولافرق في القتل عن حقّ، بين جواز تركه للقاتل كالقصاص أو لا، كرجم المحصن وقتل المحارب ولاخلاف بيننا وإنّما الخلاف بين أهل السنّة وهم بين مفرِط ومفرِّط، فالأوّل كالخوارج ومن نسب إليهم ابن قدامة كسعيد بن المسيب وابن جبير أخذوا باطلاق أدلّة المواريث وحكموا بعدم الحرمان، والثاني كالشافعي حيث قال: فالحرمان

---

١. الخلاف: ٤/ ٢٨، المسألة ٢٢، لاحظ ذيل كلامه.

٢. المغني: ٦/ ٣٣٧ـ ٣٣٨.

في العمد، من غير فرق بين كونه عن حقّ أو ظلم وروي عن أحمد أيضاً.

تدل على ما ذكرناه ـ مضافاً إلى الشهرة الفتوائية ـ الروايات الواردة في المقام وهي على أصناف: صنف يدل باطلاقه على حرمان القاتل مطلقاً، عامداً كان أو خاطئاً وفي صورة العمد كان القتل بحقّ أو غيره، وصنف يخصّص الحكم بالعامد، من غير تقييد بكونه بظلم. وصنف يدلّ على القيد، وإنّ الحرمان في العمد فيما إذا كان بظلم، لا غير.

فمن الصنف الأوّل صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا ميراث للقاتل». (١)

ومن الصنف الثاني صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا قتل الرجل أباه قتل به، وإن قتله أبوه لم يقتل به ولم يرثه». (٢)

ومن الصنف الثالث وإن كان منحصراً برواية واحدة ما يفرّق بين القتلين في صورة العمد وهو معتبرة سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث قال: سألت جعفر بن محمد عليهما السلام عن طائفتين من المؤمنين إحداهما باغية والأُخرى عادلة، اقتتلوا فقتل رجل من أهل العراق أباه أو ابنه، أو أخاه أو حميمه وهو من أهل البغي وهو وارثه أيرثه؟ قال: «نعم لأنّه قتله بحق». (٣)

---

١ . الوسائل: ج ١٧، الباب ٧ من أبواب موانع الإرث، الحديث ١، ولاحظ الحديث ٣، ٥و٦.

٢ . الوسائل: ج ١٧، الباب ٧ من أبواب موانع الأرث، الحديث ٤، ولاحظ الحديث ٢و٧.

٣ . الوسائل : ج ١٧، الباب١٣ من أبواب موانع الأرث، الحديث ١. والمنقري ثقة وسند الصدوق إليه صحيح تفرّد بتصحيحه العلّامة. وحفص بن غياث عامي عمل الأصحاب بروايته كما ذكره الشيخ في العدّة، وقد ولي القضاء أيّام الرشيد، في بغداد والكوفة توفي عام ١٩٦ هـ وروى عن الصادق عليه السلام ١٧٥ حديثاً.

مقتضى إطلاق الكتاب وإن كان وراثة القاتل إلّا أنّه خصص بالروايات المتضافرة واتّفاق الأُمّة (غير الخوارج ونفرين أشارإليهما ابن قدامة) ، إنّما الكلام في إطلاق الصنفين بالنسبة إلى القاتل بحق. فلو كان هناك إطلاق فيقيّد بمعتبرة المنقري، أضف إليه أنّه من المحتمل انصراف الروايات عن تلك الصورة، والمتبادر منها هو القتل بظلم.

وهناك أمر آخر يؤيّد الانصراف وهو أنّه إذاكان القتل بحقّ يكون طاعة لأمر اللّه سبحانه، فكيف توجب الحرمان، فلو لم تجلب نفعاً لاتجلب شرّاً، فالأمر بالقتال مع الباغين لو لم يترتب عليه الأجر الدنيوي لايترتب عليه الحرمان، وإلّا يعد تناقضاً في التشريع، ولو كان كذلك في الواقع لوجب التصريح به، وإلّا لاينتقل العرف من الإطلاقات إلى هذه الصورة.

هذا كلّه حول القتل عن عمد، وسيأتي ما يتعلّق به بعد الفراغ عن أحكام القتل عن خطاء.

القتل عن خطاء

إذا قتل الوارث المورِّث عن خطاء فقد عرفت عن الشيخ أنّ قوماً من غير الشيعة قالوا بالإرث من التركة والدية، وذهب الشافعي إلى أنّه لايرث مطلقاً، وأفتى الشيخ بالتفصيل بين الدية فلا يرث منها، وغيرها فيرث منها.

ونرى نفس هذه التفاصيل عند أصحابنا من عصر المفيد (٣٣٦ـ٤١٣هـ) إلى عصر الشهيد الثاني (٩١١ـ٩٦٦هـ) .

فذهب ابن البراج في المهذّب [١] و المحقّق في الشرائع والنافع [٢] وابن سعيد في الجامع [٣] والشهيد في مسالكه [٤] إلى القول الأوّل. كما نقل القول الثاني، عن الفضل بن شاذان (٢٦٠هـ) والحسن بن أبي عقيل، ولم يوافقهما عليه أحد من الأصحاب، سوىٰ ظاهر ثقة الإسلام فإنّه نقله عن الفضل بن شاذان ساكتاً عليه [٥]، وأمّا الثالث فهو خيرة الكاتب والقاضي [٦] وابن زهرة في الغنية [٧] وابن حمزة في الوسيلة [٨] والحلّي في السرائر [٩] ونقله المحقّق عن المفيد في الشرائع ووصفه بالحسن، كما وصفه العلّامة بالجودة. [١٠]

وعلى أيّ تقدير فالمسألة ذات أقوال ثلاثة ترجع إلى الروايات وكيفية الجمع بينها.

دليل القول الأوّل

احتج القائلون بالوراثة مطلقاً بوجوه:

١ـ إنّ الوراثة مقتضى إطلاق الكتاب والسنّة، خرج منه العامد الظالم وبقي الآخرون.

٢ـ صحيحة عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل قتل أُمّه أيرثها؟ قال: «إن كان خطأ ورثها، وإن كان عمداً لم يرثها» [١١].

---

١. المهذّب: ١٦٣/٢.
٢. جواهر الكلام: ٣٨/٣٩.
٣. الجامع للشرائع: ٥٠٤.
٤. مسالك الأفهام: ١٠ / ٢٨١.
٥. مفتاح الكرامة: ٤٢/٨.
٦. المهذب: ١٦٢/٢.
٧. الينابيع الفقهية: ٢٢ / ٢٦٣.
٨. الوسيلة: ٣٩١.
٩. السرائر: ٣ / ٢٧٤.
١٠. مفتاح الكرامة: ٨/ ٤٢.
١١. الوسائل: ج ١٧، الباب ٩ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٢.

٣ـ صحيحة محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال: «إذا قتل الرجل أُمّه خطأ ورثها، وإن قتلها متعمّداً فلا يرثها». [١]

٤ـ حديث الرفع، فإنّ حرمان القاتل رتب على القاتل على وجه الإطلاق فيكون مرفوعاً عند الخطأ وليس الحرمان كالدّية مترتبة على عنوان القتل الخطئي، حتى لايكون قابلاً للرفع.

وبذلك يظهر، إمكان تقييد الإطلاقات [٢] بالصحيحين لو لم نقل بانصرافها إلى العمد.

دليل القول الثاني:

استدلّ القائل بعدم الوراثة بخبرين لاينهضان دليلاً على المنع:

١ـ خبر فضيل بن يسار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يقتل الرجل بولده إذا قتله، ويقتل الولد بوالده إذا قتل والده، ولايرث الرجل أباه، إذا قتله وإن كان خطأ». [٣]

والدلالة واضحة، والسند مخدوش بـ «معلّىٰ بن محمد البصري» الذي يصفه النجاشي بقوله: مضطرب الحديث والمذهب، أضف إليه أنّ في سنده إرسالاً حيث رواه عن بعض أصحابه.

٢ـ خبر العلاء بن الفضيل عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال:

---

١. الوسائل: ج ١٧، الباب ٩ من أبواب موانع الإرث، الحديث ١.

٢. مثل قوله صلى الله عليه وآله: «لا ميراث للقاتل» لاحظ: الوسائل: ج ١٧، الباب٧ من أبواب موانع الإرث، الحديث١.

٣. الوسائل: ج ١٧، الباب ٩ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٣.

«ولايرث الرجل الرجل إذا قتله وإن كان خطأ». [١] والسند مخدوش بمحمد بن سنان الذي قال في حقّه النجاشي نقلاً عن ابن عقدة: ضعيف جداً، لايعوّل عليه ولايلتفت إلى ما تفرّد به. وقال الفضل بن شاذان: لا أُحِلّ لكم أن تروووا أحاديث محمّد بن سنان.[٢]

وأضعف منهما الاحتجاج بمرسل: «من قتل أخاً له عمداً أو خطأ لم يرثه»[٣] فاتضح أنّ هذا القول ـ مضافاً إلى اشتهاره بين العامة عصر صدور الروايات كما يستفاد من كلام ابن قدامة السابق ـ ليس له سند صالح يعتمد عليه، فليس له أي تكافؤ مع القول الأوّل ولاالقول الثالث الّذي سيوافيك حتّى نتحرىٰ الجمع بينه وبين القولين.

دليل القول الثالث:

وهذا القول هو المحكيّ عن المفيد وتبعه غيره كما عرّفناك، وتدلّ عليه أُمور:

١ـ ما ذكره الشيخ من رواية عبد اللّٰه بن عمر في حديث: «وإن قتله خطأ ورث من ماله ولايرث من ديته». [٤]

٢ـ صحيحة محمد بن قيس: «إذا كان خطأ فإنّ له نصيبه من ميراثها، وإن كان قتلها متعمّداً فلا يرث منها شيئاً» [٥] وجه الدلالة انّه خصّ إرثه

---

١ . الوسائل: ج ١٧، الباب ٩ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٤.

٢ . رجال النجاشي: ٢٠٨، برقم ٨٨٩.

٣ . مستدرك الوسائل: ج ١٧، الباب ٦ من أبواب موانع الإرث، الحديث٣.

٤ . الخلاف: ٤ / ٣١، لاحظ : سنن البيهقي: ٢٢١/٦.

٥ . الوسائل: ج ١٧، الباب ٩ من أبواب موانع الإرث، ذيل الحديث ١.

بـ«نصيبه من الميراث» والميراث غير الدية، وقال في القتل العمدي: «فلايرث منها شيئاً» الموهم أنّ الخاطئ يرث شيئاً لاكل شيء، وهو ليس إلّا التركة.

٣ـ صحيحة محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «المرأة ترث من دية زوجها ويرث من ديتها مالم يقتل أحدهما صاحبه» [١]، وإطلاقها يعم الخطأ.

٤ـ خبر عبد الله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: هل للمرأة من دية زوجها وهل للرجل من دية امرأته شيء؟ قال: «نعم مالم يقتل أحدهما الآخر»[٢] وإطلاقها يعم الخطأ، وبهذه الأُمور يخصّص ما دلّ على إرث القاتل عن خطأ كما مرّ [٣].

٥ـ موثقة محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام في حديث: «وإن قتلت (الزوجة) ورث من ديتها، وإن قتل ورثت هي من ديته مالم يقتل أحدهما صاحبه». [٤]

٦ـ ما ورد في امرأة شربت دواءً وهي حامل ولم يعلم بذلك زوجها فألقت ولدها ـ إلى أن قال ـ: فهي لا ترث ولدها من ديته مع أبيه؟ قال: «لا لأنّها قتلته فلاترثه» [٥]. وفي الجميع نظر:

---

١. الوسائل: ج ١٧، الباب ٨ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٢.
٢. الوسائل: ج ١٧، الباب ٨ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٣.
٣. الوسائل: ج ١٧، الباب ٩ من أبواب موانع الإرث، الحديث ١ و ٢.
٤. الوسائل: ج ١٧، الباب ٨ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٤.
٥. الوسائل: ج ١٧، الباب ٨ من أبواب موانع الإرث، الحديث ١.

أمّا الأوّل فضعفه واضح، وأمّا الثاني فمضافاً إلى أنّه لايخلو عن إشعار لايقاوم إطلاق أدلّة الوراثة، أنّه مضطرب المتن، لأنّها صورة أُخرى عن رواية واحدة، والصادرة عن الإمام عليه السلام مردّدة بين صورتين إحداهما دالّة على المقصود دون الأُخرى، فلاحظ الوسائل.

وأمّا الثالث والرابع والخامس، فلايبعد انصرافها إلى العمد. ولو فرض إطلاقها فالنسبة بين ما دلّ على إرث القاتل عن خطأ مطلقاً، وبين هذه الروايات عموم وخصوص من وجه، فالقسم الأوّل، عامّ يعمّ الدية وغيرها، خاصّ لاختصاصه بالخاطئ، والقسم الثاني عامّ يعمّ العامد والخاطئ خاص لاختصاصه بالدية، فتتعارضان في إرث الخاطئ في الدية التي تدفعها العاقلة في الخطاء المحض، ونفسه في شبه العمد. ولاترجيح لأحدهما على الآخر، والمرجع بعد السقوط هو إطلاق أدلّة المواريث لا أدلّة حرمان القاتل عن الميراث.

وأمّا السادس فمورده العمد كما يظهر من قوله: «ولم يعلم بذلك زوجها».

ثمّ إنّ صاحب الجواهر رجّح الأخذ بإطلاق الروايتين في مورد الدية، وقيّد به ما دلّ على إرث الخاطئ مطلقاً من التركة والدية بوجوه:

١ـ كون الحرمان من الدية هو المشهور.

٢ـ عموم منع القاتل من الميراث، (وهو المرجع بعد التساقط).

٣ـ وبُعْد استحقاقه لما ثبت بجنايته.

٤ـ خروج الدية عن حقيقة الإرث.

٥ـ حصول الجمع به بين إطلاق ما دلّ على إرث القاتل خطأ، ومنعه منه كذلك، بحمل الثاني على خصوص الدية.

والجميع كما ترى.

فيرد على الأوّل، ما عرفت من أنّ الأقوال متضاربة ليس فيها شهرة إلّا في أنّ الخاطئ يرث، وأمّا التفصيل بين الدية وغيرها، فالأقوال متضاربة.

وعلى الثاني، ما عرفت من أنّ عموم المنع خاص بالعامد ولا يعم الخاطئ.

وعلى الثالث، إنّ عمل الخاطئ ليس بجناية، بل فعل صدر منه خطأ، وهو مرتفع.

وعلى الرابع، أنّه لايقاوم إطلاق أدلّة الميراث في الخاطئ.

وعلى الخامس، أنّه لاحاجة إلى الجمع بين الطائفتين لما عرفت من سقوط الثانية عن الحجّية لإرسال في السند أو ضعف فيه.

فالقول بالإرث مطلقاً هو الأقوى وأشبه بعمومات المواريث كتاباً وسنّة.

ثمّ إنّي بعد ما حررت ذلك وقفت على كلام السيّد الورع أحمد الخونساري وإليك نصّه:

«الرواية النبوية ضعيفة من جهة السند، وتقييد عموم ما دلّ على الإرث بالحسن المذكور [1] ليس بأولى من العكس إلّا أن يقال: النبويّة معتبرة من

---

١ . يريد صحيحة محمّد بن قيس (لاحظ: الوسائل: ج ١٧، الباب ٨ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٢)، والتعبير بالحسن، لعدم ورود توثيق صريح في إبراهيم بن هاشم. وقد أوضحنا حاله في كتاب «كليات في علم الرجال».

جهة عمل الأعلام، لكن مع هذا حمل ما دلّ على إرث القاتل خطأ على غير الدية خصوصاً مع ملاحظة قضاء أمير المؤمنين عليه السلام في رواية محمّد بن قيس المذكورة، فإنّ القضاء في مورد خاص ليس بمنزلة المطلق القابل للتقييد، والإنصاف أنّ المسألة مشكلة». [١]

شبه العمد ملحق بالخطأ أو بالعمد

هذا كلّه إذا قتله خطأ محضاً كما إذا رمى طائراً فأخطأ فأصاب مورثه، وأمّا إذا كان القتل بصورة شبه العمد وهو ما إذا كان قاصداً لإيقاع الفعل على المقتول غير قاصد للقتل، وكان الفعل ممّا لايترتب عليه القتل في العادة، كما إذا ضربه ضرباً خفيفاً للتأديب فأدّى إلى قتله، فهل هو كالعمد المحض حتّى يكون مانعاً من الإرث، أو كالخطأ المحض فيرث مطلقاً أو من غير الدية على التفصيل الماضي؟

لسان النصوص: ما عرفت: «إذا قتل الرجل أُمّه خطأ ورثها وإن قتلها متعمّداً فلايرثها». [٢] أو «إن كان خطأ ورثها، وإن كان عمداً لم يرثها». [٣]

ظاهر كل من قابل العمد بالخطأ، أنّه أراد من الخطأ الأعم كالشيخ في الخلاف[٤] والمحقق في الشرائع [٥] وهناك من صرّح به كالعلّامة في المختلف.[٦]

---

١. جامع المدارك: ٢٩٤/٥.

٢. الوسائل: ج ١٧، الباب ٩ من أبواب موانع الإرث، الحديث ١.

٣. الوسائل: ج ١٧، الباب ٩ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٢.

٤. الخلاف: ٤ / ٢٨ ، كتاب الفرائض، المسألة ٢٢.

٥. الجواهر: ٣٦/٣٩.

٦. المختلف: ٢٧٠/٤.

وهو الأولى لو لم نقل إنّه المتبادر من قوله في صحيحة محمد بن قيس: «متعمّداً».

وأمّا ترجيح القول الثاني استدلالاً بعموم حجب القاتل، فهو ممنوع لأنّ المورد من الشبهة المصداقية (بعد خروج القاتل المخطئ عنه) لأجل تردّد المخصص مفهوماً بين الأقلّ والأكثر.

وأمّا ترجيحه بأنّه طريق الجمع بين الصحيحتين [١] والخبرين [٢] بحمل الأُوليين على المخطئ المحض والأخيرين على شبه العمد، فقد عرفت عدم التكافؤ فلاتصل النوبة إلى الجمع.

التسبيب كالمباشرة

حكم السبب في باب القصاص غير حكم المباشرة، فالثاني يقتل، والأوّل يحبس، وعلى ضوء ذلك فهل هنا فرق بين السبب والمباشر في الحرمان، أو لا ؟

التحقيق: لا، لأنّ التفريق هناك ثبت بالنص، والحكم في المقام دائر مدار صدق العنوان وهو كما يصدق على المباشر، يصدق على السبب أيضاً، كما إذا ألقى المورث في المسبعة فافترسه السبع، أو حبسه في مكان فمات جوعاً أو عطشاً، أو أطعمه طعاماً مسموماً بدون علم منه إلى غير ذلك من الأسباب التي لا يُشَك معها في صدق العنوان، ومثله إذا شهد شهادة الزور

١. الوسائل: ج ١٧، الباب ٩ من أبواب موانع الإرث، الحديث ١و٢.
٢. الوسائل: ج ١٧، الباب ٩ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٣و٤.

مع جماعة على صدور عمل منه يستحق معه القتل، فقتل، فإنّ القاضي والجلّاد، يُتلقيان كالآلة بخلاف الشاهد.

فروع:

١ـ القتل مانع مطلقاً من غير فرق بين ذوي الأنساب والأسباب، لعموم الأدلّة، ومن غير فرق بين ما يوجب القصاص كقتل الولد والده، أو لا، كما في العكس لإطلاق الأدلّة أوّلاً، وللروايات الخاصة [١] . وما نُسب إلى بعض العامّة [٢] من التفصيل لايعبأ به.

٢ـ السبب المؤدِّي إلى الجرح قد يكون سائغاً كضرب الوالد ابنه للتأديب، أو شقّ الجراح، أو القرح للإصلاح. وقد يكون ممنوعاً كضرب غير المستحق المؤدِّي إلى القتل، فعن السيوري: التوريث في الأوّل دون الثاني وهو مردود بإطلاق الأدلّة، وربما يتخيل عدم الدية في الأوّل لوجود الإذن في الفعل ووجوبه لكنّه غير تامّ، لأنّ الإذن يرفع الحكم التكليفي دون الوضعي كما في جواز سدّ الجوع في عام المخمصة، وليس المأذون بأقل من الخطأ المحض.

٣ـ عمد الصبي والمجنون خطأ، لقول علي عليه السلام في المجنون والمعتوه الذي لايفيق والصبيّ الذي لم يبلغ: «عمدهما خطاء تحمله العاقلة، وقد رفع عنهما القلم». [٣] فيرثان من التركة والدية، فما نقل

---

١ . الوسائل: ج ١٧، الباب ٧ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٣و٤و ٧.

٢ . نقله في مفتاح الكرامة: ٨/ ٤٦ عن تنوير السراج لأحمد بن محمود السامانى.

٣ . الوسائل: ج ١٩، الباب٣٦ من أبواب القصاص في النفس، الحديث٢.

من كشف اللثام من كون الصبي والمجنون عامداً كما ترى.

٤ـ إذا سقط النائم على آخر فقتله، أو سقط الأعلى على الأسفل، فلاقصاص ولا دية وورد به النص [١]، فلا حرمان بطريق أولى.

إنّما الكلام إذا رفس الدابة ووطأت دابته مَن يرثه وقتله، أو رفس القائد أو السائق فقتلت من يرثاه فلو صحّت نسبة القتل إليهم، فهو أشبه بالخطأ المحض فلا يمنع من الإرث.

٥ـ إذا أخرج كنيفاً أو حفر بئراً في غير حقّه ووقع فيه المورِّث فقتل أو أسّسَ مظلّة فأصابته فقتلته فعليه الضمان أو الدية فهو كشبه العمد، وورد به النص، وإن كان في حقّه فلاشيء عليه.[٢]

٦ـ إذا شارك في القتل فلا يرث لصدق القاتل عليه، والحكم في الإرث يدور مدار صدق العنوان، وأمّا القصاص أو الدية فليطلب حكمه من محلّه.

٧ـ هل يشترط استقرار الحياة بأن يكون ممّا يبقى يوماً أو يومين أو أقلّ أو لا؟ فالظاهر لا، إذ الحكم يدور مدار صدق العنوان فلو كان محتضراً، فذبحه، يمنع من الإرث لصدق كونه قاتلاً.

نعم لو أُصيب بجراحة مخّية، والموت بقدميه، فأخرج الوارث قلبه، أو كليته، فالظاهر عدم صدق العنوان.

٨ـ لو كان للقاتل ولد، لم تمنع جناية الأب عن إرث الولد، لقوله

---

١ . لاحظ : الوسائل: ج ٢٠ ، الباب ٢٠ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ١ـ٤.

٢ . المصدر نفسه: الباب ٢٠ من أبواب موجبات الضمان، الحديث٨.

سبحانه: ﴿ألّا تزرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخرى﴾ [١] وورد به النص [٢].

٩ـ لو كان للوارث، ولد كافر منع، للقتل والكفر، نعم لو أسلم قبل الاقتسام يرث.

***

مسألة: إذا لم يكن للمقتول وارث سوى الإمام

إذا لم يكن للمقتول وارث سوىٰ القاتل والكافر، يترتب عليه أحكام، يظهر من الأصحاب اتّفاق الأكثر عليه:

١ـ يلزم على الإمام أن يعرض على قرابته من أهل بيته الإسلام، فمن أسلم منهم فهو وليّه يدفع إليه القاتل فإن شاء عفا وإن شاء أخذ الدية.

٢ـ لو أسلم بعد نقل التركة إلى بيت المال، ولكن لم تؤخذ الدية من القاتل ولم يقتص منه فهو أولى بالقاتل من الإمام.

٣ـ لو لم يُسلم أحد منهم، كان الإمام وليَّ أمره، فإن شاء قتل، وإن شاء أخذ الدية.

٤ـ إنّ الدية لإمام المسلمين.

وهذه الأحكام الأربعة تستفاد ممّا رواه أبو ولّاد الحناط قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل مسلم قتل رجلاً مسلماً (عمداً) فلم يكن للمقتول أولياء من المسلمين إلّا أولياء من أهل الذمة من قرابته؟ فقال: «على الإمام أن

---

١. النجم: ٣٨.

٢. لاحظ: الوسائل: ج ١٧، الباب ١٢ من أبواب موانع الإرث.

يعرض على قرابته من أهل بيته الإسلام، فمن أسلم منهم فهو وليّه يدفع القاتل إليه، فإن شاء قتل، وإن شاء عفا، وإن شاء أخذ الدية، فإن لم يسلم أحد كان الإمام وليَّ أمره، فإن شاء قتل، وإن شاء أخذ الدية فجعله في بيت مال المسلمين، لأنّ جناية المقتول كانت على الإمام فكذلك تكون ديته لإمام المسلمين» قلت: فإن عفا عنه الإمام؟قال: فقال: «إنّما هو حقّ جميع المسلمين وإنّما على الإمام أن يقتل أو يأخذ الدية وليس له أن يعفو».

ورواه في التهذيب أيضاً بنفس النص. ورواه في العلل إلّا أنّه أسقط حكم العفو من الإمام. (١)

وروى الشيخ أيضاً عنه قال: قال أبو عبد الله عليه السلام في الرجل يقتل وليس له ولي إلّا الإمام: «إنّه ليس للإمام أن يعفو، وله أن يقتل أو يأخذ الدية فيجعلها في بيت مال المسلمين، لأنّ جناية المقتول كانت على الإمام وكذلك تكون ديته لإمام المسلمين». (٢)

وروى الصدوق بسند صحيح عن سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل مسلم قتل وله أب نصرانيّ لمن تكون ديته؟قال:

---

١ . الوسائل: ج ١٩، الباب ٦٠ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ١، وأبو ولاّد، هو حفص بن سالم المدعو بابن يونس أيضاً. ورواه الكليني بطريقين صحيحين، وتوصيفها بالحسن على أحد الطريقين كما في الجواهر لأجل وقوع إبراهيم بن هاشم فيه وهو عند القوم ممدوح، ولكنّه عندنا فوق الثقة.

٢ . الوسائل: ج ١٩، الباب ٦٠ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٢.

«تؤخذ فتجعل في بيت مال المسلمين، لأنّ جنايته على بيت مال المسلمين»[١].

ورواة السند ثقات بالاتفاق وأمّا سليمان بن خالد فهو مردّد بين الهلالي والنخعي والأوّل وثّقه المفيد والعلّامة، وأمّا الثاني فوثّقه الكشي[٢]، ولعلّ الرجلين واحد، وعلى أيّ حال فالرواية معتبرة لعدم الاعتماد على تضعيف الغضائري.

ودلالة الروايات على ما اشتهر بين الأصحاب واضحة جداً.

أمّا مسألة العرض فلعلّ وجوبه لأجل احتمال أن يكون الوارث جاهلاً بالمسألة حتّى لايضيع منه حقّ، وإلّا فلو كان عارفاً بالحكم فالوجوب ساقط.

وأمّا أولويته بالقاتل من الإمام بعد نقل التركة وقبل أخذ الدية، فلأنّه من مصاديق ما سبق: إذا أسلم أثناء القسمة، فقد قلنا: إنّه يشارك سائر الورثة، أو يختص بالباقي، فإذا أسلم قبل أخذ الدية والاقتصاص فهو كما إذا أسلم أثناء القسمة.

أمّا تخيير الإمام بين الأمرين وتخيير الوارث بين أُمور ثلاثة فهو يستفاد ممّا رواه الكليني والشيخ ولكنّه سقط عمّا رواه الصدوق في العلل ونسبه في مفتاح الكرامة إلى الشهرة وقال: وشهرته تغني عن تعيين مواضع نقلها فالحكم ممّا لاريب فيه وخالف ابن إدريس ونقل عن الشيخ الرجوع

---

١. الوسائل: ج ١٩، الباب ٦٠ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٣. والجزء ١٧، الباب٧ من أبواب ولاء ضمان الجريرة والإمامة، الحديث١.

٢. معجم الثقات: ٦١، برقم ٣٩٦، ٣٩٧.

عمّا ذكر ولم يثبت الثاني، والأوّل اجتهاد في مقابل النص وربما يقال: إنّ جواز العفو وعدمه مبنيان على كون الدية للمسلمين أجمعين أو الإمام وحده فلا يجوز العفو على الأوّل دون الثاني وهو غير تام، بل لايجوز له العفو على كلا التقديرين للنص، والحكمة واضحة لأنّ في عفو الإمام من هدر الدماء المخل للغرض من تشريع القصاص وقال ﷺ: «لايبطل دم امرئ مسلم»، وأمّا وجه الفرق بين الوارث والإمام حيث يجوز العفو للأوّل دون الثاني، فلأجل أنّ القصاص حقّ للميّت إلّا أنّ للولي استيفاؤه وليس الإمام كالوارث، لأنّ الوارث لايبتلى به إلّا مرّة واحدة في عمره فلايكون في عفوه أيّ مفسدة، بخلاف عفو الإمام فإنّه يبتلى بالقضية طيلة إمامته كراراً فعفوه يورث الجرأة.

وأمّا حكم الدية فقد اختلفت عبارات الأصحاب في تأديته، فعبّروا عنه تارة بأنّه للإمام، وأُخرى لبيت المال وثالثة لبيت مال المسلمين، ونرى نفس الاختلاف في لسان الروايات، بل في رواية واحدة مثل رواية أبي ولّاد.

فتارة يقول: فيجعلها في بيت مال المسلمين، وأُخرى يقول: كذلك تكون ديته لإمام المسلمين، وثالثة: هو حقّ جميع المسلمين، وفي الوقت نفسه يعلّل كونه لإمام المسلمين بأنّ جنايته كانت على الإمام فتكون ديته له.

وتراه فيما رواه الشيخ يقول: فيجعلها في بيت مال المسلمين، وفي الوقت نفسه يقول: لأنّ جناية المقتول كانت على الإمام وكذلك تكون ديته لإمام المسلمين.

وفي رواية سليمان بن خالد: «ويجعلها في بيت مال المسلمين

لأنّ جنايته على بيت مال المسلمين».

والجميع يهدف إلى أمر واحد وهو أنّه للإمام لا لشخصه، بل لشخصيته وإمامته، وهو يتولّى أموالاً لها مصارف مختلفة فهو يتولّى الأنفال والأخماس والزكوات والكفّارات، فالكل يتولّاه الإمام. فاختلاف الرواية لايسقطها عن الحجّية كما يظهر من صاحب الجواهر.

وأمّا كون جناية المقتول على الإمام فلأجل أنّ من لا عاقلة له فعاقلته الإمام.[١]

الدية في حكم مال المقتول

تتعلق الدية بمال المقتول ويترتب عليه أنّه تقضى منها ديته، وتخرج منها وصاياه.

قال الشيخ في الخلاف: يقضى من الدية، الدين والوصايا وبه قال عامّة الفقهاء إلّا أبا ثور فإنّه قال: لا يقضى منها الدين ولا الوصية [٢]، وقد ادّعى ابن فهد عليه الإجماع، وفي الكفاية: لا أعرف فيه خلافاً، وفي مجمع الفائدة نسبه إلى الأصحاب والأخبار. خلافاً لمن يذهب إلى أنّ الدية لايصرف منها في الدين شيء لتأخّر استحقاقها عن الحياة. [٣]

والظاهر استناد الفتاوى إلى ما نتلوه من الأخبار:

---

١. الوسائل: ج ١٩، الباب٦ من أبواب ديات العاقلة، الحديث١.

٢. الخلاف: ٤ / ١١٥، كتاب الفرائض، المسألة ١٢٨. وسيوافيك مذهب أهل السنّة في المقام عند البحث عن إرث الدّية.

٣. مفتاح الكرامة: ٥١/٨.

١ـ معتبرة إسحاق بن عمّار عن جعفر عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «إذا قبلت ديةُ العمد فصارت مالاً فهي ميراث كسائر الأموال». (١)

٢ـ صحيحة يحيى الأزرق عن أبي الحسن عليه السلام في رجل قتل وعليه دين ولم يترك مالاً فأخذ أهله الدية من قاتله، عليهم أن يقضوا دينه؟ قال: «نعم». قلت: وهو لم يترك شيئاً؟ قال: «إنّما أخذوا الدية فعليهم أن يقضوا دينه»(٢). ووصفها في الجواهر بالخبر، مع أنّها صحيحة ورجال السند كلّهم معروفون إلّا يحيى الأزرق وهو من أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام وثّقه النجاشي. على أنّ الرواية رويت بطرق شتّى.

ويدل عليه أيضاً، ما دلّ على أنّ الرجل لو أوصى بثلث ماله، فهو يعمّ ديته أيضاً، لو قتل.

٣ـ ففي صحيحة محمد بن قيس قال: قلت له: رجل أوصى لرجل بوصية من ماله ثلث أو ربع فيقتل الرجل خطأ يعني الموصي؟ فقال: «يجاز لهذا الوصية من ماله ومن ديته». (٣)

والمسألة واضحة بعد تضافر النصوص، و إطلاقها يعم العمد والخطأ خصوصاً أنّ رواية إسحاق بن عمّار واردة في العمد فما روي عن ابن إدريس في باب قضاء الدين عن الميت من التفريق بينهما، في غير محلّه.

---

١ . وإنّما قلنا معتبرة، لأنّ رواة السند ثقات إلّا غياث بن كلوب، فقد ذكر الشيخ في العدّة: ١ / ١٤٩ أنّ الأصحاب عملوا برواياته.

٢ . الوسائل: ج ١٣، الباب ٢٤من أبواب الدين والقرض، الحديث ١ .

٣ . الوسائل: ج ١٣، الباب ١٤ من أبواب الوصايا، الحديث ١، ولاحظ الحديث ٢و٣ من نفس الباب.

وأمّا توجيهه بأنّ القصاص حقّ الولي لمكان التشفّي فكانت الدية عوضاً عن حقّه، فمحجوج بما قيل: إنّ القصاص عوض عن نفس المقتول وهو يجتمع مع التشفّي، فإذا تراضوا على الدية كانت أيضاً عوضاً عن نفسه وكان أحقَّ بها من غيره.

وفي الجواهر: إنّ الميّت يستحق القصاص عند إزهاق روحه، قال سبحانه: ﴿النفس بالنفس﴾ فهو من قبيل ضمان الشيء بمثله، فإذا صالح الوارث على الدية كان كدفع العوض عن المثل المستحق.

***

مسألة: في من يرث الدية

اختلفت كلمات الفقهاء في من يرث الدية، أمّا الشيعة فقد اختلفوا إلى أقوال أربعة:

١ـ يرثها جميع الورثة.

٢ـ يرثها كل مناسب ومسابب سواء كانت دية عمد أو خطأ إلّا الإخوة والأخوات من الأُمّ.

٣ـ يرث الدية كل مناسب ومسابب عدا من يتقرب بالأُمّ ، وبه عبَّر المحقّق في الشرائع والعلّامة في القواعد .

٤ـ يرثها كل مناسب ومسابب دون الإخوة والأخوات من قبل الأُمّ، ودون الأخوات من قبل الأب وحده، فإن لم يكن واحد من أولئك وكان هناك مولى كانت الدية له وإلّا فللإمام.

أمّا القول الأوّل: فهو خيرة الشيخ في فرائض الخلاف قال: يرث الدية جميع الورثة سواء كانوا مناسبين أو غير مناسبين من الزوج و الزوجة، وبه قال جميع الفقهاء وعن علي عليه السلام: روايتان: إحداهما كما قلناه وهو الصحيح، والثانية: إنّ الدية للعصبة، ولايرث من لايعقل عنه العقل مثل الأُخت والزوج والزوجة، واستدل بإجماع الفرقة وأيّده بما روي عن عمر بن الخطاب قال: لاترث الزوجة من دية زوجها، حتى سأل الصحابة، فقال له سفيان بن الضحاك: إنّ النبي صلى الله عليه وآله كتب إلينا كتاباً بأن نورث امرأة ابن أشيم الضبابي من دّية زوجها فورّثناها فرجع عمر عن ذلك وورّثها. [1]

وأمّا القول الثاني: فهو المشهور[2] مقتصراً بما ورد في النصوص أي الإخوة والأخوات من الأُم.

وأمّا القول الثالث: فهو رأي المحقّق والعلّامة، ونسبه العاملي إلى النهاية والمقنعة والكافي والرسالة النصيرية وتعليق النافع والمسالك والتنقيح وظاهر النكت والسرائر في الميراث. [3]

وأمّا القول الرابع: فهو خيرة الشيخ أيضاً في جنايات الخلاف قال: الدية يرثها الأولاد ذكوراً كانوا أو إناثاً للذكر مثل حظّ الأُنثيين، وكذلك الوالدان ولايرث الإخوة والأخوات من قبل الأُمّ منها شيئاً، ولا الأخوات من قبل الأب، وإنّما يرثها بعد الوالدين والأولاد: الإخوة من الأب والأُمّ، أو

---

١. الخلاف: ٤ / ١١٤، كتاب الفرائض، المسألة ١٢٧.

٢. الجواهر: ٣٩/ ٤٦.

٣. مفتاح الكرامة: ٤٩/٨.

الأب، أو العمومة، فإن لم يكن واحد منهم (أي واحد من الطبقات الثلاث) وكان هناك مولى كانت الدية له، فإن لم يكن هناك مولى كان ميراثه للإمام.

والزوج والزوجة يرثان من الدية، وكلّ مَن يرث الدية يرث القصاص إلّا الزوج والزوجة فإنّه ليس لهما من القصاص شيء على حال. [١]

ووصفه في مفتاح الكرامة بالشذوذ ولم يذكره المحقّق والعلّامة والشهيدان.

وأمّا أهل السنّة، فقد اضطرب كلام الشيخ في نقل آرائهم، فقد نقل في كتاب الفرائض عنهم قولاً واحداً وهو وراثة الجميع بلا استثناء، كما عرفت، ونقل في كتاب جنايات الخلاف [٢] أقوالاً:

١ـ قال الشافعي: الدية يرثها جميع ورثته وكل من ورث تركته من المال يرث الدية الذكور والإناث، وسواء كان الميراث بنسب أو سبب، هو الزوجية أو ولاء، والعقل موروث كالمال، فكل من يرث الدية، يرث القصاص، وكل من يرث القصاص يرث الدية، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه.

٢ـ قال مالك: يرثه العصبات من الرجال دون النساء، فإن عفوا على مال كان المال لمن يرث الدية من الرجال.

ومراده من تخصيص الدية بالعصبات من الرجال، هو إخراج العصبات من النساء، كبنت العم، وليس ناظراً إلى إخراج الأولاد بزعم أنّهم ليسوا بعصبة.

---

١ . الخلاف: ٥ / ١٧٨ ، كتاب الجنايات، المسألة ٤١.

٢ . الخلاف: ٥ / ١٧٨ ، كتاب الجنايات، المسألة ٤١.

٣ـ وقال ابن أبي ليلى: يرثه ذو الأنساب من الرجال والنساء ولايرثه ذو سبب وهو الزوجية قال: لأنّ الزوجية تزول بالوفاة، وهذا يورَثُ للتشفّي.

وهو يخرج الوارث بالسبب ويبقي الوارث بالنسب [ويخصه بالرجال ويخرج النساء] هذا حسب ما نقله الشيخ عنهم، وإليك ذكر مانقله ابن قدامة.

قال: ودية المقتول موروثة عنه كسائر أمواله، إلّا أنّه اختلف فيه عن علي فروي عنه مثل قول الجماعة. وعنه لايرثها إلّا عصابة الذين يعقلون عنه، وكان عمر يذهب إلى هذا ثمّ رجع عنه لما بلغه عن النبي ﷺ توريث المرأة من دية زوجها ـ ثمّ نقل رواية توريث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها. وأنّ الترمذي قال: هذا حديث صحيح ـ وقال: روى الإمام أحمد أنّ النبي ﷺ قضى أنّ العقل ميراث بين ورثة القتيل على فرائضهم، وبإسناده عن ابن عباس: أنّ النبي ﷺ قال: «المرأة ترث من مال زوجها وعقلها ويرث هو من مالها وعقلها، ما لم يقتل واحد منهما صاحبه» إلّا أنّ في إسناده رجلاً مجهولاً.

وقال إبراهيم: قال رسول الله ﷺ: «الدية على الميراث والعقل على العصبة». وقال أبو ثور: هي على الميراث ولاتقضى منها ديونه ولاتنفذ منها وصاياه، وعن أحمد نحو من هذا. [1]

أقول: أمّا البحث عن كونه مال الميت يقضى منها ديونه ووصاياه فقد تقدّم الكلام فيه فلانعيد. والبحث في المقام مركّز على كيفية توريث الدية،

---

١. المغني: ٣٦٤/٦.

وهل يرثها جميع الورّاث أو بعضهم؟ وإليك دراسة أقوال الشيعة أوّلاً، ثـمّ دراسة آراء الآخرين:

أمّا القول الأوّل: فهو خيرة الشافعي أيضاً، ولادليل عليه سوى العمومات والإطلاقات الواردة في الكتاب والسنّة، ولكنّها قابلة للتخصيص والتقييد إذا كان المخصّص والمقيّد على حدٍّ صالحين لتضييق عموم الكتاب وإطلاقه، وسيوافيك ما هو صالح لهما. وربما يستدل عليه بروايات:

١ـ موثق إسحاق بن عمّار عن جعفر عليه السلام: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «إذا قبلت دية العمد فصارت مالاً فهي ميراث كسائر الأموال»[1]، والظاهر أنّ تقييد الدية بالعمد، مع أنّ دية الخطأ أيضاً مثله تورثان، قرينة على أنّه صلى الله عليه وآله في مقام بيان أنّ الدية ليست كالجناية على الميّت التي يختص الميت بديتها، بل هي كسائر أمواله التي تورّث، وليس بصدد بيان كيفية التقسيم حتّى يؤخذ بإطلاق كلامه. ولو سلم فأقصى ما فيها الإطلاق القابل للتقييد.

٢ـ مارواه سوار عن الحسن عليه السلام في حديث طويل: «إنّ عليّاً عليه السلام لما هزم طلحة والزبير، أقبل الناس منهزمين فمرّوا بامرأة حامل على الطريق، ففزعت منهم فطرحت ما في بطنها حيّاً، فاضطرب حتّى مات ثمّ ماتت أُمّه من بعده، فمرّ بها عليّ عليه السلام وأصحابه وهي مطروحة على الطريق وولدها على الطريق، فسألهم عن أمرها؟ فقالوا: إنّها كانت حبلى ففزعت حين رأت القتال والهزيمة، قال: فسألهم أيّهما مات قبل صاحبه؟ فقيل: إنّ ابنها مات قبلها،

---

١ . الوسائل: ج ١٧، الباب ١٤ من أبواب موانع الإرث، الحديث ١، وفي طريقه يعقوب بن يزيد الأنباري الكاتب الثقة وغياث بن كلوب الذي قال الشيخ عنه: الأصحاب عملوا برواياته.

قال: فدعا بزوجها أبي الغلام الميّت فورثه ثلثي الدية، وورث أُمّه ثلث الدية، ثمّ ورث الزوج من المرأة الميتة نصف ثلث الدية التي ورثتها من ابنها وورّث قرابة المرأة الميتة الباقي...». (١)

يلاحظ عليه: أنّها قضية خارجية ولعلّ قرابة المرأة كانت أباها وأُمّها أو إخوتها وأخواتها من الأب والأُمّ. ومعه لاتصلح للاستدلال.

وأمّا القول الثاني: فهو المشهور، واختاره بنفس النص السبزواري في كفايته ومال إليه في المسالك والمجمع وهو مؤيّد بروايات صحيحة وموثقة:

١ـ صحيحة عبد اللّٰه بن سنان قال: قال أبو عبد اللّٰه عليه السلام: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام أنّ الدية يرثها الورثة إلّا الإخوة والأخوات من الأُمّ فإنّهم لايرثون من الدية شيئاً». (٢)

٢ـ صحيحة سليمان بن خالد عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام قال: «قضى عليّ عليه السلام في دية المقتول أنّه يرثها الورثة على كتاب اللّٰه وسهامهم إذا لم يكن على المقتول دين، إلّا الإخوة والأخوات من الأُمّ، فإنّهم لايرثون من ديته شيئاً». (٣)

---

١ . الوسائل : ج ١٧، الباب ١٠ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٣ والحديث ضعيف، وسوار مهمل في الرجال.

٢ . الوسائل: ج ١٧، الباب ١٠ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٢ .

٣ . الوسائل: ج ١٧، الباب ١٠ من أبواب موانع الإرث، الحديث ١ وفي طريقه: أبو أيوب، والمراد به أبو أيوب الخزاز إبراهيم بن عيسى، وثّقه النجاشي والكشي، رواه عن سليمان بن خالد النخعي الذي ضعّفه ابن الغضائري ووثّقه الكشي والمفيد والعلّامة. ولا عبرة بتضعيف ابن الغضائري.

نعم اقتصر في صحيحة محمد بن قيس [١]، وصحيحة أبي العباس [٢]، وخبر عبيد بن زرارة [٣] بالإخوة من الأُمّ وهو جري على العادة من شمول الإخوة للأخوات.

وهذه الروايات المفصلة تصلح لتخصيص عموم الكتاب وتقييد إطلاقه.

وأمّا القول الثالث: أي مطلق من يتقرّب بالأُمّ كالأخوال والخالات، فالدليل عليه هو إلغاء الخصوصية للقطع بالمساواة كما في الأخوال والخالات، والأولوية كما في أولاد الإخوة والأخوات من الأُمّ، فإذا كان الأصل محروماً فالفرع أولى به.

