

# رسائل فقهية

تقريراً لأبحاث المرجع الديني  
السيد كمال الحيدري

بقلم  
نخبة من الفضلاء

يطلب من  
• مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام  
للفكر والثقافة

٠٠٩٦٤-٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩

• مؤسسة الثقلين للثقافة

والإعلام

العراق - كربلاء - شارع باب القبلة

مقابل قاعة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٣٢٢٣٠٨

• مكتبة الإمام الباقر عليه السلام

العراق - النجف - سوق الحويش -

مقابل جامع الهندي

٠٠٩٦٤-٧٨٠١٢٦٣٥٧٩

• مكتبة القائم

العراق - بغداد - الكاظمية المقدسة

- باب المراد

٠٠٩٦٤-٧٩٠١٩٩٢٧٢٠

## مؤسسة الهدى

للطباعة والنشر

لبنان - بيروت - الغييري -

مقابل سنتر الإنماء

١٤٢٤هـ - ٢٠١٣م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



(١)

# موارد وجوب الزكاة والخلاف في تحديدها

بقلم

الشيخ ميثاق العسر



## مقدمة:

### الزمان والمكان ونظرية المعرفة الفقهية

يتفق الباحثون في المعرفة الدينية على ضرورة تحديد المرجعيات المعرفية الأولى كمصادر تدور حولها الأبحاث وتُستل منها النتائج، وهو أصل ثابت يسلّم به جميع الباحثين، لا في علم الفقه فقط، بل في جميع العلوم، بيد أنهم يختلفون بعد ذلك في طبيعة هذه المرجعيات وخصائصها، فيطرح كل فريق رؤيته في تفسير هذا المرجع أو ذلك.

وقد اتفقت كلمة علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام على فرضية أن المرجعيات الأولى التي يُرجع إليها في عموم المنظومة الدينية واستنباطاتها هي: الكتاب والسنة والإجماع والعقل، لكن وقع الاختلاف - بعد ذلك - في تفسير حدود وضوابط الرجوع إلى هذه المرجعيات والمصادر، بل وفي أولويات استخدامها، فجاءت نظريات متعددة في هذا المجال؛ فضيّقت دليوية بعضها، ووسّعت من دليوية الأخرى، وطرحت أولويات معينة، وهي أبحاث قد تُداول اليوم تحت عنوان (نظرية المعرفة الفقهية).

وفي سياق هذا الاختلاف يُطرح عنصرا الزمان والمكان في أبحاث نظرية المعرفة الفقهية، وهل لهما تأثير في عملية الاجتهاد الديني، بمعنى دخالتهما في تغيير الحكم إمّا بشكل مباشر أو عن طريق تغيير الموضوع أم لا تأثير لهما أصلاً؟ وهل يمكن لمن يريد أن يستنبط حكماً دينياً أن يغفل هذين العنصرين ويستنتج حكماً عاماً خارجاً عن إطارهما؟ أيمن لنا الوقوف على قاعدة عامة تفرّق بين الأحكام التي صدرت من الشارع المقدّس دون لحاظ عنصري الزمان

والمكان، وبين الأحكام التي لحظ الشارع فيهما هذين العنصرين بمعنى تغيير هذه الأحكام مع تغييرهما؟ وهل بمقدورنا التعرف على آليات يمكن من خلالها فرز هذه الأحكام؟ إذ لا شك بأن هناك بعض النصوص تعبر عن تشريعات جاءت وفق ظروف زمانية ومكانية وأحوالية معينة؛ وذلك عندما يسأل السائل عن حالة تخصه أو تخص منطقة جغرافية محددة، فيجيبه النبي ﷺ أو الإمام عليه السلام وفقاً لهذه الحالة أو المنطقة؟

هذه الأسئلة - وغيرها الكثير - تستدعي من المجتهد في المعارف الدينية أن يجد إجابة شافية لها، وبذلك يستطيع أن يحدد نظرية المعرفة الفقهية التي ينطلق منها، وبالتالي منهجه الاستنباطي ومعالمه وطبيعته، ولكن قبل كل هذا لا بد أن نجيب على سؤال آخر مفاده: ماذا يعني الزمان والمكان في منهجنا الاستنباطي؟

والجواب: نعني بهما: (التأريخ) و(الجغرافيا)، فالحقبة التاريخية لها خصائصها من حيث العلاقات والعادات الاجتماعية والأوضاع الاقتصادية وغيرها، وكذلك الجغرافيا؛ فكل مكان له عاداته وحضارته وثقافته وشروطه وظروفه وغيرها، فهل الزمان والمكان (بمعنى: الظروف الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية... الخ) لهما تأثير في العملية الاجتهادية؟

يذهب هذا الاتجاه - والذي حررت هذه البحوث على أساسه - إلى أن لعنصر الزمان والمكان بالمعنى المصطلح مدخلية كبيرة في نتائج الاجتهادات، وأن محاكمة النصوص الشرعية محاكمة تجريدية خالصة عمل يؤدي إلى خلق إشكالية عدم انسجام بين كبرى شمولية الشريعة بأحكامها لكل زمان ومكان، وبين عدم قابلية أحكامها للتطبيق.

ولعل أدنى متابعة لكلمات أعلام الفقهاء تكشف لنا عن سر هذا الأمر، وتفصح لنا عن مرتكز هذا التجريد، فربما يكون الاعتقاد - الصحيح - بأن



الشريعة الإسلامية نصّت على كلّ شيء حتّى أرش الخدش، وتفسير هذه المقولة بطريقة حرفيّة خاطئة، هو الذي أدّى إلى هذا التجريد، فحسب البعض بأن أخذ الظروف والشروط كجزء من شرائط الموضوع الذي جاء عليه الحكم، يعني اقتصار الحكم على تلك القضية الخارجيّة، وهذا ما يتنافى مع شموليّة الشريعة المفترضة؛ إذ لا يمكن توسعة الحكم في مثل هذه الحالة، فلجأوا إلى ممارسة مثل هذا التجريد، مع إغماض النظر عن الشرائط والظروف التي أحاطت بزمن صدور النص؛ حفاظاً على تلك (الكبرى المنهجية).

عندما يقرّر القرآن والنبّي الأكرم ﷺ والأئمة عليهم السلام بأن الإسلام هو خاتمة الأديان، وأنّه يحمل شموليّة وإجابة لكل استفهام وسؤال يواجه الفرد في مسيرته التكاملية، ونعلم أيضاً بأن هناك مجموعة من الأحكام قد وردت إلينا سواء عن طريق القرآن أو عن طريق السنّة بمعناها العام، ففي مثل هذه الحالة أمامنا خياران: إمّا أن نقرّر بأن هذه الأحكام جاءت في إطار تلك الشروط والظروف المعينة، فتضحى عمليّة سحبها إلى غير تلك الشروط والظروف غير مستندة إلى دليل، وهذا يعني التناقض مع أبده المسلمات التي تلازم خاتميّة الشريعة الإسلامية وشموليتها، وهذا هو (الخيار الأوّل).

أمّا (الخيار الثاني): فهو يعني أن المشرّع لحظ بطلان ما يؤول إليه الخيار الأوّل؛ لأن ذلك يؤدّي إلى عدم التفات المشرّع للمراحل المستقبلية، وهو أمر يتنافى مع شموليّة شريعته وخاتميّتها المفترضة، من هنا استوجب الأمر أن تُفهم تلك النصوص بروح تجريدية خالصة؛ جراء تلك الشموليّة المفترضة.

لا شكّ بأن الشموليّة المفترضة - على الخلاف في تفسيرها - مطلب أساسي وقاعدة عامّة لا يمكن التنازل عنها، وهي شأن ميّز خاتميّة الرسالة المحمديّة الأصيلّة، ولا شكّ أيضاً بأن الشارع لحظ في أحكامه هذه الخصوصيّة، لكن

الكلام في التفسير الصحيح لها؟

إن الاتجاه المختار يعتقد - نظراً لمجموعة من الأسس والمرتكزات - بأن الشارع المقدّس قد أجاب عن الكثير من القضايا بنحو أخذ الزمان والمكان بالمعنى المصطلح كجزء لا يتجزأ منها، وأوكل مهمّة الشموليّة إلى علماء الدين العدول؛ حيث أعلمهم بضرورة تفحص المورد الذي طبّق الشارع الحكم عليه، تفحص شروطه وظروفه، وهذه هي (المرحلة الأولى) التي تلقى على عاتقهم. يليها تطبيق الحكم المناسب له في حالة ما إذا أحرزوا شروطه وظروفه، وهذه هي (المرحلة الثانية).

إن لحاظ الشارع لعنصري الزمان والمكان أمر طبيعي جداً، وهو عقلائي في نفس الوقت؛ حيث لا يمكن للشارع أن لا ينتهج في بعض أحكامه سوى هذا الطريق، وليس ذلك نقصاً في شموليته المفترضة، بل هو نقص إذا ما فُسر بنحو القضيّة الخارجيّة التي لم تلحظ المستقبل بعين الاعتبار.

اتجاهنا يعتقد بأن الابتعاد عند تفسير بعض النصوص الدينيّة عن هذا الشكل يعني اللجوء إلى محاولات لا تصلح نهجاً عاماً في الممارسة الفقهيّة، بل وتتناقض أحياناً مع روح الشريعة العامّة التي أفصحت عنها النصوص المتواترة، وهي عمليات لم يتّخذها الشارع نهجاً وطريقاً في بيان أحكامه، بل كان واضحاً جلياً فيما يريد إثباته، وإنّ قراءة التشريعات بأفق خارج عن دائرة الفهم والتفهم البشري ينتج لنا هذا اللون من النتائج، مع أن المشرّع مارس طريقة وسلوكاً بشرياً خالصاً في طريقة بيان أحكامه، فليس من الصحيح أن ننأى بالشرعية بعيداً عن هذه الطريقة المتعارفة، خصوصاً وهي تعالج مشاكل بشريّة ملحة في حياة الناس الاعتياديّة.

ربما يمكننا القول بأن المهمّة الكبرى التي يتحمّلها فقهاء عصر الغيبة كاملة في هذا اللون من الممارسة والاستكشاف، وهو دور ومهمّة صعبة للغاية،

ولا شك بأن بعض القواعد والآلات العلميّة التي مارسها الفقهاء في عصر الشيخ الطوسي رحمته الله لا يمكن لفقهاء هذا العصر الاستفادة منها دون تطويرها وتغييرها وإبدالها في بعض الأحيان؛ ومن هنا افترض السيّد الشهيد الصدر قدس سرّه ضرورة وجود منطقي ومنهجٍ لعملية الاستنباط الفقهي لا بدّ من تفحص أصوله وقواعده في جميع تفاصيل هذه العملية، منطقي ينسجم مع طبيعة هذه العملية في كلّ زمان ومكان<sup>(١)</sup>.

وإرشاداً لهذا الخلل التجريدي في بعض الأحكام سنقوم بمحاولة كشف بطلان ما يؤول إليه هذا العمل التجريدي من خلال ذكر بعض التطبيقات الفقهيّة، وبالتالي هي محاولة المقارنة بين المنهج المختار والمنهج المشهور. والأبحاث التي بين يديك هي حصيلة ما استفدته من بحوث أستاذه سماحة آية الله العظمى السيّد كمال الحيدري دامت تأييداته؛ وقد جاء بعضها من خلال أبحاث درسه، وحُرّر البعض الآخر في ضوء إفاداته وإثارته وتوجيهاته، وأتمنى أن أوفق لإكمال بقية أجزاء هذه السلسلة التي حملت عنوان بحوث في عملية الاستنباط الفقهي، علني أستطيع كشف معالم الاتجاه الذي تبناه، والنتائج التي تتمخض عنه، وإذا ما تراءى قصور في هذه الأبحاث فهي لكاتب هذه السطور حصراً، فلا زال الطريق طويلاً أمامه وهذه طبيعة المبتدئين.

١/ شعبان المعظم / ١٤٣٢ هـ

ميثاق العسر

---

(١) اقتصادنا: ج ٣، ص ٨٠٠ وما بعدها.



## مدخل عام

لا يخفى على باحث أن استنباط أي حكم شرعي منوطٌ بممارسة عملية اجتهادية استنباطية ذات أبعاد متنوّعة، عبّرنا عن هذه الأبعاد - في دراسات سابقة - بالمفاتيح التي تسهّل الولوج في العملية الاستنباطية بشكل سليم. وقبل أن ندخل في أي ممارسة فقهية نستكشف من خلالها هذه الأبعاد وماهياتها، علينا التعرّض إجمالاً لعدّة مقدّمات تلقي بظلالها على بعض جوانب هذه الأبعاد.

### ١. جواز عملية الإفتاء

وقع الخلاف بين الأعلام السابقين في مشروعية عملية الإفتاء استناداً إلى مضمون الروايات الواردة عن الرسول وأهل بيته عليهم السلام، فهل أجازوا تلك العملية، وبذلك يسوغ البحث في العناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي، أم أنّهم نهوا عن ممارستها ونعتوها بنعوت سلبية لأسباب كشفت عنها الدراسات التاريخية؟

إذا ما فسّرنا الاستنباط بعملية تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة تحديداً استدلالياً، ستكون إجابة سؤالنا المتقدم بدهية؛ إذ إنّ الإنسان ملزم بتحديد موقفه تجاه الشريعة وأحكامها، وحيث إن كثيراً من الأحكام الشرعية للوقائع والحوادث غير واضحة وغير جليّة، تحتمّ تسويغ عملية الاستنباط بغية الحصول عليها.

لكنّ مفهوم الاجتهاد مرّ بتطورات دلالية عديدة في الفكر الشيعي تشكّلت على أساسها مواقف مختلفة، فذهب بعض المتقدّمين إلى جوازه واختار

آخرون منهم عدم الجواز، ولعلّ الخلاف في هذه المسألة هو الذي حداً بأعلامنا في صدر الغيبة إلى القيام بنقل مضامين الروايات الواردة عن أهل بيت النبوة عليهم السلام في كتبهم الفقهية، حتى وقع الخلاف - كما ينقل الشيخ الطوسي - في تفسير هذه النصوص، وهل هي نصوص روائية، أم فتاوى شرعية؟

وبغض النظر عن كلّ ما تقدّم، فنحن نبنّي على النتيجة الحتمية التي وصلت إليها أبحاثنا المعاصرة وهي جواز هذه العملية دون أيّ تأمل وشك<sup>(١)</sup>، لكن الكلام في التخريج الفني لهذه النتيجة، ولا بدّ أن يُعلم بأن الأصل عدم جواز التدخل في أيّ شأن من شؤون الإمامة - الأعمّ من الإفتاء والقضاء وغيرهما - نعم، وقع البحث بعد غيبة الإمام الثاني عشر عليه السلام في إعطائه مقام الولاية للفقير الجامع للشرائط، وما هي دائرة هذا المقام، وهل يقتصر على الإفتاء فقط، أم يشمل القضاء، أم الأعمّ منها دون ولاية الأولوية المدلول عليها بقوله تعالى: ﴿التَّيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ (الأحزاب: ٦).

ذهب الأخباريون من علمائنا المتقدّمين إلى عدم ثبوت أي ولاية للفقهاء أو رواية الحديث في زمن الغيبة، وأن دورهم يقتصر على نقل الحديث فقط، دون اجتهاد وممارسة؛ بدعوى أن الأئمة عليهم السلام قد بثوا أجوبة عموم الحوادث في أحاديثهم، ومن ثمّ لا دور لهؤلاء سوى نقل الحديث المناسب إلى من يسأل عن حكم من الأحكام<sup>(٢)</sup>.

وأصّر الأصوليون من علمائنا على ثبوتها، لكنهم اختلفوا في حدود هذه

(١) للوقوف على التطوّر الدلالي لهذا المفهوم وتداعياته المفصلة ننصح بالعودة إلى: المعالم الجديدة في الأصول، للسيد الشهيد محمد باقر الصدر: ص ٣٧ وما بعدها. دروس في علم الأصول: الحلقة الأولى، ص ٤٥ وما بعدها.

(٢) لاحظ: الفوائد المدنية: ص ٣٠٥.

الولاية، فقال أستاذنا الخوئي قَالَ وبعض الأعلام الذين تابعوه إلى عدم دلالة النصوص الشرعية على أكثر من ثبوت ولاية الإفتاء، أمّا ولاية القضاء فهي ثابتة من باب الحسبة ليس إلّا، على اختلاف بين تقريرى بحثه التنقيح والمستند؛ إذ نصّ في التنقيح على دلالة النصوص على الإفتاء والقضاء معاً، وحصرها في المستند بالإفتاء فقط، وتفصيل الحديث في هذا الموضوع سيكون محطّ دراسة مستقلة في هذه السلسلة عند البحث في التوقيع الشريف الصادر من الناحية المقدّسة، الذي تضمّن الإشارة إلى رواية الحديث وحجّيتهم في عصر الغيبة<sup>(١)</sup>.

وكيفما كان: فإنّ مذهب الأخباريين في قصر دور رواية الحديث - كما في التوقيع الشريف عن الناحية المقدّسة - على نقل الرواية فقط؛ لازل قائماً في كثير من حواضرنا العلميّة، وخصوصاً في الأبعاد الأخرى - غير الحلال والحرام - من معارفنا الدينيّة؛ ولعلّ نظرة بسيطة إلى التراث العقائدي المعاصر وما فيه من إرجاعات إلى نفس النصوص الدينيّة دون تحليل ونظر، أو إلى كلمات الصدر الأوّل من الأعلام كفيّلة في التدليل على هذه النقطة، مع عدم وجود ذلك في التراث الفقهي والأصولي.

## ٢. الاستنباط ممارسة وليس نظريّة فقط

إنّ العمليّة الاستنباطيّة لن يكتب لها النجاح دون دخول صاحبها في ميادين العمل الاستنباطي ليمارسها ممارسة عمليّة، وبغير ذلك يكون صاحبها أشبه بمن تعلّم صنعة وحرفة في الكتب فقط، من دون إتقان لها بشكل عملي، فهي ليست محض علوم نظريّة يتلقّاها الدارس بشكل نظريّ فقط، بل هي

---

(١) راجع: التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقرير: آية الله الغروي: ج ١، ص ٣٦٠، مستند العروة الوثقى، تقرير: آية الله الشيخ مرتضى البروجردي: ج ٢٢، ص ٨٦.

ممارسة تستلزم الدخول العملي لإتقان خصوصياتها وقوانينها. لكن ما تقدّم من تأسيس لا يعني إغفالاً للبعد النظريّ في عمليّة الاستنباط، بل إن العمليّة الاستنباطيّة لأيّ حكم فقهي تتقوّم ببعدين: (بعد نظريّ) وهو: التسلّح بمجموعة من الأدوات النظريّة التي تحتاجها هذه العمليّة، وهي بطبيعة الحال أوسع مداراً من علم الأصول المتعارف، وستّضح طبيعة هذا البعد لاحقاً. و(بعد عملي) وهو: الممارسة الاستنباطيّة عملاً وتطبيقاً؛ لأنّها فنّ وصنعة لا بدّ أن يمارسها الممتّهن لها لكي يصحّ إطلاق اسم المستنبط عليه.

أمّا من يريد الدخول لاستنباط حكم شرعي من غير هذين البعدين فلا يمكن أن يُكتب له النجاح في مبتغاه، بل يبقى - مع طول مدة اشتغاله في الجانب النظريّ - غير قادر على ممارسة هذه العمليّة.

وقد يسأل سائل: عن السرّ الذي جعلنا نقيّد هذه الأبعاد بكونها مختصّة بعمليّة الاستنباط الفقهي، فهل يعدّ هذا القيد احترازياً أم توضيحياً؟ والجواب: إنّ لكل علم من العلوم مفاتيحه الخاصّة به، فهناك (مفاتيح فلسفيّة) و(مفاتيح عرفانيّة) و(مفاتيح كلاميّة) و(مفاتيح تفسيريّة) وهكذا بقيّة العلوم... وهذا يؤكّد احترازيّة هذا القيد المضاف؛ حيث إنّ هذه المفاتيح هي لاستنباط الحكم الشرعي فقط.

والأمر أعلاه يكشف عن بطلان التوهّم الحاصل في أذهان بعض المتعلّمين؛ حيث تصوّروا بأن الوقوف على علم أصول الفقه بعناوينه المتعارفة كافٍ في إتقان مفاتيح جميع العلوم الأخرى؛ استناداً إلى مصادرة غير مبرهنة مفادها: إنّ الاجتهاد في هذا العلم يؤهّل صاحبه إلى الاجتهاد في العلوم الأخرى؛ بدهاءة أن هذا التصوّر غير تامّ؛ إذ لكلّ علم من العلوم مفاتيحه الخاصّة به. نعم، هناك أبواب مشتركة في الظاهر بين جميع هذه المفاتيح، إلّا أن



حيثيات استخدامها الواقعية تختلف من علم إلى آخر؛ فالاحتياج إلى مسألة الظهور في علم أصول الفقه إنما هو من ناحية تنجيذه وتعديره، خلافاً لحيثية الاحتياج إلى هذه المسألة في البحث التفسيري، والتي تقتصر على الكاشفية عن الواقع وعدمها، فلا مانع من تداخل المسائل في العلوم نظراً لتعدد حيثياتها.

### ٣. التطورات البحثية لمفهوم الاجتهاد، أسبابها ووجوه تفسيرها

لا يختلف اثنان في حصول تطورات بحثية عميقة في مفهوم الاجتهاد؛ حيث أضحت العملية الاجتهادية عملية معقدة تحتاج إلى مزيد من العلوم والمعارف كي يتمكن الإنسان من الوصول إلى النتيجة المرجوة منها، خلافاً لمفهوم الاجتهاد في الأزمنة السابقة؛ حيث كانت السيرة السائدة على أن من يقرأ عدّة الأصول للشيخ الطوسي رحمته الله ومبسوطه يصبح أصولياً وفقهياً بامتياز، كما إن تأليفات فقهاء ذلك العصر في ميادين معرفية مختلفة تكشف عن بساطة ذلك المفهوم الذي لا يعدو تتبع مجموعة من العلوم والمسائل البسيطة.

أما عصرنا الحاضر فلعلّ دعوى تعقيد العملية الاجتهادية وتركيبها دعوى لا تحتاج إلى مزيد مؤونة إذا ما لوحظت آثار الأعلام المعاصرين الفقهية، وهي عملية طبيعية يمكن تفسيرها من جهات نذكر أهمّها:

١. لا شك في محورية الإنسان في عموم البحث الديني؛ حيث جاءت النصوص الدينية لتقويم مسيرته وترشيدها، ومن هنا فإن توسع احتياجات الإنسان وتطورها يلقي بظلاله - بطبيعة الحال - على نفس البحث الديني، والذي يُعنى بإعطاء منطوق حياة البشرية بشكل عام.

لقد بدأت حاجات الإنسان المعاصر تفوق حاجات نوعه الذي عاش في

القرن المنصرم بعشرات المرّات، فضلاً عن تفوّقها على حاجات الإنسان القديم الذي لم يكن في أفقه حاجات خارجة عن حيطة وجوده البسيط (= بيته قُربان زوجته + أولاده + مأكله + ملبسه)، فعلاقات الفرد المعاصر (أسريّة واجتماعيّة ودوليّة وما إلى ذلك من أنواع العلاقات الأخرى...) تمتلك أبعاداً معقّدة وبعيدة الأفق، وبحاجة ماسّة إلى فقه يفلسف مشروعيّتها وهدايتها<sup>(١)</sup>.

وفي سياق محوريّة الإنسان في العمليّة الفقهية لا بأس بالتذكير بهذه النقطة وهي أنّه: لا يستقيم الدخول للبحث الفقهي إلا بعد التأسيس للرؤية المختارة في تفسير حقيقة الإنسان إمّا اجتهاداً وإمّا تقليداً؛ وبذلك تكون للفقيه رؤية كونيّة قبلية لحقيقة الإنسان<sup>(٢)</sup>، ومن غير ذلك يبقى البحث غير منضبط برباط معرفي يبرر إشكاليّاته، فتحديد الرؤية تجاه هذا الأمر ضروري لطبيعة رؤية الباحث للاستحقاقات الفقهية، فهل الكائن البشري ثابت، أم متغيّر، أم بعضه ثابت وبعضه متغيّر؟ والنتيجة المختارة هي التي تحدّد طبيعة النظرة التي يختارها الباحث لفقهِه المختار، فلو اخترنا تغيّر بعض حيثيات الكائن الإنساني - كما هو مختار العديد من المعاصرين - فسوف يلازم ذلك اختيار تغيّر الفقه المرتبط بهذه الحيثية المتغيرة، وهذه هي إحدى نتائج الإشكالية السيّالة في أغلب العلوم، وهي إشكالية العلاقة بين الثابت والمتغيّر، ولعلّ هذه النقطة هي التي حدّت بالأستاذ الشهيد قُربان إلى افتراض منطقة فراغ في الشريعة

(١) لا يخفى بأنّ هذه الفرضية مبنية على أصل موضوعي يؤمن به البحث وهو: أن الفقه الإسلامي صالح لكلّ زمان ومكان، ومع إنكار أو بطلان مثل هذا الأصل الموضوعي لا مجال لهذه الفرضية.

(٢) أمّا كيفية حلّ إشكالية التقليد في العمليّة الاجتهادية فيمكن الإجابة عنها بنفس الإجابة التي قدّمت لإشكالية الأخذ بقول اللغوي، وبجواز الاستناد إلى أصوله الموضوعية يمكن أن يجاب على الأصول الموضوعية المأخوذة من علوم أخرى.

الإسلامية، منطقة يُترك المجال فيها مفتوحاً لوليّ الأمر لملئها بما يراه مناسباً وفقاً لضوابط وأسس مذكورة في محلّها<sup>(١)</sup>.

٢. لقد جاءت النصوص الدينية في ظروف اجتماعية وثقافية واقتصادية وسياسية معينة، وبالتالي تختلف درجات الوعي التي يمتلكها الأفراد في تلك البرهة من الزمن، وبدهي أن مثل هذه الظروف واختلاف درجات الوعي يُوجد عقبات كبيرة في فهم النصّ الديني، ويعقد العملية الاجتهادية بشكل كبير.

إنّ ما هو لازم على الفقهاء إيجاده هو حلول معمّدة بالمسوّغ الشرعي تعنى بالإجابة الواضحة عن جميع وقائع الحياة المعاصرة، ولا توجد هناك مندوحة من القيام بهذه العملية وفق الأفق الذي نؤمن ونسلمّ به وهو أنّ الشريعة الخاتمة جاءت لتغطّي كلّ احتياجات الإنسان من هذه الزاوية، فحيث إنّ العصر هو عصر الغيبة فلا بدّ أن تلبّي مثل هذه الاحتياجات، ودون ذلك نواجه إشكاليات خطيرة جداً على المستوى الإيماني والعملية تفقد البشرية على أساسها إيمانها بخاتمة هذه الشريعة كما بدا ذلك واضحاً للبعض في الآونة الأخيرة.

إنّ الواقع الاجتماعي مسؤول بالدرجة الأولى بإعطاء حوادث متنوّعة من ميادين مختلفة للحقل الفقهي الاستنباطي بغية إيجاد حكم مناسب لها، وهي ظاهرة صحيّة تسهم في نموّ وتطوّر و- بالتالي - نُضج العملية الاجتهادية، هذه العملية التي تفتقر في تطوّرها ونموّها إلى روافد من جميع العلوم الأخرى للحيلولة دون جمودها وتحجّرها.

وفي سياق ضرورة تفعيل هذا الجانب في تطوير العملية الاجتهادية نوع

---

(١) ولعلّ هذا هو أحد أبرز الأجوبة المقدّمة من قبل الأعلام لتبرير عملية تغيّر الفتوى.

الأستاذ الشهيد الروافد الأساسية للفكر الأصولي، أو مصادر إلهام العملية الاستنباطية - على حدّ تعبيرنا - إلى عدّة روافد، منها: بحوث التطبيق الفقهية، ومنها: بحوث علم الكلام، ومنها: البحوث الفلسفية، ومنها: الظرف الموضوعي الذي يعيشه المفكر الأصولي، ومنها: عامل الزمن، ومنها: عنصر الإبداع الذاتي<sup>(١)</sup>.

أما بعض الأعلام المعاصرين فبعدما وصف الفترة التي نعيشها بأنها تمثل الصراع الحادّ بين التطرّفات الإسلامية والتطرّفات الأخرى جرّاء عوامل اقتصادية وسياسية معيّنة، رأى ضرورة القيام بمهمة تطوير علم أصول الفقه، وبغية إنجاز هذا التطوير لا بدّ من الاستمداد من عدّة حقول: كالحقل الفلسفي والحقل القانوني والحقل النفسي والحقل الاجتماعي وما إلى ذلك من الحقول المتعدّدة الأخرى... ودون ذلك لا يمكن للعملية الاستنباطية الاستمرار والمواكبة مع متطلّبات العصر الحديث، بل تبقى أسيرة الحوادث التراثية السالفة التي أثارَت أسئلة الرواة في عصرهم<sup>(٢)</sup>.

وإذا كان الأمر كذلك فلا ضرورة لحصر مثل هذه الحقول المتعدّدة تحت راية ما يسمّى بعلم الأصول، بل هي استمدادات متنوّعة من علوم مختلفة لا جامع ماهويّ بينها.

---

(١) للوقوف مفصّلاً على هذه الروافد لاحظ: المعالم الجديدة في الأصول: ص ٣٧.  
(٢) لاحظ: الرافد في علم الأصول، محاضرات السيّد علي السيستاني، بقلم: السيّد منير السيّد عدنان القطيفي: ص ١٧ وما بعدها.

## موارد وجوب الزكاة والخلاف في تحديدها

### توطئة

اعتادت الأبحاث الفقهية المتأخرة أن تتخذ كتاب (العروة الوثقى) للسيد اليزدي قده منهجاً في طريقة البحث والتدريس، فتكون طريقة عرض مسائل هذا الكتاب وفروعه الفقهية هي النهج في البحث لديهم؛ لمجموعة من الخصائص التي حملها هذا الكتاب.

وقد يحسب البعض بأن بحوثنا ستكون وفقاً لهذه الطريقة البحثية المتعارفة، إلا أن هذا الظن سوف يزول بعد معرفة أن المنهج المختار - والذي خصصنا بعض أجزاء هذه السلسلة للكشف عن معالنه - لم يتخذ هذه الطريقة نهجاً في البحث؛ وذلك لاعتقادنا بأن مثل هذه الطريقة لا تجدي نفعاً في إيضاح ما نصبو إليه؛ لكونها:

أولاً: تنطلق من أفق آخر فهمت النصوص في دوائره وإطاره، ونحن نرى عدم صلاحية مثل هذا الأفق لإنتاج صيغ فقهية تواكب الزمان والمكان.

ثانياً: تعاملت هذه الطريقة مع الكثير من القواعد والأصول على أنها مسلّمات مفروغة التحقيق والبحث سلفاً، مع أنها لم تنقح كما ينبغي في محلّها.

ثالثاً: توفّرها بشكل كبير في أغلب البحوث المتداولة يمكن الدارس من مراجعتها والحصول عليها بسهولة.

وكيف كان، فسنتصر في بحوثنا - في هذه السلسلة - على بعض المطالب الأساسية في بعض الأبواب الفقهية والتي تصلح مرتكزاتها والأدلة التي

أقيمت فيها على أن تكون عنصراً سيّالاً في عموم الأبحاث الفقهية؛ لنطرح وجهة نظر المشهور إن وجدت؛ لنسجّل عليها ملاحظتنا، ثمّ نطرح وجهة نظرنا التي نعتقد بصحّتها في هذا المجال، وهو أمر يحوّجنا - بطبيعة الحال - إلى ذكر كثيرٍ من المقدمات.

فإن قيل: إن لازم ما ذكرتموه الدخول في كثير من المباحث التفسيرية والكلامية؛ فإن كتاب الخمس مثلاً يتوقّف الكثير من مباحثه على مجموعة من المقدمات التفسيرية والكلامية، كالدخول في المبنى المختار في طريقة تفسير الآيات القرآنية، وما هي المقدمة في تفسير القرآن: اللغة أم النصوص الروائية، أم البحث الكلامي المعروف حول ثبوت الإمامة السياسية؟ وهل لصاحبها حكم ولائي؟ وما هي خصائص هذا الحكم؟ أو البحث في تشخيص هل للإمام صلاحية إسقاط أو تجميد الأحكام الثابتة؟... وما إلى ذلك من أبحاث، فكيف جاز لكم أن تطرحوها في ثنايا البحث الفقهي، بل كان الأجدر بكم أخذها كأصول موضوعية محرّرة في محلّها من علم الكلام أو التفسير، والدخول التفصيلي في هذه الأبحاث يعدّ خروجاً عن أدبيات البحث الفقهي المتعارفة؟

فإنّه يقال: رغم إقرارنا بتفسيرية وكلامية هذه الأبحاث، إلّا أن الكثير من الأبحاث الكلامية والتفسيرية متداخلة مع الأبحاث الفقهية، ومرتبة بعضها على بعض، ودعوى ضرورة أخذها كأصل موضوعي محرّر في محلّه غير صحيحة؛ لعدم وجود تحرير سليم لأغلب هذه المطالب في دوائر الأبحاث التفسيرية والكلامية، من هنا فنحن مضطّرون لطرحها وتنقيحها بما يتناسب مع المقام، على غرار الكثير من الأبحاث التي طرحها علماء الأصول؛ حيث لم يجدها مبحوثة في محلّها، أو مبحوثة لكن بشكل مجتزأ، فاضطّروا لبحثها وبيان الرؤية السليمة فيها.

ونتيجة لذلك رأينا ضرورة أن يكون منهج البحث بالشكل التالي: أن نطرح الرؤية ونؤسس لها (أولاً)، ثم نختار أبواباً فقهية متنوّعة لاختبارها والبرهنة على صحتها (ثانياً).

وعلى هذا الأساس جاء البحث في موارد وجوب الزكاة ليشكل الحلقة الأولى من هذه السلسلة، لنستعرض الرأي المشهور فيها، ثم نطرح وجهة نظرنا. وسوف نهتمّ كثيراً بمسألة الزمان والمكان ومقدار مدخليتها في تغيير الموضوع وبالتالي الحكم والفتوى.

### موارد وجوب الزكاة

قرّر المشهور من الفقهاء وجوب الزكاة في تسعة أشياء هي: الأنعام الثلاثة، والغلات الأربع، والنقدين أي: الذهب والفضة، ونصّوا على عدم وجوبها فيما عدا ذلك على الأصحّ؛ إشارة إلى الخلاف القائم في هذا الأمر، وفي هذا الضوء - وبغية اختبار المنهج المختار - يستحسن الوقوف عند الخلاف القائم حول هذا الموضوع، ومعرفة مناشئه، ووجهات النظر المطروحة فيه، وقبل كلّ هذا لابدّ من وضع الباحث في سياق كتاب الزكاة، وما هي الإشكاليّة التي دعت إلى طرحه.

الزكاة لغةً بمعنيين: إمّا بمعنى النموّ، فيقال: زكا الزرع إذا نما، وزكا الفرد إذا صار زوجاً، فشبهه في الشرع إخراج بعض المال زكاة يؤول إليه من زيادة الثواب. وإمّا بمعنى التطهير، فيقال: - كما في الآية الكريمة - ﴿أَقْتَلْتَنَفْسًا زَكِيَّةً﴾ أي طاهرة من الذنوب، فشبهه إخراج المال زكاة من حيث تطهير ما بقي، ولولا ذلك لكان حراماً من حيث إن فيه حقاً للمساكين، وقيل: تطهير المالك من مآثم منعها<sup>(١)</sup>.

(١) لاحظ: المبسوط في فقه الإمامية: ج ١، ص ٢٩٠.

قال ابن الأثير: «أصل الزكاة في اللغة الطهارة والنماء والبركة والمدح، وكل ذلك قد استعمل في القرآن والحديث، ووزنها فعلة كالصدقة، فلما تحركت الواو وانفتح ما قبلها انقلبت ألفاً، وهي من الأسماء المشتركة بين المخرج والفعل، فتطلق على العين، وهي الطائفة من المال المزكى بها، وعلى المعنى، وهو التزكية»<sup>(١)</sup>.

أما اصطلاحاً فهي: الصدقة المعهودة التي جعلها الله تعالى على أصحاب الأموال في أموالهم، فتكون حقاً خاصاً مقدراً بشروط وضوابط معينة<sup>(٢)</sup>.

هذا وقد نصّ الفقهاء على أن أصلها ضروري، ومنكرها مع العلم بها كافر، بل في جملة من الأخبار بأن مانعها كافر، فلا خلاف ولا إشكال بين فرق المسلمين في وجوبها على كل مكلف مع استجماعه لشرائطها، وقد نطق به الكتاب العزيز، بل قورنت الزكاة بالصلاة في غير واحدة من الآيات الكاشفة عن مزيد العناية والاهتمام الأكيد بشأنها؛ فهي تعدّ من الواجبات العبادية والمالية الكبيرة في المنظومة الإسلامية، وقد عالج تشريعها الكثير من الاحتياجات البشرية، وساهمت في تفعيل مبادئ الدعوة الإسلامية الناصّة على ضرورة الاهتمام بالفقير والمسكين، ووضع نظم وضوابط للتعايش الاجتماعي، كما شكّلت مواردها أهمية كبيرة في فترة التشريع الأولى وما بعدها.

وقد ذكر المشهور من الفقهاء تسعة موارد للزكاة قصرها حكم الوجوب عليها، لكن الاقتصار على هذه الموارد حصراً - دون تفهّم لطبيعة الزكاة وفلسفة تشريعها - يعني عدم الوصول إلى الهدف المرجوّ منها؛ فلم يلحظ

(١) النهاية في غريب الحديث، الجزري: ج ٢، ص ٣٠٧.

(٢) لاحظ: مصباح الفقيه، الهمداني: ج ١٣، ص ٤٤.



المشهور من الفقهاء عنصري الزمان والمكان في تحديد مواردها بتسعة، خلافاً للمنهج الذي نسير عليه في كثير من المباحث الفقهيّة؛ إذ قرئت بعض النصوص في إطار عنصري الزمان والمكان، فاختلف المنهج، واختلفت النتائج أيضاً.

ولعلّ أهمّ عامل أدّى إلى مثل هذا الأمر هو الابتعاد عن تطبيق أحكامها مع شرائط ومقتضيات الزمان والمكان، فموضوع وجوب الزكاة وتحديد مواردها في تسعة أشياء هو من الأبحاث المهمّة التي لم تتطوّر بتطوّر الزمان والمكان، ولم تتغيّر بتغيّر الشروط والظروف في فقهنّا الشيعي بشكل ملحوظ، بل بقيت مباحثها في دائرة مواضيع وشروط العصور السابقة، ومع أن التقدّم والتطوّر المدني المعاصر في ميدان الحياة أصبح جلياً وواضحاً للعيان، ورغم التغيّر الجذري الواضح في موارد الثروة أيضاً، إلّا أن مشهور الفتاوى أبقى الوجوب في دائرة تلك الموارد التسعة.

أضف إلى ما تقدّم نقطة أخرى؛ فإنّ الأمور أعلاه كانت هي الموارد الأصليّة للثروة في عصر النبي ﷺ والعصور القريبة عليه، إلّا أن الأمر في زماننا مختلف تماماً، فالمعاملات في هذا اليوم تعتمد الأوراق النقديّة الحديثة بدل المسكوكات القديمة، كما أن تربية المواشي أخذت طرقاً مختلفة ولم تقتصر على الأبل والبقر والغنم أيضاً، والغلات الأربع أيضاً لا تزرع في كلّ مكان، وإذا ما زرعت فهي لا تعبّر عن ثروة بالقياس للثروات الكبيرة الأخرى، هذا مع أنّ الموارد الثمانية لصرف الزكاة - التي نصّ عليها القرآن الكريم صراحةً - والتي شرّعت الزكاة لأجلها، هي في حالة ازدياد في جميع المجتمعات، وعدم الالتفات إلى أيّ واحد منهما موجب لاختلال النظام الاجتماعي، وتلكؤ بنيتة الجماعيّة.

وعلاوة على ما تقدّم فإنّ الاستفادة من كثير من الأحاديث التي نصّت على تشريع الزكاة هو أن الحكمة أو العلة من تشريعها رفع العوز عن المحتاجين،

وأن الله جعل الزكاة بمقدار احتياج المحتاجين، ومع الاقتصار على هذه الموارد التسعة - مع تلك الشروط الحرجة التي ذكرها الفقهاء في تعلق الزكاة بها - لا تتحقق تلك الحكمة، فلا يؤمن ذلك احتياجات المحتاجين في المجتمعات الحديثة، فضلاً عن مورد (في سبيل الله).

ورغم أن السائد والمشهور بين فقهاء الإمامية هو انحصار الزكاة في تسعة أشياء، بل قرّر السيّد المرتضى وتلميذه الطوسي وابن زهرة الإجماع على ذلك، إلا أن هناك بعض المتقدمين - كابن الجنيد والإسكافي - وبعض المعاصرين، أثبتوا وجوب الزكاة في أشياء زادت على التسعة، وهناك من احتاط في ذلك لوجود التعارض والاختلاف بين الأخبار، ونصّ على أن تركها في الحبوب وبعض الأشياء الأخرى التي أوجبتها ظواهر بعض الأخبار، غير مسوّغ<sup>(١)</sup>.  
وسنسى - بتوفيق من الله تعالى - لاستعراض الاتجاهات التي وجدت في كلمات فقهاءنا حول هذا المبحث، ذاكرين بعض أدلتها في نفس الوقت، لنصل في نهاية العرض إلى طرح الوجه المختار في هذا الموضوع.

### آراء الفقهاء في تحديد الأشياء التي تجب فيها الزكاة

يمكن تقسيم وجهة نظر الإمامية في تحديد الأشياء التي تجب فيها الزكاة بشكل عام إلى اتجاهين:

اتجاه المشهور من فقهاء الإمامية يذهب إلى تعلق الزكاة في تسعة أشياء فقط، وهي عبارة عن: الحنطة والشعير والتمر والزبيب، والإبل والبقر والغنم، والذهب والفضة المسكوكين، واتجاه يذهب إليه بعض من الفقهاء المتقدمين والمتأخرين، ينحى منحى إثبات الوجوب فيما زاد على التسعة، أو إلى

(١) لاحظ: مجمع الفائدة والبرهان: ج ٤، ص ٤١؛ التعليقة على العروة الوثقى، حسين علي المنتظري: ج ١، ص ٤٥٣.

الاحتياط في عدم جواز تركها فيما زاد؛ استناداً إلى مجموعة من الأدلة والاستظهارات والمركزات والشواهد، سنكشف النقاب عنها لاحقاً.

أمّا الاتجاه الأوّل فقد اختاره جملة من الأعلام أمثال: الشيخ الصدوق، الشيخ المفيد، السيّد المرتضى، الشيخ الطوسي، المحقّق الحليّ، الشهيدين، وأغلب الفقهاء المتأخّرين والمعاصرين، قال الشيخ الصدوق في المقنع: «اعلم أن الزكاة على تسعة أشياء: على الحنطة، والشعير، والتمر، والزبيب، والإبل، والبقر، والغنم، والذهب، والفضّة، وعفا رسول الله ﷺ عمّا سوى ذلك»<sup>(١)</sup>. ونصّ الشيخ المفيد في المقنعة: «والزكاة إنّما يجب جميعها في تسعة أشياء، خصّها رسول الله ﷺ بفريضتها فيها، وهي الذهب والفضّة والحنطة والشعير والتمر والزبيب والإبل والبقر والغنم، وعفا رسول الله ﷺ عمّا سوى ذلك»<sup>(٢)</sup>.

وقال ابن زهرة في الغنية: «فالمفروض على ضرّيين: زكاة الأموال، وزكاة الرّؤوس. فزكاة الأموال تجب في تسعة أشياء: الذهب والفضّة والخارج من الأرض من الحنطة والشعير والتمر والزبيب وفي الإبل والبقر والغنم بلا خلاف»<sup>(٣)</sup>.

وقال السيّد الحكيم في المستمسك: «بلا خلاف أجده بين المسلمين فضلاً عن المؤمنین<sup>(٤)</sup>، بل هو من ضروريات الفقه إن لم يكن من ضروريات الدين،

(١) المقنع، الشيخ الصدوق: ص ١٥٥.

(٢) المقنعة، المفيد: ص ٢٣٤-٢٣٥.

(٣) غنية النزوع: ص ١١٥.

(٤) أي المؤمنون بالمعنى - الأخصّ - وقد أشارت بعض النصوص الروائيّة إلى هذا الاستخدام، لكن هناك معنى آخر للمؤمن يطلق على ما هو أعمّ من ذلك، ويمكن إيجاد مجموعة من المبررات والأدلة له.

كذا في الجواهر. وعن التذكرة: أنه مجمع عليه بين المسلمين. ونحوه عن المنتهى وغيره، بل عن المستند: أنه من ضروريات الدين»<sup>(١)</sup>.

وقال السيّد الخوئي في المستند: «بلا إشكالٍ ولا خلاف فيه بين المسلمين، بل عدّ من ضروريات الدين...»<sup>(٢)</sup>.

ولا تختلف فتاوى وعبارات فقهاء هذا الاتجاه، بل هي - تقريباً - متشابهة إلى حدّ ما، مع هذا التفاوت، وهو: أن هناك أخباراً صحيحة السند نصّت على وجوب الزكاة فيما زاد على التسعة، حملها بعض الفقهاء كالسيّد المرتضى وصاحب الحدائق على (التقيّة)، وحملها المشهور منهم على (الاستحباب)، من هنا كان من الضروري التوقّف مع وجوه الجمع التي طرحها أصحاب هذا الاتجاه لرفع ذلك التعارض المفترض؛ لرؤية ما إذا كانت هذه الوجوه يمكنها أن تثبت رؤيتهم أم لا، ومن هنا لا نجد حاجة لإطالة الحديث في ذكر الأدلّة التي ساقها أصحاب هذه الرؤية؛ لأن استعراض أدلّة الاتجاه الآخر - فيما بعد - والمناقشات التي قرّوها في مناقشة أدلّة الاتجاه المشهور كفيّل بإبراز ذلك.

في هذا الضوء سنخصّص المبحث اللاحق لاستعراض طوائف الروايات التي جاءت في هذا الموضوع، سواء كانت مؤيِّدة للاتجاه الأوّل أو الثاني، وبعد ذلك ننتقل لبيان التقريبات التي ذكرها الطرفان لهذه الروايات، وبالتالي كيفية التخلّص من إشكاليّة التعارض التي تُبتلى بها هذه الروايات، مع ذكر بعض التعليقات والإثارات التي تُسهم في إيضاح الاتجاه المختار.

### الطوائف الروائيّة الدالّة على موارد وجوب الزكاة

رغم أن عموم كلمات المتأخّرين ذهبت إلى أن الروايات في هذا المجال

(١) مستمسك العروة الوثقى، السيّد محسن الحكيم: ج ٩، ص ٥٤.

(٢) مستند العروة الوثقى: ج ٢٣، ص ١٣٣.

على طائفتين؛ طائفة نصّت على كونها تسعة فقط، وطائفة ذكرت أكثر من تسعة، لكن التدقيق في هذه الروايات يكشف عن إمكانية تقسيمها إلى أربع طوائف:

### الطائفة الأولى

الروايات التي بين الأئمة عليهم السلام فيها فعل الرسول صلى الله عليه وآله، وأنه وضع الزكاة وعفا عما سوى ذلك، من غير أن يبيّنوا كون هذا حكم زمانهم، أو أنه مختصّ بزمانه صلى الله عليه وآله، وهذه الروايات بطبيعة الحال تحمل الأمرين، أعني شمولها لكلا الزمنين أو اختصاصها بزمنه صلى الله عليه وآله.

(١) فمنها ما جاء: عن محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن إبراهيم عن إبراهيم بن هاشم القمي عن حماد بن عيسى الجهني عن حريز بن عبد السجستاني عن زرارة بن أعين الشيباني ومحمد بن مسلم الثقفي ويحيى أبي بصير الأسدي وبريد بن معاوية العجليّ وفصيل بن يسار النهدي عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قالوا: فرض الله الزكاة مع الصلاة في الأموال وسنّها رسول الله صلى الله عليه وآله في تسعة أشياء وعفا رسول الله صلى الله عليه وآله عما سواهن، في الذهب والفضة والإبل والبقر والغنم والحنطة والشعير والتمر والزبيب وعفا عما سوى ذلك <sup>(١)</sup>.

(٢) ومنها: ما رواه محمد بن علي بن الحسين بن بابويه عن محمد بن موسى بن المتوكّل عن عبد الله بن جعفر الحميري وسعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب السراد أو الزراد عن عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: أنزلت إليه آية الزكاة ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ في شهر رمضان، فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله مناديه فنادى في الناس: أن الله تبارك وتعالى قد فرض عليكم الزكاة كما فرض عليكم الصلاة،

(١) الكافي، الكليني: ج ٧، ص ٤٣.

فَفَرَضَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْإِبِلِ وَالْبَقَرِ وَالْغَنَمِ وَمِنَ الْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالتَّمْرِ وَالزَّيْبِ، وَنَادَى فِيهِمْ بِذَلِكَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ، وَعَفَا لَهُمْ عَمَّا سِوَى ذَلِكَ<sup>(١)</sup>.

وهنا نسأل: عن العفو الذي صدر عن الرسول من أيِّ بابٍ كان؟ أمن باب السالبة بانتفاء الموضوع، حيث لم يكن هناك شيء حتى يعفو الرسول الأكرم ﷺ عنه، أم من باب السالبة بانتفاء المحمول فيكون العفو تلطفاً وكرامةً؟ لا شك بأن العفو في هذه الرواية هو من السالبة بانتفاء المحمول، ومن هنا جاءت الروايات الأخرى كي تجيب عن هذا الاستفهام، وتجعل قيمة وجود العفو بوجود المعفو عنه، ودون ذلك يكون وجوده لغواً، وسيأتي تفصيل ذلك لاحقاً.

إن قلت: إن الزكاة شرّعت قبل هذا الوقت فكيف يقول الإمام عليه السلام أنزلت آية الزكاة المُشعر بعدم تشريعها؟

فالجواب: إن هناك فرقاً بين تشريع الزكاة وبين جبايتها، وأمر الرسول عمّاله بجباية الزكاة جاء متأخراً عن تشريعها، فلا تنافي<sup>(٢)</sup>.

(٣) ومنها: ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن إسماعيل بن مرّار عن يونس بن عبد الرحمن عن عبد الله بن مسكان عن أبي بكر الحضرمي (= عبد الله بن محمد) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الزَّكَاةَ عَلَى تِسْعَةِ أَشْيَاءَ: الْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالتَّمْرِ وَالزَّيْبِ وَالذَّهَبِ وَالْفِضَّةَ وَالْإِبِلَ وَالْبَقَرِ

(١) من لا يحضره الفقيه، الصدوق: ج ٢، ص ١٣-١٤. وسائل الشيعة، الحرّ العاملي: ج ٩، ص ٥٣، الباب ٨، الرواية ١.

(٢) يمكن أن يقال: بأن الأمر الأول مرتبط بالإسلام التشريعي، والأمر الثاني مرتبط بالإسلام السياسي. وبهذا تكون هذه الآية ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ من أهم الأدلة على الإسلام السياسي.

وَالْغَنَمِ، وَعَقَا (رَسُولُ اللَّهِ ﷺ) عَمَّا سِوَى ذَلِكَ<sup>(١)</sup>.

وقد وقع الكلام في وثيقة إسماعيل بن مرّار، فوثّقه أستاذنا الخوئي؛ وضعّفه أستاذنا الشهيد الصدر في بحوث في شرح العروة الوثقى<sup>(٢)</sup>، ولا بأس أن نتوقّف قليلاً مع الوجوه التي تذكر لتوثيق هذا الرجل؛ وذلك لوقوعه في إسناد كثير من الروايات، وتضعيفه يوجب سقوطها جميعاً بناءً على المنهج السندي.

وقبل أن نستعرض هذه الوجوه لا بأس أن نشير إجمالاً إلى ما نختاره في ضابط التوثيق والتضعيف الرجالي فنقول باختصار:

لا شكّ بأن التدقيق السندي مطلوب في عملية الاستنباط الفقهي، لكن الاقتصاد عليه وإعماله بمعزلٍ عن ملاحظة المضمون يوجب إسقاط الكثير من النصوص الروائية، وعلى هذا الأساس فربما يكون المضمون صحيحاً في ذاته حتّى وإن كان سنده ضعيفاً وفق المعايير السندية؛ وذلك كما لو دلّت على صحّة مضمونه وصدوره بعضُ القرائن أو الشواهد، أو أمكن تصحيح مضمونه من خلال تفقير نصّه ومحاولة تصحيحه بتوسّط طرق أخرى، فلا ملازمة بين ضعف السند والقول بعدم صحّة المضمون مطلقاً؛ وبذلك يمكن تصحيح الكثير من الروايات الضعيفة سنداً.

كما لا ملازمة أيضاً بين صحّة السند وجواز الاعتماد على الرواية؛ بل قد تكون الرواية ذات سند صحيح وأعلائي، إلّا أن متنها لا يمكن الاستناد إليه إمّا لاضطرابه أو لتشويشه أو لمخالفته قواعد المذهب أو لما هو متسالم عليه عند الأصحاب، وهذا الأمر لا يختصّ بالمنهج المختار الذي لا يرى السند

(١) الكافي: ج ٣، ص: ٥٠٩.

(٢) لاحظ: معجم رجال الحديث، أبو القاسم الموسوي الخوئي: ج ٣، ص ١٨٣. بحوث في شرح العروة الوثقى، السيّد محمد باقر الصدر: ج ٣، ص ٤٢٦.

معياراً نهائياً في الصحة والسقم، بل حتى على أساس المنهج السندي؛ فقد أعرض جملة من الأعلام عن بعض الروايات ذات السند الأعلائي؛ إمّا لنكارة مضمونها كما في روايات تحريف القرآن، أو لاضطراب متنها كما عبّر بعضهم عن رواية عليّ بن مهزيار الشهيرة في مبحث خمس أرباح المكاسب، أو لكونها مخالفة للمتسالم عليه بين الأصحاب كما نصّ بعض أعظم أساتذتنا عن صحيحة إسحاق بن عمّار الواردة في محلّ إحرام من خرج من مكّة وأراد الرجوع إليها في نفس الشهر<sup>(١)</sup>.

كما تأملنا كثيراً في أغلب التضعيفات الرجالية المبنية على أساس المعتقد؛ إذ إن الكثير من مرتكزاتها مبنية في الدرجة الأساس على الجوّ الفكري الذي كان سائداً في تلك الحقبة الزمنية واشتراطاتها، كما هو الحال في التضعيفات التي قررتها مدرسة قم تجاه الكثير من الرواة على أساس الغلوّ وما شابه ذلك، مع أن الغلو في اصطلاحهم كان يطلق على الكثير من بدهيات المذهب في الوقت الحالي.

ومما تقدّم يترشح بطلان أصل آخر أيضاً أثارته بحوث بعض أساتذتنا؛ حيث وصفت خطأ الرواة الذين تحمّلوا نقل أحاديث الحلال والحرام بأنهم يمثلون الاتجاه الرسمي لأهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام، ونعتت غيرهم ممّن نقل روايات العقيدة وما شابهها بأنهم يمثلون الاتجاه الباطني، وبالتالي أسقطت الكثير من رواياتهم عن الاعتبار، أمثال جابر بن يزيد الجعفي<sup>(٢)</sup>.

(١) لاحظ: المعتمد في شرح مناسك الحج، السيّد رضا الموسوي الخلخالي، تقريراً لأبحاث أبو القاسم الموسوي الخوئي: ج ٣، ص ٢٤٨.

(٢) لاحظ: بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي ومباحث الحجج والأصول العمليّة، تقريرات الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيّد محمد باقر الصدر: ج ٤، ٢٨٥.



وفي جواب ذلك نقرّر: بأن وصف هؤلاء الرواة بوصف الرسميّة وأن غيرهم لا يمتلكون ذلك، كلامٌ لم ينطلق من رؤية أشمل، بل اختزل علوم أهل البيت عليهم السلام في دائرة الحلال والحرام، مع أنّهم - عليهم أفضل التحيات والسلام - كانوا يتحدّثون في جميع المعارف الدينيّة، ويكلّمون كلّ شخص من أصحابهم وفقاً لأفقّه واهتماماته، وهذا المطلب واضح جداً من خلال قراءة النصوص وتفحصها، وتفصيل الحديث في ذلك موكول إلى محلّه<sup>(١)</sup>.

أمّا الوجوه التي ذُكرت لتوثيق إسماعيل بن مرّار:

فمنها: الاعتماد في توثيقه على القاعدة الرجاليّة الصحيحة عندنا وهي: وثاقة من روى عنه الثلاثة (ابن أبي عمير، صفوان بن يحيى، أحمد بن محمد بن يحيى البزنطي)، وحيث إن ابن أبي عمير روى عن إسماعيل بن مرّار عن يونس بن عبد الرحمن كما في الكافي الشريف، فهذا خير دليل على وثاقته.

ويلاحظ عليه: أن طبقة إسماعيل بن مرّار متأخّرة عن طبقة ابن أبي عمير ويونس بن عبد الرحمن، فمن المستبعد جداً أن ينقل ابن أبي عمير عن طبقة لاحقة له، خصوصاً إذا لاحظنا أن هذه الرواية جاءت في التهذيب من دون ابن أبي عمير، بل نقل الحرّ العاملي هذه الرواية بإضافة (واو) العطف؛ فرواها عن ابن أبي عمير وإسماعيل بن مرّار عن يونس بن عبد الرحمن، هذا مضافاً إلى أن مثل هذا السند لا وجود له في الكتب الفقهيّة إلّا في هذه الرواية، وهذا يؤكّد الاستبعاد المذكور.

ومنها: الاعتماد على عبارة ابن الوليد والتي نقلها الشيخ عنه، والتي مفادها: أن جميع روايات وكتب يونس بن عبد الرحمن معتمدة، ولا يخفى أن إسماعيل بن مرّار من أهم طرقها، وهذا يؤكّد وثاقته.

---

(١) سنخّص إحدى حلقات هذه السلسلة لاستعراض المنهج الرجالي المختار في التوثيق والتضعيف فترقب.

ودعوى: أن شهادة ابن الوليد ليست توثيقاً للرواة الذين وقعوا في رواياته وكتبه، بل هي لبيان صحّة المتون الواقعة فيها، وهو لازم أعمّ كما هو واضح، وهذا الاحتمال كافٍ في التشكيك في الوثيقة.

مدفوعة: بأن ملاحظة الذيل الوارد في هذه الشهادة من استثناء الروايات التي انفرد بها محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس من الصحّة وجواز الاعتماد يكشف عن أن مرامها لا يختصّ بمتون الكتب فقط، بل هي ناظرة إلى رجال أساندها أيضاً.

قال الشيخ الطوسي في ترجمة يونس بن عبد الرحمن: «قال أبو جعفر بن بابويه: سمعت ابن الوليد يقول: كُتب يونس بن عبد الرحمن التي هي بالروايات كلّها صحيحة يعتمد عليها إلا ما انفرد به محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس، ولم يروه غيره، فإنه لا يعتمد عليه ولا يفتى به»<sup>(١)</sup>.

ومنها: وقوعه في إسناد تفسير علي بن إبراهيم القمي في روايات تجاوزت المتين، وحيث إن علي بن إبراهيم اشترط على نفسه في مقدمة تفسيره أن لا يروي إلا عن ثقة، فيعدّ هذا توثيقاً لإسماعيل بن مزار، وهذا الوجه هو الذي اعتمده أستاذنا الخوئي قدس سرّه في توثيق هذا الرجل.

لكن هذه المحاولة مبنية على فرضية أن علي بن إبراهيم يريد بعبارة توثيق جميع رجال إسناد رواياته، إلا أنّها لا تحمل هذا الظهور، بل قد تشير إلى وثيقة شيوخه الذين أخذ رواياتهم مباشرة فقط، وإسماعيل بن مزار ليس كذلك، بل توسط بينه وبين علي بن إبراهيم، إبراهيم بن هاشم والده. وكيفما كان: فيمكن في مقابل هذه التشكيكات المتقدمة أن يدعى وثيقة هذا الرجل، بل إنّه من الثقات الأجلاء؛ وذلك لكونه قد روى كتباً عديدة عن

(١) الفهرست، الطوسي: ص ١٨٢.

يونس بن عبد الرحمن، وأن الأعلام رووا عنها الكثير من الروايات، وهذا يكشف عن أنه كان موضع اعتمادهم وأنه من الثقات عندهم.

(٤) ومنها: ما عن مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِي الطوسي عن علي بن الحسن بن علي بن فضال بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَامِرِ الْقِصْبَانِيِّ عَنْ أَبِي بَانٍ بْنِ عُثْمَانَ الْأَحْمَرِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ وَالحَسَنِ بْنِ شَهَابٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الزَّكَاةَ عَلَى تِسْعَةِ أَشْيَاءَ وَعَفَا عَمَّا سِوَى ذَلِكَ؛ عَلَى الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالتَّمْرِ وَالتَّزْيِيبِ وَالْإِبِلِ وَالبَقَرِ وَالعَنَمِ <sup>(١)</sup>.