وإن كان الأولى الاقتصار بالمنصوص والتصالح في غيره مثل الخال والخالة اقتصاراً في مورد خلاف القاعدة على موضع النص.

وأمّا القول الرابع: أي إضافة الأخوات من الأب وحده، إلى الإخوة من الأُمّ فلم نجد له دليلاً صالحاً وهو خيرة الشيخ في جنايات الخلاف على ما عرفت، والاستدلال عليه بما في رواية البقباق من أنّه ليس للنساء عفو ولاقود [٤] كما ترى، لأنّ الكلام في وراثة الدية، لا العفو والقود.

وأمّا دراسة أقوال أهل السنّة فالقول الأوّل معه إطلاق الكتاب لولا

---

١. الوسائل: ج ١٧، الباب ١٠ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٤ وفي طريقها محمد بن عيسى العبيدي وهو ثقة على الصحيح وعاصم بن حميد الحنفي الحنّاط الذي هو ثقة، والحديث ٥و٦.

٢. الوسائل: ج ١٧، الباب ١٠ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٥.

٣. الوسائل: ج ١٧، الباب ١٠ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٦.

٤. الوسائل: ج ١٩، الباب ٥٦ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ١.

وجود المخصّص في كلمات أئمة أهل البيت عليهم السلام، وأمّا الثاني أي تخصيص إرث الدية بالرجال من العصبات فيرثه العم دون العمّة فيرده إطلاق الكتاب بلادليل على التقييد، وأضعف منه القول الثالث من حرمان النساء مطلقاً وهو محجوج بالكتاب والسنّة.

ثمّ إنّه إذا لم يكن للمقتول وارث سوى الإخوة والأخوات من جانب الأُمّ، فقد عرفت أنّ الشيخ الطوسي قال: التركة للولاء فإن لم يكن فهو للإمام.[١] ويظهر من العاملي أنّه قد تسالم الناس على أنّ الإخوة للأُمّ إذا انفردوا ورثوا الدية.[٢] والأخير هو الأقرب لقوله سبحانه: ﴿وَأُولُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلىٰ ببعض﴾[٣].

فإنّ معناه: أنّ من كان أقرب إلى الميّت في النسب كان أولى بالميراث.[٤] خرج هؤلاء عند الاجتماع مع من في طبقتهم أو الأعم منه ومن هو في الطبقة المتأخّرة، وأمّا وراء ذلك، فهو باق تحت الإطلاقات والعمومات.

وأمّا الزوج والزوجة فالمشهور عندنا هو التفصيل بين عدم إرثهما القصاص وإرثهما الدية، قال الشيخ: لا ترث الزوجة من القصاص شيئاً وإنّما القصاص يرثه الأولياء فإن قبلوا الدية كان لها نصيبها منها، وقال الشافعي: لها نصيبها من القصاص.[٥]

---

١. الخلاف: ٥ / ١٧٨، كتاب الجنايات، المسألة ٤١.

٢. مفتاح الكرامة: ٥٠/٨.

٣. الأنفال: ٧٥.

٤. مجمع البيان: ٥٦٣/٢، ط صيدا.

٥. الخلاف: ٥ / ١٥٣، كتاب الجنايات، المسألة ١١.

قال المحقّق: ولا يرث أحد الزوجين القصاص ولو وقع التراضي بالدية ورثا نصيبهما منها.

قال العاملي: أمّا عدم إرثه القصاص فكاد أن يكون ضرورياً، وأمّا إرثه من الدية فيدل عليه الإجماع كما في المبسوط والمسالك وهو ظاهر المجمع والكفاية وقد حكاه فيها، وبالجملة لم أجد مخالفاً في ذلك من أصحابنا. [١]

أمّا إرثهما دية الآخر فهو الموافق للقاعدة مضافاً إلى النصوص المؤيدة لها[٢] ولايعارضه خبر السكوني من أنّ عليّاً عليه السلام كان لايورث المرأة من دية زوجها ولايورث الرجل من دية امرأته شيئاً [٣]، وحمله القائلون بالوراثة على ما إذا قتل أحدهما الآخر وهو بعيد، والحق أنّه ليس بحجة في مقابل الضرورة المدّعاة أو الشهرة المحقّقة.

وما ربما يقال من أنّ الدية عوض حقّ القصاص الذي هو لغيرهما فلاوجه لإرثهما من عوض ما ليس للميت ولا لهما. فكأنّه اجتهاد في مقابل النص على أنّه يمنع عدم كون الحقّ للميّت، فإنّ إزهاق النفس عوض نفس الميت، فهو شيء يستحقّه الميّت بالذات.

وأمّا ما ذكره ابن أبي ليلى أنّه لايرث الدية ذو سبب لأنّ الزوجية تزول بالوفاة وهذا توريث للتشفّي ولاتشفّيَ بعد زوال الزوجية، ضعيف، حيث

---

١. مفتاح الكرامة: ٥١/٨.

٢. الوسائل: ج ١٧، الباب ١١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ١ و٢.

٣. الوسائل: ج ١٧، الباب ١١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٤.

يمنع زوال الزوجية والدليل عليه جواز غسله لها بعد الموت، ولو سلّمنا، لكن التشفّي لايدور مدار بقاء علقة الزوجية، بل يدور مدار بقاء العاطفة بينهما، وأمّا حكم إرث القصاص فهو موكول إلى محلّه.

***

الثالث: الرّق

وعدم الابتلاء به أغنانا عن البحث عنه.

في لواحق أسباب المنع

وهي أربعة:

الأوّل: اللعان

إنّ اللعان يقطع النكاح، ولأجل ذلك لايرث أحد المتلاعنين عن الآخر وإن وقع اللعان في المرض، ويكون فراقهما أشبه بطلاق المختلعة والمباراة،[1] وأمّا ولد الملاعنة، فيلحق بالأُمّ يرثها وترثه، وأمّا الأب فلا توارث بينهما. ولو أقرّ الأب ورجع عن الإنكار، يرثه الولد ولا يرثه الأب، لأنّ إقرار العقلاء على أنفسهم نافذ لاالأنفسهم، وسيأتي البحث عن ميراث ولد الملاعنة وولد الزنا في محلّه فنكتف بذلك، وقد ذكرناه تبعاً للمحقّق في المقام.

إلّا أنّ عدّ اللعان من الموانع، لايخلو من مسامحة لأنّ المقصود منها المنع بعد ثبوت النسب كالكفر والقتل، وأمّا المورد فالنسب مشكوك واقعاً، ومنتفٍ ظاهراً حسب حكم الشرع.

الثاني: الغائب غيبة منقطعة أخباره وآثاره

وهذا يختلف باعتبار نباهة الشأن، وخمود الذكر، وبعد البلاد، وقلّة

---

١. لاحظ: الوسائل: ج ١٧، الباب ١٥ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ١.

المترددين وكثرتهم، والعنوان كما يشمل لمن لم يُعرف مكانه، كذلك يشمل الأسير المعلوم مكانه في معسكر الأعداء وكل من عبّر بالمفقود، ذكر الأسير مستقلاً كالشيخ في الخلاف [١] وابن زهرة في الغنية حيث قال: ويوقف نصيب الأسير في بلاد الكفر حتى يجيء أو يصحّ موته فإن لم يعلم مكانه فهو مفقود [٢]، ويظهر من الروايات اختصاص المفقود بمن لايعلم مكانه، ففي رواية معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل كان له على رجل حقّ، ففقده ولايدري أين يطلبه... [٣] وقد ورد في غير واحد من الروايات لفظ «غاب» [٤]، ويتضح أنّ المناط هو عدم العلم بموته وحياته، من غير فرق بين الأسير وغيره وبين معلوم المكان ومجهوله.

وقبل دراسة الروايات نذكر الأقوال، وهي عند الشيعة أربعة:

١ـ الغائب غيبة منقطعة بحيث لايعلم خبره، لايُورَّث حتى يعلم موته إمّا بالبيّنة أو بمضي مدّة لايمكن أن يعيش مثله إليها عادة، فيحكم لورثته الموجودين في وقت الحكم أخذاً بأصالة بقاء الحياة والتركة على ملكه من غير معارض، وهذا خيرة الشيخ في الخلاف [٥] والمحقّق في الشرائع [٦] والقاضي في المهذّب [٧] والعلّامة في القواعد. [٨]

---

١. الخلاف: ٤ / ١١٩، كتاب الفرائض، المسألة ١٣٥ـ ١٣٦.

٢. غنية النزوع: ١ / ٣٢٢.

٣. الوسائل: ج ١٧، الباب ٦ من أبواب ميراث الخنثى وما أشبهه، الحديث ٢.

٤. الوسائل: ج ١٧، الباب ٦ من أبواب ميراث الخنثى وما أشبهه، الحديث ٦، ٧ و٨.

٥. الخلاف: ٤ / ١١٩، كتاب الفرائض، المسألة ١٣٦.

٦. الجواهر: ٦٣/٣٩.

٧. المهذّب: ١٦٦/٢.

٨. مفتاح الكرامة: ٩٢/٨.

٢ـ يحبس المال بقدر ما يطلب في الأربعة جوانب أربع سنين، ونسبه في المفتاح إلى الصدوق والسيد المرتضى وأبـي الصـلاح وأبـي المكـارم وتبعهم بعض المتأخّرين.

٣ـ التفصيل بين من فقد في عسكر قد شهدت هزيمته وقتل من كان فيه أو أكثرهم ففيه الصبر أربع سنين، ومن لا يعرف مكانه في غيبة ولا خبر له، ففيه عشر سنين والمأسور في قيد العدو يوقف ماله ماجاء خبره ثمّ إلى عشر سنين.

٤ـ يدفع إلى وارثه الملي. [١]

وأمّا عند أهل السنّة فقد ذكر الشيخ أقوالهم فـي الخـلاف بـما هـذا خلاصته: قال الشافعي ومحمد بن الحسن الشـيباني بـالقول الأوّل، وقـال بعض أصحاب مالك: يضرب للمفقود سبعين سنة مع سنة يومَ فُقد، فـإن علمت حياته وإلّا قسِّم ماله، وقال بعض أصحابه: يضرب له مـدة تسـعين سنة، وقال الحسن بن زياد اللؤلؤي: إذا مضى على المفقود من السنين، ما يكون مع سنة يومَ فُقد، مائة وعشرون سنة قسّم ماله بين الأحياء من ورثته، وبه قال أبو يوسف. [٢]

وقال ابن قدامة: المفقود على نوعين:

أحدهما: الغالب من حاله الهلاك، وهو من يفقد في مـهلكة كـالذي يفقد بين الصفّين وقد هلك جماعة، أو في مركب انكسر فغرق بعض أهله أو

---

١ . أخذنا الأقوال من مفتاح الكرامة، والجواهر وراجعنا بعض المصادر.

٢ . الخلاف: ٤ / ١١٩ ، كتاب الفرائض، المسألة ١٣٦.

في مفازة يهلك فيها الناس... فهذا ينتظر أربع سنين فإن لم يظهر له خبر قسّم ماله واعتدّت امرأتُه.

وثانيهما: من ليس الغالب هلاكه كالمسافر لتجارة أو طلب علم أو سياحة ونحو ذلك ولم يعلم خبره ففيه روايتان:

إحداهما: لا يقسّم ماله ولاتُزوَّج امرأته حتى يتيقّن موته أو تمضي عليه مدّة لايعيش في مثلها، وذلك مردود إلى اجتهاد الحاكم، وهذا قول الشافعي ومحمد بن الحسن وهو المشهور عن مالك وأبي حنيفة وأبي يوسف.

والرواية الثانية: أنّه ينتظر به تمام تسعين سنة مع سنة يوم فقد، وهذا قول عبد الملك بن الماجشون لأنّ الغالب أنّه لايعيش أكثر من هذا، ولعلّه يحتجّ بقول النبي ﷺ: «أعمار أُمّتي ما بين السبعين والستين»، أو كما قال: ولأنّ الغالب أنّه لايعيش أكثر من هذا فأشبه التسعين، وقال الحسن بن زياد: ينتظر به تمام مائة وعشرين سنة.[1]

هذه هي الأقوال وإليك دراستها:

أمّا القول الأوّل، فاستدل عليه بوجهين:

١ـ أنّه مقتضى الأصل الجاري في حياة الغائب وماله، وعليه يجب الانتظار إلى أن يُعلم أو يثبت شرعاً موته. وهو جيّد إذا لم يكن هناك دليل اجتهادي على خلافه من كفاية الانتظار أربع سنين أو عشر أو غير ذلك.

---

١. المغني: ٣٦٥/٦.

٢ـ الاستدلال بما ورد حول مال فُقِدَ صاحبه ولايعرف له وارث.

الف: روى هشام بن سالم قال: سأل خطاب الأعور أبا إبراهيم عليه السلام وأنا جالس، فقال: إنّه كان عند أبي، أجير يعمل عنده بالأُجرة ففقدناه وبقي من أجره شيء ولايعرف له وارث قال: «فاطلبوه»، قال: قد طلبناه فلم نجده، قال: فقال: «مساكين» ـ وحرّك يده ـ قال: فأعاد عليه، قال: «اطلب واجهد فإن قدرت عليه وإلّا فهو كسبيل مالك حتى يجيئ له طالب، فإن حدث بك حدث فأوص به إن جاء لها طالب أن يدفع إليه». [١]

ب: ما رواه يونس [٢] عن ابن أبي ثابت [٣]، عن معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل كان له على رجل حقّ، ففقده ولايدري أين يطلبه، ولايدري أحيٌّ هو أم ميِّت، ولايعرف له وارثاً ولانسباً ولاولداً، قال: «اطلب»، قال: فإنّ ذلك قد طال فأتصدق به؟ قال: «اطلبه». [٤]

وهناك روايات أُخرى بهذا المضمون. [٥]

والعمل بهذه الروايات مشكل من جهتين:

أوّلاً: أنّ الموضوع فيها، أشبه بمجهول المالك حيث فقد المالك ولايعرف له وارث، وهذا بخلاف المقام، فإنّ المالك معلوم أمّا الغائب أو

---

١. الوسائل: ج ١٧، الباب ٦ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث ١.

٢. يونس بن يعقوب كما في جامع الرواة.

٣. هو محمد بن أبي حمزة ثابت بن أبي صفية الثمالي، وثّقه الكشي.

٤. الوسائل: ج ١٧، الباب ٦ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث ٢.

٥. لاحظ الوسائل: ج ١٧، الباب ٦ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث ٤و١٠.

وارثه المعروف، فقياس أحد الموردين على الآخر مشكل، وإلغاء الخصوصية يحتاج إلى عدم وجود فرق جوهري بين المقامين، وهو بعد مورد تأمّل فإنّ المرجع في مجهول المالك هو الإمام، فله أن يتقلّب فيه بما شاء، فلأجل ذلك أمر فيما مضى بالصبر والانتظار وفي غيره بالتصدق قليلاً قليلاً. (١)

وثانياً: أنّ صيانة مجهول المالك أمر سهل، لأنّه لايتجاوز عن النقود، وهذا بخلاف الغائب فإنّه يترك البناء والأثاث وغيرهما من الأموال التي يتسرّب إليها الفساد لو تركت بحالها. وقيام الحاكم أو العدول بإصلاحها أمر شاقّ وحرجي جدّاً خصوصاً في هذه الأيّام. وبذلك يظهر النظر في ما أفاده المحقّق من كونه موافقاً للاحتياط، بل ربمايكون الاحتياط في خلافه.

وأمّا القول الثاني: أي يحبس المال بقدر ما يطلب في الأربعة جوانب أربع سنين، فهو خيرة الصدوق والمرتضى وأبو الصلاح وأبو المكارم وتبعهم على ذلك من متأخّري المتأخّرين صاحب المفاتيح والكفاية (٢) واستدلوا على ذلك بأُمور:

١ـ موثقة إسحاق بن عمّار قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: «المفقود يتربّص بماله أربع سنين ثمّ يقسّم». (٣)

٢ـ موثقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المفقود يحبس ماله على

---

١ . مفتاح الكرامة: ٩٦/٨، لاحظ: الوسائل: ج ١٧، الباب ٦ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث ٣.

٢ . الجواهر: ٦٦/٣٩.

٣ . الوسائل: ج ١٧، الباب ٦ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث ٥ .

الورثة قدر ما يطلب في الأرض أربع سنين فإن لم يقدر عليه قسِّم ماله بين الورثة...». [١]

وربما نقل الإجماع عليه، وأُيّد بموافقة الاعتبار بالقياس على الزوجة.

أقول: المهم هو الروايتان، وأمّا ادّعاء الإجماع مع وجود المخالف كالمفيد، والشيخ الطوسي فلا قيمة له، وأظهر منه تأييده بالاعتبار. والوارد في إحدى الروايتين، التربّص وفي الأُخرى الطلب، وتحمل الأُولى على الثانية.

وربما يورد عليهما باعراض المشهور عنهما أوّلاً، وبمعارضتهما بالصحيح[٢] والموثق الآخر [٣] ثانياً.

أقول: أمّا الإعراض، فلم يثبت وعدم إفتاء الشيخ والمفيد بمفادهما لايكون دليلاً على الإعراض، وقد كان الشيخ كثير العمل، وقليل الوقت بالنسبة إلى الأعمال التي قام بها، وربما لم يرجع إلى جميع الروايات، وأمّا معارضتهما للموثق الآخر فسيوافيك الجمع بينهما. وأمّا الصحيح فهو معرض عنه كما سيأتي.

وأمّا القول الثالث: فاستدل عليه بمعتبرة [٤] علي بن مهزيار قال: سألت أبا جعفر الثاني عليه السلام عن دار كانت لامرأة وكان لها ابن وابنة، فغاب الابن في

---

١. الوسائل: ج ١٧، الباب ٦ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث ٩.

٢. يريد من الصحيح رواية علي بن مهزيار الدالّة على وجوب الانتظار عشر سنين، لاحظ الوسائل: ج ١٧، الباب ٦ من أبواب ميراث الخنثىٰ ، الحديث ٧.

٣. يريد من الموثق ما رواه أيضاً إسحاق بن عمّار من الاقتسام إذا كانت الورثة ملاء. لاحظ: الوسائل: ج ١٧، الباب ٦ من أبواب ميراث الخنثىٰ، الحديث ٦و٨ وكلاهما من إسحاق بن عمّار.

٤. ولا يضر وجود سهل في السند لأنّ الأمر فيه سهل.

البحر، وماتت المرأة، فادّعت ابنتها أنّ أُمّها كانت صيّرت هذه الدار لها، وباعت أشقاصاً منها، وبقيت في الدار قطعة إلى جنب دار رجل من أصحابنا وهو يكره أن يشتريها لغيبة الابن، وما يتخوف أن لا يحل شراؤها، وليس يعرف للابن خبر، فقال لي: «ومنذ كم غاب؟» قلت: منذ سنين كثيرة، قال: «ينتظر به غيبة عشر سنين ثمّ يشتري» فقلت: إذا انتظر به غيبة عشر سنين يحل شراؤها؟ قال: «نعم».[1]

وأورد على الاستدلال بوجهين:

١ـ أنّ جواز الشراء لأجل كون البنت ذات اليد.

٢ـ أنّ الإذن في الشراء كان لأجل مصلحة مال الغائب.

يلاحظ على الأوّل: أنّه لو كانت اليد معتبرة في المقام لما كانت هناك حاجة إلى الانتظار، مع أنّ الإمام قيّد جواز الشراء بمرور عشر سنين.

وعلى الثاني: أنّه خلاف المتبادر، وأنّ جواز الشراء حكم واقعي لا لصيانة مال الغائب.

نعم ضعّفه المحقّق بأنّه قضية في واقعة.

والأولى أن يضعّف بإعراض الأصحاب عنه، بحيث لاتجد عاملاً به سوى المفيد في مورد العقار[2].

وأمّا القول الرابع: أي الدفع إلى وارثه المليء، فقد عمل به المفيد في غير العقار بعد تطاول المدّة، قال: وإذا مات الإنسان وله ولد مفقود لايعرف

---

١. الوسائل: ج ١٧، الباب ٦ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث٧.

٢. المقنعة: ٦.

له موت ولاحياة، عزل ميراثه حتّى يعرف خبره، فإن تطاولت المدة في ذلك، وكان للميّت ورثة ـ سوى الولد ـ ملاء بحقه لم يكن بأس باقتسامه وهم ضامنون له إن عرف للولد خبر بعد ذلك. [١]

وتدل عليه مضمرة إسحاق بن عمّار: سألته عن رجل كان له ولد فغاب بعض ولده فلم يدر أين هو ومات الرجل فكيف يصنع بميراث الغائب من أبيه؟ قال: «يعزل حتى يجيء» قلت: فقد الرجل ولم يجيء، قال: «إن كان ورثة الرجل ملاء بماله اقتسموه بينهم، فإن هو جاء ردّوه عليه» [٢] والحديث لاغبار عليه من حيث السند، وإن وصفه المحقّق بأنّه فيه ضعفاً [٣] فإنّ الكليني نقله بسند صحيح ينتهي إلى إسحاق بن عمّار الذي هو ثقة.

ورواه أيضاً بسند آخر عن إسحاق بن عمّار عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام قال: سألته عن رجل كان له ولد فغاب بعض ولده، فلم يدر أين هو، ومات الرجل فأيّ شيء يصنع بميراث الرجل الغائب من أبيه؟ قال: « يعزل» ـ إلى أن قال: ـ فُقد الرجل فلم يجئ، قال: « إن كان ورثة الرجل ملاء بماله اقتسموه بينهم فإذا هو جاء ردّوه عليه».

الظاهر أنّ الفرق بين الشقّين، هو وجود الرجاء القويّ في الأوّل بالمجيء وعدمه في الثاني، ففي الأوّل يعزل حتى يجيء وفي الثاني يقسمونه بينهم.

---

١. المقنعة: ٦.

٢. الوسائل: ج ١٧، الباب ٦ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث٦و٨.

٣. المختصر النافع: ٢٧٤.

وحاصل الروايتين: أنّ في مظنّة الرجاء يعزل حتى يجيء وإلّا فيقسّم بشرط الملاءة والتضمين.

ومقتضى الصناعة الفقهية هو تقييد هاتين الروايتين بما رواه إسحاق بن عمّار نفسه في الطلب أو التربّص أربع سنين. [١]

ويكون مقتضى الجمع بين الموثقتين الدالّتين على لزوم تربّص أربع سنين، وهذه الرواية المفصّلة بين الرجاء وعدمه، هو التقسيم بشرط الملاءة والتضمين، والفحص والطلب أربع سنين ثمّ التقسيم إن لم يكونوا كذلك، وهناك احتمال آخر وهو التخيير بين التقسيم والطلب أربع سنين إذا كانوا ملاء وتعيّن الفحص والطلب إذا لم يكونوا كذلك. وعلى كل تقدير، فما ذكرناه ممّا ذهب إليه السيد الإصفهاني [٢] وتبعه بعض المشايخ من لزوم الطلب والفحص أربع سنين والتقسيم بعد انقضائها إذ على هذا تطرح الموثقة الأخيرة الدالّة على القول الرابع، وهذا بخلاف ما ذكرناه إذ فيه جمع بين الروايات.

الثالث: الحمل

الكلام في الحمل يقع في مقامين:

١ـ الحمل حاجب لاوارث مادام في البطن.

٢ـ الحمل وارث إذا سقط حيّاً لا ميّتاً.

---

١ . لاحظ : الوسائل: ج ١٧، الباب ٦ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث ٥و٩.

٢ . وسيلة النجاة: ٢ / ٤٠١ ، كتاب الميراث، المسألة ٢٨.

وقد عنون المحقق المسألة في موردين: أحدهما في المقام والآخر في ضمن المسائل الثمان (المسألة الثالثة) بعد الفراغ عن إرث الخنثى، وتبعه العلّامة في القواعد، ونحن نبحث عن الجميع في مقام واحد.

الأوّل: الحمل حاجب لا وارث ما دام في البطن

الحمل ما دام حملاً لا يرث ولكن يحجب من كان متأخّراً عنه في المرتبة أو في الطبقة، وإليك بعض الكلمات:

قال الشيخ: إذا مات ميّت وخلف ورثة وامرأة حاملاً فإنّه يوقف ميراث ابنين ويقسّم الباقي، وبه قال محمد بن الحسن ويؤخذ منهم ضمناء، وقال الشافعي ومالك: لا يقسَّم الميراث حتى تضع إلّا أن يكون الحمل لا يُدْخل نقصاً على بعض الورثة فيدفع إلى ذلك الوارث حقّه معجّلاً ويوقف الباقي.[1] وكان أبو يوسف يقسّم الميراث ويوقف نصيب واحد ويأخذ من الورثة ضمَناء، وهذا أيضاً جيّد يجوز لنا أن نعتمده، وكان شريك يوقف نصيب أربعة ... وروى ابن المبارك عن أبي حنيفة نحوه، وروى اللؤلؤي عن أبي حنيفة أنّه يوقف المال كلّه حتى تضع الحمل.

ثمّ استدل بأنّ العادة جرت بأنّ أكثر ما تلده المرأة ابنان وما زاد عليه شاذ خارج عن العادة ولتجويز ذلك أخذنا الضمناء وزيادة ما جرت به العادة، ووجوب إيقافه يحتاج إلى دليل.[2]

---

١ . ذلك كالأبوين إذا كان للميّت ولد آخر فإنّ لكلّ منهما السدس سواء أكان للميّت ولد ثان (كالحمل) أم لا، وكالزوجة في هذا الفرض.

٢ . الخلاف: ٤ / ١١٢ ، كتاب الفرائض، المسألة ١٢٥.

وقال ابن قدامة ما هذا حاصله: إذا طالب الورثة بالقسمة لم يُعطَوا كل المال، بغير خلاف إلّا ما حكي عن داود. ولكن يدفع إلى من لا ينقصه الحمل كمالَ ميراثه، وإلى من ينقصه أقلّ ما يصيبه [١] ولا يدفع إلى من يسقطه شيء. [٢] وأمّا من يشارك فأكثر أهل العلم قالوا: يوقف للحمل شيء ويدفع إلى شركائه الباقي.

واختلف القائلون بالوقف فيما يوقف فروي عن أحمد أنّه يوقف نصيب ذكرين، وقال شريك: يوقف نصيب أربعة، وقال الليث وأبو يوسف: يوقف نصيب غلام ويؤخذ ضمين من الورثة. [٣]

والمسألة غير منصوصة وإنّما حكم بالحجب لصيانة نصيب الحمل فلو كان أصل التقسيم، أو تقسيم جميع المال مخالفاً لها، فيمنع حسب ما يقتضيه الاحتياط إمّا أصله وإمّا جميعه، ولأجل ذلك لو طلب الورّاث التقسيم، يجب على الحاكم العمل بالتفصيل الآتي، ولو صبروا حتى يتبيّن الحال فلا ملزم له.

١ـ فلو كان الوارث الفعلي متأخّراً عن الحمل في المرتبة وإن كان متحداً معه في الطبقة أو متأخّراً في الطبقة، فيمنع عن أصل التقسيم، والأوّل كالأحفاد فإنّ أولاد الأولاد، ، تتحد طبقتهم مع الأولاد، لكن تتأخّر رتبتهم عنهم، والثاني كالإخوة فلو مات عن وارث حفيد، أو أخ، وزوجة حاملة

---

١. كالأُمّ ترث الثلث إلّا إذا كان للميّت إخوة فترث السدس.

٢. كالإخوة مع كون زوجة الميّت حاملاً.

٣. المغني: ٦/٣٥٨ـ ٣٥٩.

فيمنع أصل التقسيم لاحتمال سقوطه حيّاً ومعه لا يرث الأحفاد ولا الإخوة. وأمّا الزوجة فبما أنّ فرضها مع سقوطه حياً وميّتاً، متغيّر، فلايمنع عن الفرض القطعي أعني الثمن، وأمّا الفرض الآخر أعني الربع فتنتظر حتى تتبيّن الحال.

وربما يكون مقتضى الاحتياط، هو المنع عن تقسيم جميع المال، لاالمقدار المتيقّن، وهذاكما في الأمثلة التالية.

٢ـ ما إذا كان سقوط الحمل ميّتاً أوحيّاً غير مؤثّر في فرض بعض الورثة وإن كان مؤثّراً في بعض آخر فلا يمنع عن الأوّل، وهذا كما إذا مات عن زوجة وأبوين وولد آخر غير الحمل فإنّ نصيب الأوّلين ـ أعني: الزوجة والأبوين ـ لا يتغيّر مع وجود الولد الآخر، سواء سقط الحمل حيّاً أو ميتاً، فيدفع إلى الزوجة الثُّمن وإلى كل واحد من الوالدين السدس إذا طلبوا ميراثهم إذ لاتعود للانتظار هنا فائدة، لأنّهما أصبحا محرومين من الفرض العالي أي الربع والثلث مع وجود الولد الآخر.

٣ـ تلك الصورة ولكن لم يكن للميّت ولد آخر وعندئذ يكون لسقوط الولد حيّاً أو ميتاً تأثير في ارتفاع الفرض وانخفاضه فلو صبرا، وإلّا يدفع إليهما الفرض الداني إلى أن يتبيّن الحال.

٤ـ مات عن أبوين وأخ ولو سقط الحمل حيّاً يكون للميّت أخوين وهما وإن لم يرثا مع الوالدين لكنّهما يمنعان الأُمّ عن الثلث، قال سبحانه: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَواهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ﴾.[1]

---

١. النساء: ١١.

٥ـ ولو كان للميّت وارث آخر في مرتبة الحمل وطبقته ـ كما إذا كان له أولاد وأبوان ـ يعزل للحمل نصيب ذكرين ويُعطى الباقي للباقين. ثمّ بعد تبيّن الحال إن سقط ميّتاً يعطى ما عزله للوارث الآخر، ولو تعدد وزّع بينهم على ما فرض الله.

وعلى ذلك لو كان للميّت ابن واحد، يعطي الثلث، ويُعْزل للحمل الثلثان. ولو كانت له بنت واحدة أُعطيت الخمس، وعزل للحمل أربعة أخماس. ولو كان له ابن وبنت تقسَّم التركة سبعَ حصصٍ تعطى البنت حصة، ويعطى الابن حصتين، وتعزل للحمل أربع حصص نصيب ذكرين.

وقد تبيّن بذلك أنّ الحمل تارة يمنع أصل الاقتسام كما في الصورة الأُولى (بالنسبة إلى غير الزوجة) وأُخرى يمنع عن اقتسام الجميع عن أصله كما في الصور الأربعة الأخيرة.

الثاني: الحمل وارث إذا سقط حيّاً لا ميّتاً

قد عرفت أنّ الحمل ما دام كونه حملاً، يحجب، ولكنّه إذا انفصل حيّاً يرث إجماعاً ونصاً، ولكن بشرطين:

الأوّل: أن يعلم أنّه كان موجوداً حال الموت ويُعلم ذلك بأن تأتي به لأقل من ستّة أشهر من حين موته، مدّة يمكن تولّده منه فيها، أو لأقصى الحمل وهي عندنا تسعة أشهر وقيل: سنة وعند أهل السنّة أربع سنين أو سنتان [1] فلو دلّت المحاسبة على أنّه لم يكن موجوداً عند الموت

١. المغني: ٣٦٠/٦؛ والجواهر: ٣٩/٣٩.

لا يرث ـ ومع ذلك ـ لاترمى الزوجة بالزنا لاحتمال الشبهة وهي تدرأ الحدود.

الثاني: أن تضعه حيّاً فإن وضعته ميّتاً لم يرث بالاتفاق.إنّما الكلام فيما تثبت به الحياة فالأكثر لولا الكل على أنّه إن تحرك حركة تدل على الحياة ورث وإلّا فلا كالتقلّص الذي يحصل طبعاً لا اختياراً. ولايشترط الاستهلال، وأمّا أهل السنّة فقالوا: إذا استهلّ صارخاً ورث و وُرِّث، وقد روى أبو داود عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «إذا استهلّ المولود ورث»، وأمّا فيما سوى الاستهلال فقالت طائفة: لايرث حتى يستهل ولايقوم غيره مقامه، وذلك لأنّ الاستهلال لايكون إلّا من حيّ والحركة تكون من غير حيّ فإنّ اللحم يختلج سيّما إذا أُخرج من مكان ضيق فتضامت أجزاؤه ثمّ خرج إلى مكان فسيح فإنّه يتحرك من غير حياة فيه، حتّى أنّ لحم الحيوان بعد الذبح الكامل وشق بدنه وسلخ جلده ربما يتحرك لحمه مع أنّه ميت. (١)

دلّت النصوص عندنا على كفاية التحرّك البيّن وأنّه لايشترط الاستهلال وإليك نقلها:

١ـ روى الفضيل قال: سأل الحكم بن عتيبة أبا جعفر عليه السلام عن الصبي يسقط من أُمّه غير مستهلّ أيورّث؟ فأعرض عنه فأعاد عليه، فقال: «إذا تحرّك تحرّكاً بيّناً ورث، فإنّه ربما كان أخرس». (٢)

٢ـ روى ربعي بن عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول في

---

١. المغني: ٦/ ٣٦٠ـ٣٦١.

٢. الوسائل: ج ١٧، الباب ٧ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث ٨.

المنفوس إذا تحرّك ورث، أنّه ربما كان أخرس [١] وروى حمّاد بن عيسى عن ربعي مثله. [٢]

٣ـ روى أبو بصير عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام: «قال أبي عليه السلام: إذا تحرّك المولود تحرّكاً بيّناً فإنّه يرث ويورث، فإنّه ربما كان أخرس». [٣]

وهذه الروايات صريحة في مضمونها، معلّلة لحكمها. نعم هناك روايات ظاهرة في اشتراط الاستهلال وهي على قسمين: ما يدلّ على اشتراطه في مطلق الوراثة، وما يستظهر منه اشتراطه في إرث الدية.

أمّا الأوّل كصحيحة عبد اللّٰه بن سنان عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام قال: «لايصلّى على المنفوس وهو المولود الذي لم يستهل ولم يصح، ولم يورث من الدية ولامن غيرها، فإذا استهلّ فصلّ عليه وورّثه». [٤]

والظاهر وحدته مع ما رواه في الوسائل بعده [٥] لوحدة السند والمتن، لأنّ الراوي في كليهما هو ابن أبي عمير عن عبد اللّٰه بن سنان وبذلك يرتفع الإجمال في متن النقل الثاني حيث جاءت الكلمة مردّدة بين «والديه» و«الدية»، والظاهر هو الأوّل أخذاً بوحدة الروايتين، وإنّما طرأ التعدّد لأجل النقل بالمعنى. ويدلّ على الاشتراط على وجه الإطلاق حديث العلاء بن الفضيل عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام قال: «ولايرث إلّا من أذن بالصراخ». [٦]

---

١. الوسائل: ج ١٧، الباب ٧ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث ٣.
٢. الوسائل: ج ١٧، الباب ٧ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث ٤.
٣. الوسائل: ج ١٧، الباب ٧ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث ٧.
٤. الوسائل: ج ١٧، الباب ٧ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث ٥.
٥. الوسائل: ج ١٧، الباب ٧ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث ٦.
٦. الوسائل: ج ١٧، الباب ٧ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث ١١.

وأمّا الثاني ففي موثقة عبد الله بن سنان في ميراث المنفوس من الدية قال: «لايرث شيئاً حتى يصيح ويسمع صوته». [١]

وفي مرسلة ابن عون عن بعضهم عليه السلام قال: سمعته يقول: «إنّ المنفوس لايرث من الدية شيئاً حتى يستهل ويسمع صوته». [٢]

ولاشكّ في تقدّم النافي على المثبت لصراحته وتعليله، أوّلاً، واحتمال كون ذكره من باب إحدى الطرق الواضحة لا الطريق المنحصر ثانياً، واحتمال التقية فيه ثالثاً، كما دلّ عليه سؤال الحكم وإعراض أبي جعفر عليه السلام وإصراره على السؤال، وماتقدّم من رواية أبي هريرة وكلام ابن قدامة.

واحتمال اختصاص الاستهلال بالدية ضعيف لورودها في كلام الراوي في موثّقة عبد الله بن سنان، نعم وردت في مرسلة ابن عون في كلام الإمام عليه السلام.

وهل يشترط استقرار الحياة، التحقيق لا، لإطلاق النصوص وكفاية الحركة البيّنة الدالّة على أنّه سقط حيّاً. ولو خرج نصفه وتحرّك واستهلّ ثمّ سقط ميّتاً استوجه في الجواهر وراثته. [٣]

وتبعه السيد الإصفهاني في وسيلته وقال: لافرق في وارثية الحمل أو مورثيته بعد انفصاله حيّاً بين تمام ولادته وعدمه، والأولى التصالح.

نعم لافرق بين سقوطه بنفسه أو بجناية جان لإطلاق الدليل.

---

١. الوسائل: ج ١٧، الباب ٧ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث ١.

٢. الوسائل: ج ١٧، الباب ٧ من أبواب ميراث الخنثى، الحديث ٢.

٣. الجواهر: ٧٣/٣٩.

ثمّ نصيب الحمل، ملك مسدود، شرعاً حتى يتبيّن مالكه الواقعي، ولأجل ذلك ليس ملكاً للحمل ولاللميّت ولا لسائر الورثة. وما عن بعضهم من بقائه على ملك الميّت فليس بسديد.

الرابع: الدين المستغرق

قال المحقّق: إذا مات وعليه دين يستوعب التركة لم ينتقل إلى الوارث وكانت على حكم مال الميت، وإن لم يكن مستوعباً انتقل إلى الورثة ما فضل وما قابل الدين باق على مال الميت.[1] وعليه يكون من الموانع.

وهنا قول آخر ولعلّه الأشهر، وهو أنّه ينتقل إلى الورثة مستوعباً كان أو غير مستوعب ويكون متعلّقاً لدين الدائن كتعلّق حقّ الرهانة بالعين المرهونة وعلى ذلك لايكون الدين من الموانع.

استدل على القول الأوّل بوجوه:

١ـ قوله سبحانه: ﴿**فَإِنْ كانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ**﴾[2]. وقد تكرر مضمون الآية في آية الميراث فيستظهر منه أنّ اللام في ﴿**فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ**﴾ هو لام التمليك بمعنى: تملكه الأُمّ بعد إخراج الدين والوصية.

يلاحظ عليه: أنّه يحتمل أن يكون اللام مفيداً لاستقرار الملكية أي لاتستقر الملكيّة لها إلّا بعد إخراج الدين والوصية.

---

١. شرائع الإسلام: ٤ / ١٦، لواحق أسباب المنع.

٢. النساء: ١١.

٢ـ سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قضى عليّ عليه السلام في دية المقتول أنّه يرثها الورثة على كتاب الله وسهامهم إذا لم يكن على المقتول دين....» [١]

يلاحظ عليه: بنفس ما لوحظ على الاستدلال بالآية، إذ من المحتمل أن يكون التعليق لأجل استقرار الملكية، لا أصلها.

٣ـ صحيح عباد بن صهيب عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل فرّط في إخراج زكاته في حياته، فلما حضرته الوفاة حسب جميع ما فرّط فيه ممّا لزمه من الزكاة، ثمّ أوصى أن يخرج ذلك فيدفع إلى من يجب له، قال: فقال عليه السلام: «جائز، يخرج ذلك من جميع المال إنّما هو بمنزلة الدَّين لو كان عليه ليس للورثة شيء حتى يؤدّى ما أوصى به من الزكاة...». [٢]

يلاحظ عليه: بمثل ما لوحظ على الدليلين الأوّلين. والظاهر أنّ هذه التعابير تهدف إلى ما ورد في إخراج الكفن أوّلاً والدين ثانياً و... والمراد أنّهما مقدّمان على التقسيم بين الورثة، لا أنّه لايملك إلّا بعد إخراجهما. [٣]

والأقوى هو القول الثاني مضافاً إلى أنّه الموافق للسيرة بين العقلاء.

---

١. الوسائل: ج ١٧، الباب ١٠ من أبواب موانع الإرث، الحديث ١.

٢. الوسائل: ج ١٣، الباب ٤٠ من أبواب الوصايا، الحديث ١.

٣. هذا وقد تكلّم صاحب الجواهر حول المسألة مفصّلاً، فلاحظ الجزء ٢٦ ص ٩٠ـ٩٣.

الرسالة الحادية والعشرون بعد المائة

التقية

موضوعاً وحكماً في الكتاب والسنّة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لوليه، والصلاة والسلام على رسوله الذي بعثه هادياً منيراً على أساس قويم، وبنيان عظيم، وعلى آله الغر الميامين أئمة العلم والدين والهدى.

أمّا بعد فنقول:

تحظى مسألة التقية في الفقه الإمامي بأهمية بالغة، فهي من المفاهيم الإسلامية السامية، وقد وردت في الذكر الحكيم في غير واحدة من الآيات، وركّزت عليها السنّة النبوية، وأكّد عليها أئمة أهل البيت عليهم السلام، وذلك لخصائص إيجابية تكمن فيها، ولانسجامها مع حكم العقل وروح الإسلام، ومرونة الشريعة المقدّسة، وضروريات العمل الإسلامي .

غير أنّها وقعت غرضاً للمخالفين فزعموا أنّها ثغرة في الفقه الشيعي، ولذلك قام سيدنا الأُستاذ الإمام الخميني قدس سره في سالف الزمان بإلقاء محاضرات في الموضوع دوّنتها يومذاك في صحائف مازالت بيدي، ولم أتفرّغ لتبييضها ونشرها كسائر ما نشرت من محاضراته، فيما مضى.

وفي هذه الأيام اشتد الهجوم العنيف على الشيعة وعقائدهم وعلى

الخصوص التقية، فلهذا رأيت من الواجب دراسة الموضوع مستعيناً بما ذكره سيدنا الأُستاذ ﷾ في محاضراته، مضيفاً إليه ما يجب ذكره في هذه الأيام جواباً عن التهم التي تلصق بالفقه الإمامي، وإن كنت كتبت شيئاً في هذا في سالف الأيام رداً على تلك الشبهات، والله المستعان.

والكلام هنا يشتمل على تمهيد وفصول:

تمهيد

التقية لغةً اسم لـ«اتقىٰ»، «يـتقي». والتـاء فـي أوّلهـا بـدل مـن الواو، والأصل: «وقية» فأبدل «الواو» إلى «التاء» فيقال: «تقية» وأصله من «الوقاية». وكأنّ المتقي يجعل «التقية» وقاية لنفسه من العدو.

ثم إنّ التقية ـ كما هو واضح ـ من المفاهيم ذات الإضافة، فلها إضافة إلى مَن يتقي، وإلى المُتقىٰ منه، وإلى مورد التقية.

أمّا المتقي فهو لا يخلو من أن يكون إماماً معصوماً، أو مسلماً شيعياً، أو مسلماً سنيّاً.

وأمّا المُتقىٰ منه فهو مطلق المخالف الذي صادر حريات المتقي، من غير فرق بين أن يكون سنيّاً أو شيعياً.

وأمّا مورد التقية فهو عبارة عن العقيدة والشريعة إذا تظاهر بها الإنسان المؤمن يؤخذ ويضرب أو تصادر أمواله.

والغاية من التقية هو دفع الضرر عن طريق إخفاء العقيدة أو مماشاة الظالم، وسيوافيك الفرق بينها و بين النفاق، وأنّ القرآن دعا إليها وفي الوقت نفسه نهى عن النفاق.

إنّ التقية ـ خوفاً من المخالف الغاشم ـ أمر فطري تأمر به فطرة الإنسان عندما يرى أنّ المخالف قد صادر عامة الحريات فلم يبق له محيص فـي حفظ نفسه وعرضه وماله إلّا المماشاة مع المخالف على نحو لولا الخوف

من المخالف، لما أخفىٰ عقيدته ولا سايره مع العمل.

وفي الحقيقة أنّ التقية سلاح الضعيف أمام القوي الذي لا يرحم مخالفه إلّا باتّباعه وهو مجهّز بكل وسائل القوة والبطش والظلم، ولا يملك الضعيف سلاحاً إلّا التقية.

ولو افترضنا أنّ في التقية بعض السلبيات فهي تتوجّه إلى مَن صادر حريات الناس وسلب حقوقهم ـ بلا وعي ـ وأجبرهم عليها.

ومن قرأ شيئاً من التاريخ، سواء أكان راجعاً إلى ما قبل الإسلام أم بعده يجد أنّ الضعفاء عبر القرون كانوا يتقنعون بهذا السلاح المعنوي لصيانتهم عن الأضرار الجسيمة التي تتوجّه إليهم، ولم يستثن منهم إلّا الأنبياء الذي لم تكتب عليهم التقية، لأنّها لا تنسجم مع دعوى النبوة حيث إنّهم بعثوا لكسر الأصنام وتصحيح عقائد الناس ودعوتهم إلى التوحيد والاعتقاد بالدار الآخرة، ونشر المعروف وهجر المنكر، وأمّا غيرهم فالتقية في حقّهم تنقسم إلى واجب ومستحب ومكروه وحرام، كما سيوافيك بيانه.

وهذا هو مؤمن آل فرعون يعرفه سبحانه بقوله: ﴿يَكْتُمُ إيمانَهُ﴾ ومع ذلك كان يتّخذ من التقية غطاءً وقناعاً ويقول الحق حسب ما تسمح له الظروف، قال سبحانه: ﴿وقالَ رَجُلٌ مِن آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إيمانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلاً أن يَقُولَ رَبِّيَ اللهُ...﴾.[1] فهو كان يتظاهر معهم في العقيدة والعمل، ولكنّه يعتقد خلاف ما يتظاهر به.

وإذا مررنا على تاريخ الأُمّة الإسلامية ترى أنّ العلماء الصادقين كانوا

---

١. غافر: ٢٨.

يعملون بالتقية في شدة الظروف.

والتاريخ بين أيدينا يحدّثنا بوضوح عن لجوء عدد من كبار المسلمين إلى التقية في ظروف عصيبة أو شكت أن تقضي عليهم وعلى ما يملكون، وخير مثال على ذلك ما أورده الطبري عن محاولة المأمون دفع وجوه القضاة والمحدّثين في زمانه إلى الإقرار بخلق القرآن قسراً حتى وإن استلزم ذلك قتل الجميع من دون رحمة، ولمّا أبصر أُولئك المحدّثون حدّ السيف مشهّراً عمدوا إلى مصانعة المأمون في دعواه وأسرّوا معتقدهم في صدورهم، ولمّا عوتبوا على ما ذهبوا إليه من موافقة المأمون برّروا عملهم بعمل عمّار بن ياسر حين أُكره على الشرك وقلبه مطمئن بالإيمان.[1] والقصّة صريحة في جواز اللجوء إلى التقية التي دأب البعض على التشنيع فيها على الشيعة، وكأنّهم هم الذين ابتدعوها من بنات أفكارهم دون أن تكون لها قواعد وأُصول إسلامية ثابتة ومعلومة.

الشيعة أكثر ابتلاء بالتقية

إنّ الشيعة عامة والإمامية خاصة أكثر الناس ابتلاءً بالتقية، وذلك لأنّ الحكومات الغاشمة من الأمويين إلى العباسيين ثم العثمانيين، يرون مذهب الشيعة خطراً على مناهجهم، فكانوا يُحرّضون الناس على الشيعة وعلى قتلهم والتنكيل بهم، ولهذه الظروف القاسية لم يكن للشيعة مفر إلّا اللجوء إلى التقية، أو رفع اليد عن المبادئ التي آمنوا بها والتي هي عندهم أغنى من النفس والمال.

---

١. تاريخ الطبري: ١٩٥/٧ـ ٢٠٦.

وها نحن نذكر أُنموذجين ممّا ابتلى به الشيعة من مضايقات وظلامات لذكرهم فضائل الأئمة ومناقبهم.

١. هذا هو ابن السكيت أحد أعلام الأدب في زمن المتوكل، وقد اختاره معلّماً لولديه فسأله يوماً: أيّهما أحبُّ إليك ابناي هذان أم الحسن والحسين عليهما السلام؟ قال ابن السكيت: والله إنّ قنبراً خادم علي عليه السلام خير منك ومن ابنيك. فقال المتوكل: سلّوا لسانه من قفاه، ففعلوا ذلك به فمات، وذلك في ليلة الاثنين لخمس خلون من رجب سنة أربع وأربعين ومائتين، وقيل ثلاث وأربعين، وكان عمره ثمانياً وخمسين سنة، ولما مات سيَّر المتوكل لولده يوسف عشرة آلاف درهم وقال: هذه دية والدك.[١]

٢. وهذا ابن الرومي الشاعر العبقري يقول في قصيدته التي يرثي بها يحيى بن عمر بن الحسين بن زيد بن علي:

أكلّ أوانٍ للنبيّ محمّد
قتيل زكيّ بالدماء مضرّجُ

بني المصطفى كم يأكل الناس شلوكم
لبلواكم عمّا قليل مفرِّجُ

أبعد المكنّى بالحسين شهيدكم
تضيء مصابيح السماء فتسرجُ[٢]

---

١. وفيات الأعيان لابن خلكان: ٣٣/٣؛ سير أعلام النبلاء للذهبي: ١٦/١٢.

٢. ديوان ابن الرومي: ٢ / ٢٤٣.

فإذا كان هذا هو حال أبناء الرسول، فما هو حال شيعتهم ومقتفي آثارهم؟!

قال العلّامة السيد هبة الدين الشهرستاني: إنّ التقية شعار كلّ ضعيف مسلوب الحرية. إنّ الشيعة قد اشتهرت بالتقية أكثر من غيرها؛ لأنّها منيت باستمرار الضغط عليها أكثر من أية أُمّة أُخرى، فكانت مسلوبة الحريّة في عهد الدولة الأُموية كلّه، وفي عهد العباسيين على طوله، وفي أكثر أيام الدولة العثمانية، ولأجله استشعروا بشعار التقية أكثر من أيّ قوم، ولمّا كانت الشيعة تختلف عن الطوائف المخالفة لها في قسم مهمّ من الاعتقادات في أُصول الدين، وفي كثير من الأحكام الفقهيّة، وتستجلب المخالفة بالطبع رقابة وحزارة في النفوس وقد يجرّ إلى اضطهاد أقوى الحزبين لأضعفه أو إخراج الأعز منهما الأذل كما يتلوه علينا التاريخ ، وتصدّقه التجارب، لذلك أضحت شيعة الأئمة من آل البيت مضطرة في أكثر الأحيان إلى كتمان ما تختصّ به من عادة أو عقيدة أو فتوى أو كتاب أو غير ذلك، تبتغي بهذا الكتمان صيانة النفس والنفيس، والمحافظة على الوداد والأُخوّة مع سائر إخوانهم المسلمين، لئلا تنشق عصا الطاعة، ولكي لا يحسّ الكفار بوجود اختلاف ما في المجتمع الإسلامي فيوسع الخلاف بين الأُمّة المحمّدية.

لهذه الغايات النزيهة كانت الشيعة تستعمل التقيّة وتحافظ على وفاقها في الظواهر مع الطوائف الأُخرى، متّبعة في ذلك سيرة الأئمّة من آل محمّد وأحكامهم الصارمة حول وجوب التقية من قبيل: «**التقية ديني ودين آبائي**»،

إذ أنّ دين الله يمشي على سنّة التقية لمسلوبي الحرية، دلّت على ذلك آيات من القرآن العظيم.(١)

روي عن صادق آل البيت عليهم السلام في الأثر الصحيح:«التقية ديني ودين آبائي» غير أنّ التقية لها شروط وأحكام أوضحها العلماء في كتبهم الفقهية.(٢)

لقد كانت التقية شعاراً لآل البيت عليهم السلام دفعاً للضرر عنهم، وعن أتباعهم، وحقناً لدمائهم، واستصلاحاً لحال المسلمين، وجمعاً لكلمتهم، ولمّاً لشعثهم، وما زالت سمة تُعرف بها الإمامية دون غيرها من الطوائف والأُمم. وكلّ إنسان إذا أحسّ بالخطر على نفسه، أو ماله بسبب نشر معتقده، أو التظاهر به لابدّ أن يتكتّم ويتّقي مواضع الخطر. وهذا أمر تقتضيه فطرة العقول.

ومن المعلوم أنّ الإمامية وأئمتهم لاقوا من ضروب المحن، وصنوف الضيق على حرّياتهم في جميع العهود ما لم تلاقه أيّة طائفة، أو أُمّة أُخرى، فاضطرّوا في أكثر عهودهم إلى استعمال التقية في تعاملهم مع المخالفين لهم، وترك مظاهرتهم، وستر عقائدهم، وأعمالهم المختصّة بهم عنهم، لما كان يعقب ذلك من الضرر في الدنيا.

ولهذا السبب امتازوا بالتقية وعرفوا بها دون سواهم.

والذي يرشدك إلى ما ذكرنا هو أنّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام عبروا في غير

---

١ . غافر:٢٨، النحل:١٠٦.

٢ . أوائل المقالات: ٩٦ ـ ٩٧، قسم التعليقة.

واحد من الروايات، عن التقية بأنّها «جُنّة المؤمن وحرزه وترسه وحصنه»، والجُنّة هو ما يدفع به المحارب ضربات العدو.

١. روى الكليني عن محمد بن مروان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان أبي عليه السلام يقول: وأي شيء أقر لعيني من التقية، انّ التقية جُنّة المؤمن».[١]

٢. وروى أيضاً عن أبي عبدالله بن أبي يعفور قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «التقية ترس المؤمن، والتقية حرز المؤمن».[٢]

٣. وروى أيضاً عن حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «التقية ترس الله بينه وبين خلقه».[٣]

وهذه الروايات تدل على أنّ التقية كانت سلاح المظلومين المضطهدين في مقابل الأسلحة الفتاكة التي تتوارد عليهم يوماً بعد يوم، فلم يكن لهم محيص إلّا اللجوء إليها.

٤. روى الشيخ الطوسي بسنده عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «ليس منا من لم يلزم التقية، ويصوننا عن سفلة الرعية».[٤] فالإنسان الساقط غير المتخلق بأخلاق القرآن والسنة يكون جريئاً بالنسبة إلى المخالف دون أن يراعي الحدود فلذلك أمر أهل البيت عليهم السلام بلزوم الأخذ بالتقية.

٥. يقول المفضل: سألت الصادق عليه السلام عن قوله: ﴿أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ

---

١. الوسائل:١١، الباب٢٤ من أبواب الأمر والنهي الحديث٥.

٢. الوسائل:١١، الباب٢٤ من أبواب الأمر والنهي الحديث ٧.

٣. نفس المصدر، الحديث١٣.

٤. نفس المصدر، الحديث٢٨.

رَدْماً﴾[١] قال: «التقية»، ﴿فَما اسطاعُوا أنْ يظهروهُ وَمَا استطاعُوا لَهُ نَقباً﴾[٢] قال: «إذا عملت بالتقية لم يقدروا لك على حيلة، وهو الحصن الحصين، وصار بينك وبين أعداء الله سدّاً لا يستطيعون له نقباً»[٣]

وقد انتقل الإمام عليه السلام من قصة ذي القرنين حيث إنّه عمل سدّاً بين المستضعفين والمستكبرين (يأجوج ومأجوج) إلى مسألة دينية واجتماعية هي أنّ شيعة أهل البيت عليهم السلام مازالوا معرّضين لهجمات المخالفين، فالذي يحميهم من شرور الأعداء هو التقية أي المماشاة معهم في اللسان والموافقة في العمل حتى لا يثوروا عليهم، إلى غير ذلك من الروايات التي تصور التقية بصور مختلفة حتى يقف الإنسان الواعي على أنّ الشيعة لم يطرقوا باب الشيعة مختارين، وإنّما أُلجئوا واضطروا إلى الدخول في ذلك الحصن بإذن من الله سبحانه.

***

إذا عرفت ذلك فلندرس أدلة جواز أو وجوب التقية وأقسامها وأحكامها على ضوء الكتاب والسنّة ويأتي كل ذلك ضمن فصول:

---

١. الكهف:٩٥. الردم: السدّ.

٢. الكهف:٩٧.

٣. نفس المصدر، الحديث٣٤.

الفصل الأوّل:

التقية في القرآن الكريم والسنّة النبوية

شُـرّعت التـقية بـنص القـرآن الكـريم ووردت فـيها آيـات كـريمة نستعرضها في المقام: ويستفاد من الجميع جوازها تكليفاً بـالمعنى الأعـم الّذي ينسجم مع وجوبها أو استحبابها في بعض الأحيان.

الآية الأُولى:

قال سبحانه:﴿مَنْ كَفَرَ بِاللهِ مِنْ بَـعْدِ إيـمانِهِ إلّا مَـنْ أُكْـرِهَ وَقَـلْبُهُ مُـطْمَئِنٌّ بِالإيمان وَلٰكِن مَنْ شَرَحَ بِالكُفْرِ صَـدراً فَـعَلَيْهِمْ غَـضَبٌ مِـنَ اللهِ وَلَـهُمْ عَـذابٌ عَظيمٌ﴾.[1]

ترى أنّه سبحانه يسمح للمكرَه إظهار الكفر كرهاً ومجاراة للكافرين خوفاً منهم بشرط أن يكون قلبه مطمئناً بـالإيمان، وقـبل أن نـذكر بـعض كلمات المفسرين نذكر شأن نزول الآية:

١. ذكر المفسّرون أنّ الآية نزلت في جماعة أُكرهوا على الكفر، وهم

---

١. النحل:١٠٦.

عمّار وأبوه ياسر وأُمّه سمية، وقُتل الأبوان لأنّهما لم يظهرا الكفر ولم ينالا من النبي وأعطاهم عمار ما أرادوا منه فأطلقوه، ثمّ أخبر عمار بذلك رسول الله، وانتشر خبره بين المسلمين، فقال قوم: كفر عمّار، فقال رسول الله: «كلّا إنّ عماراً مُلئ إيماناً من قرنه إلى قدمه، واختلط الإيمان بلحمه ودمه»، وفي ذلك نزلت الآية، وكان عمار يبكي، فجعل رسول الله يمسح عينيه ويقول: «إن عادوا لك فعُد لهم بما قلت».[1]

٢. قال القرطبي: قال الحسن: التقية جائزة للإنسان إلى يوم القيامة، ثم قال: أجمع أهل العلم على أنّ من أُكره على الكفر حتى خشي على نفسه القتل، إنّه لا إثم عليه إن كفر وقلبه مطمئن بالإيمان، ولا تبين منه زوجته ولا يحكم عليه بالكفر. هذا قول مالك والكوفيين والشافعي.[2]

٣. قال ابن كثير في تفسير قوله: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإيمان﴾: إنّه استثناء ممّن كفر بلسانه ووافق المشركين بلفظه مكرهاً لما ناله من ضرب وأذى وقلبه يأبى ما يقول وهو مطمئن بالإيمان بالله ورسوله.

وقد روى العوفي عن ابن عباس أنّ هذه الآية نزلت في عمار بن بكر حين عذبه المشركون حتى يكفر بمحمد، فوافقهم على ذلك مكرهاً وجاء معتذراً إلى النبي ﷺ، فأنزل الله هذه الآية.

وفي رواية قال النبي ﷺ: «كيف تجد قلبك؟»، قال: مطمئن بالإيمان،

---

١. مجمع البيان: ٣ / ٣٨٨.

٢. الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ٥٧/٤.

قال النبي ﷺ: «إن عادوا فعدّ». وقد ذكر بعض ما روي في هذا الصدد.[١]

ومورد الآية هو الاتّقاء من المشرك، وسوف يوافيك أنّ المورد غير مخصص، فلو كان الظلم من المسلم مثل ما كان من الكافر تجوز التقية أخذاً بالملاك وهو صيانة النفس والنفيس من الهلاك.

الآية الثانية:

قال سبحانه: **﴿لا يَتّخذ المؤمنونَ الكافرينَ أولياءَ مِنْ دُونِ المُؤْمِنينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللهِ في شَيءٍ إلّا أن تتقوا مِنْهُمْ تُقاةً وَيُحَذركمُ اللهُ نَفسهُ وَإلَى اللهِ المَصيرِ﴾**.[٢]

قال الطبري: «إلّا أن تتقوا منهم تقاة» قال أبو العالية: التقية باللسان، وليس بالعمل، حُدّثت عن الحسين قال: سمعت أبا معاذ قال: أخبرنا عبيد قال: سمعت الضحاك يقول في قوله تعالى: **﴿إلّا أن تتقوا منهم تقاة﴾** قال: التقية باللسان من حُمل على أمر يتكلم به وهو لله معصية فتكلّم مخافة على نفسه **﴿وَقَلْبهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإيمان﴾** فلا إثم عليه، إنّما التقية باللسان.[٣]

وقوله«التقية باللسان وليس بالعمل» فيما إذا كان إظهار الولاية بهم كافياً في دفع الشر، وأمّا إذا توقّف دفع الأذى على عمل إيجابي يدل على ولائه لهم فيجب حفظاً للنفس والنفيس. ولعل التأكيد على اللسان، لأجل الحذر عن الولاء قلباً وجناناً.

---

١. تفسير ابن كثير:٢/٥٨٧.
٢. آل عمران: ٢٨.
٣. جامع البيان للطبرى:٣/١٥٣.

وقد استنبط العلماء من هذه الآية جواز التقية بأن يقول الإنسان أو يفعل ما يخالف الحقّ، لأجل التوقّي من ضرر يعود من الأعداء إلى النفس، أو العرض، أو المال.

فمن نطق بكلمة الكفر مكرهاً وقاية لنفسه من الهلاك، وقلبه مطمئن بالإيمان، لا يكون كافراً، بل يُعذر كما فعل عمّار بن ياسر حين أكرهته قريش على الكفر فوافقها مكرهاً وقلبه مطمئن بالإيمان، وقد نزلت فيه الآية التي ذكرناها آنفاً.

إذا عرفت ذلك فلنذكر بعض الكلمات حول الآية:

١. قال الآلوسي: وفي الآية دليل على مشروعية التقية وعرّفوها بمحافظة النفس أو العرض أو المال من شر الأعداء. والعدو قسمان:

الأوّل: من كانت عداوته مبنية على اختلاف الدين كالكافر والمسلم.

الثاني: من كان عداوته مبنية على أغراض دنيوية كالمال والمتاع والملك والإمارة.[١]

٢. وقال جمال الدين القاسمي: ومن هذه الآية ﴿**إلّا أن تتّقوا مِنْهُم تُقاة**﴾ استنبط الأئمة مشروعية التقية عند الخوف وقد نقل الإجماع على جوازها الإمام مرتضى اليماني في كتابه (إيثار الحق على الخلق).[٢]

---

١. روح المعاني:١٢١/٣.

٢. محاسن التأويل:١٨٠/٢.

سؤال وإجابة

ربما يقال: إنّ مورد الآية هو اتقاء المسلم من الكافر، ولكنّ الشيعة تتقي من المسلم حيث يُخفون عقيدتهم عن المسلم السنّي وهو يصلي ويصوم مثله، وهو خارج عن مفاد الآية؟

هذا هو السؤال وأمّا الإجابة فواضحة، فإنّ المورد ليس بمخصّص، فإنّ الغرض من تشريع التقية هو صيانة النفس والنفيس من الشر، فإذا ابتلي المسلم بأخيه المسلم الذي يخالفه في بعض الفروع ولا يتردد الطرف القوي في إيذاء الطرف الآخر، ففي تلك الظروف الحرجة لا مناص للمسلم الضعيف من اللجوء إلى التقية لصيانة نفسه ونفيسه، وهذا ممّا صرّح به علماء الإسلام في تفسير الآية، ونقتصر بثلاث كلمات لأقطاب التفسير:

١. يقول الإمام الرازي في تفسير قوله سبحانه: ﴿**إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً**﴾ ظاهر الآية على أنّ التقية إنّما تحلّ مع الكفّار الغالبين، إلّا أنّ مذهب الشافعي ـ رضي الله عنه ـ: أنّ الحالة بين المسلمين إذا شاكلت الحالة بين المسلمين والكافرين، حلّت التقيّة محاماة عن النفس.

وقال: التقيّة جائزة لصون النفس، وهل هي جائزة لصون المال؟ يحتمل أن يحكم فيها بالجواز لقوله ﷺ: «**حرمة مال المسلم كحرمة دمه**» وقوله ﷺ: «**من قتل دون ماله فهو شهيد**».[1]

٢. ينقل جمال الدين القاسمي عن الإمام مرتضى اليماني في كتابه

---

١. مفاتيح الغيب: ٨ / ١٣ في تفسير الآية.

«إيثار الحقّ على الخلق» ما هذا نصه: «وزاد الحق غموضاً وخفاءً أمران: أحدهما: خوف العارفين ـ مع قلّتهم ـ من علماء السوء وسلاطين الجور وشياطين الخلق مع جواز التقيّة عند ذلك بنصّ القرآن، وإجماع أهل الإسلام، وما زال الخوف مانعاً من إظهار الحقّ، ولا برح المحقّ عدوّاً لأكثر الخلق، وقد صحّ عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ أنّه قال في ذلك العصر الأوّل: «حفظت من رسول الله ﷺ وعاءين، أمّا أحدهما فبثثته في الناس، وأمّا الآخر فلو بثثته لقطع هذا البلعوم».[1]

٣. وقال المراغي في تفسير قوله سبحانه: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللهِ مِنْ بَعْدِ إِيمانِهِ إِلّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمان﴾: ويدخل في التقية مداراة الكفرة والظلمة والفسقة، وإلانة الكلام لهم، والتبسّم في وجوههم، وبذل المال لهم؛ لكفّ أذاهم وصيانة العرض منهم، ولا يعدّ هذا من الموالاة المنهيّ عنها، بل هو مشروع، فقد أخرج الطبراني قوله ﷺ: «ما وَقَى المؤمن به عرضَه فهو صدقة».[2]

وحصيلة الكلام أنّه: يظهر من غضون التاريخ أنّ التقية من السلطان الجائر كان أمراً شائعاً، وكان المسلمون يعملون بالتقية صادرين عن قوله سبحانه: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾[3].

---

١. محاسن التأويل: ٤ / ٨٢. ومعنى ذلك أنّ أبا هريرة اتّقى وترك الواجب أي بثّ حديث الرسول تقية وحفظ لنفسه.

٢. تفسير المراغي: ٣ / ١٣٦.

٣. آل عمران: ٢٨.

هذا هو ابن الحنفية قال لبعض الغزاة: لا تفارق الأُمّة. اتق هؤلاء القوم بتقيتهم ـ قال الراوي: يعني بني أُمية ـ ولا تقاتل معهم. قال: قلت: وما تقيتهم؟ قال: تحضرهم وجهك عند دعوتهم، فيدفع الله بذلك عنك عن دمك ودينك، وتصيب من مال الله الّذي أنت أحق به منهم [١].

وقال ابن مسعود: ما من كلام يدرأ عنّي سوطين من ذي سلطان إلّا كنت متكلّماً به [٢].

وقد كان حذيفة يقول: فتنة السوط أشد من فتنة السيف، وقال السرخسي: فكان حذيفة ممّن يستعمل التقية. [٣]

وفي الروايات: قال جابر بن عبدالله: لا جناح عليّ في طاعة الظالم إذا أكرهني عليها. [٤]

وعن بريدة بن عميرة: قال: لحقت بعبد الله بن مسعود، فأمرني بما أمره به رسول الله أن أُصلّي الصلاة لوقتها واجعل صلاتهم تسبيحاً، قال ابن عساكر: يعني أنّ الأُمراء إذا أخّروا الصلاة أُصلّيها لوقتها ثم أُصلّي معهم نافلة مخافة الفتنة. [٥]

وروى أحمد في مسنده عن أبي ذر أنّ رسول الله ﷺ قال له: كيف

---

١. الطبقات الكبرى، لابن سعد: ٥ / ٩٦. التقية عند أهل البيت عليهم السلام لمصطفىٰ قصير العاملي: ٢٨.
٢. الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: ١٠ / ١٨٣؛ التقية عند أهل البيت عليهم السلام: ٢٨.
٣. المبسوط، للسرخسي: ٢٤ / ٤٦؛ التقية عند أهل البيت عليهم السلام: ٢٨.
٤. المبسوط، للسرخسي: ٢٤ / ٤٧؛ التقية عند أهل البيت عليهم السلام: ٢٨.
٥. تهذيب تاريخ دمشق لابن عساكر: ٩ / ٢٠٥.

أنت إذا بقيت في قوم يؤخّرون الصلاة؟ ثم قال: صلّ الصلاة لوقتها ثم انهض، فإن كنت في المسجد حتّى تقام الصلاة فصل معهم.[١]

إلى غير ذلك ممّا يجده المتتبع في غضون التاريخ أنّ المسلمين كانوا يتّقون من السلاطين، وكان من مظاهر التقية مسألة الزكاة.

قال أبان: دخلت على الحسن وهو متوارٍ زمن الحجاج في بيت أبي خليفة فقال له رجل: سألت ابن عمر أدفع الزكاة إلى الأُمراء؟ فقال: ابن عمر: ضعها في الفقراء والمساكين، فقال لي الحسن: ألم أقل لك إنّ ابن عمر كان إذا أمن الرجل قال: ضعها في الفقراء والمساكين؟[٢]

إنّ الشيعة تتّقي الكفّار في ظروف خاصة لنفس الغاية التي لأجلها يتّقيهم السنّيّ، غير أنّ الشيعي ولأسباب لا تخفى، يلجأ إلى الاتّقاء عن أخيه المسلم لا لقصور في الشيعي، بل في أخيه الذي دفعه إلى ذلك؛ لأنّه يدرك أنّ الفتك والقتل مصيره إذا صرّح بمعتقده الذي هو عنده موافق لأُصول الشرع الإسلامي وعقائده.

نعم كان الشيعي وإلى وقت قريب يتحاشى أن يقول: إنّ الله ليس له جهة، أو أنّه تعالى لا يُرى يوم القيامة، وإنّ المرجعية العلمية والسياسية لأهل البيت بعد رحيل النبيّ الأكرم، أو إنّ حكم المتعة غير منسوخ؛ فإنّ الشيعي إذا صرّح بهذه الحقائق ـ التي استنبطت من الكتاب والسنّة ـ سوف يُعرّض نفسه ونفيسه للمهالك والمخاطر. وقد مرّ عليك كلام الرازي وجمال الدين

---

١. مسند أحمد: ٥ / ١٦٨.

٢. المصنف: لعبدالرزاق الصنعاني: ٤ / ٤٧ ـ ٤٨.

القاسمي والمراغي وغيرهم الصريح في جواز هذا النوع من التقية، فتخصيص التقية بالتقية من الكافر فحسب، جمود على ظاهر الآية وسدّ لباب الفهم، ورفض للملاك الذي شرّعت لأجله التقية، وإعدام لحكم العقل القاضي بحفظ الأهمّ إذا عارضه المهمّ.

الآية الثالثة:

قال سبحانه: ﴿**وإذ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَما يَعْبُدُونَ إِلّا اللهَ فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرْفَقاً**﴾.[1] إنّ قصة أصحاب الكهف معروفة لا تحتاج إلى بيان وتفسير،فقد كانوا يعيشون مع الوثنيين مدة بعدما آمنوا بربهم وشملتهم الهداية الإلهية، ويدلّ على ذلك قوله سبحانه: ﴿**واذ اعتزلتموهم**﴾، فإنّ الاعتزال فرع أن يكون القوم معهم في حلّهم وترحالهم أي مخالطين لهم.

فعاشوا مدة في تلك الظروف بالتقية إلى أن عزموا على مواجهة ضغط المجتمع بالخروج عليهم﴿**فَقالُوا رَبُّنا رَبُّ السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ لَنْ نَدْعُوا مِنْ دُونِهِ إِلٰهاً لَقَدْ قُلْنا إِذاً شَطَطاً**﴾[2].

فعند ذلك لم يكن لهم بد من الخروج عن بيئتهم ملتجئين إلى الكهف حتى يكتب الله تعالى لهم ما تقتضيه رحمته.

روى الكليني عن درست الواسطي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «ما بلغت

---

١. الكهف:١٦.

٢. الكهف:١٤.

تقية أحد تقيةَ أصحاب الكهف، إن كانوا ليشهدون الأعياد ويشدّون الزنانير فأتاهم الله أجرهم مرتين».[١]

وروى عن الصادق عليه السلام قال: «إنّ مثل أبي طالب مثل أصحاب الكهف أسرّوا الإيمان وأظهروا الشرك فآتاهم الله أجرهم مرتين».[٢]

وفي رواية ثالثة عن الصادق عليه السلام قال: «إنّ جبرئيل عليه السلام نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يا محمد إنّ ربّك يقرؤك السلام، ويقول لك: إنّ أصحاب الكهف أسرّوا الإيمان وأظهروا الشرك، فآتاهم الله أجرهم مرّتين، وإنّ أبا طالب أسرّ الإيمان وأظهر الشرك فآتاه الله أجره مرتين، وما خرج من الدنيا حتى أتته البشارة من الله بالجنّة».[٣]

ولا ينافي ما جاء في هذا الخبر مع تظاهر أبي طالب بالإيمان بدين ابن أخيه صلى الله عليه وآله في أشعاره الكثيرة، وذلك لأنّه يمكن الجمع بأنّه لم يكن يتظاهر بالإيمان في أوائل الأمر وكان يسالم قومه وإن تظاهر بذلك في أواخر عمره بعد ما بلغ السيلُ الزبى.

الآية الرابعة:

قال سبحانه: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَونَ يَكْتُمُ إيمانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجلاً أَنْ يَقُول رَبّيَ اللهُ وَقَدْ جاءَكُم بِالبَيّناتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإن يَكُ كاذِباً فَعَلَيه كَذِبُهُ وَإنْ يَكُ

١. الوسائل: ج ١١، الباب٢٦، من أبواب الأمر والنهي، الحديث١.
٢. الوسائل: ج ١١، الباب٢٩من أبواب الأمر والنهي، الحديث١.
٣. الوسائل: ج ١١، الباب٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث١٧.

صادِقاً يُصِبْكُمْ بَعْضُ الّذي يَعِدُكُمْ إنَّ اللهَ لا يَهدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذّاب﴾.[١]

وكانت عاقبة أمره كما قال سبحانه: ﴿فَوَقاهُ اللهُ سَيِّئاتِ مَا مَكَرُوا وَحاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذابِ﴾.[٢]

وهذا بعد ما بُعث موسى للرسالة.

وما كان ذلك إلّا لأنّه بتقيته استطاع أن ينجي نبيّ الله من الموت: ﴿وجاءَ رَجُلٌ مِن أقصى المدِينةِ يَسْعَى قالَ يامُوسى إنّ المَلأَ يَأتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إنّي لَكَ مِنَ النّاصِحين﴾[٣]. وهذا قبل أن يبعث موسى للرسالة. كلّ ذلك بناء على وحدة الرجلين مصداقاً.

وهذه الآيات تدلّ على جواز التقية لإنقاذ المؤمن من شرّ عدوّه الكافر.

***

التقية بمعنى التورية

ربما نسبت التقية إلى بعض الأنبياء ولكن لا بهذا المعنى ـ أي المماشاة مع الكافرين قولاً وعملاً ـ بل بمعنى التورية في تكلّمهم معهم.

روى الصدوق في العلل عن أبي بصير قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «لا خير فيمن لا تقية له، وقد قال يوسف: ﴿أيَّتُها العِيرُ إنّكُمْ لَسارِقُون﴾[٤] وما سرقوا شيئاً».[٥]

---

١. غافر:٢٨.
٢. غافر:٤٥.
٣. القصص:٢٠.
٤. يوسف: ٧٠.
٥. الوسائل: ج ١١، الباب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١٨. ولاحظ الحديث ١٩.

ولا يخفىٰ أنّ يوسف عليه السلام لم يكن هو المؤذِّن وإنّما أذَّن بذلك عماله، والنسبة إلى يوسف عليه السلام باعتباره هو الآمر، وقد صدرت هذه التورية لبعض المصالح التي فيها عزل أخيه بنيامين عن بقية إخوته، وهذه ليست تقية اصطلاحاً، بل المتّقي هنا هو القوي، والمتّقىٰ منه هو الضعيف.

ونظير ذلك ما روي في حق إبراهيم عليه السلام، روى الكليني عن أبي بصير قال قال أبو عبد الله عليه السلام: «التقية من دين الله»، قلت: من دين الله؟ قال: «أي والله من دين الله، ولقد قال يوسف: ﴿أيتها العير إنّكم لسارقون﴾ والله ما كانوا سرقوا شيئاً، ولقد قال إبراهيم: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾[1] والله ما كان سقيماً».[2]

والتقية في المقامين اصطلاح خاص لا صلة له بالتقية في الأحكام والعقائد.

---

١. الصافات: ٨٩.

٢. الوسائل: ج ١١، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٤.

الفصل الثاني

التقية في أحاديث أئمة أهل البيت عليهم السلام

كان الضغط على الشيعة عامة وعلى أئمة أهل البيت عليهم السلام خاصة، سائداً أيام الأُمويين والعباسيين، فلم يكن لأئمة أهل البيت عليهم السلام بد إلّا دعوة الشيعة إلى مماشاة المخالفين قولاً وعملاً حتى يصونوا بذلك دماءهم وأموالهم وأعراضهم، ولذلك نرى تأكيداً شديداً على التقية في رواياتهم، والتي منها:

١. ما رواه الكليني عن ابن عمر الأعجمي قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «يا أبا عمر إنّ تسعة أعشار الدين في التقية، ولا دين لمن لا تقية له».[١]

٢. وروى أيضاً عن معمر بن الخلاد قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن القيام للولاة؟ فقال: قال أبو جعفر عليه السلام: «التقية من ديني ودين آبائي، ولا إيمان لمن لا تقية له».[٢]

٣. وروى أيضاً عن عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اتقوا على دينكم واحجبوه بالتقية، فإنّه لا إيمان لمن لا تقية له، إنّما أنتم في الناس كالنحل في الطير، ولو أنّ الطير يعلم ما في أجواف النحل ما بقي منها شيء إلّا أكلته، ولو أنّ الناس علموا ما في أجوافكم، أنّكم تحبونا أهل البيت

١. الوسائل: ج ١١، الباب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٣.
٢. الوسائل: ج ١١، الباب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٤.

لأكلوكم بألسنتهم، ولنحلوكم في السر والعلانية، رحم الله عبداً منكم كان على ولايتنا».[١]

٤. وروى أيضاً عن حبيب بن بشير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: سمعت أبي يقول: «لا والله ما على وجه الأرض شيء أحب إليّ من التقية، يا حبيب إنّه من كانت له تقية رفعه الله يا حبيب، من لم تكن له تقية وضعه الله يا حبيب، إنّ الناس إنّما هم في هدنة، فلو قد كان ذلك كان هذا».[٢]

إلى غير ذلك من الروايات الواردة في هذا الباب.

فعليه يطرح هذا السؤال من الموافق والمخالف، وهو ما هو السر في التأكيد على التقية وجعلها تسعة أعشار الدين ووصف من لا تقية له بفاقد الإيمان؟

والجواب عن ذلك: أنّ مَن قرأ تاريخ حياة الشيعة في القرون الماضية يرى أنّ الشيعة كانوا يؤخذون بالظنة ويقتلون وتصادر أموالهم، وإن كنت في شك من ذلك فاقرأ ما ذكره أبو الحسن علي بن محمد بن أبي سيف المدائني في كتاب «الأحداث».

قال: كتب معاوية نسخة واحدة إلى عمّاله بعد عام الجماعة: أن برئت الذمة ممّن روى شيئاً من فضل أبي تراب وأهل بيته، فقامت الخطباء في كلّ كورة [٣]، وعلى كلّ منبر، يلعنون علياً ويبرأون منه ويقعون فيه وفي أهل

---

١. الوسائل: ج ١١، الباب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٨.

٢. الوسائل: ج ١١، الباب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٩.

٣. الكورة: البقعة الّتي تجتمع فيها المساكن والقرى. المنجد، مادة «كور».

بيته، وكان أشد الناس بلاء حينئذٍ أهل الكوفة، لكثرة مَن بها من شيعة عليعليه السلام، فاستعمل عليها زياد بن سمية، وضم إليه البصرة، فكان يتبع الشيعة وهو بهم عارف، لأنّه كان منهم أيام عليعليه السلام، فقتلهم تحت كلّ حجر ومدر، وأخافهم، وقطع الأيدي والأرجل، وسمل العيون، وصلبهم على جذوع النخل، وطردهم وشرّدهم عن العراق، فلم يبق بها معروف منهم، وكتب معاوية إلى عمّاله في جميع الآفاق: ألّا يجيزوا لأحد من شيعة علي وأهل بيته شهادة.

ثمّ كتب إلى عمّاله نسخة واحدة إلى جميع البلدان: انظروا مَن قامت عليه البيّنة أنّه يحبّ علياً وأهل بيته، فامحوه من الديوان، وأسقطوا عطاءه ورزقه. وشفع ذلك بنسخة أُخرى: مَن اتهمتموه بموالاة هؤلاء القوم، فنكّلوا به، واهدموا داره. فلم يكن البلاء أشد ولا أكثر منه بالعراق، ولا سيّما بالكوفة حتّى أنّ الرجل من شيعة عليعليه السلام ليأتيه من يثق به، فيدخل بيته، فيُلقي إليه سرّه، ويخاف من خادمه ومملوكه، ويحدّثه حتى يأخذ عليه الأيمان الغليظة، ليكتمن عليه.[1]

فإذا كان حال الشيعة بهذا الشكل في عصر معاوية المعروف بالدهاء والمرونة ـ كما تعرّفه كتب التاريخ ـ فكيف حالهم في عصر المروانيين الذي سلّطوا على شيعة الكوفة الحجاج بن يوسف الثقفي فنكّل بهم وقتلهم قتلاً فظيعاً. ثم بعد أن دالت دولة الأمويين جاء عصر بني العباس فلم يكونوا أقل من سابقيهم في الظلم والقتل حتى صدق قول شاعرهم:

---

١. شرح نهج البلاغة: ١١ / ٤٤ ـ ٤٦.

يا ليت جور بـني مـروان دام لنـا يا ليت عدل بني العباس في النار

إنّ هدر الدم في سبيل الله تعالى من أفضل القربات، لكن بشرط أن تترتب عليه نتيجة إيجابية، لا عـلى عكس المـقصود، كـإبعاد الشـيعة مـن أوطانهم، وإقفال مساجدهم ومحافلهم، وإحراق كتبهم ومحو آثارهم. ففي هذه الظروف يؤكد الإمام عليه السلام على التقية ويراها تسعة أعشار الدين مبالغة في المقصود، ويرى المخالف ممّن لا دين له، أي لا يحترم دمه وعـرضه ودم سائر أبناء مذهبه.

هذه بغداد مركز العلم والثقافة وقد كان الشيعة والسنة يعيشون فـيها متسالمين، إلّا أنّه بعد أن احتلّ السلاجقة بغداد وأزالوا حكم البويهيين فقد أضرموا نار العداء بين هاتين الطائفتين، وسرت شرارتها إلى الكرخ فـقتل هناك من الشيعة وهدمت دورهم وأُحرقت مكتبة الشيخ الطوسي وأخـذوا يحرقون الكتب، ولم يجد الشيخ بدّاً من مغادرة بغداد مهاجراً إلى النجف الأشرف.

ثم لماذا نتصفح الأوراق التالدة للطائفتين، إذ يكفينا النظر إلى النار التي أجّجها الاستكبار العالمي في هذه الأيام بين الطائفتين ويتحمّل مسؤوليتها أُمراء المنطقة ووعاظّهم، فما زلنا نسمع بالقتل والدمار قـائمين عـلى قـدم وساق، فلا يمر شيعي في بعض المناطق إلّا ويؤخذ ويقتل أو يطلق سراحه بعد أخذ الأموال الطائلة.

فعند ذلك تتجلّى قيمة ما دعا إليه الأئمة عليهم السلام من وجوب الأخذ بالتقية.

الفصل الثالث

التقية في كلّ شيء

الظاهر ممّا روي عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام عموم التقية في كلّ شيء إلّا ما خرج بالدليل. وإليك بعض ما ورد في ذلك:

١. روى الكليني بسند صحيح عن أبي جعفر عليه السلام قال: «التقية في كلّ ضرورة وصاحبها اعلم بها حين تنزل به».(١)

٢. ما رواه أيضاً عن محمد بن مسلم و زرارة قالا: سمعنا أبا جعفر عليه السلام يقول: «التقية في كلّ شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحلّه الله له».(٢)

٣. ما رواه البرقي في محاسنه عن أبي جعفر عليه السلام قال: «التقية في كلّ ضرورة».(٣)

إلى غير ذلك ممّا يرفع شأن التقية ويصفها بقوله: «لا خير فيمن لا تقية له».(٤)

ومع ذلك كله فقد ورد الاستثناء في موارد ثلاثة:

---

١. الوسائل: ج ١١، الباب٢٥ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث١.
٢. الوسائل: ج ١١، الباب ٢٥ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث٢.
٣. الوسائل: ج ١١، الباب ٢٥ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث٨.
٤. الوسائل: ج ١١، الباب ٢٥ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث٣٠.

١. شرب الخمر، ٢. مسح الخفين، ٣. متعة الحج.

روى الصدوق في «الخصال» عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنّه قال:«لا دين لمن لا تقية له، والتقية في كلّ شيء إلّا في النبيذ والمسح على الخفين».[١]

وروى الكليني عن زرارة قال: قلت له: في مسح الخفين تقية؟ فقال: «ثلاثة لا أتقي فيهن أحداً: شرب الخمر، ومسح الخفين، ومتعة الحج»، قال زرارة: ولم يقل الواجب عليكم أن لا تتقوا فيهن أحداً.[٢]

روى الشيخ عن أبي العروة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنّ أبا ظبيان حدثني أنّه رأى علياً عليه السلام أراق الماء ثمّ مسح على الخفين؟ فقال: «كذب أبو ظبيان، أما بلغك قول علي عليه السلام فيكم: سبق الكتاب الخفّين»، فقلت: فهل فيهما رخصة؟ فقال: «لا، إلّا من عدوّ تتّقيه، أو ثلج تخاف على رجليك».[٣]

وهاهنا سؤال وهو أنّ الإمام عليه السلام أمر بالتقية في كلّ شيء اضطر إليه الإنسان، إلّا أنّه استثنى هذه الأُمور الثلاثة، وعندئذٍ يقع الكلام فيما هو السر في هذه الاستثناء، مع العلم بأنّه إذا دار الأمر بين قتل الإنسان والمسح على الخفين تجب التقية، وهكذا في الموردين الآخرين.

والجواب: أنّ هذا الاستثناء يرجع إلى نفس أئمّة أهل البيت عليهم السلام، ولذلك قال في رواية زرارة: «ثلاثة لا أتقي فيهن أحداً»، ولم يقل: «ثلاثة لا

---

١. الوسائل: ج ١١، الباب ٢٥ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث٣.
٢. الوسائل: ج ١١، الباب ٢٥ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث٥.
٣. الوسائل: ج ١، الباب٣٨ من أبواب الوضوء، الحديث٥.

تتقوا فيهن»، وذلك لأنّ موقف الأئمة عليهم السلام عند المخالفين يختلف عن موقف سائر الشيعة، لأنّهم كانوا مصادر الفتيا في الحرمين الشريفين فعندما سُئلوا عن هذه المسائل الثلاث أجابوا عنها بأدلة واضحة، ولذلك لمّا سُئل عن الخفين أجاب الإمام عليه السلام: سبق الكتاب الخفين لأنّ سورة المائدة التي ورد فيها الوضوء آخر سورة نزلت على قلب نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم وقد ورد فيها الأمر بمسح بشرة الرجل.

هكذا الأمر في المسكر فإنّ الكتاب والسنّة ممّا حرّمه الله سبحانه فللإمام أن يحتج بما هو المعروف.

ونظيره متعة الحج التي هي فريضة من لم يسق الهدي ولم يكن أهله حاضري المسجد الحرام، قال سبحانه: ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ إلى أن قال سبحانه:﴿ذَلِكَ [أي التمتع بالعمرة والشروع بالحجّ] لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ اتَّقُوا اللهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾.[1]

فلأجل وجود الدلائل الواضحة والحجج القاهرة التي تبطل دليل المخالف كان الأئمّة يجاهرون فيها بالحكم الواقعي.

---

١. البقرة: ١٩٦.

الفصل الرابع

أقسام التقية والتقية المحرّمة

شاع بين الفقهاء أنّ التقية تنقسم إلى أقسام خمسة حسب انقسام الحكم الشرعي إليها، فتكون تارة واجبة، وأُخرى مستحبة، وثالثة مباحة، ورابعة مكروهة، وخامسة محرمة.

وقد ذكر هذه الأقسام الشيخ الأعظم﵀ في رسالته التي ألّفها في التقية، وإليك ما ذكر من الأمثلة:

١. القسم الواجب: ما يكون لدفع ضرر متوجه إليه من النفس أو العرض، فتكون التقية واجبة باعتبار غايتها وهي حفظ النفس والنفيس.

٢. القسم المستحب: ما كان موجباً للتحرز عن كونه معرضاً للضرر بمعنى أنّه من الممكن أن يكون تركها مفضياً إلى الضرر تدريجاً كترك المداراة مع المخالفين وهجرهم في المعاشرة في بلادهم فإنّه ينجر غالباً إلى حصول المباينة الموجبة للمعاداة التي يترتب عليها الضرر غالباً، فالحضور في جماعاتهم والعمل على طبق أعمالهم تقية مستحب لأجل هذه الغاية، وإن لم يكن ضرر فعلاً في تركها.

٣. القسم المباح: ما كان التحرز عن الضرر وفعله مساوياً في نظر الشارع كالتقية في إظهار كلمة الكفر على ما ذكره جمع من الأصحاب، ويدلّ

عليه الخبر الوارد في رجلين أخذا بالكوفة وأُمرا بسبّ أمير المؤمنين عليه السلام.

٤. القسم المحرم: كما في الدماء فقتل المؤمن في مورد لا يستحق القتل تقية حرام، وفي بعض الروايات إنّما جُعلت التقية ليحقن بها الدم فإذا بلغ الدم فليس تقية.[١]

٥. القسم المكروه فقد مثل له الشيخ ما يكون ضدّه أفضل.[٢]

يلاحظ عليه: أنّه إذا كان فعل الشيء مستحباً لا يدل على كون تركه مكروهاً، وإلّا يلزم أن يكون ترك كل المستحبات مكروهاً.