والسند لا بأس به؛ فإن أبان بن عثمان وإن كان مختلفاً في عقيدته، ولم يرد فيه توثيق صريح أيضاً، بل ضعفه العلامة وردّ روايته، ولكنه ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه.

أما علي بن الحسن بن فضال فهو وإن كان فطحياً ولكن نصّ الشيخ في الفهرست على أنه ثقة كوفي كثير العلم واسع الرواية والأخبار، جيّد التصانيف غير معاند، وكان قريب الأمر إلى أصحابنا الإمامية القائمين بالإثني عشر، وكتبه في الفقه مستوفاة في الأخبار حسنة؛ فتكون الرواية على هذا الأساس موثقة <sup>(٢)</sup>.

### الطائفة الثانية

وهي الروايات التي لم تقتصر على النقل فقط، بل إن تصرّحها أو ظهورها بفعليّة الحكم واختصاصه بزمان المتكلم (= الإمام) أيضاً، ويلحق بهذا القسم ما نصّ من الروايات على أن موارد الزكاة هي تسعة فقط دون الإشارة إلى أن

(١) وسائل الشيعة: ج ٩، ص ٥٨.

(٢) لاحظ: الفهرست: ص ٩٢، معجم رجال الحديث، السيّد الخوئي: ج ١٢، ص ٣٥٨ وما بعدها.

ذلك فعل النبي ﷺ أم لا، وكذا ما دل على أن الزكاة ليست في سوى الغلات الأربعة، وهي كالآتي:

(١) مَا رَوَاهُ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ فَضَالٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلْبِيِّ وَالْعَبَّاسِ بْنِ عَامِرِ الْقِصْبَانِيِّ جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الطَّيَّارِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ عَمَّا يَجِبُ فِيهِ الزَّكَاةُ؟ فَقَالَ: فِي تِسْعَةِ أَشْيَاءَ: الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالنَّمْرِ وَالزَّرْبِيبِ وَالْإِبِلِ وَالْبَقَرِ وَالْغَنَمِ، وَعَفَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَمَّا سِوَى ذَلِكَ، فَقُلْتُ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ فَإِنَّ عِنْدَنَا حَبًّا كَثِيرًا؟

قَالَ: فَقَالَ: وَمَا هُوَ؟

قُلْتُ: الْأَرْزُ.

قَالَ: نَعَمْ مَا أَكْثَرُهُ.

فَقُلْتُ: أَفِيهِ الزَّكَاةُ؟

قَالَ: فَزَبْرَنِي. قَالَ: ثُمَّ قَالَ: أَقُولُ لَكَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَفَا عَمَّا سِوَى ذَلِكَ وَتَقُولُ لِي إِنَّ عِنْدَنَا حَبًّا كَثِيرًا أَفِيهِ الزَّكَاةُ؟! (١).

ومحمد بن عبيد الله بن علي الحلبي: مجهول الحال، أما محمد بن جعفر الطيار فقد استبعد جملة من الرجالين بقاءه على قيد الحياة حتى زمان الإمام الصادق ﷺ، بل جزم بعضهم بمغاييرته له، وربما يكون الطيار لقبه، لا أن نسبه يعود إلى جعفر الطيار (٢).

(٢) مَا رَوَاهُ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ فَضَالٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الزَّكَاةَ عَلَى تِسْعَةِ أَشْيَاءَ وَعَفَا عَمَّا سِوَى ذَلِكَ، عَلَى الْفِضَّةِ وَالذَّهَبِ وَالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ

(١) الاستبصار، الطوسي: ج ٢، ص ٤-٥. وسائل الشيعة: ج ٩، ص ٥٨.

(٢) لاحظ في هذا الصدد: معجم رجال الحديث: ج ١٦، ص ١٨٥.

وَالتَّمْرِ وَالتَّرْبِيبِ وَالإِبِلِ وَالبَقَرِ وَالعَنَمِ.

فَقَالَ لَهُ الطَّيَّارُ وَأَنَا حَاضِرٌ: إِنَّ عِنْدَنَا حَبًّا كَثِيرًا يُقَالُ لَهُ الأَرُزُّ.

فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ﷺ: وَعِنْدَنَا حَبٌّ كَثِيرٌ؟!

فَقَالَ: فَعَلَيْهِ شَيْءٌ؟

قَالَ: لَا؛ قَدْ أَعْلَمْتُكَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَفَا عَمَّا سِوَى ذَلِكَ»<sup>(١)</sup>.

والرواية ضعيفة بجعفر بن محمد بن حكيم، وقد ذهب أستاذنا الخوئي إلى تحسين رواياته لكونه وارداً في إسناد كامل الزيارات، إلا أنه عدل عن هذا المبني في أخريات حياته، وبنى على اختصاص التوثيق بمشايخ ابن قولويه بلا واسطة، وجعفر بن محمد بن حكيم ليس منهم<sup>(٢)</sup>.

(٣) عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى العَطَارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى بنِ عمران الأشعري عَنْ مُوسَى بْنِ عُمَرَ بنِ يزيد بنِ ذبيان عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانِ الزاهري عَنْ أَبِي سَعِيدِ القَمَاطِ (= صالح بن سعيد) عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الزَّكَاةِ فَقَالَ: وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الزَّكَاةَ عَلَى تِسْعَةِ وَعَفَا عَمَّا سِوَى ذَلِكَ الحِنْطَةَ وَالشَّعِيرَ وَالتَّمْرَ وَالتَّرْبِيبَ وَالدَّهَبَ وَالفِضَّةَ وَالبَقَرِ وَالعَنَمِ وَالإِبِلِ. فَقَالَ السَّائِلُ: فَالذَّرَّةُ؟

فَعَضِبَ ﷺ ثُمَّ قَالَ: كَانَ وَاللَّهِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ السَّمَّاسِمُ وَالدُّرَّةُ وَالدُّخْنُ وَجَمِيعُ ذَلِكَ.

فَقَالَ: إِنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَإِنَّمَا وَضَعَ عَلَى تِسْعَةٍ لِمَا لَمْ يَكُنْ بِحَضْرَتِهِ<sup>(٣)</sup> غَيْرُ ذَلِكَ؟

(١) الاستبصار: ص ٥. وسائل الشيعة: ص ٩.

(٢) لاحظ: مستند العروة الوثقى: ج ٢٣، ص ٢٦٨. ج ٢٧، ص ٢٩٣.

(٣) وهذه الارتكازات التي يحملها الرواة والتي تشير إلى أن الأكثر من تسعة لو كان

فَغَضِبَ ثُمَّ قَالَ: كَذَبُوا فَهَلْ يَكُونُ الْعَفْوُ إِلَّا عَنْ شَيْءٍ قَدْ كَانَ، وَلَا وَاللَّهِ مَا  
أَعْرِفُ شَيْئًا عَلَيْهِ الزَّكَاةُ غَيْرَ هَذَا، فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ<sup>(١)</sup>.

والرواية ضعيفة؛ لإرسالها، مضافاً إلى عدم ورودها في الكتب الأربعة.

(٤) عَنْ حَمْزَةَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ  
الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو نَصْرِ قَنْبَرُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ شَاذَانَ  
عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَدِيثٍ ذَكَرَ فِيهِ: الزَّكَاةُ عَلَى  
تِسْعَةِ أَشْيَاءَ، عَلَى الْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالتَّمْرِ وَالزَّيْبِ وَالْإِبِلِ وَالْبَقَرِ وَالْغَنَمِ  
وَالذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ<sup>(٢)</sup>.

وفي الرواية قنبر بن علي المكنى بأبي نصر، وهو مجهول الحال في الكتب  
الرجالية، ويحتمل أن يكون أصله (قنيز)، لكن وقع تصحيف في الياء والزاي،  
كما يفهم ذلك من ابن داوود في رجاله، قال: «قنيز: بالنون والياء المثناة تحت  
فالزاي، وفي نسخة بالنون فالباء المفردة تحت، وبهذا قيده الشيخ أبو جعفر  
بخطه، بن علي بن شاذان، يكنى أبا نصر... روى عن أبيه عن الفضل بن  
شاذان، وروى أيضاً عن حمزة بن محمد العلوي جليل القدر»<sup>(٣)</sup>، ومن الواضح  
بأن قنبر بن علي بن شاذان لا يروي عن حمزة العلوي، كما يظهر من سند ابن  
بابويه في نفس الرواية، وأشار لذلك الشيخ في رجاله أيضاً<sup>(٤)</sup>.

والرواية لا تحكي فعل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بل تبين الحكم الواقعي للزكاة في

موجوداً لعفا عنه الرسول الأكرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فإن وجد في زماننا فهل عليه زكاة، وهذه  
الارتكازات تؤكد ارتكاز نظرية الزمان والمكان في أذهان السائلين.

(١) معاني الأخبار، الصدوق: ص ١٥٤، وسائل الشيعة: ج ٩، ص ٥٤.

(٢) عيون أخبار الرضا عَلَيْهِ السَّلَامُ، الصدوق: ج ٢، ص ١٢٧، وسائل الشيعة: ص ٥٨.

(٣) رجال ابن داود، الحلبي: ص ٢٧٨.

(٤) لاحظ: رجال الشيخ الطوسي: ص ٤٩٠.

زمن الإمام الرضا عليه السلام.

(٥) مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَالٍ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا عليهما السلام قَالَ: الزَّكَاةُ عَلَى تِسْعَةِ أَشْيَاءَ: عَلَى الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالتَّمْرِ وَالتَّرْبِيبِ وَالْإِبِلِ وَالبَقَرِ وَالعَنَمِ وَعَفَا رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله عَمَّا سِوَى ذَلِكَ <sup>(١)</sup>.

(٦) وَعَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُدَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ صَدَقَاتِ الْأَمْوَالِ؟ فَقَالَ: فِي تِسْعَةِ أَشْيَاءَ لَيْسَ فِي غَيْرِهَا شَيْءٌ؛ فِي الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالتَّمْرِ وَالتَّرْبِيبِ وَالْإِبِلِ وَالبَقَرِ وَالعَنَمِ السَّائِمَةِ وَهِيَ الرَّاعِيَّةُ، وَلَيْسَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْحَيَوَانِ غَيْرِ هَذِهِ الثَّلَاثَةِ الْأَصْنَافِ شَيْءٌ، وَكُلُّ شَيْءٍ كَانَ مِنْ هَذِهِ الثَّلَاثَةِ الْأَصْنَافِ فَلَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ مِنْذُ يَوْمٍ يُتَبَّحُ <sup>(٢)</sup>.

والرواية موثقة، وخصوصيتها هي في كون الراوي يسأل فيها عن صدقات الأموال، أي ما يجب فيه الزكاة.

(٧) وَعَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ الْحُلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سُئِلَ عَنِ الزَّكَاةِ؟ قَالَ عليه السلام: الزَّكَاةُ عَلَى تِسْعَةِ أَشْيَاءَ: عَلَى الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالتَّمْرِ وَالتَّرْبِيبِ وَالْإِبِلِ وَالبَقَرِ وَالعَنَمِ، وَعَفَا رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله عَمَّا سِوَى ذَلِكَ <sup>(٣)</sup>.  
والرواية موثقة.

(٨) عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ فِي كِتَابِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ

(١) تهذيب الأحكام، الطوسي: ج ٤، ص ٢، وسائل الشيعة: ص ٥٧.

(٢) تهذيب الأحكام: ص ٢-٣، وسائل الشيعة: ص ٥٧.

(٣) تهذيب الأحكام: ص ٣، وسائل الشيعة: ص ٥٩.

الصَّدَقَةِ فِيْمَا هِيَ؟ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي تِسْعَةِ: الحِنْطَةِ والشَّعِيرِ وَالتَّمْرِ  
وَالزَّبِيبِ وَالدَّهَبِ وَالفِضَّةِ وَالإِبِلِ وَالبَقَرِ وَالعَنَمِ، وَعَفِي عَمَّا سِوَى ذَلِكَ<sup>(١)</sup>.  
والرواية صحيحة.

(٩) وَيِإِسْنَادِ الشَّيْخِ عَنِ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْقَمِّي عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ  
الأشعري عَنِ أَبِيهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدِ الأَهْوَازِيِّ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ عُمَرَ  
بْنِ أُذَيْنَةَ عَنِ زُرَّارَةَ عَنِ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: مَا أَنْبَتِ الأَرْضُ مِنَ الحِنْطَةِ  
وَالشَّعِيرِ وَالتَّمْرِ وَالتَّبِيبِ... إِلَى أَنْ قَالَ: وَلَيْسَ فِيْمَا أَنْبَتِ الأَرْضُ شَيْءٌ إِلَّا فِي هَذِهِ  
الأَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ<sup>(٢)</sup>.

هكذا جاء سندها في الوسائل، لكن رواية محمد بن عيسى عن الحسين بن  
سعيد الأهوازي غير معهودة، والصحيح في سندها كما جاء في التهذيب هو:  
عن أحمد بن محمد عن أبيه والحسين بن سعيد مشتركاً، كما رواها في  
الاستبصار عن محمد بن يعقوب عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن  
الحسين بن سعيد من دون ذكر لمحمد بن عيسى، وليس للرواية ذكر في  
الكافي<sup>(٣)</sup>.

والرواية تتحدث عن موارد الزكاة التي تتأني عما أنبتت الأرض فقط،  
وتخصها بأربعة هي: الحنطة والشعير والتمر والزبيب، أما بقية الأموال  
الأخرى التي تتأني من غير هذا الطريق فلم تشر الرواية إليها.

(١٠) وَيِإِسْنَادِهِ عَنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَيْمُونِ

(١) مسائل علي بن جعفر ومستدركاتهما: ص ١١٦، ورسائل الشيعة: ص ٦٠.

(٢) تهذيب الأحكام: ج ٤، ص ١٤، ورسائل الشيعة: ص ٦٣.

(٣) لاحظ: الاستبصار: ج ٢، ص ١٤. وقد جاء هذا التصحيح في الوسائل أيضاً في  
الحديث الخامس من أبواب زكاة الغلات فلاحظ: ج ٩، ص ١٧٦، (المقرر).



الزعفراني عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى الْجَهَنِيِّ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ وَبُكَيْرِ ابْنَيْ  
أَعْيَنَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لَيْسَ فِي شَيْءٍ أَنْبَتَتِ الْأَرْضُ مِنَ الْأُرْزِّ وَالذَّرَّةِ  
وَالْحَمِّصِ وَالْعَدَسِ وَسَائِرِ الْحُبُوبِ وَالْفَوَاكِهِ غَيْرِ هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ الْأَصْنَافِ وَإِنْ كَثُرَ  
ثَمَنُهُ زَكَاةً إِلَّا أَنْ يَصِيرَ مَالًا يُبَاعُ بِذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ تَكْرِيهًا...<sup>(١)</sup>.  
والرواية موثقة.

### الطائفة الثالثة

وهي الطائفة التي صرحت بوجوب الزكاة - كما هو ظاهرها - في غير  
الحبوب الأربعة مما يكال أو يوزن، وهي:

(١) مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ  
عَيْسَى الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيْعٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ:  
إِنْ لَنَا رَطْبَةٌ وَأُرْزًا فَمَا الَّذِي عَلَيْنَا فِيهِمَا؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَمَّا الرُّطْبَةُ فَلَيْسَ عَلَيْكَ  
فِيهَا شَيْءٌ، وَأَمَّا الْأُرْزُ فَمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعُشْرُ، وَمَا سَقِيَ بِالذَّلْوِ فَنِصْفُ الْعُشْرِ مِنْ  
كُلِّ مَا كَلَّتَ بِالصَّاعِ. أَوْ قَالَ: وَكَيْلَ بِالْمِكْيَالِ<sup>(٢)</sup>.  
والرواية صحيحة.

(٢) وَعَنْ حُمَيْدِ بْنِ زِيَادِ الْكُوفِيِّ عَنِ ابْنِ سَعَاةَ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبَانَ بْنِ  
عَثْمَانَ الْأَحْمَرِ عَنْ أَبِي مَرْيَمَ (= عبد الغفار بن القاسم) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ،  
قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْحَرْثِ مَا يُزَكَّى مِنْهُ؟ فَقَالَ: الْبُرُّ وَالشَّعِيرُ وَالذَّرَّةُ وَالْأُرْزُ وَالسُّلْتُ  
وَالْعَدَسُ كُلُّ هَذَا مِمَّا يُزَكَّى، وَقَالَ: كُلُّ مَا كِيلَ بِالصَّاعِ فَبَلَغَ الْأَوْسَاقَ فَعَلَيْهِ  
الرَّكَاةُ<sup>(٣)</sup>.

(١) تهذيب الأحكام: ص ٦، الاستبصار: ص ٦، وسائل الشيعة: ص ٦٣-٦٤.

(٢) الكافي: ج ٧، ص ٤٧-٤٨، وسائل الشيعة: ص ٦٢.

(٣) الكافي: ص ٤٨، وسائل الشيعة، ص ٦٢.

وهي واضحة الدلالة أيضاً، إلا أن في السند إرسالاً.

(٣) عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى الْجَهَنِيِّ عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ السَّجِسْتَانِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمِ الثَّقَفِيِّ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْحَرْثِ مَا يُزَكِّي مِنْهَا؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْبُرُّ وَالشَّعِيرُ وَالذَّرَّةُ وَالذُّخْنُ وَالْأَرُزُّ وَالسُّلْتُ وَالْعَدَسُ وَالسَّمْسِمُ، كُلُّ هَذَا يُزَكِّي وَأَشْبَاهُهُ <sup>(١)</sup>.

وهي رواية توسع دائرة المصاديق التي تجب فيها الزكاة، وسندها صحيح.

(٤) مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ السَّجِسْتَانِيِّ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فِي الذَّرَّةِ شَيْءٌ؟ فَقَالَ لِي: الذَّرَّةُ وَالْعَدَسُ وَالْحُبُّوبُ فِيهَا مِثْلُ مَا فِي الْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ، وَكُلُّ مَا كَيْلَ بِالصَّاعِ قَبْلَ الْوَسَاقِ الَّتِي تَجِبُ فِيهَا الزَّكَاةُ فَعَلَيْهِ فِيهِ الزَّكَاةُ <sup>(٢)</sup>.

والرواية موثقة، وإن شكك البعض في ابن فضال باعتبار أنه قد روى بعض روايات الحصر في تسعة.

(٥) عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ السَّجِسْتَانِيِّ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ هَلْ فِي الْأَرُزِّ شَيْءٌ؟ فَقَالَ: نَعَمْ. ثُمَّ قَالَ: إِنَّ الْمَدِينَةَ لَمْ تَكُنْ يَوْمَئِذٍ أَرْضَ أَرُزٍّ فَيَقَالَ فِيهِ، وَلَكِنَّهُ قَدْ جُعِلَ فِيهِ، وَكَيْفَ لَا يَكُونُ فِيهِ وَعَامَّةُ خَرَّاجِ الْعِرَاقِ مِنْهُ <sup>(٣)</sup>.

والرواية موثقة.

(٦) عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ

(١) الكافي: ص ٤٤-٤٥، وسائل الشيعة: ٦٢.

(٢) تهذيب الأحكام: ج ٤، ص ٦٥، وسائل الشيعة: ص ٦٤.

(٣) تهذيب الأحكام: ص ٦٤، وسائل الشيعة، ص ٦٤.

السجستاني عن زُرارة عن أبي عبد الله عليه السلام مثله وقال: كُلُّ مَا كَيْلَ بِالصَّاعِ فَبَلَغَ الْأَوْسَاقَ الَّتِي يَجِبُ فِيهَا الزَّكَاةُ فَعَلَيْهِ الزَّكَاةُ، وَقَالَ: جَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصَّدَقَةَ فِي كُلِّ شَيْءٍ أَنْبَتَتِ الْأَرْضُ إِلَّا الْخُضَرَ وَالْبُقُولَ، وَكُلَّ شَيْءٍ يَفْسُدُ مِنْ يَوْمِهِ <sup>(١)</sup>.  
والرواية صحيحة.

### الطائفة الرابعة

وهي الطائفة من الراويات الصحيحة السند التي يصدق فيها الإمام الطائفة الثانية (والتي حصرت الزكاة بالأربعة) والطائفة الثالثة (والتي شملت غير الأربعة)، من هنا وجدت مشكلة الجمع بين الروايات التي نصت على انحصار وجوب الزكاة في الأربعة، والروايات التي نصت على وجوبها في أكثر من أربعة؟!!

(١) محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن العباس بن معروف عن علي بن مهزيار قال: قرأت في كتاب عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: جعلت فداك روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: وضع رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الزكاة على تسعة أشياء: الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذهب والفضة والغنم والبقر والإبل وعفا رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عما سوى ذلك.

فقال له القائل: عندنا شيء كثير يكون أضعاف ذلك.

فقال: وما هو؟

فقال له: الأرز.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: أقول لك إن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وضع الزكاة على تسعة أشياء وعفا عما سوى ذلك، وتقول عندنا أرز وعندنا ذرة، وقد كانت الذرة على عهد رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

(١) الكافي: ص ٤٥-٤٦، وسائل الشيعة: ص ٦٣.

فَوَقَّعَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: كَذَلِكَ هُوَ، وَالزَّكَاةُ عَلَى كُلِّ مَا كَيْلَ بِالصَّاعِ.  
(٢) وَكَتَبَ عَبْدُ اللَّهِ: وَرَوَى غَيْرُهُ هَذَا الرَّجُلِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ سَأَلَهُ  
عَنِ الْحُبُوبِ؟

فَقَالَ: وَمَا هِيَ؟  
فَقَالَ: السَّمْسِمُ وَالْأَرْزُ وَالذُّخْنُ وَكُلُّ هَذَا غَلَّةٌ كَالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ.  
فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فِي الْحُبُوبِ كُلِّهَا زَكَاةٌ.  
(٣) وَرَوَى أَيْضاً عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ قَالَ: كُلُّ مَا دَخَلَ الْقَفِيرَ، فَهُوَ  
يَجْرِي مَجْرَى الْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالزَّرْبِيبِ.

قَالَ: فَأَخْبِرْنِي جُعِلَتْ فِدَاكَ: هَلْ عَلَى هَذَا الْأَرْزِ وَمَا أَشْبَهَهُ مِنَ الْحُبُوبِ  
الْحِمِّصِ وَالْعَدَسِ زَكَاةٌ؟  
فَوَقَّعَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: صَدَقُوا، الزَّكَاةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ كَيْلَ<sup>(١)</sup>.  
والرواية صحيحة.

وبعد أن قسّمنا الروايات الواردة في المقام إلى أربع طوائف يتّضح لك  
وجود التعارض بينها، فحتّى لو أمكن توجيه الطائفة الأولى على أنّها فعل  
الرسول الأكرم ﷺ وكذا الرابعة (التي يصدق الإمام فيها ثبوتها في الأربعة  
ويقرّر في الأخير ما قد يكون مخالفاً لذلك) بشكل من الأشكال، إلا أن  
التعارض جليٌّ بين الطائفة الثانية (التي حصرت الزكاة في الحبوب في أربعة)  
وبين الطائفة الثالثة (التي وسعت الزكاة في الحبوب لأكثر من أربعة) فما هو  
وجه الجمع بينهما؟

(١) الكافي: ج ٧، ص ٤٦-٤٧. وسائل الشيعة: ص ٥٥-٥٦. وقد قطع الحرّ العاملي هذه  
الرواية إلى مقطعين، ذكر الأول منها في صفحة ٥٥، والثاني في ص ٦١، وتجدها كاملة  
في مصدرها الأصلي.

### وجوه الجمع التي ذكرها الأعلام لرفع التعارض المفترض

وجدت في كلمات الأعلام عدّة وجوه لرفع التعارض المفترض بين الطوائف الأربع المتقدمة، وهي:

الوجه الأوّل: ما نسب إلى يونس بن عبد الرحمن، حيث ذهب إلى أن كون الزكاة في تسعة أشياء والعفو عما سوى ذلك كان في بدايات النبوة، وبعد ذلك جعلها في جميع الحبوب، كما هو الأمر في الصلاة، حيث كانت ركعتين في بدايات التشريع، إلا أن رسول الله ﷺ زاد فيها سبعاً<sup>(١)</sup>.

والمرجع في صحّة هذه النسبة هو ما ذكره الكليني في كتاب الفروع من الكافي في ذيل الرواية - ذات السند التام - المروية عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن إسماعيل بن مرّار عن يونس عن عبد الله بن مسكان عن أبي بكر الحضرمي عن أبي عبد الله عليه السلام حيث قال: وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الزَّكَاةَ عَلَى تِسْعَةِ أَشْيَاءَ: الحِنْطَةَ وَالشَّعِيرَ وَالتَّمْرَ وَالتَّزَيْبَ وَالدَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَالْإِبِلَ وَالبَقَرِ وَالغَنَمَ، وَعَفَا عَمَّا سِوَى ذَلِكَ.

قال يونس: معنى قوله: «إن الزكاة في تسعة وعفا عما سوى ذلك» إنها كان ذلك في أوّل النبوة، كما كانت الصلاة ركعتين، ثم زاد رسول الله ﷺ فيها سبع ركعات، وكذلك الزكاة؛ وضعها وسنّها في أوّل نبوته في تسعة أشياء، ثم

(١) ومن هنا نصّوا على عدم وجود التعارض بين الروايات التي ذكرت بأن صلاة الظهر ركعتين، وبين الروايات التي جعلتها أربع؛ إذ يفسّر هذا اللون من التعارض باختلاف الزمان، وبذلك نكتشف عدم صحّة فرض التعارض بين الروايات بشكل مطلق، بل ربما يكون ذلك لاختلاف الزمان، وتخصّص كلّ واحدة منهما بزمان معيّن، فيكون موضوع أحدهما مختلفاً عن الأخرى. وهذا هو مبنى الفيض الكاشاني في كتابه الأصول الأصيلة، وقد طبّق ذلك في كتابه (مفاتيح الشرائع) فراجع.

وضعها على جميع الحبوب»<sup>(١)</sup>.

وقد يُدلل على ذلك برواية صحيحة السند جاءت في فروع الكافي بإسناده عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ... قَالَ: كُلُّ مَا كَيْلَ بِالصَّاعِ فَبَلَغَ الْأَوْسَاقَ فَعَلَيْهِ الرَّكَاهُ. وَقَالَ: جَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الصَّدَقَةَ فِي كُلِّ شَيْءٍ أَنْبَتِ الْأَرْضُ إِلَّا مَا كَانَ فِي الْخُضْرِ وَالْبُقُولِ وَكُلِّ شَيْءٍ يَفْسُدُ مِنْ يَوْمِهِ<sup>(٢)</sup>.

ولم يعتن كثير من الأعلام بهذا الوجه، ولم يتحمّل نقله والإشارة إلى صحّته وسقمه إلا القليل. نعم، احتمال البعض أن يكون ثقة الإسلام الكليني بإدراجه لرأي يونس في ذيل الرواية موافقاً له في هذا الرأي، خصوصاً إذا لحظنا عنوان الأبواب في كتابه الشريف، لكن إثبات - بل وحتى نفي - هذا الاحتمال ليس بالأمر الممكن؛ إذ لا نملك شواهد كافية عليه<sup>(٣)</sup>.

وكيف كان، وقبل ذكر ما اعترضه البعض على هذا الوجه نلاحظ: بأنّ الإشكالية الأساس التي يواجهها هذا اللون من البيان هو: كيفية التثبت من هذه (الرؤية) تأريخياً؛ إذ إنّ الرواة الذين نقلوا الحادثة عن الرسول الأكرم ﷺ لم ينقلوا لنا تأريخها ووقتها بالتحديد، فكيف نعرف أن الروايات الأولى - حسب الفرض - التي (عفت) كانت في أوائل نبوته، والأخيرة - حسب الفرض أيضاً - التي (وسّعت) كصحيحة زرارة المتقدمة كانت أُخريات حياته، وكيف نعرف تقدّم بعضها على بعض، وهذا الأمر لا يكون إلا عن طريق جمع القرائن. أجل؛ يمكن معرفة ذلك بالنسبة إلى الأئمة عليهم السلام، فيمكن أن ننظر لطبقات الرواة عنهم مثلاً، وبالتالي يسهل تمييزهم، وعلى المستنبط أن

(١) الكافي: ج ٧، ص ٤٤.

(٢) الكافي: ص ٤٥-٤٦، ورسائل الشيعة: ص ٦٣.

(٣) لاحظ: جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي: ج ١٥، ص ٦٩.

يتنبه إلى أهمية البحث في مستويات متعددة من الروايات، وعليه أن يلحظ زمن صدورها وظروفها المحيطة بها، وخصوصيات السائل من حيث سكناه وعاداته وأعرافه وظروفه ومجتمعه، وهل للإمام عليه السلام إجابة وفقاً لتلك الخصوصيات<sup>(١)</sup>.

أمّا الاعتراضات على هذا الوجه من الجمع فهي:

أولاً: منافاته الصريحة والواضحة للطائفة الثانية الصحيحة السند والتي حصرت الزكاة في أربعة، ونقلت الحكم الزكوي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأنه نفسه في زمانهم عليهم السلام، فكيف ينسجم هذا الوجه الذي يقرّر كون الزكاة في أوّل البعثة في التسعة، وفي أواخرها في الأعمّ منها، مع هذه الطائفة بالذات؟! وثانياً: بما أورده الشيخ الطوسي في الاستبصار واستجاده جملة من الأعلام كصاحب الحدائق في مناقشة هذا الوجه، حيث بيّن عدم صلاحية هذا الوجه من خلال الإشارة إلى عدم انسجامه مع طبيعة عفو الرسول عما سوى ذلك؛ وذلك لأنّ وجوب ما عدا التسعة يُحلي متعلّق العفو الوارد عنه، فلا وجود لشيء معفو عنه، قال في الاستبصار: «ولا يمكن حمل هذه الأخبار - يعني ما دلّ على التسعة - على ما ذهب إليه يونس بن عبد الرحمن من أن هذه التسعة كانت الزكاة عليها في أوّل الإسلام ثم أوجب الله تعالى بعد ذلك في غيرها من الأجناس؛ لأنّ الأمر لو كان كما ذكره لما قال الصادق عليه السلام عفا رسول الله صلى الله عليه وآله عما ما سوى ذلك؛ لأنّه إذا أوجب في ما عدا هذه التسعة أشياء بعد إيجابه في التسعة لم يبق شيء معفو عنه، فهذا القول واضح

---

(١) وهذا ما نلاحظ إغفالاً له في العديد من الأبحاث الرجالية، رغم محاولات السيّد البروجردي رحمته الله في حوزة قم أن يتلافى هذا الإغفال في بعض أبحاثه من خلال عرضه لنظريّة التتبع، والمحاولات التي طرحها السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر والشيخ محمّد جواد مغنّية في الفهم الاجتماعي للنصّ.

البطلان»<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه أولاً: أن يونس - كما هو صريح عبارة الكافي - لم يذهب إلى أن الله أوجبها بعد ذلك في تسعة من الأجناس كما يقرّر الشيخ في النسبة إليه، بل نصّ على مفردات من قبيل: وضعها، وسنّها، ثم وضعها على جميع الحبوب، أي أن الرسول ﷺ قام بذلك، لا أن الأمر كان من قبل الله سبحانه وتعالى، ولا يخفى الفرق بينهما؛ إذ الإيجاب والوجوب الإلهي يختلف عن الوضع والسنة النبويّة كما سنوضح ذلك في المقدمة الرابعة من الوجه المختار.

وثانياً: بإنكار الملازمة، أي ملازمة أن فرض إيجاب الأمر في ما عدا التسعة يوجب لغويّة العفو؛ فإنّ العفو كان فيما سبق لمبرّرات معيّنة، أمّا في وقت الإيجاب فلم ير الرسول ﷺ وجوداً لتلك المبرّرات، فأوجب الزكاة في أكثر من التسعة<sup>(٢)</sup>.

وأخيراً، وبغض النظر عن تحقّق صغرى هذا الوجه الذي طرحه يونس، إلّا أن كبراه تنطلق من حيثيات ينبغي إيلاؤها عناية خاصة، فهي تدخل في سدى ولحمة الاتجاه المختار في رفع التنافي الحاصل بين تلك الطوائف، والذي سيقع الحديث عن بعض تطبيقاته لاحقاً.

الوجه الثاني: للمشهور، وقد حمل الروايات الدالّة على وجوب الزكاة في الأكثر من تسعة على الاستحباب، ولعلّ أصل هذا القول هو الشيخ المفيد في (المقنعة)، فقد جعل الروايات التي حصرت الوجوب في (التسعة) قرينة على استحبابيّة الأمر الوارد في الروايات الدالّة على (الأكثر)، قال في المقنعة:

(١) الاستبصار: ج ٢، ص ٤، الحقائق الناضرة: ج ١٢، ص ١١٠.

(٢) لاحظ في هذا الصدد: مجمع الفائدة والبرهان: ج ٤، ص ٤٠.



«وتزكى سائر الحبوب مما أنبتت الأرض... سنة مؤكدة دون فريضة واجبة؛ وذلك أنه قد ورد في زكاة سائر الحبوب آثار عن الصادقين عليهما السلام مع ما ورد عنهم في حصرها في التسعة الأشياء... وقد ثبت أن أخبارهم لا تتناقض، فلم يكن لنا طريق إلى الجمع بينها إلا إثبات الفرض فيما أجمعوا على وجوبه فيه، وحمل ما اختلفوا فيه مع عدم ورود التأكيد في الأمر به على السنة المؤكدة على ما بيناه... إذا كان الحمل لهما على الفرض معاً يتناقض به الألفاظ الواردة فيه، وإسقاط أحدهما إبطال الإجماع، وإسقاط الآخر إبطال إجماع الفرقة المحقة على المنقول في معناه، وذلك فاسد، وفي فساده صحة ما أوردناه من الفتوى»<sup>(١)</sup>.

وهذا الأمر أكدّه الشيخ الطوسي في التهذيب أيضاً، فبعد أن نقل الروايات التي أوجبت الزكاة في كل ما كيل بالصاع علّق قائلاً: بأنها جميعاً محمولة على الندب والاستحباب، دون الفرض والإيجاب، وإنما قلنا ذلك لئلا تتناقض الأخبار الصادرة من دائرة العصمة، هذا أولاً.

وثانياً: لأنّ هذه الأخبار حملت عفو الرسول صلّى الله عليه وآله عما سوى ذلك، ولو كانت هذه الأشياء مما يجب فيه الزكاة لما عفي عنها، والذي يبيّن ما ذكرناه ويوضحه أنهم لم يقولوا إن في هذه الأشياء زكاة على جهة الفرض والإيجاب<sup>(٢)</sup>.  
ويلاحظ عليه:

أولاً: إن الاصطدام بتناقض الأخبار - المحذور الذي ذكره المحدث البحراني - إنما يكون في حالة ما إذا لم يكن هناك وجه للجمع إلا هذا، أمّا مع فرضية وجود وجوه أخرى للجمع - كما سيأتي - فلا لزوم لهذا اللزوم.

(١) المقنعة: ٢٤٤-٢٤٥.

(٢) لاحظ: التهذيب: ج ٤، ص ٤.

وثانياً: إنَّ إثبات العفو عما زاد عن التسعة في زمن رسول الله ﷺ لا يثبت العفو عنها في زمانهم ﷺ، اللهم إلا أن يقال بأن التشريع النبوي خارج عن إطار الزمان والمكان؛ استناداً إلى بعض النصوص والأدلة التي يقيمها المشهور، وسيأتي الكلام فيها لاحقاً<sup>(١)</sup>.

وقد اختار هذا الوجه جملة من الأعلام المعاصرين كالسيد الحكيم والسيد الخوئي (أعلى الله مقامهما) على تفصيل في فذلكة الجمع.

أمَّا الحكيم فقد نصَّ على ضرورة حمل هذه الروايات جميعاً على الاستحباب؛ جمعاً بينها وبين ما هو صريح في العفو عما عدا التسعة، أمَّا الدالُّ على الفرض في غير التسعة فهو غير صريح، فيقدّم الصريح على غير الصريح، وإن شئت قلت: إنَّ العفو عما زاد على التسعة يكون نصّاً، والوجوب في غيرها ظاهرٌ، وقد قرّر في محلّه من علم الأصول عند تعارض النصّ مع الظاهر بضرورة تقديم النصّ وحمل الظاهر عليه<sup>(٢)</sup>.

كما أن السيد الأستاذ الخوئي قد جزم بدايةً بعدم عرفيّة هذا الجمع رغم اطّراده في أبواب الفقه؛ وذلك لعدم انطباقه في المقام، للتدافع بين مضمون الطائفتين وكونهما من المتناقضين في نظر العرف، بحيث لا قرينية لإحداهما على الأخرى أبداً، فإنّنا لو جمعنا في كلام واحد بين قولنا: فيه الزكاة، و: ليس فيه الزكاة، أو بين قولنا: عفا عن الزكاة، و: أنّه فيه الزكاة، لكان الصدر منافياً ومضاداً للذيل بحسب الفهم العرفي بالضرورة، ومن هنا فلا وجه للحمل على الاستحباب، لكنه عاد في نهاية هذا الاستشكال قائلاً به؛ استناداً إلى صحيحة علي بن مهزيار التي تقدّم ذكرها في الطائفة الرابعة، لا على

(١) وسيأتي الكلام لاحقاً في تماميّة هذه المقدّمة وفي أنها تنتج هذه النتيجة أم لا.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ج ٩، ص ٥٦.

أساس الجمع الذي تكلفه المشهور<sup>(١)</sup>.

ولم يرتض صاحب الحدائق قده هذا الوجه؛ وذلك لأن المصير إلى الاستحباب إنما يكون في حالة ما إذا كانت هناك إمكانية للجمع الدلالي، إمّا بحمل الظاهر على النصّ أو بحمل الظاهر على الأظهر، كما لو وردت رواية تقول: لا بأس بأن تقيم في صلاتك، وأخرى تقول: أقم في صلاتك، فحيث إن الأولى نصّ في جواز الترك، والثانية ظاهرة في الوجوب، فنحمل الظاهر على النصّ فينتج الاستحباب، أو تأتي طبيعة كلية في رواية، ويبين أحد أصنافها في رواية أخرى، فالأول ظاهر في الإطلاق، والثانية نصّ في صنفها، فيحمل الظهور الإطلاقي في الرواية الأولى على النصّ المقيّد في الثانية، بمعنى رفع اليد عن الظاهر لأجل النصّ أو الأظهر، بغض النظر عن الخلاف القائم في ملاك القرينية في الأظهر والظاهر، أمّا إذا حصل التناقض بين الروايات من حيث المفاد وضعاً أو تكليفاً - كما هو الحال في المقام - فلا يمكن الجمع الدلالي حينئذ؛ لكونه جمعاً تبرّعياً لا دليل عليه؛ وذلك لأن لسانها دائر بين النفسي والإثبات، وهو أمر يحيل الحمل على الاستحباب.

أضف إلى ما تقدّم أن الأمر لو كان كذلك، لما خفي على أصحاب الأئمة (رضوان الله عليهم)، ولما احتاجوا لعرض الأخبار المنقولة عن الأئمة المتقدمين على المتأخرين منهم عليهم.

ولو سلّمنا خفاء ذلك - والكلام لا زال لصاحب الحدائق - فالأظهر في الجواب عندما عرض السائل عليه اختلاف الأخبار أن يقال: إن هذه الأخبار ليست مختلفة كما توهمت، بل المراد بما ظاهره الوجوب في ما عدا التسعة إنما هو الاستحباب، لا أنه عليه يقرّ السائل على الحصر في التسعة كما عرفت، ومع

(١) مستند العروة الوثقى: ج ٢٣، ص: ١٣٥-١٣٦.

هذا يوجب عليه إخراج الزكاة في ما زاد على التسعة، هذا حاصل ما أفاده المحدث البحراني من مبعديات؛ بتعميق منّا<sup>(١)</sup>.

وما ذكره صاحب الحدائق - وجملته من الأعلام - من مبعديات قابل للدفع:

أما الأوّل: فإن المصير إلى الحمل على التقيّة - بل وحتى الاستحباب - على أساس هذه الفدلكات لا يخلو من نظر؛ وذلك لأن افتراض أن الروايات التي تقدّم ذكرها هي بمنزلة كلام واحدٍ منعزلٍ عن الظروف والشروط والزمان والمكان وبالتالي الحكم بتناقضها وتضادّها - كما بدا ذلك من أستاذنا الخوئي - غير تام؛ بل إن النهج العرفي في المحاورات - خصوصاً مع لحاظ حال المتكلم وحكمته وظروفه وشروطه - لا يرى التدافع بين أمثال هذه الروايات، ويرى ضرورة تفحص الوضع التي صدرت فيها، ويضع كل واحدة منهما في إطار ظروفها وشروطها، وهو نهج عامّ في عموم المحاورات العرفيّة.

وما نسجّله هنا هو إشكال سيّال على عموم الجموع التي يجريها الأعلام في أمثال هذه الحالات؛ إذ إن التعامل مع النصوص الدينيّة برمتها على أساس صدورها من متكلم واحد يتحدّث بمعزلٍ عن الشروط والظروف والزمان والمكان التي تحيط به خلاف مبناي بين اتجاهنا والاتجاه المشهور؛ إذ دلّ الدليل عندنا على أن أخذ هذه الأمور بعين الاعتبار نهج عقلائي عرفي لا يمكن إغفاله أو غضّ النظر عنه، بل تعامل المشرّع على أساس عرفيته وتكلم وأسّس على أساسها للعديد من أحكامه وبياناته، ولا بدّ للفقيه أن يكتشف هذه الطريقة من المحاورات قبل اللجوء إلى أيّ وجه من وجوه الجمع، سواء الدلاليّة منها أو السنديّة<sup>(٢)</sup>.

(١) لاحظ: الحدائق الناضرة: ج ١٢، ص ١١٠.

(٢) وسيّضح لك المزيد من الشواهد على هذا المدعى في هذا البحث وفي الأبحاث التي

وأما الثاني: فإن عدم التفات أصحاب الأئمة لهذا الموضوع أو غيره ليس مرتكزاً مطّرداً يصلح الاعتماد عليه في جميع الحالات؛ فكم هناك من أمور لم يلتفت إليها الأصحاب لسبب ولاحر، ولو كان الأمر كذلك لما احتاج المستنبط إلى علوم كثيرة كي يستطيع استنباط حكم فقهي فرعي واحد.

وأما الثالث: فإن إقرار الإمام عليه السلام للحصر يأتي في سياق ما سنبينه من كون تحديد موارد وجوب الزكاة عائداً لولي الأمر، وستأتي القراءة التي نعتقد بصحتها هذه الرواية في أواخر الوجه المختار، وسيوضح الوجه السليم لتفسير ما يترأى من تناقض في هذه النصوص.

والخلاصة: إن هذا الوجه - رغم كونه الوجه المشهور في كلمات الأعلام - لا دليل على صحته.

الوجه الثالث: رغم أن المرتضى من أبرز تلامذة الشيخ المفيد رحمته الله إلا أنه أنكر وجه الجمع لأستاذه واختار وجهاً آخر وهو: حمل روايات ثبوت الزكاة فيما زاد على التسعة على التقيّة، قال في «الانتصار» بعد أن ادعى إجماع الإمامية على حصر الموارد في تسعة: «فإن قيل: كيف تدعون إجماع الإمامية وابن الجنيد يخالف في ذلك، ويذهب إلى أن الزكاة واجبة في جميع الحبوب التي تخرجها الأرض وإن زادت على التسعة الأصناف التي ذكرناها؟ وروى في ذلك أخباراً كثيرة عن أئمتكم عليهم السلام، وذكر أن يونس كان يذهب إلى ذلك؟ قلنا: لا اعتبار بشذوذ ابن الجنيد ولا يونس وإن كان يوافقه، والظاهر من مذهب الإمامية ما حكيناه، وقد تقدّم إجماع الإمامية وتأخر عن ابن الجنيد ويونس»<sup>(١)</sup>.

ستأتي في هذه السلسلة.

(١) الانتصار في انفرادات الإمامية، السيّد المرتضى: ص ٢١٠.

ومن هنا عطف الكلام ليصف الروايات التي تمسك بها ابن الجنيد بكونها معارضة بأظهر وأكثر وأقوى منها، وبعد ذلك أكد إمكانية حملها على مخرج التقيّة؛ بدعوى أن الأكثر من مخالف الإمامية يذهبون إلى وجوبها في جميع الأصناف، وما يوافق الإمامية منهم هو الشاذّ النادر<sup>(١)</sup>.

ومن وافقه على هذا الجمع وحاول الانتصار له المحدث البحراني في الحدائق، فبعد أن ذكر أن الأصحاب قد جمعوا بين الأخبار بحمل الميثب للزيادة على الاستحباب كما هي قاعدتهم وعادتهم في جميع الأبواب، ذكر بما مرّ فيه من مبعّدات، واستظهر في نهاية ذلك الحمل على التقيّة، والتي هي - على حدّ تعبيره - في اختلاف الأحكام الشرعيّة أصل كل بليّة؛ وعلّل ذلك بأنّ القول بوجوب الزكاة في هذه الأشياء مذهب الشافعي وأبي حنيفة ومالك وأبي يوسف ومحمّد، وحاول الاستدلال على ذلك بمجموعة من النصوص الروائيّة والبيانات الفنيّة عرضنا بعضها في مناقشته للوجه الأوّل فلاحظ<sup>(٢)</sup>.

أمّا ترجيح ما خالف العامّة على ما وافقهم - والذي قرّره المحدث البحراني كمستند أساسي لترجيح الحمل على التقيّة - فقد واجه إشكالاً هاماً من قبل الفقيه الهمداني، مفاده بتقريب منّا: إن الأخذ بما خالف العامّة على ما وافقهم إنما يصار إليه في حالة ما إذا لم يكن هناك إمكانية للجمع الدلالي إمّا بالتخصيص أو بالتقييد أو بالحمل على الاستحباب، أمّا مع هذه الإمكانية فلا تصل النوبة إليه؛ وذلك لأنّ المعيار في الجمع العرفي في محلّ كلامنا هو: حاصل ونتيجة هذين اللسانين، ومن الواضح بأنّ حاصل هذين اللسانين يفيد بأنّ اللسان الميثب ظاهر في ثبوت الوجوب فيما زاد على التسعة، واللسان

(١) لاحظ: المصدر السابق، نفسه المعطيات.

(٢) لاحظ: الحدائق الناظرة: ج ١٢، ص ١٠٨.

النافي صريح في نفي الوجوب على ما زاد على التسعة، وهذا الأمر كافٍ في الحمل على الاستحباب، سواء أكان التعبير في اللسانين بنحو الجملة الإنشائية أو الخبرية.

وبعبارة ثانية: هذا من قبيل الموارد التي يكون فيها للحكم مراتب تختلف من الشدة إلى الضعف، فتأتي روايات تثبت المرتبة الأعلى، وروايات نافية لهذه المرتبة، فالعرف لا يرى بأساً في حمل النهي على التنزيه أو الاستحباب، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإن المرتبة الأعلى من الزكاة وهي ثبوتها في أكثر من تسعة تكون مرتبة استحبابية، وهو جمع عرفي أعمله الفقهاء في كثير من الأبواب الفقهية، هذا حاصل ما أفاد رحمته الله.

قال في مصباح الفقيه: «والحاصل: أنه إذا أمكن الجمع بين الدليلين المتنافيين في الظاهر، بجعل أحدهما قرينة على ارتكاب التأويل في الآخر بشهادة العرف، وجب الجمع بينهما بذلك، فإنه مهما أمكن أولى من الطرح، ولا يجوز الاعتناء باحتمال التقيّة أو مظنتها، لمخالفتها للأصل»<sup>(١)</sup>.

ورغم أن أصل هذا الإشكال ومرتكزه سليم، إلا أنه قرّر في محله من البحث الأصولي أن الحمل على التقيّة يرتكز على مبنيين:  
الأوّل: هو موارد الأخبار العلاجية، وهذا ما بنى عليه الفقيه الهمداني إشكالاته.

والثاني: كونه أحد وجوه الجمع الدلالي العرفي، لكنه جمع دلالي في طول وجوه التقيّد والتخصيص والاستحباب؛ وذلك لأن إرادة المقيّد من المطلق أو الخاص من العام هو نهج عقلائي نوعي، بخلاف إرادة التقيّة التي هي عناية خاصّة وشخصية لظروف الإمام (سلام الله عليه)، فتكون أشدّ مخالفة، فلا بدّ

(١) مصباح الفقيه: ج ١٣، ص ١٠٥.

أن تكون متأخرة عن تلك الوجوه.

بيان ذلك: إن الجمع الدلالي عبارة عن قرينية ظهورات كلام على كلام آخر، ولا يخفى بأن أحد أهم هذه الظهورات التي تصلح للقرينية هي: الجدية في الكلام وعدم إرادة التقيّة، ومن هنا يقدم الظهور الحامل لهذه الجدية وهو: (مخالفة العامة) على الظهور الآخر وهو: (موافقة العامة)؛ لكونه أقوى جديةً، وهذه الأقوائية ناشئة من الظروف الخاصة بالإمام ووضعه؛ فيكون الحمل على التقيّة من باب حمل الظاهر على الأظهر، أو الظاهر على النص، وهذا نظير ما ورد من طوائف الروايات في مسألة طهارة أهل الكتاب ونجاستهم؛ فإن إحداهما صريحة في الطهارة، والثانية ظاهرة في النجاسة، فلولا إمكانية حمل أخبار الطائفة الثانية على التنزه - كما قيل في محله - لكانت هناك إمكانية الجمع بينهما بحمل أخبار الطائفة الأولى على التقيّة؛ لموافقتها للعامة<sup>(١)</sup>.

وكيف كان، فقد خلص الفقيه الهمداني في نهاية المطاف قائلاً: «إنّ الجمع بين الخبرين المتعارضين، بحمل أحدهما على الاستحباب، وإن كان في حد ذاته أقرب من الحمل على التقيّة الذي هو في الحقيقة بحكم الطرح، ولكنه في غير مثل المقام الذي يكون احتمال التقيّة فيه أقوى، فإنّ الحمل على التقيّة حينئذ أقرب إلى الواقع من الحمل على الاستحباب... فالإنصاف: أنّ حمل الأخبار المثبتة للزكاة في سائر الأجناس بأسرها على التقيّة أشبه...»<sup>(٢)</sup>.

لكنه عاد في نهاية ذلك بمحاولة الجمع بين التقيّة والاستحباب استناداً إلى روايات من بلغ، والتي هي مستند قاعدة التسامح في أدلة السنن. ولنا في مناقشة أصل هذا الوجه (أي الحمل على التقيّة) مقامان:

(١) لاحظ: مباحث الأصول، الحائري: ج ٥، ص ٧١٣، بحوث في علم الأصول: ج ٧، ص ٢٠٠.

(٢) مصباح الفقيه: ص ١٠٥، ١٠٦، ١٠٨.



## المقام الأول: البحث في الكبرى

إنَّ القراءة الأولى للحقبة الزمنية التي عاشها الأئمة عليهم السلام تؤكد وتكشف لنا أن ممارسة التقية لم تكن نهجاً عاماً لهم في حياتهم اليومية، وتوضيح ذلك يقتضي بيان مقدمة:

لقد تدرّجت الحركة الرسالية لأهل البيت عليهم السلام من نهضة كربلاء المقدسة واستشهاد أبي الأحرار الحسين عليه السلام فيها، هذه النهضة التي هيأت الأرضية الأساس لنشر معارفهم، وتركت آثارها على كل المستويات (فكرية، إعلامية، وثورية، ...). لقد بدأت آثار هذه الثورة تظهر في أثناء واقعة كربلاء وما بعدها؛ إذ بدأ مسلسل الثورات يتوالى مستلهماً ركيزة نهضته من تلك النهضة الخالدة، ولا شك بأنَّ الإسلام الأصيل مدين في استمرارية رسالته لهذه الحركة الطاهرة.

وبعد هذه الحركة - وبعد أن تهيأت الأرضية المناسبة - بدأ الإمام السجاد عليه السلام بحركة هادئة جسّدتها الأدعية وبعض المواقف الخاصة، ولم نلاحظ منه تركيزاً على العمل العلمي بالمعنى الأخصّ، خلافاً لولده الإمام الباقر وحفيده الإمام الصادق عليهما السلام؛ حيث انصبّت جهودهم بقوة على العمل العلمي الجادّ بعد أن تهيأ المناخ الصالح لبثّ معالم هذه المدرسة وخصوصياتها وآرائها، ونشرها بجميع الطرق والوسائل.

لكن ما أن بدأت مرحلة الإمام الكاظم عليه السلام - والسلطات تشاهد الوضوح الجلي لمعالم هذه المدرسة التي أصبحت تشكّل هاجساً منقطع النظير لها - حتّى أصدر هارون الرشيد أمراً بسجن الإمام الكاظم عليه السلام خيفة المواجهة مع هذا المدّ الزاحف، لكن هذا السجن لم يؤثّر على معالم المدرسة وأركانها الأساسية، والشاهد على ذلك أن المأمون تعامل مع الإمام الرضا عليه السلام بأسلوب يناقض الأسلوب الذي تعاملت السلطة فيه مع والده؛ حيث مارس أسلوب التقريب بغية تحييد هذه الحركة ومراقبة تحركاتها.

وبعد هذه المقدمة الموجزة نسجّل ملاحظتنا على من يقول بأن مدرسة أهل البيت عليهم السلام - بدءاً من الإمام السجاد عليه السلام - احتذت حذو مدرسة الطرف الآخر بداعي التقية؛ إذ إنّ ذلك يعني ضياع هويّة هذه المدرسة واندراسها، وهو خلاف منهجهم وسيرتهم الرساليّة؛ فقد أريقت تلك الدماء الحسينيّة الطاهرة لأجل تمييز الحق وإعطائه هويّته، أمّا إذا لجأنا إلى محاولات تضييع ذلك الهدف فهذا يعني هدراً للتضحيات ونقضاً للغرض.

هذا وإنّ التقية لا يمكن أن تنسجم مع وجود الآلاف من الطلبة في تلك المدرسة كما نقل التاريخ لنا، تلك المدرسة التي أخذت على عاتقها نشر علوم الرسالة الحقيقيّة.

مضافاً إلى أنّ مدرسة أهل البيت تميّزت بالطابع العقائدي في ذلك الوقت لا الفقهي، وعليه فلا بدّ من حصول التقية في هذا النهج الذي يمثّل باب التوحيد والإمامة والعدل وباب الأمر بين الأمرين، مع أننا لا نجد اتقاءً منهم في هذا النهج الأساس؛ إذ كانت مدرستهم العقائديّة واضحة البنيان، مشخّصة المعالم.

أمّا ما هو مورد التقية فلا شك بأنّ التقية تنحصر وفقاً لهذا التأسيس في الموارد التي تؤدّي إلى صدام مباشر مع السلطة الحاكمة آنذاك، تلك المواقف التي توجب إحساسها بعدم شرعيتها في الواقع الإسلامي، أعمّ من أن تكون هذه المواقف عقديّة أم فقهية، لكن مع الحفاظ على نقطة مهمة وهي: أن المسلمين في ذلك الوقت كانوا يميّزون جيداً في هذه المواقف ولم يعدّوها مؤيّدة للسلطة، بل هي تشير إلى عدم المعارضة فقط.

ولعلّ مثل هذه المواقف بدأت من عصر الإمام علي عليه السلام؛ إذ لم يواجه السلطة الحاكمة في وقته مواجهة عسكريّة، بل قدّم الأهم - والذي هو (عدم الإخلال بأصل النظام الذي بناه الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله) - على المهم - والذي

هو (استلامه للسلطة) - وتراث أهل البيت عليهم السلام زاخر بالنصوص المؤيدة لهذه الفكرة الرافضة للتقية بصورتها المطلقة.

والخلاصة: إن الأصل الذين كان يسير عليه الأئمة عليهم السلام هو بيان أصول وأهداف مدرستهم، سواء على مستوى الأصول، أو على مستوى الفروع. أجل قد يحدث أحياناً خروج عن هذه الأصول بمقدار محدد؛ تفادياً للاصطدام المباشر بالسلطة.

### المقام الثاني: البحث في الصغرى

بعد أن حدّدنا دائرة التقية في البحث الكبروي، قد يقول قائل: بأن ما نحن فيه من هذا القبيل؛ حيث إن توسيع موارد الزكاة وشمولها لأكثر من تسعة، أمر يصبّ في صالح السلطات الحاكمة آنذاك، والذهاب إلى حصر موارد الزكاة في تسعة يعني الاصطدام المباشر معها، والحيلولة دون وصول موارد أكثر لها، من هنا تعيّن على الأئمة عليهم السلام ممارسة التقية تفادياً للاصطدام المباشر مع السلطات، قال في (مصباح الفقيه) بعد ما أكّد ضرورة حمل هذه اللون من الأخبار على التقية: «ضرورة أنّ مثل هذا الحكم - الذي هو عمدة ما يتعلّق به سلطنة السلاطين - بعد اشتهاره لدى العامة، واستقرار سيرة سلاطينهم على أخذ الزكاة من سائر الحبوب، لم يكن يسع الإمام عليه السلام إنكاره، بل كان عليه إظهار الموافقة لهم، كما وقع الأمر كذلك في هذه الأخبار»<sup>(١)</sup>.

وبغية تحديد إجابة واضحة على هذا القول لا بدّ لنا أن نبدأ الإجابة بطرح هذا التساؤل: هل الذهاب إلى حصر الزكاة في تسعة موارد يؤدّي إلى الاصطدام المباشر مع السلطة؟

لا شكّ بأنّ المستشكل يروم هذه النتيجة، معتقداً بأنّ أقوال المذاهب

(١) مصباح الفقيه: ج ١٣، ص ١٠٤.

الأخرى كانت تصبّ في صالح مسار السلطة آنذاك، ومع بطلان هذه الكبرى يبطل هذا المبني؛ لبطلان ركائزه، من هنا كان علينا التذليل على هذا البطلان وإبراز النصوص لتأييده.

لا شكّ بأن آراء المدرسة الأخرى ليست متّفقة تماماً في مسألة وجوب الزكاة فيما زاد على التسعة، بل هناك اختلاف فيما بينهم، كما أن العديد من فقهاء الطرف الآخر لم يكونوا منسجمين مع الحكومات في تلك البرهة الزمنية كي تكون موافقة لهوى السلطة ومزاجها العامّ، وبالجملة: فإن الاتجاه العامّ في الفقه السنّي يذهب إلى ثبوت الزكاة في الموارد التسعة، بغضّ النظر عن عدم الانسجام الضئيل في شروط وجوب ونصاب كلّ واحد من هذه الموارد. أمّا ما زاد على ذلك فهناك آراء متنوّعة في داخل اتجاههم، ربما يكون أشهرها هو الرأي الذي يميل إلى ثبوت وجوب الزكاة في أكثر من تسعة، سوى البعض من فقهاءهم كأحمد بن حنبل وحسن بن صالح بن حي وابن أبي ليلى، وابن سيرين يذهبون - كما هو رأي المشهور من الإمامية - إلى انحصار زكاة الغلات في الأشياء الأربعة<sup>(١)</sup>.

وعلى أساس ما تقدّم يضحى الارتكاز القائل: بأن الجميع في الاتجاه السنّي كان يذهب إلى ثبوت الزكاة فيما زاد على التسعة، غير تامّ؛ لوضوح أن هناك خلافاً في هذا الموضوع، وليست المسألة كما قيل.

وتأييداً للكلام المتقدّم نقل النصوص التالية:

١. نصّ (ابن رشد القرطبي) في كتابه (بداية المجتهد) على أن علماءهم اختلفوا في موارد وجوب الزكاة في أشياء، وأنفقوا في أشياء، «أمّا ما اتّفقوا عليه فصنفان من المعدن: الذهب والفضة... وثلاثة أصناف من الحيوان: الإبل والبقر والغنم،

---

(١) لاحظ: الفقه على المذاهب الأربعة، الجزيري: ج ١، ص ٥٩٤.

وصنفان من الحبوب: الحنطة والشعير، وصنفان من الثمر: التمر والزبيب...»<sup>(١)</sup>.  
٢. كما قرّر ذلك أيضاً (ابن قدامة الحنفي) في كتابه (المغني)؛ حيث نقل عن مالك والشافعي قولهم: أن لا زكاة في ثمر إلا التمر والزبيب، ولا في حبّ إلا ما كان قوتاً في حالة الاختيار لذلك إلا في الزيتون على اختلاف. كما حكى عن أحمد ذلك إلا في الحنطة والشعير والتمر والزبيب، وهو قول ابن عمر وموسى بن طلحة والحسن وابن سيرين والشعبي والحسن بن صالح وابن أبي ليلى وابن المبارك وأبي عبيد... ووافقهم إبراهيم وزاد الذرة، ووافقهم ابن عباس وزاد الزيتون؛ لأنّ ما عدا هذا لا نصّ فيه ولا إجماع ولا هو في معنى المنصوص عليه ولا المجمع عليه فيبقى على الأصل.

وأيد ذلك بمجموعة من النصوص الروائية الواردة عن طرقهم، كالذي رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو أنّه قال: إنّما سنّ رسول الله ﷺ الزكاة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب.  
وفي أخرى عن أبيه عن جدّه عن النبي ﷺ أنّه قال: [والعشر في التمر والزبيب والحنطة والشعير].

وعن موسى بن طلحة عن عمر أنّه قال: إنّما سنّ رسول الله ﷺ الزكاة في هذه الأربعة: الحنطة والشعير والتمر والزبيب.

وعن أبي بردة عن أبي موسى ومعاذ أن رسول الله ﷺ بعثها إلى اليمن يعلمان الناس أمر دينهم، فأمرهم أن لا يأخذوا الصدقة إلا من هذه الأربعة: (الحنطة والشعير والتمر والزبيب)<sup>(٢)</sup>.

هذا مضافاً إلى أننا حتّى لو افترضنا أن هناك جواً عاماً يدعو أئمة أهل البيت  إلى التقيّة، إلا أن التقيّة كما قرّرت في محلّها ضرورة من

(١) بداية المجتهد، القرطبي: ج ١، ص ٢٥٠-٢٥١.

(٢) لاحظ: المغني، المقدسي الحنبلي: ج ٤، ص ١٥٦-١٥٧. بتصرف.

الضرورات، ولا بد أن تقدّر بقدرها، ولازم ذلك أن يقتصر وا عليه السلام على بيان إجمال يفيد هذا المعنى، لا أن يدخلوا في تفاصيل وقواعد كلية لمعرفة موارد وجوب الزكاة في هذه الأمور المبيّنة، كما في صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع التي سأل فيها الإمام الكاظم عليه السلام عن زكاة الأرز، فأجابه الإمام عليه السلام بتفاصيل لا نظنّ بأن ضرورة التقيّة تستوجبها: وَأَمَّا الْأَرزُّ فَمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعُشْرُ وَمَا سَقِي بِالْدَّلْوِ فَنِصْفُ الْعُشْرِ مِنْ كُلِّ مَا كَلَّتْ بِالصَّاعِ... مع أن التقيّة كانت تتحقّق بإجابة مختصرة جداً من الإمام عليه السلام بقوله: نعم، أو: فيها زكاة، بل في رواية زرارة يؤسّس الإمام عليه السلام إلى قاعدة كلية تتجاوز مقصود السائل الذي سأل عن زكاة الذرة؛ حيث كان الجواب منه عليه السلام: الذُّرَّةُ وَالْعَدَسُ وَالسُّلْتُ وَالْحُبُّوبُ فِيهَا مِثْلُ مَا فِي الْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَكُلُّ مَا كَيْلَ بِالصَّاعِ فَبَلَّغَ الْأَوْسَاقَ الَّتِي نَحِبُ فِيهَا الزَّكَاةَ فَعَلَيْهِ فِيهِ الزَّكَاةُ<sup>(١)</sup>.

كلّ هذا وأمثاله يدعو إلى إعادة النظر في هذا التوجيه، وأن مجموع هذه الروايات لم تكن بصدد التقيّة، بل تروم شيئاً آخر.

ومع التنزّل عن الكبرى التي طرحناها، فقد قرّر في محلّه من البحث الأصولي بأنّ التقيّة كأحد المحامل التي تُطرح في باب التعارض ليست قاعدة عامة يمكن تطبيقها كلّها وجد خلاف مع الآخر، بل إن لها ضوابط وشروطاً لا بدّ من تحقّقها، ومن هنا نصّ الشيخ الأنصاري بأن: تعليلهم عليه السلام لتقديم الخبر المخالف للعامة بأن الحقّ والرشد في خلافهم، وأن ما وافقهم صدر للتقيّة، إنما هو غالبى لا دائمي<sup>(٢)</sup>.

هذا تمام الكلام في الوجه الثالث، وقد تبين عدم وجود أيّ قرينة لحمل ما زاد على التسعة على التقيّة.

(١) وسائل الشيعة: ص ٦٤.

(٢) فرائد الأصول، الأنصاري: ج ١، ص ٣٨.

## الوجه المختار في حل التعارض

ولأجل بيان الوجه المختار لرفع التعارض المتصور بين الطوائف الأربع لا بد من تقديم مقدمات:

١. لا يخفى على باحث أهمية الزكاة في المنظومة الإسلامية، فهي ركن من أركانها الخمسة التي بُني عليها، وهو أمر أكدته كثير من الآيات والروايات بغض النظر عن أن يكون جوهر هذا التأكيد ناظراً لما في الزكاة من أبعاد عبادية أو مالية أو اقتصادية أو لكونها تحقق العدالة الاجتماعية.

لقد قرنت الآيات القرآنية الكريمة الزكاة وإيتاءها بالصلاة وإقامتها في أكثر من خمسة وعشرين مورداً، وركزت على أهميتها في عموم الآيات التي تناولت المجال العبادي بالذات، وهو أمر يدل على كثير الأهمية التي يوليها القرآن لهذه المفردة؛ قال تعالى:

﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ (الحج: ٤١).

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: ٢٧٧).

﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنْ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (البقرة: ١١٠).

﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ (البقرة: ٤٣).

﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ

وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ (الأنبياء: ٧٣).

﴿رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ

يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ﴾ (النور: ٣٧).

﴿أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَحْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾  
(المجادلة: ١٣).

أما الروايات فهي فوق حد الإحصاء ومنها:

\* عن الحسين بن محمد الأشعري عن معلى بن محمد الزياتي عن الحسن بن علي الوشاء قال: حدثنا أبان بن عثمان عن فضيل عن أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام قال: بني الإسلام على خمس: علي الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية، ولم ينأد بشيء كما نودي بالولاية<sup>(١)</sup>.

\* عن علي بن إبراهيم عن أبيه وعبد الله بن الصلت جميعاً عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: بني الإسلام على خمسة أشياء: علي الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية. قال زرارة: فقلت: وأي شيء من ذلك أفضل؟ فقال: الولاية أفضل لأنها مفتاحهن، والوالي هو الدليل عليهن. قلت: ثم الذي يلي ذلك في الفضل؟ فقال: الصلاة. قلت: ثم الذي يليها في الفضل؟ قال: الزكاة؛ لأنه قرنها بها وبدأ بالصلاة قبلها. قلت: فالذي يليها في الفضل؟ قال: الحج. قلت: ماذا يتبعه؟ قال: الصوم...<sup>(٢)</sup>.

\* عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن محمد بن الحسن بن شمون عن عبد الله بن عبد الرحمن عن مالك بن عطية عن أبان بن تغلب قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: دمان في الإسلام حلال من الله لا يقضي فيهما أحد حتى يبعث الله قائمنا أهل البيت، فإذا بعث الله عز وجل قائمنا أهل البيت حكّم فيهما بحكم الله لا يريد عليهما بينة: الزاني المحصن يرجمه، وما نبع الزكاة يضرب عنقه<sup>(٣)</sup>.

(١) الكافي: ج ٣، ص ٥١-٥٢. وسائل الشيعة: ج ١، ص ١٣.

(٢) الكافي: ج ٣، ص ٥٤. وسائل الشيعة: ج ١، ص ١٣-١٤.

(٣) الكافي: ج ٧، ص ٢٦.



٢. تتحمّل الشريعة الإسلاميّة بوصفها خاتمة الشرائع مسؤوليّة تأمين الاحتياجات البشريّة المرتبطة بكمالها اللائق بها في كلّ زمان ومكان، وهذه مهمّة اختصّت بها دون غيرها من الشرائع، فالشريعة التي لم يلحظ في تشريعاتها علاج هذه النقطة لا يمكنها تحقيق أهدافها؛ لأن عدم إمكانيّة إجابة تشريعاتها على بعض الأسئلة يعني إغفال تحقيق الهدف المتوخّى منها، بل وإن الشريعة التي لا يمكن لأحكامها التطبيق لا يمكن أن تكون شريعة خاتمة أيضاً، نعم قد تحيل بعض الموانع من تطبيقها، وهذا الفرض خارج عن محلّ البحث مع كون المقتضى تاماً.

٣. أصّلنا في أبحاث مستقلّة إلى أن القرآن الكريم هو المحور الأصلي في جميع المعارف العقديّة والعملية، ونعني بـ(المحوريّة الأصليّة): أن القرآن الكريم تحمّلت أهدافه بيان ما هو موصل للإنسان إلى كماله اللائق به، وهذا يعني أن القرآن الكريم هو الأصل، والعترة الشريفة هي فرع، ليس بمعنى اشتمال القرآن الكريم على كلّ التفاصيل الدقيّة والجزئيّة، بل قد يكتفي بأصول القضايا أحياناً، وقد يدخل في تفاصيلها أحياناً أخرى<sup>(١)</sup>.

وفي هذا الضوء نذهب إلى أن الأصل في معرفة رأي الشارع في أيّ رأي عقدي أو عملي هو القرآن الكريم، ومن هذا المنطلق نختلف مع الاتجاه السائد في المنهج المتبع في كيفية التعامل مع النصّ الديني (أولاً)، وفي تحديد الأولويات المعرفيّة المرتبطة به (ثانياً)؛ إذ يقرّر بأن لكل من القرآن والسنة الشريفة مجالاً يتحرّك فيه، لا يتداخل المجالان بنحو يؤوّل إلى التناقض أو

---

(١) إن أخطر المشاكل التي تواجهها حوزاتنا العلمية هي أن القرآن الكريم لم يأخذ الحيّز المطلوب له في فهم المعارف الدينيّة، فإننا نجد في حوزتنا أن جميع الأبحاث قد أخذت مكانها المناسب إلّا البحث القرآني والبحث التفسيري وعملية الاستعانة بالنصّ القرآني لفهم المعارف الدينيّة.

الصدام، بل تقوم السنة الشريفة بدور المفسر والموضح لكليات القرآن وعموماته، وهذا يؤكد المحورية التامة للقرآن الكريم في عملية الاجتهاد الديني.

والأمر أعلاه أكدته العديد من الأدلة الروائية، من قبيل:

\* ما رواه علي بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله عن آبائه عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أيها الناس إنكم في دار هُدنة وأنتم على ظهر سفرٍ والسفر بكم سريع... فإذا التبتست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم، فعليكم بالقرآن؛ فإنه شافعٌ مشفعٌ، وماحلٌ مُصدقٌ، ومن جعله أمامةً قاده إلى الجنة، ومن جعله خلفه ساقه إلى النار، وهو الليل يدل على خير سبيل، وهو كتاب فيه تفصيل، وبيانٌ وتخصيل، وهو الفضل ليس بالهزل، وله ظهرٌ وبطنٌ، فظاهره حكمٌ، وباطنه علمٌ، ظاهره أنيقٌ، وباطنه عميقٌ، له نجومٌ وعلى نجومه نجومٌ، لا تُحصى عجائبه، ولا تُبلى غرائبُه، فيه مصابيح الهدى، ومَنَارُ الحكمة، ودليلٌ على المعرفة، لمن عرف الصفة فليجل جالِ بصره، وليبلغ الصفة نظره، ينبج من عطفٍ، ويتخلص من نشبٍ؛ فإن التفكر حياة قلب البصير، كما يمشي المستنير في الظلمات بالثور، فعليكم بحسن التخلص وقلة التربص<sup>(١)</sup>.

\* وما رواه محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن علي بن حديد عن مزارم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبياناً لكل شيء، حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد حتى لا يستطيع عبدٌ يقول: لو كان هذا أنزل في القرآن، إلا وقد أنزله الله فيه<sup>(٢)</sup>.

\* وما رواه محمد بن يحيى عن بعض أصحابه عن هارون بن مسلم عن

(١) الكافي: ج ٤، ص ٥٩٥-٥٩٦.

(٢) المصدر السابق: ج ١، ص ١٤٩-١٥٠.

مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَرْسَلَ إِلَيْكُمْ الرَّسُولَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَنْزَلَ إِلَيْهِ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَأَنْتُمْ أُمِّيُونَ عَنِ الْكِتَابِ وَمَنْ أَنْزَلَهُ، وَعَنِ الرَّسُولِ وَمَنْ أَرْسَلَهُ... ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ وَلَنْ يَنْطِقَ لَكُمْ، أُخْبِرْكُمْ عَنْهُ. إِنَّ فِيهِ عِلْمَ مَا مَضَى وَعِلْمَ مَا يَأْتِي إِلَى يَوْمِ الْفِيَاةِ، وَحُكْمَ مَا بَيْنَكُمْ، وَبَيَانَ مَا أَصْبَحْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ، فَلَوْ سَأَلْتُمُونِي عَنْهُ لَعَلَّمْتُكُمْ <sup>(١)</sup>.

\* وما رواه أبو محمد القاسم بن العلاء رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ رَفَعَهُ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: كُنَّا مَعَ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ بِمَرَوْ فَاجْتَمَعْنَا فِي الْجَامِعِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِي بَدْءِ مَقْدَمِنَا فَأَذَارُوا أَمْرَ الْإِمَامَةِ وَذَكَرُوا كَثْرَةَ اخْتِلَافِ النَّاسِ فِيهَا، فَدَخَلْتُ عَلَى سَيِّدِي عَلَيْهِ السَّلَامُ فَأَعَلَّمْتُهُ خَوْضَ النَّاسِ فِيهِ فَتَبَسَّمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثُمَّ قَالَ: يَا عَبْدَ الْعَزِيزِ جَهْلَ الْقَوْمِ وَخُدِعُوا عَنْ آرَائِهِمْ؛ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَقْبِضْ نَبِيَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى أَكْمَلَ لَهُ الدِّينَ وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنَ، فِيهِ تَبْيَانُ كُلِّ شَيْءٍ، بَيَّنَّ فِيهِ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ وَالْحُدُودَ وَالْأَحْكَامَ وَجَمِيعَ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ النَّاسُ كَمَلًا، فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ <sup>(٢)</sup>.

\* وعن الأمير علي عَلَيْهِ السَّلَامُ في نهج البلاغة: وَكِتَابُ اللَّهِ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ، نَاطِقٌ لَا يَعْجِي لِسَانُهُ، وَيَبُتُّ لَا تُهْدَمُ أَرْكَانُهُ، وَعِزٌّ لَا تُهْزَمُ أَعْوَانُهُ <sup>(٣)</sup>.

وهكذا العديد من الروايات الأخرى التي لا نجد حاجة لذكرها، وتفصيل الحديث فيها يوكل إلى محله.

إن قلت: كيف يمكن تفسير الإرجاع الذي حملته النصوص الأخرى - بل نفس هذه النصوص أيضاً - إلى العترة الشريفة؛ والتي أكّدت أن ما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا عنه، بل قرنت بعضها القرآن بالعترة؟

(١) الكافي: ص ١٥٥.

(٢) المصدر السابق: ص ٤٨٩.

(٣) نهج البلاغة: ص ١٥٣.

قلت: لا شك بأن هذا الإرجاع لا يعني العرضية في جواز الأخذ منها، بل المقصود من هذا الإرجاع - كما بين في محله المناسب - الطولية، فالعتره هي ثقل أصغر تركز في بيان معطياتها على الثقل الأكبر وهو القرآن، ولا انعزال لها عنه.

أضف إلى ذلك روايات العرض على الكتاب تدلّ بوضوح على أن للمعروض جذراً على أقلّ تقدير في الكتاب، ولا بدّ من البحث عن شاهدٍ أو أكثر له، ودون وجود أصل أو عموم أو إطلاق يصلح كشاهد للمعروض فسيكون طلب العرض لغواً.

لا يقال: إذا كان القرآن الكريم كاملاً فما هي الحاجة إلى العتره؟

إذ يقال: إن تمامية القرآن الكريم لا تعني استغناء الناس عن بيانات الرسول الأكرم والعتره الطاهرة من أجل إيضاح وبيان ما نزل إليهم من السماء، فهذا هو مفاد حديث الثقلين على وجه الخصوص، بل هو مع تماميته وكماله يحتاج إليها في بيانه وتفهمه، فهي حاجة ليست من طرفه، بل حاجة من طرف المحتاج إليه، أي الذي يريد فهمه، فالقرآن لا يحتاج إلى العتره لا ثبوتاً ولا إثباتاً، وإنما نحن نحتاج إليها لفهم القرآن.

٤. يمكن تنويع الأحكام الشرعية بشكل عام إلى أنواع أربعة:

الأول: الأحكام الثابتة، وهي على نحوين:

أ. الأحكام الإلهية التي صدرت من الله سبحانه وتعالى مباشرة، وأوجبت أو حرّمت أو حبّبت أو كرّهت أو أباحت بعض الأشياء كما هو حال الأعمّ الأغلب من الأحكام الشرعية، نظير الحكم بوجوب الصلاة والصوم والزكاة والحجّ، وحرمة الزنا والقذف والكذب والخيانة، ومثل هذه الأحكام والفروض لا مجال لتغيّرها وتبدّلها، ولا التسامح فيها، بل هي باقية وثابتة وأزليّة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

ب. الأحكام التي فُوض أمرها إلى النبي الأكرم ﷺ، وأُعطي حق التشريع فيها، فأجيز له الزيادة في ركعات الصلاة الرباعية، وأجيز له وضع بعض الأعمال المعهودة في الحج، وهكذا جملة من السنن النبوية التي لا نعني الاستحباب من كونها سنة، بل هي أمور ثابتة لا يمكن التغير والتبدل في يوم من الأيام فيها، وهي جزء من الشريعة أيضاً، لا أنها خارجة عنها، فيكون حالها حال القسم الأول، إلا أن هناك أثاراً تختلف فيها عن سابقتها، نظير التسامح فيها في حالة الشك وما إلى ذلك من أمور ذكرت في محلها، وهذه الأحكام هي التي يعبر عنها في بعض النصوص بالسنة في مقابل الفريضة.

**الثاني: الأحكام الولائية والسلطانية، وهي التي تصدر من النبي الأكرم ﷺ لا لكونه مشرعاً، بل لكونه حاكماً وسلطاناً يريد أن يدير أمور رعيته ويدبرها، وباعتباره مؤتمناً على تطبيق الشريعة التي أوكل أمر تبليغها وتطبيقها إليه ﷺ، ولعل مراجعة بسيطة للسيرة النبوية الطاهرة تكشف لنا عن وقوع العديد من التطبيقات الولائية والسلطانية فيها؛ من قبيل: النصوص الناهية عن بيع فضول الماء والكلاء، والتي حملها الأعلام على الكراهة الثابتة؛ لوجود النص الصريح في جوازه، أمّا على مختارنا فالأمر واضح؛ فلا ثبات لحكم الكراهة، بل النصوص المجوّزة أحكام ثابتة والنصوص الناهية أحكام ولائية. ومن قبيل: مسألة بيع الثمرة قبل نضجها، فقد جاءت الكثير من الروايات في تجويز بيعها وهي كذلك، كما جاءت روايات أخرى ناهية عن ذلك؛ معللة ذلك بأنهم لا يدعون الخصومة، ومع نهيها إلا أنه لم يجرمها. وقد اضطر بعض الأعلام - كصاحب الحدائق - إلى ارتكاب التأويل في الدال على الحرمة، إمّا بالحمل على الكراهة أو على التقية، لكن الصحيح في الجمع عندنا - كما أشار لذلك صاحب الجواهر أيضاً - هو أن نهي النبي ﷺ كان لأجل قطع الخصومة فقط، لا للتحريم المطلق.**

ويمكن أن تكون بعض الألفاظ التي تحملها النصوص الروائية مدللة على ولائية الحكم، من قبيل حَكَمَ وقضى، وهي تعابير انحسرت بعد مرحلة أمير المؤمنين عليه السلام؛ لأن الأئمة عليهم السلام من بعده لم يستلموا أمر الخلافة، ومن هنا نجد أن الأئمة عليهم السلام كانوا يعبرون في كثير من الأحيان: لو كان الأمر لنا لقلنا كذا وكذا.

الثالث: الأحكام القضائية وهي: التي تصدر من النبي الأكرم صلى الله عليه وآله باعتباره قاضياً، لا لكونه مبلغاً ولا مشرعاً ولا سلطاناً، وإنما لحيثية القضائية.  
الرابع: سلوكه الشخصي الفردي وحركاته وسكناته باعتباره إنساناً.  
أقول: لا شك بأن التأسيس لهذه الأحكام والتفريق بينها عند بداية البحث في أي حكم فقهي لمعرفة نوع الحكم المترتب عليه، نقطة منهجية وأساسية في منهجنا الاستنباطي.

في ضوء ما تقدّم من المقدمات نسأل عن ماهية السبب الوجيه الذي يطرحه هذا الاتجاه للخلاص من التعارض المتصور بين طوائف الروايات المتقدمة، وكيف يمكن أن يكون هذا الوجه أخذ المقدمات أعلاه بعين الاعتبار، على أن نشير بأن أصل هذا الاتجاه لا يختصّ بباب الزكاة فقط، بل هو سيال في أبواب فقهية أخرى عموماً وفي باب المعاملات بالمعنى الأعم خصوصاً، فهو من قبيل الحمل على الاستحباب الذي يجريه الأعلام في عموم الأبواب الفقهية.

أمّا هذا الوجه إجمالاً فهو: أن الشارع المقدس أثبت الزكاة كفريضة في جنس الأموال، أمّا تحديد مصاديق هذه الأموال فهو عائد إلى ولي الأمر وفقاً لما تشكّله هذه الأجناس من ثروة مالية في زمانه؛ وإنّ وضع النبي صلى الله عليه وآله الزكاة على هذه الموارد التسعة جاء من حيثية كونه سلطاناً وولياً، لا من حيثية كونه مبلغاً وشرعاً.

### وتفصيله:

أكدنا في المقدمة الثالثة بأن المرجعية الأصلية التي نعود إليها في استكشاف أي حكم عقدي أو عملي هو القرآن الكريم، وعندما رجعنا إليه وجدناه يقرّر بأن موضوع الزكاة هو (المال)، لا خصوص الموارد التسعة؛ وذلك جلي من الآية التي أوجبت الزكاة: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ﴾.

بيان ذلك: إن الله عزّ وجلّ يأمر النبيّ الأكرم ﷺ أن يأخذ شيئاً من أموال المسلمين بعنوان زكاة، وإن إضافة ضمير (هم) إلى مفردة (الأموال) يفيد العموم كما أفاد المفسّرون، وهذا يعني شمولها لكل أنواع الأموال، فيكون ظاهر الآية الكريمة تعلق الزكاة بجميع الأموال، ومع كون الأمر كذلك نجد من الضروري التوقّف قليلاً لبيان المراد من المال لغةً، لنتنقل بعد ذلك لمفردة المال قرآنيّاً؛ لنرى المراد من استخداماتها.

أمّا المال لغةً: فالميم الواو واللام كلمة واحدة، وهو ما ملكته من جميع الأشياء وجمعه أموال، وكان في الأصل ما يملك من الذهب والفضة، ثم أطلق على كل ما يقتنى ويملك من الأعيان، وأكثر ما يطلق المال عند العرب على الإبل؛ لأنّها كانت أكثر أموالهم، قال في كتاب العين: المال معروف، وجمعه أموال، وكانت أموال العرب أنعامهم<sup>(١)</sup>.

أمّا المال في القرآن الكريم فقد جاء ذكره ستة وثمانين مرة، منها: قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ (الشعراء: ٨٨)، ومنها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ (المنافقين: ٩)، ومنها: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِآنَ لَهُمُ الْجَنَّةُ﴾ (التوبة: ١١١). ومنها: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِنْ

(١) لاحظ: كتاب العين، الفراهيدي: ج ٨، ص ٣٤٤.

مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ ﴿ (النور: ٣٣).

قال الشيخ الطوسي في تفسير التبيان: «قوله ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ يدل على أن الأخذ من اختلاف الأموال؛ لأنه جمعه. ولو قال: خذ من مالهم أفاد وجوب الأخذ من جنس واحد متفق. و(من) دخلت للتبويض، فكأنه قال: خذ بعض مختلف الأموال. وظاهر الآية لا يدل على أنه يجب أن يأخذ من كل صنف؛ لأنه لو أخذ من صنف واحد لكان قد أخذ بعض الأموال، وإنما يعلم ذلك بدليل آخر»<sup>(١)</sup>.

وقال الشيخ الطبرسي في مجمع البيان: «أدخل (من) للتبويض لأنه لم يجب أن يصدق بالجميع، وإنما قال (مِنْ أَمْوَالِهِمْ) ولم يقل من مالهم، حتى يشتمل على أجناس المال كلها، وهذا يدل على وجوب الأخذ من سائر أموال المسلمين؛ لاستوائهم في أحكام الدين، إلا ما خصه الدليل (صَدَقَةً)»<sup>(٢)</sup>.

وقال في الجامع لأحكام القرآن: «قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ مطلق غير مقيد بشرط في المأخوذ والمأخوذ منه، ولا تبيين مقدار المأخوذ ولا المأخوذ منه، وإنما بيان ذلك في السنة والإجماع، حسب ما ذكره فتوخذ الزكاة من جميع الأموال»<sup>(٣)</sup>.

واعترض من قال: بأن مفردة (أموال) جمع قلّة لثلاثة حتى عشرة؛ وحيث إن موارد الزكاة هي تسعة، فسوف يتضح انسجام هذا الاستخدام مع هذا الجمع.

مدفوع: باطراد استخدام جمع القلّة بدل جمع الكثرة، خصوصاً في حالة إضافته إلى شيء يدل على الكثرة، والأموال هنا أضيفت إلى (هم) والذي هو

(١) التبيان في تفسير القرآن، الطوسي: ج ٥، ص ٢٩٢.

(٢) مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي: ج ٥، ص ١٠٣.

(٣) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: ج ٨، ص ٢٤٦.



ضمير جمع<sup>(١)</sup>.

إذن؛ فمدعى الوجه المختار هو أن الاقتصار على تسعة موارد زكويّة في زمن الرسول الأكرم ﷺ لكونها تمثل عمدة الثروة الموجودة في أيدي الناس آنذاك، من هنا جاء الأمر النبوي الولائي ليضع الزكاة فيها، وهذا لا يدلّ على عدم وجود أشياء أخرى غير هذه التسعة، بل هي موجودة، إلا أنّها قد لا تمثل العمود الفقري لثروة الناس، ولا تشكّل ركيزة من البعد المالي للمجتمع، ومن هنا جاء العفو عنها.

أمّا في زمن الأئمة عليهم السلام فقد توسّعت ركائز الثروة الماليّة لدى الناس، وبالتالي كان ينبغي للولي أن يفرض الحكم الزكوي عليها أيضاً؛ لأن بيان ما يجب فيه الزكاة - أي تحديد مصاديقه - أمر نبوي ولوي، يحدّدونه وفقاً لاشتراطات حُقبهم الزمنيّة.

قال بعض الأعلام المعاصرين في بيان أن تحديد موارد الزكاة مرتبط بحكّام الحق: «وقد وضع رسول الله ﷺ - بما أنّه كان حاكماً للمسلمين في عصره - الزكاة في (تسعة) لما كانت هي (عمدة ثروة العرب) في عصره، وعفا عما سوى ذلك، ولعله جعلها في آخر عمره في أكثر من ذلك»<sup>(٢)</sup>.

وتبقى كفيّة توجيه بعض الروايات التي جاءت في الطائفة الثانية، والتي بيّنت التفات الإمام عليه السلام لهذه النقطة، ونهيه عنها، نظير: رواية محمد الطيّار، وجميل بن درّاج، أو الروايات التي صرّحت بأن حكم الزكاة الحالي هو ما كان على عهد رسول الله ﷺ؛ فبعد غُضّ النظر عن الضعف السندي الذي ابتليت به بعض هذه الروايات يمكن أن نستخلص توجيهها لها من خلال

(١) لاحظ: روح المعاني، الألوسي: ج ٣، ص ٣٥٠.

(٢) إشارة إلى الرواية الصحيحة السند والتي اعتمد عليها يونس بن عبد الرحمن في الوجه الأوّل المتقدّم. لاحظ: كتاب الزكاة، حسين علي المنتظري: ج ١، ص ١٦٧.

نفس الرؤية التي ننطلق منها في المنهج الذي نختاره في موضوع الزكاة، فقد يكون الأئمة عليهم السلام - كما دلت عليه روايات كثيرة وصحيحة - قرروا في وقت وجوب الزكاة في أكثر من تسعة، لكنهم وجدوا في وقت آخر أن هذه الزكاة تصرف في تقوية دول الضلال والجور، وشاهدوا أيضاً أن الجبابرة يستندون في تعميمها على سائر الحبوب ومال التجارة إلى النقل عن النبي صلى الله عليه وآله؛ فجاء التدخل من قبلهم عليهم السلام، ليكشف للناس بأن الرسول صلى الله عليه وآله لم يضع الزكاة إلا على هذه التسعة فقط، كل ذلك من أجل كسر شوكة الحكومة، وردعها عن سياستها التعسفية الظالمة، وستأتي في آخر هذا البحث قراءة جميع هذه الروايات في إطار الرؤية التي نعتقد بصحتها.

وكيف كان؛ فالزكاة ليست من الأمور العبادية المجهولة الملاك، والتي يكون الهدف من تشريعها التقرب المحض، دون لحاظ الحكم والمصالح التشريعية الاجتماعية، بل ينبغي أن يلحظ فيها في كل زمان ومكان التناسب مع موارد صرفها.

إن قلت: إن الكلام أعلاه هو نفس الفكرة السائدة التي تقول: بأن الزكاة ثابتة من أول الأمر في تسعة موارد، ولكن فعليتها في بقية الموارد تابعة لولي الأمر وتشخيصاته؟

قلت: نحن لا نؤمن بأن الزكاة ثابتة في تسعة موارد من أول الأمر كحكم شرعي من النوع الأول من أنواع الأحكام الشرعية التي تقدم ذكرها في المقدمة الرابعة، بل إن موضوع الزكاة الثابت هو المال، لكن تعيين مصاديق هذا المال وموارده عائد لتشخيصات ولي الأمر وما يلاحظه في إطار المنظومة المحيطة به، بل نؤمن بما يقرب من رؤية أستاذنا الشهيد الصدر قدس سره - كما عرضها في أجوبة بعض استفتاءاته - من أن الزكاة من حيث الأساس قابلة للإجراء شرعاً على كل الأموال اقتضاءً، وقد ترك لولي الأمر الحاكم الشرعي

الحكم بفعليّة إجرائها<sup>(١)</sup>.

فإن قيل: إن قدسيّة النبي ﷺ وما شخصه وحدّده من موارد للزكاة لا يمكن للفقهاء أن يتجاوز الوجوب فيها ليقرر عدمه في بعض الأزمنة التي لا تشكّل هذه الموارد مالا أساسياً فيها أو يقرّر زيادتها، بل إن هذه الممارسة النبويّة تعدّ دليلاً في ثبوت الزكاة في الموارد التسعة تعييناً؟

نقول: مع غصّ النظر عن الكبرى المنهجية التي أسسنا لها في تعيين موضوع الزكاة، وتسليماً معكم بأن النبي ﷺ قرّر موضوع الزكاة حصراً في هذه التسعة، إلا أن تنقيص هذه الموارد أو زيادتها لا يضرّ بقداسته ﷺ؛ لوضوح أن هذا التحديد لم يأت من خصوصيته النبويّة بما هو مشرّع، بل جاء من خلال وصفه حاكماً، بل لو غرضنا النظر عن إمكانية النقيصة في أصل الموارد التسعة إلا أن ذلك لا يمنع من إمكانية الزيادة فيها، بل تبقى الزكاة واجبة في هذه الأمور التسعة، ولكن ما زاد على ذلك هو من اختيارات ولي الأمر وتعييناته، وقد وضع الإمام علي عليه السلام الزكاة على الخيل العتاق والبراذين، وما ذلك إلا في دائرة تعيين المصاديق لموضوع الزكاة الأصلي وهو (المال).

قال أستاذنا الشهيد محمّد باقر الصدر قدس سره: «ما ثبت عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام من أنه وضع الزكاة على أموال غير الأموال التي وضعت عليها الزكاة في الصيغة التشريعية الثابتة، فإن الصيغة التشريعية الثابتة وضعت الزكاة على تسعة أقسام من الأموال، غير أنه ثبت عن الإمام أنه وضع الزكاة في عهده على أموال أخرى أيضاً كالخيل مثلاً، وهذا عنصر متحرّك يكشف

(١) محمّد باقر الصدر، السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق، عرض تفصيلي موثق لسيرة الشهيد الصدر من الولادة حتى الشهادة، أحمد عبد الله أبو زيد العاملي: ج ٤، ص ٤٨، ج ٥، ص ٥٢٦، رقم الاستفتاء: ٥٤٤.

عن أن الزكاة كنزيرة إسلامية لا تختص بمالٍ دون مال، وأن من حقّ وليّ الأمر أن يطبق هذه النظرية في أيّ مجالٍ يراه ضرورياً<sup>(١)</sup>.

على أن نلاحظ: بأننا لا نقرّ بوجود صيغة تشريعية ثابتة للموارد التي تتعلق بها الزكاة بشكل دائم كما أشار نصّه السابق فَلَيْسَ، بل نقرّر بأن الصيغة التشريعية الثابتة هي ثبوت الزكاة في المال، أمّا تحديد مصاديق هذا المال فهو شأن وليّ الأمر وفقاً لاحتياجات الأمة ومتطلباتها، وفي إطار الأهداف التي جاءت من أجلها الزكاة.

ودعوى: أن هناك العديد من الشواهد التي تؤكّد على ارتكاز فكرة انحصارية وجوب الزكاة في تسعة موارد في أذهان السائلين، وأن هذه الموارد ثابتة سواء في زمن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو في زمن الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، فلو كانت فكرة التحديد بيد الحاكم هي الفكرة السليمة والصحيحة، لكان من الواجب على الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ أن ينوّه إلى هذا الموضوع، ويبدّد ذلك الارتكاز من أذهان الرواة، لكن الأمر - في بعض الروايات - عكس ذلك. هذا في القسم الأوّل من الروايات.

أمّا القسم الثاني منها: فقد كانت الأسئلة من قبل بعض المعتمدين عن ثبوت الزكاة في بعض الغلات غير هذه الأربعة الثابتة فيها، وجواب الأئمة حينها واضح؛ حيث نصّوا على أن الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عفا عمّا سوى ذلك، وقد يدعى أن هذا يكشف عن أن الحكم الذي أصدره النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يكن حكماً منه بعنوان كونه حاكماً، بل كان بعنوان كونه مبلغاً ومبيناً للحكم الإلهي الذي ليس له الحقّ في تقليده وتنقيصه.

مدفوعة: بأن الشواهد على خلاف المطلوب أدلّ، فإن نفس كثرة الأسئلة

(١) الإسلام يقود الحياة، محمّد باقر الصدر: ص ٥٣.

عن هذا الموضوع تكشف عن وجود جوٍّ عامٍّ مفاده أن الزكاة لا تحمل بعداً تعبدياً صرفاً، وإلا فلو كانت مثل الصلاة لما كثرت الأسئلة حول أصل تحديد مصاديقها؛ إذ تكون قضية واضحة جداً، بل وضرورية في نفس الوقت؛ حيث قرّر النبي ﷺ أن الزكاة في أشياء محدّدة، والفرض عدم جواز النقاش فيها كما هو الأمر في كيفية الصلاة مثلاً، لكن كثرة هذه الأسئلة تكشف عن وجود ارتكاز عند المشرعة يفيد بأن تحديد مصاديق الزكاة لا يرتبط ببعد تعبدي صرف، بل تؤخذ مالمية المصداق بعين الاعتبار، بل ومقدار ما توفّر هذه المالمية من سدّ لاحتياجات الفقراء الذين شرّعت الزكاة من أجلهم، وفي هذا الضوء جاءت الأسئلة حول الأرز والذرة والسمسم والدخن وما شابهها من أمور كانت تحمل مالمية ربما تفوق المصاديق السائدة من حنطة وشعير وتمر وزبيب.

### شواهد على الوجه المختار

بعد أن اتّضح إن الموضوع في الزكاة هو (المال)، لا بأس بأن نطرح بعض الشواهد التي تصلح كمؤيدات للاتجاه المختار؛ استيفاءً لدوائر البحث، ومعالجةً لبعض الإشكاليات التي تُطرح في المقام.

**الشاهد الأوّل:** إن ما وضعه أمير المؤمنين عليه السلام على بعض الخيول جاء في إطار تحديد المصاديق لموضوع الزكاة العام، ولو كانت الزكاة منحصرة في الأمور التسعة فكيف جاز للإمام عليه السلام أن يضعها في أشياء خارجة عنها، فهذا يكشف عن أن التحديد في تسعة ليس أمراً نهائياً لا يمكن التصرف فيه، بل هو في إطار الوضع الاقتصادي الذي كان يلحظه النبي ﷺ في زمن تشريع الزكاة.

وما يقال: من أن الضريبة التي فرضها الإمام علي عليه السلام على بعض الخيول

لا تعدّ زكاةً، بل هي في واقع الأمر خراج أخذ من مالكي هذه الخيول، فلا دلالة لهذه الرواية على وجوب الزكاة فيها، وبالتالي تبطل فرضية أن تحديد مصاديق الزكاة بيد الحاكم الشرعي.

مدفوعٌ: بما جاء في وصف هذه الضريبة التي وضعها الإمام علي عليه السلام على الخيول بأنّها (صدقة)، ولو كان مراده الخراج لعبر بنفس التعبير، خصوصاً أنّ هناك شواهد في النصوص نفسها تنسجم مع الزكاة لا مع الخراج. جاء في الكافي عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: هل في البغال شيء؟ فقال: لا.

فقلت: فكيف صار على الخيل ولم يصر على البغال؟ فقال: لأنّ البغال لا تلتح، والخيول الإناث ينتجن، وليس على الخيل الذكور شيء.

قال: فقلت: فما في الحمير؟

فقال: ليس فيها شيء.

قال: قلت: هل على الفرس أو البعير يكون للرجل يركبهما شيء؟ فقال: لا، ليس على ما يُعلف شيء، إنّما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه الرجل؛ فأما ما سوى ذلك، فليس فيه شيء<sup>(١)</sup>.

ومن تعبير الإمام بأن الصدقة على السائمة المرسلة نستكشف أن الصدقة المفروضة زكاة، لا خراج؛ إذ لا ينسجم السوم إلا معه.

ودعوى: أن هذه الرواية قد تكون تقيّة، مدفوعة: بعدم وجود شاهد يساعد عليها؛ بل الشاهد على خلافها؛ لوضوح أن راوي هذه الرواية هو زرارة بن أعين أحد كبار صحابة الإمام الصادق عليه السلام. فإذا كان جواب الإمام

(١) الكافي: ج ٧، ص ١٠٠-١٠١.

عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي ثُبُوتِ الزَّكَاةِ عَلَى الْبِغَالِ تَقِيَّةً، فَمَا مَعْنَى أَنْ يَسْتَأْنِفَ زِرَارَةَ السُّؤَالِ عَنْ سِرِّ صِيُورَتِهَا عَلَى الْخَيْلِ وَلَمْ تَصْرُ عَلَى الْبِغَالِ، وَهُوَ عَارِفٌ بِأَقْوَالِ الْإِمَامِ وَظُرُوفِهَا؟

هذا مضافاً إلى أن الرسول الأكرم ﷺ - كما في عيون الأخبار والجعفریات وبعض مصادر العامة - لم يأخذ الزكاة من الخيل والرقيق، بل عفا عنها، ومع فرض أن رفع الزكاة عنها أمر تشريعي ثابت لما جاز لأمر المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْ يَثْبُتَهَا فِيهَا<sup>(١)</sup>.

الشاهد الثاني: تكشف روايات العفو عن أن حكم الزكاة ثابت في عموم الأموال؛ بموجب الإطلاقات والعمومات القرآنية، نظير: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (التوبة: ١٠٣). ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (الأنفال: ٣). ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (البقرة: ١١٠). ولكن هذا العموم - ولأسباب معينة ترتبط بوصف النبي ﷺ الأكرم حاكماً - حُصِّصَ فِي تِسْعَةِ مَوَارِدَ، وَعُفِيَ عَمَّا سِوَى ذَلِكَ، وَإِلَّا فَمَا مَعْنَى عَفْوِ النَّبِيِّ الْأَكْرَمِ ﷺ مَا لَمْ نَفْتَرِضْ أَنْ مَا عَفَا عَنْهُ كَانَ فِيهِ مَقْتَضٍ لِلْوَجُوبِ، لَكِنَّ النَّبِيَّ أَثْبَتَهُ فِيهَا هُوَ عِمْدَةُ الثَّرْوَةِ فِي عَصْرِهِ فَقَطْ.

الشاهد الثالث: يذهب يونس بن عبد الرحمن - كما تقدّم - إلى أن موارد وجوب الزكاة ثابتة ودائمة، ولكن النبي في بدايات دعوته خصّها في تسعة، ووسّعها بعد ذلك بإرادة إلهية، ويحتمل أن يكون مقصود يونس هو: أن تحديد موارد وجوب الزكاة أمر عائد للحاكم الشرعي، وهذا بنفسه يصلح

(١) وسائل الشيعة: ج ٩، ص ٨٠.

كمؤشّر وشاهد على تامة الاتجاه المختار.

**الشاهد الرابع:** من خلال مراجعة النصوص الروائية الكثيرة نجد أن أهم وظيفة ألقيت على الحاكم هي شمول خدماته وإمكاناته لكل فردٍ فردٍ من أبناء مجتمعه، وعليه أن يساهم في تعزيز دور الحاكم الشرعي الذي ألقيت على عاتقه مسؤولية كبرى في إدارة شؤون المجتمع بكل تفاصيلها، ولا يخفى أن هذه المشاريع الضخمة التي تتحمّلها الدولة وولي الأمر لا يمكن أن تكون دون ميزانية كبيرة تتمكّن من تنفيذ هذه المشاريع، مع الأخذ بعين الاعتبار أن احتياجات كل منطقة تختلف عن الأخرى؛ لاختلاف الظروف المكانية والزمانية.

وفي هذا الضوء نسأل: هل يمكن أن تنفّذ المشاريع أعلاه، مع الميزانية الضئيلة التي توفرها موارد الزكاة التسعة، خصوصاً مع هذا التطور البشري الهائل ومع فقدان بعض هذه الموارد قيمتها الشرائية، ومع تلك الاشتراطات الكثيرة التي يشترطها الفقهاء في ثبوت الزكاة في هذه الموارد كالسوم... وغيره من الشروط؟!!

من الواضح أن المسؤولية الكبيرة التي يتحمّلها ولي الأمر - والتي تحدّثنا عن بعض معالمها آنفاً - تقتضي أن تكون موارد الميزانية التي ترصد لمشاريعه متحرّكة وسائلة في ظلّ تقدّم الزمان والمكان، وهذا هو الذي عيناه من أن تحديد مصاديق الزكاة عائد إلى ولي الأمر وفقاً لمتطلّبات المرحلة واستحقاقاتها. ولعلّ بعض النصوص الروائية تؤكّد هذا الاقتران الشرطي ما بين تقديم الخدمات للأمة وما بين تأدية الحقوق المفترضة، فقد جاء في نصّ أمير المؤمنين علي عليه السلام إلى مخنف بن سليم حينما استعمله على صدقات بكر بن وائل القول: مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ طَاعَتِنَا مِنْ أَهْلِ الْجَزِيرَةِ وَفِيمَا بَيْنَ الْكُوفَةِ وَأَرْضِ الشَّامِ فَادْعَى: أَنَّهُ أَدَى صَدَقَتَهُ إِلَى عَمَالِ الشَّامِ، وَهُوَ فِي حَوْرَتِنَا مَمْنُوعٌ قَدْ حَمَّتْهُ خَيْلُنَا وَرِجَالُنَا،



فَلَا تُجْرَلُهُ ذَلِكَ، وَإِنْ كَانَ الْحَقُّ عَلَى مَا زَعَمَ، فَإِنَّهُ لَيْسَ لَهُ أَنْ يَنْزِلَ بِأَدْنَا، وَيُؤَدِّي  
صَدَقَةَ مَالِهِ إِلَى عَدُونَا<sup>(١)</sup>.

بل إن ما روي عن طريق العامة في ثبوت زكاة العسل أوضح في بيان  
الاقتران المتقدم؛ حيث إن ثبوتها على عهد رسول الله ﷺ كان في هذا الإطار  
والسياق.

إلا أن إثبات هذا الأمر مجرد احتمال لا يمكن البتُّ به، فمضافاً إلى ضعف  
سند هذه الأخبار، فإن دلالتها غير واضحة أيضاً؛ لاحتمالية أن تكون هذه  
الصدقات ضرائب مالية ضمن اتفاقات وعقود سابقة، فلا يمكن استنتاج  
حكم عام منها.

الشاهد الخامس: تضافرت النصوص الروائية على أن الهدف المتوخى من  
تشريع الزكاة هو لاختبار الأغنياء وقوتاً للفقراء ومعونة لهم، وإن الناس لو  
أدوا ما عليهم لم يبق فقير قط، مع هذه الفرضية نسأل: كيف يمكن الحفاظ على  
ذلك مع الذهاب إلى انحصارية موارد وجوب الزكاة في تسعة فقط، ومع  
الأخذ بعين الاعتبار أن هذه الموارد لا تتوفر في جميع الأزمنة والأمكنة، بل إن  
لها زماناً ومكاناً خاصاً، فكيف يتسنى للحاكم وولي الأمر أن يوفر الكفاف  
للفقراء؟! خصوصاً وإن النصوص أكدت وجوب أن يمّون الوالي الفقراء من  
عنده في حالة عدم كفاية الزكاة<sup>(٢)</sup>، وهذا كاشف آخر على أن الهدف من الزكاة  
هو إعالة الفقراء، وسدّ احتياجاتهم.

لا يقال: إن نصوص الروايات التي اعتمدت عليها الفكرة أعلاه تشير  
بوضوح إلى أن وضع الزكاة في أموال الأغنياء كان قد لحظ أن أداء الزكاة

(١) دعائم الإسلام، المغربي: ج ١، ص ٢٦٠-٢٦١.

(٢) الكافي: ج ٢، ص ٧٢٢.

وتوفيرها لو تم بصورة سليمة لسد احتياجات الأمة؛ وبتعبير النصوص: لو علم أن ذلك لا يسعهم لزادهم، وعلى هذا فصحيح أن بعض موارد الزكاة لا تتوفر في بعض الأمكنة والأزمنة، ولكن نفس هذه الموارد لو جُبيت بصورة صحيحة، وقام الجهاز الحاكم بتوفيرها وتوزيعها بشكل سليم، لكفّت بلا أدنى إشكال.

لأنه يقال: إن معنى أن الله عزّ وجلّ وضع الزكاة في أموال الأغنياء أن هناك حقاً مقدراً للفقراء في أموالهم، ولو علم الباري عز اسمه أن هذا الحق - أي مقدار هذا الحق - لا يسعهم لزادهم، أي ل زاد مقداره لا جنسه، فإن جنسه ثابت فيما ثبت أنه مال عند الأغنياء، خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار نصوص الروايات التي جاءت في ذكر العلة التي جعلت فيها النسبة في الزكاة (٥، ٢٪) لم تزد ولم تنقص، فهذه النصوص أجنبية عما هم بصدد الاستشهاد به. ولإثبات المدعى أعلاه نشير إلى بعض النصوص الروائية في هذا الباب، آخذين الفكرة المتقدمة بعين الاعتبار:

\* عن أحمد بن إدريس وعغيره، عن محمد بن أحمد، عن إبراهيم بن محمد، عن محمد بن حفص، عن صباح الحذاء، عن قثم: عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قُلْتُ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، أَخْبِرْنِي عَنِ الزَّكَاةِ كَيْفَ صَارَتْ مِنْ كُلِّ أَلْفِ خَمْسَةَ وَعَشْرِينَ لَمْ تَكُنْ أَقَلُّ أَوْ أَكْثَرُ؟ مَا وَجَّهَهَا؟ فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - خَلَقَ الْخُلُقَ كُلَّهُمْ، فَعَلِمَ صَغِيرَهُمْ وَكَبِيرَهُمْ، وَعَنِيَهُمْ وَفَقِيرَهُمْ، فَجَعَلَ مِنْ كُلِّ أَلْفِ إِنْسَانٍ خَمْسَةَ وَعَشْرِينَ مُسْكِينًا، وَلَوْ عَلِمَ أَنَّ ذَلِكَ لَا يَسَعُهُمْ لَزَادَهُمْ؛ لِأَنَّهُ خَالِفُهُمْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِهِمْ<sup>(١)</sup>.

\* عَيْبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ، عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ وَعَئِرِ

(١) الكافي: ج ٧، ص ٤١.

وَاحِدٍ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: إِنَّ اللَّهَ جَلَّ وَعَزَّ جَعَلَ لِلْفُقَرَاءِ فِي أَمْوَالِ الْأَغْنِيَاءِ مَا يَكْفِيهِمْ، وَلَوْلَا ذَلِكَ لَزَادَهُمْ، وَإِنَّمَا يُؤْتُونَ مِنْ مَنَعٍ مَنْ مَنَعَهُمْ<sup>(١)</sup>.

\* عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ، عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ، عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ الزَّكَاةَ كَمَا فَرَضَ الصَّلَاةَ. وَلَوْ أَنَّ رَجُلًا حَمَلَ الزَّكَاةَ فَأَعْطَاهَا عَلَانِيَةً، لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ عَيْبٌ، وَذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - فَرَضَ فِي أَمْوَالِ الْأَغْنِيَاءِ لِلْفُقَرَاءِ مَا يَكْتَفُونَ بِهِ الْفُقَرَاءُ، وَلَوْ عَلِمَ أَنَّ الَّذِي فَرَضَ لَا يَكْفِيهِمْ، لَزَادَهُمْ؛ وَإِنَّمَا يُؤْتَى الْفُقَرَاءُ فِيمَا أُتُوا مِنْ مَنَعٍ مَنْ مَنَعَهُمْ حُقُوقُهُمْ، لَا مِنْ الْفَرِيضَةِ<sup>(٢)</sup>.

أجل؛ إن تموين الفقراء قد لا يكون من الزكاة فقط، بل هناك العديد من الواجبات المالية الأخرى التي يمكن أن تكون منبعاً رئيساً لذلك، كالخمس والجزية والخراج والصدقات المستحبة والأوقاف وغيرها... من الموارد الأخرى، إلا أن هذه المنابع لا تعدّ مورداً رئيساً يمكن أن تبني عليه الحكومة مشاريع العطاء لفقرائها، بل إن الشارع المقدس نصب الزكاة كأصل للفرائض التي يمكن من خلالها تأمين جميع هذه الاحتياجات.

الشاهد السادس: إن مراجعة التذييل الذي جاء في نصوص بعض الروايات التي وردت في باب الفرار من الزكاة يكشف عن مفاد الاتجاه المختار؛ حيث ورد في تعليل الحكم بعدم وجوب الزكاة على من حوّل دنائره إلى سبيكة: أن المنفعة ذهبت منه، أي أن المنفعة التي كانت تراد من الدنانير المسكوكة كانت هي المناط الذي آل إلى وضع الزكاة عليها، ومن دونها فلا زكاة، وهذا يكشف عن أن المصاديق الزكويّة هي التي تحمل منفعة متداولة، وهذا يصبُّ في سدى ولحمة هذا الاتجاه.

(١) الكافي: ص ١٠.

(٢) المصدر نفسه: ج ٧، ص ١١.

**والمحصلة:** اتضح من خلال ما تقدم بأن موضوع الزكاة الأصلي (= متعلق المتعلق) هو المال، وتتغير مصاديق المال من زمان إلى زمان، ومن مكان إلى مكان.

بعد هذا العرض الوافر للاتجاه المختار في طبيعة موضوع الزكاة، لا بأس أن نعود لنقرأ الروايات الواردة في هذا الباب مرة أخرى، وفي إطار الرؤية التي انطلق منها اتجاهنا المتقدم.

### الروايات المتعارضة في ضوء الوجه المختار

أما الرواية الأولى من الطائفة الأولى وهي صحيحة الفضلاء فقد حملت تفريقاً واضحاً بين الفرض الإلهي والفرض النبوي؛ حيث فرضت أن أصل تشريع الزكاة كان من قبل الله، أما بيان مواردها فهو من سنة النبي الأكرم ﷺ، ولا تعني أن هذا التعيين هو صيغة ثابتة في كل زمان ومكان.

وهنا يحق لنا أن نتساءل: لا بد أن يكون لهذا التفریق - أعني ما هو فرض الله تعالى وما هو فرض النبي ﷺ - ملاك معين، وإلا للزم اللغو، فما هو الملاك في ذلك؟

ولعل الملاك والنكته في هذا التفریق هو في كون الفرض الإلهي غير قابلٍ للتبديل والتغيير، خلافاً للفرض النبوي والولوي؛ حيث يقبل ذلك بشكل عام. أما الروايات الأخرى من الطائفة الأولى والتي قرّرت بأن الرسول الأكرم ﷺ عفا لهم عمّا سوى ذلك، فهي في إطار ما وجده الأئمة عليهم السلام من استناد عمال الجباية في زمن حكومات الجور إلى فعل النبي الأكرم ﷺ في أخذ ما زاد على التسعة وأموال التجارة، فأوا أن ذلك لا يكون إلا بالتركيز على أن ما أخذه النبي ﷺ لم يخرج عن دائرة هذه الموارد التسعة فقط، وعفا عمّا سوى ذلك، وهذا لا يعني البتة أن هذه الموارد هي صيغة تشريعية ثابتة

لا يمكن الإضافة عليها - بل حتى التنقيص منها - حسب مقتضيات الزمان والمكان.

أما روايات الطائفة الثانية - وبغض النظر عن الضعف السندي في بعضها - إلا أن أسلوب كلام الإمام فيها يكشف عن وجود جو عام أريد له الانتشار في تلك الفترة، ذلك الجوّ الذي أراد شيوع فكرة أن وجوب الزكاة في أشياء خارجة عن الموارد التسعة المعروفة، والغرض من هذا الشيعاء هو انتفاع السلطة الحاكمة من هذه الموارد لتقوية شوكتها وسلطانها، من دون وضعها في مواضعها الصحيحة، ودون أن تكون لهذه السلطة رؤية تتمكن من خلالها تشخيص مصاديق المال في حياة الناس الاقتصادية، وهو أمر دعا الأئمة عليهم السلام في حقبة خاصة من تلك البرهة الزمنية إلى التركيز على هذا الموضوع، ومحاولة منع مواليتهم على أقل تقدير من الرضوخ لهذا الجوّ المغرض، نلاحظ ذلك من خلال مفردات: فزبرني، قال: لا؛ قد أعلمتكَ، فغضب ثم قال كذبوا، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.

أما الرواية العاشرة فهي تقرر مطلباً لا يخالف الاتجاه المختار أيضاً؛ فبعد غض النظر عن احتمالية أن تكون هذه الرواية هي في سياق مرام الأئمة عليهم السلام السابق من حصر موارد وجوب الزكاة في تسعة؛ بغية كسر شوكة السلطة وقصمها، لا يبعد أن يكون الإمام عليه السلام مارس دور تحديد المصداق للموضوع الزكوي، فقرّر عدم وجوب الزكاة فيما أنبتت الأرض من الأرز والذرة والحمص والعدس وسائر الحبوب والفواكه غير هذه الأربعة الأصناف وإن كثر ثمنه، وهذا التحديد من قبله عليه السلام لا يثبت الحصر كصيغة تشريعية ثابتة، بل يُحتمل أن يكون الإمام عليه السلام قد لحظ خصوصية مالية هذه الأشياء، فجاء التحديد من قبله.

أما روايات الطائفة الثالثة فنقتصر على عرض الرواية الخامسة والسادسة

منها، أمّا الخامسة والتي جاءت عن أبي بصير، حيث قال: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ هَلْ فِي الْأَرْضِ شَيْءٌ؟ فَقَالَ: نَعَمْ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّ الْمَدِينَةَ لَمْ تَكُنْ يَوْمَئِذٍ أَرْضَ أَرْضٍ فَيُقَالُ فِيهِ، وَلَكِنَّهُ قَدْ جُعِلَ فِيهِ، وَكَيْفَ لَا يَكُونُ فِيهِ وَعَامَّةُ خَرَجِ الْعِرَاقِ مِنْهُ <sup>(١)</sup>، فلا بدّ أن نحلّل معنى قول الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ فيها: وَلَكِنَّهُ قَدْ جُعِلَ فِيهِ، فكيف يمكن أن يُجعل شيء في الأرز، مع أنه لم يصدر من النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قول فيه، والمفروض أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هو الذي يقرّر ذلك؟!

يظهر بأن الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ يريد أن يفرّق بين مقامين، مقام الجعل، ومقام التحديد والإبراز، والأوّل تعلق بالأرز لا بما هو أرز في أيّ مكان وزمان كان، بل هو ثابت في الأرز الذي يشكّل مصدراً مالياً مهماً عند الناس، وبالتالي فإن ثبوت الحقّ فيه كان لأجل ماليتها المعتدّ بها، وهذه الرواية تعدّ من أوضح النصوص على الاتجاه المختار؛ إذ يشكّل تعليل الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ منطلقاً لما نختاره من تفسير، وفي ضوئه نسأل: هل المدينة المنورة لم تكن أرض أرز في فترة صدور تشريع الزكاة؟

نجد من المناسب إلقاء الضوء على الوضع الزراعي في المدينة المنورة في العصر النبوي، وبذلك نخلص إلى تحديد الظروف التي - ربما - آلت إلى تحديد مصاديق موضوع الزكاة في هذه الموارد الزراعيّة الأربعة.

يذهب الباحثون في التأريخ الزراعي أن تطويق الجبال والحمام البركانيّة لموقع المدينة المنورة ساهم في جعل تربتها ذات خصوبة جيّدة، وهو أمر أفضى إلى حجز المياه الجوفيّة العذبة، ممّا سهّل الوصول إليها في أيّ بقعة من ذلك الجوف حينما تُحفر الآبار. هذا العامل وغيره من العوامل - نظير وجود عددٍ كبيرٍ من الأودية التي يسيل الماء إليها حين المطر من تلك الجبال ومن تلك

(١) تهذيب الأحكام: ج ٤، ص ٦٥.

الحمم البركانيّة - جعلت من المدينة المنورة مدينة للزراعة والمزارعين؛ فكان معظم أهلها يملكون بساتين وحدائق للنخيل، وكانوا يعملون بأنفسهم فيها، الكبير منهم والصغير، كانوا يعملون على سقي بساتينهم - التي كانت تعرف باسم: الحوائط - على مياه الأودية أو مياه الآبار؛ إذ كانوا يرفعونها بتوسّط الإبل النواضح، كما استخدموا البقر لحرث أراضيهم.

وقد حتّ النبيّ الأكرم ﷺ الناس عموماً على الزراعة والإقبال على ممارستها، فكان العرف السائد في وقتها أن من أحبب أرضاً ميتة فهي له، وقام بإعطاء بعض المهاجرين أراضي بغية زراعتها والاستثمار فيها، كما أتت وسائل أخرى للحفاظ على الثروة النباتية في المدينة، نظير منع قطع السدر إلا من حرث، وتطوّر هذا الإجراء أخيراً في مرحلة ما بعد الرسول الأكرم ﷺ إلى معاقبة من يقطع منها شيئاً.

وهكذا استمرت الزراعة في المدينة المنورة حتّى أصبحت النخلة من أهمّ الأشجار المزروعة فيها، وأكثر أموال أهلها منها، كما هو الحال في معاشهم وأقواتهم، وقد بلغ هذا الأمر من الأهمية على عهد النبيّ الأكرم ﷺ حدّاً أن يجوز للعبد أن يكتب مولاه على عدد من النخل يحميها له بالقفير، كما كانوا يتخذون من جريدها و جذوعها سقوفاً وأعمدة لبيوتهم، مضافاً إلى جانب الانتفاع بأليافها وخصوها في صنع الحصران وغيرها، وكان ثمرها من أهمّ الثمار، حتّى روي عن الرسول ﷺ القول حين بدو صلاحها: اللهم بارك لنا في تمرنا<sup>(١)</sup>.

أمّا الحبوب الأخرى؛ فالشعير والقمح<sup>(٢)</sup> يأتي بعد محصول التمر من

(١) المواهب اللدنيّة بالمنح المحمديّة، القسطلاني: ج ٢، ص ٤٥.

(٢) لا بد من الإشارة إلى أن هناك روايات جاءت عن طرقنا - وعن طرقهم أيضاً - تشير إلى مغايرة الحنطة عن القمح، وهذا الأمر لا تساعد اللغة عليه، ولا العرف أيضاً، كما

حيث الكثرة؛ فقد كانوا يزرعونها تحت النخل، ولم تكن هناك مزارع خاصة بالحبوب إلا بعد قيام بعض المهاجرين بتولي ذلك، وكان الشعير يأتي في المقام الأول في اعتماد الناس، بينما تنقل لنا بعض المصادر التاريخية أن ما يُنتج داخلياً من زراعة القمح في المدينة لا يسد حاجتها، فاضطروا إلى الاستيراد من مكان آخر، فقد جاء في التراتيب الإدارية للمحدث الفاسي أن سيما البلقاوي كان نصرانياً قدم إلى المدينة بالتجارة، فأسلم وذكر أنه حمل (القمح) من البلقاء إلى المدينة، قال: فبعنا وأردنا أن نشترى التمر، فمنعونا، فأتينا رسول الله ﷺ فقال ﷺ: **أما يكفيكم رخص هذا الطعام بغلاء هذا التمر الذي تحملونه؟ ذروهم** <sup>(١)</sup>.

كما كانوا يزرعون بعض الفواكه والخضروات والبقول أيضاً، ولعل أهمها العنب الذي له أنواع متعددة، مضافاً إلى زراعة البطيخ والخربز، وزراعة القثاء والدباء، والبصل والثوم والجزر <sup>(٢)</sup>.