وقد ذكر الشهيد نفس التقسيم فمثل للقسم المكروه بالإتيان بما هو مستحب عندهم حيث لا ضرر عاجلاً ولا آجلاً، وكان ذلك الشيء في الواقع حراماً.[٣]

إذا علمت ذلك فاللازم الوقوف على ما هو المحرم من التقية، إذ ليست التقية ذريعة إلى ارتكاب كل محرم، بل ربما تكون التقية أمراً محرّماً.

وإليك الموارد التي لا تجوز فيها التقية إمّا مطلقاً أو لأشخاص خاص.

***

الأوّل: لا تقية في الدم

اتّفق الفقهاء على أنّه لا تقية في الدم، فإذا أُكره الإنسان على قتل إنسان

---

١. الوسائل: ١١، الباب ٣١ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١و٢.

٢. المتاجر، قسم الملحقات، ص ٣٢٠.

٣. القواعد والفوائد: ٢ / ١٥٧، الفائدة ٢٠٨٥.

محقون الدم وهُدد بأنّه إذا لم يقتله قتل مكانه فلا يجوز القتل، وقد ذكر الإمام عليه السلام وجه التحريم بأنّ الغاية من تشريع التقية صيانة الدماء، أمّا إذا كان العمل بالتقية منوطاً بإراقة الدم فلا غاية موجبة للتقية، وقد تضافرت الفتاوى والروايات على ذلك.

أمّا الفتاوى فقد قال النراقي: ولو انحصر في الأعلى وجب إلّا في قتل المسلم المحقون الدم، ولا يجوز إجماعاً للصحيح: إنّما جعلت التقية (ليُحصن بها الدماء) فإذا بلغت الدم فلا تقية.[١]

وقال في الجواهر: استثنى المصنف وغيره من ذلك على كلّ حال، الدماء المحترمة بالإيمان بلا خلاف أجده بالنسبة إلى القتل ظلماً، بل الإجماع بقسميه عليه.[٢]

وأمّا الروايات فنذكر منها ما يلي:

١. صحيح محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّما جعلت التقية ليحقن بها الدم فإذا بلغ الدم فليس تقية».[٣]

٢. موثّقة أبي حمزة الثمالي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لم تبق الأرض إلّا وفيها منا عالم يعرف الحق من الباطل، قال: إنّما جعلت التقية ليحقن بها الدم فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية».[٤]

---

١. مستند الشيعة:١٤:١٩٤.
٢. الجواهر:٢٢/١٦٩.
٣. الوسائل: ١١، الباب٣١ من أبواب الأمر والنهي، الحديث١.
٤. الوسائل: ج ١١، الباب ٣١ من أبواب الأمر والنهي، الحديث٢.

وبما أنّ المسألة من المسلّمات في الفقه نقتصر بهذا المقدار.

***

الثاني: التبرّي عن أمير المؤمنين وأولاده

ورد في غير واحدة من الروايات عن الإمام علي عليه السلام أنّه رخّص في سبّه عند الإكراه ولم يرخّص في البراءة منه ، نذكر منها:

١. روى محمد بن ميمون، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدّه عليهم السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «ستدعون إلى سبّي فسبّوني، وتدعون إلى البراءة منّي فمدّوا الرقاب، فإنّي على الفطرة».[١]

والرواية ضعيفة بمحمد بن ميمون، وصفه النجاشي بقوله: عامي غير أنّه روى عن أبي عبدالله نسخة، وعدّه الشيخ الطوسي من أصحاب الصادق عليه السلام.

٢. ما رواه علي بن علي أخي دعبل بن علي الخزاعي، عن علي بن موسى الرضا عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنّه قال: «وإنّكم ستعرضون على سبّي، فإن خفتم على أنفسكم فسبّوني، ألا وإنّكم ستعرضون على البراءة مني، فلا تفعلوا، فإنّي على الفطرة».[٢]

والرواية ـ أيضاً ـ ضعيفة وفي السند هلال بن محمّد الحفار وهو لم يوثق، وفيه ـ أيضاً ـ إسماعيل بن علي الدعبلي وهو ضعيف قال العلّامة في

---

١. الوسائل:١١، الباب٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث٨.

٢. الوسائل: ج ١١، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي ، الحديث ٩.

الخلاصة: لا اعتمد على روايته لشهادة المشايخ عليه بالضعف والاختلال بالرواية.

٣. جاء في نهج البلاغة أنّه عليه السلام قال: «أما إنّه سيظهر عليكم بعدي رجل رحب البلعوم، مندحق البطن، يأكل ما يجد، ويطلب ما لا يجد، فاقتلوه ولن تقتلوه، ألا وإنّه سيأمركم بسبّي، والبراءة مني، فأمّا السب فسبّوني فإنّه لي زكاة، ولكم نجاة، وأمّا البراءة فلا تتبرّأوا منّي، فإنّي ولدت على الفطرة، وسبقت إلى الإيمان والهجرة».[١]

وقد أفتى الشيخ المفيد رحمه الله بمضمون هذه الروايات في الإرشاد وقال: استفاض عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: ستعرضون من بعدي على سبّي فسبّوني، فمن عرض عليه البراءة مني فليمدد عنقه، فإن برئ منّي فلا دنيا له ولا آخرة.[٢]

***

وهناك صنف ثانٍ من الروايات يعارض ما سبق ويرخّص في البراءة، نذكر منها:

١. ما ذكره العياشي في تفسيره عن أبي بكر الحضرمي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنّه قيل له: مدّ الرقاب أحب إليك أم البراءة من علي عليه السلام؟ فقال: «الرخصة أحب إليّ، أما سمعت قول الله عزّ وجلّ

---

١. نهج البلاغة:١٠١، برقم ٥٦؛ الوسائل:١١، الباب٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث١٠. والمندحق: واسع البطن.

٢. إرشاد المفيد:١٦٩؛ الوسائل: ١١، الباب٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢١.

في عمار: ﴿إِلّا مَنْ أُكره وقلبهُ مُطْمَئِنٌ بالإيمان﴾»[١].

والرواية مرسلة وكافة روايات العياشي في تفسيره ابتليت بالإرسال.

٢. وفي رواية أُخرى في تفسيره عن عبد الله بن عجلان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته فقلت له: إنّ الضحاك قد ظهر بالكوفة ويوشك أن ندعى إلى البراءة من علي عليه السلام فكيف نصنع؟ قال: «فابرأ منه»، قلت: أيهما أحبّ إليك؟ قال: «إن تمضوا على ما مضى عليه عمّار بن ياسر، أُخذ بمكة فقالوا له: إبرأ من رسول الله صلى الله عليه وآله، فبرأ منه فأنزل الله عزوجل عذره: ﴿إِلّا من أُكرهَ وقلبهُ مُطمَئِنٌ بِالإيمان﴾.[٢]

والرواية مرسلة كذلك كبقية روايات تفسير العياشي.

***

وهناك صنف ثالث يدلّ على وجوب البراءة، نذكر منها:

١. موثقة مسعدة بن صدقة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ الناس يروون أنّ علياً عليه السلام قال على منبر الكوفة: أيها الناس انّكم ستدعون إلى سبّي فسبّوني، ثم تدعون إلى البراءة منّي فلا تبرؤوا منّي، فقال: «ما أكثر ما يكذب الناس على علي عليه السلام، ثم قال: إنّما قال: إنّكم ستدعون إلى سبّي فسبّوني، ثمّ تدعون إلى البراءة مني وإنّي لعلى دين محمد صلى الله عليه وآله، ولم يقل: ولا تتبرّؤوا منّي»، فقال له السائل: أرأيت إن اختار القتل دون البراءة، فقال: «والله ما ذلك عليه، وما له إلّا ما مضى عليه عمّار بن ياسر حيث أكرهه أهل مكة وقلبه مطمئن بالإيمان،

---

١. الوسائل: ١١، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١٢، تفسير العياشي: ٢٧٢/٢، برقم ٧٤.

٢. الوسائل: ١١، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١٣؛ تفسير العياشي: ٣٢٣/٢، برقم ٩.

فأنزل الله عزّوجلّ فيه: ﴿إلّا من أُكرهَ وقلبهُ مُطمَئنٌ بِالإيمان﴾. فقال له النبي:ﷺ عندها: يا عمار إن عادوا فقد أنزل الله عذرك، وأمرك أن تعود إن عادوا.(١)

والرواية موثقة لا يُعدل عنها إلّا بدليل.

٢. ما رواه العلّامة المجلسي عن كتاب الغارات للثقفي عن الإمام الباقرعليه السلام، قال: خطب عليٌّعليه السلام على منبر الكوفة فقال: «سيعرض عليكم سبّي وستذبحون عليه، فإن عرض عليكم سبّي فسبّوني وإن عرض عليكم البراءة مني فإنّي على دين محمدﷺ ولم يقل «فلا تبرّؤوا منّي».

٣. وروى عن الإمام الصادقعليه السلام أنّه قال: قال عليعليه السلام: «ليذبحن على سبّي ـ و أشار بيده إلى حلقه ـ ثم قال: فإن أمروكم بسبّي فسبوني وإن أمروكم أن تتبرؤوا منّي فإنّي على دين محمدﷺ، ولم ينههم عن إظهار البراءة، ثم قال: إنّه أباح لهم سبّه عند الإكراه لأنّ الله تعالى قد أباح عند الإكراه التلفظ بكلمة الكفر فقال: ﴿إلّا من أُكرهَ وقلبهُ مُطمَئنٌ بِالإيمان﴾».(٢)

٤. ويقرب منه ما ورد في الاحتجاج عن تفسير الإمام الحسن العسكريعليه السلام.(٣)

أقول: ويمكن الجمع بين هذه الطوائف بالنحو التالي:

حمل البراءة على البراءة القلبية والتبرّؤ الجدّي من الإمامعليه السلام والدخول

---

١. نفس المصدر، الحديث٢.

٢. بحارالأنوار:٣٩/٣٢٥ـ ٣٢٦، برقم ١٢٧.

٣. الوسائل:١١، الباب٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث١١.

في عداد النواصب، وهذا ممّا لا يجوز، ويدلّ على ذلك تعليل النهي في قوله: «فإنّي ولدت على الفطرة» والمولود عليها مؤمن تجب موالاته ويحرم التبرّي منه.

والذي يرشدك على ذلك أنّ الإمام يرخّص السبّ ولا يرخّص البراءة مع أنّ السبّ أفظع من البراءة بمراحل فكيف يرخّصه ولا يرخّص الأخف؟!

وإن أبيت عن هذا الجمع فالترجيح مع الصنفين الأخيرين لكثرة رواياتهما وورود التكذيب فيهما بالنسبة إلى الصنف الأوّل، مضافاً إلى أنّه إذا دار الأمر بين حفظ النفس والتلفّظ بالبراءة فالثاني هو المتعيّن، إذ لا يعدل دم المسلم شيء إلّا إذا أُقيم به الدين.

سؤال وإجابة

لو قيل: إنّ حفظ النفس وصيانتها من الأُمور المهمة، فإذا دار الأمر بينه وبين البراءة اللفظية فالثانية هي المتعيّنة، فلماذا لم يتبرّأ الأماثل من أصحاب علي عليه السلام، فنراهم قد اختاروا مدّ الرقاب ولم يتبرّؤوا.

قلت: سيوافيك وجه ذلك في الاستثناء الثالث الذي ستقرأه تالياً.

الثالث: حرمة التقية فيما يتعلق بأساس الدين

إذا تعرض المسلم من قبل أعداء الدين إلى ما فيه هدم الدين، كما إذا أُكره على تأليف كتاب في رد الإسلام أو التشيّع أو إنكار قواعده المسلمة في الأنكحة والمواريث وغيرهما، فليس له العمل بالتقية وإن أدى تركها إلى

حبسه وسلب أمواله بل قتله، وذلك لأنّ المقام من مصاديق التزاحم، ومن المعلوم أنّ حفظ الدين وصيانته أولى وأهم في نظر الشارع من حفظ المال والنفس، فقد قدّم المسلمون في سبيل حفظ الدين آلاف الضحايا حتى قام صَرحُه وأخضر عوده.

وبالجملة فكلّ عمل يورث الفساد في الدين وتراجع الناس عنه أو تسرّب الشكوك إلى قلوب المسلمين فلا تقية فيه.

ونظير ذلك إذا كان المكره عليه أمراً تجوز فيه التقية كما في شرب الخمر أو اللعب بالقمار، ولكن إذا أُكره السلطان الجائر أحد القادة الروحيين أو مرجعاً من مراجع الدين على مثل هذه الأُمور تحرم فيه التقية، إذ في ذلك العمل تراجع الناس عن الدين وزعزعة إيمانهم، وبذلك تقف على سرّ صمود حجر بن عدي وأصحابه الذين قتلوا في مرج العذراء، فمدّوا الرقاب للسيف ولم يتبرّؤوا، ومثلهم ميثم التّمار وغيره، وذلك لأنّ هذه الشخصيات من الأماثل الكبارمن أصحاب علي عليه السلام الذين بهم عرف الناس التشيّع واعتمدوا عليهم، فلو استجابوا لما دعوا إليه من البراءة حتى السبّ لخرج الناس عن دين الله وارتدوا.

قال سيدنا الأُستاذ ﷺ: إذا كان الاتقاء موجباً لرواج الباطل وإضلال الناس وإحياء الظلم والجور بحيث لو عُمل بالتقية أصبح دين الإسلام الذي هو دين كل فضيلة رابية، دينَ المكر والغدر والحيلة، مثلاً إذا أوعد السلطان الجائر عالم الشريعة وخيّره بين إنكار ضرورة من ضروريات الإسلام وبين قتله، كان اختيار الثاني هو المتعيّن، حتى ولو خيّره بين القتل وارتكاب

معصية من المعاصي التي تورث تزلزل الناس عن الدين، فعندئذٍ تحرم عليه التقية.

مثلاً لو خُيّر المرجع الديني بين لعب القمار أو شرب الخمر أو كشف حجاب زوجته بين الناس وبين الحبس والقتل، فالثاني هو المتعيّن، فلا أظن أنّه يخطر ببال أي فقيه في هذا المقام العمل بالتقية وتحكيم أدلتها على حفظ الدين وسلامة العقيدة بين الناس.

فالمقام من باب التزاحم الذي يقدم فيه الأهم فالأهم على غيره، فلو كانت هناك مؤامرة على الدين وقوانينه وأحكامه فالتقية تصبح محرمة وإن بلغ الأمر ما بلغ.

الفصل الخامس

ترك التقية في العبادة وحكمها شرعاً

إذا كانت التقية واجبة لأجل الخوف على النفس والنفيس ومع ذلك كلّه فقد ترك المكلّف العمل بها، وأتى بالعبادة على النحو المطلوب بالأمر الأوّلي، كما إذا سجد على التربة الحسينية مع اقتضاء الظروف تركه،أو ترك التكفير وصلّى مسدلاً، أو مسح الرجلين مكان غسلهما، فهل يصح عمله أو لا؟

ذهب الشيخ الأنصاري﵀ إلى أنّ نفس ترك التقية في جزء العمل أو في شرطه أو في مانعه لا يوجب بنفسه إلّا استحقاق العقاب على تركها، فلازم ذلك عدم بطلان العمل إلّا إذا اقتضت القواعد بطلانه، كما إذا سجد على التربة الحسينية مع اقتضاء التقية تركه، فيفسد العمل لأنّ السجود يقع منهياً عنه.(١)

وحاصل كلامه: أنّ إيجاب الشيء لأجل التقية كالتكفير في الصلاة لا يجعله معتبراً في العبادة حال التقية، ولذلك لو صلى بلا تكفيرٍ صحّت صلاته إلّا إذا اقتضت القاعدة بطلان العمل لأجل تعلّق النهي به كما في المثالين التاليين:

---

١. رسالة التقية: ٦٠، تحقيق فارس الحسون.

أ. سجد على التربة مع التقية.

ب. مسح الرجلين مع التقية.

وذلك لأنّ السجود والمسح والحال هذه يقعان منهياً عنهما.

ثم إنّه ﷺ طرح سؤالاً وأجاب عنه .

أمّا السؤال فهو: إذا كان إيجاب الشيء للتقية لا يجعله معتبراً في العبادة لزم الحكم بالصحة في المثال التالي:

إذا توضّأ وترك المسح على الخفين والبشرة معاً وذلك وجه الصحة أنّ المفروض عدم أخذ مسح الخفين جزءاً في الموضوع فتركه لا يقدح في صحّته، ومن جانب أنّ المسح على البشرة سقط لأجل التقية مع أنّه لا خلاف في بطلان الوضوء.

أمّا الجواب: فقال إنّ بطلان الوضوء ليس لأجل ترك ما وجب بالتقية، بل لأجل ترك جزءٍ من الوضوء، فبطلان الوضوء ليس مستنداً لترك التقية، بل لترك ما وجب، لا لأجل التقية .

توضيحه: أنّ الأوامر الاضطرارية على قسمين :

١. ما يكون البدل الاضطراري جزءاً أو شرطاً للمأمور به، كما في الأمر بالصلاة مع الطهارة الترابية، فلو ترك البدل وإن أتى بالمبدل (والطهارة المائية) يكون عمله باطلاً، لأنّه ترك جزء المأمور به.

٢. ما لا يكون البدل جزءاً أو شرطاً له، وهذا كالأمر بالقبض في الصلاة أو المسح على الخفين فترك التقية في هذين الموردين لا يوجب بطلان

الوضوء والصلاة، إذ ليس القبض ولا المسح على الخفين من أجزاء المأمور به أو شرطه، حتّى يوجب تركهما بطلان العمل.

وأمّا بطلان وضوء من ترك المسح على البشرة والخفين معاً، فلأجل قوله سبحانه: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾[1].

فإنّه متضمّن حكمين:

١. المسح على البشرة بحفظ قيد مماسة الماسح للممسوح .

أ. أصل المسح إلغاء قيد المماسة كما في المسح على الجبيرة، وهذا هو الفرد الميسور ضمن ترك المسح على الخفين قيد ترك ما هو الواجب بنفس الآية، أعني: الفرد الميسور، ولا يكون البطلان مستنداً إلى التقية.

أقول: ما أفاده من الضابطة من أنّ الأمر بالتقية لا يوجب تقيد العبادة بها إلّا إذا صارت المخالفة سبباً لتعلّق النهي بجزء العبادة، صحيح ومتين .

لكن إجابته عن الإشكال الّذي طرحه ليس بمتين لما أفاده سيدنا الأُستاذ ﷺ من أنّ المسح على الرجل والرأس لا ينحل إلى شيئين على نحو يكون الشيء الثاني هو المسح على غير البشرة. وبعبارة أُخرى: المسح على غير البشرة لا يُعد فرداً ميسوراً على البشرة، ويدلّ على ذلك ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «امسح عن ظهر حماري أحب إليّ من أن أمسح على الخفين» [2].

---

١ . المائدة: ٦ .

٢ . مستدرك الوسائل: ١، الباب ٣٣ من أبواب الوضوء، الحديث ١٣ .

وفي رواية أُخرى عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «إذا كان يوم القيامة ورد الله كلّ شيء إلى شيئه ورد الجلد إلى الغنم فترى أصحاب المسح أين يذهب وضوءهم».[١]

والأولى أن يجاب عن الاشكال بأنّ مَن ترك المسح على الخفين وفي الوقت نفسه ترك المسح على البشرة، فبطلان وضوءه لأجل أنّه لم يأت بالمأمور به لا بالواقعي الأوّلي ولا بالواقعي الثانوي حتى يوصف بالصحة. نعم مَن ترك المسح على الخفين دون البشرة فلا فرق بينه وبين السجدة على التربة، فجزء العبادة عندئذٍ يصير مصداقاً للمخالفة المنهية، وما ادّعي من الإجماع على البطلان في محله إذ لا فرق بين المثالين.

ومع ذلك كله فالحكم ببطلان عمل التارك للتقية مشكل حتّى أنّ سيدنا الأُستاذ استقرب صحة العمل حتى فيما إذا كان جزء العبادة مصداقاً للمخالفة قائلاً بأنّ المورد من موارد اجتماع الأمر والنهي، وعلى هذا فتكون الأعمال المخالفة للتقية صحيحة كما في السجدة على التربة أو المسح على الرجلين والوقوف في عرفات في اليوم الذي حكم الحاكم بأنّه يوم العاشر.

فإن قلت: يظهر من بعض الروايات بطلان العمل المخالف للتقية، فعن داود الرّقي، قال: كنت مع أبي عبد الله عليه السلام حتى جاء داود بن زربي فسأله عن عدّة الطهارة، فقال له: «ثلاثاً، ثلاثاً، من نقص عنه فلا صلاة له».[٢] ويظهر ذلك من ذيل الرواية حيث إنّ داود بن زربي كان مجاوراً لبيت أبي جعفر

---

١ . الوسائل: ١، الباب ٣٨ من أبواب الوضوء، الحديث ٤.

٢ . الوسائل: ١، الباب ٣٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

المنصور وكان يراقبه في صلواته ولذلك أفتىٰ الإمام عليه السلام بالتقية. وهي غسل كل عضو ثلاثاً مع أنّ السنة هو الغسل مرتين.

قلت: الرواية ضعيفة سنداً ودلالة أمّا السند فإنّ أحمد بن سليمان مهمل في الرجال، وأمّا الدلالة فلعل التأكيد لأجل حفظ دمه ونفسه لا أنّ صلاته باطلة واقعاً.

الفصل السادس

إجزاء العمل على وفق التقية عن الإعادة والقضاء

هل العمل المأتيّ به على وفق التقية مسقط للتكليف، مجزٍ عن الإعادة في الوقت إذا ارتفعت التقية فيه، وعن القضاء إذا ارتفعت خارجه، أو لا؟

هذا هو البحث المهم وبيت القصيد في هذا الموضوع.

والبحث مركّز على ما إذا كان لدليل وجوب الجزء أو الشرط المتروكين لأجل التقية إطلاق يعمّ حالتي الاختيار والاضطرار، مثلاً إذا كان لدليل المسح على البشرة أو غسل الأعضاء من الأعلى إلى الأسفل إطلاق يعم كلتا الحالتين، فيقع البحث في حكومة أدلة التقية على إطلاق دليلهما ـ كما هو الحال في سائر حالات الاضطرار، كحكومة أدلة التيمم على غسل الأعضاء في حالتي وجود الماء ـ، و عدمه.

وإلّا فلو لم يكن لدليل الجزء أو الشرط إطلاق يعم حالة الاضطرار فلا شك في إجزاء العمل لأنّ المأمور به عند التقية عمل تام لا يعوزه شيء لاختصاص وجوب الجزء أو الشرط بحال الاختيار.

إذا علمت مصب البحث فاعلم أنّ مقتضى القاعدة هو فساد العمل

لافتراض وجود إطلاق في دليل الجزء والشرط، إلّا إذا ثبتت حكومة أدلة التقية على الإطلاقين، وإلّا فالمحكم هو إطلاق دليل الجزء والشرط.

وأمّا أدلّة التقية فهي على قسمين:

قسم يدلّ على الرخصة في مورد خاص وقسم يدلّ عليها بصورة عامّة.

ما يدلّ على الرخصة في مورد خاص

إذا ورد دليل على الرخصة في عبادة خاصّة فلا شك في دلالته على الإجزاء، فإنّ معنى الرخصة في المورد عبارة عن اكتفاء الشارع بالعمل المأتي به على وجه التقية، وإليك بعض ما ورد في هذا الموضوع:

١. ما رواه الشيخ بإسناده، عن أبي الورد، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنّ أبا ظبيان حدثني أنّه رأى علياً عليه السلام أراق الماء ثمّ مسح على الخفين؟ فقال: كذب أبو ظبيان، أما بلغك قول علي عليه السلام فيكم: سبق الكتاب الخفين، فقلت: فهل فيهما رخصة؟ فقال: لا، إلّا من عدوّ تتقيه، أو ثلج تخاف على رجليك».[1]

والرواية حسنة لمكان أبي الورد ولم يوثق، وأمّا الآخرون فكلّهم ثقات.

فمعنى قوله: «رخصة» أي رخصة تكليفاً ووضعاً لا تكليفاً فقط،

---

١. الوسائل: ١، الباب ٣٨ من أبواب الوضوء، الحديث ٥.

والشاهد عليه أنّه عطف قوله: «على رجليه من الثلج» على الاتّقاء من العدو، والإجزاء في الثلج لا خلاف فيه.

٢. موثّقة سماعة قال: سألته عن رجل كان يصلّي فخرج الإمام وقد صلّى الرجل ركعة من صلاة فريضة؟ قال: «إن كان إماماً عدلاً فليصلّ أُخرى وينصرف ويجعلهما تطوّعاً وليدخل مع الإمام في صلاته كما هو، وإن لم يكن إمام عدل فليبن على صلاته كما هو ويصلّي ركعة أُخرى ويجلس قدر ما يقول: «أشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله صلى الله عليه وآله» ثم ليتم صلاته معه على ما استطاع، فإنّ التقيّة واسعة، وليس شيء من التقيّة إلّا وصاحبها مأجور عليها، إن شاء الله»[١].

أقول: بما أنّه دخل في صلاتهم وقد صلّى ركعة قبلهم فتكون ثالثة القوم رابعته فعليه أن يجلس للتشهد ويكون معنى قوله: (ثم يتم صلاته) «أن يجلس في ثالثتهم قليلاً ويتشهّد ويسلم ـ ولكن لأجل إظهار المتابعة ـ يقوم معهم يأتي بصورة الصلاة في الركعة الأخيرة، أو يكبر ويأتي بها نافلة. وفي رواية إن لم يمكنه التشهد جالساً تشهد قائماً. وقال به بعض الأصحاب».[٢]

وعلى كل تقدير: فإنّ قوله: «ثم ليتم صلاته معه على ما استطاع» دليل واضح على إجزاء العمل المأتي به على وجه التقية، حيث إنّ الرجل صلى مع إمام غير عادل صلاة جماعة، ولولا الإجزاء لأمره بالإعادة أو القضاء، وهذه الرواية أوضح الروايات في هذا القسم. حيث صلّى ركعة منفرداً

---

١ . الوسائل:٥، الباب ٥٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث٢.

٢ . مرآة العقول: ١٥ / ٢٧١ .

وصلى الركعات الباقية معهم، وتابعهم في رابعة القوم صورياً .

٣. ما رواه الشيخ عن محمد بن فضل الهاشمي[١] قال: دخلت مع أُخوتي على أبي عبد الله عليه السلام فقلنا له: إنّا نريد الحج وبعضنا صرورة، فقال: «عليك بالتمتع»، ثم قال:«إنّا لا نتقي أحداً بالتمتع بالعمرة إلى الحج، واجتناب المسكر، والمسح على الخفين»، معناه أنا لا نمسح.[٢]

وجه الاستدلال: أنّها تدل على جواز التقية فتوى وعملاً في غير ما استثنى من الأُمور الثلاثة.

ولعلّ الاستثناء يختصّ في بعض هذه الثلاثة كالمسح على الخفين بالإمام، لأنّ مكانته بين المسلمين، تبرّر رفض التقية في هذه المسائل دون الضعفاء من الشيعة .

٤. روى الشيخ عن إسحاق بن عمّار، قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي أدخل المسجد وأجد الإمام قد ركع وقد ركع القوم فلا يمكنني أن أؤذّن وأقيم وأكبر، فقال لي: «فإن كان ذلك فادخل معهم في الركعة واعتدّ بها فإنّها من أفضل ركعاتك».[٣]

٥. ما رواه الكليني عن يعقوب بن يقطين، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: جعلت فداك تحضر صلاة الظهر فلا نقدر أن ننزل في الوقت حتّى ينزلوا وننزل معهم فنصلّي، ثم يقومون فيسرعون فنقوم ونصلّي العصر ونريهم كأنّا

---

١ . في بعض النسخ محمد بن الفضيل وهو الأزدي الكوفي الصيرفي.

٢ . الوسائل: ٨، الباب٣ من أبواب أقسام الحج، الحديث٥.

٣ . الوسائل: ج ٥، الباب ٣٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٤.

نركع، ثم ينزلون العصر فيقدمونا فنصلّي بهم؟ قال: «صل بهم لا صلى الله عليهم».[١]

والمتبادر من الرواية أنّه يصلّي الظهر معهم، والعصر وحده بإعمال الحيلة ، ثم يعيد العصر على وجه الجماعة بوصفه إماماً لهم .

٦. ما رواه عبدالله بن بكير عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: لا بأس أن تصلّي خلف الناصب ولاتقرأ خلفه في ما يجهر فيه فإنّ قراءته تجزيك إذا سمعتها.[٢]

٧. ما رواه هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ أنّ المؤمن إذا أظهر الإيمان ثم ظهر منه ما يدلّ على نقضه، خرج ممّا وصف وأظهر وكان له ناقضاً إلّا أن يدّعي أنّه إنّما عمل ذلك تقيّة، ومع ذلك ينظر فيه، فإن كان ليس ممّا يمكن أن تكون التقيّة في مثله لم يقبل منه ذلك، لأنّ للتقيّة مواضع من أزالها عن مواضعها لم تستقم له وتفسير ما يتّقي، مثل أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم وفعلهم على غير حكم الحقّ وفعله، فكلّ شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيّة ممّا لا يؤدي إلى الفساد في الدين فإنّه جائز .[٣] والظاهر أنّ المراد من الجواز، هو الجواز الوضعي أو أعم منه ومن التكليفي .

٨. ما رواه أبو بصير قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: من لا أقتدي به في

---

١ . نفس المصدر: الباب ٥٤، من نفس الأبواب، الحديث ٦ .

٢ . نفس المصدر: الباب ٣٤ من نفس الأبواب، الحديث ٥ .

٣ . الوسائل: ج ١١، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٦ .

الصلاة؟ قال: افرغْ [من القراءة] قبل أن يَفرغ، فإنّك في حصار، فإن فرغ قبلك فاقطع القراءة واركع معه.[١]

فإنّ الاكتفاء بالقراءة الناقصة دليل على صحة الصلاة .

٩. ما روي عن الإمام الكاظم عليه السلام أنّه قد أمر بعض أصحابه أن يتوضّأ كما يتوضّأ غيره من الناس، وذلك فيما كتب إلى علي بن يقطين وقال: «فهمت ما ذكرت من الاختلاف في الوضوء والذي آمرك به في ذلك أن تمضمض ثلاثاً، وتستنشق ثلاثاً، وتغسل وجهك ثلاثاً، وتخلل شعر لحيتك وتغسل يديك إلى المرفقين ثلاثاً، وتمسح رأسك كله، وتمسح ظاهر أُذنيك وباطنهما، وتغسل رجليك إلى الكعبين ثلاثاً، ولا تخالف ذلك إلى غيره».

وقد عمل علي بن يقطين بما أمره به الإمام عليه السلام فترة، وقد امتحنه الرشيد في تلك الفترة فنظر إلى وضوئه فرأى أنّه يتوضأ كوضوئه، فناداه: «كذب يا علي بن يقطين من زعم أنّك من الرافضة»، وصلحت حاله عنده.

وبعد ذلك ورد عليه كتاب أبي الحسن عليه السلام ثانياً يأمره بالوضوء على النحو الثابت عند أئمّة أهل البيت عليهم السلام وقال في آخر الرسالة: «فقد زال ما كنّا نخاف منه عليك».[٢]

وقد نقل الشيخ الحر العاملي نظير تلك القصة في حق الآخرين، حيث أمر الإمام عليه السلام داود بن زربي أن يتوضّأ مثل ما يتوضّأ الناس، ولما ارتفع

---

١ . الوسائل: ج ٥، الباب ٣٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١. والمراد من الفراغ، هو الفراغ من القراءة بناء على لزوم أو جواز القراءة عند الاقتداء بالمخالف .

٢ . الوسائل :١، الباب٣٢ من أبواب الوضوء، الحديث٣.

المحذور أمره بالتوضّؤ على الوجه الحق.[١]

فلو كان العمل على وفق التقية رافعاً للتكليف دون الوضع كان على الإمام عليه السلام أن ينبّه على ذلك ويأمر هؤلاء بالقضاء.

ولعلّ في غضون أبواب الوسائل ما يمكن أن يكون من هذا القسم أي حديثاً خاصاً بالمورد دالاً على الرخصة والإجزاء، إنّما الكلام في دلالة القسم الثاني أي ما يدلّ على الرخصة بعنوان الاضطرار والتقية، فيقع الكلام في أنّ مفاده هو الرخصة تكليفاً أو الأعم على نحو يشمل كلا الحكمين: التكليفي والوضعي، والقضاء الحاسم رهن دراسة الروايات واحدة تلو الأُخرى.

ما يدلّ على الرخصة بصورة عامّة:

وهي على أصناف:

١. رفع ما اضطروا إليه

روى الصدوق عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رفع عن أُمّتي تسعة: الخطأ والنسيان وما أُكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه والحسد والطيرة والتفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة».[٢]

وأساس الاستدلال هو شمول الحديث لرفع جميع الآثار. فالجزئية

---

١. الوسائل :١، الباب ٣٢ من أبواب الوضوء، الحديث٢.

٢. الوسائل:١١، الباب٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث١.

وهي المسح على البشرة حكم شرعي مرفوعة عند الاضطرار.

فإن قلت: إنّ الجزئية والشرطيّة من الأُمور الانتزاعية التي ينتزعها العقل من الأمر بالمسح على البشرة في الوضوء، فليست هي أثراً شرعياً حتى تكون مرفوعة بحديث الرفع.

قلت: إنّ رفع الجزئية بلحاظ رفع منشأ انتزاعها أي رفع الوجوب الضمني المتعلق بالمسح على البشرة، فانتهاؤها إلى الحكم الشرعي يصحّح تعلّق الرفع بها.

ويمكن أن يُجابَ بوجه آخر وهو: أنّ المرفوع هو الحكم التكليفي ـ أعني: الوجوب الضمنيّ ـ وذلك لأنّ المكلّف لو اضطر إلى ترك المسح على البشرة فالجزء (المسح على البشرة الذي كان موضوعاً) قد رفع، ورفع الجزء كناية عن رفع حكمه، أي الوجوب الضمني، وعندئذٍ يختص دليل التكليف بالوضوء بماعدا المسح على البشرة. فيكون حديث الرفع استثناءً من الوجوب الضمني عند الاضطرار.

ويدلّ على العموم ـ أعني: رفع الحكم مطلقاً تكليفاً كان أو وضعاً ـ ما رواه أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي عن أبي الحسن عليه السلام في مَن يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟ فقال: «لا، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: وضع عن أُمّتي: ما أُكرهوا عليه، وما لم يطيقوا، وما أخطأوا».[1]

---

١. الوسائل: ١٦، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث ١٢.

وقد تمسّك الإمام بالحديث على بطلان الطلاق وعدم ترتّب الصحة التي هي حكم وضعي، فيكشف عن أنّ المرفوع أعم من المؤاخذة والحكم التكليفي والوضعي.

وفي تمسّك الإمام بحديث الرفع في بطلان اليمين على الثلاثة عن إكراه إشكال معروف، أجاب عنه الشيخ في الفرائد.[١]

وقد استظهر الشيخ في كتاب الفرائد شمول الرواية للآثار الوضعية أيضاً، ولكنّه في رسالة التقية اختار العكس وقال: ولكن الإنصاف ظهور الرواية في رفع المؤاخذة، فمن اضطر إلى الأكل والشرب (في شهر رمضان) أو التكتف في الصلاة فقد اضطر إلى الإفطار وإبطال الصلاة، لأنّه مقتضى عموم الأدلة، فتأمل.[٢]

٢. ما دلّ على أنّ التقية في كلّ ما يضطر إليه

أ. صحيحة الفضلاء قالوا: سمعنا أبا جعفر عليه السلام يقول: «التقية في كلّ شيء يضطر إليه ابن آدم، فقد أحلّه الله له».[٣]

ب. صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «التقية في كلّ ضرورة، وصاحبها أعلم بها حين تنزل به».[٤]

---

١. الفرائد: ٢ / ٢٩ الطبعة المحقّقة؛ ولاحظ إرشاد العقول: ٣ / ٣٥٥.

٢. رسالة التقية: ٤٢ (المحققة). ولعل الأمر بالتأمّل إشارة إلى ما أفاده في الفرائد من القول بالعموم.

٣. الوسائل: ١١، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢.

٤. الوسائل: ١١، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١.

ج. وروى البرقي عن عمر [معمر] بن يحيى بن سالم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «التقية في كلّ ضرورة».[١]

وجه الدلالة: أنّ تجويز الدلالة في كلّ ما يضطر إليه الإنسان عام يشمل العبادات والمعاملات والأُمور العادية، وتجويز التقية وتحليلها يلازم عرفاً إمضاء العمل وإجزائه عن الواقع، والقول بأنّ الروايات بصدد رفع الحرمة إذا كان مورد التقية أمراً حراماً كشرب النبيذ، ولا تدلّ على إمضاء العمل وإجزائه، غير تام.

وذلك لأنّ الابتلاءبالتقية في مورد العبادات كان أكثر من سائر الموارد الأُخرى، فتخصيصها بالأمر المحرّم عند الشيعة والحال عندهم كشرب النبيذ يستلزم حمل الرواية على المورد النادر.

وإن شئت قلت: إنّ قوله: «فقد أحلّه الله له» و إن كان ظاهراً في رفع الحرمة ولكنّه ظهور بدئي يزول بملاحظة سائر الروايات، وذلك لأنّ ابتلاء الشيعة بالتقية في مورد الوضوء غسلاً ومسحاً والصلاة في المواقيت، والصوم في يوم الشك، والتمتع إلى غير ذلك من الموارد التي تدور التقية حول الحكم الوضعي، كان أكثر من الابتلاء بالمحرم فحمل الروايات على ارتكاب الفعل المحرم حمل لها على المورد النادر.

وعلى ذلك فيكون معنى «أحلّه الله له» أي أمضاه ونفذّه، نظير قوله سبحانه: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ البيعَ وَحَرَّمَ الرِّبا﴾[٢] فإنّ التحليل هنا بمعنى تجويزه وإمضائه لا تحليله تكليفاً.

---

١. الوسائل: ج ١١، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث٨.

٢. البقرة: ٢٧٥.

٣. التقية في كل شيء إلّا في ثلاثة موارد

وهناك روايات تدلّ على وجوب التقية إلّا في ثلاثة موارد:

١. روى هشام بن سالم، عن أبي عمر الأعجمي، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث أنّه قال:«لا دين لمن لا تقية له، والتقية في كل شيء، إلّا في النبيذ والمسح على الخفين».[١]

٢. وروى زرارة قال: قلت له عليه السلام: في مسح الخفين تقية، فقال: «ثلاثة لا أتّقي فيهنّ أحداً: شرب الخمر، ومسح الخفين، ومتعة الحج». قال زرارة: ولم يقل الواجب عليكم ألّا تتّقوا فيهنّ أحداً.[٢]

٣. روى الصدوق في الخصال بإسناده عن علي عليه السلام في حديث الأربعمائة قال: «ليس في شرب المسكر والمسح على الخفين تقية».[٣]

فإنّ استثناء الثلاثة دليل واضح على عموم التقية في غيرها، وقد عرفت أنّ اختصاص عدم التقية في مورد الثلاثة من خصائص الأئمة عليهم السلام لا شيعتهم، فيجوز لهم عند التقية المسح على الخفين والصلاة مع الناس. فلو كان الهدف رفع التكليف دون الوضع لكان على الإمام عليه السلام أن ينبه ـ ولو في مورد واحد ـ على الإعادة أو القضاء.

---

١. الوسائل:١١، الباب ٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث٣.

٢. نفس المصدر، الحديث٥.

٣. الوسائل:١، الباب٣٨ من أبواب الوضوء، الحديث١٨.

٤. التأكيد على التقية والحثّ عليها

وهناك روايات قد شدّد فيها الأئمّة عليهم السلام على التقية وحثّوا عليها، نذكر منها ما يلي:

١. ما رواه معمر بن الخلاد قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن القيام للولاة؟ فقال:«قال أبو جعفر عليه السلام: «التقية من ديني ودين آبائي، ولا إيمان لمن لا تقية له».[١]

٢. وروى أبو عمر الأعجمي قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «يا أبا عمر إنّ تسعة أعشار الدين في التقية، ولا دين لمن لاتقية له».[٢]

٣. ما رواه زيد الشحّام، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «يا زيد! خالقوا الناس بأخلاقهم، صلّوا في مساجدهم، وعودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، وإن استطعتم أن تكونوا الأئمّة والمؤذنين فافعلوا، فإنّكم إذا فعلتم ذلك قالوا: هؤلاء الجعفرية، رحم الله جعفراً، ما كان أحسن ما يؤدّب أصحابه، وإذا تركتم ذلك قالوا: هؤلاء الجعفرية، فعل الله بجعفر، ما كان أسوأ ما يؤدّب أصحابه».[٣]

٤. ما رواه إسحاق بن عمار، قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: «يا إسحاق! أتصلّي معهم في المسجد؟» قال: نعم، قال : «صلّ معهم فإنّ المصلّي معهم في الصفّ الأوّل كالشاهر سيفه في سبيل الله».[٤]

---

١. الوسائل: ج ١١، الباب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٤.
٢. الوسائل:١١، الباب٢٤ من أبواب الأمر والنهي، الحديث٣.
٣. الوسائل: ج ٥، الباب ٧٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.
٤. الوسائل: ج ٥، الباب ٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٧.

ونقل في الحدائق عن الوافي: إنّما قيد بالصف الأوّل، لأنّه أدخل في معرفتهم بإتيانه المسجد وأدلّ على كونه منهم، وإنّما شبّهه بشاهر سيفه في سبيل الله لدفعه شرّ العدوّ.(١)

٥. ما رواه الكليني، عن الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ومن صلّى معهم في الصف الأوّل كمن صلّى خلف رسول الله صلى الله عليه وآله في الصف الأوّل».(٢)

٦. روى الصدوق مرسلاً قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا صلّيت معهم غفر لك بعدد من خالفك».(٣)

فإنّ تأكيد الأئمّة عليهم السلام على التقية بشكل يستشم منه المغالاة (ولا غلو فيه واقعاً) يدلّ بالملازمة العرفية على أنّ الشارع رخص لمن ابتلي بالتقية ترخيصاً في مجال التكليف وتحليل الحرام له كشرب النبيذ والإفطار في شهر رمضان، وفي مجال الوضع وأنّه يقبل العمل المأتي به على وفق التقية.

فعندئذٍ يصبح القول بوجوب الإعادة والقضاء عند ارتفاع التقية شيئاً غير منسجم مع هذه الروايات المتنوعة الحاثة على التقية.

وإن شئت قلت: إنّ الإجزاء هو مقتضى الإطلاق المقامي حيث إنّ الإعادة أو القضاء بعد سماع هذه التأكيدات على المشاركة في عباداتهم، تكون أمراً مغفولاً عنه، فلو كان التدارك أمراً لازماً لزم التنبيه عليه.

---

١. الحدائق: ١١ / ٧١ نقلاً عن الوافي.

٢. الوسائل: ج ٥، الباب ٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٤.

٣. الوسائل: ج ٥، الباب ٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢.

والإجزاء هو المفهوم من كلمات أصحابنا نذكر منها ما يلي:

***

١. يقول العلّامة: ولا يجزي الغسل عن المسح إلّا عند التقية.[١]

٢. يقول المحقّق الثاني في شرحه على هذا الموضع: ولا تجب الإعادة بزوالها قولاً واحداً فيما أظنه.[٢]

٣. قال العاملي في شرحه على القواعد: إذا فعل فعلاً على وجه التقية من العبادات أو المعاملات فهو صحيح مجز بلا خلاف، وهل تجب عليه الإعادة لو تمكن من الإتيان بالعبادة قبل خروج وقتها على وجهها أو لا؟ فنقل أوّلاً التفصيل الآتي من المحقّق الثاني ثم قال: ونقل عن بعض أصحابنا القول بعدم الإعادة مطلقاً نظراً إلى كون الآتي (المأتي به) شرعياً، ثم نقل أنّه رُدّ بأنّ الإذن في التقية من جهة الإطلاق لا يقتضي أزيد من إظهار الموافقة مع الحاجة، ثم أمر بالتأمل.[٣]

أقول: ونعم ما أمر بالتأمل، فإنّ المأمور به هو عنوان الصلاة المشتملة على الطهارة، فإذا تعذر المعسور وأتى بالميسور، بأمر الشارع ينطبق على المأتي به عنوان الصلاة ويكون مصداقاً لها ومأموراً به بالأمر بها، وعندئذٍ يسقط الأمر قطعاً وقد انعقد الإجماع على أنّه ليس على المكلف إلّا صلاة واحدة لا صلاتين.

وقد أوضحنا حال ذلك الوجه في محاضراتنا الأُصولية.

---

١. جامع المقاصد: ٢٢٢/١.

٢. نفس المصدر.

٣. مفتاح الكرامة: ٤٣٦/١.

فإن قلت: إنّ في دلالة بعض الروايات على الإجزاء إشكالاً، وذلك لأنّ لفظ التقية يطلق ويراد به أحد معنيين:

الأوّل: الاتّقاء بالمعنى المصدري، فيكون الاتّقاء من الدين واجب، وعلى هذا فيكون قوله:«لا دين لمن لا تقية له» أي لا دين لمن ترك الاتّقاء وألقى بنفسه في الهلكة.