بعد هذا الاستعراض الموجز لتاريخ المدينة المنورة الزراعي يتضح لنا بأن الحكم النبوي يجعل الزكاة في أربعة من الحبوب لم يغفل هذه النقطة، وهي أهمية هذه الموارد وتواجدها المالي في المدينة المنورة، ويتضح لنا أيضاً بأن ما

---

أشار في منتقى الجمان، نعم؛ ربما يقال: بأن اصطلاح القمح في عصرهم يطلق على الرديء من الحنطة، وهذا ما يحتاج إلى تثبت وإثبات، جاء في من لا يحضره الفقيه: قال أبو عبد الله: **مَنْ لَمْ يَجِدِ الحِنْطَةَ والشَّعِيرَ أَجْزَأَ عَنْهُ القَمْحُ والسُّلْتُ والعَلْسُ والدَّرَةُ**: ج ٢، ص ١٧٦، لاحظ: الوافي، الفيض الكاشاني: ج ١٠، ص ٢٥٣. ملاذ الأخيار، محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (الثاني): ج ٦، ص ٢٢٢. (المقرّر).

(١) نظام الحكومة النبوية، أو التراتيب الإدارية، المحدث الكتاني الفاسي: ج ٢، ص ٣٨.  
 (٢) لاحظ في هذا الصدد: مجتمع المدينة في عهد الرسول ﷺ، عبد الله عبد العزيز بن إدريس: ص ٢٠٣-٢٠٨.



سجّله الإمام الصادق عليه السلام في الرواية أعلاه كان منسجماً مع ما نقله التاريخ الزراعي لهذه المدينة؛ حيث لم تكن المدينة في تلك الفترة أرضاً صالحة لزراعة الأرز، بل لم يزرع الأرز فيها أصلاً؛ وذلك لأن زراعة الأرز - كما يقرّر الأخصائيون - تعتمد اعتماداً كلياً على وجود كميات كبيرة من الماء، لا توفرها المياه الجوفية التي كانت في المدينة، بل أخفقت زراعة الأرز في هذا البلد حتى في وقتنا الحالي؛ لاحتياج هذه الزراعة إلى ماء كافٍ لا يتوفّر في مثل هذه البلدان.

أما في العراق - البلد الذي تتوفر فيه أرضية خصبة لزراعة الأرز - فالأمر مختلف تماماً؛ حيث يمكن لزراعة الأرز أن تكون صالحة ومنتجة فيه أيضاً، وهذا ما سجّله الإمام عليه السلام أيضاً في الرواية نفسها؛ حيث أكد بأن ما يشكل عامة خراج العراق، كيف لا يمكن أن تثبت الزكاة فيه؟

أما الرواية السادسة فهي أيضاً لا تخرج عن الإطار الذي قرّره في الأسطر السابقة، وأن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله لحظ الجانب المالي يوم ذاك في تحديده لمصاديق الموضوع الزكوي؛ حيث استبعد من ذلك الخضر والبقول، وكلّ شيء يفسد في يومه؛ لكونها لا يشكّلان أهمية مالية معتدّ بها.

أما صحيحة علي بن مهزيار الواردة في الطائفة الرابعة، فقد ذهب بعض الأعلام المعاصرين إلى اضطرابها؛ لاختلال متنها؛ وذلك لاشتغالها على بعض القرائن الداخلية التي تدلّ على أن المكاتب المنقولة فيها ليست واحدة؛ من جهة ورود كلمة التوقيع في مقام الجواب مرتين، إحداهما في الأثناء؛ حيث قال: فَوَقَّعَ عليه السلام كَذَلِكَ هُوَ، وَالزَّكَاةُ عَلَى كُلِّ مَا كَيْلَ بِالصَّاعِ؛ والثانية: ما جاء في آخرها من القول: فَوَقَّعَ عليه السلام: صَدَقُوا، الزَّكَاةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ كَيْلَ، ولم يُعهد في المكاتب الواحدة التوقيع في الأثناء، والتوقيع في آخر المكتوب.

والجهة الأخرى التي تؤيد أن هذه المكاتبة واحدة غير متعددة وجود بعض القرائن فيها، من قبيل: وَرَوَى غَيْرُ هَذَا الرَّجُلِ؛ فإن هذا مما يشهد بأن الرواية كانت مذكورة في المكاتبة عقيب الرواية الأولى، ومن هنا نبه على أن راويها هو غير الراوي الأوّل، وإلا فالابتداء بهذه الجملة ليس له معنى صحيح في المكاتبة.

وبعد كلّ هذا ذهب في نهاية المطاف إلى علاج التناقض المتصور فيها بالاستحباب، وأن قوله عليه السلام في التوقيع: «صَدَقُوا، الزَّكَاةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ كَيْلٌ» لا يدلّ إلا على أصل رجحان الزكاة ومشر وعييتها في كلّ شيء كيل، وحينئذ تكون شاهدة على حمل الطائفة الثانية الظاهرة في الوجود، على الاستحباب؛ جمعاً بينهما. كما لا يمكن حمله على الوجود؛ فإنّ ذلك ينافي تصديقه عليه السلام بصدور الأخبار النافية للزكاة عن غير التسعة<sup>(١)</sup>.

**والصحيح في أمر المكاتبة أن يقال:** عندما يصدّق الإمام الهادي عليه السلام ما نُقل إليه عن جدّه الصادق عليه السلام، ومع هذا كلّه يقرّر الأعمّ منه وأن الزكاة على كلّ ما كَيْلٌ بِالصَّاعِ المفضي إلى التناقض في مورد الخلاف، فعند ذلك يوجد أمامنا خياران: إمّا أن نحمله على التقيّة كما حمله البعض من الأعلام، أو نحمله على الاستحباب كما حمله آخرون منهم. لكن قد يقال: بأن هناك خياراً ثالثاً في إطار الرؤية التي أسسنا لها فيما سبق وهو: أن الإمام الهادي لحظ أن جدّه الصادق عليه السلام قرّر هذا الكلام في إطار المبتغى والهدف الأساس لهم عليهم السلام في سدّ منابع الحكومة وإمكانياتها في وقته، وهذا لا يكشف عن أن الحكم الأصلي للزكاة مقصور على ما ذكر، بل جاء ذلك في سياق الهدف والمبتغى

(١) المرتقى إلى الفقه الأرقمى، تقريراً لأبحاث السيّد محمد الحسيني الروحاني، بقلم: محمد صادق الجعفري: ج ١، ص ٢٤١-٢٤٣.

العام، وأما في وقته أي الإمام الهادي عليه السلام - ولخصوصية في السائل مثلاً - أراد بيان الحكم الواقعي للمسألة، دون لحاظ ذلك المبتغى والهدف، فصدّق ذلك النقل، وقرّر كلامه أيضاً، ولا تنافي أصلاً كي يصار إلى الجمع بالاستحباب أو الطرح بالتقية، هذا أولاً.

وثانياً: كشاهد على مدّعانا الأصلي في كون الإمام الصادق عليه السلام كان بصدد التركيز على المبتغى العام لسدّ منابع السلطة وإمكانياتها هو: إنّ السائل لم يذكر الذرة كي يجيبه الإمام عليه السلام بتوفّرها في مدينة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله ومع هذا لم يضع الزكاة عليها، بل سأله وجود شيء كثير عندهم يكون أضعاف ذلك وهو الأرز، لكن جواب الإمام ذهب لتوسعة الجواب في إطار الهدف الذي يطمح إليه، ليمنع الزكاة لا في الأرز فقط، بل في الذرة أيضاً<sup>(١)</sup>.

(١) الغريب أن بعض أساتذتنا حاول في مجلس درسه أن يقرأ ذيل الرواية قراءة لا تنسجم مع صدرها؛ حيث حصر الاحتمالات في مفردة (صدقوا) إما بنحو التفعيل، أو على نحو التفعّل، اعتماداً على كون مفردة (صدقوا) مشدّدة كما في نسخة الوسائل، وقد نسب إلى السيّد الخوئي رحمته الله الحمل على التفعيل وإرادة التصديق بمعنى الإذعان، وأشار إلى أن هذا الاحتمال خلاف الظاهر جداً؛ لكون التصديق بهذا المعنى يضاف إلى متعلّقه بحرف الجر، وهو غير وارد هنا.

وقد عرفت أن مفردة (صدقوا) غير مشدّدة أصلاً، وهي من الفعل المجرد لا المزيد، كما هو الصحيح في نسخة الكافي المصحّحة (صدقوا، الزكاة في كلّ شيء كيل، ج ٧، ص ٤٧)، بل إن تشديدها لا ينسجم مع أصل المكاتبه وفحواها؛ إذ السائل أراد الاستفسار من الإمام عليه السلام عن مصداقية ما رواه الرواة عن جدّه الصادق عليه السلام من أن كل ما دخل الفقيز فهو يجري مجرى الحنطة والشعير والتمر والزبيب في وجوب الزكاة، وبالتالي فهل يعني ذلك وجوب الزكاة على الأرز وما شابهه من الحبوب كالحمص والعدس؟ فأجابه الإمام عليه السلام: صدّق هؤلاء الرواة، الزكاة في كل شيء كيل، وعلى هذا الأساس يكون حمل كلمات السيّد الخوئي على ما ذكره بعض أساتذتنا

وأخيراً - وفي نهاية هذا البحث الذي نعتقد بضرورته العلميّة والعملية - قد يقول قائل: رغم كلّ الاهتمام الذي أولاه المشرّع الإسلامي لموضوع الزكاة - كما يُبَيّن ذلك في الصفحات المتقدّمة - إلا أنّنا لا نجد أثراً عملياً لتأثير هذه المسألة في واقعنا العملي، بل إن هذه الفريضة الهامّة والأساسية في شريعتنا الإسلاميّة انحسرت بشكل وبآخر من واقعنا المعاصر، فهل هذا الانحسار يتناسب مع كون هذه الفريضة تمثل العصب الأصلي للاقتصاد الإسلامي؟! فأين هي المشكلة وما هو علاجها؟

والجواب: لا يختلف اثنان في أن الإسلام ليس مجرد طقوس عبادية صرفة، بل هو حلول لمختلف الميادين التي يتحرّك الفرد بها، ومن ضمنها الميدان المالي الذي سنّت له الشريعة الإسلاميّة قوانين خاصّة وفروضاً مهمّة، فجاءت بفريضة الزكاة وأكّدها بنصوص وفيرة، وقرنتها - كما تقدّمت الإشارة - بأهمّ الأركان العبادية وهي: الصلاة، وما ذلك إلا لكونها علاجاً دائماً لفقراء الأمة، وصقل نفوس أغنيائهم، وبتأثير التعاون والإيثار فيما بينهم، لكن هذه الفريضة لم يُسمح لها أن تحقّق أهدافها بالشكل الذي أُريد لها، فكانت وسيلة بيد سلاطين الجور لتقوية سلطانهم، وإحكام قبضتهم على فقراء الناس - بل وأغنيائهم أيضاً - ومن هنا اضطرّ ولاة الأمر الحقيقيون لتضييق موارد وجوب الزكاة تارة، وتوسيعها تارة أخرى، فجاءت أخبارهم متعارضة في النظر البدوي، فلا بدّ من بذل عناية لرفع ذلك التعارض؛ لنجعل لهذه الفريضة حركية تتناسب مع الأهداف العامّة من تشريعها.

فتحصّل من جميع ما تقدّم: أن الزكاة ثابتة من بدايات التشريع وأصله في عموم الأموال، لكن تحديد مصاديق هذه الأموال عائد إلى ولي الأمر وتشخيصاته التي تختلف من زمان إلى زمان آخر.

---

خلاف الظاهر جداً؛ لعدم مساعدة عباراته على ذلك. (المقرّر).

(٢)  
**منكر الضروي**  
**حقيقته ، شروطه ، حكمه**

بقلم  
الشيخ ميثاق العسر



## تمهيد

تناولنا في الحلقة الأولى من هذه السلسلة مبحث موارد وجوب الزكاة والخلاف في تحديدها؛ لكونه مبحثاً هاماً يمكن من خلاله اختبار وجهة نظرنا القائلة بمدخليّة الزمان والمكان في عمليّة الاستنباط، وقد خلّصنا إلى نتيجة مفادها: إن للزمان والمكان بالمعنى المصطلح دوراً أساسياً في تعيين مصاديق المال، والذي هو موضوع الزكاة؛ حيث أُوكلت هذه المهمة إلى وليّ الأمر وفقاً لظروفه وشروطه وما يراه مناسباً في إطار احتياجاته الماليّة.

نحاول في هذه الحلقة أن نتوقّف مع بحث آخر، وهو: منكر الضروري، لتتعرّف على طبيعة هذا المفهوم وخصائصه، وما هو الحكم الذي يتّصف به، وما هي الأقوال التي ذُكرت فيه؛ لنرى مدخليّة الزمان والمكان في تغيير الأحكام الصادرة إزاء هذا المفهوم، وسيّضح عدم ثبات وصف الضروري على مصاديق محدّدة، بل تتدخل الظروف والشروط في إضافة مصاديق وحذف مصاديق آخر.

المقرّر





## منكر الضروري

ساق الفقهاء حكم الكفر لمنكر ما هو ضروري من ضروريات الدين، ولم يقصروا هذا الحكم على هذا التطبيق، بل طبّقوه في أكثر من باب فقهي، ولأجل الأهمية التي يتمتع بها هذا الموضوع وكونه عنصراً سيّالاً يلقي بظلاله على عموم الأبحاث الفقهيّة والكلامية، نجد من المناسب أن نفصّل الحديث فيه بعيداً عن التطبيق الفقهي الذي يطرحه الأعلام فيه، بل نؤسّس له كعنصر سيّال نافع في عموم الأبحاث الفقهيّة والكلامية أيضاً. وقبل أن ندخل في تفاصيل الأبحاث المطروحة فيه، لا بدّ أن نرصد موقع البحث في كلمات الماتن وكلمات الفقهاء الذين قبله أيضاً؛ لنسهم بذلك في وضع الباحث في سياقه وتطبيقاته.

نصّ الفقهاء في معرض حديثهم عن النجاسات على (نجاسة الكافر)، وفسّره الأكثر بمن كان منكراً للألوهية أو التوحيد أو الرسالة أو ضرورياً من ضروريات الدين (مع الالتفات إلى ضروريته)؛ معلّلين ذلك بكون هذا الإنكار يرجع إلى إنكار نفس الرسالة، وقد حصلت تطوّرات بحثية في هذه المسألة جعلتها ذات اتجاهات متعدّدة.

من الواضح بأن هناك مفردات ثلاثاً لا بدّ من إمارة اللثام عن حقيقتها وجوهرها، وهي: (الكافر) و(المنكر) و(الضروري). وهذه المفردات هي التي تشكّل محاور البحث المعروف في كلمات الفقهاء بأن منكر الضروري كافر؛ من هنا يتوجّب علينا بدايةً أن نعرّف الكفر والإسلام لغةً واصطلاحاً، وما هي الشروط الواجب توفّرها ليصحّ إطلاق مفهوم (الكافر) على منكر الضروري.

## الكفر والإسلام لغةً واصطلاحاً

الكُفْرُ بالضمّ: ضدّ الإيمان، ويُفتَحُ، وأصل الكُفْرِ من الكَفْرِ بالفتح مصدر كَفَرَ بمعنى السَّتر، كالكُفُور والكُفْران، بضمّهما. ويقال: كَفَرَ نِعْمَةَ اللَّهِ يَكْفُرُها، من باب نَصَرَ... وهو على أربعة أنحاء: كُفْرُ إنكار؛ وكُفْرُ جُحود؛ وكُفْرُ مُعاندة؛ وكُفْرُ نِفاق.

أما كُفْرُ الإنكار فهو أن يكفُر بقلبه ولسانه، ولا يعرف ما يُذكر له من التوحيد، وأما كُفْرُ الجُحود فأن يعترف بقلبه ولا يُقرّ بلسانه، وأما كُفْرُ المُعاندة فهو أن يَعْرِفَ الله بقلبه ويُقرّ بلسانه ولا يدين به حسداً وبغياً، وأما كُفْرُ النِفاق فهو أن يعترف بلسانه ولا يقرّ بقلبه<sup>(١)</sup>.

أما الكفر بالاصطلاح الفقهي فيُطلق على منكر الألوهية أو التوحيد أو الرسالة أو ضروريٍّ من ضروريات الدين (مع الالتفات إلى ضروريّته)<sup>(٢)</sup>.  
أما الإسلام لغةً فهو: الانقياد والإذعان والاستسلام، والمقصود: الاستسلام لأمر الله ونهيه بلا اعتراض، وقيل: هو الإذعان والانقياد وترك التمرد والإباء والعناد.

قال الراغب الأصفهاني: «الإسلام في الشرع على ضربين:

أحدهما: دون الإيمان، وهو الاعتراف باللسان، وبه يحقن الدّم، حصل معه الاعتقاد أو لم يحصل، وإياه قصد بقوله: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ (الحجرات: ١٤).

والثاني: فوق الإيمان، وهو أن يكون مع الاعتراف اعتقاد بالقلب، ووفاء بالفعل، واستسلام لله في جميع ما قضى وقدر، كما ذكر عن إبراهيم عليه السلام في قوله: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمَ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (البقرة: ١٣١).

(١) لاحظ: تاج العروس من جواهر القاموس: ج٧، ص ٤٥٠.

(٢) لاحظ: كتاب العين، الفراهيدي: ج٥، ص ٣٥٦.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ١٩). وقوله: ﴿تَوَفَّنِي مُسْلِمًا﴾ (يوسف: ١٠١)، أي: اجعلني ممن استسلم لرضاك، وقوله: ﴿إِنْ تَسْمِعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (النمل: ٨١)، أي: منقادون للحقّ مدعون له<sup>(١)</sup>.

وبعد أن وضح المعنى اللغوي للإسلام وتنوع استخداماته وإطلاقاته، جاء هذا التساؤل في بحوث الفقهاء: هل إن الإسلام الذي عنته النصوص في إثبات بعض الأحكام الفقهية للمتصف به - كالطهارة وغيرها من الأحكام - هو الاعتقاد القلبي بالتوحيد والرسالة مع إغماض النظر عن الإقرار اللساني بهما، أو هو عبارة عن مجرد الإقرار اللساني مع إغماض النظر عن الإذعان الجنائي، أو هو عبارة عن الاثنين معاً، أو لا بدّ من التفصيل بين الكافر الذي أسلم مؤخراً وبين من ولد في دار الإسلام وترعرع في كنف أبوين مسلمين أو أحدهما على أقل تقدير؟

لقد حصل الاتفاق بين جميع علماء المسلمين على كفاية الشهادتين - وهما توحيد عزمه ورسالة النبي محمد ﷺ - كركنين يكفي تحقيقهما - ولو لفظاً - من الفرد في ثبوت أحكام الإسلام له، وحاول آخرون إضافة (وجوده) عزمه كركن ثالث لهما، وهو كما ترى؛ لوضوح أن توحيد عزمه جل شأنه يتضمن افتراض موجوديته، كما إن الإيذان برسالة النبي ﷺ متضمن لضرورة الإيذان بما جاء به بنحو القضية الشرطية، وهذا المقدار من البيان تضافت النصوص في تأكيده، ولا يوجد هناك خلاف في ذلك.

لكن وقع الخلاف في اشتراط أركان أخرى لتحقيق الإسلام من زاوية فقهية، من قبيل إضافة الإيذان بأصل (المعاد)، ومن قبيل عدم إنكار (ضروري

(١) مفردات القرآن، الراغب الأصفهاني: ص ٤٢٣-٤٢٤.

الدين)، ومن هنا كان لزاماً علينا التوقف قليلاً مع الاتجاه القائل بركنية أصل المعاد في تحقق عنوان الإسلام، ومن ثمّ نعطف الحديث في إيضاح ركنية عدم إنكار الضروري لبيان حقيقتها والاتجاهات في تفسيرها.

وقبل أن نتوقف مع بيان الاتجاه القائل بركنية المعاد واستعراض أدلته، لا بدّ أن نشير إلى نقطة وهي: إن هناك فرقاً بين الإسلام من زاوية فقهية والإسلام من زاوية كلامية، وتحديد مسار هذين الزاويتين ضرورة منهجية مؤكّدة تُبعد الباحث عن الوقوع في أخطاء كثيرة في نتائج بحثه؛ فالإسلام الفقهي هو: العنوان الظاهري الذي اشترطته النصوص الدينية للتعامل مع حامله في كل مجالات الحياة؛ تريد بذلك حقن دمه وعرضه وماله من التعرّض، وتعطي له حقوقاً وامتيازات، كما وتفرض عليه شروطاً وواجبات، أمّا الإسلام الكلامي فهو العنوان الواقعي الذي يترتب عليه الثواب والعقاب الأخروي، ولا ملازمة بين هذين العنوانين، ولا يمكن استكشاف ثبوت أحدهما من خلال ثبوت الآخر.

على أننا نؤكّد بأن بحثنا الحالي غير معنيّ بتحديد كيفية تحقق الإسلام الواقعي في قلب المكلف؛ لوضوح أن هذا التحديد ليس من مهام علم الفقه، وليس من صلاحيات الفقيه - بالمعنى المتداول - أن يدلّو بدلوه فيه، بل إن كل ما يهمُّ علم الفقه والفقيه هو إثبات أو نفي الإسلام الفقهي الظاهري بغية ترتيب الأحكام الفقهية عليه<sup>(١)</sup>.

### السيد الخوئي وركنية أصل المعاد

يذهب السيد الأستاذ الخوئي رحمته الله إلى أن أصل المعاد ركن مقوم لتحقيق

(١) لقد عقد العلامة الطباطبائي بحثاً مفصلاً في تفسيره حول إطلاقات الإسلام واستخداماتها القرآنية فلاحظ: الميزان في تفسير القرآن: ج ١، ص ٣٠١-٣٠٦.

منكر الضروري ..... ١٠١

عنوان الإسلام بالإضافة إلى الركنين السابقين، ويُعدّ منكره خارجاً عن الدين بغض النظر عن الأسباب التي دعت به إلى إنكاره، وبغض النظر - أيضاً - عن الموقف الكلامي منه يوم القيامة، وبهذا يرى للمعاد قيمة موضوعية مقومة لمفهوم الإسلام بالمنظور الفقهي.

وفي هذا الضوء نعي أستاذنا الخوئي الإهمال الذي يظهر من الفقهاء تجاه المعاد وركنيته، وصار بصدد إقامة الدليل على مدّعا، ولكن لا بدّ أن نشير بأنّه رحمته الله - والفقهاء الذين يناصرونه - لا يرون لخصوصيات المعاد قيمة موضوعية، بل إنّ الإيمان بأصل المعاد على نحو القضية المهملة لا يُعطي مجالاً حينئذٍ للتفريق بين الإيمان بكونه جسمانياً أو روحانياً؛ فهذه خصوصيات لم تؤخذ موضوعاً في تحقّق مفهوم الإسلام وبلورته فقهيّاً، وما يترأى من هنا وهناك من كلمات تريد إثبات الموضوعية للتفاصيل لا قيمة علمية لها.

قال المحقق العراقي: «وأما المقدار الواجب منها فإنما هو المعرفة بالمبدأ جلّ شأنه وبوحدانيته وبما يرجع إليه من صفات الجمال والجلال، وكذا معرفة أنبيائه ورسله وحججه الذين هم وسائط نعمه وفيضه، وكذلك الحشر والنشر ولو بنحو الإجمال، وأما ما عدا ذلك كتفاصيل التوحيد وكيفية علمه وإرادته سبحانه وتفاصيل المحشر وخصوصياته وأن الميزان والصراط بأيّ كيفية ونحو ذلك، فلا يجب تحصيل العلم ولا الاعتقاد بتلك الخصوصيات»<sup>(١)</sup>.

أما الدليل الذي ساقه أستاذنا الخوئي لبيان ركنية المعاد المستقلة فمفاده: إن هناك قرناً قرآنيّاً مؤكداً بين الإيمان بالله والإيمان بالمعاد؛ حيث جاءت آيات عديدة تؤكد ذلك منها: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ (النساء: ٥٩)،

---

(١) نهاية الأفكار، تقريراً لأبحاث المحقق العراقي، للبروجردي: ج ٣، ص ١٨٩. لكنه عاد وقرّر بأن الضرورة نصّت على المعاد الجسماني!! (المقرّر).

ومنها: ﴿إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ (البقرة: ٢٢٨) ومنها: ﴿مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ (البقرة: ٢٣٢) ومنها: ﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ (البقرة: ٦٢)<sup>(١)</sup> إلى غير ذلك من الآيات الأخرى، وهذا يكشف كشفاً إنيّاً على أن للإيمان به قيمة موضوعية في تحقق الإسلام، وأن هذا الاقتران القرآني ليس جزافياً اعتباطياً، بل يؤول في نهاية المطاف إلى إعطاء خصوصية مستقلة للمعاد في تحقق عنوان الإسلام، وبذلك يثبت المطلوب<sup>(٢)</sup>. وما ذكره ﷺ يمكن الجواب عليه نقضاً وحلاً:

أما النقض: فلازم ذلك ركنية الكثير من الأمور التي قرنت بالإيمان به عز اسمه قرآنيّاً، فمثلاً: لقد قرنت الكثير من الآيات الإيمانية بالله تعالى بالإيمان بالملائكة والكتب والرسول، فلو ذهبنا إلى أن هذا الاقتران يولد ركنية مستقلة في تحقق عنوان الإسلام الفقهي للزم ركنية جميع هذه الأمور السالفة، وهو كما ترى، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ (النساء: ١٣٦).

وأما الحل: فإن الاعتقاد بالتوحيد والرسالة واليوم الآخر والملائكة والكتب والرسول هو من الواجبات النفسية، إلا أن الذي يحقق عنوان الإسلام الفقهي الذي به يحقن الدم والعرض والمال هو التوحيد والرسالة فقط، دون غيرهما من الأمور التي تعدّ مقومة للإيمان لا الإسلام<sup>(٣)</sup>.

وإن شئت قلت: إن الحديث تارة يكون في أن الحد الأعلى للإسلام لا يتحقق إلا بالمعاد، وتارة في أن الذي يحقق الحد الأدنى من الإسلام ما هي

(١) وورد هذا المقطع في سور أخرى.

(٢) لاحظ: التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ٣، ص ٥٣-٥٤.

(٣) تنقيح مباني العروة، الميرزا جواد التبريزي: ج ٢، ص ١٩٠.

منكر الضروري ..... ١٠٣

شروطه ومقوماته؟ وكلامنا في الثاني لا في الأوّل، وحديث الأهميّة الشرعيّة المبرزة بنصّ قرآني - والتي استند إليها أستاذنا الخوئي كدليل لركنيّة المعاد واشتراطه - تنسجم مع الأوّل.

ومن هنا لا بدّ أن نميّز جيّداً بين مسألتين، الأولى: هي في كون الإسلام جاء بالمعاد وأكد عليه، وهذا المسألة واضحة وجليّة؛ والثانية: هي أن إنكار المعاد بمفرده - ولو عن اجتهاد - هل يخرج المنكر عن الإسلام ودائرته أم لا؟ أمّا الإهمال الذي نسبه أستاذنا الخوئي للفقهاء فهو غير وارد؛ لكونهم قدّس الله أسرارهم فصّلوا الحديث في المعاد، وبأن لهم عدم ركنيته؛ وذلك حاصل الأدلّة التي حصرت تحقّق الإسلام بركنين ليس المعاد منهما، وعلى مدّعي الزيادة - كالسيّد الأستاذ - إقامة الدليل على ذلك.

وقد يُستند لإثبات ركنيّة المعاد المستقلّة إلى الآية الكريمة التي تقول: ﴿إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ، وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ (يوسف: ٣٧) بتقريب: إن الباري قرّر على لسان يوسف ﷺ بأن هناك وصفين للملّة التي خلفها ﷺ، الأوّل: عدم إيمانهم بالله، والثاني: كفرهم بالآخرة، ومقتضى ظاهر هذه الآية هو عرضيّة أحد هذين الوصفين للآخر، لا طوليّتهما، وبذلك نثبت ركنيّة المعاد المستقلّة.

ويلاحظ عليه: إن كون كلّ واحد من هذين الوصفين نقصاً لا يعني كون كلّ واحد منهما ملاكاً وسبباً مستقلاً للكفر، بل إن كون هذه الأمور نقصاً مستقلاً شيء، وكونها ملاكين مستقلين للكفر شيء آخر، وعلى هذا فالآية لا تدلّ على سوى أن الإيمان بالمعاد ليس له دخل إلّا لكونه من أوضح وأبده ما جاءت به الرسالة، دون أن يكون هذا الأمر قيداً مستقلاً في تحقّق الإسلام<sup>(١)</sup>.

(١) لاحظ: بحوث في شرح العروة الوثقى، السيّد محمّد باقر الصدر: ج ٣، ص ٣٧٠.

فتلخص مما تقدم بأن الإيمان بالمعاد ليس على حدّ الإيمان بالتوحيد والرسالة، بل هو ضرورة دينية سيّضح الحال في ركنيتها المستقلة من عدمها لاحقاً.

### منكر الضروري والخلاف في طبيعة ركنيته

أشرنا سابقاً إلى وقوع الخلاف في اشتراط أمور أخرى - غير الركنين السابقين - في تحقّق الإسلام بالمنظور الفقهي، فأكد بعض من الفقهاء - كالأستاذ الخوئي - على ركنية المعاد المستقلة في عرض الركنين السابقين، وأشرنا إلى أدلته وما يلاحظ عليها، وبقي علينا الإشارة إلى ما نحن بصدد عرضه في هذا البحث وهو: (ركنية إنكار الضروري المستقلة في تحقّق الكفر) والتي أكدها العديد من الفقهاء.

لنبداً بذكر أصل المسألة، ونعود بعد ذلك إلى تتبع كلمات الفقهاء الذين جاءت هذه المسألة في أبحاثهم؛ لنعرف من هو الفقيه الذي تحمّلت كلماته مسؤولية عنونة هذا العنوان، وما هو السياق الذي أثّرت فيه، وما هي الأدلة التي ساقوها لإثبات دعواهم.

أمّا أصل المسألة فقد أوضحها المحقّق العراقي بطرح تساؤل أساسي عن لمية الحكم على منكر الضروري بالكفر، فهل هو: لمحض إنكاره، أم من جهة استتباعه لتكذيب النبي ﷺ؟ وثمره هذا الخلاف تظهر فيما لو كان منشأ إنكار المكلف اعتقاده بعدم صدور ما أنكره عن النبي ﷺ أو اشتباه الأمر عليه، فسوف يحكم عليه بالكفر بناءً على الأوّل، ويرتّب عليه آثاره بمحض إنكاره، بخلاف الفرض الثاني حيث لا يحكم عليه بالكفر.

وعاد في نهاية هذا العرض ليقرّر بأن: ظاهر إطلاق كلماتهم في كفر منكر الضروري وإن كان يقتضي الوجه الأوّل، ولكن النّظر الدقيق فيها يقتضي



خلافه...<sup>(١)</sup>.

أمّا المسألة في كلمات الفقهاء فلا بدّ من الالتفات إلى أن عنوان (الضروري) و(منكر الضروري) لم ينصّ عليه بهذه المفردة في لسان الروايات؛ بل استلّه الفقهاء من روايات سنتوقّف لعرضها لاحقاً، وربما يكون المحقّق صاحب الشرائع أوّل من عنون هذه المسألة في آثاره الفقهية بهذا العنوان، وتلاه في هذا السياق جلّ الفقهاء الذين لحقوه.

قال المحقّق الحلّي في ضابط الكافر: «وضابطه كلّ من خرج عن الإسلام، أو من انتحله وجحد ما يعلم من الدين ضرورة كالخوارج والغلاة»<sup>(٢)</sup>.

وقال في المعتبر: «ولفظ الإسلام يطلق على كلّ مظهر للشهادتين ما لم يعتقد خلاف ما يُعلم من الدين ضرورة، فخرج من هذه: القادحون في علي عليه السلام، أو أحد الأئمة عليهم السلام، كخوارج، ومن غلا فيه، أو في غيره، كالبرصية، والسبائية، والخطابية...»<sup>(٣)</sup>.

وقال العلامة الحلّي في منتهى المطلب: «حكم الناصب حكم الكافر؛ لأنّه ينكر ما يُعلم من الدين ثبوته بالضرورة»<sup>(٤)</sup>.

وقال في التحرير معرّف الكافر: «وهو كلّ من جحد ما يعلم ثبوته من الدين ضرورة، سواء كانوا حريين أو أهل كتاب أو مرتدّين وكذا الناصب والغلاة والخوارج»<sup>(٥)</sup>.

ومثل هذا الكلام - كما يقرّر صاحب مفتاح الكرامة - جاء في: «نهاية

(١) لاحظ: نهاية الأفكار: ج ٣، ص ١٩٠.

(٢) شرائع الإسلام في معرفة الحلال والحرام، المحقّق الحلّي: ج ١، ص ٤٥.

(٣) المعتبر في شرح المختصر، نجم الدين الحلّي: ج ٢، ص ٣٤٣-٣٤٤.

(٤) منتهى المطلب في تحقيق المذهب، العلامة الحلّي: ج ٣، ص ٢٢٤.

(٥) تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، العلامة الحلّي: ج ١، ص ١٥٨.

الإحكام والإرشاد والذكرى والتذكرة والبيان والروض والروضة والحاشية الميسية وغيرها، بل ظاهر نهاية الأحكام والتذكرة والروض الإجماع على ذلك بخصوصه»<sup>(١)</sup>.

وفي هذا السياق - ونحن نريد معرفة الأقوال والأدلة التي طُرحت في هذا الموضوع - علينا بدايةً أن نفسّر المراد من (الضروري) الذي دارت حوله الأبحاث؛ لتتضح طبيعة هذا الموضوع، وبالتالي ننقح كيفية ثبوت الحكم المناسب له.

للضروري في اللغة استخدامات ثلاثة:

- فقد يطلق ويراد منه ما يكون على طريق القهر والقسر، لا على الاختيار، كما في الشجر إذا تحرك من قبل الريح الشديدة.
  - وقد يطلق على ما لا تكون الحياة والوجود إلاّ به، كما في الغذاء الضروري للإنسان في حفظ البدن.
  - ويطلق ثالثةً على ما لا يمكن أن يكون على خلافه، نحو أن يقال: الجسم الواحد لا يصحّ حصوله في مكانين في حالة واحدة بالضرورة<sup>(٢)</sup>.
- وقد جاء الضروري في كلمات الفقهاء في سياق المعنى الأخير، وهو الذي يرادف البديهي والقطعي واليقيني بالاصطلاح المنطقي مع اختلاف في طبيعة الخصائص والشروط التي يطرحها المناطقة للضروري باصطلاحهم.
- وعلى هذا فالأحكام الضرورية - كما يعرفها الفقيه الهمداني - عبارة عن الأحكام التي قياساتها معها، بأن كان صدورها من النبي ﷺ أو الأئمة عليهم السلام بديهيًا؛ بحيث يكون الاعتراف بصدقهم كافيًا في الإذعان بتحققها من غير

(١) مفتاح الكرامة، العاملي: ج ٢، ص ٣٧.

(٢) لاحظ: مفردات القرآن الكريم: ص ٥٠٣.

احتياجها إلى توسيط مقدّمة خارجيّة من إجماع ونحوه<sup>(١)</sup>.

بل ذهب إلى أكثر من ذلك؛ واصفاً الضروري بالشيء الذي يعرفه كلّ من قارب المسلمين، فضلاً عمّن تدينّ بدينهم، وفي هذا الضوء نصّ على أن مسألة إنكار الصلاة - التي هي عمود الدين - بدعوى نشوء ذلك من شبهة مجامعة للاعتراف بحقيّة الشريعة وصدق النبي ﷺ في جميع ما جاء به، (مجرد فرضيّة) لا يكاد يتحقّق لها مصداق في الخارج... إن معنى ضروري الدين ما يكون دليلاً واضحاً عند علماء الإسلام بحيث لا يصحّ الاختلاف فيه بعد تصوّره<sup>(٢)</sup>.

وقال المحدث الاستربادي: «إنّ ضروري الدين - على ما سمعناه من محقّقي مشايخنا قدّس الله سرّهم - هو الذي علماء ملّتنا وعلماء غير ملّتنا يعرفون أنّه ممّا جاء به نبيّنا ﷺ كالصلاة والزكاة والصوم والحجّ»<sup>(٣)</sup>. وفي نهاية هذا الإيضاح لا بأس أن نتعرّض إلى عبارات بعض الفقهاء التي وصفت بعض الأمور بضروري الدين؛ لنلاحظ طبيعة هذا المفهوم من خلال بعض تطبيقاته الفقهيّة.

قال في مفتاح الكرامة: «حكم الوطء في دبر المرأة، فالمشهور وجوب الغسل بغيوبة الحشفة فيه على الفاعل كما في المفاتيح وكشف اللثام والحدائق... وقد يظهر من السيّد أنّه من ضروري الدين، بل ربما كان صريحه»<sup>(٤)</sup>.

قال السيّد علي الطباطبائي: «ومنها الكلب والخنزير وقد صرّح

(١) لاحظ: مصباح الفقيه، الهمداني: ج ٨، ص ١٣-١٤.

(٢) لاحظ: مصباح الفقيه: ج ٧، ص ٢٨٠.

(٣) لاحظ: الفوائد المدنيّة: ٢٥٢.

(٤) مفتاح الكرامة: ج ٣، ص ١١-١٣.

بتحريمهما... بل هو ضروري الدين»<sup>(١)</sup>.

قال النراقي: «لا شك في حرمة البدعة في الدين، وإدخال ما ليس من الشرع فيه، وعليه إجماع الأمة، بل هو ضروري الدين والملة»<sup>(٢)</sup>.  
وقال في المستند: «ووجوب مسح الجبهة منه محلّ الوفاق بين المسلمين، بل هو ضروري الدين»<sup>(٣)</sup>.

وجاء في الجواهر: «أمّا اللواط فهو وطء الذكران من الآدمي بإيقاب وغيره، واشتقاقه من فعل قوم لوط، وحرمة من ضروري الدين، فضلاً عما دلّ عليه في الكتاب المبين وسنة سيّد المرسلين وآله الطيبين الطاهرين»<sup>(٤)</sup>.  
وبعد أن استعرضنا هذه الكلمات نتساءل: هل كون الشيء ضرورياً عند عامة المسلمين يعني ضرورة ثبوته عند المشرّع أم إن هذا لازم أعمّ؟  
لا شك بأن الضرورة ليست دليلاً مستقلاً في عرض الأدلة الأخرى، بل هي أكثر ما يقال في حقها أنّها كاشفة عن ثبوت الشيء وقيام الأدلة عليه، وعليه فإذا ادّعى مدّع بأن الحكم الكذائي الذي ادّعى قيام الضرورة على ثبوته خالٍ من المدرك الصحيح، وأن هذه الضرورة التي قامت عليه منشؤها أمور أخرى لا يُسوِّغ الاستناد إليها، وبعبارة أخرى: هذه الضرورة معلومة المدرك، ومدركها عند الفحص والتنقيب قاصر عن إثبات مدّعاها، فهل يكون هذا الشخص كافراً؟

ربما تكون النصوص التي نقلنا بعضها في الأسطر السابقة - والتي حملت ادّعاء الضرورة لبعض الأحكام النظرية - خير شاهد على ما نقول، بل قد

(١) المناهل، السيّد محمد مجاهد الطباطبائي الحائري: ص ٦٢٦.

(٢) عوائد الأيام، النراقي: ص ٣١٩.

(٣) مستند الشيعة في أحكام الشريعة، النراقي: ج ٣، ص ٤٣٧.

(٤) جواهر الكلام: ج ٤١، ص ٣٧٤.

تكون عبارة الوحيد البههاني في حاشية الوافي أوضح دليل على هذا الأمر؛ فقد نصّ في التعليق على ما يراه الفيض الكاشاني من عدم تنجيس المتنجس قائلًا: بأن الحكم بذلك خلاف إجماع المسلمين، بل وضروري الدين أيضاً؛ فإنّ هذا الحكم راكز في أذهان العوامّ والأطفال والنساء، فضلاً عن غيرهم، ولذا لو بال أحد في ظرف لا يكتفون بنشف البول لأكل المائعات وشربها فيه، إلى غير ذلك من الأحكام الضرورية عندهم!!<sup>(١)</sup>.

ولا شكّ بأن وضوح الحكم في أذهان العوام والأطفال والنساء لا يعني ضرورة صحّة مدركه الذي استند إليه، بل قد يكون هذا الوضوح آتياً من عناصر لا يُسوِّغ الاستناد إليها في عملية الاستنباط، وهذا الأمر هو الذي ألجا الفقيه الهمداني إلى التأمّل في تعليق الوحيد البههاني المتقدّم قائلًا: إذا أريد بالضرورة غير معناها الذي تقدّم فله وجه، وإلا فرمي الفيض الكاشاني بذلك غفلة من الرامي، فإنّ ضروريّات الشرع في هذه الأعصار منحصرة في الأحكام الكثيرة الدوران في كلمات الشارع من الكتاب والسنة القطعية، كالصلاة والصوم والزكاة ونحوها ممّا لا تختفي شرعيّتها على من راجع الكلمات المعلومة الصدور من الشارع، وأمّا ما عداها من الأحكام وإن كانت إجماعية أو ضرورية لدى المتشرّعة في هذه الأعصار بأن عرفها جميعهم بحيث لم يحتملوا خلافها، فإثبات صدورها من الشارع ولو بعد تسليم كونها كذلك، يحتاج إلى مقدّمات نظرية، كقاعدة اللطف، أو استكشاف رأي الرئيس من اجتماع المرؤوسين، أو قضاء العادة بوصول الحكم إليهم يدّاً بيد، إلى غير ذلك من المقدّمات التي غايتها بعد الإذعان بها صيرورة الحكم بواسطتها قطعياً<sup>(٢)</sup>. ولعلّ ما يزيد كلام الفقيه الهمداني - في تفسير معنى الضروري - شواهد،

(١) لاحظ: حاشية الوافي، محمّد باقر البههاني: ص ١٧٩.

(٢) لاحظ: مصباح الفقيه: ج ٨، ص ١٣-١٤.

ما قرّره الحكيم السبزواري في تفسير ضروري الدين بالشيء الذي لا يُحتاج فيه إلى استنباط من الأدلة الأربعة كما في نظريّاته ككون صلاة الظهر أربع ركعات، فهو كضروريّ العقل حيث لا يحتاج إلى دليل وكسب، فالتصديق لضروريّات الدّين من أركان الإيمان، وإنكار شيء منها مناط الكفر إذا لم يكن لشبهة<sup>(١)</sup>.

وكيفما كان فالصحيح هو: أن الضرورات الفقهية - والعقدية أيضاً كما سنوضح ذلك لاحقاً - قضايا نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان، فما يكون ضرورياً لا كلام في ثبوته أو نفيه في زمان، قد يكون نظرياً في زمان آخر لم تصل قضيتة إثباته أو نفيه إلى حدّ الضرورة وعدم إمكان الخلاف فيه. ومما تقدّم يتّضح: أن الكثير من الأحكام الفقهية التي تُطرح وتداول اليوم في الرسائل العملية هي أحكام وصلت إلى مرحلة الوضوح والتسليم بمعنى من المعاني بناءً على الرؤية المشهورة، ولن تقتصر هذه المسألة على نفس الأحكام والفتاوى، بل إلى مستندها أحياناً. نعم، قد يلاحظ المتابع تحليلات معينة ربما تغيّر من صياغة المستند، إلّا أنّها لا تعدو مقام البحث دون أن تنعكس على الفتوى، ولعلّ مراجعة بسيطة إلى الرسائل العملية للأعلام المعاصرين كفيلة ببيان هذا الأمر، ومع احتفاظها بهذه الدرجة من الوضوح فقد يقال بعدم الحاجة للتقليد فيها؛ وذلك لأنّ الأعلام قرّروا في بدايات رسائلهم العملية: أن الضروريات لا يجب التقليد فيها.

(١) لاحظ: شرح الأسماء الحسنى، المحقق السبزواري: ص ٢٢٢، ح ١.

## الأقوال في مسألة منكر الضروي

بعد أن اتضح الحديث في معنى الضروي لغةً واصطلاحاً يتّجه الكلام إلى استعراض الأقوال في الحكم الفقهي لمنكره، ونعني بالحكم الفقهي: الأحكام المترتبة على هذا العنوان، من الطهارة والنجاسة وحفظ المال والعرض... وما إلى ذلك من الأحكام التي تثبت للمسلم أو تُنفى عنه. وقد قرّروا في تحرير محلّ النزاع ما يلي: إذا كان إنكار الضروي (أ) يؤدي إلى إنكار الركنين الأوّل والثاني (= التوحيد والرسالة) فلا إشكال في كفر المنكر له؛ لا لكونه - أعني هذا الضروي - سبباً مستقلاً في الكفر، بل لأنّه يؤول في النهاية إلى إنكار أحد تلك الأركان التي تقدّم الحديث حولها. لكن لو كان الضروي (أ) لا يؤدي إنكاره إلى إنكار الأصلين المتقدّمين، فهل يكون هذا الإنكار مدعاة - بنحو استقلالي - لوصف صاحبه بالكفر أم لا؟ في إجابة التساؤل أعلاه طرحت أقوال ثلاثة سنشير إليها، وللأدلة التي سيقت للبرهنة عليها.

### القول الأوّل: إنكار الضروي سبب مستقل للكفر

ذهب أصحاب هذا القول إلى أن إنكار الضروي يعدُّ سبباً مستقلاً للكفر، ويمكن إقامة عدّة أدلة على هذا القول:

#### الدليل الأوّل: الإجماع

نصّ صاحب مفتاح الكرامة على أن ظاهر «نهاية الإحكام» و«التذكرة»

و«الروض» الإجماع على كفر منكر الضروري<sup>(١)</sup>، وأكد هذا المعنى صاحب الجواهر وتابعه على ذلك بعض المعاصرين.

قال صاحب الجواهر في معرض شرحه لضابط الكافر عند المحقق الحلي: «لا أجد فيه خلافاً، بل تحقّق الكفر بالأوّل إجماعي أو ضروري، بل وبالثاني أيضاً؛ بناءً على أن سبب الكفر لاستلزامه إنكار الدين»<sup>(٢)</sup>.

وقال في المستمسك: «بلا خلاف ظاهر فيه - في الجملة - بل ظاهر جماعة من الأعيان كونه من المسلمات، وظاهر مفتاح الكرامة حكاية الإجماع عليه في كثير من كتب القدماء والمتأخرين»<sup>(٣)</sup>.

### الدليل الثاني: كلمات الأصحاب

استند بعض أنصار هذا القول إلى ظاهر كلمات الأصحاب ليجعلها دليلاً على أن إنكار الضروري سبب مستقل في الكفر، لا أن الحكم بكفره عائد لإنكار أحد الركنين المتقدمين، وهذا ما قرره صاحب مفتاح الكرامة وصاحب الجواهر وكاشف الغطاء والشيخ الأنصاري، وذكروا لإثبات هذه الدعوى مجموعة شواهد منها:

١. عندما عرّف الفقهاء الكافر نصّوا على أنه من خرج عن الإسلام وجحد ما يُعلم من الدين ضرورة، وعطّف عنوان منكر الضروري على عنوان الخارج عن الإسلام يدلّ على المغايرة بينهما.

٢. إن عدم الإيمان بالسببية المستقلة لإنكار الضروري يفضي إلى تفرغ هذا القيد من محتواه، ويجعله قيماً زائداً في الكلام؛ إذ لو كان مرادهم منه ما

(١) لاحظ: مفتاح الكرامة: ج ٢، ص ٣٧.

(٢) جواهر الكلام: ج ٦، ص ٤٦.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٧١.



منكر الضروري ..... ١١٣

يرجع إلى إنكار الرسالة لم يعد هناك فرق بين إنكار الضروري وغيره من الأمور.

٣. يتفق الجميع على كفر الخوارج والنواصب، وهذا لا ينسجم مع حصر سبب الكفر في إنكار تلك الأركان؛ لوضوح أن هذه الفرق لا تظهر الإيمان بالتوحيد والرسالة فقط، بل تتقرب إلى الله تعالى بعداء أهل البيت عليهم السلام، وهذا يكشف عن سبب إنكار الضروري المستقلة للكفر.

وللمناقشة في الأدلة المتقدمة مجال واسع:

أما الإجماع: فغير تام؛ وذلك:

أولاً: لأن الفقهاء المتقدمين لم يعرضوا لهذه المسألة - كما أشرنا - حتى يقال بإجماعهم.

وثانياً: مدركيته الواضحة المعتمدة على النصوص، والتي سيأتي تحقيق الحال فيها.

أما الشواهد: التي ساقوها في المقام فمناقشة أيضاً.

أما الأول: فصحيح أننا نحتاج إلى المغايرة لتصحيح العطف، لكن المغايرة الكلية غير مطلوبة، بل إن أدنى مغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه تصحح عملية العطف، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ فمرادنا من تعبير: (من خرج عن الإسلام) في تعريف الكافر، الفرد الذي خرج عن الإسلام بنحو كلي وتدين بدين آخر، أما منكر الضروري فهو كافر لا بمعنى تدينه بدين آخر غير الإسلام، بل بمعنى أنه بإنكاره لهذا الضروري خرج عن الإسلام، ولا يمكن وصفه بالمسلم عندما نعد المسلمين، وهذا المقدار من التغاير يعد مسوغاً لعملية العطف المذكورة.

أما الثاني: فإن علة عدم تقييد الفقهاء الإنكار بالعلم، لوجود قيد

(الضروري)؛ وذلك لأن نشوء وترعرع أي فرد في كنف مجتمع إسلامي يعني معرفته بأحكام الإسلام الأساسية، نظير الصلاة والصوم والحج... وما شابه ذلك من أحكام، ولا شك بأن افتراض ضرورية هذه الأحكام يُغني عن تقييدها بقيد العلم، وإلا فما هو وجه ضرورتها؟!

وأما الثالث: فإن مجرد ورود هذين العنوانين (= الخوارج والنواصب) في كلمات الأعلام لا يُعدّ دليلاً على ثبوت المدعى، ولا بدّ من الذهاب إلى العلة التي حدت بالأعلام إلى الحكم على الخوارج والنواصب بالكفر، ومن هنا يقال: إن حكم الأصحاب بنجاسة وكفر الخوارج والنواصب ليس لإنكارهما إمامة أهل البيت عليهم السلام؛ إذ لازم ذلك الحكم بكفر جميع الفرق غير الإمامية، مع أن الأمر ليس كذلك، بل لعلّ أخرى أفضت إلى هذا الحكم.

قال الشيخ الأنصاري: «وأما نجاسة الخوارج والنواصب فمنع كونها لمجرد الإنكار للضروري، فلعله لعنوانها الخاص، بل لا يستفاد من الأخبار إلا ذلك، كما في اليهود والنصارى، فيكون ولاية الأمير والأئمة صلوات الله عليهم بمعنى محبتهم كالرسالة في كفر منكرها، من غير فرق بين القاصر والمقصر»<sup>(١)</sup>.

ومنه يظهر بأن الأصحاب لا يحكمون على الخوارج والنواصب بالكفر لكونهم ينكرون الضروري كي يقال بسببية إنكار الضروري المستقلة؛ بل لأدلة خاصة في هذا المجال.

وبعد أن اتضح بطلان الأدلة والشواهد المتقدمة يتّجه الحديث حيثنذ إلى الدليل الثالث، وهي النصوص الخاصة التي يمكن أن تكون مستنداً لهذه الدعوى.

(١) كتاب الطهارة، الأنصاري: ج ٥، ص ١٤١.

### الدليل الثالث: الروايات الخاصة

تعدّ الروايات التي يُستند إليها في إثبات دعوى كفر منكر الضروري من أهم الأدلة التي تقام على ذلك، والتي يمكن تقسيمها إلى طوائف، وسنقتصر على ذكر رواية واحدة لكل طائفة منها، ونتناولها بالنقد والتحليل.

#### الطائفة الأولى: ما حمل عنوان أدنى ما يكون به العبد مشركاً

\* عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ يُونُسَ، عَنْ بُرَيْدِ الْعَجَلِيِّ: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ أَدْنَى مَا يَكُونُ الْعَبْدُ بِهِ مُشْرِكاً، قَالَ: فَقَالَ: مَنْ قَالَ لِلنَّوَاةِ: إِنَّهَا حَصَاةٌ، وَلِلْحَصَاةِ: إِنَّهَا نَوَاةٌ ثُمَّ دَانَ بِهِ <sup>(١)</sup>.

أما دلالة الرواية: فقد عبرت الرواية بـ(النواة والحصاة) إشارة إلى معلومية ماهيتها ووضوحها، وبعد كل هذا الوضوح فمن يصف النواة بالحصاة والحصاة بالنواة ثم يتدين بذلك - بأن يصبح هذا الأمر دينه الذي يدين به - فهو مشرك، فإذا كان الفرد الذي يتّصف بهذا العمل الساذج مشركاً فما بالك بمن ينكر الصلاة والصوم والحج... وغيرهما من الضروريات؟  
وأما سند الرواية: فقد وصف أكثر الأعلام هذه الرواية بالصحيحة، ولكن يمكن أن تطرح مشكلتان في سندها:

١. احتمالية الإرسال فيها؛ فإن رواية يونس بن عبد الرحمن المذكور في الرواية عن بريد العجلي غير معهودة، فقد جاء في الكشي والتهذيب رواية يونس بن عبد الرحمن عن عمر بن أذينة عن بريد، وجاء في الكافي وفي التهذيب أيضاً رواية يونس عن يحيى الحلبي عن بريد، وجاء في الكشي أيضاً رواية يونس بن يعقوب عن بريد، ومن هنا فاحتمال الإرسال في هذه الرواية وارد <sup>(٢)</sup>.

(١) الكافي، الكليني: ج ٤، ص: ١٦٣.

(٢) لاحظ: رجال الكشي: ص ٢٩٠.

٢. اشترك محمد بن عيسى الوارد فيها بين محمد بن عيسى بن سعد (الثقة) ومحمد بن عيسى بن عبيد (المجهول).

ويمكن التغلب على المشكلة الأولى: بما احتمله البعض من أن يكون الصواب هو رواية يونس بن عبد الرحمن عن يونس بن يعقوب عن بريد، وبهذا يمكن تصحيح الإرسال الواقع في الرواية.

وأما المشكلة الثانية: فإن محمد بن عيسى بن عبيد - كما وصفه النجاشي - جليل في أصحابنا، ثقة، عين، كثير الرواية، حسن التصانيف، روى عن أبي جعفر الثاني عليه السلام مكاتبة ومشافهة<sup>(١)</sup>.

وأما ما نقله أبو جعفر بن بابويه عن شيخه ابن الوليد من عدم جواز الاستناد إلى نقولاته - أعني محمد بن عيسى - عن يونس فلا نعرف وجهاً له كما قرر ذلك بعض أساتذتنا، والصحيح وثاقته<sup>(٢)</sup>.

أضف إلى ما تقدم: فإن الرواية المتقدمة جاءت في كتاب معاني الأخبار مع نحو يسير من التغيير في المفردات بإسناد تام هو: عن محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد عن محمد بن الحسن الصفار عن أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن عمير عن أذينة عن بريد العجلي عن أبي عبد الله عليه السلام، وبذلك نتخلص من الإشكال الذي أفاده ابن الوليد<sup>(٣)</sup>.

### الطائفة الثانية: ما حمل عنوان من جحد الفرائض فهو كافر

\* محمد بن يحيى العطار، عن أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن محمد بن الفضيل الأزدي الصيرفي، عن أبي

(١) لاحظ: رجال النجاشي: ص ٣٣٣.

(٢) لاحظ: معجم رجال الحديث، الخوئي: ج ١١٦-١٢٦.

(٣) لاحظ: معاني الأخبار، الصدوق: ٣٩٣.

الصَّبَاحِ الْكِنَانِي: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: قِيلَ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كَانَ مُؤْمِنًا؟  
قَالَ: فَأَيْنَ فَرَائِضُ اللَّهِ؟

قَالَ: وَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: كَانَ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: لَوْ كَانَ الْإِيمَانُ كَلَامًا، لَمْ يَنْزَلْ فِيهِ صَوْمٌ وَلَا صَلَاةٌ وَلَا حَلَالٌ وَلَا حَرَامٌ.

قَالَ: وَقُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنْ عِنْدَنَا قَوْمًا يَقُولُونَ: إِذَا شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَهُوَ مُؤْمِنٌ.

قَالَ: فَلِمَ يُضْرَبُونَ الْحُدُودَ؟ وَلِمَ تُقَطَّعُ أَيْدِيهِمْ؟ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ خَلْقًا أَكْرَمَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنَ الْمُؤْمِنِ؛ لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ خُدَّامُ الْمُؤْمِنِينَ، وَأَنَّ جِوَارَ اللَّهِ لِلْمُؤْمِنِينَ، وَأَنَّ الْجَنَّةَ لِلْمُؤْمِنِينَ، وَأَنَّ الْخُورَ الْعَيْنَ لِلْمُؤْمِنِينَ.  
ثُمَّ قَالَ: فَمَا بَالُ مَنْ جَحَدَ الْفَرَائِضَ كَانَ كَافِرًا؟<sup>(١)</sup>

أما دلالة الرواية: فقد أخذ في موضوع الحكم بالكفر الجحد بالفريضة، وهو يقتضي استقلالية هذا الجحد في تحقق موضوع الكفر؛ إذ ربطت هذه الرواية وصف الكفر بجحد الفرائض، ولا بد من الالتفات إلى احتواء النص أعلاه على فقرة التفريق بين الإنكار والجحد، فوصفت جاحد الفرائض بالكفر، لا المنكر لها.

وأما سند الرواية: فقد عبّر الأعلام عن هذه الرواية بالصحيحة أيضاً كسابقتها، إلا أن فيها محمد بن فضيل المشترك بين الثقة وغير الثقة عندهم، وربما حاول البعض توثيقه استناداً إلى فرضية أن محمد بن الفضيل الوارد في سند هذه الرواية هو محمد بن القاسم بن الفضيل كما احتمل ذلك السيد التفريشي في كتابه نقد الرجال وتابعه على ذلك الأردبيلي في جامع الرواة؛

(١) الكافي: ج ٣، ص ٨٩-٩٠

إذ ذكر التفريشي في ترجمة إبراهيم بن نعيم العبدي - أي أبو الصباح الكناني - روايته عن محمد بن الفضيل، وأن الصدوق روى كثيراً عن أبي الصباح الكناني بتوسط محمد بن فضيل ولم يذكر في مشيخته طريقاً إلى ذلك، واقتصر على ذكر طريقه إلى محمد بن القاسم بن فضيل، مع عدم روايته عنه إلا في موردين، ومن المستبعد جداً أن يفرد الشيخ الصدوق طريقاً لهذين الموردين فقط ويهمل الطريق الذي روى عنه الكثير، وهذا يكشف عن أن الطريق الصحيح الذي ذكره الصدوق في المشيخة راجع إلى محمد بن القاسم بن الفضيل الثقة.

لكنه عاد أخيراً ليحتمل أن يكون عدم ذكر الصدوق طريقه إلى محمد بن فضيل هو في سياق ما تعارف عليه عليه السلام من عدم ذكره طرقه إلى العديد من الرواة؛ إذ لم يذكر طريقه إلى أبي الصباح الكناني نفسه، بل وحتى بريد ويونس بن عبد الرحمن وجميل بن صالح وحمران بن أعين وغيرهم من أجلاء الأصحاب، وهذا الإغفال أو الإهمال إما أن يكون غفلةً أو خطأً أو أمراً آخر لا نعرفه<sup>(١)</sup>.

أضف إلى ما أفاده: فإن الشيخ الصدوق قد روى عن محمد بن القاسم بن الفضيل أيضاً، فلا معنى لأن يفرد في المشيخة طريقاً إلى من لم يذكر الطريق إليه<sup>(٢)</sup>.

كما أن محمد بن الفضيل الصيرفي الأزدي رجل معروف له كتاب، وله روايات كثيرة، فمن غير المحتمل أن يُطلق اسمه ويراد منه محمد بن القاسم بن الفضيل دون قرينة تذكر؛ فإن ذلك خلاف قانون المحاوره<sup>(٣)</sup>.

(١) لاحظ: نقد الرجال، التفريشي: ج ١، ٩٢-٩٤.

(٢) لاحظ: من لا يحضره الفقيه، الصدوق: ج ٢، ص ١٧٧، ص ١٨٠، ص ٥٦٠.

(٣) لاحظ: معجم رجال الحديث: ج ١٨، ص ١٥٣.

وقد أفاد بعض أساتذتنا في مناقشة فرضية التفريشي المتقدمة ما حاصله: إن محمد بن الفضيل مشترك بين الضبي الثقة، والأزدي الضعيف، فلا يكفي مجرد دعوى أن محمد بن فضيل هو محمد بن القاسم بن فضيل الذي هو ثقة من أصحاب الإمام الرضا عليه السلام دون نصب قرينة على ذلك؛ وذلك لأن الضبي والأزدي كليهما من أصحاب الإمام الرضا ولهما روايات كثيرة، فلا يمكن الجزم بأن المراد به ما ذكر دون قرينة تقتضيه؟!<sup>(١)</sup>.

ويرد عليه: أن من المستبعد جداً أن يروي محمد بن فضيل بن غزوان الضبي - والذي هو من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام - عن أبي الصباح الكناني الذي هو من طبقتة ومعاصر له، ومن هنا يترجح أن يكون محمد بن الفضيل الراوي عن أبي الصباح الكناني هو محمد بن فضيل الصيرفي الأزدي.

والغريب من أستاذنا الخوئي قده - رغم ذهابه في المستند إلى عدم ثبوت أصل الفرضية التي طرحها التفريشي فضلاً عن الشواهد التي أقامها الأردبيلي عليها وبالتالي عدم وثاقة هذا الرجل - أن يذهب إلى وصف هذه الرواية بالصحيحة كما في التنقيح. نعم، يمكن أن يكون ذلك استناداً إلى وروده في أسناد كامل الزيارات كما لاح ذلك من معجم رجال الحديث، وقد عرفت عدوله عن هذا المبنى في أخريات حياته رحمته الله، واختصاص التوثيق برجال ابن قولويه المباشرين فقط<sup>(٢)</sup>.

أخيراً: وبغض النظر عن أن محمد بن الفضيل الوارد في هذه الرواية هو الأزدي الصيرفي أو الضبي فإن التضعيف المذكور له - والمنقول عن جملة من

(١) لاحظ: مستند العروة الوثقى، تقرير: آية الله البروجردي: ج ٢٢، ص ١٨٧.

(٢) لاحظ: التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ٢، ص ٦١، المستند في شرح العروة الوثقى: ج ٢٢، ص ١٨٧.

الرجاليين كالشيخ وابن داوود والعلامة - محتمل المدركية، وهذا المدرك لا يمكن أن يكون مستنداً لتضعيف روايات هذا الرجل؛ فربما يكون تضعيفهم إياه بسبب رواياته لفضائل الأئمة ومقاماتهم، وهذا اللون من الروايات يُعدّ في تلك الفترة الزمنية خطأً فاصلاً يوصف راويها بالعلوّ والزندقة، ويسقط جميع ما رواه عن الاعتبار؛ أقول ذلك من خلال قراءة سنخ الروايات التي رويت عن طريق هذا الراوي ومتابعة مفادها ومضمونها، ومن باب المثال نشير إلى نماذج منها:

١. عن عليّ، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن محمد بن الفضيل، قال: سألته عن أفضل ما يتقرب به العباد إلى الله عزّ وجلّ؟ قال: أفضل ما يتقرب به العباد إلى الله عزّ وجلّ طاعة الله وطاعة رسوله وطاعة أولي الأمر، قال أبو جعفر عليه السلام: حُبنا إيماناً، وبغضنا كُفراً<sup>(١)</sup>.

٢. عده من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن محمد بن الفضيل: عن أبي الحسن عليه السلام في قول الله تبارك وتعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾؟ قال: نحنُ المحسودون<sup>(٢)</sup>.

٣. محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن أبي عمير أو غيره، عن محمد بن الفضيل، عن أبي حمزة: عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قلتُ له: جعلتُ فداك، إنَّ الشيعة يسألونك عن تفسير هذه الآية: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ النَّبِ الْعَظِيمِ﴾؟

قال: ذلك إليّ إن شئتُ أخبرتهم، وإن شئتُ لم أخبرهم ثم قال: «لكنني أخبرك بتفسيرها».

(١) الكافي: ج ١، ص ٤٦٠ - ٤٦١.

(٢) الكافي: ج ١، ص ٥١٠.



قُلْتُ: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾؟ قَالَ: فَقَالَ: هِيَ فِي أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ، كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: مَا لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ آيَةٌ هِيَ أَكْبَرُ مِنِّي، وَلَا لِلَّهِ مِنْ نَبِيٍّ أَعْظَمُ مِنِّي <sup>(١)</sup>.

٤. أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ، عَنْ عِمْرَانَ بْنِ مُوسَى، عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرِ الْبَغْدَادِيِّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضِيلِ، عَنْ أَبِي حَمْزَةَ الثَّمَالِيِّ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: أَلْوَا حُ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ عِنْدَنَا، وَعَصَا مُوسَى عِنْدَنَا، وَنَحْنُ وَرَثَةُ النَّبِيِّينَ <sup>(٢)</sup>.

ومن خلال هذا الاستعراض الموجز لنماذج من روايات هذا الرجل يتضح بأن وصف راويها بالغلوّ طبيعي جداً في أفق تلك المرحلة، وبذلك تسقط رواياته عن الاعتبار، فتدبر وانتبه.

وربما يُستند إلى دليل آخر لترجيح أن محمد بن الفضيل الذي يروي هذا السنخ من الروايات هو الأزدي الصيرفي لا الضبي؛ بدليل أن كبار رجاليي الاتجاه الآخر وثقوا الضبي واعتبروه إمامياً صدوقاً ثبتاً بل من رجال الصحيحين، ورووا عنه العديد من الروايات رغم إقرارهم بميوله الشيعية، بل يسقطون رواياته بمجرد أن يروا منه زلة في تصوّرهم ومتبنياتهم، فكيف إذا كان مغالياً ويروي هذا اللون من الروايات؟! كل هذا يوجب الاطمئنان بل الجزم بأن راوي هذه الروايات هو الأزدي الصيرفي لا الضبي.

قال الذهبي في سير أعلام النبلاء: ابن غزوان، الإمام الصدوق الحافظ أبو عبد الرحمن الضبي مولاهم الكوفي، مصنف كتاب (الدعاء)، وكتاب (الزهد)، وكتاب (الصيام) وغير ذلك <sup>(٣)</sup>.

(١) المصدر السابق: ج ١، ص ٥١٤.

(٢) المصدر السابق: ج ١، ص ٥٧٤.

(٣) سير أعلام النبلاء، الذهبي: ج ٩، ص ١٧٣.

وقال في كتاب من تكلم فيه وهو موثق أو صالح للحديث: روى عنه: الثوري، وهو أكبر منه، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، والفلاس... ووثقه ابن معين ويعقوب بن سفيان، وقال ابن المديني: كان ثقة ثبتاً في الحديث... وقال النسائي: ليس به بأس، ووثقه العجلي، وابن شاهين، وقال أبو داود: كان شيعياً محترقاً، ولم أر فيه جرحاً غير ما ذكر الذهبي هنا عن أبي حاتم، ولم أجده في غير هذا الموضع، وأما قول ابن سعد، فلم ينقل عن أحد مصداقه فيما رأيت، بل لم أر فيه جرحاً بغير التشيع، سوى ما ذكرت، وروي عنه أنه لم يكن غالباً فيه، عليه آثار أهل السنة والجماعة، يعظم قدر الصحابة، ويترحم على عثمان، احتج به الجماعة<sup>(١)</sup>.

وقال السلمي: سألت الدارقطني عن محمد بن فضيل بن غزوان، فقال كان ثبتاً في الحديث، إلا أنه كان منحرفاً عن عثمان، بلغني أن أباه ضربه من أول الليل إلى آخره ليرحم على عثمان فلم يفعل<sup>(٢)</sup>.

وقال الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة: محمد بن فضيل بن غزوان ثقة محتج به في الصحيحين<sup>(٣)</sup>.

ولعل في كلام الشيخ محمد تقي المجلسي (الأول) (في روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه) ما يمكن أن يكون الفيصل في هذا المقام، وسوف ننقله بطوله لما فيه من فائدة جليلة وخطيرة:

قال في شرح مشيخة الفقيه: أعلم أن محمد بن الفضيل الذي يروي عن أبي الصباح الكناني واعتمد عليه المشايخ محتمل للثقة ولغيره، لكن الظاهر من أخباره الصحة، وليس في باب من أبواب الأصول والفروع إلا وله حديث

(١) من تكلم فيه وهو موثق أو صالح للحديث، الذهبي: ص ٤٦٥.

(٢) موسوعة أقوال أبي الحسن الدارقطني في رجال الحديث وعلله: ج ٢، ص ٦١٥.

(٣) سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الألباني: ج ٧، ص ٧٩٨.

صحيح المتن، موافق لأخبار الفضلاء الأجلاء، والظاهر أنه كان من مشايخ إجازة كتاب أبي الصباح، فلا يبعد أن يكون الثقة، بل الظاهر أنه هو، ولا يبعد أن يجعل أخباره صحيحة كما حكم به الصدوقان: الكليني وابن بابويه، ولكن جعلنا إخباره قوياً كالصحيح تبعاً للقوم، موافقاً لاصطلاحهم.

ولو تفكر منصف في أخبار حريز بن عبد الله وجميل بن دراج الثقتين وأمثالهما، وفي أخباره وأخبار أمثاله، لكان يحكم بأصحية الثانية والله تعالى يعلم.

مع أن الشيخ لم يحكم بغلوّه، وإنما قال: يُرمى بالغلوّ، والظاهر أنه لما يرويه ما لا يفهمون من الأخبار المشتملة على المعاني الدقيقة في فضائل أهل البيت عليهم السلام كما رواه الكليني وابن بابويه في كتبهما.

والذي يخطر ببالي أن الباعث للمشايخ أو بعضهم على جرح أمثال هؤلاء: أن الغلاة (لعنهم الله) إذا رأوا معجزة مشتملة على الأخبار بالمغيبات يجعلونها حجة لهم بأنّه لا يعلم الغيب إلا الله، وأمثال هذه الأخبار كثيرة، وكذا مثل قولهم: نحن جنب الله، ونحن باب الله، ونحن وجه الله، بل الأخبار الواردة في رؤية الله محمولة على ألسنتهم، على أن المراد برؤيته تعالى رؤية حجه كما قال تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ...، ولما كان بعض الأجلاء ينقلون أمثال هذه الأخبار ويجعلها الغلاة حجة لهم فاضطروا إلى أن يجرحوا وينسوا إلى الضعف أمثالهم لئلا يتخذها الغلاة حجة علينا كما قال بعضهم: إن أول درجة من الغلو نفي السهو عن النبي صلى الله عليه وآله، ولا ريب في أن جماعة أيضاً كانوا يعتقدون ربوبية الأئمة عليهم السلام وإلهيتهم، فالتوقف أولى من الجزم، ولما كان دأب الأكثر العمل بالخبر إذا كان موافقاً للأصول والأخبار الصحيحة، فمع جزمهم بالغلو أحياناً ينقلون أخبارهم تأييداً أو أصالة لذلك، انتهى<sup>(١)</sup>.

(١) روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، الشيخ محمد تقي بن مقصود علي

ورغم ملاحظتنا على توجهه العام المبني على صحة صدور روايات الكتب الأربعة عموماً، بل وتحفظنا على ما أفاده أخيراً من توجيه لتبرير تضعيف الرجالين لبعض الرواة، إلا أن ما أفاده يدعونا لإعادة النظر في كثير من التقييمات الرجالية التي تستند إلى معتقد الراوي ومذهبه، وقد أشرنا في الأبحاث السابقة إلى ما نتبناه في هذا الخصوص، وسنؤكد ذلك في الأبحاث اللاحقة.

فالصحيح بعد ملاحظة مجموع الشواهد المتقدمة هو: أن محمد بن فضيل الذي يروي عن أبي حمزة الثمالي وأبي الصباح الكناني هو محمد بن فضيل الصيرفي الأزدي، والذي ضعفه بعض الرجالين؛ لاثامه بالغلو، لكن الصحيح وثاقته.

### الطائفة الثالثة: ما حمل عنوان من ارتكب كبيرة وزعم أنها حلال

\* عَيْلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عبيد، عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّجُلِ يَرْتَكِبُ الْكَبِيرَةَ مِنَ الْكَبَائِرِ فَيَمُوتُ، هَلْ يُخْرِجُهُ ذَلِكَ مِنَ الْإِسْلَامِ؟ وَإِنْ عُدَّ، كَانَ عَذَابُهُ كَعَذَابِ الْمُشْرِكِينَ، أَمْ لَهُ مُدَّةٌ وَأَنْقِطَاعٌ؟

فَقَالَ: مَنْ ارْتَكَبَ كَبِيرَةً مِنَ الْكَبَائِرِ، فَزَعَمَ أَنَّهَا حَلَالٌ، أَخْرَجَهُ ذَلِكَ مِنَ الْإِسْلَامِ، وَعُدَّ أَشَدَّ الْعَذَابِ؛ وَإِنْ كَانَ مُعْتَرِفًا أَنَّهُ ذَنْبٌ وَمَاتَ عَلَيْهَا، أَخْرَجَهُ مِنَ الْإِيمَانِ، وَلَمْ يُخْرِجْهُ مِنَ الْإِسْلَامِ، وَكَانَ عَذَابُهُ أَهْوَنَ مِنْ عَذَابِ الْأَوَّلِ <sup>(١)</sup>.

دلالة الرواية: في الرواية أعلاه إطلاق من جهات عدة؛ إذ لا يُفَرَّقُ في ثبوت الحكم فيها بين أن تكون الكبيرة التي ارتكبت ضرورية أو غير ذلك،

المجلسي: ج ١٤، ص ٤٤٧-٤٤٨.

(١) الكافي: ج ٣، ص ٧٠١-٧٠٢.

منكر الضروري ..... ١٢٥

ولا بين أن يكون المرتكب لها عالماً بكونها من الدين أو لا يعلم، ولا بين أن يكون المرتكب لها جاهلاً قاصراً أو مقصراً.

ومن هذه الجهات نستكشف كفر منكر الضروري.

أما سند الرواية: فتأم.

### الطوائف الثلاثة المتقدمة والبحث في تمامية دلالتها على المطلوب

قبل أن ندخل في مناقشة الاستدلال بروايات الطوائف الثلاثة المتقدمة لإثبات مدعى القول الأول - وهو الركنية المستقلة لإنكار الضروري في إثبات الكفر - علينا بدايةً التأسيس لأصل معرفي يلقي بظلاله على طبيعة الفهم السليم ليس لروايات هذه الطوائف فحسب، بل لكثير من النصوص القرآنية والروائية.

هناك قاعدة تذكر في علم أصول التفسير تقرّر: بأن الشيء إذا جازت تسميته جاز توصيفه بصفة هذا الاسم، ولا عكس.

أما مفادها: فلو فرضنا أنك أسميت فرداً باسم (عادل) أو (قادر) فيجوز لك حينئذٍ توصيفه بصفتي العدل والقدرة، فتقول له يا عادل ويا قادر، فيكون التوصيف فرع صحّة التسمية. لكن هذه القاعدة لا تنعكس، فلا تصحّ التسمية جرّاء صحّة التوصيف؛ إذ لا ملازمة بين هذين الأمرين<sup>(١)</sup>.

إيضاح ذلك: لقد وصف القرآن الكريم نبيّ الله عيسى بن مريم عليه السلام بأوصاف متنوّعة، كالخلق وإحياء الأموات والإخبار بالغيب... ومع ثبوت جميع هذه الإطلاقات قرآنيّاً لكن هذا لا يُسوِّغ تسميته عليه السلام بذلك، فلا يمكن أن يقال لعيسى: المحيي والمميت... وكذا الأمر في الباري عندما نسب لنفسه

---

(١) لا يراد من التسمية في هذه القاعدة ما هو متعارف عندنا في الأعلام الشخصية، بل هو بحسب الاستخدام القرآني.

الزراعة والمكر والنسيان والمخادعة فهو لا يعني البتة جواز تسميته بالمزارع والمكر والمنسي والمخادع؛ لوضوح اشتغال هذه الصفات على إيهام النقص المستبعد عن ساحة عزّه وكماله جلّ شأنه<sup>(١)</sup>.

وفي ضوء القاعدة أعلاه يتّضح لنا بأن التوصيفات القرآنيّة والروائيّة لبعض الحالات التي يتلبّس الفرد بها لا تفضي ضرورة لانطباق تسميتها عليه، بل هو يتّصف بذلك من غير صحّة للتسمية.

وما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإن مجموع الأحكام التي جاءت في هذه النصوص قد رُتبت على أساس التوصيف لا على أساس التسمية، فلا يمكن الاستناد إليها في إثبات حكم فقهي مرتبط بهذا الموضوع.

مضافاً إلى ما تقدّم فإن الاستعمالات القرآنيّة - والروائيّة أيضاً - لم تقتصر على استعمال معنى واحد لمفاهيم: (الإسلام) (الإيمان) (الكفر) (الشرك) (الارتداد)، بل حملت هذه النصوص استعمالات متعددة لهذه المفاهيم دللت بوضوح على كونها مفاهيم مشككة لا متواطئة، ومن هنا فلا يسوّغ لنا استكشاف الكفر والإسلام بالمعنى الفقهي بمجرد لحاظ تلك النصوص، بل علينا تحرير الإطلاق (أولاً) ومن ثمّ تحديد المراد من معناه (ثانياً)؛ فإن اتصاف الفرد بمرتبة من مراتب الشرك لا يلازم إمكانيّة تسميته بذلك بنحو عامّ.

قال الألوسي في تفسيره: «اعلم أن للشرك مراتب وللمغفرة مراتب، فمراتب الشرك ثلاث: (الجلي) و(الخفي) و(الأخفى)، وكذلك مراتب المغفرة.

فالشرك الجلي (بالأعيان) وهو للعوام، وذلك بأن يُعبَد شيء من دون الله

(١) لاحظ في هذا الصدد: مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي: ج ٥، ص ٣١٧.

منكر الضروري ..... ١٢٧

تعالى كالأصنام والكواكب وغيرها، فلا يُغفر إلا بالتوحيد، وهو إظهار العبودية في إثبات الربوبية مصدقاً بالسر والعلانية.  
والشرك الخفي (بالأوصاف) وهو للخواص، وذلك شوب العبودية بالالتفات إلى غير الربوبية في العبادة كالدنيا والهوى وما سوى المولى، فلا يُغفر إلا بالوحدانية، وهي أفراد الواحد للواحد بالواحد.  
والشرك الأخرى وهو للأخص، وذلك رؤية الأعيان والأناية، فلا يغفر إلا بالوحدة...»<sup>(١)</sup>.

وقال العلامة الطباطبائي: «من المعلوم أنه - أي الشرك - ذو مراتب مختلفة بحسب الظهور والخفاء، نظير الكفر والإيمان، فالقول بتعدد الإله واتخاذ الأصنام والشفعاء شرك ظاهر، وأخرى منه ما عليه أهل الكتاب من الكفر بالنبوة، وخاصة أنهم قالوا: عزيز ابن الله أو المسيح ابن الله، وقالوا: نحن أبناء الله وأحباؤه وهو شرك، وأخرى منه القول باستقلال الأسباب والركون إليها وهو شرك، إلى أن ينتهي إلى ما لا ينجو منه إلا المخلصون، وهو الغفلة عن الله والالتفات إلى غير الله عزت ساحتها، فكل ذلك من الشرك، غير أن إطلاق الفعل غير إطلاق الوصف والتسمية به، كما أن من ترك من المؤمنين شيئاً من الفرائض فقد كفر به لكنه لا يسمى كافراً... وكذا سائر الصفات المستعملة في القرآن كالصالحين والقانتين والشاكرين والمتطهرين، وكالفاسقين والظالمين إلى غير ذلك لا تعادل الأفعال المشاركة لها في مادتها، وهو ظاهر فلتوصيف والتسمية حكم، ولإسناد الفعل حكم آخر»<sup>(٢)</sup>.

(١) روح المعاني، الألوسي: ج ٢، ص ٢١٩.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج ٢، ص ٢٠٣، وما بين شارحتين إيضاح منّا. ولاحظ في هذا الصدد أيضاً: ج ١، ص ٢٨٣ وما بعدها، ج ١، ص ٣٠١ وما بعدها، وتفسير القرآن الكريم، السيد الخميني: ج ٤، ص ٢٥٣.

فتحصّل: بأن قراءة أوليّة للروايات التي تداولت مفهوم الشرك واستخدمته في وصف بعض الحالات والتعبير عنها أظهرت لنا بوضوح أن هذا المفهوم مشكّك لا متواطئ؛ فإن هناك نوعاً من الشرك لا يُخرج من يتلبّس به عن الإسلام، لكنه - دون شكّ - يمنع من الرقيّ إلى درجات الإيمان والتقوى؛ قال تعالى في وصف هذا النوع من الشرك الخفي: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ (يوسف: ١٠٦).

وبعد أن وضح الحديث في الأصل المعرفي المتقدّم يتّضح حال الطائفة الأولى من الروايات المتقدّمة؛ فإن إطلاق وصف الشرك على المتّصف بالأمر التي جاءت في الرواية لا يلازم صحة إطلاق الشرك الفقهي عليه؛ إذ إن الشرك الفقهي - الذي أنيطت به جملة من الأحكام الفقهيّة المذكورة في محلّها - هو الشرك الجلي الظاهر، لا الشرك الخفي الذي يحمله حتّى المؤمنون بالله سبحانه وتعالى كما هو صريح القرآن الكريم، فلا دلالة لمثل هذه الروايات على المطلوب إطلاقاً.

قال أستاذنا الخوئي: «إن للشرك مراتب متعدّدة، وهو غير مستلزم للكفر بجميع مراتبه؛ وإلا لزم الحكم بكفر المرائي في عبادته بطريق أولى؛ لأنّ الرياء شرك كما نطقت به الأخبار، بل هو أعظم من أن يقال للحصاة إنّها نواة أو بالعكس، مع أنّنا لا نقول بكفره؛ لأنّ الشرك الموجب للكفر إنّما هو خصوص الشرك في الألوهيّة، وعليه فلا يمكن في المقام الاستدلال بشيء من الأخبار المتضمّنة للشرك»<sup>(١)</sup>.

ولعلّ ما ورد في عيون الأخبار يؤيّد التفسير الذي طرحناه لهذه الطائفة من الروايات؛ إذ جاء في حديث الإمام عليه السلام مع أبي محمود ما نصّه: «إِنَّ أَدْنَى مَا

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ٣، ص ٥٦.



يُخْرِجُ بِهِ الرَّجُلُ مِنَ الْإِيمَانِ أَنْ يَقُولَ: لِلْحَصَاةِ هَذِهِ نَوَاةٌ ثُمَّ يَدِينُ بِذَلِكَ وَيَبْرَأُ مِمَّنْ خَالَفَهُ، وَالرَّوَايَةُ وَاضِحَةٌ الدَّلَالَةَ فِي أَنْ ذَلِكَ يُجْرَجُ الْفَاعِلُ مِنْ أَدْنَى مَرَاتِبِ الْإِيمَانِ لَا الْكُفْرَ<sup>(١)</sup>.

كما يتّضح حال روايات الطائفة الثانية أيضاً؛ وذلك: أولاً: لكونها أعمّ من المدعى؛ حيث إن المدعى كفر منكر الضروري، وروايات هذه الطائفة أثبتت كفر منكر الفرائض أعمّ من أن تكون هذه الفرائض ضرورية أم لا.

وثانياً: حتّى مع فرض اختصاصها إلا أنّها لم تثبت كفر منكر الفرائض، بل أثبتت كفر جاحدها، والجحود - كما سنوضح لاحقاً - إنكار الحق مع العلم بثبوته، فلا خصوصية لهذه الروايات في إثبات ركنية مستقلة لإنكار الضروري في ثبوت الكفر، بل يكون مرجع ذلك إلى إنكار أحد الركنين المتقدمين، وهما التوحيد أو الرسالة.

بيان ذلك: الجحود - كما يعرفه الراغب الأصفهاني - نفي ما في القلب إثباته وإثبات ما في القلب نفيه<sup>(٢)</sup>، وليس هذا التفسير مختصاً به، بل ذكره مضمونه أغلب اللغويين، قال الجوهرى: «الجحودُ: الإنكار مع العلم. يقال: جَحَدَهُ حَقَّهُ وَبِحَقِّهِ، جَحَدًا وَجُحُودًا»<sup>(٣)</sup>، وقال ابن فارس: «الجحود: وهو ضدّ الإقرار، ولا يكون إلا مع علم الجاحد به أنّه صحيح»<sup>(٤)</sup>.

أمّا ما جاء في كلمات بعض اللغويين من تفسير الجحود بمطلق الإنكار دون أخذ قيد العلم فيه فسيبه واضح؛ لكونهم أفادوا من أن الجحود ضد

(١) لاحظ: عيون أخبار الرضا عليه السلام، الصدوق: ج ١، ص ٣٠٤.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن: ص ١٨٧.

(٣) الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري: ج ٢، ص ٤٥١.

(٤) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس: ج ١، ص ٤٢٦.

الإقرار، وجليُّ بأن (الإقرار) بالشيء اعتراف به، أي اعتراف به بعد وضوحه وتحقق العلم به، فيكون (الجحود) الذي يقابله إنكار للشيء بعد وضوحه وتحقق العلم به.

مضافاً إلى ذلك - وهذا شاهد آخر على المدعى - فإن هؤلاء اللغويين نصّوا في مادة (كفر) على أن للكفر أربعة أنواع، أحدها: كفر الجحود مع معرفة القلب... وهو خير شاهد على أن مقصودهم من الجحود هو الإنكار الملازم للعلم<sup>(١)</sup>.

كما أن الآيات القرآنية أكّدت هذا المضمون لمعنى الجحود أيضاً، قال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ (النمل: ١٤). وقد نصّ في مجمع البحرين في تفسير هذه الآية قائلاً: «أي جحدوا بالآيات بألستهم واستيقنوها في قلوبهم، والاستيقان أبلغ من الإيقان، والجحود هو الإنكار مع العلم، يقال: جحد حقّه جحداً وجحوداً: أي أنكره مع علمه بثبوته»<sup>(٢)</sup>، وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ نَنسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ﴾ (الأعراف: ٥١).

أما روايات الطائفة الثالثة فقد قررت بأن مرتكب الكبيرة كافرٌ إذا ادّعى حلّيتها وعدم حرمتها، ومقتضى إطلاقها كونه كافراً سواء أكان عالماً أم شاكراً (بنحو بسيط أو مركّب)، وقد واجه التمسك بإطلاقها اعتراضاً من قبل البعض - كالفقيه الهمداني - مفاده: إن التمسك بإطلاق هذه الروايات يفضي إلى كفر المجتهد الذي حرّم الحلال أو حلّل الحرام خطأً، مع أننا نعلم ضرورة عدم شمول هذه الروايات لهذا الفرد، فلا بدّ من تقييد إطلاق هذه الروايات

(١) لاحظ: كتاب العين، لفراهيدي: ج ٥، ص ٣٥٦.

(٢) مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي: ج ٣، ص ٢٠.

بأحد قيدين:

١. إن سببية تحليل الحرام وتحريم الحلال المستقلة للكفر إنما هي في حالة العلم والدراية بهما.

٢. إن السببية أعلاه للكفر إنما تكون في حالة ما إذا كان الحكم من الأحكام الضرورية لا مطلق الأحكام.

والنسبة بين هذين القيدين عموم وخصوص من وجه؛ إذ إن بعض ما يُعلم غير ضروري وبعض ما هو ضروري غير معلوم، ولا مرجح لأحد القيدتين على الآخر، فتكون هذه الطائفة من الروايات مجملة، ينبغي الاقتصار فيها على القدر المتيقن، وهو موارد الاجتماع، أي إنكار الضروري عن علمٍ ودراية، فلا سببية مستقلة لإنكار الضروري في مثل هذه الحالة، بل إن مرجعه إلى إنكار الرسالة<sup>(١)</sup>.

وقد حاول أستاذنا الخوئي رحمته الله الإجابة على الإشكال المتقدم بما حاصله: إن افتراض علمنا بعدم شمول هذه الطائفة من الروايات للمجتهد والمقلد الذين عدوا الحرام حلالاً جراء الخطأ والاشتباه لا يعني رفع اليد عن إطلاقها؛ وذلك لأن عدم الشمول المزبور - المترشح من مقيّد خارجي - لا يستلزم رفع اليد عن إطلاق أصل الدليل، بل نرفع اليد عن الإطلاق بحدود ذلك المقيّد الخارجي، وتبقى بقية الجهات مطلقة من غير تقييد بالعلم وعدمه أو الضرورة وعدمها... هذا مضافاً إلى أن الكفر ليس له معنى واحد - كما

---

(١) لاحظ: مصباح الفقيه: ج٧، ٢٧٩. على أن نشير بأن الهمداني لم يقسم الروايات إلى طوائف كما طرحنا، كما لم نعثر في كلماته على التنظير الذي نسبه السيد الخوئي إليه - بل والسيد الصدر أيضاً - في كيفية الخلاص من الإشكال الذي طرحه سوى قوله بضرورة حملها على إرادة ما إذا كان عالماً بكون ما استحله حراماً في الشريعة، سواء أكان هذا الحكم ضرورياً في حد ذاته أم لا، ونظنه تعميق من السيد الخوئي رحمته الله.

تقدّم - بل استخدم في هذه الروايات بمعانيه الأخرى التي هي غير ملحوظة في الاصطلاح الفقهي.

نلاحظ: بأن إجابة السيّد الأستاذ المتقدّمة كأنّها افترضت وجود الإطلاق في هذه الرواية ليشمل الجاهل القاصر، فجاءت لتطرح توجيهاً يمكن من خلاله إخراج الجاهل القاصر عن دلالتها، مع الحفاظ على إطلاق الرواية لقبية الجهات دون مقيّد، لكن هذه الإجابة غير تامة؛ وذلك:

أولاً: لأن الرواية لا إطلاق فيها لشمول الجاهل القاصري (= المجتهد والمقلد) أصلاً؛ لوضوح أن هذه الروايات جعلت استحقاق العقاب نتيجة محتّمة لمن يُقدم على هذا الفعل وحرّمته منجّزة عليه، ولا شك بأن الجاهل القاصر - كما ثبت في محله - غير مستحقّ للعقاب لعدم تنجّز الحرمة عليه؛ إذ هو يقدم على الفعل ولا يعلم بالحرمة ولا بالعقاب.

وثانياً: إن مفردة (الكفر) لم ترد في بعض هذه الروايات كي يقال: بأنّها ليست في قبالة الإسلام، بل الذي جاء فيها هو الخروج عن الإسلام، وفي ضوء ذلك لا بدّ أن يقال: إن موضوع الروايات هو الفرد الذي تنجّز الحكم في حقه، ومع هذا أنكره، أي أنّه عدّ الحرام حلالاً، وهذا العنوان غير شامل للمجتهد والمقلد معاً؛ بداهة أن اشتباه المجتهد لا ينجّز الحكم الواقعي عليه ولا على مقلّديه، وعليه فالعمل بإطلاق هذه الروايات لا يكون سبباً لوصف المجتهد الذي أخطأ في الوصول إلى الحكم بأنّه كافر.

وثالثاً: إن اختيار إطلاق من إطلاقات الكفر دون غيره بحاجة إلى إبراز قرينة، وهذا ما لم نلاحظه من الأستاذ الخوئي.

والصحيح في إجابة الإشكال المتقدّم هو: أن هذه الروايات لا إطلاق فيها أصلاً؛ إذ لا تنجّز أي حكم بحقّ الجاهل به، مضافاً إلى إمكانية تقييدها بروايات الطائفة الأولى؛ فإن ارتكاب الكبيرة لا يكون مخرجاً عن الإسلام إلّا

منكر الضروري ..... ١٣٣

إذا كان المرتكب لها يعلم بأثمها كبيرة واستحلها لزعمه أتمها ليست محرمة وحلال، أمّا إذا كان الشخص لا يعلم بكونها كبيرة وارتكبها بزعم أتمها حلال، فلا إطلاق في الرواية لشموله أصلاً.

ولأجل المحذور الذي طرحه الفقيه الهمداني لجأ البعض من الأعلام - والهمداني منهم - إلى تقييد الرواية إمّا بالضروري أو بالعلم.

أمّا الأوّل: فلأنّ كون هذه الكبيرة ضرورية لا يعطي مجالاً للشكّ في ثبوتها، فكيف يزعم المرتكب لها حليتها؟! ومن هنا فكلّ من يرتكبها يمارس إنكاراً لما ثبت أنّه من الرسالة، فيكون كافراً لا محالة.

أمّا الثاني: فلأنّ من يعلم بأنّ الزنا كبيرة من الكبائر ويرتكبه بزعم حليته فلا شكّ في كفره أيضاً. وربما يكون هذا الاحتمال أقوى من الأوّل؛ بقريته ما عبّرت عنه الطائفة الثانية المتقدّمة بالبحود، وهو الإنكار مع العلم. فتحصل ممّا تقدّم: عدم دلالة طوائف الروايات المتقدّمة على المطلوب؛ وهو سببياً إنكار الضروري المستقلة للكفر.

### القول الثاني: التفصيل بين الجاهل القاصر والمقصر

إجمال هذا القول مفاده التفريق بين حكم الجاهل القاصر وحكم الجاهل المقصر، فيكفر الثاني دون الأوّل، وقد تبنّى الشيخ الأعظم الأنصاري هذا القول في كتابه الطهارة، أمّا تفصيله فهو:

- إنّ إنكار الضروري من غير علمٍ ودرايةٍ بضروريته له صور ثلاث:
- (١) أن يكون الشيء الذي أنكره من الأمور العقائديّة.
  - (٢) أن يكون الشيء الذي أنكره من الأمور الفقهيّة، والمنكر جاهل قاصر.
  - (٣) أن يكون الشيء الذي أنكره من الأمور الفقهيّة، والمنكر جاهل مقصر.

أما الإنكار في الصورة الأولى فهو: يؤدّي إلى الكفر - بناءً على هذا الرأي - بلا فرق بين قصوره أو تقصيره؛ وذلك:  
 أولاً: لإطلاقات الأدلة التي تمسك بها الأعلام لكفر منكر الضروري، خصوصاً ما ورد منها في باب العقائد.  
 وثانياً: إجماعهم على كفر الخوارج والنواصب؛ معللين ذلك بإنكارهم للضروري.

وثالثاً: إن المطلوب من الإنسان في باب العقائد هو العقد والإيمان القلبي بمواضيعها، بخلاف المطلوب في الأحكام الفقهية؛ فإن المطلوب فيها هو العمل دون الاعتقاد، فإن من ينكر حرمة شرب الخمر لا يتوجّه إليه العذاب جرّاء هذا الإنكار، ولم يُطلب منه عقد القلب والإيمان بالحكم الفقهي الذي يقرّر حرمة شرب الخمر، وإنما يتوجّه إليه العذاب في حالة احتسائه وشربه.  
 أما الإنكار في الصورة الثانية - وهو الجاهل القاصر - فلا يعدُّ كافراً؛ لوضوح أنّه لجهله القصور غير مكلف بالتدبّن به - أي الحكم المنكر - ولا بالعمل على وفقه.

أما الإنكار في الصورة الثالثة - وهو الجاهل المقصّر - فسيكون كافراً؛ لكونه مشمولاً لإطلاقات النصوص التي تقدّمت، والتي قُرّبت دلالتها على كفر منكر الضروري<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ على هذا القول:

أولاً: أنّ الإنكار القصور للامور العقائدية بشكل عام لا يسبب الكفر أصلاً؛ بل إنّ العقائد على نحوين: عقائد لها دخالة موضوعية في تحقّق الإسلام نظير الاعتقاد بأصل التوحيد والرسالة، وعقائد لا دخالة موضوعية

(١) لاحظ: كتاب الطهارة، الشيخ مرتضى الأنصاري: ج ٥، ص ١٤٠.

منكر الضروري ..... ١٣٥

لها في تحقّق الإسلام، وإنكار النحو الأوّل منها هو المسبب للكفر دون الثاني،  
إلا إذا رجع إلى إنكار أحد الركنين المتقدمين، أعني التوحيد والرسالة.  
وثانياً: أشرنا فيما تقدّم إلى عدم وجود إطلاق في الروايات التي استفاد  
الأعلام منها كفر منكر الضروري، وعليه فلا تصل النوبة إلى شمولها للجاهل  
المقصر.

وثالثاً: إن القصور والتقصير عناوين كلامية تترتب عليها أحكام ونتائج  
كلامية، من قبيل العقاب والثواب، أمّا الأحكام الفقهية الوضعية فلا يلحظ  
في ثبوتها مثل هذه العناوين، بل إن العلم والجهل ليس لهما أثر في ثبوت  
الأحكام الوضعية بشكل عام.

وإن شئت قلت: إذا كان الإنكار بحدّ ذاته لا يعدّ سبباً للكفر، بل كان  
الإنكار عن علم هو الذي يسبّب ذلك، فلا معنى لأن نبحت عن دليل يستثني  
صورة القصور؛ لأن الإنكار عن جهل لا سببية له للكفر، سواء أكان هذا الأمر  
عن قصور أو تقصير، وإذا كان الإنكار بحدّ ذاته يعدّ سبباً للكفر؛ فلا دليل على  
استثناء الإنكار القصورى. مضافاً إلى إن عدم مبعوضيّة الشارع للإنكار  
القصورى لا يمنع من سببته المستقلة للكفر بالمعنى الفقهي؛ لأن الأحكام  
الفقهية تترتب بمعزلٍ عن العلم والجهل، نعم قد يقرر البحث الكلامي عدم  
استحقاق هذا المنكر أو ذلك للعقاب، كما هو الحال في أطفال الكفار الذين هم مع  
كونهم كذلك لا يعاقبون وفقاً لما هو المشهور بين علمائنا.

### **القول الثالث: إنكار الضروري لا يعدّ سبباً مستقلاً للكفر**

ذهب المشهور من الفقهاء المتأخرين إلى أن إنكار الضروري لا يعدّ سبباً  
مستقلاً للكفر، بل إن الحكم بكفره لعودته إلى إنكار أحد الركنين السابقين،  
وهذا القول هو مختار الأعلام المتأخرين، وجملة من الأعلام الذين سبقوهم،

كالمقدّس الأردبيلي وصاحب الذخيرة وكاشف اللثام والمحقّق الخونساري والقمي.

قال المحقّق الخونساري في حاشية روضة الشهيد في بيان علّة الحكم على منكر الضروي بالكفر: «وذلك لأنّ الحكم بكفر منكر الضروي كالصلاة، إنّما هو باعتبار أنّ من نشأ بين المسلمين وعاشرهم يعلم بديهياً وجوب الصلاة في شرعنا وإخبار نبينا ﷺ، فإنكاره لا يحتمل أن يكون باعتبار إنكار أخبار النبي ﷺ به، بل ليس منشؤه إلاّ عدم الإيمان والتصديق بالنبي ﷺ وإن كان يظهر الإيمان ويحكم بحسب الظاهر أنّ النبي ﷺ لم يحكم بوجوده؛ فإنّ ذلك منه لتقيّة ونحوها، وليس منشأ الإنكار إلاّ ذلك، وإنّما يتمشّى ذلك مع عدم الشبهة؛ إذ من كان قريب العهد والصحبة بالإسلام أو المسلمين ونشأ في بلاد الكفر، فلا اطلاع منه على عقائد المسلمين، فربّما خفي عليه بعض ضروريّات المسلمين وإخبار النبي ﷺ، فلو أنكره لم يعلم من إنكاره إنكار النبي ﷺ فتفطن<sup>(١)</sup>.

أظن بأن ما تقدّم من مناقشات لأدلة القولين المتقدّمين كفانا مؤونة عرض أدلّة هذا القول؛ فقد اتّضح بأن تخصيص كفر الشيء المنكر (بالفتح) بكونه ضرورياً لا وجه له؛ بداهة أن الذي يدعو لوصف منكر الضروي بالكفر هو حيثيته الطريقيّة التي تكشف عن نسبته الأكيدة للشرع، فتكون مخالفته أو إنكاره مخالفة حتمية لنفس المشرّع والرسالة.

قال الفقيه الهمداني: المعتبر في الإسلام إنّما هو التدين بجميع ما جاء به النبي ﷺ إجمالاً، بمعنى الاعتراف بصحّتها وصدق النبي ﷺ في جميع ما جاء به على سبيل الإجمال، وأمّا التدين بها تفصيلاً فلا يعتبر في الإسلام قطعاً،

(١) حاشية روضة الشهيد، المحقّق الخونساري: ص ٢٣-٢٤. نقلاً عن كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري: ج ٥، ص ١٣٢.



منكر الضروري ..... ١٣٧

فالإنكار التفصيلي ما لم يكن منافياً للتصديق الإجمالي بأن كان المنكر معترفاً  
بخطئه على تقدير مخالفة قوله لما جاء به النبي ﷺ لا يوجب الخروج مما يعتبر  
في الإسلام<sup>(١)</sup>.

وأخيراً: ومع فرضية عدم تمامية الأدلة والشواهد التي تقام على هذا  
القول الأخير، فمع الشك في ارتفاع الإسلام عن منكر الضروري، سيكون  
الاستصحاب جارياً في المقام، فيستصحب بقاؤه.  
هذا تمام الكلام في الأقوال في منكر الضروري.

---

(١) مصباح الفقيه: ج٧، ص٢٧٧.

## تذييلان أساسيان

بعد أن أتضح الكلام في منكر الضروري والأقوال التي ذُكرت في حكمه الفقهي، نجد من المناسب الإشارة إلى تذييلين أساسيين:  
الأول: يرتبط بالتفريق بين حكم منكر الضروري في الأصول، ومنكر الضروري في الفروع.

والثاني: يرتبط بحكم منكر ضروري المذهب، وبيان الاشتراطات اللازمة في تحقق هذا العنوان، وبذلك نسهم في معالجة أغلب الإشكاليات التي تراءى في هذا المبحث الهام.

### ١. إنكار الضروري بين الأصول والفروع

لم نلاحظ في كلمات الأعلام - بحسب المتابعة - وضوحاً في التمييز بين منكر الضروري في الفروع ومنكر الضروري في الأصول، بل طرحوا بحث منكر ضروري الدين بشكل عام دون أخذ لهذا التقسيم بعين الاعتبار. لكن الصحيح هو التفريق بين الأحكام، ليس لأجل صحة الملاك المشهور في تصنيف المعارف إلى أصول وفروع؛ بل لوجود ضوابط أخرى سيُشار لها لاحقاً، على أن من المهم الإشارة إلى عدم وجود دليل على تقسيم المعارف هكذا، بل استفاد الأعلام مضمون هذا التقسيم من نفس المعارف الدينية وآثارها، فإذا كان الأمر مرتبطاً بفعل الله سبحانه وتعالى حكموا بكونه من (الأصول) كالإمامة مثلاً، وإذا كان مرتبطاً بفعل المكلف حكموا بكونه من (الفروع) كالصلاة والصوم مثلاً، وربما يكون هذا الملاك هو الملاك المتعارف في كلماتهم لهذا التصنيف.

والصحيح في ملاك تقسيم المعارف التي وردت في القرآن والسنة أن يقال: إذا كانت المعارف التي جاءت في القرآن الكريم والسنة الشريفة لأجل الإيمان والاعتقاد بها أولاً وبالذات فهي معارف (عقدية)، وهناك معارف جاءت في القرآن الكريم والسنة النبوية لأجل العمل الخارجي لا الإيمان القلبي، كالصلاة والصوم والحج والزكاة... فهي معارف (عملية).

على أن المعارف في القسم الأول قد تترتب عليها آثار عملية أيضاً، لكن هذه الآثار ليست مطلوبة أولاً وبالذات، بل تأتي في طول المطلب الأصلي الذي جاءت لأجله وهو (عقد القلب والإيمان بها)، كما أن القسم الثاني المطلوب فيه العمل لا يشترط في صحته الفقهية أن يقترن بعقد وإيمان قلبي أيضاً، بل لو أمثل هذا الأمر العملي دون عقد قلب وإيمان به فسوف يصح منه دون العكس.

قال في شرح المقاصد: «الأحكام المنسوبة إلى الشرع منها: ما يتعلق بالعمل وتسمى فرعية وعملية، ومنها: ما يتعلق بالاعتقاد، وتسمى أصلية واعتقادية، وكانت الأوائل من العلماء ببركة صحبة النبي ﷺ وقرب العهد بزمانه وسماع الأخبار منه، ومشاهدة الآثار مع قلّة الوقائع والاختلافات، وسهولة المراجعة إلى الثقات، مستغنين عن تدوين الأحكام، وترتيبها أبواباً وفصولاً، وتكثير المسائل فروعاً وأصولاً إلى أن ظهر اختلاف الآراء، والميل إلى البدع والأهواء؛ وكثرت الفتاوى والواقعات، وأمست الحاجة فيها إلى زيادة نظر والتفات، فأخذ أرباب النظر والاستدلال في استنباط الأحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقائد الإسلام، وأقبلوا على تمهيد أصولها وقوانينها، وتلخيص حججها وبراهينها، وتدوين المسائل بأدلتها، والشبه بأجوبتها، وسمّوا العلم باسم الفقه، وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الأكبر،

والأكثر من خصّوا العمليات باسم الفقه، والاعتقادات بعلم التوحيد<sup>(١)</sup>.  
وبعد أن وضح الكلام الإجمالي في ملاك الانقسامات أعلاه، ووضح  
الكلام في حقيقة منكر الضروري أيضاً، وأنّ هناك اتجاهين أساسيين في حقيقة  
دليليته، اتجه ذهب إلى عدّه سبباً مستقلاً للكفر؛ واتجه ذهب إلى عدم ذلك،  
بل يُحكّم على صاحبه بالكفر إذا آل لإنكار النبوة والرسالة، بعد ذلك كلّه لا  
بأس بأن نطبّق هذا المبنى على الأمور العمليّة أوّلاً، وعلى الأمور العقديّة ثانياً؛  
لنلاحظ نتائج الاتجاهين فيهما معاً.

أمّا في الأمور العمليّة فلا شكّ بأنّ إنكار الضروري منها يؤوّل إلى الكفر؛  
بناءً على الاتجاه الأوّل، سواء أدّى إلى إنكار النبوة والرسالة أم لا، بخلاف  
الاتجاه الثاني؛ حيث حصر الحكم بكفر منكر الضروري بما إذا آل هذا الإنكار  
لإنكار النبوة والرسالة، ومن دون ذلك لا يمكن الحكم بكفره.

وأمّا في الأمور العقديّة فإنّ إنكار الضروري فيها مخرج عن الدين أيضاً بناءً  
على الاتجاه الأوّل، أمّا بناءً على الاتجاه الثاني فلا بدّ من توفر شرط آخر يلحق  
الضروري للحكم على منكره بالكفر، وهو: أن يكون هذا الضروري المنكر ممّا  
يجب الاعتقاد به بنحو الإجمال، أمّا لو كان من تفاصيل ذلك الأمر المجمل،  
فلا يُحكّم على منكره بالكفر بناءً على هذا الاتجاه؛ إذ لا يُعدّ هذا التفصيل ركناً  
مقوّماً لتحقق عنوان الإسلام الفقهي، فمثلاً: لم يُشترط في تحقق عنوان  
الإسلام عقد القلب على أن يكون الباري جلّ شأنه واحداً بالوحدة غير  
العدديّة، بل إن عقد القلب والإيمان بالتوحيد بشكل إجمالي يكفي في تحقيق  
أحد الأركان الأصليّة لذلك العنوان، دون الحاجة إلى تفاصيل ترتبط بأصل  
ذلك الأمر المجمل الذي طُلب الإيمان به.

(١) شرح المقاصد، التفتازاني، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن عميرة: ج ١، ص ١٦٤.

والتفصيل المتقدّم ليس ببعيدٍ عن كلمات الأعلام المعاصرين، بل قرّره جملة منهم كالسيد الحكيم في المستمسك؛ إذ ذهب إلى أن الحكم بكفر منكر الضروري أو النظريّ في الاعتقادات متوقّف على ثبوت وجوب الاعتقاد بهما تفصيلاً لا مطلقاً، بمعنى ضرورة الرجوع إلى نفس الدليل الذي دلّ على وجوب الاعتقاد بالشيء، فهل دلّ على وجوب الاعتقاد به تفصيلاً وباشتراطه المتعدّدة، أم أنّ الدليل لم يدلّ على أكثر من وجوب الاعتقاد بأصله، دون تفاصيله واشتراطه<sup>(١)</sup>.

وفي هذا الضوء تتّضح لنا أهميّة البحث في تحديد دائرة مفهومي التوحيد والنبوة كركنين أساسين لتحقق عنوان الإسلام، فما هي دائرة التوحيد الذي تشترطه النصوص لتحقق هذا العنوان، وما هي دائرة النبوة كأحد الأركان المشترطة في تحقّقه أيضاً، على أن هذا يحقّق لنا أحكاماً فقهية سليمة لمن أنكر شيئاً منها.

## ٢. حكم منكر ضروري المذهب

بعد أن وضحت شروط تحقّق الإسلام من زاوية فقهية لا بدّ أن نعطف الحديث على الشروط التي يشترط توفّرها في تحقّق عنوان التشييع من زاوية فقهية، وكلامية أيضاً، وقد يسأل سائل: عن الثمرة المترتبة على مثل هذا البحث وعن جدواه وفائدته؟

في إجابة التساؤل أعلاه نوّكد: بأن هناك ثمرات فقهية وكلامية عديدة تترتب على هذا البحث.

أمّا الفقهية فمنها: ما يتعلّق بالطهارة والنجاسة؛ حيث حكم البعض بنجاسة غير الإمامي.

(١) لاحظ: مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٨٠.

ومنها: ما يتعلّق بمصارف الخمس وجواز إعطائه لغير الإمامي .  
ومنها: مسألة نكاح غير الإمامية للإمامي ونكاح الإمامية لغير الإمامي ،  
وجوازها وعدم جوازها بمعنى الأعمّ من الكراهة والحرمة .  
ومنها: مسألة اشتراط أن يكون ذابح الهدي شيعياً وعدم صحّته من غيره  
كما قد يختاره بعض الفقهاء... وهكذا العديد من الثمرات الفقهية الأخرى .  
أما الثمرات الكلامية فمنها: ما يتعلّق بمسألة شفاعة أهل البيت عليهم السلام  
واختصاصها بشيعتهم أو بالأعمّ منهم ومن غيرهم .  
ومنها: ما يُطرح من مسألة أن دخول الشيعي للجنة هو للوعد بالثواب  
الإلهي، وغيره بالفضل الإلهي .  
ومنها: ما يراه البعض من أن غير الشيعي يحشر كافراً لا مسلماً، وغيرهما  
من الآثار الكلامية الأخرى .  
وبعد أن تجلّت معالم الأهمية التي يتمتع بها هذا البحث، يتّجه الحديث بنا  
إلى ذكر الشروط الواجب توفرها للحفاظ على الحد الأدنى من عنوان الشيعي  
الأثني عشري، بحيث إن انخرام واحد من هذه الشروط يُفضي إلى سلب  
عنوان الشيعي الاثني عشري من الفرد، والشروط حسب ما نراه ثلاثة:  
١ . الإيمان بكون الأئمة عليهم السلام من بعد رسول الله صلى الله عليه وآله اثنا عشر .  
٢ . الإيمان بعصمتهم عليهم السلام بالإضافة إلى السيّدة الزهراء عليها السلام .  
٣ . الإيمان بأن الإمام الثاني عشر منهم حيّ حتّى يأذن الله تعالى بظهوره .  
وعلى أساس هذه الشروط الثلاثة تظهر ثمرات كثيرة لا بدّ من الالتفات  
إليها، نظير: أن قول القائل بعدم عصمتهم عليهم السلام في تشخيص الموضوعات مع  
إيمانه بأصل عصمتهم لا يخرجهم عن دائرة عنوان الشيعي، وأن الذهاب إلى أن  
علمهم يقتصر على موارد جزئية يعلمهم الله تعالى بها، وليس لهم علم بالغيب  
أصلاً، لا يخرجهم من دائرة العنوان أيضاً، وأن الذهاب إلى عدم ثبوت الولاية

منكر الضروي ..... ١٤٣

التكوينية لهم لا يخرج الذاهب عن دائرة العنوان أيضاً، وأن إنكار وساطتهم في الفيض، بمعنى أن إفاضة أي شيء في هذا العالم لا يكون إلا بتوسط وجودهم، لا يكون سبباً في إخراج المنكر من دائرة ذلك العنوان كذلك. هذا تمام الكلام في منكر الضروي، مع التذييلين.

## هل الإمامة من ضروريات الدين أم من ضروريات المذهب؟

بقي بحث نجد من المناسب الإشارة إليه في خاتمة هذا التذييل، وهو مرتبط ببحث الإمامة، فهل هي من ضروريات الدين أم من ضروريات المذهب؟ وبذلك نُسهِم في التدليل على مدخلة الزمان والمكان بالمعنى المصطلح في تغير مواقع بعض المسائل العقديّة من ضروريّة إلى نظريّة، ومن نظريّة إلى ضروريّة، وبالتالي تغير أحكام منكرها، وأن هذا العنصر المشترك لا يختصّ بالمسائل الفقهيّة فقط، بل يشمل المسائل العقديّة أيضاً.

وعلينا بدايةً استبعاد أن يكون حديثنا - في هذا البحث - عن الإمامة الوجوديّة التكوينيّة المتعلّقة بوساطة الفيض والتي يُسلم الجميع في كونها مسألة مذهبيّة نظريّة، بل يقتصر حديثنا عن الإمامة السياسيّة التي تعني الخلافة والزعامة بعد الرسول الأكرم ﷺ، فهل هي من ضروريات الدين أم من ضروريات المذهب؟

والثمرة الفقهيّة المترتبة على هذا الخلاف هي: أن كون الإمامة من ضروريات الدين يستلزم خروج منكرها من الإسلام، وتترتب عليه جميع الأحكام الفقهيّة التي تلحق غير المسلم، أمّا إذا كانت من ضروريات المذهب فمنكرها لا يخرج من الدين، بل يخرج من دائرة المذهب فقط، ولا تترتب عليه سوى الأحكام الفقهيّة التي تترتب على من هو خارج عن المذهب.

ولعلّ التمييز بين ضروري الدين وضروري المذهب فكرة تناولتها كلمات المتأخرين من الفقهاء؛ وفي حدود المتابعة فقد يكون الشهيد الثاني أوّل من



طرح بذور هذه الفكرة في كتاب الذكري عندما ذكر موضوع الاستتجار في الحج، ونصّ على أنّه علم من المذهب ضرورة، ممّا يشير إلى أن الضرورات لا تختص بالدين فقط، بل هناك ضرورات مذهبيّة<sup>(١)</sup>.

أمّا تطبيق هذه الفكرة على مسألة الإمامة فلم نلاحظه في كلمات الأعلام السابقين على المحدث الاستربادي الذي نصّ على مثل هذا التمييز، بل ساقوا حكم الكفر لمنكر الإمامة دون تمييز بين ذلك، وهو يكشف عن أنّها من ضروريات الدين، لا من ضروريات المذهب.

وقد طُرحت في ضرورة هذه المسألة وعدمها أقوال ثلاثة:

١. إن الإمامة ضرورية حدوثاً وبقاءً، بمعنى أنّها كان في صدر الإسلام ضرورية كما هي الآن، ومن هنا حُكِم على منكرها بالكفر، وبالتالي نجاسته، وهذا يعني أن الإمامة من ضروريات الدين، لا من ضروريات المذهب، وهذا هو المحكي عن جلّ المتقدمين<sup>(٢)</sup>.

٢. إن الإمامة ليست ضرورية لا حدوثاً ولا بقاءً، بمعنى أن الإمامة لم تصل إلى حدّ الضرورة في أيام النبي الأكرم ﷺ وفي صدر الإسلام، فضلاً عن الأيام التي بعده، ولو سلّم بلوغها حدوثاً درجةً من الوضوح والضرورة إلا أن التسليم ببقاء ذلك بعد هذه المرحلة محلّ تأمّل وإشكال؛ نظراً للإبهام الذي كان يرافقها.

ولعلّ هذا القول يتراءى من كلمات أستاذنا الشهيد محمّد باقر الصدر في بحوثه الفقهيّة، قال قُلَيْبٌ في وصف إمامة أهل البيت عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فمن الجليّ أن هذه القضية لم تبلغ في وضوحها إلى درجة الضرورة، ولو سلّم بلوغها حدوثاً

(١) لاحظ: ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، الشهيد الأوّل: ج ٢، ص ٧٨.

(٢) لاحظ: الحدائق الناضرة، البحراني: ج ٢٤، ص ٥٨.

تلك الدرجة فلا شك في عدم استمرار وضوحها بتلك المثابة؛ لما اكتنفها من عوامل الغموض»<sup>(١)</sup>.

٣. إن الإمامة ضرورية حدوثاً، لكنها لم تحتفظ بضرورتها فيما بعد، بمعنى أنها كانت في صدر الإسلام من الأمور الضرورية التي لا تخفى على الخواص الذين كانوا بقرب الرسول الأكرم ﷺ دون غيرهم، لكن هذه الضرورة لم تستمر معها لما دخلها من شبهات وإشكالات.

وربما يكون أول من نصّ على مفاد هذا القول من متكلمي الشيعة هو أبو جعفر بن قبة في كتابه الإنصاف في الإمامة؛ حيث أفاد بأن الناس لم يكونوا بأسرهم في تلك المرحلة دافعين للنص وعاملين بخلافه مع علمهم الضروري به، وإنما بادر قوم من الأنصار بعد رحلة الرسول الأكرم ﷺ إلى طلب الإمامة، فاختلفت كلمة رؤسائهم، فأدى الأمر إلى الاجتماع في السقيفة من أجل إزالة الأمر من مستحقه، وكان الداعي لهم إلى ذلك رغبتهم في عاجل الرئاسة والتمكّن من الحلّ والعقد، مضافاً إلى ما في نفوس البعض من حقد وحسد لأmir المؤمنين عليه السلام لما فعله في الحروب مع أهلهم وأقاربهم، وتقدّمه واختصاصه بالفضائل الباهرة والمناقب الظاهرة، ولما رأى الناس من قبل وجوه الصحابة وأصحاب الحلّ والعقد هذا الأمر، توهم أكثرهم أنهم لم يخطئوا فيه، ولم يكن ذلك إلا لعذرٍ سوّغ لهم ذلك، فدخلت عليهم الشبهة واستحكمت في نفوسهم، ولم يمعنوا النظر في حلّها<sup>(٢)</sup>.

وتابعه على ذلك جملة من الأعلام، كالمحدث الاستربادي في الفوائد

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى، السيّد محمّد باقر الصدر: ج ٣، ص ٣٩٦-٣٩٧.  
 (٢) لاحظ: الشافي في الإمامة، الشريف المرتضى: ج ٢، ص ١٢٦، المفصح في إمامة أمير المؤمنين والأئمة: ص ١٢٦. تلخيص الشافي، الشيخ الطوسي: ج ٢، ص ١٢٠.

منكر الضروري ..... ١٤٧

المدنيّة؛ فقد نصّ على أن الصدر الأوّل حمل الكثير من المسائل التي كانت تعدّ من ضروريات الدين، وتحوّلت بعد ذلك لتكون من نظريّاته في الطبقات اللاحقة؛ وسبب ذلك التلبيسات التي وقعت والتدليسات التي صدرت، ومن هذا الباب خلافة أمير المؤمنين عليه السلام، ولعل ما يوضّح ذلك - كما يقرّر عليه السلام - ما تواترت به الأخبار عن الأئمة الأطهار عليهم السلام من انقسام الناس بعده عليه السلام في الصدر الأوّل إلى مؤمن ومرتدّ، ومن انقسامهم في الصدر اللاحق إلى المؤمن والضالّ والناصي من غير ارتداد<sup>(١)</sup>.

كما مال السيّد الخميني قدس سرّه إلى ما يُشبه هذا القول؛ حيث نصّ على أن أصل الإمامة كان في الصدر الأوّل من ضروريات الإسلام، وبالتالي تكون الطبقة الأولى - المنكرين لإمامة المولى أمير المؤمنين عليه السلام ولنصّ رسول الله صلى الله عليه وآله على خلافته ووزارته - منكرين للضرورة من غير شبهة مقبولة من نوعهم، سيّما أصحاب الحلّ والعقد منهم، ثمّ وقعت الشبهة للطبقات المتأخّرة؛ لشدّة وثوقهم بالطبقة الأولى، وعدم احتمال تخلفهم عمداً عن قول رسول الله صلى الله عليه وآله ونصّه على المولى (سلام الله عليه)، وعدم انقذاح احتمال السهو والنسيان من هذا الجرم الغفير<sup>(٢)</sup>.

وقد ناقش أستاذنا الخوئي محاولة البعض عدّ إنكار الإمامة من قبل المخالفين مبرراً للحكم بكفرهم؛ باعتبار أنّها من ضروريات الدين، بأنّ هذا الوجه وجيه إلى من علم بذلك وأنكره، لكن أهل الخلاف ليس جميعاً من هذا القبيل؛ لأن الضروري من الولاية هو الحبّ والولاء لهم عليهم السلام، وهذا المعنى حاصل، وربّما ظاهر منهم، أمّا الولاية بمعنى الخلافة فهي ليست بضروريّة

(١) لاحظ: الفوائد المدنيّة، الاسترآبادي: ص ٢٥٣.

(٢) لاحظ: كتاب الطهارة، روح الله الموسوي الخميني: ج ٣، ص ٣٢٩.

بوجه من الوجوه، وإنما هي مسألة نظريّة، وإنكارهم للولاية بهذا المعنى ناشئ من شبهات تداولت في تلك الأيام، وإنكار الضروري - كما أسلفنا - ليس بسبب مستقلّ للكفر إلا بعد عودته إلى تكذيب النبي ﷺ وإنكار رسالته، وهو غير متحقّق في جميع أهل الخلاف؛ لعدم ثبوت الخلافة عندهم لأهل البيت عليهم السلام، نعم هي من ضروريات المذهب لا من ضروريات الدين<sup>(١)</sup>.