الثاني: ما يتّقىٰ به، وإن شئت قلت: الوقاية، وهو العمل الموافق لهم المخالف للحق.

ودلالة الروايات على الإجزاء مبنية على أنّ المراد من التقية ما يتقى به لا نفس الاتقاء بالمعنى المصدري.[١]

قلت: بأنّه لا فرق بين المعنيين في الدلالة على الإجزاء، نفترض أنّ المراد هو الاتقاء بالمعنى المصدري، فإنّ الحث عليه والدعوة إليه والتنديد بمن أعرض عنه يلازم عرفاً الدعوة إلى ما يتّقى به، وهو يلازم كون العمل ممضى عند الداعي. بل يعدّ من المتناقض في القول عند العرف إذا حثّ على العمل وأكّد عليه، ومع الوصف ردّه ولم يقبله عند الامتثال.

إلى هنا ظهرت صحة الاستدلال بالروايات على الإجزاء مطلقاً، إعادة كانت أو قضاء.

تفصيل للمحقّق الثاني

ثم إنّ المحقّق الثاني قد أفتى بكفاية العمل المأتي به تقية عن الإعادة حيث قال: ولا تجب الإعادة بزوالها قولاً واحداً فيما أظنه.[٢]

---

١. القواعد الفقهية:٥/٤٩.
٢. جامع المقاصد:١/٢٢٢.

ومع ذلك فقد اختار هو في رسالته حول التقية التفصيل الآتي، فقال: فما ورد فيه نص بخصوصه إذا فعل على الوجه المأذون فيه كان صحيحاً مجزياً، سواء كان للمكلف مندوحة عن فعله كذلك أم لم يكن، التفاتاً إلى **أنّ الشارع أقام ذلك الفعل مقام المأمور به حين التقية، فكان الإتيان به امتثالاً فيقضي الإجزاء.** وعلى هذا فلا تجب الإعادة ولو تمكن منها على غير وجه التقية قبل خروج الوقت، ولا أعلم في ذلك خلافاً بين الأصحاب.

وما لم يرد فيه نص بخصوصه كفعل الصلاة إلى غير القبلة، وبالوضوء بالنبيذ ومع الإخلال بالموالاة بحيث يجف البلل كما يراه بعض العامة، ونكاح الحليلة مع تخلّل الفاصل بين الإيجاب والقبول، فإنّ المكلّف يجب عليه إذا اقتضت الضرورة موافقة أهل الخلاف فيه إظهار الموافقة لهم، كما في المقارنة بالنية لأوّل الحجر في الطواف مع محاذاة أوّل جزء من مقاديم بدنه له. ومع التعذر: فإن كان له مندوحة عن ذلك الفعل لم يجب الإتيان به وإلّا أتى مجزياً، ثم إن أمكن الإعادة في الوقت ـ بعد الإتيان به وفق التقية، وجب الخ .[1]

ولا يخفى أنّ التفريق بين ما ورد فيه نص بخصوصه وما لم يرد فيه نص كذلك، لا دليل عليه، فإذا كانت الإطلاقات متضافرة على الإجزاء تكون دلالتها على الإجزاء نظير ما ورد فيه نص على خصوصه فإنّ القسمين يشتركان في عدم التصريح فيهما بالإعادة والقضاء و مع ذلك كيف يفترقان بالإجزاء وعدمه.

---

١ . رسالة في التقية، ضمن: رسائل المحقق الكركي (المجموعة الثانية): ٥٢.

وحصيلة الكلام: أنّ الظاهر من كلا القسمين أنّ الشارع أقام ذلك النقل مقام المأمور به حين التقية، فيكون الإتيان به امتثالاً مجزياً عن الإعادة والقضاء.

الروايات المعارضة

قد وردت روايات حول الصلاة خلف المخالف يستظهر منها عدم الإجزاء، وهي على قسمين:

الأوّل: ما يدل على عدم جواز الاقتداء وضعاً وبطلان الصلاة، نظير:

١. ما رواه عمرو بن الربيع عن جعفر بن محمد عليه السلام في حديث أنّه سأل عن الإمام: إن لم أكن أثق به أُصلّي خلفه وأقرأ؟

قال: «لا، صلّ قبله أو بعده». قيل له: أفأصلّي خلفه وأجعلها تطوّعاً؟ قال: «لو قُبل التطوّع لقبلت الفريضة، ولكن أجعلها سبحة».[١]

٢. ما رواه زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الصلاة خلف المخالفين؟ فقال: «ماهم عندي إلّا بمنزلة الجدر».[٢]

أقول: أمّا الرواية الأُولى، فالسند غير نقي لوقوع أحمد بن محمد بن يحيى الخازني في السند وهو مجهول، كما أنّ الحسن بن الحسين الوارد في السند مشترك بين الثقة وغيرها، وأمّا الرواية الثانية فهي ناظرة إلى الحكم الأوّلي، فلا تنافي ما دلّ على الصحة بالعنوان الثانوي.

---

١. الوسائل: ج ٥، الباب ٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٥.

٢. الوسائل: ج ٥، الباب ٣٣ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١٠.

الثاني: ما يدلّ على المتابعة في القيام والقعود والأذكار من غير أن ينويها صلاةً، نظير:

٣. ما رواه ناصح المؤذن قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي أُصلّي في البيت وأخرج إليهم قال: «إجعلها نافلة ولا تكبّر معهم فتدخل معهم في الصلاة، فإنّ مفتاح الصلاة التكبير».[١]

٤. ما رواه القاسم بن عروة، عن عبيد بن زرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إنّي أدخل المسجد وقد صلّيت فأُصلّي معهم فلا احتسب بتلك الصلاة؟ فقال: «لا بأس، وأمّا أنا فأُصلّي معهم وأريهم إنّي أسجد وما أسجد».[٢]

وفي السند القاسم بن عروة، وقد ورد في رجال النجاشي وفي فهرست الشيخ ولم يوثّق.

نعم صرّح المفيد في كتاب المسائل الصاغانيّة بوثاقته ولكن المضمون لا يناسب مقام الإمام عليه السلام. أضف إلى ذلك: أنّ عدم الاحتساب بعد إتيان الصلاة لا يدلّ على عدم الصحّة ابتداءً.

٥. ما رواه زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الصلاة خلف المخالفين؟ فقال: «ما هم عندي إلّا بمنزلة الجَدْر».[٣]

يلاحظ عليه: بأنّه يمكن أن يكون الحديث ناظراً إلى الحكم الأوّلي، إذ

---

١. الوسائل: ج ٥، الباب ٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٧.

٢. الوسائل: ج ٥، الباب ٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٨.

٣. الوسائل: ج ٥، الباب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

لا يجوز الاقتداء إلّا بالعدل، وأمّا بالنسبة إلى العنوان الثانوي، فالرواية لا تنافيه.

٦. ما رواه أبو علي بن راشد: قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: كلّ مواليك قد اختلفوا فأُصلّي خلفهم جميعاً؟ فقال: «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه».[١]

يلاحظ عليه: بمثل ما تقدّم، فإنّ الرواية يمكن أن تكون ناظرة إلى الحكم الأوّلي لا بالنسبة إلى العناوين الثانوية والمصالح النوعية الّتي ربما تكون سبباً لإيجاب التقية أو استحبابها.

وحصيلة الكلام في هذه الروايات: أنّها غير صالحة للإفتاء على وفقها، وذلك لأُمور:

أوّلاً: لو تمّت دلالتها ـ وإن ناقشنا في دلالة بعضها ـ يلزم بطلان الصلاة والوضوء وسائر الأعمال العبادية عند الخوف على النفس والنفيس أيضاً، وهذا شيء لا يمكن الإفتاء به لتضافر الروايات على وجوب التقية حينئذٍ وصحة الأعمال الصادرة عنها في هذه الفترة.

ثانياً: أنّ ما دلّ على جواز التقية عند انتفاء الضرر والخوف، أصحّ دلالة وأكثر عدداً، فيؤخذ به دون ما يعارضه.

وثالثاً: أنّها على خلاف ما هو المشهور بين الفقهاء، فلو تمت اسنادها يرجع علمها إليهم عليهم السلام.

---

١. الوسائل: ج ٥، الباب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢.

الفصل السابع

حكم التقية في الموضوعات

قد عرفت حكم التقية فيما إذا كان مبدؤها هو الاختلاف في الحكم الشرعي أو في أجزاء الواجب وشرائطه وموانعه أو كيفية أدائه، وثبت أنّ إتيان الواجب على وفق مذهب من يُتّقى منه يكون مجزياً وبعبارة أُخرى: إذا كان الاختلاف في الحكم الشرعي وما يتعلّق بمتعلّقه سبباً للاختلاف بين المتّقي والمتّقىٰ منه، كمسح الرجلين أو غسلهما.

وأمّا إذا كان الحكم الشرعي مورد اتّفاق بين الطرفين وإنّما اختلفا في موضوع الحكم ومصداقه كما إذا حكم حاكمهم بأنّ السبت هو عيد الأضحى وكان عند الآخرين يوم عرفة.

فالاختلاف هنا ليس اختلافاً في الحكم الشرعي، لأنّ الطرفين متفقان على أنّ التاسع هو يوم عرفة والعاشر هو الأضحى، وانّما اختلفوا في المصداق والموضوع، فهل يكفي الاتّباع في ذلك عن الواجب، أو لا؟

استدلّ على عدم الإجزاء بوجهين:

١. أنّ المتبادر من الروايات هو إتيان الواجب على وفق مذهب مَن يتّقى منه. وأمّا المورد المذكور فليس الاختلاف هناك في المذهب لأنّ

الوقوف في يوم ليس عرفة ليس موافقاً لمذهبهم وإنّما هو خطأ في التطبيق.[١]

وإن شئت قلت: إنّ مصب الروايات إنّما هو للشبهة الحكمية دون الموضوعية.[٢]

٢. مرسلة رفاعة، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «دخلت على أبي العباس [السفّاح] بالحيرة، فقال يا أبا عبد الله ما تقول في الصيام اليوم؟ فقلت: ذاك إلى الإمام إن صمتَ صمنا وإن أفطرت أفطرنا، فقال: يا غلام عليّ بالمائدة، فأكلت معه وأنا أعلم والله إنّه يوم من شهر رمضان؛ فكان إفطاري يوماً وقضاؤه أيسر عليّ من أن يضرب عنقي ولا يعبد الله».[٣]

يلاحظ على الوجه الأوّل: بأنّ الناظر في الروايات يقف على أنّ السر لتشريع التقية، هو الاتّقاء عن شر من يُتّقى منه، وأنّ الشارع فتح هذا الباب لأجل صيانة النفس والنفيس عن تعدّي المخالف، فإذا كانت هذه هي الغاية والعلة، فلا فرق بين أن يكون الاختلاف في الفتوى مبدأً للتقية أو لتطبيق الحكم الشرعي على الموضوع. فالقول بانصراف الروايات إلى الاختلاف

---

١. التقية: للشيخ الأنصاري:٤٦، تحقيق فارس الحسّون قال فيها: فإنّ الظاهر خروج هذا عن منصرف أدلّة الإذن في ارتفاع الأعمال على وجه التقية لو فرضنا هنا إطلاقاً، فإنّ هذا لا دخل له في المذهب، وإنّما هو اعتقاد خطأ في موضوع خارجي.

٢. اللّهم إلّا أن ترجع الشبهة في الموضوع إلى الشبهة الحكمية، كما إذا حكم الحاكم بثبوت الهلال بشهادة من لا تقبل شهادته لفسقه أو نصبه أو لجهات أُخرى مشروطة في الشاهد، ففي مثل هذا المورد تشمله أدلة التقية، لأنّ الاختلاف في الموضوع يرجع مآلاً إلى الاختلاف في المذهب.

٣. الوسائل:٧، الباب٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث٥.

في الفتوى لا وجه له، بل إطلاق الكلّ يعمّم القسمين.

يلاحظ على الوجه الثاني: أنّ الإجزاء وعدم الإجزاء يدور حول عمل صادر عن المكلّف وموافق للتقية، وأمّا إذا لم يكن هناك عمل أصلاً بتاتاً كالإفطار في شهر رمضان تقية فهو خارج عن مورد الروايات، غاية ما في الباب أنّه يجوز الإفطار تكليفاً، بل يجب لحفظ النفس وصيانتها عن القتل، وأمّا الإجزاء فلا موضوع له، وبذلك تقف على أنّ ما ورد بهذا الموضوع ونقله الحر العاملي في وسائله لا صلة له بالإجزاء وعدمه وقد ورد الأمر بالقضاء في بعضها دون البعض الآخر.

يقول صاحب الجواهر في الاختلاف في الحج ما هذا نصّه: لو قامت البينة عند قاضي العامة وحكم بالهلال على وجه يكون التروية عندنا عرفة عندهم، فهل يصح للإمامي الوقوف معهم ويُجزي، لأنّه من أحكام التقية ويعسر التكليف بغيره؟ أو لا يجزي لعدم ثبوتها في الموضوع الذي محل الفرض منه، كما يؤمي إليه وجوب القضاء في حكمهم بالعيد في شهر رمضان الذي دلت عليه النصوص التي منها: «لأن أفطر يوماً ثم أقضيه أحب إليّ من أن يضرب عنقي»؟ لم أجد لهم كلاماً في ذلك، ولا يبعد القول بالإجزاء هنا إلحاقاً له بالحكم، للحرج، واحتمال مثله في القضاء، وقد عثرت على الحكم بذلك منسوباً للعلامة الطباطبائي، ولكن مع ذلك فالاحتياط لا ينبغي تركه، والله العالم.[1]

وقد أشار ﷺ إلى الوجهين اللّذين استدلّ بهما على عدم الإجزاء: تارة

---

١. الجواهر: ٣٢/١٩.

بعدم شمول الروايات الاختلاف في الموضوع، وأُخرى بالرواية الدالة على القضاء إذ أفطر تقية.

أقول: أمّا استدلاله بالحديث الدال على عدم الإجزاء في الإفطار في شهر رمضان قد عرفت ضعفه، كما أنّ استدلاله على الإجزاء بالحرج والعسر خارج عن مصبّ البحث، وأمّا الوجه الأوّل فقد عرفت إطلاق الروايات وأنّه غير مقيد بالاختلاف في الحكم أو الموضوع وهو الخوف على النفس والنفيس وهو موجود في كلا النوعين من التقية.

استدلال السيد الأُستاذ على الإجزاء في الحج

ولسيّدنا الأُستاذ ﷺ في المقام كلام نذكره حسب ما في مذكراتي: قال: بعد التمسّك بإطلاق الأدلّة وأنّ كلا النوعين من الشروط ملغيان في حريم التقية:

الحق هو إجزاء العمل على وفق حكم القاضي إذا لم يعلم خلافه، وذلك لأنّه لم تقم دولة الحق بعد رحيل الرسول ﷺ إلّا أياماً قلائل في زمن الوصي ـ صلوات الله عليه ـ و بعد استشهاده والصلح المفروض على الحسن المجتبى ـ صلوات الله عليه ـ صار قضاتهم مصادر الحكم في عامة البلاد، وأخصّ بالذكر الحرمين الشريفين، فكانوا هم المعنيّون في تعيين أوقات الصلوات والحج، وكان أئمة أهل البيت وشيعتهم يحجّون معهم في أغلب السنين دون أن يتخلّفوا عنهم في المواقيت والمشاهد والمناسك.

وقد دار هذا الأمر قرابة ٢٥٠ سنة فلم يرد في رواية من الروايات

ولافي تاريخ حياة أئمة أهل البيت عليهم السلام أي سؤال طرح لهم في هذا الموضوع مع كثرة الابتلاء. وادّعاء أنّه لم يكن أي اختلاف في رؤية الهلال عبر هذه السنين بعيد جدّاً.[١]

إنّ بعض الأعاظم أفتى بالإجزاء مع العلم بالخلاف، قائلاً: بأنّه لا يمكن عدم وجود العلم بالخلاف عبر ٢٥٠ عاماً، ومع ذلك لم يرد في رواية ولا تاريخ أنّهم احتاطوا بالجمع بين الوقوفين.

فإن قلت: ما الدليل على وجود الاختلاف في الفطر والأضحى؟

قلت: يدل على وجود الاختلاف بين أئمّة أهل البيت ومصادر الحكم الحديثان التاليان:

١. روى الكليني عن رفاعة، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «دخلت على أبي العباس [السفاح] بالحيرة فقال: يا أبا عبدالله، ما تقول في الصيام، اليوم؟ فقلت: ذاك إلى الإمام، إن صمتَ، صمنا، وإن أفطرت أفطرنا، فقال [أبو العباس]: يا غلام عليّ بالمائدة، فأكلت معه وأنا أعلم ـ والله ـ أنّه يوم من شهر رمضان، فكان إفطاري يوماً وقضاؤه أيسر علي من أن يضرب عنقي ولا يعبد الله».[٢] ومن البعيد أن يكون الخلاف منحصراً بسنة واحدة ومختصاً بيوم الفطر ويؤيد وجود الاختلاف .

٢. ما روى زياد بن منذر، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام: إنّا شككنا سنة في عام من تلك الأعوام في الأضحى، فلمّا دخلت على أبي جعفر عليه السلام وكان

---

١ . بل يشهد ما سيوافيك من رواية رفاعة وزياد بن منذر وجود الاختلاف، فانتظر.

٢ . الوسائل:٧، الباب٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث٥ وغيره.

بعض أصحابنا يضحّي، فقال: «الفطر يوم يفطر الناس، والأضحى يوم يضحّي الناس، والصوم يوم يصوم الناس».[١]

الاستدلال على الإجزاء بروايتين:

١. الظاهر أنّ كلام أبي جعفر عليه السلام في رواية زياد بن المنذر كأنّه جواب لسؤال الراوي عن يوم الشك بقرينة ما ذكره في صدر الرواية حيث قال: إنّا شككنا سنة في عام من تلك الأعوام، فوافاه الجواب بالتنزيل وأنّ اليوم الذي يفطر الناس أو يضحوا فهو بمنزلة الفطر والأضحى الواقعيين، ويترتّب عليهما آثار الواقع نظير قوله:«التراب أحد الطهورين» أو قوله: «الطواف بالبيت صلاة». وللرواية على فرض صحة الاحتجاج حكومة على موضوع الأدلة الواقعية وأنّ الأضحى أو الفطر، أعمّ من الواقعي وما عليه الناس .

إن قلت: الاعتماد على الرواية من جهة المضمون مشكل من جهة زياد بن المنذر، قال النجاشي:زياد بن المنذر من أصحاب أبي جعفر، وروى عن أبي عبد الله عليه السلام وتغيّر لما خرج زيد رضي الله عنه. وذكره العلّامة في القسم الثاني وضعّفه في الوجيزة.

قلت: إنّ الإمام الباقر عليه السلام توفّي عام ١١٤، وزيد بن علي خرج عام ١٢١هـ ، والرجل انحرف عن الصادق عليه السلام بعد خروج زيد، وبما أنّ الرواية مروية عن الباقر عليه السلام، فلو ثبت أنّه نقلها في زمان استقامته، يصح الاحتجاج بها.

---

١ . الوسائل:٧، الباب٥٧ من أبواب مايمسك عنه الصائم ووقت الامساك، الحديث٧.

نعم غاية ما يمكن أن يقال: إنّ حكم قضاتهم في الفطر والأضحى مع وجود التقية مبرر للعمل على وفق قضائهم، كالحج معهم.

وأمّا ثبوت الموضوع حكماً فيما إذا لم يكن مقروناً بالعمل فلا يثبت به، مثلاً: لو أفتى بأنّ السبت هو اليوم العاشر من ذي الحجة، فلو حج على وفق هذا القضاء فحجّه صحيح، ولكن لا يثبت به سائر أحكام ذلك اليوم من حرمة صومه أو غيرها.

٢. ما ورد في تفسير النعماني عن علي عليه السلام في حديث أنّه قال:«وأمّا الرخصة التي صاحبها فيها بالخيار فإنّ الله نهى المؤمن أن يتخذ الكافر وليّاً، ثم منّ عليه بإطلاق الرخصة له ـ عند التقية في الظاهر ـ أن يصوم بصيامه، ويفطر بإفطاره ويصلّي بصلاته، ويعمل بعمله، ويظهر له استعمال ذلك، موسّعاً عليه فيه، وعليه أن يدين الله في الباطن بخلاف ما يظهر لمن يخافه من المخالفين».[1]

ولعل المراد من قوله: «وعليه أن يدين الله في الباطن» هو العمل على وفق الحق في السر لأجل عدم الخوف والتقية في السرّ، واحتمال أنّ المراد هو قضاء ما عمله على وفق التقية، بعيد جداً.

فخرجنا بالنتيجة التالية: أنّ الأعمال العبادية إذا قام بها المكلّف على وفق التقية عند الاضطرار والخوف فهي صحيحة مجزية عن الواقع، مغنية عن الإعادة والقضاء، من غير فرق بين كون مبدأ التقية هو الاختلاف في الحكم الشرعي، أو في موضوعه ومصداقه.

---

١ . الوسائل:٧، الباب٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك، الحديث٨.

الفصل الثامن

في اعتبار عدم المندوحة

المراد من المندوحة هو تمكّن المكلّف من الإتيان بالفرد تام الأجزاء والشرائط والفاقد للموانع، وذلك بأن يؤخّر صلاته لوقت آخر تزول فيه التقية، وهذا ما يسمّى بالمندوحة الطولية.

أو يأتي بها في نفس الوقت في مكان آخر ليس فيه ضغط ولا ضيق، وهذا ما يسمّى بالمندوحة العرضية، فللأصحاب فيها أقوال ثلاثة:

١. لا يعتبر فيها عدم المندوحة. وهذا ما عليه الشهيد الأوّل في البيان[١]، والمحقق الثاني في جامع المقاصد[٢]، والشهيد الثاني في روض الجنان.[٣]

٢. يعتبر في إجزاء العمل الصادر تقية عدم المندوحة. وهذا ما عليه صاحب المدارك.[٤]

٣. التفصيل بين ما إذا كان متعلّق التقية مأذوناً فيه بخصوصه كغسل

---

١. البيان:١٠.

٢. جامع المقاصد:٢٢٢/١.

٣. روض الجنان:٣٧.

٤. مدارك الأحكام: ١ / ٢٢٣ عند البحث في المسح على الخّفين.

الرجلين في الوضوء والتكتف في الصلاة، فإذا فعل على الوجه المأذون فيه كان صحيحاً مجزياً، وإن كان للمكلف مندوحة، التفاتاً إلى أنّ الشارع أقام ذلك مقام المأمور به حين التقية.

وأمّا إذا كان متعلّقها ممّا لم يرد فيه نص بالخصوص كفعل الصلاة إلى غير القبلة، والوضوء بالنبيذ أو مع الإخلال بالموالاة في الوضوء، فإنّ للمكلف إذا اقتضت الضرورة موافقة أهل الخلاف فيه فهو، لكن إن أمكن له الإعادة في الوقت وجب ولو خرج الوقت ينظر في دليل يدل على القضاء فإن حصل الظفر به أوجبناه، وإلّا فلا، لأنّ القضاء إنّما يجب بفرض جديد.[1]

ويدلّ على عدم الشرطية أُمور:

١. رسائل المحقّق الكركي، الرسالة الثانية: ٢ / ٥١ ـ ٥٢.

مقتضى الإطلاق عدم الاشتراط

يدلّ على كفاية العمل مطلقاً، سواء أكانت هناك مندوحة عرضية أو طولية أو لم تكن، الإطلاقات الدالة على جواز التقية وإجزاء ما يأتي به تقية عن الواجب الواقعي من دون تقييدها بعدم وجود المندوحة مع كثرة الابتلاء بالمسألة، فلو كان عدمها شرطاً لنبّه به الإمام عليه السلام في غير واحد من الروايات، وحمل ما مرّ من الروايات المجوزة للتقية الخاصّة أو العامة على ما إذا لم يتمكّن المكلّف من العمل إلّا في مكان أو زمان خاص، حمل لها على الفرد غير الغالب فإنّ مصبّها، ما إذا كان في وسع المكلّف أن يصون نفسه عن الابتلاء بالتقية.

٢. أنّ من درس حياة أصحاب الأئمة في أعصارهم يقف على أنّهم كانوا مخالطين مع غيرهم خلطة في التجارة والضيافة والسفر والحضر إلى غير ذلك من أنواع المناسبات التي كانت تجمعهم، فلذلك رخصوا في مقام العمل بتطبيق التكليف على ما عليه المخالف دون أن يُفتَّش عن إمكان فرض آخر للعمل. فلو كانت المخالطة والمتابعة مشروطة بعدم المندوحة، لزمهم ترك المخالطة وترك المجالسة في مواقع العبادة، وهذا غير المفروض في الروايات حيث فرضهم معاشرين مع المخالفين فأمرهم بالتقية.

٣. ما ذكره الشيخ الأنصاري، قال: إن أُريد عدم المندوحة حين العمل من تبديل موضوع التقية بموضوع الأمن كأن يكون في سوقهم ومساجدهم، ولا يمكن في ذلك الحين من العمل على طبق الواقع إلّا بالخروج إلى مكان

خال أو التحيّل في إزعاج[١] من يتقي منه عن مكانه لئلّا يراه، فالأظهر في أخبار التقية عدم اعتباره، إذ الظاهر منها الإذن بالعمل على التقيّة في أفعالهم المتعارفة من دون إلزامهم بترك ما يريدون فعله بحسب مقاصدهم العرفية، أو فعل مايجب تركه كذلك مع لزوم الحرج العظيم في ترك مقاصدهم ومشاغلهم لأجل فعل الحق بقدر الإمكان.

مع أنّ التقية إنّما شرعت تسهيلاً للأمر على الشيعة ورفعاً للحرج عنهم، مع أنّ التخفّي عن المخالفين في الأعمال ربّما يؤدي إلى اطلاعهم على ذلك، فيصير سبباً لتفقدهم ومراقبتهم للشيعة وقت العمل، فيوجب نقض غرض التقية.[٢]

***

ومع ذلك فقد وردت روايات ربّما يستظهر منها شرطية عدم المندوحة وهي على طوائف:

١. ما دلّ على الصلاة في البيت ثم الحضور

دلت روايات على أنّه يصلي في منزله لنفسه ثم يخرج إلى الصلاة، نظير:

١. ما رواه عمر بن يزيد، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ما منكم أحد يصلّي فريضة في وقتها ثم يصلّي معهم صلاة تقيّة وهو متوضّأ إلّا كتب الله له بها خمساً وعشرين درجة، فارغبوا في ذلك».[٣]

---

١. أزعجه: قلعه من مكانه. ٢. رسالة التقية:٥١.

٣. الوسائل: ج ٥، الباب ٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

٢. ما رواه عبدالله بن سنان عنه عليه السلام أنّه قال: «ما من عبد يصلّي في الوقت ويفرغ ثم يأتيهم فيصلّي معهم وهو على وضوء كتب الله له خمساً وعشرين درجة».[١]

٣. ما رواه الحسين بن عبدالله الأرّجاني، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «مَن صلّى في منزله ثم أتى مسجداً من مساجدهم فصلّى معهم خرج بحسناتهم».[٢]

٤. ما رواه نشيط بن صالح عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام قال: قلت له: الرجل منّا يصلّي صلاته في جوف بيته مغلقاً عليه بابه ثم يخرج فيصلّي مع جيرته، تكون صلاته تلك وحده في بيته جماعة؟ فقال: «الّذي يصلّي في بيته يضاعفه الله له ضعفي أجر جماعة تكون له خمسون درجة».[٣]

٥. ما رواه عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إنّي أدخل المسجد وقد صلّيت فأُصلّي معهم فلا أحتسب بتلك الصلاة؟ قال: «لا بأس».[٤]

٦. ما رواه أبو بكر الحضرمي، قال: قلت لأبي جعفر: كيف نصنع يوم الجمعة؟ قال: كيف تصنع أنت؟ قلت: أُصلّي في منزلي ثم أخرج فأُصلّي معهم. فقال: «كذلك أصنع أنا».[٥]

٧. ما رواه ناصح المؤذن. قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي أُصلّي في

---

١. الوسائل: ج ٥، الباب ٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢.
٢. الوسائل: ج ٥، الباب ٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٩.
٣. الوسائل: ج ٥، الباب ٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٦.
٤. الوسائل: ج ٥، الباب ٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٨.
٥. الوسائل: ج ٥، الباب ٢٩ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٣.

البيت وأخرج إليهم. قال: «اجعلها نافلة ولا تكبر معهم وتدخل معهم في الصلاة، فإنّ مفتاح الصلاة التكبير» .[١]

أقول: إنّ الروايات السبع تدلّ على جواز الصلاة في البيت، ثم الصلاة معهم، ومع ذلك كلّه لا يدلّ على انحصار الوظيفة به وأنّه لو لم يصل في البيت وصلّى معهم لا يكفي. وقد عرفت ما دلّ على جواز الاعتداد، فالجمع بينهما عندئذٍ بحمل هذه الروايات على الاستحباب .

٢. ما دلّ على إعمال الحيلة

وردت رواياتٌ تدلّ على إعمال الحيلة على نحو يجمع بين إرضاء الخصم والعمل بالواقع، مثلاً بأن يفصل بين يديه أحياناً عند التكفير، وعند إرادة غسل الرجلين يمسح شيئاً على الرجل ثم يغسل، وعلى هذا فهل هو واجب أو لا؟

قال الشيخ الأعظم﵀: وإن أُريد من عدم المندوحة بمعنى عدم التمكّن حين العمل من الإتيان به موافقاً للواقع ـ مثل أنّه يمكنه عند إرادة التكفير للتقية من الفصل بين يديه بأن لا يضع بطن أحدهما على ظهر الأُخرى، بل يقارب بينهما، وكما إذا تمكّن من صبّه الماء من الكف إلى المرفق لكنّه ينوي الغسل عند رجوعه من المرفق إلى الكف ـ وجب ذلك ولم يجز العمل على وجه التقية، بل التقية على هذا الوجه غير جائزة في العبادات وغيرها، وكأنّه لا خلاف فيه.[٢]

---

١ . الوسائل: ج ٥، الباب ٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٧.

٢ . رسالة التقية: ٥٠ ـ ٥١. ولا يخفى ما في عبارة الرسالة من الاجمال.

ومعنى ذلك أنّه نفى شرطية عدم المندوحة على الوجه السابق، وأثبتها على هذا الوجه، فلاحظ.

وقال المحقّق الهمداني: إنّ إعمال الحيلة وبذل الجهد في التفصّي حال العبادة غير معروف عن المعاصرين للأئمة عليهم السلام، فالقول باشتراطها بعدم المندوحة مطلقاً ضعيف.[١]

ويظهر من بعض الروايات عدم وجوبها :

منها: ما كتبه الإمام الطاهر موسى بن جعفر عليه السلام إلى علي بن يقطين حول كيفية وضوئه، حيث أمره بالوضوء وفق ما عليه أهل السنة.[٢]

فلو كان إعمال الحيلة واجباً ولم يصح الوضوء مع تركه، كان عليه البيان، مع إمكان إعمالها بأيسر ما يكون، خصوصاً في غسل الوجه واليدين بنيّة الوضوء في الغسلة الأخيرة، أو الثانية والثالثة.

ومنها: رواية داود الرقي، وحسنة داود بن زربي.[٣]

حيث أمر الإمام بالوضوء تقية وليس فيهما شيء من إعمال الحيلة.

أضف إلى ذلك ما ورد من تجويز إظهار الكفر والسب مطلقاً من دون أن يقيّد بالحيلة، فلو كان إعمال الحيلة واجباً لما قال الرسول صلى الله عليه وآله لعمّار: «إن عادوا فعد».[٤]

---

١. مصباح الفقيه ،كتاب الطهارة:١٦٥، ط الحجرية.

٢. الوسائل:١، الباب٣٢ من أبواب الوضوء، الحديث٣.

٣. الوسائل:١، الباب٣٢ من أبواب الوضوء، الحديث١و٢.

٤. الوسائل:١١، الباب٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث٢.

على أنّ إعمال الحيلة ربما يورث خلاف المقصود وربما يُلفت نظر الآخرين إلى عمله، وعلى ذلك فما ورد من الروايات الدالة على إعمال الحيلة يحمل على الاستحباب، نظير:

١. صحيحة علي بن يقطين، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يصلّي خلف من لا يقتدى بصلاته، والإمام يجهر بالقراءة؟ قال: «إقرأ لنفسك، وإن لم تسمع نفسك فلا بأس».[١]

٢. ما رواه الكليني عن أبي عبد الله عليه السلام قال:«يجزيك من القراءة معهم مثل حديث النفس».[٢]

٣. ما رواه الكليني عن الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا صلّيت خلف إمام لا يقتدى به فاقرأ خلفه، سمعت قراءته أو لم تسمع ».[٣]

٤. ما رواه الشيخ عن عبدالله بن بكير، عن أبيه، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الناصب يؤمّنا ما تقول في الصلاة معه؟ فقال: «أمّا إذا جهر فأنصت للقراءة واسمع، ثم اركع واسجد أنت لنفسك ».[٤]

٥. ما رواه في قرب الإسناد عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان الحسن والحسين عليهما السلام يقرءان القرآن خلف الإمام» .[٥]

٦. ما رواه إبراهيم بن شيبة، قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام أسأله

---

١ . الوسائل: ج ٥ ، الباب٣٣ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث١.

٢ . الوسائل: ج ٤، الباب٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث٣.

٣ . الوسائل: ج ٥، الباب ٣٣ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٩.

٤ . الوسائل: ج ٥، الباب ٣٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٣.

٥ . الوسائل: ج ٥، الباب ٣٣ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١١.

عن الصلاة خلف من يتولّى أمير المؤمنين وهو يرى المسح على الخفين... فكتب: «إن جامعك وإيّاهم موضع فلم تجد بدّاً من الصلاة فأذّن لنفسك وأقم، فإن سبقك إلى القراءة فسبّح».[١]

٧. ما رواه علي بن سعد البصري، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي نازل في بني عديّ، ومؤذّنهم وإمامهم وجميع أهل المسجد عثمانية يتبرّأون منكم ومن شيعتكم وأنا نازل فيهم، فماترى في الصلاة خلف الإمام؟ قال: «صلّ خلفه واحتسب بما تسمع، ولو قدمت البصرة لقد سألك الفضيل بن اليسار وأخبرته بما أفتيتك فتأخذ بقول الفضيل وتدع قولي». قال علي: فقدمت البصرة فأخبرت فضيلاً بما قال. قال: هو أعلم بما قال، لكنّي قد سمعته وسمعت أباه يقولان: لاتعتدّ بالصلاة خلف الناصب واقرأ لنفسك كأنّك وحده. قال: فأخذت بقول الفضيل وتركت قول أبي عبدالله عليه السلام.[٢]

٣. ما يدلّ على لزوم الإعادة

هناك روايات تدلّ على الإعادة بعد الفراغ عن الصلاة معهم، نظير:

١. ما رواه زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنّ أُناساً رووا عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه صلّى أربع ركعات بعد الجمعة لم يفصل بينهما بتسليم، فقال: «يا زرارة إنّ أمير المؤمنين صلّى خلف إمام فاسق فلّما سلّم وانصرف، قام أمير المؤمنين، فصلّى أربع ركعات لم يفصل بينهن بتسليم».[٣]

---

١. الوسائل: ج ٥، الباب ٣٣ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢.

٢. الوسائل: ج ٥، الباب ٣٣ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٧.

٣. الوسائل: ج ٥، الباب ٢٩ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٤.

٢. روى زرارة، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الصلاة خلف المخالفين؟ فقال: «ماهم عندي إلّا بمنزلة الجدر».[١]

وهذه الروايات تدور على محاور ثلاثة:

١. أن يصلّي في البيت، ثم يحضر الجماعة.

٢. أن يتشبث بالحيلة فيقرأ لنفسه ويكون الحضور صورياً.

٣. أن يعيد صلاته بعد الإتيان بها بالجماعة.

وفي مقابلها ما مرّ من الروايات الخاصة والعامّة الدالّة على الإجزاء، سواء أكانت هناك مندوحة أم لم يكن، والحق أنّ الجمع بين مجموع الروايات الواردة في الفصل السادس والواردة في هذا الفصل أمر مشكل، والإفتاء بعدم شرطية عدم المندوحة مطلقاً أمر لا ينسجم مع هذه الروايات الآمرة بالاحتياط مهما أمكن.

ولذلك يمكن أن يقال: إنّ أدلّة التقيّة وإن كانت حاكمة على إطلاق أدلّة الإجزاء والشرائط فقوله صلى الله عليه وآله: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» يشمل كلتا الحالتين، ولكن القدر المتيقن من الحكومة حالة الاضطرار على الترك،ومع ذلك يمكن أن يقال: إنّ للمسألة صوراً:

الأُولى: إذا توقّفت التقيّة على ترك الفاتحة والسورة، إمّا لأنّه دخل المسجد فوجد الإمام قد ركع فلا يمكن له الأذان والإقامة ولا الحمد ولا السورة، فلا شك أنّ الصلاة مجزية بلا إشكال. ويدلّ عليه خبر إسحاق بن عمّار، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي أدخل المسجد فأجد الإمام قد ركع

---

١. الوسائل: ج ٥، الباب ٣٣ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١٠.

وقد ركع القوم فلا يمكنني أن أُؤذّن وأُقيم وأكبر، فقال لي: «إذا كان ذلك فادخل معهم في الركعة واعتدّ بها».[١]

الثانية: إذا لم تتوقّف التقية على ترك الواجب من الصلاة بل تمكّن من الإتيان بالإجزاء والشرائط مراعياً شرائطها الواقعية على وجه لا ينافي التقيّة، كما إذا كان قراءة المأموم عند عدم سماع صوت الإمام أمراً جائزاً عندهم فعليه أن يقرأ ولا يتركها، ومثله لو تمكّن من السجود على الأرض أو غير ذلك من الشرائط لم يجز له إهمالها، إذ لا مقتضي لتقييد الأوامر الواقعيّة بغير هذا الفرض، إذ المفروض أنّ التقيّة لا تنافيها، ولعلّ اعتبار عدم المندوحة بهذا المعنى وفق الفعل في جواز التقية الخوفية ممّا لا خلاف فيه، بل هو بحسب الظاهر من مقوّمات موضوع التقيّة.

وعلى هذا يحمل خبر علي بن سعد البصري حيث حوّل الإمام أمره إلى الفضيل، فلمّا سأله عن المسألة أجاب: لا تعتدّ بالصلاة خلف الناصب واقرأ لنفسك كأنّك وحدك.[٢] ونظيره ما دلّ على أنّ الحسن الحسين يقرءان القرآن خلف الإمام كما مرّ.

الثالثة: إذا تمكّن من قراءة بعض الأجزاء دون الكل، فله أن يقتصر بما أمكن، وإليه يشير صحيح أبي بصير، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: من لا أقتدي به في الصلاة؟ قال: «افرغ قبل أن يفرغ، فإنّك في حصار، فإن فرغ قبلك فاقطع القراءة واركع معه».[٣]

---

١. الوسائل: ج ٥، الباب ٣٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٤.

٢. الوسائل: ج ٥، الباب ٣٣ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٧.

٣. الوسائل: ٥، الباب ٣٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

الرابعة: أن لا يتمكّن من القراءة، إلّا بحديث النفس، أو بالإخفات الّذي يشتمل على صوت خارج من قاطع الحروف دون أن يسمع، فوجوب ذلك موضع تأمّل، لأنّ مفهوم القراءة عبارة عن تقليب اللسان على مخارج الحروف مع الصوت، فما لم يظهر منه صوت فلا يصدق عليه القراءة، فمجرد تحريك اللسان لا يجعله كلاماً ملفوظاً فهذه الروايات محمولة على الاستحباب، إذ لا يعد القراءة بهذا الشكل أمراً ميسوراً للقراءة الواجبة.

الخامسة: إذا تمكّن من إتيان بقيّة الأجزاء في غير حالة القيام، كما إذا اضطرّ فيها إلى ترك الفاتحة أو بعضها تقية فهل عليه إتمام الفاتحة في حال الركوع مع الإمكان؟ ذكر الشيخ الأنصاري أنّ فيه قولين: من إطلاق ما مرّ، يعني: صحيحة أبي بصير وخبر إسحاق بن عمّار[1] الدالّين على جواز القطع أو تركها.

ومن أنّ الضرورات تتقدّر بقدرها، فإنّ المتعذّر هو القيام حال القراءة لا نفسها، وكذلك لو لم يتمكّن من التشهد جالساً فإنّ وجوبه قائماً لا يخلو من قوّة ؛ وفاقاً للمحكي عن ابن بابويه، والعلّامة في المختلف، والشهيد في الذكرى.[2] ثمّ استدلّ على ذلك برواية جندب المنقولة عن محاسن البرقي.[3]

يلاحظ عليه: أنّ أدلّة وجوب القراءة أو التشهّد لا تشمل غير حالة

---

١ . الوسائل:٥، الباب ٣٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٤.

٢ . رسالة التقية: ٨٧ ضمن رسائل فقهية من تراث الشيخ الأعظم .

٣ . كما في مصباح الفقيه: ٦٤٦ .

القيام أو الجلوس، فإتيانهما في غير محلّهما يحتاج إلى الدليل ولا يكون إتيانهما في غير محلّهما مصداقاً لقاعدة الميسور.

ولعلّ بإمعان النظر في هذه الصورة يمكن الجمع بين الروايات المتشتّتة المختلفة مضموناً، وبذلك يظهر حدود شرطية عدم المندوحة وأنّها معتبرة في الصورة الثالثة دون بقيّة الصور، يقول الشيخ الأنصاري: وبالجملة: فمراعاة عدم المندوحة في الجزء من الزمان الّذي يوقع فيه الفعل أقوى مع أنّه أحوط.

وقال في كتاب الصلاة: وهل يشترط في الصلاة معهم عدم المندوحة أم لا؟ قولان، والأوّل أقوى.

وأمّا الأخبار المرغّبة للصلاة معهم وشهود جنائزهم وعيادة مرضاهم فهي واردة في تلك الأزمنة حيث إنّه لم يكن يندفع كيدهم عن الشيعة، إلّا بهذه الأُمور الموجبة لعدم معرفة تشيّعهم لئلّا يؤخذ برقابهم، كما في بعض الأخبار، أو لعدم تأكيد العناد مع أئمّة الشيعة كما تومي إليه رواية الإمام الصادق عليه السلام في قوله: «رحم الله جعفراً ما كان أحسن ما يؤدّب أصحابه»[1].

والله العالم.

---

١. كتاب الصلاة: ٣٧٥.

الفصل التاسع

الوضوء الصادر تقية

وحكم الأعمال اللاحقة

قد عرفت في الفصل السادس أنّ مفاد أكثر أخبار التقية جواز إيجاد الأفعال المأمور بها في الشريعة على وفق التقية، مثلاً لو صلّى المكلّف بالوضوء المأتي به على صورة التقية، سقطت عنه الإعادة والقضاء بعد زوال العذر.

إنّما الكلام في وجوب إعادة الوضوء الصادر تقية بعد زوال السبب لأجل الغايات المتأخرة (اللاحقة) كما إذا توضّأ تقية للظهر والعصر وصلاهما به، فهل يجوز له أن يصلّي به صلاتي المغرب والعشاء وان لم تكن هناك تقية؟ وهذا هو الّذي ندرسه في هذا الفصل.

قال المحقّق: وإذا زال السبب (التقية مثلاً) أعاد الطهارة على قول، وقيل: لا تجب إلّا لحدث. [1] وعلى هذا في المسألة قولان:

الأوّل: تجب الإعادة. وهو المحكي عن الشيخ في المبسوط، والمحقّق في المعتبر، والعلّامة في المنتهى والتذكرة، وفخر المحقّقين في

---

١. الشرائع: ١ / ٢٢، في كيفية الوضوء.

الإيضاح، وبعض متأخّري المتأخّرين، وهو ظاهر كاشف اللثام.

الثاني: لا تجب الإعادة. وهو خيرة العلّامة في المختلف، والشهيد في الذكرى والدروس، والمحقّق الثاني في جامع المقاصد، وسيد المدارك، وربّما قيل: إنّه المشهور، وفي التحرير في الإعادة نظر، وفي القواعد في الإعادة إشكال.[١]

واستدلّ للقول الأوّل بوجوه:

١. بأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها .

يلاحظ عليه: أنّ معنى القاعدة عدم جواز التوضّؤ على وجه التقية ثانياً بعد زوال العذر، إنّما الكلام في جواز إيقاع الغايات المشروطة بالطهارة بالوضوء السابق بعد زوال العذر، وهذا لا صلة له بالقاعدة.

٢. إطلاق الآية الآمرة بالطهارة الواقعية عند إرادة الصلاة، قال سبحانه: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَوٰةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾**[٢] .

يلاحظ عليه: بأنّ الآية ناظرة لغير المتطهّر دون المورد، لأنّه مردّد بين المتطهّر والمحدث.

٣. الوضوء الاضطراري إنّما يبيح الدخول في الصلاة وما يشترط فيه الطهارة كمسّ المصحف، نظير وضوء المسلوس والمبطون ونحوهما، فينحصر في الإباحة ما دامت الضرورة موجودة.