وقد أكّدنا في أبحاث مستقلّة على ضرورة التفريق بين نقطتين من البحث طالما يقع فيها الخلط والاشتباه بين الباحثين، وهما:

إن الخلاف مع الاتجاه الآخر لا ينحصر في الإمامة السياسيّة بمعنى الخلافة بعد رسول الله ﷺ، وأنّ علياً أوّل أو رابع، بل إن هناك خلافاً في المرجعيّة الدينيّة بمعنى: من هو المفسّر الرسمي للدين (الأعم من القرآن أو السنة النبويّة بعد رسول الله ﷺ)، وهل نصّ على هذا المفسّر بشخصه أم لا، بغضّ النظر عن الخلاف في النقطة الثانية وهي: (الإمامة السياسيّة) بمعنى الخلافة وقيادة الأمة سياسياً بعده.

وفي ضوء هذا التفصيل تتعقّد المسألة أكثر وأكثر، فقد لا يكون هذا الوضوح المدّعى للإمامة متجلياً في النقطة الأولى، رغم الوضوح الذي قد يدعيه البعض للنقطة الثانية منها، وسوف تترتب نتائج عديدة على هذا التفريق، نتمنى أن نوفّق في دراسة مستقلّة لإبرازها.

ومما تقدّم يتّضح بأنّ بعض الضرورات ليست قواعد مسلّمة وثابتة في كلّ الأزمنة والأمكنة، بل هي أمور نسبيّة تختلف من زمان إلى زمان، ومن مكان إلى مكان آخر، ولا يختصّ هذا الأمر بالمسائل الفقهيّة، بل تشترك به المسائل الفقهيّة والكلاميّة، ولعلّ بحث الإمامة والأقوال المتقدّمة في ضرورتها

(١) لاحظ: التنقيح في شرح العروة الوثقى: ج ٢، ص ٨٦.

منكر الضروري ..... ١٤٩

ونظريّتها أوضح دليل على ذلك؛ فلم تكتف هذه الأقوال بحكم واحد ثابت للمسألة، بل اختلفت الأحكام فيها من زمان إلى زمان آخر، ومن ظرف إلى ظرف آخر، ومن فئة إلى فئة أخرى، كل هذا يؤكد ضرورة تفحص (الضروري) كمستند فقهي وعقدي لعديد من الأحكام، ورؤية شروطه وظروفه وكيفية تكوّنه في الأذهان حتّى وصوله إلى ما هو عليه، وبذلك نخلص إلى أحكام دقيقة وسليمة.



(٣)  
هل لخمس أرباح المكاسب أصل  
قرآني؟

بقلم  
الشيخ ميثاق العسر





## المقدمة

تقدّم الحديث - في الحلقات السابقة من هذه السلسلة - عن الزمان والمكان وتأثيرهما في تغيير موضوعات الأحكام الشرعيّة، وعيننا بالزمان والمكان مجموعة الشروط والظروف التي تحيط بالموضوع ويكوّن الموضوع في إطارها، وأسّسنا في ضوء ذلك لمعالم الاتجاه المختار، ودلّلنا عليه بمجموعة من الأدلّة وكذا الشواهد من كلمات الأعلام.

وانسياقاً مع البحث المتقدّم الذكر اخترنا - سابقاً - نماذج تطبيقية فقهية - كمبحث موارد وجوب الزكاة ومنكر الضروري - طرحنا من خلالها وجهة النظر المشهورة في علاج هذه الأبواب وطريقة حلّ إشكالاتها، وطرحنا - أيضاً - وجهة نظرنا المختارة؛ فظهرت ثمرات ونتائج على كلتا الوجهتين. ولا يخفى على المتابع وجود عديد من الشواهد على قصور - وربما بطلان - الوجهة التي يطرحها المشهور في معالجة الإشكالات الواردة في بعض هذه الأبواب، وأبرزنا - أيضاً - مزيداً من الشواهد لتثبيت وجهة نظرنا. وفي سياق الأبحاث المتقدّمة جاء البحث في خمس أرباح المكاسب والتأصيل القرآني له؛ لكونه مبحثاً هاماً يمكن من خلاله تطبيق واختبار وجهة النظر المختارة.

لقد نصّ عموم الفقهاء على أن أصل الخمس فريضة إلهية جعلها الله تعالى للنبي ﷺ وذريته عليهم السلام إكراماً لهم عن الزكاة، وهو أصل قرآني ثابت لا خلاف فيه بين عموم المسلمين، وإن وقع الخلاف في موارد لاحقاً. وفي هذه الحلقة سنتناول أحد أهمّ موارد الخمس في عصرنا الحالي، وهو

خمس أرباح المكاسب والتجارات والصناعات، والذي اختصت به مدرسة أهل البيت عليه السلام، وسيقتصر حديثنا في هذه الحلقة على الدليل القرآني الذي يساق لإثباته، أعني بذلك عموم الآية الكريمة الواردة في تشريع الخمس؛ لنلاحظ بأن خمس الأرباح المتداول في فقهاءنا الشيعي هل هو داخل في عموم الآية كما هو مدعى المشهور من فقهاء مدرسة أهل البيت عليه السلام، أم ليس الأمر كذلك، كما هو مختار بعض أجلة علماء الطائفة؟ وبعبارة ثانية: هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟

للسؤال المتقدم أهمية كبيرة لا يمكن التشكيك فيها؛ فقد كثرت في الآونة الأخيرة محاولات إبعاد الواجبات التي ليس لها أصل قرآني - واضح - من دائرة الالتزامات الشرعية؛ فأنكروا بذلك الكثير من الثوابت الدينية التي جاءت من النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وآله الطاهرين عليهم السلام، من غير أن يفهموا أصلها القرآني.

وعلينا بدايةً أن نحزر النزاع فيما نريد بحثه في هذا السؤال؛ ونتقل بعد ذلك لبحث التفاصيل التي يمكن ذكرها في هذا المجال فنقول:

لا يشك أحد في إن أصل الخمس حكم قرآني ثبت من خلال قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّفَاقُحِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (الأنفال: ٤١)، حيث أفادت أصل الحكم وبيّنت بعض مصارفه أيضاً.

وقد جزم جميع الفقهاء والمفسرين في دلالتها على وجوب الخمس في غنائم دار الحرب، ولا يوجد خلاف في هذا الحد من الدلالة بين أحد من المسلمين. لكن وقع الخلاف في دلالاتها الأوسع، فهل يقتصر الوجوب فيها على غنائم دار الحرب، أم هو أوسع من ذلك؟

هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ١٥٥

اتفقت كلمة المدراس الأخرى - غير مدرسة أهل البيت عليهم السلام - على أن الآية لا تدلّ إلا على وجوب الخمس في غنائم دار الحرب حصراً، وليس فيها أيّ دلالة على أكثر من ذلك، نعم قد يجب الخمس في بعض الموارد التي أضافها الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله ونُقلت عنه، لكن هذا غير مستفاد من نفس الآية وحاقتها، بل يعود لأمر خارجة عنها.

أما مدرسة أهل البيت عليهم السلام فقد ذهب المشهور منهم إلى عدم انحصار دلالة الآية بما تقدّم، بل فيها مقتضى للعموم والشمول لعموم موارد الخمس المعروفة.

إن سرّ الاختلاف في هذه الآية عائد إلى تحديد مدلول (غنمتم) الوارد فيها؛ فهو مردّد بين أن يكون المقصود منه خصوص غنائم دار الحرب، أو عموم ما يظفر به الإنسان من غير مشقة ولا تعب كما هو مفاد معناه اللغوي؟ تذهب عموم المدارس الأخرى وبعض علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام إلى أن الآية مختصة بغنائم دار الحرب، ليس لكون مفهوم الغنيمة لغةً مختصاً بها، لكن شواهد وقرائن كثيرة دلّت على الاختصاص، منها ما هو داخل الآية، ومنها ما هو خارج عنها.

أما التوجّه المشهور لفقهاء مدرسة أهل البيت عليهم السلام فقد ذهب إلى أن الغنيمة في الآية عامّة وشاملة لكلّ ما يظفر به الإنسان من غير مشقة ولا تعب، فيكون استعمالها في نفس الآية هو نفس المفاد اللغوي من غير توسعة أو تضيق؛ ببيانات متعدّدة سيأتي تفصيل الحديث فيها لاحقاً.

وهناك توجّه داخل مدرسة أهل البيت عليهم السلام يذهب إلى أن الإيذان بعموم الغنيمة لغةً واستعمالاً لا ينتج شمولها لأرباح المكاسب؛ لأنّ الغنم لغةً يعني الظفر بالشيء من غير مشقة ولا تعب، وأرباح المكاسب ليست من هذا القبيل، بل تلازم المشقة والتعب مع عموم أفرادها كما سيأتي الحديث في ذلك.

وفي هذا السياق يكون الخلاف على أرباح المكاسب جلياً؛ حيث قرّر المشهور من الإمامية وجوب الخمس في أرباح المكاسب استناداً إلى عموم الآية الكريمة؛ فهو غنيمة من الغنائم، في حين أنكرت المدارس الأخرى وبعض علماء مدرسة أهل البيت ذلك، وادّعت اختصاص دلالة الآية بغنائم دار الحرب فقط.

لكن الذاهبين إلى الاختصاص من أبناء مدرسة أهل البيت عليهم السلام لا يفضي ذهابهم هذا إلى إنكار وجوب الخمس في أرباح المكاسب بالمرّة؛ فإن في ذلك إنكاراً لكثير من النصوص الروائية الواردة عن أهل البيت عليهم السلام؛ بل إن أصل وجوبه - بأيّ نحو فسّرنا الوجوب - لا خلاف ولا إشكال فيه في داخل هذه المدرسة رغم تنوّع اتجاهاتها.

في ضوء ما تقدّم نتساءل: هل خمس أرباح المكاسب هو نفس خمس غنائم دار الحرب سنخاً وحكماً ومصارفاً ومقداراً وثباتاً؟ وإن شئت قلت: هل الخمس نوعان أم نوع واحد؟

والجواب: إن الاحتمال الذي حرّرت هذه الأبحاث على أساسه هو: أنّ خمس أرباح المكاسب يختلف عن الخمس الثابت في الآية الكريمة، سواء من ناحية سنخ الوجوب، أو من ناحية سنخ المصارف، بل وحتى من ناحية المقدار والثبات؛ وذلك لأنّ هذا النوع من الخمس - كما سيّضح لاحقاً - هو حكم ولائي صدر في ظلّ ظروف وشروط خاصّة، والحكم باستمراريّته منوط باستمراريّة تلك الظروف والشروط، بخلاف الخمس الثابت في الآية الكريمة؛ الذي هو ثابت لا يتغيّر، لا حكماً ولا مصرفاً ولا مقداراً؛ لكونه جزءاً من الشريعة.

أمّا المشهور فقد ذهبوا إلى أن الخمس نوع واحد لا خلاف في ماهية وجوبه بين خمس غنائم دار الحرب وبين خمس أرباح المكاسب، ولا في

هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ١٥٧

مصارفه ولا في مقداره ولا في ثباته؛ والجميع داخل في عموم الآية، بل نصّوا على أن لسان الدليل يأبى التفصيل المتقدّم، وسنفضّل الحديث في هذه الاختلافات في بدايات الحلقة الخاصّة بخمس أرباح المكاسب وماهيّة وجوبه التي ستأتي لاحقاً؛ لنرى أيساعد لسان الدليل على ذلك أم لا؟

وعلينا بدايةً أن نستبق تقرير النتيجة التي يختارها هذا البحث استبعاداً لأيّ التباس قد يحصل من خلال قراءة عنوانه؛ إذ يذهب أستاذنا السيّد الحيدري دامت إفاضاته إلى أن خمس الأرباح خارج خروجاً موضوعياً عن الخمس الثابت قرآنيّاً، بل هو حكم ولائي صدر من الأئمّة المتوسّطين والمتأخريين عليهم السلام، كضريبة ماليّة اقتضتها ظروف وشروط معيّنة، والقول باستمراريتها إلى عصر الغيبة منوط بتوفّر تلك الظروف والشروط، وتشخيص ذلك عائد إلى مراجع الدين، والذين أوكلت إليهم صلاحية تقرير الأحكام الولائيّة في عصر الغيبة؛ فهم حجّة الله على العباد، والإمام حجّة الله عليهم كما جاء وصفهم في التوقيع الشريف، وتفصيل الحديث في هذا البحث موكول إلى الأبحاث اللاحقة.

وختاماً: فإن الأبحاث التي بين أيديكم هي حصيلة ما استفدته من بحوث أستاذي سماحة آية الله العظمى السيّد كمال الحيدري دامت تأييداته؛ وقد جاء بعضها من خلال أبحاث درسه، وأنجز البعض الآخر في ضوء إفاداته وإثارته وتوجيهاته، وأتمنّى أن أوفق لإكمال بقيّة بحوث هذا الموضوع، أعني خمس أرباح المكاسب تحديداً؛ علّني أوفق لكشف معالم الاتجاه الذي تتبناه هذه السلسلة، والنتائج التي تتمخض عنه، وأرغب من جميع الباحثين قراءته بروح موضوعيّة ناقدة، بعيدة كل البعد عن القبليات الموروثة، التي لا يسوغ التعاطي على أساسها في البحوث العلميّة.

وفي سياق إيضاح قواعد المنهج الاجتهادي الذي طرحه أستاذنا (دام ظلّه)،

سأشير في المقدمة إلى مبحثين أساسيين، الأول: يرتبط بآيات الأحكام والأساليب المتبعة في تفسيرها؛ والثاني: يرتبط بالمباني الاجتهادية وأثرها في تغيير النتائج الفقهية، ثم أعطف الحديث إلى المباحث الأصلية لهذه الرسالة.

### المبحث الأول: آيات الأحكام؛ حقيقتها، والأساليب المتبعة في تفسيرها

قبل الدخول في تناول آية الخمس باعتبارها إحدى آيات الأحكام المرتبطة بمبحث الخمس وتناول الاتجاهات في تفسيرها، نجد من الضروري أن نبين حقيقة آيات الأحكام والأسلوب الذي نختاره في تفسيرها، وبذلك نؤسس لضرورة معرفية تلقي بظلالها على عموم الأبحاث الفقهية ونتائجها، وقد لحظنا تأثير هذه المسألة الواضح في مبحث الزكاة، عندما اختار البحث هناك أن موضوعها هو (المال)؛ استناداً إلى النص القرآني الوارد في تشريعها.

لقد أولى الفقهاء - من كلتا المدرستين - مبحث آيات الأحكام عناية خاصة، فكتبوا فيها دراسات منفصلة، وحرر بعضها في أثناء البحث الفقهي، لكن هذا المبحث لم ينعكس - كما ينبغي - على البحوث الفقهية، وفي بداية التأسيس لطبيعة الحكم الذي يراد إثباته في هذه الأبواب، وإنما اقتصر بعض فقهاءنا على الروايات لتأسيس الضوابط العامة للأبواب الفقهية المراد بحثها، بل حتى من باب التيمّن يُعرض الكثير من الفقهاء عن ذكر الآية، ويكتفون بذكر الروايات المرسلة، كما نلاحظ ذلك في بدايات مكاسب الشيخ مرتضى الأنصاري.

وقبل ذلك علينا بدايةً أن نشخص معنى آيات الأحكام بشكل دقيق؛ لننتقل بعد ذلك لبيان الخلاف في تحديد دائرتها وبالتالي عددها.

قد يقال - كما قيل -: بأن القرآن الكريم ليس كتاباً واضحاً وجلياً في بيان

هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ١٥٩

الأحكام الشرعية؛ لأنّ وظيفته الأساسية الهداية والإرشاد كما هي لغته أيضاً، وما يكون نسيجه من هذا القبيل لا ينبغي أن نتوقّع منه أحكاماً فقهية تفصيلية؛ لأنّها تفاصيل خارجة عن إطار نصّ القرآني الدستوري؛ نعم قد يلاحظ فيه تعابير تحمل صيغة الأمر والنهي نظير (أحلّ) و(حرّم)؛ لكن هذه الصيغ لا يراد منها جعل الحكم وإنشاؤه، بل هي لصرف الإخبار والإرشاد لأفعال معينة قد تقع في الواقع العملي، أراد القرآن بذلك تأكيد مفاد أحكامها، ومن هنا اكتفى في أمثال هذه الآيات بالبيان الكلي من غير الدخول في تفاصيلها، بل أحجم عن ذكر الكثير من الأحكام الشرعية أيضاً.

ولعل أحد أهمّ الشواهد التي يسوقها أنصار هذا القول لمدّعاهم هو أن بعض الآيات التي يقال بدلالتها على بعض الأحكام الفقهية (مدنية)، مع أن الحكم الذي يدعى بدلالتها عليه قد شرّع في (مكة المكرمة). نلاحظ ذلك مثلاً: في الآية السادسة من سورة المائدة التي بينت كيفية الوضوء والتي هي مدنية<sup>(١)</sup>؛ مع أنّ المسلمين كانوا يتوضّؤون بنحو من الأنحاء في مكة، وكذا الأمر في الآية التاسعة من سورة الجمعة التي يقرّر البعض دلالتها على وجوب صلاة الجمعة<sup>(٢)</sup>، مع أنّ صلاة الجمعة كانت تقام قبل نزول هذه الآية، ومن هنا قيل: بأنّ هذه الآية تدلّ على حرمة البيع في يوم الجمعة لا على أصل وجوب صلاة الجمعة.

وبغضّ النظر عن سلامة أو خطل مثل هذه الأقوال والتوجّهات؛ فإنّ الكلام المفصّل فيها موكول إلى محله من نظرية المعرفة الفقهية والبحوث

(١) قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...﴾ (المائدة: ٦).

(٢) قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (الجمعة: ٩).

التفسيرية، إلا أننا نسلّم بالنتيجة التي وصلت إليها عموم البحوث الفقهية وهي: أن القرآن الكريم حمل في آياته تشريعات فقهية مهما اختلف توجه البحث مع الاتجاه المشهور في مقدارها؛ فإن المتداول في كلمات الفقهاء والمفسرين هو حصر الأحكام الفقهية القرآنية بالأحكام العملية المرتبطة بدائرة خاصة من الفقه الأصغر، والمتعلقة بالعبادات والمعاملات والحقوق والواجبات، مع أن الأحكام الدينية التشريعية واسعة وشاملة لما هو أعم من هذه الأمور، أي لعموم المعارف الدينية، من أحكام اعتقادية وأخلاقية وفقهية كما هو المختار.

وعلى أساس هذا المتداول استبعدت جميع الأحكام المتعلقة بعقيدة الإنسان بالنسبة إلى الله تعالى والمبدأ والمعاد والرسول والملائكة وعالم الغيب من دائرة المعارف الدينية، بل حتى الأحكام المرتبطة بالسير والسلوك وما ينبغي فعله وما لا ينبغي من الأحكام الأخلاقية، ولم تدخل في هذه الدائرة سوى الأحكام الفقهية بالمعنى المصطلح حصراً دون غيرها.

في ضوء ما تقدّم يُطرح هذا السؤال: هل دائرة الأحكام الفقهية (القرآنية) تتحدّد في هذا الإطار، أم هي أوسع من ذلك؟

وللإجابة عن السؤال المتقدّم لابدّ من بسط الحديث في المعنى اللغوي والاصطلاحي لكلمة الفقه فنقول:

الفقه لغةً هو: الفهم؛ قال في كتاب العين: فُقِهَ الرجل يَفْقُهْ فِقْهًا فهو فَقِيهٌ. وَفَقِهَ يَفْقُهْ فِقْهًا إِذَا فَهِمَ. وَأَفْقَهْتُهُ: بَيَّنْتُ لَهُ. وَالتَّفَقُّهُ: تَعَلَّمَ الْفِقْهَ<sup>(١)</sup>. وقال في الصحاح: فِقْهَ الرَّجُلُ، بالكسر، وفلانٌ لا يَفْقُهْ ولا يَنْقُهْ، وَأَفْقَهْتُكَ الشَّيْءَ، ثُمَّ خُصَّ بِهِ عِلْمُ الشَّرِيعَةِ، وَالْعَالِمُ بِهِ فَقِيهٌ، وَقَدْ فُقِّهَ بِالضَّمِّ

(١) كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي: ج ٣، ص ٣٧٠.



هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ١٦١

فَقَاهَةٌ<sup>(١)</sup>.

وقال في النهاية في غريب الحديث: الفقه في الأصل: الفهم، واشتقاقه من الشَّقِّ والفتح. يقال: فقه الرجل يفقه فقهاً إذا فهم وعلم، وفقه بالضم يفقه: إذا صار فقيهاً عالماً. وقد جعله العرف خاصاً بعلم الشريعة، وتخصيصاً بعلم الفروع منها<sup>(٢)</sup>.

أما اصطلاحاً - وعند الفقهاء تحديداً - فقد مرّ بتطوّرات دلالية عديدة، فهو أول ما طرح في النصوص الدينية، وتداول التركيز والحثّ عليه، ودار على الألسنة أيضاً، كان يعني عموم المعارف الدينية لا خصوص مسائل الحلال والحرام كما هو مفاد معناه اللغوي؛ قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: ١٢٢)، وقال وروي عن الرسول الأكرم ﷺ: «رُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ»<sup>(٣)</sup>؛ ومن هنا يظهر بأن العلم بالدين وتعلّمه لا يقتصر على مسائل الحلال والحرام، بل هو مطلوب في عموم المعارف الدينية، الأعمّ من العقيدة والأخلاق والفقه بالمعنى المتداول؛ ولأجل ذلك لم يكتف علماءنا الأوائل بإتقان مسائل الحلال والحرام فقط، بل سعوا وأكّدوا ضرورة الإمام بعموم المعارف الدينية لمن يريد أن يجتهد في هذا الطريق.

لكن لأسباب متعدّدة قد يكون أبرزها (التمييز التدريجي لعموم المعارف الدينية) أصبح علم الفقه يعني مسائل الحلال والحرام، بل صار هذا العلم هو الوجه الرسمي للحوزات العلميّة في العصور المتأخّرة، وانحسرت بسبب

(١) الصحاح، تاج اللغة وصحاح اللغة العربيّة، الجوهري: ج ٦، ص ٢٢٤٦.

(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير: ج ٣، ص ٤٦٥.

(٣) الكافي: ج ٢، ص ٣٣٦.

ذلك جميع العلوم الدينية الأخرى، أعني العقيدة والأخلاق، حتى وصل تعريف الفقه لديهم بـ: العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية، ويريدون من الأحكام الشرعية الأحكام المرتبطة بأفعال المكلفين الخارجية، وبذلك تخرج جميع الأحكام الجوانحية القلبية الاعتقادية والأخلاقية، وترتب على هذا الأمر الكثير من النتائج التي قد توصف بعضها بالخطيرة، من قبيل: أن المرجع الديني الذي أوصى الأئمة عليهم السلام بالرجوع إليه هو عالم الحلال والحرام فقط، وأن الأعلمية - الشرط المرجح عند الاختلاف - هي الأعلمية في الفقه بمعناه المصطلح، بل لا يحتاج المجتهد إلا لعلم أصول الفقه وعلم الرجال؛ قال السيّد الخوئي في التنقيح: «العمدة فيما يتوقف عليه الاجتهاد بعد معرفة اللغة العربية وقواعدها علماً»:

أحدهما: علم الأصول، ومساس الحاجة إليه في الاجتهاد مما لا يكاد يخفى؛ لأن الأحكام الشرعية ليست من الأمور الضرورية التي لا يحتاج إثباتها إلى دليل، وإنما هي أمور نظرية يتوقف على الدليل والبرهان، والمتكفل لأدلة الأحكام وبراهينها من الحجج والأمارات وغيرهما مما يؤدي إلى معرفة الأحكام الشرعية علم الأصول....

وثانيهما: علم الرجال؛ وذلك لأن جملة من الأحكام الشرعية وإن كانت تستفاد من الكتاب إلا أنه أقل قليل، وغالبها يستفاد من الأخبار المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام، وعلى ذلك إن قلنا بأن الأخبار المدونة في الكتب الأربعة مقطوعة الصدور أو أنها مما نطمئن بصدورها - لأن الأصحاب عملوا على طبقها ولم يناقشوا في إسنادها، وهذا يفيد الاطمئنان بالصدور - فقد استرحنا من علم الرجال؛ لعدم مساس الحاجة إلى معرفة أحوال الرواة؛ فإن اللازم حينئذٍ مراجعة أن الرواية هل هي معمول بها عندهم، لتكون حجة أم أنها معرض عنها لتسقط عن الاعتبار؟ ومعه لا تمس الحاجة إلى علم الرجال إلا

هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ١٦٣

في بعض الموارد، كما إذا لم يظهر لنا عمل الأصحاب على طبق الرواية أو إعراضهم عنها.

وأما إذا بنينا على ما هو الصحيح عندنا من أن عمل الأصحاب والمشايخ على طبق رواية لا يكون جابراً لضعف دلالتها... فلا محالة تزداد الحاجة إلى علم الرجال؛ فإن به يعرف الثقة عن الضعيف وبه يتميّز الغث عن السمين... والمتحصّل: أنّ علم الرجال من أهمّ ما يتوقّف عليه رحي الاستنباط والاجتهاد، وأما غير ما ذكرناه من العلوم فهو فضل لا توقّف للاجتهاد عليه<sup>(١)</sup>.

ولكي لا نستغرق كثيراً في مناقشة هذا التوجّه نشير إلى النتيجة الخطيرة التي نتحصّل منه، وعلى لسان العلامة الطباطبائي صاحب الميزان حيث قال: «إنك إن تبصّرت في أمر هذه العلوم وجدت أنّها نظّمت تنظيمًا لا حاجة لها إلى القرآن أصلاً؛ حتّى أنّه يمكن لتعلّم أن يتعلّمها جميعاً (الصرف والنحو والبيان واللغة والحديث والرجال والدراية والفقه والأصول) فيأتي آخرها، ثم يتضلّع بها، ثم يجتهد ويتمهّر فيها، وهو لم يقرأ القرآن، ولم يمسّ مصحفاً قط، فلم يبق للقرآن بحسب الحقيقة إلّا التلاوة لكسب الثواب، أو اتّخاذه تميمةً للأولاد؛ تحفظهم عن طوارق الحدّثان! فاعتبر إن كنت من أهله»<sup>(٢)</sup>.

والصحيح: أنّ الفقه والحثّ عليه وعلى تعليمه - حسب ما أفادته النصوص الدينيّة - لا يختصّ بمسائل الحلال والحرام، بل هو شامل لعموم المعارف الدينيّة، وأنّ سعة وضيق مفهوم (الفقه والأحكام) مؤثّر على مقدار الآيات المرتبطة بذلك؛ فإذا اخترنا بأنّ الأحكام الشرعيّة هي الأحكام الفرعيّة العمليّة المرتبطة بأفعال الإنسان الجوارحيّة فلا شكّ بأنّ مقدار الآيات المرتبطة

(١) التنقيح في شرح العروة، تقرير: آية الله الغروي: ج ١، ص ١٣-١٥. التسويد منّا.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج ٥، ص ٢٧٦. والتسويد منّا.

بها ستكون قليلة جداً؛ لأن القرآن لم يتعرض لها إلا بنحو يسير، أما إذا اخترنا بأن الأحكام تحمل معنى شمولياً واسعاً لا يقتصر على أفعال الإنسان فقط، بل يشمل حتى الأفعال الاعتقادية القلبية الجوانحية، والأوامر والنواهي المرتبطة بها وبمقدماتها، فستكون دائرة الآيات أوسع وأشمل، وبالتالي فإن دائرة الفقه القرآني ستضحي كبيرة جداً.

وإن شئت قلت: لو كان المراد من الفقه هو الفقه المصطلح في السنين المتأخرة والذي يقتصر على مسائل الحلال والحرام، فستكون دائرة الفقه القرآني ضيقة جداً، خصوصاً إذا حصرنا آيات الأحكام بالدالة على الحكم صراحة؛ أما إذا كان المراد من الفقه هو الفقه الشمولي لا المصطلح عندهم، فسيكون الفقه القرآني واسعاً جداً؛ حيث يشمل الآيات الدالة بالمطابقة وبالتضمّن، بل يشمل حتى الأمثال والقصص القرآنية، الاعتقادية والأخلاقية أيضاً.

ومنه يظهر بأن المجال القرآني الدال على الأحكام والفرائض والسنن والأحكام الجوارحية والجوانحية المختلفة واسع جداً، وهو أمر يتطلب استحداث أبواب فقهية جديدة بالإضافة إلى الأبواب المتداولة؛ لإدراج هذه الأحكام تحت عناوينها، ويضع أمام الاجتهاد المتعارف دائرة استفهام كبيرة تتطلب إعادة النظر في كثير من مقولاته<sup>(١)</sup>.

ومما تقدم يتضح بأن أحد الأسباب التي قد تسبب الخلاف في تحديد مقدار الآيات القرآنية المتعلقة بالأحكام الفقهية هو: الرؤية العامة التي ينطلق

---

(١) ستأتي مزيد عناية بهذا البحث عند البحث في دلالة التوقيع الشريف الصادر من الناحية المقدسة، والذي يتضمّن: وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، وهو ما سنفرد له مبحثاً خاصاً في بحوث لاحقة من هذه السلسلة في إطار أبحاث ساحة السيّد (دام ظله).

هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ١٦٥

منها الفقيه في تفسير الفقه وأحكامه، بل واستظهاراته من الآيات القرآنية أيضاً؛ فما تكون آية حكم انطلاقاً من رؤية المفسر (أ)، هي ليست كذلك انطلاقاً من رؤية المفسر (ب). وما تكون آية حكم وفق استظهار فقيه، قد لا تكون كذلك وفقاً لاستظهار فقيه آخر.

وكيف كان، فقد ذهب بعضٌ إلى أن آيات الأحكام لا تتجاوز المئة والخمسين، وذهب آخرون إلى كونها ثلاثمائة، لكن المشهور بينهم القول بكونها خمسمائة آية؛ حتى ألفت كتب بهذا العنوان، مثل: (تفسير الخمسمائة آية في الأحكام) لمقاتل بن سليمان، و(شفاء العليل في شرح الخمسمائة آية من التنزيل) لعبد الله بن محمد النجري، و(النهاية في تفسير الخمسمائة آية في الأحكام) لفخر الدين أحمد بن عبد الله بن سعيد بن متوج البحراني (٧٧١هـ)، و(منهاج الهداية في تفسير آيات الأحكام الخمسمائة) لأحمد بن عبد بن محمد بن حسن بن متوج البحراني (٨٣٦هـ).

نعم، ذهب القرطبي وبعض المعاصرين إلى أن آيات الأحكام القرآنية هي أكثر من ألفي آية.

### أنحاء آيات الأحكام

أما الأنحاء التي وردت فيها آيات الأحكام فيمكن حصرها في خمسة:

١. الآيات التي صدرت الأحكام فيها بشكل واضح، إمّا بصيغة وجوب أو بصيغة حرمة، كما في: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾، (البقرة: ١٨٧) ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ﴾ (المائدة: ٣)، ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا...﴾ (البقرة: ٢٧٥).

٢. الآيات التي تحمل عنواناً عاماً وهي غير محدّدة بزمن ما، بل هي مستمرة وثابتة، كما في آية الصوم في شهر رمضان... والعديد من الآيات

الأخرى التي من قبيلها.

٣. الآيات التي تحمل عنواناً خاصاً، لكنها غير محدّدة بزمن ما، ولا بدّ من تحديد سبب نزولها لمعرفة خصوصيته؛ كما في آية القتال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: ١٢٣)، فهذا الأمر الإلهي بقتال الكفار الذين حول المسلمين ليس حكماً عاماً لكل الكفار الذين حولهم؛ بل لا بدّ من توفر شروط معيّنة لتفعيل هذا الحكم، ومنه يظهر عدم إمكانية استفادة حكم من هذا النحو من الآيات دون الوقوف على سبب النزول وشروطه وظروفه.

٤- الآيات التي نزلت في سبب خاص، وهناك آيات أخرى بيّنت مفادها بشكل أدقّ وأوضح، فيكون ذلك المفاد الوارد في الآيات الأولى مجملاً بالنسبة إلى الآيات الأخيرة، أو أتمها مخصّصة أو ناسخة له، وفي مثل هذه المسألة لا بدّ من تفحص مجموع الآيات للوصول إلى النتيجة السليمة.

٥. الآيات التي نزلت لإجابة سؤال محدّد، أو في أثر واقعة معيّنة، كما في أحكام الظهار أو مسألة الكفالة<sup>(١)</sup>.

### المبحث الثاني: المباني الاجتهادية وتأثيرها في اختلاف النتائج الفقهية

من خلال متابعة كلمات الفقهاء وآثارهم يمكن رصد مبنيين في فهم الأحكام الشرعية والاجتهاد فيها، سنصطلح على الأوّل بالمنهج التجزيئي، وعلى الثاني بالمنهج الموضوعي إذا جاز وصحّ مثل هذا الاصطلاح. وقد اختار بعض الفقهاء المنهج الأوّل في التحقيق والاجتهاد؛ واكتفوا على أساسه بدليل واحد تام سنداً ودلالةً لإثبات الحكم، وإذا ما تمسكوا بعدة

(١) لاحظ: فقه پژوهي قرآني (بالفارسية)، سيّد محمد ايازي: ص ١٢٨-١٢٩.

هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ١٦٧

أدلة فليس النظر إليها بعنوان دليل واحد مجموعي، بل لكل واحد منها استقلاليته، وقلماً لحظوا هذه الأدلة وما تثبتت من أحكام في سياق انسجامها مع منظومة المعارف الدينية بشكل عام، أعني معارف العقيدة والأخلاق والفقهاء بعنوانه الواسع؛ إذ تتلخّص آليّة هذا المنهج في البحث في كلّ فرع فقهيّ عن آية أو رواية معتبرة تدلّ على المطلوب، وفي حالة عدم وجود أو عدم دلالة ما وجد على ذلك تصل النوبة إلى تعيين الوظيفة الظاهرية بأحد الأصول العمليّة، رغم إمكانية التوصل إلى حكم واقعي بملاحظة منظومة المعارف الدينيّة، والأحكام المرتبطة بهذا الفرع وأطره العامّة.

واختار قسم من الفقهاء المنهج الثاني؛ فمع قبولهم بالمنهج الأول في بعض الموارد، إلّا أنّهم لم يقبلوه بشكل دائم وفي جميع المسائل، وركنوا إلى منهج آخر عبّرنا عنه آنفاً بالمنهج الموضوعي؛ ففقيه هذا المنهج قد لا تستند بعض فتاواه إلى دليل خاصّ بعينه كما في المنهج المتقدّم، بل مستندها يحصل من تتبّع مجموع المتون الدينيّة، ومن خلال المقارنة فيما بينها، بل قد لا يكتفي بهذا القدر أحياناً، فيلاحظ الأطر العامّة للتعالم الدينيّة ومنظومتها وأهدافها، من عقيدة وأخلاق وفقه لاستنباط بعض الأحكام الدينيّة؛ وذلك لأنّ الدين هو مجموع هذه التعاليم ولوحته المتكاملة، والعلاقة التي تحكم هذه التعاليم وأجزائها وثيقة ومترابطة، ولا يمكن النظر التجزيئي إلى بعضها وإهمال بعض آخر.

إن قلت: بأن كلّ منهج لا يخرج من رحم النصوص الشرعيّة لا يمكن القبول به ولا الاتكاء عليه كمرتكز في فهم الأحكام أو الإفتاء على أساسه، وما ذكر يخالف قواعد الصناعة الفقهيّة، ويخالف سيرة فقهاءنا (قدّس الله أسرارهم)، والتي اقتصر في طريقة الإفتاء على المنهج المتداول؟

قلت: لا يدعي هذا المنهج أنّه ما توصل إليه هو من خارج رحم النصوص الشرعيّة، بل هو وليد منها ومستند إليها؛ ولا يمكن لأحد أن

يدّعي بأن جميع النصوص الشرعية ذات فهم واحد لا يمكن أن يتعدّد؛ بل من حقّ أي مجتهد - يمتلك المقوّمات والأسس السليمة لذلك - أن يقدم فهماً للنصوص الدينيّة، لكن يبقى هذا الفهم في إطار الاحتمال ما لم يقم البراهين والشواهد لإثباته.

أضف إلى ما تقدّم: أنّ النظرة الشموليّة للدين ومدخليّتها في الصناعة الفقهية ليست غائبة عن نصوص أساطين هذا الفنّ وعلمائه؛ قال شيخ الأساطين في كشف الغطاء: «قد علّم بالبديهة أنّ المدار في طاعة العبيد لمواليهم وسائر المأمورين لأمريهم على العلم بمرادهم إمّا: تصريحاً؛ أو من تتبّع أقوالهم؛ أو أفعالهم؛ أو ما يقوم مقامه من مظنة عهدوا إليهم في اتّباعها، والعمل بها. فلو تعلق حكم بشيء وعلمت أولويّة آخر من داخل أو خارج، أو ظنّت من داخل، فيكون من المفاهيم اللفظيّة، أو علمت مساواته أو ظنّت من داخل كذلك كان مثبتاً لحكمه، فالأولويّة بقسميها، وتنقيح المناط، ومنصوص العلة، لا ينبغي التأمّل في اعتبارها. وكذا ما ينقدح في ذهن المجتهد من تتبّع الأدلّة بالانبعاث عن الذوق السليم والإدراك المستقيم؛ بحيث يكون مفهوماً له من مجموع الأدلّة؛ فإنّ ذلك من جملة المنصوص؛ فإنّ للعقل على نحو الحسّ ذوقاً، ولمسّاً، وسمعاً، وشمّاً، ونطقاً، من حيث لا يصل إلى الحواسّ، فاعتبار المناطق، والمفاهيم والتعريضات، والتلويحات، والرموز، والإشارات، والتنبيهات، ونحوها مع عدم ضعف الظنّ من مقولة واحدة؛ إذ ليس مدار الحجية إلّا على التفاهم المعتر عرفاً»<sup>(١)</sup>.

ولم تتوقف المسألة عند هذا المجال، بل إن المطلع على كلمات الفقهاء يجد بوضوح أن اختلاف المباني في عموم المنظومة الدينيّة سبب ويسبب الكثير من

(١) كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء: ج ١، ص ١٨٨. والتسويد منّا.



هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ١٦٩

الاختلافات الفقهيّة؛ بدءاً من الاختلاف في عدد مصادرها وكيفية تفسيرها وانتهاً بكيفية الترجيح فيما بينها.

ففي البحث الأصولي والمسلك الذي يختاره الفقيه في عمليّة الاستنباط مثلاً نلاحظ الاختلاف في كيفية تفسير المتن واضحاً، فبينما ذهب فريق إلى عدم انحصار دور تفسير المتون الدينيّة بالمعصوم فقط، حصر آخرون ذلك به؛ ولم يقبلوا أيّ تفسير يُطرح لهذه المتون عدا التفسير الذي حمله الموروث نفسه، أو القواعد التي أسّس لها، وأضاف آخرون القواعد العقلانيّة لذلك؛ كما اشترط البعض ملاحظة الظروف المحيطة بالنصّ وفضائه لاعتبار تفسيره، واختار بعضٌ عدم ذلك، إلى غير ذلك من المباني الأصوليّة.

أمّا ما يرتبط بالمسلك الرجالي في التصحيح والتضعيف فقد وقع الخلاف بين المباني، وأثر - بطبيعة الحال - على النتائج الفقهيّة أيضاً؛ فذهب البعض إلى أنّ وثاقة السند هي الشرط الحصريّ المصحح لقبول الرواية، واكتفى آخرون بالوثوق بمضمونها كشرط لقبولها رغم ما قد يُرى فيها من ضعفٍ سنديّ، كما عدّ البعض توجّهات عقديّة معيّنة سبباً مسقطاً لاعتبار الراوي وروايته، وأنكر آخرون ذلك ومالوا إلى أنّ ذلك غير مؤثّر في قبولها، إلى غير ذلك من اختلافات رجاليّة عديدة.

كما أنّ المباني الكلاميّة أيضاً أثرت كثيراً على النتائج الفقهيّة؛ فمن يختار بأن مفهوم السنّة معنى عامّاً وواسعاً يشمل جميع حركات المعصوم - الأعمّ من الرسول الأكرم أو الإمام عليه السلام - يختلف في فقهه عن الفقيه الذي يفرّق في ذلك وينوّع أحكامها تبعاً لاختلاف مركزها الذي انطلقت منه؛ وأن فقه الفقيه الذي يرى بأن المرجعيّة السياسيّة للإمام أهمّ من مرجعيته الدينيّة يختلف في فقهه عن الفقيه الذي يرجّح مرجعيته الدينيّة على السياسيّة؛ كما يختلف فقه الفقيه الذي يعتقد بسعة دائرة الأدوار الموكولة إليه في زمن الغيبة عن فقه

الفقيه الذي يرى ضيق ذلك ويحصرها في الإفتاء والقضاء فقط.  
وأخيراً: فإن الفقيه الذي يرى بأن الأصل في عموم الأحكام التي جاءت  
في القرآن والسنة هو التعمدية المحضة، يختلف في فقهه عن الفقيه الذي يرى  
انحصار ذلك في دائرة الأحكام العبادية، وأن الأصل في غيرها ليس  
كذلك<sup>(١)</sup>.

ميثاق العسر

٢٦ / ربيع الثاني / ١٤٣٣ هـ

النجف الأشرف

---

(١) تفصيل الحديث في هذه المسائل أمر يطال بحثنا، ونعُدُّ به في دراسات نظرية المعرفة  
الفقهية (المقرر).

## هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟

### توطئة

قبل أن ندخل في الإجابة عن الاستفهام أعلاه يحسن بنا الإشارة إلى مسائل تساهم بشكل وبآخر في تحرير محل النزاع:  
الأولى: ترتبط بالمعنى اللغوي والاصطلاحي للخمس.  
والثانية: ترتبط بخصائص آية الخمس ومميزاتها.  
والثالثة: تتعلق بالأساليب التفسيرية والمختار في ذلك.

### ١. الخمس لغةً واصطلاحاً

الخمس لغةً: يعني رابع الكسور، فبعد النصف والثالث والربع يأتي الخمس، فتكون نسبته إلى الشيء نسبة الواحد إلى الخمسة، قال في كتاب العين: الخمس جزء من خمسة، حَمَسْتُ القوم، أي تَمَّوْا بي حَمْسَةً<sup>(١)</sup>. وجاء في لسان العرب: الخَمْسُ جزء من خمسة، يَطْرَدُ ذلك في جميع هذه الكسور عند بعضهم، والجمع أَمْخَاسٌ. والخَمْسُ: أخذك واحداً من خمسة، تقول: حَمَسْتُ مال فلان. وحَمَسَهُمْ يَحْمِسُهُمْ بالضم حَمْساً: أخذ خَمْسَ أموالهم، وحَمَسْتُهُمْ أَمْخَسَهُمْ، بالكسر، إذا كنتَ خَامِسَهُمْ أو كَمَلْتَهُمْ خَمْسَةً بِنَفْسِكَ<sup>(٢)</sup>.  
أما اصطلاحاً: فهو ضريبة مالية تعادل واحداً من خمسة، جعلها الشارع المقدس في موارد محدّدة.

(١) كتاب العين مرتباً على حروف المعجم، الفراهيدي: ج ١، ص ٤٤٣.

(٢) لسان العرب: ج ٦، ص ٧٠.

وما نريد بحثه في هذه الدراسة هو أحد الموارد التي ذهب المشهور من فقهاء الشيعة إلى كونها كذلك، وأنه داخل في عموم الآية الكريمة التي ثبت من خلالها الخمس، وهو ما يتعارف عليه في كلمات فقهاءنا بـ(خمس أرباح المكاسب).

وسنرى لاحقاً هل هناك مقتضى في الآية للعموم والشمول لعموم الفوائد بغض النظر عن القرائن الداخلية والخارجية من سياق ونصوص وإجماع ونحو ذلك؛ ومع تمامية المقتضي فهل هناك مانع (كالإجماع والنصوص) أم لا يوجد مانع من ذلك؟

## ٢. خصائص آية الخمس ومميزاتها

اشتملت آية الخمس على خصوصيات امتازت بها عن آيات الأحكام الأخرى؛ من قبيل:

١. تصدّرها بمفردة (وَاعْلَمُوا)، التي تحمل لحناً إخبارياً وإرشادياً لا طلبياً أمراً كما هو الحال في آيات الأحكام الأخرى، نعم قد نجد ذلك في الآيات المتعلقة بالتوحيد والمعاد والعلم الإلهي نظير: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ أو ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّهُمْ إِلَيْهِ يُحْشَرُونَ﴾ أو ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، لكننا لا نجدها في الآيات المصطلح عليها بآيات الأحكام.

٢. مع أن الأصل البديهي في البحوث الكلامية هو أن جميع ما في عالم الإمكان هو لله سبحانه وتعالى، وهو أصل مفروغ عنه ولا كلام فيه، إلا أن الآية نسبت ملكية خمس هذه الغنائم إليه عزّ أسمه، وهو أمر لم نلاحظه في عموم الواجبات المالية الأخرى، وربما يكون هذا للتدليل على الأهمية الكبيرة التي تتمتع بها هذه الفريضة، وأن عقابها على هذا الأساس سيكون أشدّ وأكد، وسيأتي الكلام في حقيقة هذه الملكية لاحقاً.

٣. إنَّ الجزء الذي جاء في ذيل هذه الآية يكشف عن العناية التي تتمتع

هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ١٧٣

بها هذه الفريضة أيضاً؛ حيث نصّ على أن أداء ذلك كاشف عن الإيمان بالله وبما أنزل على النبي الأكرم ﷺ، وهو تذييل يأتي في المعارف الدينيّة ذات الأهميّة الخاصّة، كما في مسألة الإطاعة والآية الخاصّة بها.

أما الخاصيّة التي حدت إلى جعلها من آيات الأحكام فهي: اشتغالها على تفاصيل موارد هذه الفريضة، من غير أن تكتفٍ بذكر القاعدة وتترك إلى وليّ الأمر ذكر تفاصيلها، بل نصّت على وجوب الخمس في الغنيمة، وعيّن بعض موارد صرفها كما يقال، بخلاف فريضة الزكاة التي اكتفت الآية ببيان وجوبها في المال، وتركت تحديد مصداق المال إلى وليّ الأمر كما تقدّم الحديث في ذلك مفصّلاً<sup>(١)</sup>، وفي هذا الضوء لا بدّ من العودة إلى الآيات والروايات والعرف العامّ والخاصّ والشرعيّ والمتشرعيّ لنعرف الغنيمة وما هي مصاديقها.

كما أن إضافة اللام إلى الله والرسول وذي القربى إنما هي لخصوصياتٍ معيّنة لعلّ الاستعمالات القرآنيّة تكشف عنها، وهذه ميزة أخرى في هذه الآية الكريمة تستدعي البحث عن ماهيّة اللام المضافة، وهل هي لام الملكيّة أم غيرها، وبذلك تختلف النتائج التي يراد استفادتها، وستكون الموارد الأخرى التي لم تتصدّر لها هذه اللام هي من موارد مصرفه<sup>(٢)</sup>.

### ٣. الأساليب التفسيرية والمختار في ذلك

عند مراجعتنا للبحوث التفسيرية نجد أنّ هناك أسلوبين يعدّان من أكثر الأساليب التفسيرية انتشاراً واستخداماً أيضاً، وإن فاق أحدهما على الآخر في هذه الخاصيّة، وهما: الأسلوب التجزيئي والأسلوب الموضوعي، على أن

(١) لاحظ: موارد وجوب الزكاة والخلاف في تحديدها.

(٢) سنتعرّض لهذه الأبحاث عندما نتعرّض لمبحث تقسيم الخمس والأقوال المذكورة فيه.

المقسم لهما هو الأسلوب لا التفسير بنحوٍ مطلق، بمعنى: أن التفسير إما أن يكون بأسلوب تجزيي، أو بأسلوب موضوعي.

**والأول:** يتحمّل مسؤولية إبراز المدلولات التفصيلية للنص المراد تفسيره، دون إعطاء الموقف العام الذي يتلخّص منه؛ وذلك لأنّ الموقف العامّ يتشكّل عادةً من مجموعة مداليل تفصيلية ليس من صلاحية هذا المنهج إبداء الرأي فيها.

**والثاني:** لا يكتفي بإبراز المضامين الجزئية لمفردات النصّ المراد تفسيره، بل يتجاوز ذلك إلى ما هو أهمّ وأجدي؛ حيث يقوم بتحديد الموقف الذي أراده هذا النصّ المفسّر تجاه موضوع من موضوعاته المختلفة.

فمثلاً: عندما نريد تفسير النصوص الروائية على أساس (الأسلوب التجزيي) فسوف نقوم بتقصّيها واحدة واحدة بشكل جزئي، ونتفحص سندها ودلالاتها، بغضّ النظر عن الباب الذي تنتمي إليه، أمّا إذا أردنا تفسيرها على أساس (الأسلوب الموضوعي) فسوف نفرز الروايات على أساس الأبواب التي تنتمي إليها، لنقوم أخيراً بتفسيرها واستخلاص النتيجة النهائية منها.

والأمر كذلك في القرآن الكريم، فإنّ الأسلوب التجزيي يفسّر الآية بحدّ ذاتها بغضّ النظر عن الآيات التي قبلها أو بعدها، أو المخصّص أو الحاكم، أو المقيد أو المطلق، وهو على نحوين:

إمّا ترتيبياً: كما لو جرى البحث عن الآيات الخاصة بالثواب والعقاب بحسب تسلسل السور، وإمّا غير ترتيبياً: كما لو بحث عن آيات الأحكام في القرآن بحسب ترتيب البحوث الفقهية.

وإمّا موضوعي: يُفسّر الآية بلحاظ جميع ما له دخل في تفسيرها، من مخصّص ومن حاكم ومن مقيد ومن مطلق وإلى غير ذلك من أمور ترتبط

هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ١٧٥

بالموضوع الذي له دخل في تفسيرها.

أما الفوارق الأساسية بين هذين الأسلوبين فيمكن وضعها في نقاط:

١. لا يشترط في الأسلوب التجزيئي أن يكون بحثه منصباً على محور واحد وموضوع فارد، بل قد يشتمل على مواضيع متعدّدة، وهذا ما يحصل عادة في الآيات الطويلة كآية الكرسي؛ فإنّها مشتملة على الشفاعة والعلم وبحث الكرسي، بخلاف الأسلوب الموضوعي الذي ليس له إلا موضوع واحد.

٢. لا يمكن الانتهاء إلى تحديد الموقف الديني من خلال الأسلوب التجزيئي؛ إذ لا يشكّل الموقف المستخلص عن طريق هذا الأسلوب رأياً نهائياً يمكن الارتكاز عليه في تحديد الفتوى أو الموقف، بل يعتمد هذا الأمر على تناول المسألة التي تتحدث عنها الآية في سياق جميع ما له ارتباط بها، بخلاف الأسلوب الموضوعي الذي يُتحرّى فيه جميع ما يرتبط بهذا الموضوع من أبحاث في مختلف العلوم الدينيّة.

٣. إنّ تامة الأسلوب الموضوعي لا تحصل دون التسلّح بالأسلوب التجزيئي، ولا عكس؛ فإنّ الأسلوب التجزيئي لا يحتاج إلى الأسلوب الموضوعي.

أما أسلوبنا المختار في تفسير الآيات القرآنيّة فهو ما اصطّلحنا عليه في أبحاثنا التفسيرية بالأسلوب التركيبي الجامع بين الأسلوبين؛ إذ لا بدّ للمفسّر أن يبدأ بتفحص مداليل الآيات بشكل تجزيئي أولاً، وبعد ذلك يتّجه صوب وضعها في سياقها الموضوعي الذي يريده ثانياً، وتفصيل الحديث في هذا المبحث موكول إلى أبحاثنا التفسيرية<sup>(١)</sup>.

---

(١) لاحظ في هذا الصدد: اللباب في تفسير الكتاب: ج ١، ص ٤٣-٥١، منطلق فهم القرآن، السيّد كمال الحيدري: ج ١، ص ٦٦.

## الغنيمة في آية الخمس هل تشمل أرباح المكاسب؟

يجمع المسلمون على كون أصل فريضة الخمس حكماً قرآنياً ثبت من خلال قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجُمُعَانَ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، ولا خلاف في هذه المسألة بين عموم الطوائف والمذاهب الإسلامية.

وقد اختلفوا في وقت نزولها؛ فقال بعض أنها نزلت في معركة بدر، وقال آخرون: كان الخمس في غزوة بني قينقاع بعد بدر بشهر وثلاثة أيام للنصف من شهر شوال على رأس عشرين شهراً من الهجرة<sup>(١)</sup>.

وكيف كان؛ فقد وقع النزاع بين مدرسة أهل البيت عليهم السلام وبقية المدارس الأخرى في تحديد دلالة الغنيمة الواردة فيها، وتمخض عن ذلك اتجاهان: اتجه ذهب إلى عموم الغنيمة فيها وأنها شاملة لكل فائدة وريح بنحو يشمل أرباح المكاسب، واتجه ذهب إلى اختصاصها بغنائم دار الحرب؛ نعم هناك تصور داخل مدرسة أهل البيت عليهم السلام يؤمن بعموم الغنيمة في الآية الكريمة، ومع هذا لا يؤمن بشمولها لأرباح المكاسب.

ولكي نستوعب البحث في جميع جوانبه سنتوقف مع أدلة الاتجاهين معاً بالنقد والتمحيص والتحليل، لنخلص في نهاية العرض إلى ترجيح ما نراه في هذا المجال.

(١) لاحظ: البحر المحيط في التفسير، أبو حيان الأندلسي: ج ٥، ص ٣٢٣.



هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ١٧٧

### الاتجاه الأول: شمول الآية لكل فائدة وربح

ذهب هذا الاتجاه إلى أن الآية الكريمة لا تقتصر على غنائم دار الحرب، بل تشمل كل فائدة وربح بما فيها أرباح المكاسب، وقد سلك أصحابه طريقين لبيان ذلك:

#### الطريق الأول: الاستظهار من نفس الآية

استند أصحاب هذا الاتجاه إلى نفس الآية لاستظهار العموم، وأن الغنيمة فيها لا تختص بغنائم معينة، بل تشمل كل ما يظفر به الإنسان من فوائد وأرباح، وقد أقاموا أدلة وشواهد على ذلك؛ منها:

الشاهد الأول: كلمات اللغويين الدالة على عموم مادة غنم، وعدم اختصاصها بغنائم دار الحرب<sup>(١)</sup>.

قال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة: الغين والنون والميم أصل صحيح واحد يدل على إفادة شيء لم يملك من قبل، ثم يختص به ما أخذ من مال المشركين بقهرٍ وغلبة، قال الله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ تُمُسَّهُ وَلِلرَّسُولِ...﴾<sup>(٢)</sup>.

وقال الطريحي في مجمع البحرين: الغنيمة في الأصل هي الفائدة المكتسبة<sup>(٣)</sup>.

أقول: قبل أن نعرض لملاحظاتنا على هذا التوجه لابد أن نشير إلى أن الباحثين في اللغة وتاريخ وضع المعاجم يؤكدون أن المحاولة الأولى التي

(١) لاحظ: المقنعة، الشيخ المفيد: ص ٢٧٦، كتاب النهاية، الشيخ الطوسي: ص ١٩٦، غنية النزوع، ابن زهرة، ص ٥٠٧، مجمع البيان، الطبرسي: ج ٢، ص ٥٤٤.

(٢) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس: ج ٤، ص ٣٩٧.

(٣) مجمع البحرين، الطريحي: ج ٦، ص ١٢٩.

أسست لشكليّة المعجم اللغوي بهيئته الحاليّة هي محاولة الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ) في القرن الثاني من الهجرة، فهي أوّل محاولة سعت لحصر ألفاظ اللغة العربيّة في إطار نظام منهجي واضح، له أسس وقواعد مضبوطة، والتي اعتمدت في كتابتها على الرواية عن الأعراب؛ والشعر؛ والقرآن الكريم؛ والحديث النبوي؛ والمأثور من كلام العرب. وقد اختلفت هذه المصادر بين من يكون مصدراً للاستقراء المعجمي كالرواية عن الأعراب والشعر؛ وبين من يكون الميل إلى الاستشهاد به أكثر من جعله مصدراً، كالقرآن والحديث النبوي والمأثور من كلام العرب.

وجاءت المحاولات بعد محاولة الفراهيدي في القرن الرابع من الهجرة لتقتفي نفس المصادر التي اعتمدها في كتابة معجمه، فقد نصّ أبو منصور الأزهري (٣٧٠هـ) في معجمه (تهذيب اللغة) بأنّه لم يودع في كتابه من كلام العرب سوى ما صحّ له سماعاً منهم؛ أو رواية عن ثقة؛ أو حكاية عن خطّ ذي معرفة ثاقبة. وأكّد ذلك الجوهري (٣٩٨هـ) في معجمه (تاج اللغة وصحاح العربيّة) أيضاً، وأنّه وضع في كتابه ما صحّ عنده من هذه اللغة، بعد تحصيلها من العراق رواية؛ وإتقانها دراية ومشافهة مع العرب العاربة في البادية.

ولا شكّ بأن منزلة الدراية والمشافهة مع الأعراب - ومنزلة بعض المصادر الأخرى أيضاً - ليست بمستوى المنزلة التي كانت لهذا المصدر عندما اعتمده الفراهيدي في القرن الثاني من الهجرة؛ وذلك لتضاؤل البداوة وانحسارها بعد تقادم الزمان وتطوّر الحضارة والعمران، أضف إلى ما تقدّم دخول اللغة العربيّة فيما بعد ذلك مرحلة جديدة؛ فتداول الكتاب (لغة علميّة) في مقابل (اللغة الأدبيّة)، فظهر الجاحظ (٢٥٥هـ) والكندي (٢٥٦هـ) وأبو بكر الرازي (٣١٣هـ) وأبو حيان التوحيدي (٤١٤هـ)

هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ١٧٩

وغيرهم من كتاب اللغة العلمية.

وهكذا توالى عملية النقل بعد الأزهري حتى صارت الوسيلة المتبعة عند جميع من بعده باستثناء الجوهري، فهذا ابن فارس ينص على أخذه جل مادته من خمسة مصادر وهي: كتاب العين وغريب الحديث ومصنف الغريب لأبي عبيد وكتاب المنطق لابن السكيت والجمهرة لأبي بكر بن دريد، وما بعد هذه الكتب محمول عليها وراجع إليها.

كما ينبه ابن منظور في مقدمة لسان العرب على اعتماده خمسة مصادر أيضاً، وهي التهذيب للأزهري والصحاح للجوهري والمحكم لابن سيده (٤٥٨هـ) والحواشي على صحاح الجوهري لابن بري (٥٨٢هـ) والنهاية في غريب الحديث لابن الأثير (٦٠٦هـ)<sup>(١)</sup>.

ما دعانا إلى ذكر ما تقدّم هو ضرورة التزام المراجع الثبت والأساسية في تفسير المفردة؛ فإن المعاجم اللغوية التي كتبت بعد كتاب (العين) كانت بعضها لا تصف المستعمل الزماني للمفردات العربية بقدر ما تصف المستعمل الآني في وقتها، ومن هنا فلا يمكن الاعتماد عليها في حالة مخالفتها للمعاجم الأم التي استقت المواد منها، هذا فضلاً عن عدم تسويغ الاعتماد على المصادر التي كتبت في القرن التاسع عشر والعشرين من التي طغت عليها الرؤية المذهبية المسيحية اليسوعية، أمثال محيط المحيط وأقرب الموارد والمنجد... وغيرها من المعاجم المعاصرة.

بعد وضوح المقدمة أعلاه نلاحظ:

أولاً: من خلال مراجعة المصادر اللغوية الأصلية بل وحتى الثانوية لا

---

(١) لاحظ: قضية المصادر في جمع مادة المعجم، دكتور إبراهيم بن مراد، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق: ج٧٨، ج١.

نجد وصفاً للغنيمة بأتمها مطلق الفائدة المكتسبة، بل نراهم - ومنذ الفراهيدي صاحب كتاب العين - ينصّون على أن الغنم هو الفوز بالشيء بلا مشقّة، وإليك نصوصهم:

قال الفراهيدي في كتاب العين (١٧٥هـ): الفوز بالشيء في غير مشقّة<sup>(١)</sup>.  
ونقل الأزهري في تهذيب اللغة (٣٧٠هـ) عن الليث<sup>(٢)</sup> قوله: الغنم الفوز بالشيء من غير مشقّة، والاعتنام: انتهاز الغنم، يقال: اعتنم الفرصة وانتهازها بمعنى واحد، والغنيمة الفيء...<sup>(٣)</sup>.

وقال الصاحب بن عباد في المحيط في اللغة (٣٨٥هـ): الغنم: الفوز بالشيء من غير مشقّة<sup>(٤)</sup>.

(١) كتاب العين: ج ٤، ص ٤٢٦.

(٢) هو: الليث بن المظفر بن نصر بن سيّار، وقيل: الليث بن رافع بن نصر بن سيّار صاحب الخليل بن أحمد إمام اللغة المعروف، إمام علم العروض اللغوي، وقد نسب بعض المؤرخين واللغويين كتاب العين له، وقيل: صنّفه الخليل بن أحمد وأهداه له في نسخة فريده واحترق الكتاب، وقيل غير ذلك، وقد نصّ الأزهري في مقدّمة تهذيب اللغة عند ذكر الليث بن المظفر (أو الليث بن نصر أو ابن رافع) إنّه نحل الخليل بن أحمد كتاب العين جملة؛ لينفقه باسمه ويرغب فيه من حوله، وأثبت لنا عن إسحاق بن إبراهيم الحنظلي الفقيه أنّه قال: كان الليث بن المظفر رجلاً صالحاً، ومات الخليل ولم يفرغ من كتاب العين، فأحبّ الليث أن ينفق الكتاب كلّه فسّمى لسانه الخليل، فإذا رأيت في الكتاب (سألت الخليل بن أحمد) أو (أخبرني الخليل بن أحمد) فإنّه يعني الخليل نفسه، وإذا قال (قال الخليل) فإنما يعني لسان نفسه (وانظر بقية الصفحة ٢٩ ففيها تحقيقات هامة عن هذا الكتاب). لاحظ ترجمته في: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي (المقرّر).

(٣) لاحظ: تهذيب اللغة، لأزهري: ج ٨، ١٤٩ - ١٥٠.

(٤) المحيط في اللغة، الصاحب بن عباد: ج ٥، ص ٩٣.

هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ١٨١

وقال ابن منظور في لسان العرب (٧١١هـ): الغنم: الفؤز بالشيء من غير مشقة<sup>(١)</sup>.

أمّا لفظ (الغنيمة) فنلاحظ الأزهري يعلّق على تعريفها بالفيء كما نقل عن الليث ويقول: الغنيمة ما أُوجِفَ عليه بالخيّل والركاب من أموال المشركين وأُخذ قسراً، ويجب فيها الخمس لمن قسّمه الله له؛ أمّا الفيء فهو ما أفاء الله من أموال الكفار على المسلمين بلا حرب ولا إيجابٍ عليه بخيل أو ركاب...<sup>(٢)</sup>.

وقال في الغريبين في القرآن والحديث (٤٠١هـ): يقال غنم وغنيمة ومغنم، وهو ما أصيب من أموال أهل الحرب، وما أُوجِفَ عليه المسلمون بالخيّل والركاب<sup>(٣)</sup>.

هذه هي المصادر الأصلية التي يمكن الاعتماد عليها في معنى المفردة وما وضعت له، والعجب من بعض المعاصرين اعتماده في مثل هذه المسألة المهمة على المعاجم المعاصرة التي أُلّفَت بالنقل من تلك المصادر الأصلية بل وتأثرت بالمستعمل الآني للمفردة، وعلى أساس هذا الأمر ادّعى بأنّ الغنيمة عند اللغويين تقال على مطلق الفائدة لتكون بذلك شاملة لأرباح المكاسب، مع أنّ عموم المصادر اللغوية الأصلية لم تذكر سوى المعنيين المتقدمين، وأفادت بأنّ الغنم هو: الفؤز بالشيء بلا مشقة، وأنّ الغنيمة: ما أُوجِفَ عليه بالخيّل والركاب من أموال المشركين وأُخذ قسراً<sup>(٤)</sup>.

(١) لسان العرب: ج ١٢، ص ٤٤٥.

(٢) لاحظ: تهذيب اللغة: ج ٨، ١٤٩-١٥٠.

(٣) الغريبين في القرآن والحديث، الأزهري: ص ١٣٩١.

(٤) لاحظ: فقه الشيعة، مدارك العروة الوثقى، كتاب الخمس، السيّد محمّد مهدي

الموسوي الخليلي: ج ٢، ص ١٤.

والمحصلة المستفادة ظاهر من كلمات اللغويين الذين يمكن الاعتماد عليهم هي: التفريق بين مادة (الغنم) وبين (الغنيمة) بهذه الهيئة؛ فإن مادة (غنم) واشتقاقاتها موضوعة للفوز بالشيء بلا مشقة، أما (الغنيمة) بهذه الهيئة فهي: ما أُوجِفَ عليه المسلمون بخيلهم وركابهم من أموال المشركين وأُخذَ قسراً، كما فُسر (النهب) في كتاب العين بالغنيمة، نعم أشار الجوهري في الصحاح إلى أن المغمم والغنيمة بمعنى واحد، فيقال: غنم القوم غنماً<sup>(١)</sup>.

وكيف كان، وقبل أن نستنبط نتيجةً من البيان المتقدم نفيده: بأن الاستناد إلى قول اللغوي - عادةً - إما أن يكون لتحديد المجاز من الحقيقة وتعيينها، كما لو رجعنا إليه لنعرف معنى كثير الرماد ودلالاتها على الكرم، وإما لتحديد المفهوم سعةً وضيقاً، كما لو رجعنا له لنعرف أن مادة الصعيد هل مستخدمة في حصة خاصة من التراب أم في مطلق وجه الأرض؟

لقد نقل صاحب فقه الشيعة من كتاب (فرائد اللغة) أن الغنيمة ما حصل مستغنماً بتعب كان أو بغير تعب، باستحقاق كان أو بغير استحقاق، وقبل الظفر أو بعده، ورتب على ذلك دخول أرباح المكاسب فيها، ويلاحظ عليه:

أولاً: متى كان فرائد اللغة للأب هنريكوس لامتس اليسوعي، الذي كُتب في القرن التاسع عشر، مرجعاً أصلياً يستند إليه في حسم هذا اللون من الخلاف، مع وجود العديد من المصادر الأصلية؟!

وثانياً: إن نفس صاحب هذا الكتاب عرّف الغنيمة بأنها ما أخذ من أموال أهل الحرب من الكفار بقتال، ومن بعد ذلك عبّر عن القول الذي يقول بأن الغنيمة ما حصل مستغنماً بتعب كان أو بغير تعب بأنه (قيل) إشعاراً بضعفه الواضح. (المقرّر).

(١) لاحظ: كتاب العين، الفراهيدي: ج٤، ص٤٢٦، ٥٩؛ تهذيب اللغة، الأزهري: ج٨، ص١٤٩، الصحاح، الجوهري: ج٥، ص١٩٩٩؛ المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده: ج٥، ص٥٤٥، النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير: ج٣، ص٣٥٩، لسان العرب، ابن منظور: ج١٠، ص١٣٣. تاج العروس، الزبيدي: ج٣٣، ص١٨٨.

هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ١٨٣

وما نختاره في حجية قول اللغوي هو الثاني فقط، دون الأوّل، على أن المراد من قول اللغوي الحجة، ليس اجتهاداته الخاصّة وحده؛ إذ هو متساوٍ في هذه مع غيره من المجتهدين، بل المراد نقله الموثّق على ما بيّن في محلّه من علم الأصول<sup>(١)</sup>.

ومن هنا يتّضح بأن اللغوي - الذي هو المرجع في تحديد سعة مفهوم الغنيمة وضيقة - أفاد ثبوت العموم للنحو الأوّل والثاني فقط وهما الفوز بالشيء بلا مشقّة ولا تعب وغنائم دار الحرب، دون أرباح المكاسب، وعليه فلا يمكن التمسك بالإطلاق ومقدمات الحكمة لإثبات الشمول والعموم في جميع الأنحاء المزبورة.

ودعوى: أنّ الاستفادة من كلمات اللغويين أن الغنم والغنيمة في أصل اللغة بمعنى مطلق الفائدة، والفوز بالشيء بلا بدل مطلقاً، سواء أكان من الأمور المادّية كالغنائم الحربيّة، وأرباح التجارات، والزراعات ونحوها، والهبات والعطيات ونحوها؛ أو من الأمور المعنويّة كاغتنام فرصة العمر والشباب، والأجر والثواب<sup>(٢)</sup>.

مدفوعة: بأن هذه الدعوى تحمل تناقضاً داخلياً في خصوص أرباح المكاسب على أقلّ التقادير؛ إذ لا بدّ أن يكون هناك جامع ماهويّ بمثابة الجنس بين هذه الاستعمالات؛ فإذا كان الأصل في الغنيمة لغّةً هو: الفوز

---

(١) لاحظ: بحوث في علم الأصول، السيّد محمود الهاشمي، تقريراً لأبحاث السيّد محمّد باقر الصدر: ج ٤، ص ٢٩٥. مباحث الأصول، السيّد كاظم الحائري، تقريراً لأبحاث السيّد محمّد باقر الصدر: ج ٢، ق ٢، ص ٢٥٦. منتقى الأصول، السيّد صاحب الحكيم، تقريراً لأبحاث السيّد محمّد الروحاني: ج ٤، ص ٢٣٣.

(٢) لاحظ: فقه الشيعة، مدارك العروة الوثقى، كتاب الخمس، السيّد محمّد مهدي الموسوي الخليلي: ج ٢، ص ١٥.

بالشيء بلا مشقة وبدل، فإن الجامع الماهوي الذي لا بد أن تتوفر عليه عموم الاستعمالات هو: الفوز بالشيء بلا مشقة؛ إذ إن قيد (عدم المشقة) قيد احترازي له دخالة ذاتية في تشكيل ذلك المفهوم، وفي ضوءه يخرج خمس أرباح المكاسب عن انطباق هذا المفهوم عليه؛ لعدم توفر ذلك القيد - وهو كون تلك الأشياء المغتومة بلا تعب - في مصاديقه؛ لأن عموم مصاديقه لا تحصل إلا بعد تعب ومشقة وبدل شديد في أغلب الأحيان، وكيف يمكن أن يتناسب هذا المورد مع ذلك الأصل اللغوي الذي يشترط في إطلاقه على ما يستعمل فيه أن يكون بلا مشقة ولا تعب ولا ترقب أيضاً كما نصت على ذلك كلمات كبار اللغويين، كل هذا يكشف كشفاً واضحاً عن خروج أرباح المكاسب والتجارات عن أصل ذلك العموم اللغوي كما أسلفنا.

ولا يرد قول من يقول: إن لازم كون الغنيمة لغةً هي الظفر بالشيء بلا مشقة وتعب وترقب كما أفاد ذلك اللغويون، خروج مورد الآية، وهو: غنائم دار الحرب؛ لأن الظفر بها يلزم التعب والمشقة كما هو واضح<sup>(١)</sup>.  
 إذ فيه: إن نفس غنيمة دار الحرب بلا مشقة وترقب أيضاً؛ لأن عموم المعارك والحروب تدار - عادةً - لأسباب وأهداف خاصة كالغلبة والنصر، والغنيمة تأتي في طول هذه الأهداف، لا أن المشقة والتعب والترقب كان لأجلها. نعم، هناك استثناءات لهذه القاعدة، إلا أنه لا يضرّ بعمومها<sup>(٢)</sup>.

وثانياً: إن المعنى اللغوي للغنم والغنيمة لا ينسجم مع فحوى المراد من أرباح المكاسب؛ وذلك لأن الغنم كما أفاد اللغويون: الفائدة التي يحصل عليها الإنسان من دون مشقة وجهد وكسب، بل أضاف بعضهم قيد عدم

(١) لاحظ: فقه الشيعة: ص ١٥.

(٢) لاحظ: دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية، المنتظري: ج ٣، ص ٤٦.



هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ١٨٥

الترقّب فيه، ومن البيّن بأن عموم أرباح التجارات والمكاسب لا تتأتى إلا بمعيّة التعب والمشقة والعناء على اختلاف في قلته وكثرته، بل ترقّب حصولها جزمي في كثير من الأحيان؛ حيث يتوقّع أغلب أفراد الإنسانيّة مقداراً معيّناً من الربح عند دخولهم أيّ معاملة، كما حدّدت بعض أنواع التجارات مقدار الأرباح بشكل دقيق لا يزيد ولا ينقص، وهذا البيان يجعلنا نشكّك في شمول المعنى اللغوي للغنم والغنيمة لمثل هذا النحو من الأرباح، إن لم نجزم بعدم شموله.

ودعوى: أن ما يتصدّى الإنسان لتحصيله وكسبه في معاملاته وتجارته اليومية هو: ما يعيش به ويرفع حاجاته اليومية حصراً، وما زاد على ذلك غنيمة غير مرتقبة يجب فيها الخمس؛ فيكون مقدار المؤونة اليومية خارجاً تخصّصاً عن الغنيمة اللغويّة<sup>(١)</sup>.

خلاف الوجدان جدّاً؛ فإنّ ما يفيض عن المؤونة اليومية متوقّع في أغلب التجارات والمكاسب الحاليّة، وعندما تسأل المنشغلين في ذلك عن هذا المقدار الفائض لا يقولوا بأنّه غنيمة حصلوا عليها بلا مشقة ولا تعب ولا ترقّب، بل يجيبك بعضهم بأنّها حاصل تعبٍ ومشقةٍ شديدة، فكيف جاز لنا أن نصف الفائض بأنّه غنيمة حصلت دون كلّ ما تقدّم؟!!

وثالثاً: ومع تسليمنا تامة الاستظهار المتقدّم، وأن المعنى اللغويّ عامٌّ وشاملٌ، إلا أن إثبات ذلك العموم ليشمل هذا المعنى المتقدّم محلّ شكٍّ وتأمّلٍ؛ وعندئذ فلا يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات الشمول.

وقد ركّزت عموم الأبحاث الفقهيّة على مسألة الاختصاص والعموم اللغوي لمادّة (الغنيمة)؛ فحسبوا بأن نفي الاختصاص فيها بغنائم دار الحرب

(١) لاحظ: المصدر السابق، نفس المعطيات.

يلازم العموم لتشمل أرباح المكاسب، ولا ملازمة، بل النافع في محلّ بحثنا - بعد إغماض النظر عن فرضية الحقيقة الشرعية في أحد موارد العموم - إثبات عمومها لجميع الأنحاء المتقدمة، لا خصوص النحو الأوّل والثاني منها. وقد يستشهد بفهم المفسرين وكلماتهم لإثبات تامة الاستظهار المتقدم، وأتهم فهموا من نصوص اللغويين هذا المعنى أيضاً، وأفادوا بأن الاتفاق حاصل على أن المراد بقوله: ﴿غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ مال الكفار، إذا ظهر به المسلمون على وجه الغلبة، ولا تقتضي اللغة هذا التخصيص، ولكن عرف الشرع والإجماع قيّد اللفظ بهذا النوع<sup>(١)</sup>.

ويرد عليه:

أولاً: إن الاستناد إلى أقوال المفسرين إنما يصحّ في حالة خلوّها من النظر والاجتهاد، كما هو الأمر في قول اللغوي على ما بيّنا آنفاً، أمّا مع احتمالية إتيانها من نظر واجتهاد - كما هو الحال في المقام - فلا شك في عدم صحّة الاستناد إليها. وثانياً: إن النظر والاجتهاد الذي طرحه بعض المفسرين لإثبات عموم الغنيمة في الآية الكريمة معارض بنظر واجتهاد مخالف يوازيه على أقلّ التقادير؛ فهناك من أعلام الفريقين من يقول باختصاص مادة الغنيمة الواردة في الآية الكريمة بغنائم دار الحرب ولا تشمل مطلق الفائدة كما سيّضح ذلك عند استعراض أدلّة وشواهد الرأي الثاني القائل بالاختصاص؛ ولا بدّ من الإتيان بمرجح للاستناد إلى أحد هذين الاجتهادين، قال الطوسي في التبيان: «الغنيمة ما أخذ من أموال أهل الحرب من الكفار بقتال»<sup>(٢)</sup>.

(١) لاحظ: أحكام القرآن، الكياهراسي: ج ٣، ص ١٥٦، الجامع في أحكام القرآن،

القرطبي: ج ٨، ص ١.

(٢) التبيان في تفسير القرآن، الطوسي: ج ٥، ص ١٢٢.

هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ١٨٧

وقال ابن كثير في تفسير القرآن العظيم: «الغنيمة هي: المال المأخوذ من الكفّار، بإيجاف الخيل والركاب»<sup>(١)</sup>.

الشاهد الثاني: عن طريق معرفة ضدّ الشيء نستكشف حال ضدّه في العموم والاختصاص إذا كان له ضدّ واحد، وحيث إنّ الغرم ضدّ الغنم، وهو ذو معنىّ عامّ شامل لكلّ خسارة، فلا بدّ أن يكون ضدّه (الغنم) شامل لكلّ ربح وإفادة.

وربما يستند هذا البيان إلى القاعدة المتصيّدة من النبويّ الذي ورد عن غير طريقنا: «من له الغنم فعليه الغرم»<sup>(٢)</sup> كما ورد في كلمات بعض الأعلام<sup>(٣)</sup>.

نلاحظ على ذلك: أن الكتب اللغويّة أكدت أن (الغرم) يعني: الخسارة غير المتوقّعة وغير المحسوبة، ومن هنا فسيكون ضدّه المفترض وهو (الغنم): الربح الحاصل بلا توقّع ولا حسابان. وهذا المقدار من البيان لا يجعل الغنم شاملاً لأرباح المكاسب والتجارات؛ وذلك لكونها غنائم متوقّعة ومحسوبة، بل ومحسومة سلفاً في بعض الأحيان. نعم، قد تسمّى أرباح المكاسب غنيمة في عرف السوق، لكن هذا لا ينفع في المقام شيئاً؛ لأنّهم لا يقصدون المعنى اللغوي لهذه المفردة بعرضه العريض كما أسلفنا.

قال في تفسير المنار: المتبادر من الاستعمال أنّ الغنيمة والغنم ما يناله الإنسان ويظفر به من غير مقابل مادّي يبذله في سبيله كالمال في التجارة مثلاً، ولذلك قالوا

(١) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: ج ٤، ص ٥٢.

(٢) ورد في صحيح ابن حبان المجلد الثالث عشر ص ٢٥٨ الحديث ٥٩٣٤ عن أبي هريرة ما يلي: «قال رسول الله ﷺ لا يغلق الرهن له غنمه وعليه غرمه» ومن هذه الرواية استخلصت القاعدة القائلة: من له الغنم فعليه الغرم.

(٣) كتاب الخمس، الشيخ المنتظري: ص ١٧. الخمس، تفصيل الشريعة في تحرير الوسيلة، الشيخ فاضل اللنكراني: ص ١١.

إن الغرم ضدّ الغنم، وهو ما يحمله الإنسان من خسر وضرر بغير جناية منه ولا خيانة يكون عاقباً عليها<sup>(١)</sup>.

كما أن ما ورد في مرتكز هذه القاعدة هو حديث نبوي - بناءً على ثبوته - لا يصلح مستنداً لإثبات العموم اللغوي لمثل ما نحن فيه؛ فإن هذه القاعدة لا تعني سوى المقابلة الاختصاصية بمعنى: أن المالك الذي يختصّ بالغنم ولا يشاركه غيره به، يختصّ بالغرم أيضاً ولا يشارك له فيه، كما نصّ على ذلك صاحب مصباح المنير<sup>(٢)</sup>.

**الشاهد الثالث:** ما نصّ عليه أستاذنا الخوئي رحمته حصراً في حدود المتابعة، من أن (غنمتم) ترادف (ربحتم) بقريظة إضافة (من شيء) إليها، وهذا يدلّ على أن الخمس ثابت في عموم ما يطلق عليه الشيء من الربح وإن كان يسيراً جداً كالدرهم وما شابه ذلك؛ قال في مستند العروة الوثقى: الغنيمة بهذه الهيئة وإن أمكن أن يقال بل قيل: باختصاصها بغنائم دار الحرب إمّا لغة أو اصطلاحاً - وإن كان لم يظهر له أيّ وجه - إلا أنّ كلمة «غَنِمَ» بالصيغة الواردة في الآية المباركة ترادف «رَبِحَ» و«استفاد» وما شاكل ذلك، فتعمّ مطلق الفائدة، ولم يتوهم أحد اختصاصها بدار الحرب<sup>(٣)</sup>.

ولعل الذي حدا به رحمته إلى هذا التفسير، وبالتالي أثبت عموم الغنيمة في

(١) لاحظ: تفسير المنار، محمد رشيد رضا: ج ١٠، ص ٣.

(٢) لاحظ: كتاب المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد المقري الفيومي: ج ٢، ص ٦٢٢.

(٣) مستند العروة الوثقى: ج ٢٥، ص ١٩٦.

وقد نسب السيّد الخوئي في مجلس درسه ذلك إلى القرطبي، مدعيّاً بأنه نصّ على أن غنم تعني ربح، ولم نجد ذلك في حدود متابعتنا لتفسير الأخير، لاحظ: الدروس الصوتية المسجلة للسيّد الخوئي: ما يفضل عن مؤونة السنة. (المقرّر).

هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ١٨٩

هذه الآية لجميع الأرباح التي تحصل للفرد هو: أن الشيء الذي يُغْنم في دار الحرب لا يكون صغيراً عادةً كالدرهم وأضرابه؛ فإن ذلك لا يناسب غنائمها، وهذا يكشف عن أن الغنيمة المعنوية في الآية أوسع من غنائم دار الحرب.

وهذا الكلام غريب منه؛ فإن تعبير (من شيء) يعني أن الخمس ثابت في جميع ما غُنم في الحرب، صغيراً كان أو كبيراً، ولا يعني هذا البتة ثبوت الخمس في عموم ما يُطلق عليه الشيء من الأرباح، بل هو مختص بما يُغتنم - أو يُربح - في دار الحرب فقط، بغض النظر عن قيمته وحجمه ومقداره، هذا من قبيل ما يكتب في سوق الوراقين من أن كل شيء تجدونه هنا، فهل يُقصد من هذه العبارة وجود علاج وأدوية للمرضى في سوقهم؟!

وبعبارة ثانية: إن الأسماء المبهمة - مثل (ما) - تتلون بلون موردها، وموردها لا يستفاد من (شيء) بل يستفاد من (غنمتم) التي لا بد من تحرير الكلام في عمومها أو اختصاصها، لا من مفردة (شيء).

ولعل بعض النصوص الروائية تُبعد استشكال عدم إمكانية أن تكون الغنيمة في دار الحرب صغيرة؛ إذ جاء في الأثر أن امرأة عقيل بن أبي طالب (رضوان الله تعالى عليه) قالت له: قد علمنا أنك قاتلت فهل جئتنا بشيء؟ فقال: هذه إبرة خيطي بها ثيابك، فبعث النبي منادياً: ألا لا يغُلن رجل إبرة فما دونها، فقال عقيل لامرأته: ما أرى إبرتك إلا قد فاتتك<sup>(١)</sup>.

وكيف كان؛ فإن الذوق اللغوي يشير - كما ينص بعض المفسرين - إلى عدم ترادف الربح والغنم؛ فإن الربح هو الزيادة الحاصلة في المبايعة والمعاملة، أمّا الغنم فهو الحاصل بلا معاملة<sup>(٢)</sup>.

(١) المصنّف، الصنعاني: ج ٥، ص ٢٤٢، رقم الحديث: ٩٤٩٤.

(٢) لاحظ: تفسير المنار: ج ١٠، ص ٣. مفردات القرآن: ص ٣٣٨.

فَتَحَصَّلَ مِمَّا تَقَدَّمَ: بِأَنَّا حَتَّىٰ لَوْ سَلَّمْنَا بِأَنَّ الْغَنِيمَةَ لَا تَخْتَصُّ بِغَنَائِمِ دَارِ الْحَرْبِ، فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يُوجِبُ دَخُولَ خَمْسِ أَرْبَاحِ الْمَكَاسِبِ فِيهَا؛ لِأَنَّ الْغَنْمَ لُغَةً وَبِحَسَبِ الْإِسْتِعْمَالِ هُوَ مَا يَحْصُلُ عَلَيْهِ الْإِنْسَانُ مِنْ غَيْرِ مَشَقَّةٍ وَلَا تَعَبٍ وَلَا تَرْقُبٍ، وَخَمْسُ أَرْبَاحِ الْمَكَاسِبِ لَيْسَ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ؛ بَلْ يَحْصُلُ عَلَيْهِ الْإِنْسَانُ بِالْجِدَّةِ وَالتَّعَبِ وَالْمَشَقَّةِ الْكَبِيرَةِ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ، وَتَرْقُبٌ حَصُولُهُ جَزْمِيٌّ فِي أَحْيَانٍ أُخْرَى، فَلَا سَبِيلَ لِلْقَوْلِ بِأَنَّ الْعَمُومَ اللَّغَوِيَّ شَامِلٌ لَهُ، فَيَكُونُ خُرُوجُ خَمْسِ أَرْبَاحِ الْمَكَاسِبِ مِنَ الْآيَةِ خُرُوجًا تَخْصِيصِيًّا مُوَضَّعِيًّا لَا تَخْصِيصِيًّا. وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى: إِنْ لَفِظَ الْغَنِيمَةَ مُصَادِقٌ ثَلَاثَةَ مَدَّعَاةٍ، الْأَوَّلُ: مَا يَحْصُلُ عَلَيْهِ فِي دَارِ الْحَرْبِ؛ وَالثَّانِي: مَا يَحْصُلُ عَلَيْهِ بِلا مَشَقَّةٍ وَتَعَبٍ؛ وَالثَّلَاثُ: مُطْلَقُ الْفَائِدَةِ وَالرَّبْحِ. وَبِحَسَبِ قَوْلِ اللَّغَوِيِّ فَإِنَّ الْأَوَّلَ وَالثَّانِيَّ تَمَّا وَضَعَ لِهَذَا لَفِظَ الْغَنِيمَةِ، فَيَكُونُ الْعَمُومُ نَازِلًا إِلَى هَذَيْنِ الْمُصَادِقِينَ فَقَطْ، أَمَّا الثَّلَاثُ فَنَشْكُ فِي شُمُولِ الْوَضْعِ لَهُ.

فَإِنْ قُلْتَ: نَتَمَسَّكُ بِمُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ لِإِثْبَاتِ الْإِطْلَاقِ وَالشُّمُولِ لِأَرْبَاحِ الْمَكَاسِبِ أَيْضًا؟

قُلْنَا: إِنْ الْإِطْلَاقُ لَا يَعْينُ مَا هُوَ مُوَضَّعُ الْحُكْمِ، وَأَنَّهُ يَشْمَلُ أَرْبَاحَ الْمَكَاسِبِ أَمْ لَا؟ وَإِنَّمَا يَنْفِي الْقَيْدَ عَمَّا ثَبِتَ كَوْنُهُ مُوَضَّعًا لِلْحُكْمِ بِدَالٍ آخَرَ فِي الْمَرْتَبَةِ السَّابِقَةِ، كَمَا هُوَ مُحَرَّرٌ فِي مَحَلِّهِ. فَإِذَا تَرَدَّدَ الْمَوْضُوعُ بَيْنَ أَمْرَيْنِ أَحَدُهُمَا أَوْسَعُ مِنَ الْآخَرِ مُصَدِّقًا، لَا يُمْكِنُ إِثْبَاتُ الْأَوْسَعِ فِي قِبَالِ الْأَضْيِيقِ مِنْ خِلَالِ التَّمَسُّكِ بِمُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ. وَعَلَيْهِ فَلَا يُمْكِنُ التَّمَسُّكُ بِعَمُومِ الْآيَةِ لِإِثْبَاتِ ذَلِكَ.

### الطريق الثاني: النصوص الروائية المفسرة

أَمَّا الطَّرِيقُ الثَّانِي لِإِثْبَاتِ عَمُومِ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ فَهُوَ: الرُّوَايَاتُ الْوَارِدَةُ فِي

هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ١٩١

تفسير خصوص هذه الآية وبيان عمومها، وقد وصف بعض الأكابر هذه الروايات بالمستفيضة، بل بالمتواترة، وسيُتضح لك حال هذه الدعوى لاحقاً<sup>(١)</sup>.

وقبل أن نبدأ باستعراض الروايات الواردة في المقام من اللازم التذكير بأننا هنا العام في دور الرواية في تفسير النص القرآني؛ فقد أفدنا في محلّه ما إجماله: أن لكل نص قرآني ظهوراً خاصاً ويتوصّل إليه إمّا: باستظهار نفس النص؛ أو: باستظهار نص قرآني آخر له نحو ارتباط به، وهذا هو الذي نعيه من نظرية تفسير القرآن بالقرآن، هذا ما يرتبط بنفس النصوص القرآنية.

أمّا النصوص الروائية فينحصر دورها - مثلاً لا حصراً - إمّا في: الإرشاد والتعليم لآلية العملية التفسيرية وكيفيةها؛ وإمّا للتركيز على مراتب متعدّدة للنص القرآني وعدم الاكتفاء بمرتبة أولية وبدوية للظهور؛ وإمّا لبيان مصداق للنص القرآني لا ممارسة التفسير له؛ لأنّ مهمّة التفسير قرآنية حصراً. في ضوء هذا التأسيس يُطرح هذا التساؤل: ما هي الوظيفة إزاء الروايات الصحيحة المخالفة للظهور القرآني؟

والجواب: إذا كان مؤدّي هذه الروايات مخالفاً للقرآن فلا شك في سقوطها عن الاعتبار؛ استناداً إلى روايات العرض على الكتاب؛ إذ ورد فيها الأمر بأخذ ما وافق الكتاب وطرح ما خالفه، وإذا كان مؤدّاها غير مخالف؛ فإنّما أن يكون هذا الاختلاف البدوي ممّا يمكن رفعه بتوجيه نفس الرواية فيحلّ الإشكال، وإمّا أن يستقرّ هذا الاختلاف فلا سبيل حينها إلا بالتزام بالظهور القرآني وترك العمل بالرواية.

---

(١) لاحظ: كتاب الخمس، الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ): ص ٧٥. زبدة المقال في خمس الرسول والآل، البروجردي: ص ٧٨.

إن قيل: ألا تعدّ أمثال هذه الروايات الصحيحة السند منبهة إلى عدم صحّة الاستظهار القرآني الذي خالفته؟

قلنا: إذا كانت الروايات المخالفة للاستظهار القرآني بحدّ لا يبعث على الاهتمام عادة؛ كأن تكون قليلة مثلاً، ففي مثل هذه الحالة لا ينبغي الاعتناء بها أو العمل على أساسها، أمّا إذا كانت بحدّ يوجب الاطمئنان بأنّ استظهارنا خاطئ، ففي مثل هذه الحالة فإن هذا الاستظهار يسقط عن الحجّية، ولا بدّ من إعادة قراءة النصّ القرآني مرّة ثانية من غير إسقاط أصل حجّية الظهور القرآني. ولعلّ هذا هو مفاد النصوص الروائية التي أكّدت بأن ما خالف كتاب الله لا بدّ من إرجاعه إلى نفس الكتاب؛ الأمر الذي قد يشير إلى ضرورة أن تتكوّن الاستظهارات القرآنية من نفس الدائرة القرآنية؛ إمّا لحاكمية القرآن أو لمدخلية الموضوعية في تشكيل ظهوره<sup>(١)</sup>.

نعود إلى الروايات التي استدلووا بها على عموم الآية، ومنها:

#### ١. رواية عمران بن موسى

عن محمد بن الحسن الصفّار عن عمران بن موسى عن موسى بن جعفر عليه السلام قال: قرأت عليه آية الخمس، فقال: ما كان لله فهو لرسوله وما كان لرسوله فهو لنا، ثمّ قال: والله لقد يسّر الله على المؤمنين أرزاقهم بخمسة دراهم جعلوا لربهم واحداً وأكّلوا أربعة أحلاء [حلالاً]، ثمّ قال: هذا من حديثنا صعبٌ مستصعبٌ لا يعمل به، ولا يضبر عليه، إلاّ ممتحنٌ قلبه للإيمان<sup>(٢)</sup>.

هكذا جاء طريقها في الوسائل، وهو كما ترى؛ فإن الصفّار لا يروي عن الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام بواسطة واحدة؛ وطريقها الصحيح

(١) لاحظ في هذا الصدد: منطق فهم القرآن: ج ١، ص ٥٥-٥٧.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٩، ص ٤٨٥.



هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ١٩٣

- كما جاء في البصائر وذكره صاحب الوسائل في ذيل الرواية بعنوانٍ مثله - هو:  
محمد بن الحسن الصفّار عن أبي محمد عن عمران بن موسى عن موسى بن  
جعفر عن علي بن أسباط عن محمد بن الفضيل عن أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام.  
وهذا الطريق مبتلٍ بجهالة أبي محمد، واشترك (عمران بن موسى) بين  
الزيتوني الأشعري الثقة وعمران بن موسى الخشاب غير الثقة؛ وتردّد محمد  
بن الفضيل أيضاً، بين الضبي الثقة والأزدي غير الثقة.

أمّا أبو محمد فلم يرد له توثيق أو مدح في الكتب الرجالية، ويمكن الاستناد  
في توثيقه إلى رواية محمد بن الحسن الصفّار عنه<sup>(١)</sup>.

وأما عمران بن موسى فقد ذهب أستاذنا الخوئي قدس سرّه نفسه في حلّ  
مشكلة الاشتراك إلى اتّحادهما، وأنّ عمران بن موسى هو نفسه الأشعري  
القميّ الزيتوني، ومع ثبوت ذلك ترتفع مشكلة تردّده<sup>(٢)</sup>.

وأما محمد بن الفضيل فقد عرفت - فيما مضى منّا من أبحاث - بأن الذي  
يروى عن أبي حمزة الثمالي هو محمد بن الفضيل الأزدي، وهو ثقة على  
التحقيق، وأنّ التضعيف المذكور - والمنقول عن جملة من الرجالين كالشيخ  
وابن داوود والعلامة - محتمل المدركية، وهذا المدرك لا يمكن أن يكون  
مستنداً لتضعيف روايات هذا الرجل؛ فربما يكون تضعيفهم إياه بسبب  
روايته لفضائل الأئمة ومقاماتهم، وهذا اللون من الروايات يُعدّ في تلك  
الفترة الزمنية خطأً فاصلاً يوصف راويها بالغلوّ والزندقة، ويسقط جميع ما  
رواه عن الاعتبار؛ أقول ذلك من خلال قراءة سنخ الروايات التي رويت عن  
طريق هذا الراوي ومتابعة مفادها ومضمونها<sup>(٣)</sup>.

(١) لاحظ: بصائر الدرجات: ج ١، ص ٥١٢.

(٢) لاحظ: معجم رجال الحديث: ج ١٤، ١٦٤-١٦٥.

(٣) لاحظ: منكر الضروري، تقريراً لأبحاث السيّد كمال الحيدري: ص ٤٠-٥٠.

وعلى أساس ما تقدّم تكون الرواية صحيحة السند.  
 أمّا تقريب الاستدلال بهذه الرواية فيقال: إن الإمام عليه السلام بعد أن قرئ على مسامعه آية الخمس المعهودة أفاد وكأنّه يريد تفسير الغنيمة الواردة فيها: بأن الله يَسِّر على المؤمنين أرزاقهم بخمسة دراهم، جعلوا لله درهماً واحداً وهو الخُمس، وأكلوا أربعة دراهم أحلّاءً أو حلالاً على الاختلاف الحاصل في النسخ؛ وبذلك نستكشف بأن الغنيمة عامة، أو تشمل أرباح المكاسب على أقلّ تقدير.

وربما يقرب الاستدلال ببيان آخر مفاده: إن حصر الغنيمة في الآية الكريمة بغنائم دار الحرب لا يجعلها من الحديث الصعب المستصعب الذي لا يعمل به ولا يصبر عليه إلا مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان كما يقرّر الإمام في ذيل الرواية؛ فإن الآية أوضحت مصارف الخمس ولا صعوبة في فهم ذلك، نعم؛ قد تكون الصعوبة في تعميم الغنيمة فيها لكلّ فائدة وربح، حتّى في مثل الخمسة دراهم التي لا بدّ من دفع درهم فيها بهذا العنوان؛ فسيكون ذلك من الحديث الصعب المستصعب، وبهذا يتمّ المطلوب.

ويرد عليها:

أولاً: إن دلالة الرواية على المطلوب بالبيانات المتقدّمة لا تخلو من نظر؛ إذ لا يمكن الجزم بأن الإمام عليه السلام بصدد تفسير الآية استناداً إلى المقطع القائل: بأن الله قد يَسِّر على المؤمنين أرزاقهم بخمسة دراهم؛ جعلوا ربّهم واحداً وأكلوا أربعة أحلّاء؛ وذلك لاحتمالية أن يكون هذا الكلام استثناءً منه عليه السلام لا يرتبط بتفسير الآية الكريمة، أو أن خمس أرباح المكاسب أحد مصاديقها، نقول ذلك بقرينتين:

- (أ): مفردة (ثُمَّ قَالَ) الواردة قبلها؛ إذ هي تؤيّد استثنائية الكلام المزبور.  
 (ب): مفردة (ثُمَّ قَالَ) الواردة بعدها؛ إذ يحتمل أن يكون ما أراده الإمام

هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ١٩٥

من الحديث الصعب المستصعب لا يرتبط بالبيان السابق الذي أفاده، بل هو لنكتة أخرى.

وثانياً: إن ذكر الإمام عليه السلام لأحد مصاديق الخمس بعد تلاوة الآية الكريمة عليه لا يستلزم أن يكون ذلك المصدق من أفراد الغنيمة ليتم المطلوب، بل قد يكون من مصاديق ما يجب فيه الخمس - والتي لا تنحصر في غنائم دار الحرب - بدليل آخر؛ إذ لعلّ السائل كان يسأل عن نفس الخمس والأشياء التي يجب إعطاؤه منها، وخصوصاً الشيء الذي كان سائداً في أجواء المحيطين بالإمام وحواريه في تلك الفترة الزمنية، وهو: خمس الفاضل عن المؤونة، فيكون هذا البيان أعمّ من المدعى.

وثالثاً: إن دور النبي الأكرم والأئمة عليهم السلام في أمثال هذه الروايات ليس دوراً تفسيريّاً؛ لأنّ القرآن نزل بلسان عربيّ مبين يفسّر بعضه بعضاً، وعندما تشكل علينا مفردة من المفردات فالمرجع حينئذ هو اللغوي لا النبيّ أو الإمام. نعم، هم عليهم السلام يمارسون دور توسعة المفهوم بإضافة مصاديق جديدة. فتحصل ممّا تقدّم عدم دلالة هذه الرواية على المدعى.

وقبل أن نختم الحديث في هذه الرواية لا بأس أن نجمل الكلام حول سند كتاب بصائر الدرجات؛ لوجود العديد من الروايات التي جاءت عن طريقه.

إن كتاب البصائر لمحمّد بن الحسن الصفّار قد وصل إلينا عن طريق الشيخ الطوسي والنجاشي (عليهما الرحمة) بأسانيد مختلفة؛ أمّا الشيخ فقد روى عن محمّد بن الحسن الصفّار بشكل عامّ بتوسّط طرق ثلاثة:

الأوّل: عن ابن أبي الجيد عن ابن الوليد عن محمّد بن الحسن الصفّار.

والثاني: عن جماعة عن محمّد بن علي بن الحسين (= الصدوق) عن محمّد بن

الحسن بن الوليد عن محمّد بن الحسن الصفّار عن رجاله.

وهذان الطريقتان يختصان بما عدا كتاب البصائر حيث لم يرو محمد بن الوليد الذي جاء في الطريقتين رواية البصائر عن الصفار نفسه؛ لأسباب ربما أهمها المضامين العقديّة الواردة في كتاب البصائر، والتي كانت تخالف الأفق العقدي العام في تلك المرحلة الزمنيّة.

والثالث: عن الحسين بن عبيد الله عن أحمد بن محمد بن يحيى عن أبيه عن محمد بن الحسن الصفار رحمته الله، وهو شامل لكتاب بصائر الدرجات<sup>(١)</sup>.

وسواء أقلنا بوثاقة ابن أبي الجيد؛ لكي نصحح الطريق الأوّل، أم لم نقل بذلك واقتصرنا على وثاقة الطريق الثاني، فلا ينفع في المقام شيئاً؛ إذ لم يرو الشيخ كتاب البصائر بتوسطها، وإنما روى ذلك بتوسط الطريق الثالث فقط، والذي هو ضعيف بالحسين بن عبيد الله وأحمد بن محمد بن يحيى. نعم، يمكن توثيق الأوّل منهما عند القائلين بوثاقة مشايخ النجاشي؛ بخلاف الثاني.

أمّا النجاشي فقد نصّ على أن إخباره عن محمد بن الحسن بن فروخ الصّفار<sup>(٢)</sup> بتوسط طريقتين:

الأوّل: عن أبي الحسين عليّ بن أحمد بن محمد بن طاهر الأشعري القميّ، عن محمد بن الحسن بن الوليد، وهو مختصّ بما عدا بصائر الدرجات.

والثاني: عن أبي عبد الله بن شاذان عن أحمد بن محمد بن يحيى عن أبيه، وهو شامل لبصائر الدرجات<sup>(٣)</sup>.

وقد ضعّفوا الطريق الثاني: بأبي عبد الله بن شاذان، إلّا على رأي أستاذنا الخوئي القائل بوثاقة مشايخ النجاشي، وأبو عبد الله بن شاذان منهم؛ وبأحمد

(١) الفهرست، الشيخ الطوسي: ص ٢٢٠-٢٢١.

(٢) يذهب ابن داوود إلى أن محمد بن الحسن بن فروخ هو غير محمد بن الحسن الصفار، (المقرّر).

(٣) رجال النجاشي: ص ٣٥٤.

هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ١٩٧

بن محمد بن يحيى الذي هو ليس من مشايخ النجاشي أيضاً.  
هذا فيما يرتبط بالطرق التي روي عن طريقها كتاب البصائر وما يمكن  
أن يقال فيها.

أما أصحاب المجامع الحديثية كصاحب البحار والوسائل الذين جاءت  
روايات البصائر في كتبهم فلم تكن لديهم سوى الطرق المتقدمة، والغريب أن  
الحرف العاملي نصّ في خاتمة الوسائل على أن لبصائر الدرجات نسختين، كبرى  
وصغرى، ولم يشر لا الشيخ ولا النجاشي إليهما، ولا يُعلم أن أسانيدهما إلى  
أي النسختين تشير.

كلّ هذه المسائل وغيرها جعلت بعض الأعلام في تردّد من الالتزام  
بصحّة روايات البصائر وبالتالي القول بحجّيتها، وقد بدا ذلك من خلال  
بحوث أستاذنا الشهيد الصدر رحمته نفسه؛ حيث استشكل في صحّة نسبة  
الكتاب؛ لما أفاده من أنّ طريق صاحب الوسائل إلى بصائر الدرجات إنّما هو  
بتوسّط الشيخ رحمته، وللشيخ طريقان إلى الصفّار، الصحيح منهما لا يشمل  
بصائر الدرجات، وقد أوضحنا - فيما تقدّم - بأنّ الشيخ نصّ على أن طريقه إلى  
الصفّار ثلاثة لا اثنان. هذا كلّ على أساس المبنى الذي يضع السند ميزاناً في  
قبول الرواية وردّها<sup>(١)</sup>.

أمّا على المبنى المختار - الذي يعتمد الوثوق وجمع القرائن - فالأمر مختلفٌ  
تماماً؛ حيث إن العديد من روايات كتاب البصائر مطمئنّة الصدور مضموناً؛  
حتّى وإن لم يتمّ سند بعضها؛ لأنّ المقياس الذي نختاره لا يعتمد السند مقياساً  
نهائياً في الجرح والتعديل وفي الصدور واللاصدور؛ بل يلحظ معه الوثوق  
بالمضمون وجمع القرائن الدالّة عليه، ويلحظ أيضاً إمكانية الاستدلال على  
فقراتها بتوسّط أسانيد صحيحة أيضاً.

(١) لاحظ: بحوث في شرح العروة الوثقى، السيّد الصدر: ج ١، ص ٢٣٤، ٢٥٨.

## ٢. رواية حماد بن عمرو وأنس بن محمد

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَمْرٍو وَأَنْسِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: يَا عَلِيُّ إِنَّ عَبْدَ الْمُطَّلِبِ عَلَيْهِ السَّلَامُ سَنَّ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خُمْسَ سُنَنِ أَجْرَاهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْإِسْلَامِ، حَرَّمَ نِسَاءَ الْأَبَاءِ عَلَى الْأَبْنَاءِ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ، وَوَجَدَ كَنْزاً فَأَخْرَجَ مِنْهُ الْخُمْسَ وَتَصَدَّقَ بِهِ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: وَعَلَّمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمْسَهُ وَلِلرَّسُولِ... وَلَمَّا حَفَرَ بِئْرَ زَمْزَمَ سَمَّاهَا سِقَايَةَ الْحَاجِّ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ... وَسَنَّ فِي الْقَتْلِ مِائَةً مِنَ الْإِبِلِ فَأَجْرَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ذَلِكَ فِي الْإِسْلَامِ، وَلَمْ يَكُنْ لِلطَّوَافِ عَدَدٌ عِنْدَ قُرَيْشٍ فَسَنَّ لَهُمْ عَبْدُ الْمُطَّلِبِ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ، فَأَجْرَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ذَلِكَ فِي الْإِسْلَامِ...<sup>(١)</sup>.

ويقرَّب الاستدلال بهذه الرواية ببيان: إن إخراج عبد المطلب عَلَيْهِ السَّلَامُ للخمس من الكنز الذي عثر عليه يفيد عموم الغنيمة في هذه الآية وعدم اختصاصها بغنائم دار الحرب؛ ولو كانت كذلك فما هو معنى إخراج الخمس من الكنز ونزول الآية بعد ذلك؟!

ويرد على هذا الاستدلال أمور:

أولاً: الرواية ضعيفة السند؛ لمجهوليَّة بعض رواتها كحماد بن عمرو وأنس بن محمد.

وثانياً: على تقدير صحَّة السند فهي لا تدل على المدعى؛ لأنَّها بصدد بيان أصل التشريع، لا في مقام بيان ما يتعلَّق به الخمس؛ نقول ذلك بقرينة أن

(١) من لا يحضره الفقيه: ج ٤، ص ٣٦٥.

هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ١٩٩

الأمر الأربعة الأخرى التي جاء ذكرها في الرواية جاء الإقرار والإجراء فيها على أصل التشريع دون تفاصيله، ولعل الذي يشهد لذلك ما ورد فيها من تصدق عبد المطلب بخمس الركاز مع أن المورد في الآية لا ينسجم مع ذلك. وثالثاً: أنها على تسليم دلالتها لا تفيد وجوب الخمس في أرباح المكاسب؛ لأن الخمس في الكنز يدخل في الفائدة الحاصلة بلا مشقة وتعب، وأين هذا من أرباح المكاسب؟!

### ٣. رواية حكيم مؤذن بني عيسى

عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن سنان، عن عبد الصمد بن بشير، عن حكيم مؤذن بني عيسى، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى﴾، فقال أبو عبد الله عليه السلام: بِمَرْفَقِيهِ عَلَى رُكْبَتَيْهِ، ثُمَّ أَشَارَ بِيَدِهِ <sup>(١)</sup>، ثُمَّ قَالَ: هِيَ وَاللَّهِ الْإِفَادَةُ يَوْمًا بِيَوْمٍ، إِلَّا أَنْ أَبِي عليه السلام جَعَلَ شِيعَتَهُ فِي حِلٍّ لِيَزْكُوا» <sup>(٢)</sup>.

ورواها الشيخ في التهذيب والاستبصار بأسناده عن أحمد بن عبدون عن أبي الحسن علي بن محمد بن الزبير عن علي بن الحسن بن فضال عن الحسن بن علي بن يوسف عن محمد بن سنان عن عبد الصمد بن بشير عن حكيم مؤذن بني عيسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قُلْتُ لَهُ قَوْلُهُ تَعَالَى وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ، قَالَ: هِيَ وَاللَّهِ الْإِفَادَةُ يَوْمًا بِيَوْمٍ، إِلَّا أَنْ أَبِي جَعَلَ

(١) قال المازندراني في شرح هذه العبارة: حال من مرفقيه، والمعنى رفع مرفقيه وهما كائنتان على ركبتيه، وقد مر أن العرب تجعل القول عبارة عن جميع الأفعال وتطلقه على غير الكلام، فتقول: قال بيده أي أخذ، وقال برجله أي مشى، وقالت له العينان سمعاً وطاعة أي أومأت، وقال بالماء على يده أي قلبه، وقال بثوبه أي دفعه، وكل ذلك على المجاز والاتساع، شرح الكافي، الأصول والروضة: ج ٧، ص ٤٠٦، ح ١٠.

(٢) الكافي: ج ٢، ص: ٧٢٨-٧٢٩.

شِيعَتَنَا مِنْ ذَلِكَ فِي حِلِّ لَيْزِكُوا»<sup>(١)</sup>.

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية مبني على أن السائل أراد من خلال تلاوة الآية الكريمة الاستفهام من الإمام عليه السلام عن مفاد الغنيمة فيها، فأجابه عليه السلام بأنها الإفادة يوماً بيوم، والتي تعني الأرباح والتجارات والفوائد، فيثبت المطلوب.

أما أسناد هذه الرواية فقد وقع الكلام في وثيقة عدّة من رجالها، وهم: علي بن محمد بن الزبير؛ ومحمد بن سنان؛ وحكيم مؤذن بني عيس أو عيس؛ على اختلاف النسخ في تسميته.

أما علي محمد بن الزبير فهو مشترك بين علي بن محمد بن الزبير وعلي بن محمد بن الزبير القرشي، وقد ذهب أستاذنا الخوئي إلى اشتراكها، ونصّ على أن وثاقته قد يُستند فيها إلى أمرين:

الأول: لكونه من مشايخ الإجازة، وقد روى الشيخ عنه أكثر الأصول بتوسط أحمد بن عبدون.

والثاني: قول النجاشي فيه بأنّه كان (علوّ الوقت) الدالّ على الوثاقة وعلوّ الشأن في وقته وزمانه، كما يقرّر السيّد الداماد في تفسيرها.

وأورد على الأوّل: عدم تماميّة كبرى وثاقة شيوخ الإجازة؛ لأنّ الرواية عنهم قد تكون بنقل رواية أو روايتين، أو أصلاً من الأصول أو كتاباً من الكتب، وهذا لا يكشف عن التوثيق.

وعلى الثاني: بعدم دلالة هذه الجملة على الوثاقة؛ لأنّ النجاشي نفسه يذكرها في إسحاق بن الحسن بن بكران مع ذمّه وطعنه فيه بأنّه ضعيف، ويبدو بأنّ حرف الفاء ساقط منها!

وبعد كلّ هذه الوجوه مال أستاذنا الخوئي قدس سرّه إلى عدم وثاقته، وأنّ جملة:

---

(١) الاستبصار فيما اختلف من الأخبار: ج ٢، ص ٥٥.



هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ٢٠١

(كان علواً في وقته) حتّى وإن سلّم رجوعها إلى علي بن محمّد بن الزبير، فهي لا تدلّ على كونه حينها رجلاً شاخصاً، ومن المعاريف، ولا يمكن أن يستفاد منها وثاقته<sup>(١)</sup>.

**نلاحظ:** إن كون هذا الرجل من المعاريف لا ينكره حتّى كبار رجاليّ المذهب الآخر؛ فهذا الذهبي في سير أعلام النبلاء ينصّ على كونه: الإمام الثقة المتقن، أبو الحسن، علي بن محمّد بن الزبير، القرشي الكوفي الأديب، وأنّه أديبٌ عالمٌ، مليح الكتابة، بديع الوراثة، نسخ الكثير، وكان من جلة تلامذة ثعلب؛ وثقه أبو بكر الخطيب... توفّي في ذي القعدة سنة ثمان وأربعين وثلاث مئة عن أربع وتسعين سنة؛ حدّث ببغداد عن: إبراهيم بن أبي العنيس القاضي، والحسن بن علي بن عفان، وأخيه محمّد، ومحمّد بن الحسين الحنيني، وإبراهيم بن عبد الله القصّار؛ حدّث عنه: ابن رزقويه، وأبو نصر بن حسنون، وأحمد بن كثير البيهقي، وعليّ بن داود الرزاز، وأبو علي بن شاذان، وآخرون<sup>(٢)</sup>.

وقال الشيخ الطوسي في رجاله: علي بن محمّد بن الزبير القرشي الكوفي، روى عن علي بن الحسن بن فضال جميع كتبه، وروى أكثر الأصول روى عنه التلعكبري، وأخبرنا عنه أحمد بن عبدون، ومات ببغداد سنة ثمان وأربعين وثلاثمائة، وقد ناهز مائة سنة، ودفن في مشهد أمير المؤمنين عليه السلام<sup>(٣)</sup>.

### محمّد بن سنان والاتجاهات في تقييمه

أمّا محمّد بن سنان فقد وقع كلام كثير حوله بين الرجاليين، فوثقه بعض وضعفه آخرون؛ وتوقّف نزر يسير فيه، ولكي نختبر مبنانا الرجالي في التوثيق

(١) معجم رجال الحديث، السيّد الخوئي: ج ١٣، ص ١٥٠-١٥١.

(٢) سير أعلام النبلاء، الذهبي: ج ١٥، ص ٥٦٧.

(٣) رجال الشيخ الطوسي: ص ٤٨٠.

والتضعيف علينا تفحص حال هذا الراوي ومرتكزات تضعيفه وتوثيقه بشيء من الإيجاز؛ إذ نلاحظ اختلافاً عجبياً في تقييمات بعض الرجالين أنفسهم له؛ حيث يذمونه في أثر ويمدحونه في أثر آخر، فنقول:

هو محمّد بن حسن بن سنان الزاهري الخزاعي، لم يتأكد تأريخ ولادته بالضبط، لكن وفاته هي في سنة ٢٢٠ من الهجرة، توفي والده وهو لازل في صباه، فكفله جدّه سنان ونسبه إليه، وإنما ذكرنا اسمه الكامل لتمييز عن محمّد بن سنان بن ظريف الهاشمي، الذي يحتمل أن يكون أخاً لعبد الله بن سنان الثقة، أو هو المترجم له نفسه، وإن ظريفاً جدّه القريب، وزاهر جدّه البعيد كما مال إليه بعض<sup>(١)</sup>.

يعدّ من أصحاب الإمام الكاظم والرضا والجواد والهادي عليهم السلام؛ وتلمذ على يديه غير واحد من الأعلام، نظير: الفضل بن شاذان، ويونس بن عبد الرحمن، ومحمّد بن عيسى العبيدي، ومحمّد بن حسين بن أبي الخطاب، والحسين بن سعيد الأهوازي، وأيوب بن نوح؛ كما أن له كتباً متعدّدة، نظير: الطرائف، والأظلة، وكتاب المكاسب، والحجّ، والصيد والذبائح، والشراء والبيع، والوصيّة، والنوادر، كما أحصاها النجاشي في رجاله<sup>(٢)</sup>.  
وقد ورد في إسناد ٧٩٧ حديثاً بحسب إحصاء معجم رجال الحديث.

والاتجاهات الرجاليّة في حاله ثلاثة:

\* اتجاه يذهب إلى وصفه بالضعف وعدم الوثاقة، وهو التوجّه العامّ للنجاشي وابن الغضائري والشيخ الطوسي والمفيد في بعض كتبه، وتبعهم على ذلك المحقّق الحلّي والشهيد الثاني وغيرهما من متأخري المتأخريين والمعاصرين

(١) لاحظ: الرسائل الرجاليّة، الكلباسي: ج ٣، ص ٦٠٦.

(٢) رجال النجاشي (فهرس اسماء مصنّفي الشيعة)، أبو الحسن أحمد بن علي النجاشي،

تصحيح: سيّد موسى الشبيري الزنجاني: ص ٣٢٨.

هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ٢٠٣

أيضاً كأستاذنا الخوئي .

قال النجاشي نقلاً عن أبي العباس أحمد بن محمد بن محمد بن سعيد في وصف محمد بن سنان: له مسائل عنه معروفة، وهو رجلٌ ضعيفٌ جداً، لا يعوّل عليه، ولا يلتفت إلى ما تفرّد به<sup>(١)</sup> .

وقال الشيخ الطوسي في الفهرست: له كتب، وقد طُعن عليه وُضعف<sup>(٢)</sup> .  
وقال في تهذيب الأحكام: محمد بن سنان مطعون عليه، ضعيفٌ جداً، وما يستبَدُّ بروايته ولا يشركه فيه غيره، لا يُعمل به<sup>(٣)</sup> .

وقال الشيخ المفيد في الرسالة الهلالية: مطعون فيه، لا تختلف العصابة في تهيمته وضعفه، وما كان هذا سبيله لم يعمل عليه في الدين<sup>(٤)</sup> .

وقال ابن الغضائري: ضعيف، غالٍ، يضع، لا يُلتفت إليه<sup>(٥)</sup> .  
وقال ابن داوود: قد طعن رجال عليه، ضعيف، وروى عنه أنه قال عند موته: لا ترووا عني ممّا حدّثت شيئاً؛ فإنما هي كتب اشتريتها من السوق؛ والغالب على حديثه الفساد<sup>(٦)</sup> .

\* وفي قبال هذا القول نلاحظ قولاً آخر يناقضه تماماً، وينصّ لا على وثاقة محمد بن سنان فحسب، بل على علوّ مقامه وجلالة قدره وأنّه من أصحاب الأسرار لديهم عليه السلام، والغريب أن بعض الأعلام الذين نقلنا عنهم التضعيف في القول الأوّل، نصّوا على وثاقته في آثارهم الأخرى، فالشيخ الطوسي الذي

(١) المصدر السابق، نفس المعطيات.

(٢) الفهرست، الشيخ الطوسي: ص ٤٠٦ .

(٣) تهذيب الأحكام: ج ٧، ص ٣٦١ .

(٤) الردّ على أصحاب العدد (جوابات أهل الموصل)، المفيد: ص ٢٠ .

(٥) كتاب الضعفاء (رجال ابن الغضائري): ص ٩٢ .

(٦) رجال ابي داوود، المطبوع ضمن رجال البرقي: ص ٥٠٤-٥٠٥ .

أفاد في الفهرست والتهذيب ضعفه والطعن فيه، يروي في كتاب الغيبة عن أبي طالب عبد الله بن الصلت القمي ما يلي:

دخلت على أبي جعفر الثاني عليه السلام في آخر عمره فسمعتة يقول: جزی الله صفوان بن يحيى ومحمد بن سنان وزكريا بن آدم عني خيراً؛ فقد وفوا إلي... أما محمد بن سنان فإنه روى عن علي بن الحسين بن داود، قال: سمعت أبا جعفر الثاني عليه السلام يذكر محمد بن سنان بخير، ويقول: رضى الله عنه برضائي عنه، فما خالفني وما خالف أبي قط<sup>(١)</sup>.

كما أن الشيخ المفيد الذي ضعفه في الرسالة الهلالية قد وثقه في الإرشاد، وعده ممن نص وأشار إلى علي بن موسى الرضا عليه السلام بالإمامة من أبيه، والذين هم من خاصته وثقاته وأهل الورع والفقہ من شيعته، كداود الرقي ومحمد بن إسحاق بن عمار وعلي بن يقطين ونعيم القابوسي... وغيرهم<sup>(٢)</sup>.

وقرر السيد رضي الدين ابن طاووس في مناقشة ما أفاده المفيد من تضعيف سابق ما يلي: سمعت من يذكر طعنًا على محمد بن سنان لعله لم يقف على تركيته والثناء عليه، وكذلك يحتمل أكثر الطعون... على أن المشهور عن السادة عليهم السلام من الوصف لهذا الرجل خلاف ما به شيخنا - أي المفيد - أتاه ووصفه، والظاهر من القول ضد ما له به ذكر، كقول أبي جعفر عليه السلام...<sup>(٣)</sup>.

ولقد تراجع العلامة الحلي عما أفاده في الخلاصة من تضعيف، وأكد في كتابه المختلف رجحان العمل برواياته، وعلّق بعد ما نقل خبر الفضيل بن يسار القائل بعدم تحريم الرضاع إلا من المجبور، بأن في سنده محمد بن سنان الذي فيه قول، وأفاد: قد بيّن رجحان العمل برواية محمد بن سنان في كتاب

(١) لاحظ: الغيبة، الشيخ الطوسي: ص ٣٤٨.

(٢) لاحظ: الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، الشيخ المفيد: ج ٢، ص ١٤٧-٢٤٨.

(٣) فلاح السائل ونجاح المسائل، السيد ابن طاووس الحلي: ص ١٢.

هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ٢٠٥

الرجال<sup>(١)</sup>.

وكيف كان فقد تابع هذا القول العديد من متأخري المتأخرين والمعاصرين، أمثال العلامة المجلسي وصاحب التحرير الطاووسي والحرّ العاملي والمحدث النوري والسيد بحر العلوم وغيرهم من المعاصرين<sup>(٢)</sup>.  
\* وفي قبال القولين المتقدمين نجد من يختار التوقف فيه؛ فنرى العلامة الحليّ في الخلاصة بعد ما نقل أقوال العلماء المختلفة فيه يقول: الوجه عندي التوقف فيما يرويه؛ فإنّ الفضل بن شاذان قال في بعض كتبه: إن من الكذابين المشهورين ابن سنان...<sup>(٣)</sup>.

وبعد هذا نقول: الصحيح عندنا هو القول الثاني؛ فإن الرجل - كما تقدّم نقله عن الأعلام - من الثقات الأجلاء وأصحاب الأسرار؛ وإنما لجأ البعض لتضعيفه لكون رواياته لا تنسجم مع الأفق العقدي العامّ في تلك المرحلة، وقد أشرنا في أبحاث سابقة إلى مختارنا في مثل هذه التقييمات فلاحظ<sup>(٤)</sup>.  
أمّا الأسباب التي ذكرت في تضعيفه وتوهين رواياته فهي: إمّا لآتهامه بالغلو؛ أو لوجادة رواياته؛ أو لاعترافه بنقل المعضلات؛ أو لكذبه.