---

١ . الجواهر: ٢ / ٢٤٢ ؛ مصباح الفقيه: ١ / ١٦٨. الطبعة الحجرية و ٢ / ٤٥٥، الطبعة الحديثة.

٢ . المائدة: ٦ .

يلاحظ عليه: أنّ لازم ذلك أن يقتصر المضطرّ بمورد الاضطرار، فيجوز له الدخول في الصلاة دون مس كتابة القرآن ونحوه إذا لم يكن مورده، مع أنّهم أفتوا لذي الجبيرة أن يمسّ كتابة القرآن مع الاختيار، وهذا يدلّ على أنّه رافع للحدث إلّا أن يدلّ دليل على الخلاف، وبذلك يظهر أنّ وضوء المبطون والمسلوس وضوء واقعي.

واستدلّ للقول الثاني بوجوه:

١. استصحاب بقاء أثر الوضوء السابق، أعني: جواز الدخول في الصلاة.

يلاحظ عليه: أنّ شرط الدخول في الصلاة ـ بعد زوال السبب ـ هو كون الرجل متطهّراً واقعاً ولايثبت بالاستصحاب الحكمي ـ جواز الدخول في الصلاة ـ الطهارة الواقعية الّتي هي شرط للصلاة حال التمكن، ونظيره استصحاب جواز الصلاة إلى الجهة الّتي صلّى إليها تقية، إذ لا يثبت به كون الجهة قبلة واقعية والّتي هي شرط للدخول في الصلاة بعد زوال السبب.

نعم لو ثبت أنّ الوضوء الاضطراري من مصاديق الوضوء الواقعي، وأنّ المضطرّ متطهّر واقعاً، يجوز له الدخول، وهذا ما سنذكره في المستقبل.

٢. الأمر يقتضي الإجزاء.

يلاحظ عليه: بأنّ القاعدة تثبت كون المأتي به من الصلاة مجزياً، إنّما الكلام في الصلوات الّتي تأتي بها بعد زوال العذر، فهل يكفي الوضوء الناقص؟

وحصيلة الكلام: أنّ الوضوء الناقص مبيح لدخول الصلاة في حال التقية، وأمّا الصلوات اللاحقة ـ بعد زوال العذر ـ فالشرط فيها هو الطهارة الواقعية والمفروض عدمها، فقاعدة الإجزاء تقتضي سقوط الأوامر الغيرية للصلاة الّتي يراد إيقاعها في حال التقية. وأمّا سقوط الأوامر الغيريّة للصلاة يريد إيقاعها بعذر وأنّ التقية فلا تدلّ عليه قاعدة الإجزاء.

٣. ما ورد أنّ الوضوء لا ينقض إلّا الحدث والنوم حدث [١]، وليس زوال السبب حدثاً ولم يثبت كونه ناقضاً.

يلاحظ عليه: وجود المناقشة في الصغرىٰ، لأنّ الموضوع، هو الوضوء الواقعي لا وضوء المضطرّ، واللازم التأكيد على كونه، من مصاديق الوضوء، وإلّا فالكبرى ـ دون أن تثبت الصغرى ـ لا يحتج بها.

وبهذا ظهر أنّ أدلّة الطرفين غير ناهضة لتعيين أحد الوجهين.

والحق أنّ المسألة مبنية على أمر آخر، وهو المستفاد من الأدلّة، وهو أنّ الوضوء الناقص الصادر عن تقية أو عن عذر كما في رواية عبدالأعلى مولى آل سام، هل هو بدل عن الوضوء التام في جميع آثاره ولوازمه، وأنّه مصداق من مصاديق الوضوء الصحيح الّذي أمر الله به لإزالة الحدث؟

أو أنّ المستفاد من الأدلّة هو الإذن في امتثال الأمر بالوضوء حال الضرورة بهذا الوضوء الناقص، وأمّا كونه مؤثراً في رفع الحدث فلا. بل غاية مفاد الأدلة كونه مبيحاً للصلاة، ومسقطاً للأمر المقدّمي المتعلّق بالتطهير كالتيمم بناءً على كونه مبيحاً للصلاة لا رافعاً للحدث؟

---

١. الوسائل: ١، الباب ٥ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٤.

فعلى الفقيه أن يتحرّى في تحقيق أحد هذين الأمرين.

ثم إنّ صاحب «مصباح الفقيه» استظهر القول الأوّل وقال ما خلاصته: ظاهر الأدلّة بل صريح أكثرها أنّ الفعل المأتي به حال الضرورة مصداق حقيقي وفرد واقعي لماهية الوضوء، ولذا ينوي المكلّف ـ بعد الاطّلاع على الحكم الشرعي ـ بفعله، امتثال أمره الواقعي ولا يلتمس في تعيين وجه الفعل دليلاً آخر؟

ألا ترى أنّ الأقطع ينوي بوضوئه ما يرتفع به حدثُه على نحو لو تجدّدت له رجل بقدرة الله تعالى لا يقتضي ذلك إلّا تغيير كيفية وضوئه لا رفع أثر وضوئه السابق، لأنّ نَجْدَ الرجل ليس من نواقض الوضوء.[1]

أقول: ويؤيد ذلك الأمران التاليان:

١. ما ورد في الروايات من الأمر بالوضوء على وجه التقية، فإنّ المكلّف يقصد به الوضوء الّذي يرفع الحدث. وبعبارة أُخرى: ينوي امتثال نفس الأمر الّذي ينويه المختار، أعني قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَوٰةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾[2].

٢. قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور» فإنّ مفهومه وجوب إيجاد الماهية الواقعية الّتي أثرها رفع الحدث بهذه الكيفية لامتثال أمره الواقعي.

فهذان الأمران يدلّان على أنّ زوال السبب ليس من المبطلات، بل الوضوء باق على صحته إلى أن يحدث.

---

١. مصباح الفقيه، قسم الطهارة: ١ / ١٦٨، الطبعة الحجرية، و ٢ / ٤٤٠ الطبعة الحديثة.

٢. المائدة: ٦.

ويظهر من المحقّق البجنوردي اختيار القول الثاني حيث قال: مقتضى القواعد الأوّلية هو عدم ترتّب آثار الصحة على ذلك العمل، وذلك لأنّ موضوع الأثر شرعاً هي العبادة الصحيحة والمفروض أنّها ليست بصحيحة، إذ لا شك في أنّ الطهارة الواقعية رهن الوضوء الصحيح بحسب الواقع، والوضوء تقية ليس وضوءاً صحيحاً بحسب الواقع، وإنّما أذن الشارع في إتيانه لأجل دفع الضرر عن نفسه أو ماله أو عرضه أو عن غيره ممّن يخصّه ذلك، فإذا ارتفع الخوف ولم يكن احتمال ضرر في البين فلا وجه لاحتمال وجود الأثر الذي هو للوضوء الواقعي على هذا الفعل المسمّى بالوضوء عندهم، وهو ليس بالوضوء واقعاً.[١]

أقول: إنّ مقتضى الأصل هو ترتّب الأثر على العمل الصادر تقية مادامت التقية سائدة دونما إذا زالت، فيفقد أثره فلا تصحّ إقامة الصلاة بالوضوء بعد زوال التقية لكن ملاحظة لسان أدلّة التقية[٢] لسان التنزيل، والتوسعة وتنزيل الفرد الاضطراريّ منزلة الفرد الواقعي، ويعلم ذلك بإمعان النظر فيما ورد حولها وملاحظتها مع ما ورد في أمثالها.

فقد ورد في سائر المقامات قوله سبحانه: ﴿**وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبا**﴾[٣].

كما ورد عن رسول الله ﷺ قوله: «الصلح جائز بين المسلمين ما لم يحرّم حلالاً أو يحلّل حراماً».[٤]

---

١. القواعد الفقهية للبجنوردي: ٥/٥٧.

٢. التقية في كلّ شيء يضطرّ إليه ابن آدم فقد أحلّه الله.

٣. البقرة: ٢٧٥.

٤. الوسائل: ١٣، الباب ٣ من أبواب الصلح، الحديث ٢.

فالحلية في الآية محمولة على الحلية الوضعية بمعنى إمضاء الشارع البيعَ دون الربا، كما أنّ الجواز في حديث الرسول ﷺ محمول على الجواز الوضعي بمعنى جعله أمراً ممضى في عالم المعاملات.

ومن المعلوم أنّ كلا المعنيين يلازمان صحة العمل وترتّب الأثر على البيع والصلح دون أن ينحصر معنى الحلية والجواز في التكليف المحض بمعنى عدم كونهما حراماً، وذلك لأنّ النظام قائم بالمعنى الوضعي منهما لا التكليفي.

فإذا كان هذا معنى الحلية والجواز في البيع والصلح، فليكن كذلك قولهم في مورد التقية حيث جاء فيها نفس هذين اللفظين:

أ. «التقية في كلّ شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله».[١]

ب. «كل شيء يعمله المؤمن بينهم لمكان التقية ـ ممّا لا يؤدي إلى الفساد ـ فإنّه جائز».[٢]

فإذاً أي فرق بين الفريقين من الأدلة حيث استفيد من الفريق الأوّل المعنى الوضعي الملازم للصحة، دون الفريق الثاني حيث حمل على التكليفي أو الإمضاء المؤقت. وعلى ذلك فالوضوء تقية مصداق للوضوء.

وبذلك يظهر الجواب من قوله: «إنّ الأثر مترتّب على الوجود الواقعي من الأعمال لا أعمّ منه ومن غير الواقعي»، وذلك لأنّ المتبادر من الروايتين في مورد التقية أنّ الأثر مترتّب على كلا الوجودين، لأنّ الشارع أمضاه كما

---

١. الوسائل:١١، الباب٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث٢.

٢. الوسائل:١١، الباب٢٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث٦.

أمضى الواقعي ورتّب عليه الأثر كما رتّبه على الواقعي.

فالضابطة الكلية ترتيب الأثر على العقد أو الإيقاع أو الفعل الموافق للتقيّة مطلقاً وإن زالت التقية، إلّا أن يدل دليل على خلافها، فالمتبع حينئذٍ هو الدليل.

نعم هذا كلّه في جواز الدخول في الصلاة بالوضوء الصادر تقية بقي الكلام في مورد آخر نوضحه تالياً.

التقية والأحكام الوضعية

قد عرفت صحّة الأعمال المأتية بالوضوء عن تقية، إنّما الكلام في الأحكام الوضعية كالنجاسة إذا كان السبب عندهم مطهراً أو طاهراً، كالنماذج التالية:

١. إذا استنجىٰ على وفق مذهبهم بمسح حشفته على الجدار وصلّىٰ.

٢. لو توضأ بالنبيذ وصلّىٰ.

٣. إذا صلى على جلد الميتة المدبوغ الّذي هو عندهم كجلد المذكىٰ إذا كانت أعضاء بدنه رطبة.

٤. إذا أكل في شهر رمضان تقية لحكم الحاكم برؤية الهلال.

٥. إذا باع تقية.

لاشك في صحة صلاته ما دامت التقية باقية، إنّما الكلام في طهارة حشفته إذا استنجىٰ بالمسح على الجدار، أو طهارة أعضاء وضوئه إذا توضّأ

بالنبيذ، أو طهارة أعضاء بدنه إذا كانت رطبة وصلى على جلد الميتة المدبوغ، فهل تكون الأعضاء طاهرة، أو يحكم عليها بالنجاسة؟

الأقوى هو الثاني، وذلك لأن أقصىٰ ما يدلّ عليه دليل التقية هو أنّ الشارع نزل صلاته منزلة الصلاة الواقعية، وأنّ المأمور به في الواقع أعمّ من الواقعي الأوّلي أو الواقعي الثانوي.

وأمّا تنزيل الاستنجاء بالنحو المذكور منزلة الاستنجاء بالماء، أو تنزيل غسل الأعضاء بالنبيذ منزلة غسلها بالماء، أو تنزيل جلد الميتة المدبوغ منزلة جلد المذكى، فلا يدلّ عليه دليل. فيبقى ما دل على النجاسة في هذه الموارد على حاله.

وبذلك يُعلم أنّه لو أكل وشرب في نهار شهر رمضان تقية فلا كفّارة عليه لكن القضاء لا يسقط، وذلك لأنّ الكفّارة تجب على المفطر اختياراً، وأمّا القضاء فهو لمطلق الأكل، سواء أكان مختاراً أم مضطراً حتّى المريض، وقس على ذلك كلّ ما يمر عليك من الأحكام الصادرة تقية.

وأمّا إذا باع تقية أو اشترى كذلك يقع العقد باطلاً، لعدم تحقق الشرط الأصيل في صحة البيع أعني: طيب النفس في البيع. وتشريع التقية لغاية الامتنان على الضعيف ولا امتنان في صحة البيع عن تقية نظير البيع عن إكراه.

بقي الكلام في الطلاق على وجه التقية أي غير الجامع للشرائط كالطلاق في طهر المواقعة، فالبحث عن صحّته وعدمها كالنكاح عن تقية موكول إلى محله.

الفصل العاشر

في التقية المدارائية

كان الكلام في هذا الفصل والفصول السابقة في التقية الخوفية، بحيث يخاف الشيعي على نفسه ونفيسه لو لم يتّق، وأمّا إذا لم يكن في الموضع أي خوف ووجل، لكن لأجل توحيد الكلمة وتقريب الخطى بين المسلمين وشيوع المحبة يشارك الشيعي في صلواتهم وسائر عباداتهم فيأتي موافقاً لفقههم، ومن المعلوم أنّ المشاركة تفوت بعض الشرائط فهل العمل مداراة، موجب للإجزاء أو لا؟

وقد كان سيدنا الأُستاذ دام ظله يرى صحّة العمل فى هذه الصورة، ولعلّ السرّ فيها هو ترغيب المسلمين إلى توحيد كلمتهم وعدم تفرقهم ليكونوا يداً واحدة أمام الكفّار وسيطرة الأجانب، وكان يستدلّ على هذا القسم من التقية بصحيحة هشام بن الحكم قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «إيّاكم أن تعملوا عملاً نعيّر به ؛ فإنّ ولد السوء يعيّر والده بعمله، كونوا لمن انقطعتم إليه، زَيناً، ولا تكونوا علينا شيناً، صلّوا في عشائرهم، وعودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، ولا يسبقونكم إلى شيء من الخير؛ فأنتم أولى به منهم، والله ما عبدالله شيء أحب إليه من الخبء» قلت: وما الخبء؟ قال: التقية.[1]

١. الوسائل: ج ١١، كتاب الأمر والنهي، الباب ٢٦، الحديث ٣.

فإنّ الظاهر منها الترغيب في العمل طبق آرائهم وأهوائهم وإتيان الصلاة في عشائرهم، وكذا سائر الخيرات. مع أنّ الإتيان في عشائرهم وبمحضر منهم مستلزم لترك بعض الأجزاء والشروط وفعل بعض الموانع وتذييلها بقوله: «والله ما عبد الله بشيء...» لدفع استبعاد الشيعة صحة العمل المخالف للواقع فقال: إنّ ذلك أحب العبادات وأحسنها.

ويمكن الاستدلال عليه ـ أيضاً ـ وراء صحيحة هشام بما مرّ من الروايات الست الدالة على التأكيد في مورد التقية والحث عليها، وقد مرت الروايات بأجمعها في الفصل السادس ونشير في المقام إلى بعضها:

١. ما رواه معمر بن الخلّاد قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن القيام للولاة؟ فقال:«قال أبو جعفر عليه السلام: التقية من ديني ودين آبائي ولا إيمان لمن لا تقية له».[١] فإنّ القيام لأجل التحبيب وحسن المعاشرة لا لصيانة النفس والنفيس عن الشر.

٢. ما رواه زيد الشحام عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «يا زيد خالقوا الناس بأخلاقهم، صلّوا في مساجدهم، وعودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، وإن استطعتم أن تكونوا الأئمة والمؤذّنين فافعلوا، فإنّكم إذا فعلتم ذلك قالوا: هؤلاء الجعفرية، رحم الله جعفراً، ما كان أحسن ما يؤدّب أصحابه، وإذا شركتم ذلك قالوا: هؤلاء الجعفرية فعل الله بجعفر ما كان أسوأ ما يؤدّب أصحابه».[٢]

---

١ . الوسائل:١١، الباب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٤.

٢ . الوسائل:٥، الباب ٧٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

أقول: لا شك أنّ الإسلام بني على كلمتين: كلمة التوحيد، وتوحيد الكلمة. وهذه الكلمة الطيبة مأخوذة من قوله سبحانه: ﴿**أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ**﴾[١]، فالفقرة الأُولى إشارة إلى التسليم أمامه سبحانه يقول سبحانه: ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسلامُ**﴾[٢] ومن أظهر مجاليه توحيده سبحانه، والفقرة الثانية إشارة إلى وحدة المسلمين ورصف صفوفهم، وعلى ذلك نحن نحثّ المسلمين على المداراة والمماشاة وحسن المعاشرة بالمشاركة مع إخوانهم في عامّة المجالات، ولكنّ المسألة لمّا كانت غير محررة في كلمات الأصحاب وإنّما بسط الكلام فيها السيد الأُستاذ ﷾، فالقول بالإجزاء في هذا النوع من التقية رهن دراسة المسألة بالتتبع التام في الكلمات وإمعان النظر في الروايات.

وبما أنّ التقية في العصر الحاضر خصوصاً في الحرمين الشريفين من باب التقية المدارائية، فاللازم المشاركة معهم في الصلاة ثمّ الإعادة احتياطاً. والله العالم.

---

١. الشورى: ١٣.

٢. آل عمران: ١٩.

تنبيهات مهمة[١]

التنبيه الأوّل: في تبيين حدّ الإجزاء

قد عرفت أنّ العمل الصادر عن تقية مجزٍ، غني عن الإعادة والقضاء، ولكن الإجزاء خاص بما إذا صدر منه عمل بعنوان أنّه الواجب، وأمّا إذا اتّقى وكانت النتيجةُ عدمَ صدور فعل منه، كما إذا أفطر في نهار شهر رمضان خوفاً من السلطان الّذي حكم بكونه يوم الفطر فليس بمجزٍ، لأنّه لم يصدر منه عمل بعنوان الواجب حتّى ينزل بمنزلة الواجب الواقعي، وإنّما ترك العمل، ولذلك قال الإمام الصادق عليه السلام: «أفطر يوماً من شهر رمضان أحب إليّ من أن يضرب عنقي»[٢].

وهذه القاعدة سائدة في كلّ مورد ـ و إن لم يكن عن تقيّة ـ يصدر فيه الإنسان عن حكم ظاهري وكان مخالفاً للواقع ولم يصدر منه عمل، كما إذا افطر في أوّل شهر رمضان باستصحاب موضوعي كاستصحاب بقاء شهر شعبان، أو استصحاب حكمي كاستصحاب جواز الإفطار ثم تبيّن الخلاف، فيحكم على إفطاره بالحلية فلا يُحدَّ على الإفطار ولكن عليه القضاء، لما

---

١ . وإن مضى البحث عن بعضها في ثنايا الفصول السابقة استطراداً ولكن أفردناها بالبحث لأهميّتها.

٢ . الوسائل: ٧، الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك، الحديث ٤.

عرفت من أنّ الإجزاء يختصّ بما إذا صدر المكلّف عمل ولو كان ناقصاً والمفروض أنّه قد ترك العمل من رأس .

***

التنبيه الثاني: شمول التقية للمخالف والمؤالف

ربّما يتصوّر أنّ أدلّة التقية في الكتاب العزيز تختص بالتقية عن الكافر كما هو مورد آياتها الدالة عليها، ولا تشمل التقية المخالف، فكيف عن الشيعي المؤالف؟!

يلاحظ عليه: بأنّ ما ذكره نتيجة جمود على مورد الآيات مع غض النظر عن الغاية الّتي شُرّعت لأجلها التقية، وإلّا فالملاك هو صيانة النفس والنفيس عن الاعتداء، سواء أكان المعتدي كافراً أم مخالفاً، أم مؤالفاً، فإذا ابتلي المسلم بأخيه المسلم الّذي يخالفه في بعض الفروع ولا يتردد في إيذاء الطرف الآخر إذا عرفه، ففي تلك الظروف يحكم العقل بصيانة النفس والنفيس عن المخالف، وذلك عن طريق كتمان العقيدة، واستعمال التقية فلو كان هناك وزر فإنّه يتوجه على من يُتقىٰ منه لا على المتقي، إذ لو سادت الحرية جميع أبناء المذاهب الإسلامية وتحمّل أتباعُ كل مذهب عقائدَ أتباع المذهب الآخر، واستقبلها بصدر رحب، لما اتّقىٰ أحدٌ إلى يوم القيامة، ولذلك نرى أنّ جمعاً من علماء السنة قد أفتى بجواز التقية عن السلطان السنّي، إذا كان جائراً .

وقد مرّ الكلام حول هذا الموضوع في صدر رسالتنا هذه فلا نعود

إليه، وحتّى أنّ جمعاً من علماء أهل السنّة صرّحوا بعموم أدلة التقية وشمولها للمسلم وغيره، وقد مرت كلماتهم، والّذي يشهد على العموم أنّ أكثر المحدّثين عملوا بالتقية عندما جاءت رسالة المأمون إلى إسحاق بن إبراهيم فأحضر لفيفاً من المحدّثين والذين يربو عددهم على ستة وعشرين محدثاً فقرأ عليهم رسالة المأمون مرتين حتّى فهموها ثم سأل كل واحد عن رأيه في خلق القرآن، وقد كانت عقيدة المحدّثين بأنّ القرآن غير مخلوق أو غير حادث، فلمّا شعروا بالخطر وقُرأت عليهم رسالة المأمون ثانياً وأمره بالتضييق عليهم وأن توثق أيديهم ويرسلوا إليه، أجاب القوم الممتنعون كلّهم وقالوا بخلق القرآن إلّا أربعة منهم: أحمد بن حنبل، وسجادة، والقواريري، ومحمد بن نوح؛ فلما كان من الغد أظهر سجادة الموافقة وقال بأنّ القرآن مخلوق وخُلّي سبيله، ثم تبعه بعد غد القواريري وقال بأنّ القرآن مخلوق، فخُلّي سبيله، وبقي أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح، وللقصة تكملة ذكرنا تفصيلها في كتابنا «بحوث في الملل والنحل».[1]

وهذا أكبر شاهد على أنّ أربعة وعشرين محدثاً قد عملوا بالتقية في مقابل السلطان الجائر المسلم.

ولذا فلا فرق في الاتّقاء بين المخالف والمؤالف إذا صودرت الحريات ولم يكن للشيعي إلّا إظهار الموافقة لصيانة نفسه ونفيسه.

---

١. بحوث في الملل والنحل: ٣ / ٦٠٥ ـ ٦١٤.

التنبيه الثالث: كون التقية من المرجّحات

قد ورد في غير واحد من الروايات أنّ من المرجّحات في الروايات المتعارضة هو مخالفة العامّة، فما خالفهم يتقدّم على ما وافقهم. وإليك بعض الروايات الّتي تذكر هذا المطلب:

١. روى عمرو بن حنظلة، عن أبي عبدالله عليه السلام: [إذا] وجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم بأي الخبرين يؤخذ؟ فقال: «ما خالف العامّة ففيه الرشاد».[١]

٢. روى عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ما سمعته منّي يُشبه قول الناس ففيه التقية، وما سمعته منّي لا يشبه قول الناس فلا تقيّة فيه».[٢]

٣. روى أبو إسحاق الرّجاني مرفوعاً عن أبي عبدالله عليه السلام: «أتدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامّة؟» قال: فقال: لا أدري. فقال عليه السلام: «إنّ علياً عليه السلام لم يكن يدين الله بدين، إلّا خالفت عليه الأُمّة إلى غيره، إرادة لإبطال أمره. وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الّذي لا يعملونه، فإذا أفتاهم جعلوا له ضدّاً من عندهم ليلبسوا على الناس».[٣]

وهنا سؤال يطرح نفسه: كيف يكون مطلق مخالفة العامّة من المرجّحات مع أنّ قسماً من فتاواهم مبنيّ على دلالة الكتاب والسنّة النبوية، ويدلّ على ذلك وجود المشتركات في الفتاوى في غير واحد من الأبواب؟

---

١. الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صغار المعاصي، الحديث ١.

٢. الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٦.

٣. الوسائل: ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٤.

والجواب أوّلاً: أنّ موافقة الكتاب والسنّة هي ليست من المرجّحات، بل من مميزات الحجة عن اللاحجة، فلو تنزّلنا عن ذلك وقلنا بأنّها من المرجّحات فالموافق منهما يؤخذ مطلقاً والمخالف يطرح كذلك من غير حاجة إلى ملاحظة فتوى الأخيرين. نعم لو فقدت الموافقة والمخالفة، فتصل التوجه إلى مخالفة العامة وموافقتهم.

وثانياً: أنّ المقصود الفتاوىٰ الصادرة عنهم على أساس القياس والاستحسان وسائر القواعد غير الصحيحة، ولذلك قال: وما سمعته منّي يُشبه قول الناس ففيه التقية. والمراد من الشبه هو هذا.

قال الشيخ محمد جواد مغنية: والمراد بالعامّة ـ هنا ـ أهل الرأي والقياس الذين يستنبطون علل الأحكام الإلهية بحدسهم وظنونهم، ويفرعون أحكاماً يسندونها إلى الله ورسوله لا لشيء إلّا لاعتقادهم بأنّ الله تعالى علواً كثيراً، يَشرّع الأحكام ويصدرها تبعاً للآراء والظنون بالعلل المستنبطة، والشيعة يسمّون هؤلاء بالعامّة ضد الخاصة الذين يبنون أحكامهم على أساس كتاب الله وسنة نبيه.[1]

وثالثاً: إذا رجّح الإمامية خبراً على خبر بمخالفة أهل الرأي والقياس، فإنّ الشافعية رجّحوا فتوىٰ على فتوى بمخالفة أبي حنيفة، فقد حُكي عن أبي حامد الاسفرائيني ـ وهو أحد شيوخ الشافعية ـ أنّه قال: إذا ورد عن الشافعي قولان لا يعلم أيّهما المتأخّر، فالقول المخالف لأبي حنيفة أرجح من القول الموافق له.[2]

---

١. علم أُصول الفقه في ثوبه الجديد، لمحمد جواد مغنية: ٤٤٤.

٢. علم أُصول الفقه في ثوبه الجديد: ٤٤٤.

وقال الكرخي الحنفي: إنّ الأصل قول أصحابهم فإن وافقته نصوص الكتاب والسنّة فذاك وإلّا وجب تأويلها. وجرى العمل على هذا. أي على تأويل نصوص الكتاب والسنّة وإخضاعهما لفتوى الحنفية.[١]

قال صاحب المنار بعد نقل هذا الكلام عن الكرخي: فهل العامل به مقلّد لأبي حنيفة، أم للكرخي؟[٢]

***

ترك السنّة لمخالفة الشيعة

قد عرفت أنّ الإمام أمر بطرح حكم مبني على القواعد غير الصحيحة كالقياس والاستحسان ولم يأمر بطرح المستنبط من الكتاب والسنّة، ولكن العجب أنّ جماعة أفتوا بترك السنّة القطعية لغاية المخالفة مع ما عليه الشيعة، وإن كنت في شك من هذا فأقرأ ما يلي:

١. ترك تسطيح القبر

قال الشيخ محمد بن عبدالرحمن الدمشقي: السنّة في القبر، التسطيح، وهو أولى على الراجح من مذهب الشافعي.

وقال أبو حنيفة ومالك وأحمد: التسنيم أولى، لأنّ التسطيح صار شعاراً للشيعة.[٣]

---

١. المنار: ٢ / ٨٣.
٢. المنار: ٢ / ٨٣.
٣. رحمة الأُمة في اختلاف الأئمّة الّذي طبع مع الميزان للشعراني، كتاب الجنائز: ١ / ٣٤٠.

وقال الرافعي: إنّ النبي سطّح قبر ابنه إبراهيم.

وعن القاسم بن محمد قال: رأيت قبر النبي وأبي بكر وعمر مسطّحاً.

وقال ابن أبي هريرة: إنّ الأفضل الآن العدول من التسطيح إلى التسنيم، لأنّ التسطيح صار شعاراً للروافض، فالأولى مخالفتهم، وصيانة الميت وأهله عن الاتّهام بالبدعة.

وهذا الوجه هو الّذي أجاب به في الكتاب ومال إليه الشيخ أبو محمد وتابعه القاضي الروياني، لكن الجمهور على أنّ المذهب، الأوّل.

قالوا: ولو تركنا ما ثبت في السنّة، لإطباق بعض المبتدعة عليه، لجرّنا ذلك إلى ترك سنن كثيرة، وإذا اطرد جريُنا على الشيء خرج عن أن يعدّ شعاراً للمبتدعة.[١]

٢. الجهر بالبسملة

قال الرافعي: أيضاً ومثله ـ أي مثل التسطيح ـ ما حكي عنه أنّ الجهر بالتسمية إذا صار في موضع شعاراً لهم، فالمستحب الإسرار بها مخالفة لهم. واحتجّ له بما روي أنّ النبي ﷺ كان يقوم إذا بدت جنازة، فأُخبر أنّ اليهود تفعل ذلك ، فترك القيام بعد ذلك مخالفة لهم.[٢]

قال الإمام الرازي: روى البيهقي عن أبي هريرة قال: كان رسول الله يُجهر في الصلاة بـ«بسم الله الرحمن الرحيم» وكان عليٌّ ﷺ يُجهر بالتسمية

---

١ . العزيز في شرح الوجيز: ٢ / ٤٥٣ .

٢ . العزيز في شرح الوجيز: ٢ / ٤٥٣ .

وقد ثبت بالتواتر، وكان علي بن أبي طالب يقول: يامن ذكره شرف للذاكرين، ومثل هذا كيف يليق بالعاقل أن يسعىٰ في إخفائه.

وقال الشيعة: السنّة، هي الجهر بالتسمية، سواء أكانت في الصلاة الجهرية أو السرية، وجمهور الفقهاء يُخالفونهم ـ إلى أن قال ـ: إنّ عليّاً كان يُبالغ في الجهر بالتسمية، فلمّا وصلت الدولة إلى بني أُميّة بالغوا في المنع من الجهر، سعياً في إبطال آثار عليّ عليه السلام.[١]

٣. الصلاة على المؤمن مفرداً سنّة ترفض

قال الزمخشري في تفسير قوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللهَ وَمَلاَئِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِي﴾[٢].

فإن قلت: فما تقول في الصلاة على غيره؟

قلت: القياس جواز الصلاة على كلّ مؤمن لقوله تعالى: ﴿هُوَ الذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاَتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾[٤]، وقوله: اللّهم صَل على آل أبي أوفىٰ.

ولكنّ للعلماء تفصيلاً في ذلك وهو أنّها إن كانت على سبيل التبع كقولك: صلى الله على النبي وآله فلا كلام فيها، وأمّا إذا أفرد غيره من أهل البيت بالصلاة كما يفرد هو فمكروه، لأنّ ذلك صار شعاراً لذكر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ولأنّه يؤدّي إلى الاتّهام بالرفض.[٥]

---

١. مفاتيح الغيب: ١ / ٢٠٥ ـ ٢٠٦.
٢. الأحزاب: ٥٦.
٣. الأحزاب: ٤٣.
٤. التوبة: ١٠٣.
٥. الكشاف: ٢ / ٥٤٩.

وفي «فتح الباري»: اختلف في السلام على غير الأنبياء بعد الاتّفاق على مشروعيته في الحيّ، فقيل يشرع مطلقاً، وقيل بل تبعاً ولا يفرّد لواحد لكونه صار شعاراً للرافضة، ونقله النووي عن الشيخ أبي محمد الجويني.[١]

ومعنى ذلك أنّه لم يجد مبرّراً لترك ما شرّعه الإسلام، إلّا عمل الرافضة بسنّة الإسلام، ولو صحّ ذلك، كان على القائل أن يترك عامة الفرائض والسنن الّتي يعمل بها الروافض!!

٤. ترك المستحبات إذا صارت شعاراً للشيعة

قال ابن تيمية ـ عند بيان التشبّه بالروافض ـ: ومن هنا ذهب من ذهب من الفقهاء إلى ترك بعض المستحبّات إذا صارت شعاراً لهم، فإنّه وإن لم يكن الترك واجباً لذلك، لكن في إظهار ذلك مشابهة لهم فلا يتميّز السنّي من الرافضي، ومصلحة التمييز عنهم لأجل هجرانهم ومخالفتهم أعظم من مصلحة هذا المستحبّ.[٢]

٥. ترك فعل الخيرات وإقامة المآتم يوم عاشوراء

حكى البرسوي عن كتاب «عقد الدرر واللآلي وفضل الشهور والليالي» للشيخ شهاب الدين الشهير بالرسام: المطلب الثالث:

المستحب في ذلك اليوم ـ يعني: يوم عاشوراء ـ فعل الخيرات من

---

١. فتح الباري: ١١ / ١٤.

٢. منهاج السنّة: ٢ / ١٤٣.

الصّدقة والصوم والذكر وغيرهما، ولا ينبغي للمؤمن أن يتشبّه بيزيد الملعون في بعض الأفعال، وبالشيعة والروافض والخوارج أيضاً. يعني لا يجعل ذلك اليوم يوم عيد أو يوم مأتم، فمن اكتحل يوم عاشوراء فقد تشبّه بيزيد الملعون وقومه، وإن كان للاكتحال في ذلك اليوم أصلٌ صحيح، فإنّ ترك السنّة سنّة إذا كان شعاراً لأهل البدعة، كالتختّم باليمين فإنّه في الأصل سنّة، لكنّه لمّا كان شعار أهل البدعة والظلمة صارت السنّة أن يجعل الخاتم في خنصر اليد اليسرى في زماننا كما في شرح القهستاني.

ومن قرأ يوم عاشوراء وأوائل المحرم مقتل الحسين عليه السلام، فقد تشبّه بالروافض، خصوصاً إذا كان بألفاظ مخلّة بالتعظيم لأجل تحزين السامعين، وفي كراهية القهستاني: لو أراد ذكر مقتل الحسين ينبغي أن يذكر أوّلاً مقتل سائر الصحابة لئلا يشابه الروافض.

وقال الغزالي: يحرم على الواعظ وغيره رواية مقتل الحسين وحكايته وما جرى بين الصحابة من التشاجر والتخاصم، فإنّه يهيج بغض الصحابة والطعن فيهم وهم أعلام الدين، وما وقع بينهم من المنازعات فيحمل على محامل صحيحة، ولعلّ ذلك لخطأ في الاجتهاد لا لطلب الرياسة والدنيا كما لا يخفى .

ولكن ما قيمة اجتهاد، برّر سفك دماء آلالاف من المسلمين في حرب الجمل وصفين!!

٦. ترك التختّم باليمين

إنّ المشروع هو التختّم في اليمين ولكن لمّا أخذته الرافضة جعلناه في اليسار.[١]

﴿قُلْ كُلٌّ مُتَرَبِّصٌ فَتَرَبَّصُوا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ أَصْحَابُ الصِّرَاطِ السَّوِيِّ وَ مَنِ اهْتَدَى﴾[٢].

التنبيه الرابع: التقية في الإفتاء والقضاء

قد تبيّن ممّا ذكرنا أنّ التقية أمر شخصي يواجه بها الإنسان عبر حياته، وأمّا المسائل الكلية كالإفتاء بغير ما أنزل الله فخارجة عن مصب روايات التقية، خصوصاً إذا كان المفتي مرجعاً دينياً لجماهير الشيعة أو لقسم كبير منهم، فلو أفتى بغير ما أنزل الله تقية فلا يمكنه الرجوع عن ذلك، ويبقىٰ الحكم سائداً بين الناس يعمل به طول الزمان، ولذلك يجب على المفتي الفرار عن الإفتاء بأي وجه كان.

اللهم إلّا إذا هُدّد بالقتل، فعند ذلك لا مناص من الإفتاء بما يريدون ولكن يجب عليه أن يعلم الناس بوسائل مختلفة على أنّ الحكم صدر عن ضغط وإيعاد.

نعم إذا كان الإفتاء بغير ما أنزل الله سبباً لقتل الأبرياء وهتك النواميس

---

١. روح البيان: ٤ / ١٤٢.

٢. طه: ١٣٥.

والأعراض أو تراجع الناس عن دينهم أو تزلزلهم فلا يجوز مطلقاً وإن بلغ ما بلغ.

فإن قلت: فقد كان أئمة أهل البيت عليهم السلام يفتون بالتقية في غير مورد من الموارد فما هو المبرر لإفتائهم ؟

قلت: إنّ إفتاءهم تقية كان لأجل صيانة نفس المستفتي كما هو الحال في قضية علي بن يقطين حيث أمره الإمام عليه السلام بأن يتوضّأ بوضوء أهل السنة وذلك حفاظاً على نفس المستفتي من القتل وقد صدّق الخُبرُ الخبر، حيث امتحنه هارون الرشيد خفاءً فرأى أنّه يتوضأ على وزان وضوء أهل السنة فاستحسنه وقربه، ولمّا ارتفع الخوف جاءت الرسالة الثانية عن الإمام الكاظم عليه السلام يأمره بأن يتوضّأ على وفق الكتاب والسنة الّذي عليه أئمة أهل البيت عليهم السلام.

ومنه يظهر حال الحكم فإن كان الحكم بغير ما أنزل الله يسبب إهراق دم محترم أو هتك عرض فلا يجوز.

وأمّا إذا لم يبلغ ذلك فعليه التخلّص من الحكم والفرار منه، وإذا أُلزم يتحرّى الأهم فالأهم.

وممّا يدلّ على أنّ التقية قضية شخصية لا صلة لها بالقضايا العامة كالإفتاء والقضاء هو أنّه لم يُر من عالم شيعي عبر القرون الماضية أن يؤلّف كتاباً في العقائد أو الفروع الفقهية على غرار فقه أهل السنة وفتاواهم وهذا يعرب عن كونها قضية شخصية لا صلة لها بالقضايا العامّة، وان ابتلي الرجل بالإفتاء والحكم فعليه العمل على النحو الّذي ذكرناه.

ومن هنا نقف على جواب سؤال أو اعتراض ربّما يتوجّه على عقائد الشيعة وفقههم، فسيقولون إنّ التقية من مبادئ التشيع ولا يصح الاعتماد على كل ما يقولون ويكتبون وينشرون، إذ من المحتمل جدّاً أن تكون هذه الكتابات دعايات والواقع غيرها، وهذا ما يجترّه الكاتب الباكستاني إحسان إلهي ظهير في كتبه الّتي يتحامل بها على الشيعة، وقد عزب عن الكاتب أنّ التقية أمر شخصي ولا صلة له بما يخرج عن حدّ الشخص وتآليف كتاب عن غرار التقية أمر لم يعرف ولم يوجد ولم يدر في خلد أحد من الشيعة.

والشيعة ليست جمعية سرية حتّى تحتاج إلى هذا الأمر، وقد انتشرت في أقطار الأرض والبلاد الكثيرة فهل يمكن أن يكون المنشور بآلاف النسخ غير ما عندهم من العقائد.

وقد خلط هذا الكاتب بين الشيعة والجمعيات السرية الذين يكتمون عقائدهم وأفكارهم عن غير أتباعهم. فإنّ هذا الأمر يمكن حصوله في جمعية قليلة بعيدة عن الحضارة والثقافة، وأمّا الشيعة فقد انتشرت كتبهم وثقافتهم منذ رحيل النبي صلى الله عليه وآله في عامة البلاد بصدر رحب وقلب مطمئن.

***

التنبيه الخامس: التقية خوفاً على السائل لا حذراً منه ومن الحاكم

المشهور بين الباحثين هو أنّ تقية الإمام عليه السلام كانت حذراً من السائل أو الحاكم الجائر، فلذلك كان يفتي على وفق مذهب السائل، حتّى لا يثير غضب الحاكم ضدّ الإمام.

ولو صحّ هذا النوع من التقية، فإنّما هو في موارد قليلة ولكن الأكثر هو التقية خوفاً على السائل، وهذا ما كان يدفع الإمام إلى الإفتاء على وفق مذهب الحاكم، لئلّا يؤخذ السائل إذا اشتهر أنّه يعمل على خلاف مذهبه، ولمّا ذكرنا شواهد في غضون الأحاديث المروية عنهم. نذكر منها ما يلي:

١. روى عبدالله بن محرز قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أوصى إليَّ، وهلك وترك ابنته، فقال: «أعطِ الابنة النصف، واترك للموالي النصف»، فرجعت، فقال أصحابنا: لا والله ما للموالي شيء، فرجعت إليه من قابل، فقلت له: إنَّ أصحابنا قالوا: ما للموالي شيء، وإنّما اتّقاك، فقال: «لا والله ما اتّقيتك، **ولكنّي خفت عليك أن تؤخذ بالنصف**، فإن كنت لا تخاف فادفع النصف الآخر إلى ابنته، فإن الله سيؤدِّي عنك».[١]

٢. روى عبدالله بن محمد بياع القلانس قال: أوصى إليَّ رجل، وترك خمسمائة درهم أو ستّمائة درهم، وترك ابنةً، وقال: لي عصبة بالشام، فسألت أبا عبدالله عليه السلام عن ذلك، فقال: «أعط الابنة النصف، والعصبة النصف الآخر»، فلمّا قدمت الكوفة أخبرت أصحابنا، فقالوا: اتّقاك، فأعطيت الابنة النصف الآخر، ثمَّ حججت، فلقيت أبا عبدالله عليه السلام، فأخبرته بما قال أصحابنا، وأخبرته أنّي دفعت النصف الآخر إلى الابنة، فقال: «أحسنت، إنّما أفتيتك مخافة العصبة عليك».[٢]

٣. انّ زرارة بن أعين من أجلّاء أصحاب الصادقين عليهما السلام وقد تلقّى

---

١. الوسائل: ٢٦، الباب ٥ من أبواب لا يرث الإخوة، ولا الأعمام، ولا العصبة، الحديث ٧.

٢. الوسائل: ٢٦، الباب ٥ من أبواب لا يرث الإخوة، ولا الأعمام، ولا العصبة، الحديث ٤.

عنهما الحديث قرابة خمسين سنة روى أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «لولا زرارة لظننت أنّ أحاديث أبي ستذهب» [١]، وقد تضافرت الروايات المادحة في حقّه، ومع ذلك نرى أنّ الإمام أخذ يذمّه في بعض المجالس الحافلة بالموافق والمخالف لينجو بذلك نفسه ونفيسه، ولذلك لما ورد عبدالله بن زرارة، مجلس الإمام قال له الإمام: «أقرأ منّي على والدك السلام وقل له: إنّي أعيبك دفاعاً منّي عنك، فإن الناس والعدوّ يسارعون إلى كل من قرّبناه وحمدنا مكانة لإدخال الأذى فيمن نحبّه ونقرّبه، ويذمّونه لمحبتنا له وقربه ودنوّه منّا، ويرون إدخال الأذى عليه وقتله، ويحمدون كل من عبناه نحن، فإنّما أعيبك لأنّك رجل اشتهرت بنا وبميلك إلينا...». [٢]

٤. ما تقدّم من أمر الإمام لوزير هارون، علي بن يقطين من التوضّؤ على وجه التقية، فقد صرّح الإمام بأنّ أمره بالتوضّؤ على مسلك القوم، لأجل الخوف عليه ولمّا ارتفع الخوف، أمره بالتوضّؤ على المذهب الحق.

٥. ما مرّ من حديث داود بن زربي حيث كان مصيره نفس مصير ابن يقطين، لولا الفقيه كما مرّ.

وأنا أظن أنّ أكثر ما ورد تقية إنّما كان لغاية صيانة الراوي عن الأذى وإلّا فأئمة أهل البيت عليهم السلام كانوا سادة الأُمّة، وأساتذة الدين، يجتمع حولهم القريب والبعيد، فكيف يتقي ممّن هو دونه في المكانة الاجتماعية، أو يتّقي في السائل وهو من السوقة؟!

---

١. رجال الكشي: ١٢٢، تحقيق السيد أحمد الاشكوري.

٢. رجال الكشي: ٢٢٦، ترجمة زرارة.

ولقد علم الأصم والأبكم أنّ لأئمة أهل البيت عليهم السلام آراءً وأفكاراً واستنباطات خاصة في الكتاب والسنّة، تختلف عن آراء الآخرين من فقهاء عصرهم ومحدّثي زمانهم.

نعم إذا انتهى الأمر إلى المسائل السياسية الّتي تثير حساسية الحاكم كالصيام في يوم حكم بأنّه يوم فطراً، لم يكن للإمام إلّا مماشاة الحاكم.

قال الشيخ كاشف الغطاء: وليس مذهبنا أقلّ وضوحاً من مذهب الحنفيّة، والشافعيّة، والحنبليّة، والمالكيّة، والزيديّة، والناووسيّة، والواقفيّة، والفطحيّة وغيرهم، فإنّ لكلّ طائفة طريقة مستمرّة يتوارثونها صاغراً بعد كابر، بل أهل الملل ممّن عدا المسلمين على بُعد عهدهم عن أنبيائهم الماضين لهم طرائق وسِيَر يمشون فيها على الأثر، ولا يصغون إلى إنكار من أنكر.[1]

***

لقد أُثيرت حول حكم التقية شبهات أشبه بالشبه السوفسطائية ونحن ندرس هذه الشبه كلٌّ، في تنبيه خاص.

التنبيه السادس: الفرق بين التقية والنفاق

ربّما يتصور أنّ التقية من شَعب النفاق، لأنّ النفاق إذا كان هو التظاهر بشيء على خلاف العقيدة، والمتلبّس بالتقية أيضاً يمارس عملاً أو قولاً على خلاف العقيدة. فتكون التقية من شعب النفاق.

---

١. كشف الغطاء: ١ / ٢١٥.

الجواب: إنّ التقية في الكتاب والسنّة عبارة عن إظهار الكفر وإبطان الإيمان، أو التظاهر بالباطل وإخفاء الحق، فإذا كان هذا مفهومها فهي تقابل النفاق الوارد في الكتاب والسنّة حيث إنّ النفاق فيهما عبارة عن إظهار الإيمان وإبطان الكفر والتظاهر بالحق وإخفاء الباطل، فبين المفهومين، بعد المشرقين.

يقول سبحانه: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللهِ وَ اللهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَ اللهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾[1].

فإذا كان هذا حدّ المنافق، فكيف يكون المتّقي من أقسامه؟

إنّ التقية وردت في الكتاب والسنّة وأمر بها سبحانه ونبيه الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، فلو كانت من شعب النفاق لكان أمراً قبيحاً، يستحيل على الله سبحانه أن يأمر به قال سبحانه: ﴿قُلْ إِنَّ اللهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[2].

نعم تفسير النفاق بمطلق مخالفة الظاهر، الباطن، تفسير عرفي وليس بتفسير شرعي، ومن اعتمد عليه صحّ له أن يجعل التقية من أقسامه، لكن النفاق بهذا المعنى ليس قبيحاً مطلقاً وإنّما يقبح إذا أبطن الكفر وأظهر الإيمان، ويكون النفاق بهذا المعنى في مقابل التقية.

أضف إلى ذلك: أنّ تقية الشيعة ليس في حد إخفاء الإيمان والتظاهر بالكفر، بل في حدّ التظاهر بالفروع التي يعتقدها المخالف مادام الحاكم يظهر حساسية بالنسبة إلى بعض الفروع كالسجود على التربة، أو إظهار

---

١. المنافقون: ١.
٢. الأعراف: ٢٨.

الولاء للأئمة الاثني عشر، أو إقامة المآتم للمضطهدين من آل البيت يوم العاشر وغيره، إذ لا محيص لهم في هذه الظروف إلّا المماشاة مع من صادر أُصول الحريات الأوّلية الّتي يتمتع بها عامّة الإنسان في أقطار الأرض وأنحاء العالم .

التنبيه السابع: هل التقية من أُصول الدين ؟

قد تضافر عن أئمة أهل البيت عليهم السلام التأكيد على التقية إلى حدّ قالوا: «التقية ديني ودين آبائي، ولا إيمان لمن لا تقية له» وفي حديث آخر: «ولا دين لمن لا تقية له»[1]، مع أنّ أُصول الدين لا تتجاوز الثلاثة: الإيمان بالتوحيد والنبوة والمعاد، وفي بعض الروايات: إتيان الصلاة وايتاء الزكاة وحج البيت، مع أنّ التقية ليست منها.

والجواب: أنّ الهدف من هذه التعابير هو التأكيد على العمل بالتقية، لأنّ كثيراً من شيعة الأئمة عليهم السلام لا يحتاطون فيعرّضون أنفسهم وأموالهم للخطر من جانب السلطان الجائر، وربّما يتسرّعون إلى ذلك بلا مبالاة تصوراً منهم أنّ هذا النوع من الاضطهاد شهادة في سبيل الله، ولأجل استئصال هذه الفكرة الخاطئة من أذهان الشيعة أخذ الإمام يخاطبهم بهذا النوع من التأكيد .

وهذا الأُسلوب من الكلام غير بعيد عن كلمات الرسول صلى الله عليه وآله وغيره، نظير قوله: «لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد»، ولا شك إنّ التقية ليست

---

١ . الوسائل: ١١، الباب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٣ و ٤ .

من الأُصول، بل هي حكم فرعي كسائر الأحكام الفرعية، غير أنّه لما صار عدم الاعتداد بهذا الحكم سبباً لسفك الدم وإزهاق أرواح الشيعة أخذ الإمام عليه السلام بالتأكيد على النحو الّذي عرفت.

وكذلك فمن أساليب المبالغة في المقام قول المعصوم عليه السلام: «إنّ تسعة أعشار الدين في التقية».[1]

وهنا احتمال آخر لقوله: «لا إيمان لمن لا تقية له»، وهو نفي الإيمان بمعنى الالتزام العملي الذي هو من آثار الإيمان، لا الإيمان القلبي الذي يدور على وجوده وعدمه الإيمان والكفر.

***

التنبيه الثامن: التقية تؤدي إلى محق الدين

إذا مارست جماعة العمل بالتقية فترة طويلة ربّما يتجلّىٰ للجيل المقبل بأنّ ما مارسه آباؤهم من العمل برأي المخالف والتظاهر بعقيدته من صميم الدين، فعند ذلك تؤدي التقية إلى محق الدين وزواله .

أقول: إنّ للتقية سيطرة على الظاهر دون الباطن، فالأقلية الّتي صودرت حرياتهم يمارسونها في الظاهر، وأمّا في المجالس الخاصة والبيوت فيقومون بواجبهم حسب ما يرونه حقاً ويربّون أولادهم على وفق التعاليم الّتي ورثوها عن آبائهم وأئمتهم، ولو فرضنا أنّ ممارسة التقية مدة طويلة

---

١ . وفي السند الّذي ذكره الكليني لهذه الرواية ورد أبو عمر الأعجمي، وليس له في الكتب الأربعة رواية غيرها، وهو لم يوثق.

تؤدي إلى محق الدين، تكون التقية عندئذ محرمة يجب اجتنابها، ولكنّه صرف افتراض لا واقع له.

وها هي قبيلة «النخاولة» في المدينة المنوّرة عاشوا عبر قرون مع السنّة في الظاهر بالتقية ولكنّهم بقوا على عقائدهم وآدابهم وعاداتهم في حياتهم فيما بينهم.

إلى هنا تمّت مناقشة الشبه الّتي أُثيرت حول التقية، وقد عرفت أنّها شبه بنيت على أساس هارٍ، وليست لها واقع، ولكن بقي الكلام في ذكر الآثار البنّاءة للتقية، وهذا ما سندرسه تالياً ضمن التنبيه التالي.

التنبيه التاسع: الآثار البنّاءة للتقية

لا شك أنّ العمل على خلاف العقيدة لا يخلو من حرج، خصوصاً إذا استمرت هذه الحالة لسنين عديدة، حيث إنّ الإنسان يصدر في حياته عن عقيدته ولكن في موضع التقية يصدر عن ضغط الحاكم والظروف المحيطة بالإنسان، ومع كلّ ذلك فهناك آثار بناءة للتقية لأجلها أمر الله سبحانه بها وأكد عليها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيته عليهم السلام، وتلك الآثار تتلخّص في الجوانب التالية:

١. حفظ النفس والنفيس

إنّ صحائف التاريخ تشهد على استشهاد عدد كبير من المؤمنين والعلماء على أيدي الظالمين الذين صادروا الحريات كافة حتّى في العقائد

والممارسات الدينية، فلأجل إبعاد الخطر عن أرواح الشيعة جعلت التقية ترساً وجنّة في مقابل الأعداء، ولذلك يقول الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ التقية ترس الله بينه وبين خلقه».[١]

وقال عليه السلام: «كان أبي يقول وأي شيء أقرّ لعيني من التقية، إنّ التقية جُنّة المؤمن».[٢]

وفي حديث آخر قال عليه السلام: «ما عُبد الله بشيء أحب إليه من الخبء، قلت: وما الخبء؟ قال: «التقية».[٣]

وفي حديث آخر: «إذا عملت بالتقية لم يقدروا لك على حيلة، وهو الحصن الحصين، وصار بينك وبين أعداء الله سدّاً لا يستطيعون له نقضاً».[٤]

وفي قصة وضوء علي بن يقطين وغيره ممّا مرّ دلالة واضحة على أنّ التقية إنّما شرعت لغاية المحافظة على روح المؤمن.

روى الطبرسي في «الاحتجاج» عن أمير المؤمنين عليه السلام حديثاً جاء فيه ما يلي: «فإنّ تفضيلك أعداءنا عند خوفك لا ينفعهم ولا يضرّنا، وإنّ إظهارك براءتك منّا عند تقيتك لا يقدح فينا، ولا ينقصنا، ولئن تبرأ منّا ساعة بلسانك وأنت موال لنا بجنانك، لتُبقي على نفسك روحها الّتي بها قوامها، ومالها

---

١. الوسائل: ١١، الباب ٢٤ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١٣.
٢. نفس المصدر، الحديث ٤.
٣. نفس المصدر: الحديث ١٥.
٤. نفس المصدر: الحديث ٣٤.

الّذي به قيامها، وجاهها الّذي به تمسّكها، وتصون من عرف بذلك أولياءنا وإخواننا، فإنّ ذلك أفضل من أن تتعرض للهلاك، وتنقطع به عن عمل في الدين، وصلاح إخوانك المؤمنين، وإيّاك ثم إيّاك أن تترك التقية الّتي أمرتك بها، فإنّك شائط بدمك ودماء إخوانك، معرّض لنعمتك ونعمتهم للزوال، مذل لهم في أيدي أعداء دين الله، وقد أمرك الله بإعزازهم، فإنّك إن خالفت وصيتي كان ضررك على إخوانك ونفسك أشدّ من ضرر الناصب لنا، الكافر بنا».[١]

٢. حفظ وحدة الأُمّة

لاشك أنّ وحدة الكلمة هي مصدر قوة الأُمّة وأنّ اختلافها سبب انهيار أركان المجتمع وضعفه، ولذلك فهو سبحانه يصف الوحدة بأنّها هي العصمة ويقول: ﴿وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَ لاَ تَفَرَّقُوا﴾[٢].

وفي الوقت نفسه يندد بالتفرّق والتنافر حتّى يعدّه من ألوان العذاب، قال سبحانه: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَ يُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ﴾[٣].

ومن آثار ممارسة التقية في بعض الأحيان هو حفظ وحدة الكلمة عندما تواجه الأُمّة أزمة من الأزمات.

---

١. الاحتجاج: ٢٣٨؛ الوسائل: ١١، الباب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١١.

٢. آل عمران: ١٠٣.

٣. الأنعام: ٦٥.

وهذا هو الّذي دعا الإمام أمير المؤمنين عليه السلام بعد رحيل الرسول صلى الله عليه وآله إلى المماشاة ومسايرة الظروف السياسية السائدة آنذاك والتخلّي عن المطالبة بحقّه بالقوة، وما ذلك إلّا نصرة للإسلام وحفاظاً على وحدة الأُمة، قال عليه السلام: «فَخَشِيتُ إِنْ لَمْ أَنْصُرِ ٱلْإِسْلَامَ وَأَهْلَهُ أَنْ أَرَىٰ فِيهِ ثَلْماً أَوْ هَدْماً، تَكُونُ ٱلْمُصِيبَةُ بِهِ عَلَيَّ أَعْظَمَ مِنْ فَوْتِ وِلَايَتِكُمُ الَّتِي إِنَّمَا هِيَ مَتَاعُ أَيَّامٍ قَلَائِلَ، يَزُولُ مِنْهَا مَا كَانَ، كَمَا يَزُولُ السَّرَابُ، أَوْ كَمَا يَتَقَشَّعُ السَّحَابُ؛ فَنَهَضْتُ فِي تِلْكَ ٱلْأَحْدَاثِ حَتَّىٰ زَاحَ ٱلْبَاطِلُ وَزَهَقَ، وَٱطْمَأَنَّ الدِّينُ وَتَنَهْنَهَ»[1].

نعم هذا النوع من التقية الّذي مارسه الإمام عليه السلام كان في فترة خاصة سبب سكوت الإمام عليه السلام، وأمّا إذا بلغ السيل الزبىٰ وكان السكوت أمام الحاكم الجائر، يسببّ هدم الدين وتراجع الناس عن الالتزام بالشريعة الإسلامية تكون التقية محرمة ويصبح تجريد السيف أمراً لازماً، لذا نرى أنّ الإمام الحسين عليه السلام قد جرّد سيفه وسيوف أنصاره وخاض غمار الحرب في وجه أعداء الإسلام، وضحّى بنفسه ونفيسه في طريق إحياء الدين وإظهار معالمه.

٣. المحافظة على الطاقات البشرية

من وقف على حياة الأئمة وحياة شيعتهم في عصر الأمويين والعباسيين يقف على أنّ الضغط على الشيعة بلغ ذروته، وسنأتي بأُنموذج

---

١. نهج البلاغة: الكتاب ٦٢؛ شرح نهج البلاغة: ٦ / ٩٤.

حتّى يكون شاهداً على ما نقول:

هذا هو هارون بن خارجة من شيعة الإمام الصادق عليه السلام قال: كان رجل من أصحابنا طلق امرأته ثلاثاً (في مجلس واحد) فسأل أصحابنا فقالوا: ليس بشيء، فقالت امرأته: لا أرضىٰ حتّى تسأل أبا عبدالله عليه السلام، وكان بالحيرة آنذاك أيام أبي العباس، قال: فذهبت إلى الحيرة، ولم أقدر على كلامه، إذ منع الخليفة الناس الدخول على أبي عبدالله عليه السلام، وأنا أنظر كيف ألتمس لقاءه، فإذا سواديٌّ عليه جبّة صوف يبيع خياراً فقلت له: بكم خيارك هذا كلّه؟ قال: بدرهم، فأعطيته درهماً، وقلت له: أعطني جبتّك هذه، فأخذتها ولبستها وناديت مَن يشتري خياراً ودنوت منه، فإذا غلام من ناحية ينادي: يا صاحب الخيار! فقال عليه السلام لي لمّا دنوت منه: «ما أجود ما احتلت، أي شيء حاجتك؟» قلت: إنّي ابتليت فطلّقت أهلي في دفعة ثلاثاً، فسألت أصحابنا فقالوا: ليس بشيء وإن المرأة قالت: لا أرضىٰ حتّى تسأل أبا عبدالله عليه السلام فقال: «إرجع إلى أهلك فليس عليك شيء».[1]

فإذا كان هذا وضع الشيعة وكان هو ديدن الحكام مع الشيعة وإمامهم عليه السلام، فلو أنّهم لم يعملوا بالتقية وخرجوا إلى المجتمع يصير حالهم كالجندي الّذي يقابل العدو الغاشم وليس عنده شيء من السلاح ولا الدرع فتكون النتيجة استنزاف القوى والطاقات ولا يبقىٰ من الشيعة إلّا الاسم، ومن أحاديث الأئمة عليهم السلام إلّا شيئاً لا يذكر.

---

١. بحار الأنوار: ٤٧ / ١٧١ برقم ١٦.

وأمّا إذا مارسوا التقية فترة خاصة، فإذا هبّ عليهم نسيم الحريّة فعندئذٍ تيسّرت لهم المجاهرة بآرائهم وأفكارهم دون أي خوف ووجل فلهم التجاهر بأفكارهم وأعمالهم.

روى الشريف المرتضى في رسالة «المحكم والمتشابه» نقلاً عن تفسير النعماني عن الإمام علي عليه السلام أنّه قال: «وإنّ الله منّ على المؤمن بإطلاق الرخصة له عند التقية في الظاهر، أن يصوم بصيامه ويفطر بإفطاره ويصلّي بصلاته ويعمل بعمله ويظهر له استعمال ذلك، موسّعاً عليه فيه، وعليه أن يدين الله تعالى في الباطن بخلاف ما يظهر لمن يخافه من المخالفين المستولين على الأُمّة، فهذه رخصة تفضّل الله بها على المؤمنين رحمة لهم ليستعملوها عند التقية في الظاهر» [١].

وهذا هو معاذ بن مسلم النحوي الّذي ـ أسّس أساس علم الصرف ـ يروي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال له: بلغني أنّك تقعد في الجامع فتفتي الناس؟ قلت: نعم، وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، إنّي أقعد في المسجد فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء، فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، ويجيء الرجل أعرفه بمودّتكم فأخبره بما جاء عنكم، ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو، فأقول: جاء عن فلان كذا، وجاء عن فلان كذا، فأُدخِلُ قولكم فيما بين ذلك، قال: فقال لي: «إصنعْ كذا، فإني أصنعُ كذا». [٢]

---

١. الوسائل: ١، الباب ٢٥ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ١.

٢. الوسائل: ١١، الباب ٣٠ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٢.

التنبيه العاشر: حكم تسمية الإمام المهدي

هل تجوز تسمية الإمام المهدي عليه السلام باسمه الخاص أو لا؟ فليس لهذه المسألة صلة قوية بالتقية وأحكامها وإنّما هي مسألة فرعية، وربّما لا تجوز لمصالح خاصّة، نعم عقد الحر العاملي باباً في هذا الصدد أسماه: باب تحريم تسمية المهدي عليه السلام وسائر الأئمة عليهم السلام وذكرهم وقت التقية وجواز ذلك مع عدم الخوف. وقد نقل في الباب قرابة ٢٣ حديثاً تختلف مضامينها.

فقسم منها يدلّ على حرمة التسمية نحو ما رواه الكليني عن علي بن رئاب، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «صاحب هذا الأمر لا يسمّيه باسمه إلّا كافر».[١]

وقسم منها يدلّ على ترك تسميته إلى أن يقوم ويملأ الأرض عدلاً، نظير ما رواه أبو هاشم داود بن القاسم الجعفري، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث الخضر، أنّه قال: «وأشهد على رجل من ولد الحسن عليه السلام لا يسمّىٰ ولا يكنّىٰ حتّى يظهر أمره فيملأها عدلاً كما ملئت جوراً، إنّه القائم بأمر الحسن بن علي عليهما السلام»[٢].

وقسم ثالث يدلّ على عدم جواز تسميته معلّلاً بالخوف، نظير ما رواه أبو عبدالله الصالحي قال: سألني أصحابنا بعد مضي أبي محمد عليه السلام أن أسأل

---

١. الوسائل: ١١، الباب ٣٣، من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٤. وبهذا المضمون الحديث ٥ و ١١ و ١٣.

٢. الوسائل: ١١، الباب ٣٣ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٣. وبهذا المضمون الحديث ٩.

عن الاسم والمكان؟ فخرج الجواب: «إن دللتهم أذاعوه، وإن عرفوا المكان دلّوا عليه» [١].

وقسم رابع يدلّ على جواز التسمية وهي روايات كثيرة، نظير ما رواه محمد بن إبراهيم الكوفي إنّ أبا محمد الحسن بن علي العسكري عليه السلام بعث إلى بعض من سمّاه شاة مذبوحة وقال: «هذه من عقيقة ابني محمد» [٢].

وأمّا الجمع بين هذه الأقسام فواضح، وهو أنّ حرمة التسمية مختصّة بما إذا ترتّب عليها ضرر أو خوف الضرر، وأمّا إذا ارتفع ذلك فلا مانع.

يقول صاحب الوسائل: والأحاديث في التصريح باسم المهدي محمد بن الحسن عليه السلام وفي الأمر بتسميته عموماً وخصوصاً، تصريحاً وتلويحاً، فعلاً وتقريراً، في النصوص، والزيارات والدعوات، والتعقيبات، والتلقين، وغير ذلك كثيرة جدّاً، قد تقدّم جملة من ذلك ويأتي جملة أُخرى وهو دال على ما قلناه في العنوان.

تم بحمد الله تعالى ما أردنا إيراده حول التقية

صبيحة يوم الخميس الثالث والعشرين

من شهر رجب الخير من شهور عام ١٤٣٠ هـ

بيد مؤلفه جعفر السبحاني

ابن الفقيه الحاج الشيخ محمد حسين السبحاني

تغمده الله برحمته الواسعة.

---

١. الوسائل: ١١، الباب ٣٣، الحديث ٧ وبهذا المضمون الحديث ٨ و ١٢.

٢. نفس المصدر: الحديث ٥، وبهذا المضمون الحديث ١٦ و ١٨ و ١٩ و ٢٢ و ٢٣.

الرسالة الثانية والعشرون بعد المائة

الاحتفال بالمولد النبويّ

على ضوءِ الكتاب والسنّة

لم يزل المسلمون منذ أقدم العصور الماضية يحتفلون بمولد النبي ﷺ بإلقاء الخطب والقصائد في مدحه وذكر مناقبه في الكتاب والسنّة تجسيداً لحبّهم له ﷺ الّذي أمر الله ورسوله به.

يقول الدياربكري (المتوفّى ٩٦٠ هـ): لا يزال أهل الإسلام يحتفلون بشهر مولده، ويعملون الولائم، ويتصدّقون في لياليه بأنواع الصدقات، ويظهرون السرور، ويزيدون في المبرّات، ويعتنون بقراءة مولده الشريف، ويظهر عليهم من كراماته فضل عظيم.[1]

ويقول القسطلاني (المتوفّى ٩٢٣ هـ): ولازال أهل الإسلام يحتفلون بشهر مولده،... فرحم الله امرءاً اتّخذ ليالي شهر مولده المبارك أعياداً، ليكون أشد علّة على من في قلبه مرض، وأعياه داء.[2]

إنّ كلّاً من العلمين ينسب الاحتفال بمولد النبي ﷺ إلى أهل الإسلام، وكُلٌّ منهما ينصّ على أنّهم لم يزالوا يحتفلون بشهر مولده، فهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على أنّ الاحتفال بمولده ﷺ له جذور في تاريخ الإسلام والمسلمين، دون أن يرجع أصله إلى عصر المماليك الذين حكموا مصر ما بين عام ٦٥٠ إلى ٩٢٢ هجرية حتّى انقرضوا على يد العثمانيّين.

---

١. تاريخ الخميس: ١ / ٣٢٣.

٢. المواهب اللدنية: ١ / ٢٧.

والقول بأنّ الاحتفال حدث في زمن المماليك في القرون المتأخّرة، تخرّص بلا دليل، بل كان عمل المسلمين في هذا العصر استمراراً لما كان عليه المسلمون من قبل .

ولو افترضنا أنّ المسلمين ـ من عصر المماليك إلى يومنا هذا ـ قد احتفلوا بمولد النبي ﷺ عبر قرون، فهذا العمل منهم يعدّ أفضل دليل على كون الاحتفال أمراً مشروعاً، إذ أنّ اتّفاق الأُمّة الإسلامية في عصر واحد على عمل ، يصير دليلاً شرعيّاً على مشروعيته، فكيف إذا كان الاتفاق عبر عصور مديدة؟!

قال الغزالي في تعريف الإجماع: إنّه (الإجماع) اتّفاق أُمّة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي. [1] مستدلّين بقوله سبحانه: ﴿وَ مَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [2] .

ثم إنّ مَن يعتبر الاحتفال بمولد النبي ﷺ بدعة يُسيء الظن بالأُمّة الإسلاميّة وعلى رأسها العلماء والفقهاء والمحدّثون، فإنّهم كانوا يحتفلون في هذه القرون بمولده الشريف من دون أن يدور بخلدهم أنّه بدعة في الدين، ومن المستحيل أن يتّفق أهل الإسلام على شيء عبر قرون مع كونه بدعة في الواقع .

فعلى مَن يسيء الظنّ بهم أن يقرأ أدلّة القائلين بجواز الاحتفال، بل واستحبابه ثم يحكّم ضميره الحرّ: فهل هو من مصاديق البدعة أو لا؟

---

١ . المستصفى: ١ / ١١٠ .

٢ . النساء: ١١٥ .

وقبل إيضاح الأدلّة نفسّر البدعة، ونميّز البدعة اللغوية من البدعة الشرعيّة .

البدعة في اللغة والشرع

البدعة في اللغة هي: ما أُحدث على غير مثال سابق، فتعمّ كلّ أمر أو عمل جديد لم يكن له شبيه من قبل.

قال الراغب: الإبداع إنشاء صنعة بلا احتذاء ولا اقتداء .

وأمّا البدعة في الشرع فهي: عبارة عن الافتراء على الله قولاً وعملاً، وقد عدّ المفتري على الله من أظلم الناس.

قال سبحانه: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرىٰ عَلَى اللهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾[1].

وقال رسول الله ﷺ : «أمّا بعد ؛ فإنّ أصدق الحديث كتاب الله، وأفضل الهدى هدى محمد، وشرّ الأُمور محدثاتها، وكلّ محدثة بدعة، وكلّ بدعة ضلالة، وكلّ ضلالة في النار».

وقال ابن حجر العسقلاني في تفسير هذا الحديث: «المحدثات» جمع «محدثة» والمراد بها ما أُحدث وليس له أصل في الشرع، ويسمّى في عرف الشرع بدعة، وما كان له أصل يدلّ عليه الشرع فليس ببدعة.[2]

فإذا كانت «البدعة» هي الافتراء على الله ورسوله والتلاعب بدينه

---

١ . الأنعام: ٢١.

٢ . فتح الباري بشرح صحيح البخاري: ١٣ / ٢٥٣ .

وإدخال ما ليس من الدين، أو ما لم يعلم أنّه من الدين، في الدين، فعلى الباحث تمييز ما ليس ببدعة شرعاً عن البدعة لغة، وإن كانا يشتركان في الاسم، أعني: «البدعة» فنقول:

١. إذا كانت البدعة هي الافتراء على الله بجعل ما ليس من الدين، أو ما لم يعلم أنّه من الدين، في الدين. فكل عمل قام به الإنسان من دون أن ينسبه إلى الدين ـ وإن كان أمراً بديعاً ـ فهو ليس ببدعة شرعاً، كالألعاب الرياضية التي ابتدعها الإنسان لتوفير الراحة لنفسه بما فيها من الفوائد ، فلا شك أنّها بدعة بالمعنى اللغوي، لأنّها إبداع ما ليس له مثيل في الزمن السابق، ولكنّها ليست ببدعة شرعاً، لعدم نسبتها إلى الشرع، إذ لا يقول: قال الله أو قال رسول الله: العبوا كذا وكذا، وإنّما ينسبها إلى منشئها. نعم مجرّد كونها غير بدعة لا يكون دليلاً على كونها عملاً سائغاً شرعاً، بل يُستنبط حكمها من الأدلّة الشرعيّة.

مثلاً: الاحتفال في العرائس باختلاط الرجال والنساء السافرات أمر بديع لم يكن له مثيل في البلاد الإسلامية، فهي بدعة لغوية ولكنّه ليست بدعة شرعية، إذ القائم بهذا الأمر لا ينسبه إلى الشريعة، ومع ذلك فهو حرام بنصّ الكتاب والسنّة.

٢. إذا أبدع الإنسان شيئاً وأتى به باسم الدين ولكن كان له أصل كلّي في الشريعة، وإن لم تكن الخصوصية منصوصة في الشرع، فهذا ما يسمّى بدعة لغة ولا يكون بدعة شرعاً، لأنّ الخصوصية وإن لم تكن منصوصة لكن العنوان العامّ المنطبق عليه منصوص عليه في الشريعة المقدّسة، مثلاً:

الدفاع عن بيضة الإسلام بالأسلحة الحديثة، كالسفن الحربية والطائرات المقاتلة لم يرد بنفس الخصوصية في الشريعة المقدّسة، لكن العنوان المنطبق عليه وغيره منصوص في الشريعة وهو الدفاع عن بيضة الإسلام وصيانة حدوده من الأعداء، قال سبحانه: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾[1]، فيكون العمل الحديث البديع تجسيداً لهذا العنوان الكلّي، ولم تزل الآية تتجسّد في كل قرن بوجه خاص.

٣. إذا قام إنسان بأمر باسم الدين، وكان أمراً حديثاً لم يكن له مثيل في السابق، ولم يكن له أصل كلّي يعضده ويسوّغه ويضفي عليه الشرعيّة، فهذا هو البدعة المحرّمة التي وصفها سبحانه بالافتراء على الله، كتغيير الأذان والإقامة بنقص أو زيادة، فمن أراد التدخل في الشريعة الإسلامية في عباداتها ومعاملاتها وسياساتها بأن يدخل فيها ما ليس منها أو لم يُعلم أنّه منها، ولم يكن في الشريعة أصل كلّي يستمد العمل مشروعيتَه منه، فقد ابتدع وافترى على الله الكذب.

إذا تُقرّر ذلك فلندرس حكم الاحتفال بمولد النبي ﷺ، وأنّه من أي قسم من الأقسام الثلاثة؟ فنقول:

الاحتفال بمولد النبي ﷺ له أصل في الشريعة

إنّ الاحتفال بمولد النبي ﷺ هو من القسم الثاني، فإنّ الاحتفال على النحو الرائج وإن لم يرد في الشريعة بحرفيّته، ولكن هناك نصوص عامّة في

---

١. الأنفال: ٦٠.

الكتاب والسنّة يستدل بها على أنّ الاحتفال بمولده يعتبر تجسيد لما تتضمنّه تلك النصوص والعناوين الّتي يستفاد منها تسويغ هذا الاحتفال، ويُضفي الشرعية عليه وهي كالتالي:

١. حبّ النبي ﷺ أصل من الأُصول

لقد أمر الكتاب والسنّة بحبّ النبي ﷺ.

أمّا الكتاب العزيز فقوله سبحانه: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَ أَبْنَاؤُكُمْ وَ إِخْوَانُكُمْ وَ أَزْوَاجُكُمْ وَ عَشِيرَتُكُمْ وَ أَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَ تِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَ مَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللهِ وَ رَسُولِهِ وَ جِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ وَ اللهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾[١].

وأمّا السنّة النبوية فقول رسول الله ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحبّ إليه من والده وولده والناس أجمعين».[٢]

وقال رسول الله ﷺ: «والذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحبّ الناس إليه من والده وولده»[٣].

وقال رسول الله ﷺ: «ثلاث من كنّ فيه وجد حلاوة الإيمان وطعمه: أن يكون الله ورسوله أحب إليه ممّا سواهما، وأن يحب في الله ويبغض في الله، وأن توقد نار عظيمة فيقع فيها أحبّ إليه من أن يشرك بالله شيئاً».[٤]

---

١. التوبة: ٢٤.
٢. جامع الأُصول: ١ / ٢٣٧ ـ ٢٣٨، برقم ٢٠.
٣. جامع الأُصول: ١ / ٢٣٧ ـ ٢٣٨، برقم ٢١.
٤. جامع الأُصول: ١ / ٢٣٧ ـ ٢٣٨، برقم ٢٢.

لا شكّ أنّ لحبّ النبي ﷺ مظاهر ومصاديق متعدّدة، ومن مظاهره اتّباع النبي واقتفاء قوله وفعله .

ومن مظاهره أيضاً الاحتفال بمولده والإشادة بمنزلته التي نزّله سبحانه فيها، فمَن يحتفل في مولده فإنّما ينطلق من هذا المبدأ، أي حب النبي الذي أمر به القرآن والسنّة، ونحن نسأل من يعد الاحتفال بمولده بدعة! هل المحتفلون ـ في نظر الأُمّة ـ ينطلقون من حب النبي ﷺ وودّه، أو ينطلقون من بغضه وعدائه؟! لا أظنّ أنّ أحداً يتفوّه بغير الأوّل بل يعدّه تجسيداً للحبّ.

نعم، الاحتفال بيوم ولادة النبي ﷺ وإن لم يكن منصوصاً إلّا أنّ الآية لا تحدّد حبّ النبي وإظهاره بيوم دون يوم أو طريقة دون طريقة، بل تُسوِّغ إظهاره كلّ يوم من أيّام السنة، إلّا أنّ اختيار ذلك اليوم من جانب المحتفلين لمناسبة خاصّة معلومة للجميع، وهو ظهور نوره ﷺ للعالم في ذلك اليوم، دون سائر الأيام، فلذلك اختاروا ذلك اليوم مع إمكان اختيار سائر الأيام.

وهناك كلمة قيّمة لأحد العلماء، قال: إنّنا لا نقول بسنّية الاحتفال بالمولد المذكور في ليلة مخصوصة، بل مَن اعتقد ذلك فقد ابتدع في الدين، لأنّ ذكره ﷺ والتعلّق به يجب أن يكون في كل حين ويجب أن تملأ به النفوس، نعم: إن في شهر ولادته يكون الداعي أقوى لإقبال الناس واجتماعهم وشعورهم الفيّاض بارتباط الزمان بعضه ببعض فيتذكرون بالحاضر الماضي، وينتقلون من المشاهدَ إلى الغائب.[1]

---

١. مفاهيم يجب أن تصحح، للمالك العلوي: ٢٥١ .

إنّ الاحتفال ليس عبادة للنبي ﷺ ولا لغيره فإنّ العبادة لها مقوّم خاص غير موجود في المقام وهو الخضوع أمام موجود معيّن مع الاعتقاد بربوبيته، وإنّ مصير الخاضع بيده في الدنيا والآخرة.

وإنّما الاحتفال أمر قربي يورث الثواب كسائر الأُمور القربية، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإعانة الضعفاء وإعطاء الصدقات، فكل هذه أُمور قربية لا عبادية. فإذا أتى به الإنسان لله سبحانه، تكون وسيلة لقربه من الله تعالى ونيل الثواب منه سبحانه.

٢. تكريم النبي ﷺ أصل من الأُصول

كما أنّ حب النبي ﷺ أصل من الأُصول الرئيسية في الإيمان كذلك تكريم النبي وتعظيمه.

قال سبحانه: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَ الإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَ عَزَّرُوهُ وَ نَصَرُوهُ وَ اتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[1].

وقال سبحانه: ﴿لِتُؤْمِنُوا بِاللهِ وَ رَسُولِهِ وَ تُعَزِّرُوهُ وَ تُوَقِّرُوهُ وَ تُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَ أَصِيلاً﴾[2].

فقد أمر سبحانه بالإيمان بالله والرسول معاً كما خصّ نفسه بالتسبيح

---

١. الأعراف: ١٥٧.
٢. الفتح: ٩.

بكرة وأصيلاً، كذلك خص نبيه بالتعزير والتوقير، وليس التعزير في الآيتين إلّا التكريم والتعظيم. وتخصيص تكريمه بأيّام حياته تفسير بالرأي مع إطلاق الآية، وإلّا يلزم تخصيص الإيمان به بأيّام حياته فقط.

وما ربّما يتوهم من أنّ المراد من التعزير هو النصرة يردّه أنّه سبحانه ذكره بقوله: ﴿وَنَصَرُوهُ﴾ في الآية الأُولى حيث ذكر النصرة بعد التعزير، فيكون التعزير غير النصرة، كما أردف التعزير بالتوقير في الآية الثانية، وفسّره به .

فنحن نستنطق كل ضمير حرّ وحتّى المخالفين ـ بشرط أن يتجرّدوا عن عقيدتهم المسبقة الموروثة ـ هل الاحتفال بمولده فيه تكريم للنبي وتعظيم له أو إذلال له وإهانة؟!

لا أظن من له أدنى مسكة أن يتفوّه بالثاني وهو يعلم بضميره أنّ الاحتفال تعظيم له .

نعم تعظيم النبي وتكريمه لا يختص بيوم دون يوم، ولا الآية تحدّده بيوم خاص، وإنّما اختير ذلك اليوم من بين أيام السنة، لمناسبة ظهور هذا النور في ذلك اليوم الّذي حداهم إلى تخصيص ذلك اليوم بالاحتفال.

فمن نسب أصل الاحتفال إلى الشرع فقد صدق، لوجود أصل له في القرآن والسنّة.

٣. رفع ذكر النبي ﷺ

إنّ إحياء ذكر النبي ﷺ أصل من الأُصول التي جاءت في القرآن الكريم .

قال سبحانه: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ * الذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ * وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾[١].

فالآية تدلّ على أنّه سبحانه رفع ذكر النبي، ومن مظاهره، الشهادة برسالته في الأذان والإقامة وفي تشهد الصلاة، فيدلّ ذلك على أنّ الإشادة بذكر النبي أمر محبوب ومطلوب لله تبارك وتعالى وليس مبغوضاً، ويُعتبر الاحتفال بمولده وقراءة الآيات الناصّة على عظيم منزلته والأحاديث الواردة في حقّه تجسيداً لهذه الآية وإحياءً لذكره، فهل يكون مثل ذلك بدعة؟! ومن مقولة ﴿مَا نَزَّلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾[٢]!!

٤. ذكر نعم الله سبحانه وتعالى

الاحتفال بمولد النبي هو إعادة ذكر نعمة كبيرة من الله تعالى إلى ذاكرة الناس، وهذه النعمة هي ميلاد نور النبي ﷺ الّذي هو مبدأ الخير والهداية للناس، وقد أسماه الله سبحانه وتعالى بالنور وقال:

﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾[٣].

فالتذكير بنعمة الله يُعدّ شكراً لله سبحانه في مقابل هذه النعمة التي أنجى الله سبحانه بها هذه الأُمّة من الضلالة والغواية.

يقول الحافظ ابن رجب الحنبلي ـ عند الكلام في استحباب صيام الأيام التي تتجدّد فيها نعم الله على عباده ـ ما هذا لفظه: إنّ من أعظم نعم الله

---

١. الشرح: ١ ـ ٤.
٢. الأعراف: ٧١.
٣. المائدة: ١٥.

علىٰ هذه الأُمّة إظهار محمد ﷺ وبعثته وإرساله إليهم، كما قال اللّٰه تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ علَـى المؤمنينَ إذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أنْفُسِهِمْ﴾[١]، فصيام يـوم تجدّدت فيه هذه النعمة من اللّٰه سبحانه على عباده المؤمنين حسن جميل، وهو من باب مقابلة النعم في أوقات تجدّدها بالشكر.[٢]

روىٰ مسلم في صحيحه عن ابن عباس ـ رضي اللّٰه عنه ـ قال: لمّا قدم النبي ﷺ المدينة وجد اليهود يصومون يوم عاشوراء، فسُئلوا عن ذلك؟ فقالوا: هو اليوم الذي أظفر اللّٰه موسى وبني إسرائيل على فـرعون، ونـحن نـصوم تـعظيماً له، فـقال رسـول اللّٰـه ﷺ: «نـحن أولى بـموسى» وأمـر بصومه.[٣]

وقد استدلّ ابن حـجر العسـقلاني بـهذا الحـديث عـلى مشـروعية الاحتفال بالمولد النبوي على ما نقله الحافظ السيوطي، فقال: فيستفاد فعل الشكر للّٰه على ما منّ به في يوم معيّن من إسداء نعمة، أو دفع نقمة ويعاد ذلك، نظير ذلك اليوم من كل سنة. والشكـر للّٰـه يـحصل بـأنواع العـبادة، كالسجود والصيام والصدقة والتلاوة، وأي نعمة أعظم من النعمة ببروز هذا النبي نبي الرحمة في ذلك اليوم.[٤]

وللسيوطي أيضاً كلام آخر نأتي بنصه، يقول: وقد ظهر لي تـخريجه على أصل آخر، وهو ما أخرجه البيهقي عن أنس أنّ النبي ﷺ عقّ عن نفسه

---

١. آل عمران: ١٦٤. ٢. لطائف المعارف: ٩٨.

٣. صحيح مسلم: ٣ / ١٤٩، باب صوم يوم عاشوراء؛ وأخرجه البخاري في صحيحه: ٢١٥/٧.

٤. الحاوي للفتاوي: ١٩٦/١.

بعد النبوة مع أنّه قد ورد أنّ جده عبد المطلب عقّ عنه في سابع ولادته، والعقيقة لا تعاد مرة ثانية، فيحمل ذلك على أنّ الذي فعله النبي ﷺ إظهار للشكر على إيجاد الله إيّاه رحمة للعالمين وتشريع لأُمّته كما كان يصلّي على نفسه، لذلك فيستحب لنا أيضاً إظهار الشكر بمولده بالاجتماع، وإطعام الطعام، ونحو ذلك من وجوه القربات وإظهار المسرّات [١].

أخرج البخاري عن عمر بن الخطاب أنّ رجلاً من اليهود قال له: يا أمير المؤمنين! آية في كتابكم لو علينا معشر اليهود نزلت لاتّخذنا ذلك اليوم عيداً. فقال: أيّ آية؟ قال: ﴿**اليومَ أكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وأتْمَمْتُ عَلَيكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإسلامَ دِيناً**﴾ [٢].

فقال عمر: إنّي لأعلم اليوم الذي نزلت فيه، والمكان الذي نزلت فيه، ورسول الله ﷺ قائم بعرفة يوم الجمعة. [٣]

وأخرج الترمذي عن ابن عباس نحوه وقال: نزلت في يوم عيد من يوم جمعة ويوم عرفة. وقال الترمذي: وهو صحيح [٤].

وفي هذا الأثر موافقة عمر بن الخطاب على اتّخاذ اليوم الذي حدثت فيه نعمة عظيمة، عيداً، لأنّ الزمان ظرف للحدث العظيم، فعند عود اليوم الذي وقعت فيه الحادثة، كان موسماً لشكر تلك النعمة، وفرصة لإظهار الفرح والسرور. [٥]

---

١ . الحاوي للفتاوي: ١٩٦/١. ٢ . المائدة : ٣. ٣ . صحيح البخاري: ٢٧٠/٨ .

٤ . سنن الترمذي: ٢٥٠/٥، والروايات متضافرة على أنّ الآية نزلت في الثامن عشر من ذي الحجة في حجة الوداع في غدير خم.

٥ . بلوغ المأمول للدكتور عيسىٰ بن مانع الحميري: ٢٩.

٥. الاقتفاء بسنّة نبي الله عيسى عليه السلام

يحكي سبحانه وتعالى عن المسيح ـ على نبينا وآله وعليه السلام ـ أنّ حواريّيه طلبوا منه أن يدعو الله سبحانه أن ينزّل عليهم مائدة من السماء ليأكلو منها وتطمئن قلوبهم ويزيد إيمانهم بصدقه فدعا لهم، وقال في دعائه: ﴿اللهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لأَوَّلِنَا وَ آخِرِنَا وَ آيَةً مِنْكَ وَ ارْزُقْنَا وَ أَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾[1].

ترى أنّ المسيح يجعل يوم نزول المائدة عيداً لأوّل أُمّته وآخرهم جميعاً، فما كانت المائدة السماوية إلّا طعاماً يشبع بطونهم مرة واحدة في العمر، ومع ذلك اتّخذوا يوم نزول تلك النعمة عيداً للأُمّة، فما ظنّك بنعمة سماوية معنوية ظهرت يوم ميلاده وقد أشبع عقول البشر وقلوبهم ونوّر طريقهم ونجّاهم من الغواية إلى الهداية إلى يوم القيامة؟!

أفلا يستحق هذا اليوم المبارك الاحتفال والتبريك والإشادة بعظمة النعمة ومناقبها وفضائلها؟

أفلا يستحق هذا اليوم أن يكون عيداً للمسلمين ويحتلفوا بقراءة الآيات الواردة في منزلة رسول الله التي منها قوله سبحانه: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَ الإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَ عَزَّرُوهُ وَ نَصَرُوهُ

---

١. المائدة: ١١٤.

﴿وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[١].

نعم يشترط أن يكون الاحتفال مجرّداً عن الغلو والخروج عن الحقّ، كما يشترط أن يكون منزهاً ممّا لا يحلّ حتّى يكون الاحتفال شرعياً إلهياً من عامّة الجهات.

ولا يخفى على القارئ الكريم أنّ لهذه الاحتفالات أثراً كبيراً في التعرّف على النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأخلاقه وآدابه وسيرته وسلوكه، فإنّ الخطيب في الاحتفالات يركّز في كلماته وجمله على ما له صلى الله عليه وآله من الأخلاق السامية والآداب الكريمة، وأنّه كيف كان يتعايش مع الناس، وكيف كان يداري المخالفين والأعداء، إلى غيرها من الفوائد الجمّة من الاحتفالات.

هذه هي أدلّة القائلين بجواز الاحتفال واستحبابه، ونحن ندعو الشيخ خالد بن سعود البليهد في الرياض صاحب هذا العنوان على البريد الالكتروني **binbulihed@gmail.com** الّذي يصرّ على حرمة الاحتفال ـ في مقال خاص ـ من دون أن يذكر شيئاً من أدلّة القائلين بجوازه، أن ينظر إلى ما ذكرنا من الأدلّة بنظر دقيق دون أن يعتمد على قول فلان وفلان، بل يعتمد في نقده على الكتاب والسنّة كما اعتمدنا عليهما.

---

١. الأعراف: ١٥٧.

أدلّة القائل بالبدعة

أورد الشيخ خالد بن سعود البليهد وجوهاً استدلّ بها على كون الاحتفال بالمولد النبوي من البدعة، فنحن نستعرضها ثم نجيب عنها. يقول:

١. ليس في الكتاب ما يدل عليه.

الجواب: قد عرفت أنّ له أصلاً في الكتاب العزيز، ويكفي ذلك في خروجه عن البدعة.

٢. ولا في السنّة أصل له.

الجواب: قد عرفت أنّ حب النبي ﷺ له أصل في السنّة، كما أنّ لغيره أصل كذلك .

٣. ولا يعرف فعله عن الصحابة.

الجواب: إنّ هذا عجيب جدّاً، فإنّ فعل الصحابة لا يُعدّ حجّة شرعية ما لم ينسب إلى النبي ﷺ فكيف تركهم؟! مضافاً إلى أنّ أحداً من الفقهاء لم يفت بأن عدم فعلهم أمراً ما دليلٌ على حرمته .

٤. ولا يعرف الترخيص به من الأئمة المتبوعين الأربعة ومَن في طبقتهم.

الجواب: يكفي في ذلك أنّ الأُمّة الإسلامية قد احتفلت بالمولد النبوي عبر قرون، وكم من مسألة لم يذكرها الأئمة الأربعة ومَن في طبقتهم استدركها المتأخّرون، ولو كان الملاك في الحل والحرمة كلمة الأئمة الماضين فقط، لشُلّ الفقه عن الاستجابة لمتطلبات العصر

وإعطاء الحكم الشرعي للمسائل المستحدثة!!

٥. إنّ هذه البدعة [المنكرة] حدثت في زمن المماليك في القرون المتأخّرة .

الجواب: قد عرفت أنّه تخرص ورمي بالقول بلا دليل، وإن ذكره البعض، وعلى فرض صحّته فقد اعتمدوا على الأُصول القرآنيّة.

٦. لاشك في فضل رسول الله ﷺ وإنّما النقاش في تخصيص يوم بعينه لذلك، واعتقاد أنّ له مزية عند الله وفضل، تعظم فيه العبادة والمحبة والذكر.

الجواب: أنّهم يتقربون إلى الله بنفس الاحتفال، وأمّا تخصيص يوم خاص مع جواز الاحتفال في عامة الأيّام فإنّما هو لأجل مناسبة ظهور هذا النور المبارك في ذلك اليوم.

ثم إنّ المعترض يعود إلى نقد أدلّة القائلين بجواز الاحتفال بالنحو التالي:

٧. إنّ مَن يحتج بقول بعض العلماء المتأخّرين في إباحته فالكلام على وجوه:

أ. إنّ كلام العالم ليس دليلاً شرعياً يُحتجّ به وتجب متابعته، بل هو اجتهاد منه، فإن وافق الكتاب والسنة كان صواباً، وإن خالفهما كان خطأً باطلاً.

الجواب: ترى وجود التناقض بين قوله السابق ـ في الفقرة ٤ حيث

قال: ولم يعرف الترخيص من الأئمة المتبوعين الأربعة ومَن في طبقتهم ـ وقوله هذا، بأنّ كلام العالم ليس دليلاً شرعياً!!

فنسأله كيف تحتج بقول الأئمة الأربعة ومَن في طبقتهم وهم كانوا من العلماء، ومع ذلك تسلب الاعتماد على قول العلماء في هذا المقام وتقول: إنّ كلام العالم ليس دليلاً شرعياً؟!

ب. إنّ العبرة في معرفة الحق مجموع أقوال الأئمة المتقدّمين أهل القرون الفاضلة الذين أثنى الرسول ﷺ عليهم، لا في كلام المتأخّرين الذين تكثر مخالفتهم للسلف الصالح بسبب طروء المذاهب المحدثة وتغيّر بعض المذاهب.

الجواب: بغض النظر عن الأحداث المؤلمة والمصائب الجليلة التي أصابت قلب الأُمّة الإسلامية خلال الفترة التي يصفها بالقرون الفاضلة، فهل القرون التي حكم فيها بنو أُمية وبنو العباس هي من القرون الفاضلة، وقد دهمت المسلمين حروب طاحنة واستبيحت أعراض الصحابة والتابعين في المدينة المنورة خلال وقعة الحرة عدة أيام، ورميت الكعبة المشرّفة بالمنجنيق أيام الحجّاج الثقفي؟! أضف إلى ذلك المأساة الكبرىٰ التي حدثت في القرن الأوّل من قتل ذراري الرسول ومُهج قلبه كالإمام الطاهر الحسين بن علي وأولاده وأصحابه، وما تلته من مجازر دمويّة أُخرى .

واعطف على ما حدث أيّام الأُمويين ما جرى أيام العباسيين ما كان رائجاً من شرب الخمور ومسامرة المغنيات والراقصات الغالب والشائع في بلاط الخلافة!!

نتمنّى مَن المجيب أن يفتح عينيه على التاريخ منذ رحلة الرسول ﷺ إلى أن زالت الخلافة العباسية، ليرى خلال هذه الفترة أحداثاً يندى لها الجبين ويدمى لها القلب، فما من سنة خلت من الحرب أو القتل والدمار والتلاعب بالدين، فقد قام المتاجرون بالحديث بوضع الحديث على لسان رسول الله ﷺ خلال تلك (القرون الفاضلة) وأدخلوا في السنّة الشريفة الإسرائيليات والمسيحيات والمجوسيات، ولم يكتفوا بذلك حتّى تقربوا إلى الله سبحانه بسب الصحابي الجليل والإمام الطاهر (علي بن أبي طالب) على أعواد المنابر ستين عاماً.

فدع عنك نهباً صيح في حجراته ولكن حديثاً ما حديث الرواحل

ومع غض النظر عمّا ذكرنا ـ وهو شقشقة هدرت ثم قرّت ـ كيف يرمي المجيب المتأخّرين بكثرة مخالفتهم للسلف الصالح، وهل السلف الصالح معصومون من الخلل؟! وإذا كان عامة المتأخّرين على غرار ما ذكره، فلِمَ يستثنىٰ منهم ابن تيمية وابن القيّم، ويُضفى عليهما ثوب العصمة، حيث يُحتج بقولهما في عامة المواضع من دون نقد ورد؟!

ج. إنّ بعض من نشأ في بيئة التصوّف كان معظّماً لأهل التصوّف، ومن نشأ في بيئة التشيّع صار معظّماً لأئمة الشيعة، ومن نشأ في بيئة الخوارج كان معظّماً لأئمتهم.

الجواب: وكذلك مَن نشأ في بيئة السلفيين ـ وبالأخص ما ينسبه ابن تيمية إلى السلف ـ يكون معظّماً لهم فما هو الفرق يا ترى؟! فهل يمكن أن يكون الأخير على الصراط المستقيم والباقون على الضلال

المبين؟! ﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[١].

د. إنّ باب التقرّب إلى الله مبناه على التوقيف الشرعي والتقيّد بقيود الشرع، وليس مبناه على الاستحسان والاجتهاد.

الجواب: قد عرفت أنّ مَن يتقرب إلى الله بتلاوة آياته الواردة في فضائله ﷻ، وما في السنة النبوية من الإشادة بمنزلته ينطلق من الكتاب والسنّة لا من الاستحسان والاجتهاد.

هـ ـ إنّه من العسير جدّاً على الإنسان أن يخالف ما نشأ عليه في مذهب قومه وآبائه وأجداده.

الجواب: إنّ ما ذكره صحيح ولكن لا يشذّ منه صاحب المقال!! فهو أيضاً متأثر ببيئته ومذهب آبائه وأجداده وقومه، فما هو وجه التفريق بينه وبين غيره؟! فاللائق به ـ قبل أن يتّهم الآخرين بتقليد الآباء والأجداد ـ أن يتّهم نفسه بذلك!!

نعم هناك رجال كسروا قيد التقليد ونظروا إلى الحقائق ببصيرة وتجرد عن عقائدهم المسبقة.

نسأل الله سبحانه الهداية لنا ولصاحب المقال، ولكلّ إنسان يتحرّى الحق والحقيقة ويتجرّد عن العصبية ويتّبع الحق لأجله، إنّه سبحانه على الإجابة لقدير.

والحمد لله رب العالمين

---

١. الصافّات: ١٥٤.

الفهارس

١. الفهرس الموضوعي للأجزاء السبعة

٢. فهرس المحتويات

فهرس موضوعي للأجزاء السبعة

من كتاب «رسائل فقهية»

رقم الرسالة	الاسم	الجزء والصفحة
	كتاب الاجتهاد والتقليد	
١٦	الأحكام الشرعية بين الثوابت والمتغيّرات	٥٩٥/١
١٠٣	في مفهوم العدالة	٩ / ٧
١٠٤	في تحديد المعصية الكبيرة	٢٧ / ٧
	كتاب الصلاة	
١	البلوغ	١١ / ١
٢	الصلاة جماعة بالاستدارة حول الكعبة	٩٥ / ١
١٧	تفسير الوطنين الأصلي والاتخاذي	٩ / ٢
١٨	إتمام الصلاة في الأماكن الأربعة	٤١ / ٢
٣٧	في سفر المعصية	٩ / ٣
٣٨	إذا أتمّ في موضع القصر وبالعكس	٦٥ / ٣
٥٥	في حكم كثير السفر	٩ / ٤
٥٦	من كان في بعض الوقت حاضراً	٥٧ / ٤
٧٣	حكم الأذان قبل الفجر	٩ / ٥

٧٤	في مشروعية عبادات الصبي المميز	٥ / ٥٣
٩٠	الوصول إلى حد الترخّص	٦ / ٩
١٠٥	في الترك	٧ / ٣٥
١٠٦	في اللباس المشكوك	٧ / ٥٣
١٢١	التقية موضوعاً وحكماً في الكتاب والسنّة	٦٣١/٧

كتاب الصوم

٣	في شرطية وحدة الأُفق وعدمها	١ / ١٧
١٩	أقسام الصوم	٢ / ٧٧
٣٩	في صوم يوم الشك	٣ / ٨٧
٤٠	في قضاء الصوم عن الميت	١١٩/٣
٥٧	الصلاة والصوم في المناطق القطبية	٤ / ٨٧
٥٨	الصوم في السفر	٤ / ٩٧
٧٥	في مشروعية عبادات الصبي	٥ / ٥٣
٧٦	الاعتكاف	٥ / ٦١
٩١	في مَن وردت الرخصة في إفطارهم	٦ / ٤٩
٩٢	في شرطية العمد والاختيار في بطلان الصوم	٦ / ٨١
١٠٧	رسالة إلى الدكتور عبدالوهاب إبراهيم أبو سليمان في رؤية الهلال	١٢٥/٧

كتاب الزكاة

٢٠	في الأجناس الّتي تتعلق بها الزكاة	٢ / ٩٥
٢١	في شرطية السوم دون اعتبار عدم العمل	١٢٣/٢
٤١	في زكاة النقدين	١٥١/٣
٥٩	حرمة الزكاة على الهاشمي	١٣١/٤

٧٧	حكم المصالحة بين المالك والحاكم الشرعي	١٩٩/٥
٩٣	في شروط وجوب الزكاة	١٠٧/٦
٩٤	زكاة الفطرة	٢٤١/٦
١٠٨	في الفقير والمسكين	١٣٥/٧
١٠٩	فيما يستحب فيه الزكاة	٢٣١/٧

كتاب الخمس

٢٢	الخمس في زمان الغيبة	١٤٩/٢
٢٣	المؤونة لغة واصطلاحاً	١٨٩/٢
٤٢	الخمس في الأموال	٢١١/٣
٤٣	الخمس في ما يفضل من مؤونة السنة ومؤونة العيال	٢٤٣/٣
٦٠	في قسمة الخمس ومستحقيه	١٧١/٤
٦١	الخمس في المال الحلال المخلوط بالحرام	٢٠٥/٤
٧٨	الخمس فريضة شرعية	٢١٣/٥
٩٥	الخمس في الأرض الّتي اشتراها الذمّي من المسلم	٤٢٧/٦
٩٦	الخمس في المعادن	٤٥١/٦

كتاب الحج

٤	في مَن لم يمر بميقات ولا بما يحاذيه	١٥٣/١
٥	توسعة المسعى	١٦٩/١
٦	استظلال المحرم في الليل	١٨٣/١
٢٤	صلاة الطواف ومكانها	٢٢٩/٢
٢٥	حقيقة الإحرام في كلمات الفقهاء	٢٥١/٢
٢٦	المطاف بين السعة والضيق	٢٦٩/٢

٤٤	في أقسام العمرة	٣٠٥/٣
٤٥	تعلّق النية بالإحرام ووجوبها	٣٤١/٣
٦٢	الحج من أركان الدين	٢٧٣/٤
٧٩	في مقدمات الإحرام	٣٠٩/٥
٨٠	لبس الثوبين من واجبات الإحرام	٣٤٧/٥
٨١	فقه المزار في أحاديث الأئمة الأطهار عليهم السلام	٣٧٧/٥
٩٧	أقسام الحج	٥٢١/٦
٩٨	مسائل حول الطواف ورمي الجمرات	٥٨٧/٦
٩٩	زيارة النساء للقبور	٦١٣/٦
١٢٢	الاحتفال بالمولد النبوي على ضوء الكتاب والسنّة	٧٥٥/٧

كتاب البيع

٧	المفاهيم العامة في المعاملات	٢٠٣/١
٨	أحكام المقبوض بالعقد الفاسد	٢٦٣/١
٩	بيع العربون، تعريفه، صوره وأحكامه	٤٠١/١
٢٧	في عقد المضاربة وأحكامه	٢٨٩/٢
٢٨	في مال القراض	٣٤٧/٢
٤٦	الربح في المضاربة	٣٩١/٣
٤٧	إذا مات المضارب وفي يده مال المضاربة	٤٢٩/٣
٦٣	في شروط البيع بالصيغة	٢٩٣/٤
٦٤	صور البيع الفضولي	٣٧٥/٤
٨٢	بيعتان في بيعة	٤٨١/٥
٨٣	مناصب الفقيه وولايته	٤٩٩/٥
١٠٠	أحكام المعاطاة	٦٢٩/٦

١١٠	الغناء والموسيقى في الكتاب والسنّة	٢٣٧/٧
١١١	كلّ مبيع قد تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه	٢٥٣/٧
١١٢	التلف في زمن الخيار ممن لا خيار له	٢٧٣/٧
١١٣	في الاحتكار	٣٠٥/٧
١١٤	فيما لو دفع إنسان إلى غيره مالاً ليقسمه	٣٢٧/٧
	كتاب الشركة	
١١٥	حكم الشركات الهرمية	٣٣٥/٧
١١٦	في الشركات الحديثة	٣٤٩/٧
	كتاب التأمين	
١١٧	التأمين في الشريعة الإسلامية الغرّاء	٤١١/٧
	كتاب الوقوف والصدقات	
١١٨	في وقف الحُلي والأثمان	٥١٣/٧
	كتاب النكاح	
١٠	ولاية الأب والجد على البكر الرشيدة	٤١٣/١
١١	رضاع الكبير	٤٤١/١
٢٩	الرضاع	٣٧٩/٢
٣٠	الكفاءة في النكاح	٤٤١/٢
٤٨	في أحكام النظر	٤٤٣/٣
٤٩	نكاح الكتابية	٥٣٣/٣
٦٥	مصافحة الأجنبية المسلمة	٤٥٧/٤
٦٦	في أحكام النفقات	٤٧٣/٤

٨٤	الكلام في نكاح المجوسية والصابئة والمرتدين وإسلام أحد الزوجين ولواحقها	٥٧٣/٥
١٠١	المحرمات النسبية في النكاح	٧١٩/٦

كتاب الطلاق

٣١	في حكم المفقود عنها زوجها	٤٨٩/٢
٣٢	الطلاق ثلاثاً دفعة أو دفعات في مجلس واحد	٥٢١/٢
٥٠	في أقسام الطلاق	٥٥٧/٣
٥١	في طلاق المريض	٥٩٣/٣
٦٧	موت الزوج أثناء العدة	٥٤٥/٤
٦٨	الحلف بالطلاق	٥٥٧/٤
٨٥	طلاق المرأة وهي حائض وتزويجها برجل آخر	٦٠٥/٥
٨٦	الطلاق المعلّق لا كفّارة فيه ولا فراق	٦١٧/٥
١٠٢	في المطلقة وشروطها	٧٣٧/٦

كتاب الأطعمة والأشربة

١٢	حكم السمك إذا مات في الشبكة	٤٥٧/١

كتاب الميراث

١٣	منجّزات المريض	٤٦٥/١
١٤	إقرار المريض	٥٥٥/١
٣٣	المسلم يرث الكافر دون العكس	٥٦٣/٢
٣٤	إرث الزوج والزوجة	٥٩٥/٢
٥٢	العول في الفرائض	٦٠٩/٣
٥٣	في ميراث المجوس	٦٣٣/٣

٦٩	الكلام في الحجب	٥٧٣/٤
٧٠	في ميراث الغرقىٰ والمهدوم عليهم	٥٩٥/٤
٨٧	هل الموت قبل الدخول منصف للمهر أو لا؟	٦٢٥/٥
٨٨	في بيان مخارج الفرض	٦٤٣/٥
١١٩	إرث الزوجة من الأرض	٥٢٢/٧
١٢٠	الكلام في موانع الإرث	٥٤٣/٧

كتاب القضاء

٣٥	عمل القاضي بعلمه	٦٢١/٢
٥٤	في صفات القاضي	٦٤٧/٣
٧١	في قاضي التحكيم والمأذون	٦١٩/٤
٨٩	في الرشوة موضوعاً وحكماً	٦٥١/٥

كتاب القصاص والديات

١٥	دية المرأة المسلمة	٥٨٥/١
٣٦	العاقلة وأحكامها	٦٦٧/٢
٧٢	دية الذمي والمستأمن	٦٥٧/٤

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
مقدّمة المؤلف	٧
الرسالة الثالثة بعد المائة	
في مفهوم العدالة	
في تحقيق مفهوم العدالة	١١
توضيح الدلالة	١٥
الروايات الموضحّة لمعنى العدالة	٢١
ما هو مفاد هذه الروايات؟	٢٢
الأوّل: اعتبار ترك منافيات المروءة	٢٢
الثاني: ترك الإصرار على الصغائر	٢٤
الرسالة الرابعة بعد المائة	
في تحديد المعصية الكبيرة	
عدد الكبائر	٣٢

الموضوع	الصفحة
الرسالة الخامسة بعد المائة في الترك	
حكم العباديات والقربيات	٤٢
١. تنقيط القرآن وإعرابه	٤٤
٢. التطوّر في بناء المساجد	٤٤
٣. المناظرة مع أصحاب المقالات	٤٥
٤. كتابة الحديث	٤٦
٥. النبي وحج التمتع	٤٧
٦. صلاة التراويح	٤٨
٧. ترك النبي صلى الله عليه وآله وسلم استلام الحجر بيده	٥٠
الرسالة السادسة بعد المائة في اللباس المشكوك	
الفصل الأوّل: في أُمور تمهيدية	٥٨
١. أوّل مَن عَنون المسألة	٥٨
٢. الأقوال في المسألة	٦٢
٣. ما هو المقصود من المنع والجواز ؟	٦٤
٤. الموارد المشتبهة	٦٤
٥. كون غير المأكول مانعاً يتصوّر على وجوه	٦٥
٦. وضع الألفاظ للمصاديق الواقعية	٦٧
٧. الفرق بين الشرط والمانع	٦٨

الموضوع	الصفحة
٨. اتّفاقهم على البراءة في الشبهة الموضوعية دون المقام	٦٩
٩. هل يختص بما يحرم حسب عناوينه الذاتيّة أو يعم العرضيّة؟	٧٢
١٠. ملاك حرمة الأكل	٧٣
١١. هل الحلّية شرط أو الحرمة مانعة؟	٧٤
١٢. ما هو الأصل في المسألة؟	٧٧
الفصل الثاني: في مقتضى الأدلة الاجتهادية	٧٩
الفصل الثالث: في مقتضى الأُصول العملية	٨٣
١. التمسّك بالبراءة العقلية والنقلية	٨٤
٢. التمسّك بأصالة الحلّية	٨٩
كيفية الاستدلال	٨٩
٣. الاستدلال بأصالة الطهارة	٩٥
٤. الاستدلال بعدم الحرمة الثابت قبل الشرع	٩٦
٥. الاستدلال بالأصل الموضوعي	٩٧
كلام للمحقّق الهمداني	١٠٠
تقرير الاستصحاب بوجه آخر	١٠٢
٦. السيرة العملية على إقامة الصلاة في المشكوك من الثوب.	١١٠
٧. لزوم العسر والحرج لولا الجواز.	١١٠
٨. مقتضى إطلاق بعض الروايات عدم العبرة باحتمال كون الثوب ممّا لا يؤكل	١١٠
نقد السيرة من المحقّق الآشتياني	١١٠

الموضوع	الصفحة
نقد الاستدلال بالحرج للآشتياني	١١٣
كلام ثالث للمحقّق الآشتياني	١١٥
٩. الاستدلال على الجواز بإطلاق بعض الروايات	١١٧
خاتمة فيها مسائل	١٢١
الرسالة السابعة بعد المائة	
رسالة إلى الدكتور عبدالوهاب إبراهيم أبوسليمان في رؤية الهلال	
أسئلة مطروحة	١٣٠
١. التخيير بين الأقل والأكثر أمر لغو	١٣٠
٢. استلزام ذلك فقهاً جديداً	١٣١
٣. الإفطار في شهر رمضان والصيام في العيد	١٣٢
الرسالة الثامنة بعد المائة	
في الفقير والمسكين	
الرجوع إلى الذكر الحكيم	١٣٨
الرجوع إلى الروايات	١٣٩
الرجوع إلى كلمات اللغويّين	١٤١
إشكال وإجابة	١٤٤
تعريف الفقير الشرعي	١٤٥
أدلّة القول الأوّل	١٤٨
أدلّة القول الثاني	١٥٢

الموضوع	الصفحة
مَن كان عنده ضيعة أو عقار تقوم غلّتها بكفايته	١٥٤
مَن كان له رأس مال يقوم ربحه بمؤونته	١٥٦
مَن كان له من النقد والجنس ما يكفيه وعياله سنة واحدة	١٥٦
مَن كان له من النقد والجنس أقلّ من مقدار كفاية سنته	١٥٦
مَن كان ذا صنعة أو كسب يحصل منها مقدار مؤونته	١٥٧
حكم المحترف أو الكاسب إذا ترك الحرفة والكسب تكاسلاً	١٥٧
لو كان ربح رأس ماله لا يقوم بمؤونته	١٥٩
ما ورد في رأس المال والأدوات والضيعة	١٦١
في إعطاء الفقير أكثر من مؤونة سنته، وفيه أقوال	١٦٣
القول الأوّل : لا يتقدّر بقدر وهو المنقول عن المشهور	١٦٤
القول الثاني: عدم جواز الإعطاء أكثر من مؤونة السنة	١٦٩
القول الثالث: لا يجوز الإعطاء على دفعات	١٧٤
في بعض ما يدخل في المؤونة	١٧٤
في القدرة على التكسّب غير اللائق بشأنه	١٧٨
إذا كان صاحب حرفة وصنعة لا يمكنه الاشتغال بها	١٧٩
إذا لم يكن له حرفة لكن يمكنه التعلّم	١٨٠
مَن لا يتمكّن من التكسّب طول السنة إلّا في مدّة محدودة	١٨١
في حكم طالب العلم مع القدرة على التكسّب	١٨١
لو شك أنّ ما بيده كافٍ لمؤونة سنته	١٨٤
في مدّعي الفقر	١٨٥

الموضوع	الصفحة
إذا كانت الحالة السابقة هي الغنى	١٨٨
فيما إذا جهلت الحالة السابقة	١٨٩
دراسة الوجوه المجوّزة للإعطاء	١٩١
لو كان له دين على الفقير، وفي المسألة فروع	١٩٦
١ . احتساب الدين زكاة حيّاً كان الغارم أو ميّتاً	١٩٧
٢ . اشتراط عدم وفاء التركة بالدين في الميّت	٢٠١
٣ . إمكان استيفاء الدين من التركة	٢٠٣
هل يجب إعلام الفقير أنّ المعطى زكاة؟ وفيها فروع	٢٠٥
١ . عدم وجوب إعلام الفقير	٢٠٥
٢ . استحباب دفع الزكاة على وجه الصلة ظاهراً	٢٠٧
٣ . إذا اقتضت المصلحة يجوز التصريح بأنّه ليس بزكاة كذباً	٢١١
٤ . إذا قصد القابض عنواناً آخر غير الزكاة	٢١١
لو انكشف غنى القابض للزكاة، وفيها فروع	٢١١
١ . لو تبيّن غنى القابض وكانت العين باقية	٢١٢
٢ . إذا تلفت العين وكان القابض عالماً بالموضوع	٢١٣
٣ . لو كان القابض جاهلاً بالموضوع	٢١٣
ضمان الدافع في الصور الثلاث على ضوء القواعد، وفيها أقوال	٢١٤
١ . القول بعدم الضمان	٢١٤
٢ . القول بالضمان	٢١٥
٣ . سقوطه مع الاجتهاد وثبوته مع عدمه	٢١٥

الموضوع	الصفحة
أدلّة القول بالضمان	٢١٦
دليل القول بالإجزاء	٢١٧
حكم المسألة على ضوء الروايات	٢٢٠
إذا كان الدافع هو المجتهد أو المأذون	٢٢٤
لو دفع الزكاة إلى الغني عامداً أو جاهلاً	٢٢٥
لو دفع الزكاة باعتقاد معيّن فبان خلافه	٢٢٨
الرسالة التاسعة بعد المائة	
فيما يستحب فيه الزكاة	
الأوّل: مال التجارة	٢٣٣
في أحكام مال التجارة	٢٣٤
الثاني: كلّ ما يكال أو يوزن ممّا أنبتته الأرض عدا الغلّات الأربعة	٢٣٦
الثالث: الخيل الإناث	٢٣٦
الرابع: حاصل العقار المتّخذ للنماء	٢٣٦
الخامس: الحليّ	٢٣٧
السادس: المال الغائب أو المدفون	٢٣٧
السابع: لو تصرف في النصاب بقصد الفرار من الزكاة	٢٣٧
الرسالة العاشرة بعد المائة	
الغناء والموسيقىٰ في الكتاب والسنّة	
حرمة الغناء في الكتاب والسنّة وأقوال الفقهاء	٢٤٣
حرمة المعازف في السنّة	٢٤٦

الموضوع	الصفحة
دليل القائل بالجواز	٢٤٨
الرسالة الحادية عشرة بعد المائة	
كلّ مبيع قد تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه	٢٥٣
في أدّلة القاعدة	٢٥٦
الأوّل: الروايات	٢٥٦
الرواية الأُولى	٢٥٦
الرواية الثانية	٢٥٧
الرواية الثالثة	٢٥٧
الرواية الرابعة	٢٥٨
الثاني: الإجماع	٢٥٩
الثالث: سيرة العقلاء	٢٦١
الكلام في أُمور	٢٦٢
١. شمول القاعدة للثمن	٢٦٢
٢. ما هو المراد من التلف؟	٢٦٢
٣. لو امتنع المشتري عن القبض	٢٦٣
٤. إذا تلف المبيع بالمشتري أو الأجنبي أو البائع	٢٦٤
٥. ما هو المراد من قوله:«من مال بائعه»؟	٢٦٥
٦. حكم النماء بعد العقد وقبل التلف	٢٦٦
٧. شمول القاعدة لسائر العقود المعاوضية	٢٦٨
٨. شمول القاعدة لتلف البعض	٢٦٨

الموضوع	الصفحة
٩. شمول القاعدة للوصف المفقود	٢٦٩
١٠. إبراء المشتري البائع عن ضمان المبيع	٢٧٠
الرسالة الثانية عشرة بعد المائة	
التلف في زمن الخيار ممّن لا خيار له	
١. كلمات العلماء في القاعدة	٢٧٥
٢. هل كون التلف ممّن لا خيار له، موافق للقاعدة ؟	٢٧٧
٣. دراسة الروايات الواردة	٢٧٩
٤. اختصاص الروايتين بخيار الحيوان	٢٨١
٥. الاستدلال على سعة القاعدة بوجهين	٢٨٢
٦. حصيلة الكلام في الروايات	٢٨٦
٧. فذلكة	٢٩٠
٨. عدم شمول القاعدة للثمن	٢٩٣
٩. هل الحكم مختصّ بالمبيع المعيّن أو يعمّ الكلي؟	٢٩٤
١٠. هل الضمان معاملي أو واقعي؟	٢٩٦
١١. لو أتلفه المشتري	٢٩٩
في تعارض القاعدتين	٣٠١
الرسالة الثالثة عشرة بعد المائة	
في الاحتكار	
الأوّل: الاحتكار لغة واصطلاحاً	٣٠٨
الثاني: هل يختص الاحتكار بالطعام أو يعمّ غيره؟	٣٠٨

الموضوع	الصفحة
الثالث: حكم الاحتكار تحريماً وكراهة	٣١٦
الرابع: حدّ الاحتكار زماناً	٣٢٠
الخامس: حصر الاحتكار في الشراء	٣٢١
السادس: الغاية من الاستبقاء	٣٢٢
السابع: إجبار المحتكر على البيع	٣٢٣
الثامن: في جواز التسعير وعدمه	٣٢٤
الرسالة الرابعة عشرة بعد المائة	
فيما لو دفع إنسان إلى غيره مالاً ليقسمه	
التفريق بين الصدقات الشرعية والأموال الشخصية	٣٣٢
في الجمع بين المجوّزين والمانعين، وفيه وجهان	٣٣٣
الأوّل: الحمل على الكراهة	٣٣٣
الثاني: حمل المانعة على تعيين المواضع	٣٣٤
الرسالة الخامسة عشرة بعد المائة	
حكم الشركات الهرمية	
ما هو الموقف الشرعي من الشركات الهرمية؟	٣٣٧
الجواب، وفيه أمران	٣٣٧
الأوّل: بيان ماهية الشركات الهرمية	٣٣٧
الثاني: بيان الحكم الشرعي من هذه الشركات	٣٤١
في الاستدلال على مشروعية هذه الشركات	٣٤١
١. العمل والانتاج هو أساس الاقتصاد الإسلامي	٣٤٢

الموضوع	الصفحة
٢. التجارة تدار وفقاً للأساليب العقلائية المتعارفة	٣٤٣
٣. المعاملة غررية	٣٤٤
٤. حكم القمار	٣٤٤
٥. الشركات الهرمية تؤدّي إلى النزاع والتناحر في المجتمع	٣٤٦
٦. وحدة الحقيقة وتعدد الأساليب	٣٤٦
٧. الجذور الأجنبية	٣٤٦
٨. انهيار اقتصاد البلدان الّتي أجازت عمل تلك الشركات	٣٤٧
الرسالة السادسة عشرة بعد المائة في الشركات الحديثة	
تمهيد، وفيه أُمور	٣٥١
الأوّل: المسائل المطروحة للدراسة	٣٥١
الثاني: تقسيم الشركات إلى مدنية وتجارية	٣٥٣
الثالث: تعريف الشركة التجارية	٣٥٥
الرابع: تقسيم الشركات التجارية إلى شركات الأشخاص وشركات الأموال	٣٥٦
الخامس: الشخصية المعنوية أساس الشركة التجارية	٣٥٧
الفصل الأوّل: شركة الأشخاص الحديثة	٣٥٩
شركة الأشخاص، وفيها أقسام	٣٦٠
١. شركة التضامن ومشروعيتها، وفيها إشكالان	٣٦٠
الإشكال الأوّل: الضمان في المقام من مقولة ضمان ما لم يجب	٣٦١

الموضوع	الصفحة
في صحّة ضمان ما لم يثبت بالفعل	٣٦٤
١. ضمان الدرك	٣٦٤
٢. الضمان بالأمر بالإتلاف	٣٦٥
٣. ضمان مال الجُعالة	٣٦٥
٤. ضمان نفقة الزوجة	٣٦٥
٥. ضمان الجريرة	٣٦٦
٦. ضمان العين المستأجرة	٣٦٦
٧. ضمان العارية	٣٦٧
٨. براءة الطبيب من الضمان	٣٦٧
٩. ضمان الصنجة	٣٦٧
١٠. ضمان المقبوض بالعقد الفاسد	٣٦٨
الضمان في المقبوض بالعقد الفاسد تأكيد لضمان العقد	٣٦٩
الإشكال الثاني: منع التبادل متأخّر للمالكية والسلطنة، وفيه أمران	٣٧١
الأوّل: مقتضى المالكية للسهم	٣٧١
الثاني: مقتضى سلطنة الناس على أموالهم	٣٧٢
٢. شركة التوصية البسيطة	٣٧٢
شركة التوصية البسيطة والفقه الإسلامي	٣٧٣
٣. شركة التوصية بالأسهم	٣٧٥
شركة التوصية بالأسهم والفقه الإسلامي	٣٧٦
٤. شركة المحاصّة	٣٧٦

الموضوع	الصفحة
شركة المحاصّة والفقه الإسلامي	٣٧٨
الفصل الثاني: في شركات الأموال	٣٧٩
١. شركة المساهمة العامّة، وفيها أُمور	٣٨٠
أ. تعريف شركة المساهمة العامّة	٣٨١
ب. شروط الصحة	٣٨٢
١. الأهلية	٣٨٣
٢. الرضا بالشركة غير مشوب	٣٨٣
٣. المساهمة بحصة مالية	٣٨٤
٤. الربح والخسارة بنسبة الحصّة	٣٨٤
ج. خصائصها ومواصفاتها	٣٨٥
شركة المساهمة العامّة والفقه الإسلامي	٣٨٧
٢. شركة المساهمة الخاصّة	٣٨٨
٣. الشركة ذات المسؤولية المحدودة	٣٨٩
عدم الضمان مع اليسار	٣٩١
الفصل الثالث: الشخصية المعنوية	٣٩٣
الشخصية المعنوية والشركة التجارية	٣٩٤
الشخصية المعنوية في الشريعة الإسلامية	٣٩٥
أسئلة وأجوبة	٣٩٧
السؤال الأوّل: خلوّ التشريع عن اعتبار الشخصية المعنوية	٣٩٧
السؤال الثاني: لم يحرز كونها عقداً شرعيّاً	٣٩٧

الموضوع	الصفحة
السؤال الثالث: الموارد المعدودة لا تصلح لانتزاع الضابطة	٣٩٨
السؤال الرابع: مورد الأمثلة هو الأموال العامّة	٣٩٩
نتائج الشخصية المعنويّة	٤٠١
الأُولى: الذمّة المستقلة	٤٠١
الثانية: أموال الشركة ضمان لدائنها	٤٠١
الثالثة: لا تقع المقاصّة بين دين شخصي على الشريك ودين للشركة	٤٠٢
الرابعة: إفلاس الشركاء لا يسري إلى الشركة وبالعكس	٤٠٢
الخامسة: حق التقاضي	٤٠٢
السادسة: موطن الشركة وجنسيتها	٤٠٣
السابعة: للشركة التجارية جنسيّة	٤٠٣
الثامنة: الأهلية	٤٠٣
الفصل الرابع: الشركات الحديثة والفرائض المالية	٤٠٥
١. تعلّق الخمس بأرباح التجارات	٤٠٦
٢. تعلّق الزكاة بمحاصيل الشركات الزراعية	٤٠٨
الرسالة السابعة عشرة بعد المائة **التأمين في الشريعة الإسلامية الغرّاء**	
تمهيد	٤١٣
أشكال التأمين في حياة الإنسان في القرون الغابرة	٤١٣
١. ضمان الجريرة أو ضمان الولاء	٤١٣

الموضوع	الصفحة
٢. ضمان العاقلة	٤١٤
٣. التعاون العشائري	٤١٤
انتشار التأمين	٤١٥
في مباحث التأمين	٤١٨
١. تعريف التأمين	٤١٨
قوام التأمين بأُمور أربعة	٤٢١
٢. تقسيم التأمين	٤٢٢
التأمين التعاوني	٤٢٢
التأمين التجاريّ	٤٢٣
تقسيم آخر للتأمين	٤٢٣
١. التأمين من الإصابات	٤٢٤
٢. التأمين من المرض	٤٢٤
٣. التأمين على الحياة	٤٢٤
٣. دراسة التأمين بما هو هو وعلى النحو المتعارف بين الناس	٤٢٦
٤. التأمين وآراء الفقهاء فيه	٤٢٨
٥. ما هو الدليل على مشروعية التأمين؟، وفيه نظريتان	٤٤٧
النظرية الأُولى: التأمين عقد مستقل داخل تحت عموم الوفاء بالعقود	٤٤٨
عموم الموصول للحكم والموضوع	٤٥٠
النظرية الثانية: عقد التأمين عقد ضمان	٤٥٥

الموضوع	الصفحة
الأوّل: ضمان الأعيان المضمونة	٤٥٧
الثاني: ضمان الأعيان الشخصية غير المضمونة	٤٥٩
في الموارد الّتي صحّح فيها الضمان ولم تكن العلّة موجودة	٤٦١
الأوّل: ضمان الدرك، أو ضمان العهدة	٤٦١
الثاني: ضمان مال السبق والرماية	٤٦٢
الثالث: ضمان مال الجعالة	٤٦٣
الرابع: الضمان عند خوف غرق السفينة	٤٦٣
الخامس: ضمان نفقة الزوجة المستقبلة	٤٦٤
٦. شبهات وإيضاحات	٤٦٧
الأوّل: التأمين والنهي عن بيع الغرر	٤٦٧
التأمين والغرر في الوجود والحصول	٤٦٩
التأمين والغرر في مقدار العوض	٤٧١
التأمين والغرر في الأجل	٤٧٣
الثاني: عقد التأمين والرهانة والمقامرة	٤٧٤
الثالث: التأمين ومشكلة الربا	٤٧٩
الرابع: عقد التأمين وأكل المال بالباطل	٤٨٢
الخامس: ضمان ما لم يجب	٤٨٤
خاتمة المطاف	٤٨٦
التأمين على الحياة	٤٨٦
التأمين التعاوني	٤٨٩

الموضوع	الصفحة
التأمين التعاوني المركّب	٤٩١
حقيقة عقد التأمين	٤٩٤
الموجب والقابل في عقد التأمين	٤٩٥
الشروط العامّة لعقد التأمين	٤٩٧
الشروط الخاصة لعقد التأمين	٤٩٩
الأوّل: تعيين المؤمَّن عليه	٥٠٠
الثاني: تعيين طرفي العقد	٥٠٠
الثالث: تعيين المبلغ	٥٠٠
الرابع: بيان الخطر الموجب للخسارة	٥٠١
الخامس: تعيين أقساط التأمين	٥٠١
السادس: تعيين زمان التأمين	٥٠١
شمولية التأمين وعموميته	٥٠٢
التأمين عقد مستقل	٥٠٣
التأمين التعاوني	٥٠٥
التأمين المختلط مع الاشتراك في الأرباح	٥٠٨
التزام المؤمِّن بدفع شيء إضافي على مبلغ التأمين	٥١٠
إعادة التأمين أو تأمين المؤمِّن	٥١٢
الرسالة الثامنة عشرة بعد المائة	
في وقف الحُلِيّ والأثمان	
١. عدم جواز الوقف	٥١٦

الموضوع	الصفحة
٢. جواز الوقف	٥١٧
٣. التردّد وعدم الجزم بشيء	٥١٨
تصحيح وقف الأثمان مع التجارة بها	٥١٩
الرسالة التاسعة عشرة بعد المائة	
إرث الزوجة من الأرض	
حول الروايات المعارضة لنظر المشهور	٥٣٢
مشكلة اختلال الميزان في الفرائض والأسهم	٥٣٥
مشكلة تأخير البيان	٥٣٧
الآن حصص الحق	٥٣٨
الرسالة العشرون بعد المائة	
الكلام في موانع الإرث	
الأوّل: الكفر، وفيه مسائل	٥٤٥
المسألة الأُولى: الكفر بعامّة أقسامه يمنع عن الإرث	٥٤٥
المسألة الثانية: المسلم يرث الكافر	٥٤٥
المسألة الثالثة: في حجب المسلم الكافر	٥٥٠
دليل القول بالحجب	٥٥١
ما يدلّ على عدم الحجب	٥٥٤
بقي هنا فروع:	٥٥٦
أدلة المخالف في المرتد الملّي	٥٦١
لو أسلم الكافر قبل القسمة أو بعدها	٥٦٣
الاستثناء الأوّل: إذا كان الوارث الواحد إماماً	٥٦٧

الموضوع	الصفحة
الاستثناء الثاني: إذا كان الوارث الواحد زوجاً أو زوجة	٥٧٠
لو أسلم بعد قسمة بعض التركة	٥٧١
أحكام التنازع	٥٧٣
مسألة: في توارث الفرق بعضهم من بعض	٥٧٥
الثاني: القتل	٥٨٢
القتل عن خطاء، وفيه أقوال	٥٨٥
دليل القول الأوّل	٥٨٦
دليل القول الثاني	٥٨٧
دليل القول الثالث	٥٨٨
شبه العمد ملحق بالخطأ أو بالعمد	٥٩٢
التسبيب كالمباشرة	٥٩٣
فروع	٥٩٤
مسألة: إذا لم يكن للمقتول وارث سوى الإمام	٥٩٦
الدية في حكم مال المقتول	٦٠٠
مسألة: في من يرث الدية	٦٠٢
الثالث: الرّق	٦١١
في لواحق أسباب المنع	٦١٢
الأوّل: اللعان	٦١٢
الثاني: الغائب غيبة منقطعة أخباره وآثاره	٦١٢
الثالث: الحمل، وفيه مقامان	٦٢١
الأوّل: الحمل حاجب لا وارث ما دام في البطن	٦٢٢

الموضوع	الصفحة
الثاني: الحمل وارث إذا سقط حيّاً لا ميّتاً	٦٢٥
الرابع: الدين المستغرق	٦٢٩
الرسالة الحادية والعشرون بعد المائة	
التقية موضوعاً وحكماً في الكتاب والسنّة	
تمهيد	٦٣٥
الشيعة أكثر ابتلاء بالتقية	٦٣٧
الفصل الأوّل: التقية في القرآن الكريم والسنّة النبوية	٦٤٣
الآية الأُولى:	٦٤٣
الآية الثانية:	٦٤٥
الآية الثالثة:	٦٥١
الآية الرابعة:	٦٥٢
التقية بمعنى التورية	٦٥٣
الفصل الثاني: التقية في أحاديث أئمة أهل البيت عليهم السلام	٦٥٥
الفصل الثالث: التقية في كلّ شيء	٦٥٩
الفصل الرابع: أقسام التقية والتقية المحرّمة	٦٦٢
الأوّل: لا تقية في الدم	٦٦٣
الثاني: التبرّي عن أمير المؤمنين وأولاده	٦٦٥
الثالث: حرمة التقية فيما يتعلق بأساس الدين	٦٦٩
الفصل الخامس: ترك التقية في العبادة وحكمها شرعاً	٦٧٢
الفصل السادس: إجزاء العمل على وفق التقية عن الإعادة والقضاء	٦٧٧
ما يدلّ على الرخصة في مورد خاص	٦٧٨

الموضوع	الصفحة
١. رفع ما اضطروا إليه	٦٨٣
٢. ما دلّ على أنّ التقية في كلّ ما يضطر إليه	٦٨٥
٣. التقية في كل شيء إلّا في ثلاثة موارد	٦٨٧
٤. التأكيد على التقية والحثّ عليها	٦٨٨
تفصيل للمحقّق الثاني	٦٩١
الروايات المعارضة	٦٩٣
الفصل السابع: حكم التقية في الموضوعات	٦٩٦
استدلال السيد الأُستاذ على الإجزاء في الحج	٦٩٩
الاستدلال على الإجزاء بروايتين	٧٠١
الفصل الثامن: في اعتبار عدم المندوحة	٧٠٣
مقتضى الإطلاق عدم الاشتراط	٧٠٥
طوائف الروايات الدالّة على شرطية عدم المندوحة	٧٠٦
١. ما دلّ على الصلاة في البيت ثم الحضور	٧٠٦
٢. ما دلّ على إعمال الحيلة	٧٠٨
٣. ما يدلّ على لزوم الإعادة	٧١١
الفصل التاسع: الوضوء الصادر تقية وحكم الأعمال اللاحقة	٧١٦
التقية والأحكام الوضعية	٧٢٣
الفصل العاشر: في التقية المدارائية	٧٢٥
تنبيهات مهمة	٧٢٨
التنبيه الأوّل: في تبيين حدّ الإجزاء	٧٢٨
التنبيه الثاني: شمول التقية للمخالف والمؤالف	٧٢٩

الموضوع	الصفحة
التنبيه الثالث : كون التقية من المرجّحات	٧٣١
التنبيه الرابع: التقية في الإفتاء والقضاء	٧٣٨
التنبيه الخامس:التقية خوفاً على السائل لا حذراً منه ومن الحاكم	٧٤٠
التنبيه السادس: الفرق بين التقية والنفاق	٧٤٣
التنبيه السابع: هل التقية من أُصول الدين ؟	٧٤٥
التنبيه الثامن: التقية تؤدي إلى محق الدين	٧٤٦
التنبيه التاسع: الآثار البنّاءة للتقية	٧٤٧
التنبيه العاشر: حكم تسمية الإمام المهدي	٧٥٣
الرسالة الثانية والعشرون بعد المائة	
الاحتفال بالمولد النبويّ على ضوء الكتاب والسنّة	
البدعة في اللغة والشرع	٧٥٩
الاحتفال بمولد النبي ﷺ له أصل في الشريعة	٧٦١
١. حبّ النبي ﷺ أصل من الأُصول	٧٦٢
٢. تكريم النبي ﷺ أصل من الأُصول	٧٦٤
٣. رفع ذكر النبي ﷺ	٧٦٥
٤. ذكر نعم الله سبحانه وتعالى	٧٦٦
٥. الاقتفاء بسنّة نبي الله عيسى عليه السلام	٧٦٩
أدلّة القائل بالبدعة	٧٧١
الفهارس الفنيةَ	٧٧٧
١. الفهرس الموضوعي للأجزاء السبعة	٧٧٩
٢. فهرس المحتويات	٧٨٧