أمّا مستند الغلوّ فيمكن أن يرجع إلى ما رواه الكشي في اختيار معرفة الرجال؛ حيث قال: وجدت بخطّ أبي عبد الله الشاذاني: سمعت العاصمي يقول: إن عبد الله بن محمّد بن عيسى الأسدي الملقّب بـ(بنان) قال: كنت مع صفوان بن يحيى بالكوفة في منزل، إذ دخل علينا محمّد بن سنان فقال صفوان:

(١) لاحظ: مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، العلامة الحليّ: ج ٧، ص ٣١.

(٢) خاتمة المستدرک، المحدث النوري: ج ٤، ١٤؛ مباني فتاوى في الأموال العامة، السيد كاظم الحائري: ص ٢٥٩.

(٣) خلاصة الأقوال، العلامة الحليّ: ج ١، ص ٢٥١.

(٤) لاحظ: منكر الضروري: ص ٤٠-٥٠.

هذا ابن سنان، لقد همّ أن يطير غير مرّة، فقصصناه حتّى ثبت معنا<sup>(١)</sup>.  
 نلاحظ: أنّ اتّهام أمثال هؤلاء الرواة بوصف الغلوّ ليس بعزيز في تلك  
 المرحلة الزمانيّة؛ فإنّ عدم انسجام رواياتهم مع المذاق العامّ والأفق الذي كان  
 سائداً حينها يؤدّي إلى هذه النتيجة، وقد لحظنا ذلك في محمّد بن الفضيل وفي  
 جابر بن يزيد الجعفي وغيرهم من الثقات؛ وأنّ ملاحظة رواياته وتفحصها  
 يوصل الباحث إلى اطمئنان يقارب الجزم بأنّ رواياته هي في حدّ المعقول الذي  
 وصل إليه البحث العقائدي المعاصر. نعم؛ حيث إنّه كان من خواصّ  
 أصحاب الأئمّة عليهم السلام، وكانوا يطلعونه على أسرارهم وغرائب أمورهم، فلا  
 شكّ بأنّ عدم تحمّل أفق تلك المرحلة لهذه الأمور يفضي إلى الطعن والتكذيب  
 والرمي بالغلوّ في أحسن الأحوال.

أضف إلى ما تقدّم فإنّ رواية بعض القميين عنه - والمعروفين بتشدّدهم في  
 الموضوع العقدي - ينفي هذا الاحتمال، نظير أحمد بن محمّد بن عيسى ومحمّد  
 بن الحسن بن الوليد ومحمّد بن علي بن بابويه.

أمّا مسألة الوجادة<sup>(٢)</sup> فمستندها ما نقله الكشي عن حمدويه بن نصير، من  
 أن أيوب بن نوح دفع إليه دفترأ فيه أحاديث محمّد بن سنان، فقال لهم: إن  
 شتّم أن تكتبوا ذلك فأفعلوا؛ فإني كتبت عن محمّد بن سنان، ولكن لا أروي  
 لكم أنا عنه شيئاً؛ فإنّه قال قبل موته: كلّ ما حدثتكم به لم يكن لي سماع ولا  
 رواية، وإنما وجدته<sup>(٣)</sup>.

(١) اختيار معرفة الرجال، المعروف برجال الكشي، الطوسي: ص ٥٠٥.

(٢) الوجادة في مصطلح علم الحديث تعني: أخذ الحديث من صحيفة من غير سماع ولا  
 مناولة ولا إجازة، وتعدّ أحد طرق تحمّل الحديث، وقد وقع الكلام في جواز الاعتماد  
 عليها في البحوث الرجاليّة فلاحظ.

(٣) المصدر السابق: ص ٥٠٤.

هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ٢٠٧

أقول: إن المقايسة بين عدد الروايات التي رواها محمد بن سنان بلا واسطة عن الأئمة عليهم السلام ودعوى وجادتها يُعطي اطمئناناً قريباً من الجزم ببطلان دعوى الوجادة؛ إذ لا يمكن تصوّر ذلك خصوصاً في تلك الظروف والشروط؛ فإن محمد بن سنان قد التقى بالعديد من الرواة وصاحبهم، وروى عنهم جمعاً غفيراً من الروايات، فهل يُعقل أن تكون جميعها مكتوبة ومحرّرة؟! ولو تنزّلنا عن ذلك فهي على فرض ثبوتها امتياز له، تدلّ على احتياطه وتشدّده في النقل، على أن ثبوت وجادة البعض لا يسقط القسم الآخر عن الاعتبار فيما لو استطعنا أن نميّز الوجادة عن غيرها.

وأما نقله للمعضلات فالمستند فيها ما رواه الكشي أيضاً، من أن العاصمي كان يقول: كنّا ندخل مسجد الكوفة، فكان ينظر إلينا محمد بن سنان ويقول: من أراد المعضلات فإليّ، ومن أراد الحلال والحرام فعليه بالشيخ، يعني صفوان بن يحيى<sup>(١)</sup>.

والمعضلات تعني الشدائد والإشكالات الصعبة المستصعبة التي تتطلّب عارفاً بصيراً بحلّ إعضالها، ومن هنا قال البعض: أعوذ بالله من كل معضلة ليس لها أبو الحسن، ولا شكّ بأن حديث أهل البيت من الحديث الصعب المستصعب الذي لا يحتمله إلا ملك مقرب أو نبيّ مرسل أو عبد امتحن الله قلبه للإيمان أو مدينة حصينة<sup>(٢)</sup>، وليس في هذا الكلام أيّ ريبة تدعو إلى الانتقاص منه.

أضف إلى ما تقدّم: أن أهل البيت عليهم السلام بثّوا علومهم ومعارفهم الشمولية بطريقة التنويع، فخصّوا بعض أصحابهم بالفقهيات، وآخرين بالعقديات، وغيرهم بالمعضلات والمشكلات، ونوّعوا لآخرين بحسب الاستعدادات، ولا

(١) المصدر السابق: ص ٥٠٥.

(٢) معاني الأخبار، الشيخ الصدوق: ص ١٨٩.

يضرّ ذلك بوثاقة الراوي ولا بسلامة مروياته.

ولعلّ السبب الذي حدا بأعلام الرجاليين إلى اتّخاذ هذه المواقف الجارحة إزاء بعض الرواة هو: مجموع الظروف التي كانت تحيط تلك المرحلة الزمنية من تحييد المعارف التفسيرية والعقائدية؛ فإن الخلاف الفقهي في بعض التفاصيل لا يشكّل خطراً على السلطة الحاكمة آنذاك ولا يقلّب النظام عليها، بل الفقه المتداول وبمعناه الحرفي لم يشعل شرارة الثورات، ولم يحرك سكون الظلم في يوم من الأيام.

وأما دعوى كذبه فمستندها سماع عبد الله بن حمدويه قول الفضل بن شاذان: لا أستحلّ أن أروي أحاديث محمد بن سنان. وذكر الفضل في بعض كتبه: الكذّابون المشهورون أبو الخطاب، ويونس بن زبيان، ويزيد الصايغ، ومحمد بن سنان، وأبو سمينة أشهرهم<sup>(١)</sup>.

ولا يمكن أن نصدّق دعوى كذبه بعد ما عرفت رواية أجلاء الأصحاب عنه؛ فمع علمهم بشهرة كذبه فما هو المسوّغ للاعتقاد على روايته ونقله؟! مضافاً إلى أن قياس حال محمد بن سنان بأبي الخطاب وأبي سمينة قياس مع الفارق بأدنى تأمل، ومع كلّ ما تقدّم فإن ابن داوود نقل في ترجمة محمد بن علي بن إبراهيم المعروف بأبي سمينة نصّ الكذّابين المشهورين عن الفضل بن شاذان من غير أن يدرج اسم محمد بن سنان فيه، وهذا خير شاهد على عدم صحة هذه النسبة<sup>(٢)</sup>.

فتحصّل إلى هنا: عدم تمامية القول الذي اختار تضعيف محمد بن سنان، والوجوه المذكورة فيه.

ولقد أجاد صاحب منتهى المقال في وصف السرّ الذي يقف وراء

(١) المصدر السابق: ص ٥٠٤، ٥٣٩.

(٢) رجال أبي داوود: ٥٠٧.



هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ٢٠٩

تضعيف هذا الرجل فقال:

إنَّ الناس في أمثال هذه الأزمان بنوا أمرهم على تقديم الجرح على التعديل؛ بناء على اعتلالهم العليل، سيما إذا طرق إسماعهم لفظ (الشهرة)، فضعفوا جملة من الأخبار وأسقطوا كثيراً من الأخبار عن درجة الاعتبار، وأنت إذا أمعنت النظر تجد الشهرة المدعاة هنا لا أصل لها أصلاً، ولا حقيقة لها مطلقاً، أليس أساطين هذا الفنّ الشيخ والنجاشي والمفيد والكشي والعلامة والفضل بن شاذان وهؤلاء بأجمعهم كلماتهم فيه - أي محمد بن سنان - مختلفة، فأما الشيخ فبعد تضعيفه في رجاله، شهد بفضله وجلالته في الغيبة، والمفيد أيضاً رأيت تعارض قوليه فيه، مع أنّ النقل المشهور عنه فيه التوثيق، وهو يعطي رجوعه عن التضعيف؛ والكشي عادته نقل الأخبار والروايات الواردة في الرواة، ومع ذلك رأيت بعد نقل كلام الفضل بن شاذان يقول: وقد روى عنه الفضل بن شاذان وأبوه... إلى قوله: من العدول والثقات، وما ذاك إلا تعريض به وعدم ارتضاء منه بكلامه... والفضل بن شاذان وجدته يروي عنه، وإذنه في الرواية عنه بعد موته دون أيام حياته لا يدل على عدم صحّة رواياته عنده، وإلا لدل على القدح في الفضل بن شاذان، انتهى<sup>(١)</sup>.

أما حكيم مؤذن بن عيسى أو بني عيس فقد حاول بعض الأعلام توثيقه استناداً إلى خصوصيتين:

أ. لكونه مؤذناً؛ وهو أمر يؤكد وثاقته؛ إذ لا يعتمد على المؤذن غير الثقة

---

(١) منتهى المقال في أحوال الرجال، أبو علي الحائري: ج٦، ص٧١.  
ولعلّ السيّد بحر العلوم في فوائده الرجاليّة أفضل من تعرّض لحال هذا الرجل، وللآراء التي طرحت فيه؛ إذ عقد بحثاً موسّعاً أوضح فيه غرابة التقييم الرجالي لهذا الرجل؛ وذلك لوجود الاختلاف في أقوال الرجاليين أنفسهم فيه، لاحظ: الفوائد الرجاليّة، السيّد مهدي بحر العلوم: ج٣، ص٢٤٩-٢٧٨.

عادةً، وهو يكشف عن العدالة أيضاً؛ لأخذ عنوان المؤدّية فيه؛ إذ فيه إشارة إلى مواظبته على أوقات الصلاة وأدائها.

ب. إن الخمس وخصوصياته لم يبينها الأئمة عليهم السلام إلا لخواصهم، وهو كاشف آخر عن الوثاقة<sup>(١)</sup>.

ويرد على الأولى: أن كون الرجل مؤدّناً لا يلازم وثاقته ضرورة؛ فقد يُطلق على الإنسان مؤدّناً وهو غير متلبّس بهذا الفعل حال الإطلاق، بل هو علاقة ما كان، أي إنه كان يمتن هذه المهنة سابقاً، وقد فارقها حالياً، ومع هذا يطلق عليه مؤدّن، كما هو الأمر في الطحّان والعجّان والحدّاد والنجّار.

ويرد على الثانية: أن الخمس ورواياته في عهد الإمام الصادق عليه السلام - الذي رويت عنه هذه الرواية - كان جلياً وواضحاً عند الشيعة، فلا خصوصية لمن نقل هذه الرواية تستدعي القول بوثاقته، أضف إلى ذلك احتمالية أن يكون الراوي قد سمعها من مجلس كان تحدّث فيه الإمام عليه السلام مع خواصّه حول هذا الأمر، فلا سبيل لهذا الاستكشاف على فرض تماميته. هذا فيما يخص سند هذه الرواية، وقد ظهر عدم نقاوتها السندية لعدم إمكانية توثيق حكيم مؤدّن بني عيسى.

أمّا ما يخصّ دلالة هذه الرواية فقد حاول بعض الأعلام المعاصرين التشكيك في دلالتها على المطلوب بدعوى: أن السائل لم يذكر ماهية السؤال الذي استفهم عنه من الإمام بذكر الآية، بل تلا الآية لتذكير الإمام عليه السلام بحقهم الذي منعه وهو (الخمس)، وفي هذا السياق أجاب الإمام عليه السلام: هي والله الإفادة يوماً بيوم، ولا يُعلم بأن الضمير في مفردة (هي) عائد إلى الغنيمة كي يستفاد منها المطلوب، أو إلى الآية الكريمة برمتها وما جاء فيها من أصل تشريع الخمس، وبذلك تكون أجنبية عمّا نحن بصدد إثباته، والذي يبعد

(١) لاحظ: زبدة المقال في خمس الرسول والآل: ص ٧٨.

هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ٢١١

الاحتمال الأوّل أن الآية لم تحمل لفظ (الغنيمة) كي يقال برجوع الضمير المؤنث إليها، بل جاء فيها مادة (الاغتنام) فقط، وهو لفظ لا يصحّ رجوع ضمير (هي) المؤنث إليه؛ فيقربُ الاحتمال الثاني والذي يكون النظر فيه إلى ما هو في أيدي مخالفينهم عليه السلام، الذي هو في الأصل يحمل حقهم وخمسهم، وأنه غنائم وفوائد متكاثرة تقع بأيديهم كلّ يوم، ومع كون أصلها قد تعلّق به الخمس فلا شكّ في ثبوت هذا الحقّ فيها، فلا يمكن أن تكون ناظرة إلى تحديد المعنى العامّ للغنيمة التي في الآية ليستفاد منها المطلوب<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه:

أولاً: أن الرواية في نسخة الكافي تختلف مع ما أفاده الكلام أعلاه؛ حيث يقول حكيم المؤذن بأنّه سأل الإمام عليه السلام عن قوله تعالى: واعلموا... والمتبادر من ذلك سؤاله عن معنى هذه الآية، فتكون ماهية السؤال متحقّقة لا محالة، والإشكال المتقدّم مبنيّ على الرواية كما هي في نسخة التهذيب والاستبصار التي قد يقال بعدم وضوحها في إفادة هذا المعنى<sup>(٢)</sup>.

وثانياً: لم يبرز الكلام المتقدّم أيّ قرينة على دعوى أن السائل بتلاوته للآية أراد تذكير الإمام بحقهم الذي منعهه يسوّغ دفع احتمال أن يكون السائل في مقام الاستفهام عن معنى الآية وتفسيرها، بل هو الأصل في عموم الروايات التي تُنقل عنهم؛ إذ أن هذا مفاد مرجعيتهم العلميّة والدينيّة؛ حيث يقصدهم الرواة للاستفسار منهم والاستفادة من معينهم، نعم؛ للخروج عن هذا الأصل السائد والمتعارف لا بدّ من نصب قرينة، وهذا ما لم نلاحظه في الكلام المتقدّم، نعم قد يُستند إلى ذيل الرواية المتعلّق بتحليل هذا الحقّ من قبله عليه السلام ليجعل قرينة على هذا التفسير، لكن ذلك مبنيّ على تفسير مشهور خاطئ

(١) لاحظ: كتاب الخمس، السيّد محمود الهاشمي: ج ١، ص ١٧-١٨.

(٢) لاحظ: الكافي: ج ٢، ص ٧٢٨-٧٢٩.

لروايات التحليل، وسيأتي بيان عدم تماميته لاحقاً<sup>(١)</sup>.  
 والمحصلة: لا نجد محذوراً لغوياً في عودة الضمير المؤنث في مفردة (هي) إلى مادة الاغتنام، وما ذكر لا يُعدُّ قرينة حاسمة لدفع هذا الاحتمال ليرجح الاحتمال الثاني، فيبقى الإشكال السندي أوجه في ردّ هذه الرواية من الإشكال المضموني أعلاه، رغم ما قد يستفاد من تمامية الدلالة فيها.  
 نعم؛ يمكن أن يقال: لو سلّمنا بأن الرواية فسرت الغنيمة في الآية بنحو يشمل أرباح المكاسب والتجارات، إلا أن ذلك يخالف الظهور القرآني المدلّل عليه لغةً واستعمالاً؛ فلا يمكن لنا القبول بهذه الرواية اليتيمة كما هو توجهنا العام في كيفية التعامل مع النصوص الروائية التي تخالف الظهور القرآني.

#### ٤. رواية علي بن مهزيار

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَيْسَى وَعَبْدَ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى الْأَشْعَرِيِّينَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ قَالَ: كَتَبَ إِلَيْهِ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام وَقَرَأْتُ أَنَا كِتَابَهُ إِلَيْهِ فِي طَرِيقِ مَكَّةَ قَالَ: إِنَّ الَّذِي أَوْجَبْتُ فِي سَنَتِي هَذِهِ... فَأَمَّا الْغَنَائِمُ وَالْفَوَائِدُ فَهِيَ وَاجِبَةٌ عَلَيْهِمْ فِي كُلِّ عَامٍ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ... وَالْغَنَائِمُ وَالْفَوَائِدُ يَرْحَمُكَ اللَّهُ فَهِيَ الْغَنِيمَةُ يَغْنُمُهَا الْمَرْءُ وَالْفَائِدَةُ يُفِيدُهَا...<sup>(٢)</sup>.

وهذه الرواية صحيحة السند، وقد ادّعي دلالتها صريحاً أو ظاهراً على أن الغنيمة في الآية الكريمة تعمّ مطلق الفائدة حتى أرباح المكاسب.  
 وتقريب الاستدلال بهذه الرواية مبنى على كون العطف في جملة

(١) يذهب أستاذنا دام ظلّه إلى خروج أرباح المكاسب عن روايات التحليل خروجاً موضوعياً، وسيأتي تفصيل الحديث في ذلك حين بحث روايات التحليل لاحقاً. (المقرّر).

(٢) الاستبصار فيما اختلف فيه من الأخبار: ج ٢، ص ٦١.

هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ٢١٣

(وَالْغَنَائِمُ وَالْفَوَائِدُ يَرْحَمُكَ اللَّهُ فَهِيَ الْغَنِيمَةُ يَغْنَمُهَا الْمُرءُ وَالْفَائِدَةُ يُفِيدُهَا) عطفاً تفسيريّاً، بمعنى أن المقصود من الغنائم هي الفوائد، فيضحى معنى الغنيمة على هذا الأساس واضحاً؛ إذ استشهاد الإمام (سلام الله عليه) بالآية المباركة ثم ذكره الغنائم مع عطفه الفوائد عليها، يدلّ على أنه يفسّر الغنيمة في الآية بمطلق الفائدة بما فيها أرباح المكاسب.

ودعوى: أن الاستدلال بالرواية على التعميم لا ينحصر بكون العطف فيها تفسيريّاً، بل حتّى لو قلنا بأن العطف من نوع الخاصّ على العامّ فإن الرواية أثبتت الخمس في كليهما؛ لأنّها في مقام بيان وجوب الخمس لا في الغنائم فقط، بل في الفوائد أيضاً، ويلتزم بعموم الآية الكريمة إمّا عن طريق الذهاب إلى أن: الغنائم المستخدمة في هذه الرواية صارت حقيقة شرعيّة في غنيمة دار الحرب في عهد الإمام الجواد عليه السلام، وبقيت الغنيمة المستعملة في الآية ذات معنى عامّ شامل لجميع الفوائد؛ وإمّا عن طريق التفريق بين (الغنيمة) وبين الفعل (غنمتم) كما ذهب إليه كثير من الأعلام؛ فإن الأولى قد تكون بمعنى غنيمة دار الحرب، لكن الثانية وهي (غنمتم) ذات معنى عامّ شامل، يعني الفوز بالشيء والظفر به.

مدفوعة: لأنّ استشهاد الإمام عليه السلام بالآية الكريمة جاء ليدلّل على ما أفاده من وجوب الخمس في الغنيمة التي تعني الفائدة كما هو الفرض، ومع فرض تغاير هذين المفهومين - ولو بنحو العامّ والخاصّ - فسوف لا يبقى لهذا الاستشهاد وجه؛ لأنّ الآية لم تحمل سوى ما يُشير إلى مادّة (الغنيمة) والتي وقع الكلام في عمومها واختصاصها، فكيف جاز أن نقرّر وجوب الخمس في الغنائم، ووجوب الخمس في الفوائد أيضاً - بناءً على تغايرهما - استناداً إلى آية نصّت على وجوب الخمس في الغنائم فقط؟!!

وكيف كان فقد حملت هذه الرواية إشكالات عديدة حدت ببعض

الأعلام إلى الإعراض عنها؛ إمّا لا اضطراب متنها، أو لإجمال فقراتها، أو لإعراض الأصحاب عن بعض مقاطعها، من هنا سنؤجل الحديث التفصيلي في فقهها إلى بحث الروايات الدالة على خمس أرباح المكاسب في العنوان اللاحق من هذه السلسلة.

أمّا ما يرتبط بمحلّ الاستشهاد بهذه الرواية فنقول: لو سلّمنا بأنّ الغنيمة في الآية غير مختصّة بغنائم دار الحرب كما قرّبت دلالة الرواية أعلاه على ذلك، فلا تشمل أرباح المكاسب أيضاً؛ لكون حصولها يترافق مع المشقة والتعب، وهو أمر لا يتناسب مع فحوى الغنم والغنيمة لغةً واستعمالاً؛ بل إن الإمام عليه السلام - وهو يتحدث عن الموارد التي أوجب الخمس فيها - يسوق موارد لا تتناسب مع أرباح المكاسب أصلاً، بل هي مصاديق للغنيمة والفائدة اللغوية؛ قال عليه السلام: وَالْغَنَائِمُ وَالْفَوَائِدُ يَرْحَمُكَ اللَّهُ فَهِيَ الْغَنِيمَةُ يَغْنَمُهَا الْمَرْءُ، وَالْفَائِدَةُ يُفِيدُهَا، وَالْجَائِزَةُ مِنَ الْإِنْسَانِ الَّتِي لَهَا خَطَرٌ، وَالْمِيرَاثُ الَّذِي لَا يُحْتَسَبُ مِنْ غَيْرِ أَبِي وَلَا ابْنٍ، وَمِثْلُ عَدُوٍّ يُضْطَلَمُ فَيُؤْخَذُ مَالُهُ، وَمِثْلُ الْمَالِ يُؤْخَذُ وَلَا يُعْرَفُ لَهُ صَاحِبٌ، وجلي بأنّ هذه المصاديق التي ذكرها عليه السلام مصاديق تنسجم مع مفهوم الغنيمة اللغوية، ولا تتناسب مع أرباح المكاسب الذي يحمل مشقة وتعباً شديداً على اختلاف في قلته وكثرته؛ كما لا تفيد الرواية اختصاص الآية بغنائم دار الحرب، بل تفيد شمولها لعموم ما يستفاد بلا مشقة ولا تعب.

فتلخص ممّا تقدم: أنّ عموم الروايات التي استدلت بها على تعميم لفظ الغنيمة ليشمل أرباح المكاسب إمّا أن تكون ضعيفة السند فلا يعبأ بمخالفتها للظهور القرآني القائل بعدم شمول الغنيمة في الآية لخمس أرباح المكاسب؛ وإمّا أن تكون صحيحة السند غير تامة الدلالة فلا يعبأ بما طرح من تفسيرات لدالتها؛ وإمّا أن تكون صحيحة السند تامة الدلالة لكن ينبغي ترك ظاهرها لمخالفتها للاستظهار القرآني؛ وذلك لأنّ دور الرواية في الآيات الواضحة

هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ٢١٥

الظهور لا يعدو إضافة مصداق لها يتناسب مع فحوى ذلك الظهور، لا أنّها تفسّر الآية بما يخالف الظهور الذي فيها، وعلى هذا الأساس فلا يمكن أن نقبل برواية تفسّر الغنيمة الواردة في الآية بنحو يخالف الظهور الصريح الذي تحمله والذي تقدّم الحديث عنه مفصّلاً.

هذه هي مجموعة الشواهد التي ذكرها أصحاب الاتجاه الأوّل، والذي كان مفاده: أنّ الغنيمة الواردة في الآية غير مختصّة بغنائم دار الحرب، وأنّها شاملة لأرباح المكاسب أيضاً. وقد تبين عدم تمامية المقتضى لإثبات العموم في الآية الكريمة من خلالها، وبه يتمّ الكلام في الاتجاه الأوّل.

### الاتجاه الثاني: اختصاص الآية بغنائم دار الحرب

ذهب أصحاب الاتجاه الثاني إلى اختصاص الآية الكريمة بغنائم دار الحرب، وقد أقاموا عدّة أدلّة على دعواهم، منها:

#### ١. سياق الآية قرينة على الاختصاص

إن سياق الآية قرينة على الاختصاص؛ فإنّ ملاحظة الآيات التي قبل هذه الآية وبعدها تكشف بوضوح على أنّها في سياق الحرب والغنائم التي تحصل فيها، وللخروج من سياقها الاختصاصي وإثبات العموم نحتاج إلى قرينة، وهي غير حاصلة؛ لأنّ المتبادر من الغنيمة الواقعة فيها غنيمة دار الحرب؛ كما يدلّ عليه سوق الآيات السابقة واللاحقة، فلا يمكن التجوّز بها في غيره، إلّا مع قيام الدلالة عليه<sup>(١)</sup>.

وفي إطار هذا الدليل نجد من المناسب أن نجمل الحديث في قرينية السياق أولاً، ونعطف الكلام عن إمكانية إجرائه في المقام ثانياً<sup>(٢)</sup>.

(١) لاحظ: مدارك الأحكام، العاملي: ج ٥، ص ٣٨٢-٣٨٣.

(٢) لقد خلط الكثير من الكتّاب بين السياق وبين شأن النزول.

أما البحث الأول: فالسياق لغةً - كما ينصّ بعض علماء اللغة - هو: حَدُّ الشَّيْءِ، يقال: سَافَهُ يَسُوفُهُ سَوْقًا، وَالسَّيْقَةُ: مَا اسْتَيْقَ مِنَ الدَّوَابِّ. ويقال سُقْتُ إِلَى امْرَأَتِي صَدَاقَهَا، وَأَسَقْتُهُ، وَالسُّوقُ مَشْتَقَّةٌ مِنْ هَذَا، لَمَا يُسَاقُ إِلَيْهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، وَالْجَمْعُ أَسْوَاقٌ، وَالسَّاقُ لِلْإِنْسَانِ وَغَيْرِهِ، وَالْجَمْعُ سُوقٌ، إِنَّمَا سَمَّيْتَ بِذَلِكَ لِأَنَّ الْمَاشِيَّ يَنْسَاقُ عَلَيْهَا... وَالْمَصْدَرُ السَّوَقُ<sup>(١)</sup>.

أما اصطلاحاً فيتفق عموم الباحثين في الدراسات المنهجية والتفسيرية على عدم وجود تعريف محدد للسياق يمكن ملاحظته وبيانه. نعم، هناك تأكيد على أهميته وجدواه وفائدته، دون تحديد معالمه بالحدّ أو الرسم، لكن الذي نميل إليه - ولو من باب المقاربة - هو أن السياق يعني: الإطار العام الذي يهدف المتحدث إيصاله إلى المستمع بمفردات وجملة متتابعة ومراتب؛ بحيث إن خروج المتحدث عن هذا الإطار يتجلى بوضوح لدى مستمع كلامه.

ولا شك بأن ما يفيد هذا الإطار العام - شريطة اجتماع أركانه ومقوماته المذكورة في محلّها - هو حجة على السامع إذا كان المتكلم ممن يجب طاعته كما في محلّ كلامنا، وفي هذا الضوء فإنّ السياق القرآني الذي تكشف عنه الآيات الكريمة هو حجة لا يمكن تحطّيه إلا بقريظة دالة على العكس.

ولم يحظّ بحث السياق بأهميّة خاصّة عند الأصوليين؛ إذ لم يُفرد له عنوان خاصّ، بل جاء في سياق أبحاث المنطوق والمفهوم والأوامر والنواهي ونحوها من أبحاث؛ وهو نحو اهتمام أبرزه المتأخرون منهم؛ والمختار عندنا هو: أن السياق يعدّ من المسائل المهمّة التي يجب على الفقيه بالمعنى المصطلح عندنا أن يوليه اهتماماً خاصّاً كي يفهم نصوص المشرّع كما هي.

(١) لاحظ: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس: ج ٣، ص ١١٧.



هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ٢١٧

قال المحقق النائيني: انفهام مفهوم تركيبى من جملة تركيبية إن استند إلى دلالة نفس الجملة في حد ذاتها على ذلك المعنى، كانت الدلالة (منطوقية)؛ وإن استند إلى لزومه لانفهام منطوق الجملة بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص لتكون الدلالة لفظية، كانت الدلالة (مفهومية)؛ وإن استند إلى لزومه لانفهام منطوق الجملة بنحو اللزوم البين بالمعنى الأعم لتكون الدلالة عقلية، كانت الدلالة (سياقية)، كما في دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشارة وغيرها، من دون فرق في ذلك بين دلالة جملة واحدة على المعنى التركيبى ودلالة جملتين عليه<sup>(١)</sup>.

ولم يقبل أستاذنا الخوئي كون السياق هو الانفهام المستند في تحققه إلى اللزوم البين بالمعنى الأعم؛ ولاحظ بأن السياق هو: اللزوم غير البين نظير ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ التي يفهم بدلالة السياق أن المقصود منها (وأسأل أهل القرية)، وأفاد بأن السياق ذو معنى واضح، وهو مدلول التزامى يعتمد في انفهامه للسامع على ضمّ مقدّمة عقلية، وهي بطبيعة الحال تستند إلى لزوم غير بين؛ لأن امتياز اللزوم البين بالمعنى الأخصّ عن اللزوم البين بالمعنى الأعمّ هو في: أن الأوّل يحتاج إلى تعقل نفس الملزوم للانتقال إلى لازمه، وأنّ الثاني: لا يكفي فيه ذلك، ولا بدّ من تصوّر اللازم والملزوم والنسبة بينهما؛ أمّا إذا كان لزوم انفهام شيء لانفهام شيء آخر يحتاج إلى ضمّ مقدّمة عقلية خارجيّة كما هو البحث، فاللزوم لا يكون بيناً أصلاً، وتفصيل الحديث يُطلب من مظانه<sup>(٢)</sup>.

أمّا البحث الثاني وهو إمكانية إجراء قرينية السياق: فالذي يفيد المقام هو أن الآيات السابقة واللاحقة لهذه الآية تكشف عن هذا الإطار العامّ الذي

(١) لاحظ: أجود التقريرات، تقريراً لأبحاث المحقق النائيني: ج ١، ص ٤١٣.

(٢) المصدر السابق: حاشية السيّد الخوئي.

يريده المتحدّث، وهو لا يتعدّى الحرب والغنائم التي تؤخذ فيها، ومن هنا فلا يمكن تعميمه إلى كلّ فائدة يحصل عليها الإنسان، إلّا في حالة نصب القرينة.

إن قلت: إن افتراض معركة بدر سبباً لنزول هذه الآية الكريمة لا يعني تخصيص الوارد فيها واقتصاره عليه؛ لأنّ المورد لا يخصّص الوارد<sup>(١)</sup>.

قلت: إن الاستدلال المتقدّم لا يستند إلى مورد النزول وسببه كي يقال: بأن المورد لا يخصّص الوارد، بل إلى السياق الذي حملته الآية. فصحيح أن مورد النزول هو معركة بدر بناءً على القول الذي يختارها موطناً للنزول، لكن السياق هو الحرب، فأينما حصلت حربٌ بشروطٍ معيّنة وجب الخمس في غنائمها، وأين هذا من الاقتصار على مورد النزول وسببه؟!<sup>(٢)</sup>.

ويلاحظ على البحث الثاني: أنّ حجّة السياق القرآني إنما تثبت في حالة ما إذا كان الترتيب بين الآيات ترتيباً توقيفياً وحيانياً، بمعنى أنّ ما بين الدفتين من ترتيب للآيات القرآنية هو من رسول الله ﷺ؛ وهذا الأمر لا يسلم به كثير من الباحثين؛ فإنّ التجميع الحالي للقرآن الكريم ليس على أساس أسباب النزول كي يصحّ الكلام المتقدّم، بل جُمع القرآن بعد ذلك بتدابير معروفة لمن قرأ التأريخ وتابع أحداثه<sup>(٣)</sup>.

نعم، ذهب الاتجاه العامّ بين علماء المدرسة الأخرى وبعض علماء مدرسة

(١) لاحظ: مستند العروة الوثقى: ص ١٩٦.

(٢) نعم، قد تكون هناك قرائن تحفّ بعض الآيات القرآنية تقتضي تخصيصها بالمورد، كما في آية الإطاعة والتي كشفت النصوص الروائية الصحيحة على كون موردها ومصداقها هم أهل البيت ﷺ، فلا يسوغ تعدّيها إلى غيرهم، ولا يقتصر هذا الرأي على مدرسة أهل البيت ﷺ، بل هو رأي كثير من الباحثين، لاحظ في هذا الصدد: قواعد الترجيح عند المفسرين، حسين الحري: ج ١، ص ١٩١.

(٣) لاحظ: الميزان في تفسير القرآن: ج ١٢، ص ١٢٧-١٢٨.

هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ٢١٩

أهل البيت عليهم السلام إلى أن الترتيب بين الآيات هو ترتيب وحياني نبوي، وأكدوا أن الجمع بمعنى التأليف والترتيب وجعل كل آية في السورة التي هي جزء لها وفي موضعها من تلك السورة وكونها آية ثانية لها - مثلاً - أو ثالثة أو رابعة...، هو جمع نبوي، ولا طريق له إلا الوحي، ولا يصلح إسناده إلى غير النبي بوجه، وعلى أساس هذا التوجه يصبح السياق حجةً يجوز الاعتماد عليه في فهم المعارف الدينية والكشف عنها<sup>(١)</sup>.

بل حتى مع تمامية القول بوحيانية الترتيب الآياتي فلا يمكن الاستدلال بالسياق أيضاً؛ لوضوح أن كون النبي صلى الله عليه وآله هو المرتب والمنظم والواضع لا يعني ضرورة أن يكون مرتكزه في هذا الوضع والتنظيم هو الارتباط المضموني لكي يصح الاستدلال، بل ربما تكون هناك مرتكزات أخرى هي التي حدث لذلك<sup>(٢)</sup>.

وقد يسلم البعض بما طرحناه آنفاً، ويؤمن بعدم حجية السياق القرآني ما لم يتوفر فيه الشرطان المتقدمان، أعني توقيفية الترتيب القرآني للآيات، وكون المرتكز في هذا الترتيب هو الأمر المضموني، إلا أنه يرى بأن هناك الكثير من

(١) لاحظ: مجمع البيان، الطبرسي: ج ١٠، ص ٥١٤، ٣٨٢؛ البيان في تفسير القرآن، السيد الخوئي: ص ٢٥١؛ مدخل التفسير، أبحاث حول إعجاز القرآن وصيانته من التحريف وعدم تواتر القراءات وأصول التفسير، الشيخ فاضل اللكراني: ص ٢٦٦.

(٢) اتفقت كلمة علماء المسلمين بمختلف اتجاهاتهم على وحيانية هذا التركيب ومضمونيته، ولا يمكن تقطيع مفردات الآيات، بل إن الفهم الصحيح لها لا بد وأن يكون بملاحظة المفردات التي قبلها وبعدها، وبالتالي السياق العام لها. لكن لأهل البيت عليهم السلام رأياً مغايراً للكلام أعلاه؛ فقد روى جابر عن أبي عبد الله عليه السلام القول: «يَا جَابِرُ إِنَّ لِلْقُرْآنِ بَطْنًا وَلِلْبَطْنِ ظَهْرًا، وَلَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْ عُقُولِ الرَّجَالِ مِنْهُ؛ إِنَّ الْآيَةَ لَيَنْزِلُ أَوْلَهَا فِي شَيْءٍ وَأَوْسَطُهَا فِي شَيْءٍ وَأَخْرُهَا فِي شَيْءٍ، وَهُوَ كَلَامٌ مُتَصَرِّفٌ عَلَى وُجُوهِ»، وهذا يعني إمكانية التقطيع في مفردات الآية نفسها.

أجزاء الآيات القرآنية تصلح لأن تكون قاعدة قرآنية بحد ذاتها، بغض النظر عن سياقها وعن مورد نزولها، نظير: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥)، أو ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة: ١٩٥)، أو ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨)؛ فإن مثل هذه الأجزاء من الآيات القرآنية رغم سياقها وسبب نزولها المختلف، إلا أنها تصلح لأن تكون قاعدة عامة تدخل في الاستدلال لعموم الأبواب الفقهية. ونفس الكلام يقال في آية الخمس أيضاً؛ بيان أن: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ...﴾ تشكل قاعدة عامة لا ينبغي اختزالها في شأن نزولها وموردها وسياقها بغض النظر عن توفر وعدم توفر الشرطين المتقدمين، بل عليكم تخميس كل ما غنمتموه بشكل مطلق<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ عليه: أن استظهار قاعدة قرآنية عامة من هذه الآية الكريمة بمعزل عن جميع ما يحتف بها من قرائن، أمر يصعب تصوّره؛ إذ حتى القائلين بعموم الآية الكريمة ركنوا إلى استظهار ذلك بمساعدة رأي اللغوي وغيره من الروايات المفسّرة، ومع تسليم جميع هذه الأمور، إلا أن النافع في المقام هو إثبات شمول الآية للغنيمة بمعنى مطلق الفوائد والأرباح، ولا يمكن إثبات ذلك من خلال تعبير (مِنْ شَيْءٍ) الوارد في هذه الآية لما أشرنا إليه فيما تقدّم.

أضف إلى جميع ما تقدّم: أن السياق كقرينة صارفة ومؤكدة ينحصر دورها في تشخيص المراد الجدّي لا المراد الاستعمالي، فمع جزمنا بالمستعمل فيه وشكنا فيما يراد منه جدّاً، نتمسك بالسياق لإثبات المراد الجدّي، أمّا في حالة شكنا في المستعمل فيه - كما هو حال الغنيمة في الآية فإننا نشك هل المستعمل

(١) لاحظ: الميزان، السيّد محمّد حسين الطباطبائي: ج ٩، ص ٩١. والملاحظ على تفسير السيّد الطباطبائي هو أنّه رغم اعتقاده بعدم توقيفية الترتيب الآياتي ولو بنحو السالبة الجزئية، إلا أنّه في كثير من الأحيان يستدلّ بالسياق، مع عدم إثباته لهذه الكبرى!!

هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ٢٢١

فيه يشمل أرباح المكاسب أم لا؟ - فلا يمكن عندئذ أن نتمسك بالسياق لإثبات ذلك.

أما ما استدلل به البعض من أن المورد لا يخصص الوارد، فنمنع أن تكون هذه القاعدة قاعدة عامة بنحو الإيجاب الكلي، بل نلتزم بها بنحو الإيجاب الجزئي؛ لأن المورد قد يخصص الوارد في بعض الأحيان، فلا بد من تفحص نفس الآية لرؤية كون موردها يخصص الوارد فيها أم لا.

وَمَا تَقْدَمُ يَتَّضِحُ عَدَمُ تَمَامِيَّةِ هَذَا الدَّلِيلِ بَيَانَاتِهِ الْمُتَعَدِّدَةَ لِإِثْبَاتِ اخْتِصَاصِ الْآيَةِ بِغَنِيمَةِ دَارِ الْحَرْبِ.

نعم، يمكن إبراز قرينة على اختصاص الغنيمة الواردة في الآية بدار الحرب، وذلك بأن يقال: إن بعض الآيات القرآنية لا يشك أحد في كونها تتحدث عن واقعة محددة لا سبيل للتأمل فيها بطرح دعوى أن التجميع ليس على أساس النزول، أو أن الترتيب الحالي قد لا يكون على أساس الارتباط المضموني، بل هي آيات مترابطة تتحدث عن واقعة مشخصة لا سبيل للشك فيها، والآية محل البحث من هذا القبيل؛ فإن الآية: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجُمُعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، والآيات التي بعدها وحتى الآية (٤٤) من نفس السورة: ﴿إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَىٰ وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِاخْتِلَافِئِكُمْ فِي الْمِيْعَادِ وَلَكِن لِّيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ \* إِذْ يُرِيكُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا وَلَوْ أَرَأَيْتُمْ كَثِيرًا لَفَشِلْتُمْ وَلَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَلَكِنَّ اللَّهَ سَلَّمَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ \* وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّقَاتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾.

إنّ ملاحظة هذه الآيات جميعاً لا تدع مجالاً للشكّ في كونها نزلت في سببٍ واحد وواقعةٍ واحدة، وعلى هذا تكون الآية مختصةً - بقرينة السياق - في غنائم دار الحرب، لكن يبقى هذا الأمر مجرد احتمال يحتاج إلى قرائن وشواهد لإثباته.

## ٢. النظائر القرآنية لمادة غنم تكشف عن اختصاصها بغنائم دار الحرب

إن ملاحظة عموم الاستخدامات القرآنية لمادة غنم واشتقاقاتها تؤكد اختصاصها بغنائم دار الحرب؛ فعندما نلاحظ قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُنْخَنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ، لَوْ لَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ، فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ، يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأُسْرَى إِنْ يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرَ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الأنفال: ٦٧-٦٩)؛ أو قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انْطَلَقْتُمْ إِلَى مَغَانِمٍ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا كَذَلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ فَسَيَقُولُونَ بَلْ تَحْسُدُونَنَا بَلْ كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلٌ... وَمَغَانِمَ كَثِيرَةً يَأْخُذُونَهَا وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا، وَعَدَّكُمْ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا فَعَجَّلَ لَكُمْ هَذِهِ وَكَفَّ أَيْدِيَ النَّاسِ عَنْكُمْ وَلِتَكُونَ آيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ وَيَهْدِيَكُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾، (الفتح: ١٥-١٩) وغيرها من الآيات، نراها تكشف عن إن الاستعمال القرآني لهذه المادة يختص بغنائم دار الحرب فقط، دون أن يكون عامّاً لكلّ فائدة وربح.

ويرد عليه:

أولاً: أن الأصل في هذه المادة هو العموم إلا في حالة قيام القرينة على الاختصاص، ومع عدم وجودها يبقى العموم على حاله، ولنقض الإيجاب

هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ٢٢٣

الكليّ المدعي نحتاج إلى السلب الجزئي فقط، وقد ذهب أغلب المفسرين إلى أن الغنيمة في بعض هذه الآيات لا تختصّ بغنائم دار الحرب، بل هي مشيرة إلى ما عند الله عزّ وجلّ من رزقه وفواضل نعمه وآلائه، أو أنّ ما عند الله في الآخرة أفضل ممّا عندكم في حياتكم الدنيا<sup>(١)</sup>.

وثانياً: أنّ المراد بالمغانم في بعض هذه الآيات، وأخصّ الآية التي تقول: ﴿تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ﴾ هو مغانم الآخرة لا مغانم الدنيا، ونركز في ذلك على قرينتين:

القرينة الأولى: عندما نضمّ قوله تعالى: ﴿فَعِنْدَ اللَّهِ﴾ الوارد في الآية أعلاه إلى ما ورد في قوله تعالى: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ يتّضح لنا بأنّ الذي عند الله ليس من الأمور الدنيويّة؛ لأنّها تنفد، وما عند الله باق، ولا شكّ بأنّ مغانم الآخرة هي من عند الله عز اسمه.

القرينة الثانية: يندر عادةً أن يعبر القرآن الكريم عن متاع الدنيا ومواردها بالكثير، بل يصفه في أغلب الأحيان بالقليل، قال تعالى: ﴿قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى﴾ (النساء: ٧٧)، ﴿فَمَا مَتَاعُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ (التوبة: ٣٨)، ﴿وَمَا الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ﴾ (الرعد: ٢٦)، وهذا يكشف عن أنّ المغانم الكثيرة الواردة في الآية محلّ البحث هي مغانم الآخرة لا الدنيا، وعليه فلا يمكن التمسك بأمثال هذه الآية لإثبات المطلوب.

نعم، وصف القرآن الحكمة في دار الدنيا بأتمّها خير كثير، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (البقرة: ٢٦٩).

(١) لاحظ: جامع البيان عن تفسير آي القرآن، الطبري: ج ٥، ص ٣٠٠؛ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: ج ١، ص ٥٥٢؛ الميزان في تفسير القرآن: ج ٥، ص ٤١.

### ٣. لو كانت فريضة الخمس بهذه المثابة لاهتمّ بها القرآن

لو كانت الغنيمة بمعنى أوسع وشامل، فهذا يعني أن وجوب الخمس لا يقتصر على غنائم دار الحرب في زمن التشريع، بل يشمل كل فائدة وربح، وهذا يقتضي أن تكون فريضة الخمس ذات أهمية بالغة كباقي الفرائض، ولتحدّث عنها القرآن وأشار إليها في أكثر من مورد، وهو كما ترى؛ فإنّه لم يذكر الخمس إلا في سياق آيات الجهاد والقتال بشكل منفرد وجزئي، وهذا يكشف عن عدم الأهميّة الكبرى لهذه الفريضة، وبطبيعة الحال فلا تتعدّى موارد المورد الذي جاءت فيه، وهو غنائم دار الحرب.

وما يطرح في هذا الدليل هو إشكال سيّال في كثير من الأبحاث الفقهيّة والعقائديّة، وتتوزّع على العديد من المباحث الأصليّة والأساسيّة، ولعلّ أبرز مثال لهذا الموضوع هو مبحث الإمامة؛ حيث ذهب أصحاب هذه الكبرى إلى عدم أهمّيّتها أيضاً؛ لعدم ذكرها في القرآن الكريم.

نلاحظ: أن كبرى أهميّة عموم الأشياء الواردة في القرآن بنحو الموجبة الكلّيّة غير سليمة؛ لوضوح أن هناك كثيراً من الأمور الهامّة في الدين والشريعة لم يرد ذكرها في القرآن الكريم، وهناك كثير من الأمور التي قد لا تعدّ من الأمور الأصليّة في الدين والشريعة جاء ذكرها فيه، نلاحظ ذلك من خلال كثرة الآيات المرتبطة بحجاب القواعد من النساء والإرث والدين، وقلة آيات ترتبط بأبحاث أساسيّة كالمبحث في الكرسي وما شابه ذلك، رغم أنّ الأولى لا يمكن قياسها من حيث الأهميّة الدينيّة بالثانية، وهذا كاف لنقض تلك الكبرى، والتي استند إليها هذا الدليل، فيكون هذا الدليل أخصّ من المدعى.

وبهذا يتّضح: أنّ ما استند إليه أصحاب الاتجاه الثاني لإثبات الاختصاص بغنائم دار الحرب غير تامّ أيضاً. نعم، لا يوجد دليل يقتضي الشمول لأرباح



هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟ ..... ٢٢٥

المكاسب، وما ذكر من تقريبات لإفادة ذلك غير تامة، وهذا هو صريح السيّد المرتضى والشيخ الطوسي في بعض كتبه، وأكّده المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك وجملة من المحققين؛ قال الشيخ الطوسي في الخلاف: يجب الخمس في جميع المستفاد من أرباح التجارات، والغلات، والثمار على اختلاف أجناسها بعد إخراج حقوقها ومؤنّها... ولم يوافقنا على ذلك أحد من الفقهاء. دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم، وطريقة الاحتياط تقتضي ذلك...<sup>(١)</sup>.

وأخيراً: وبعد أن نفينا القول بالعموم والقول بالاختصاص، فقد يقول قائل: ما هو مقدار دلالة الآية عندكم؟

والجواب: إنّ ما نميل إليه هو برزخ بين تلك الأقوال، فلا نختار العموم الشامل لأرباح المكاسب كما هو مختار مشهور فقهاءنا؛ ولا نختار الاختصاص النافي لغير غنائم دار الحرب كما هو مدعى عموم الاتجاه الآخر من أبناء المدارس الأخرى، بل نستظهر شمول الآية لكل فائدة يحصل عليها الإنسان من غير مشقة ولا تعب، وهذا هو المعنى اللغوي والاستعمالي لمادّة غنم واشتقاقاتها كما أفدنا.

إن قلت: مع عدم تمامية الدليل القرآني على خمس الأرباح وأنّ الغنيمة في الآية لا تشملها، فهل يعني ذلك إنكاراً لهذا النوع من الخمس بشكل كامل أم أن لكم رأياً آخر في توجيه هذه المسألة؟!

قلت: إن عدم تمامية الدليل القرآني على حكم من الأحكام لا يعني عدم ثبوته بدالّ شرعي آخر؛ فهناك الكثير من الأحكام الشرعية التي قد يقال

---

(١) لاحظ: الخلاف، الطوسي: ج ٢، ص ١١٨؛ الانتصار في انفرادات الإمامية، السيّد المرتضى: ص ٢٢٦؛ مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، الأردبيلي: ج ١، ص ٣١١؛ زبدة البيان في أحكام القرآن، الأردبيلي: ص ٢١١؛ مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام: ج ٥، ص ٣٨١-٣٨٢.

بضرورة بعضها لا تمتلك دليلاً قرآنيًا ومع هذا ثبتت بالأدلة الشرعية الأخرى؛ وخمس الأرباح في هذا السياق أيضاً؛ فإن اختيارنا عدم دلالة الآية عليه لا يساوق إنكاره أو نفيه من الأصل، وأننى لنا ذلك والنصوص الروائية طفحت في التأكيد عليه ونصب الوكلاء لاستلامه؟! نعم، يبقى الكلام في ماهية دلالة هذه الروايات وسنخها، وهل هي تفيد حكماً إلهياً ثابتاً يعدّ جزءاً من أجزاء الشريعة نظير الصلاة والصوم وأصل وجوب الزكاة؛ أم إن تفحص السنة هذه النصوص والسياقات التي أحاطت بها وبالحكم الذي أفادته يؤشر إلى نوع آخر من الأحكام يختلف سنخاً وحقيقة عن طبيعي الأحكام المتداولة، ويتكرر بتكرّر شروطه وظروفه؟! كل هذه الأسئلة وغيرها أيضاً سنجيب عليها في الحلقة القادمة من هذه السلسلة إن شاء الله تعالى فترقب.

والحمد لله رب العالمين

(٤)  
**المسكرات**

بقلم

الدكتور الشيخ طلال الحسن



# ١. المسكرات المائعة (الخمير)

- حقيقة الخمر.
- جواز الشرب وعدمه.
- جواز التكبسب وعدمه.
- الأدلة القرآنية.



## الخمير

في ضوء ما تقدّم من مجموعة الأبحاث الكلية<sup>(١)</sup> يكون قد تمّ عندنا - من الناحية المنهجية - دليل اجتهادي عامّ دالّ على جواز الانتفاع والتكسّب بالأعيان النجسة؛ وقد استفدنا هذا الدليل العامّ من مجموعة عمومات قرآنية<sup>(٢)</sup>؛ وفي قبال ذلك لم يتمّ عندنا دليل يخصّص لنا ذلك الدليل الاجتهادي العامّ بعنوان النجاسة.

من هنا يفتح أمامنا باب الأبحاث الجزئية على مصراعيه، حيث يتعيّن علينا الوقوف عند كلّ مسألة من مسائل الأعيان النجسة لنعرف حكمها الخاصّ بها من حيث جواز الانتفاع والتكسّب بها أو عدم جواز ذلك؛ وينبغي أن يُعلم أنّ النتائج التي سوف ننتهي إليها في أيّ مسألة من مسائل الأعيان النجسة سوف تكون منحصرة بتلك المسألة.

بعبارة أخرى: إنّ النتيجة التي ننتهي إليها في بحث الخمير - مثلاً - لا يمكن تسريتها إلى بحث الدم أو المنّي أو الميتة، و... الخ<sup>(٣)</sup>.

---

(١) طبعت تحت عنوان (كليات في فقه المكاسب المحرّمة) للسيد الأستاذ، فراجع.

(٢) من قبيل قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ...﴾ (البقرة: ٢٧٥)؛ وقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾ (النساء: ٢٩)؛ وغيرهما.

(٣) ولعلّ هذه هي النكته المهمّة في الروايات التي تعالج مواردّها فقط، وهو ما أسماه السيد الشهيد محمّد باقر الصدر رحمته في مطلع الحلقة الثانية من حلقاته الأصولية (ص ١٦٠) بالعناصر الخاصّة؛ والتي يختصّ كلّ عنصر منها ببابه ولا يمكن الاستفادة منه في أبواب أخرى من الفقه، فروايات الخمس خاصّة بالخمس ولا يمكن أخذ نتيجتها إلى أبحاث الصلاة أو الصوم أو إلى أيّ باب آخر غير الخمس، بخلاف

إذا اتضح ذلك نشرع في بحث أول مسألة من مسائل الأعيان النجسة، وهي المسكرات المائعة، التي ستعرض فيها إلى الخمر وملحقاته<sup>(١)</sup>.

عادة ما يُبحث الخمر في ثلاثة أبعاد أساسية، وهي:

١. نجاسة الخمر أو عدم نجاسته.

٢. جواز شربه أو عدمه.

٣. جواز التكبسب به أو عدم جواز ذلك.

العناصر المشتركة التي يمكن الاستفادة منها في أكثر من باب من أبواب الفقه، وهذا لا يعني أننا كنا في البحوث السابقة بصدد تنقيح العناصر المشتركة باصطلاح بعض علماء الأصول، وإنما كنا بصدد تنقيح كبرى القياس؛ وقد حاول سيدنا الأستاذ ذلك من خلال جملة من الآيات والروايات وأدلة أخرى.

نعم، يمكن القول: إنَّ النكتة تكاد تكون متقاربة في ما تعطيه الكبرى المبحوث عنها وما تعطيه العناصر المشتركة، فالكبرى التي بحثها السيد الأستاذ يمكن إعمالها - لو تمت - في جميع أبواب الأعيان النجسة، ولكن لا يمكن إعمالها في الأبواب الأخرى من المعاملات، فضلاً عن العبادات؛ وهذا بخلاف العنصر المشترك مثل حُجَّية الظهور، أو حُجَّية خبر الثقة، أو ظهور صيغة افعال في الوجوب، فإنَّ هذه العناصر يمكن الاستفادة منها في جميع أبواب الفقه؛ وإذا جاز القول: إنَّ الكبرى التي بحثها السيد الأستاذ هي برزخ بين العناصر الخاصّة والعناصر المشتركة؛ وقد نبّه (دام ظلّه) في مدخل الأبحاث الكلية إلى أنّه سوف يدخل في الأبحاث الجزئية، سواء كانت نتيجة الأبحاث الكلية إيجابية أو سلبية؛ أي: سواء انتهينا إلى دليل تامّ - سنداً ودلالة - يصحّ العمل بالكبرى، وهي عدم جواز التكسب بالأعيان النجسة، أو لم ننتهِ إلى هذه النتيجة، وقد عرفت - ممّا تقدّم في الأبحاث الكلية - أنّ جميع الأدلة التي بُحِثت سابقاً كانت قاصرة، ولكن هذا القصور متفاوت، إلى درجة أنّ نتائج البحث كانت قاب قوسين أو أدنى من تصحيح الكبرى عند استعراض السيد الأستاذ لأحد الأدلة التي تقدّم بيانها.

(١) ربّما قدّم بحث الخمر على الأبحاث الأخرى نظراً لحيويّته واعتباره من المسائل الابتلائية الملحة، حيث انتشاره بين شعوب العالم الإسلامي، فضلاً عن غيرها.



ولا شك أنّ البعد الأوّل يندرج ضمن أبحاث باب الطهارة؛ كما أنّ البعد الثاني يندرج ضمن أبحاث باب الأطعمة والأشربة؛ وأمّا البعد الثالث فهو محلّ كلامنا وبحثنا.

والذي يظهر لنا من كلمات الأعلام أنّه لا كلام في عدم جواز بيع الخمر والتكسّب به، وإنّما الكلام في الأدلّة على ذلك؛ أي: أنّ الكلام ليس في نتيجة البحث المعلومة، وإنّما في الطريق إليها. وقبل الدخول في أدلّة المنع، ينبغي الوقوف عند حدّ الخمر وحقائقه، ولكي يتّضح المقصود منه، وتتميم الفائدة سنقف أيضاً - ولو بصورة موجزة - عند البعد الثاني ثمّ نعود إلى أصل البحث.

### حقيقة الخمر

قدّم علماء اللغة إجابات تتعلّق بالمعنى العامّ للخمر، أي: ما خامر العقل، لا الخمر الاصطلاحي الذي له أحكام خاصّة، من قبيل الطهارة والنجاسة؛ فالخمر عندهم، هو: ما يُخرج الإنسان عن الوضع الذي صار منشأً للتكليف. قال الراغب في مفرداته: «أصل الخمر: ستر الشيء، ويقال لما يُستر به: خمار... والخمر سميت لكونها خامرة لمقرّ العقل، وهو عند بعض الناس: اسمٌ لكلّ مُسكر؛ وعند بعضهم: اسمٌ للمتمخّذ من العنب والتمر؛ لما روي عنه عليه السلام: الخمر من هاتين الشجرتين النخلة والعنب»<sup>(١)</sup>؛ وقال صاحب المصباح المنير: «هي: اسمٌ لكلّ مُسكرٍ خامر العقل، أي: غطّاه»<sup>(٢)</sup>.

ومن الواضح أنّه بعد الفراغ عن ثبوت حجّية قول اللغوي، يثبت عندنا أنّ الخمر يكون هو ذلك المعنى العامّ للخمر، أي: كلّ مسكر وكلّ ما خامر

(١) مفردات ألفاظ القرآن، للعلامة الراغب الأصفهاني: ص ٢٩٨ كتاب الخاء.

(٢) المصباح المنير، أحمد المقرئ الفيومي: ج ١ ص ٢٤٨.

العقل؛ وقد ذهب معظم الأصوليين في مسألة حجية قول اللغوي إلى القول بعدم الحجية إلا إذا أورث القطع أو الاطمئنان على أقل التقادير.

وكيف كان، فإنَّ مُدعى اللغويين - أي: ذلك المعنى الواسع - يمكن إثباته من خلال عدّة روايات، وهي روايات معتبرة توسّع الحكم إلى كلِّ ما هو مُسكر، فتكون شارحةً لمعنى الخمر؛ أمّا الروايات فهي:

الرواية الأولى: ما ورد في الوسائل عن الإمام الكاظم عليه السلام أنه قال: «إنَّ الله لم يحرم الخمر لاسمها، ولكن حرّمها لعاقبتها، فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر»<sup>(١)</sup>؛ وهذا يعني عدم اختصاص الخمر بالخمر الاصطلاحي، أي: المأخوذ من العنب أو التمر.

الرواية الثانية: في الوسائل عن الإمام الكاظم عليه السلام أيضاً: «إنَّ الله لم يحرم الخمر لاسمها ولكن حرّمها لعاقبتها، فما فعل فعل الخمر فهو خمر»<sup>(٢)</sup>؛ وهذا يعني أنّ المدار في المقام هو ترتّب آثار الخمر.

الرواية الثالثة: عن أبي الجارود، أنه قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن النبيذ، أخمر هو؟، فقال: ما زاد على الترك جودة فهو خمر»<sup>(٣)</sup>؛ فالخمر هو ذلك المعنى العامّ الذي ذكره اللغويون، ولكنَّ إثباته إنّما كان بمقتضى الروايات التي تنتهي إلى المعصوم عليه السلام، لا بمقتضى اللغة.

الرواية الرابعة: عن محمد بن سنان أنه قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الفقاع؟ فقال: هي الخمر بعينها»<sup>(٤)</sup>.

الرواية الخامسة: عن هشام بن الحكم أنه سأل أبا عبد الله الصادق عليه السلام

(١) وسائل الشيعة، للشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي: ج ٢٥ ص ٣٤٢ ح ١.

(٢) المصدر نفسه: ح ٢.

(٣) المصدر نفسه: ح ٤.

(٤) المصدر نفسه: ص ٣٦١، ح ٧.

عن الفقّاع، فقال: «لا تشربه، فإنّه خمر مجهول، وإذا أصاب ثوبك فاغسله»<sup>(١)</sup>؛ وهذا يعني عدم وجود فرق بين الخمر والفقّاع من حيث الحرمة. هذا ما يمكن قوله هنا في بيان حقيقة الخمر وفي مجال توسعة الحكم لكلّ مُسكر.

### جواز الشرب وعدمه

اتفقت كلمة المسلمين قاطبةً في هذا البُعد الثاني من أبحاث الخمر على عدم جواز شربه، بل اتفقوا على حرمة شرب كلّ مسكر. يقول الشيخ الجزيري: «والخمر: ما خامر العقل، أي: خالطه فأسكره وغيّبه، فكل ما غيّب العقل فهو خمر، سواء كان مأخوذاً من العنب المغليّ على النار، أو من التمر، أو من العسل أو الحنطة أو الشعير، حتّى ولو كان مأخوذاً من اللبن أو الطعام أو أيّ شيء وصل إلى حدّ الإسكار»<sup>(٢)</sup>؛ وبضميمة مفاد الروايات المتقدمة تثبت حرمة كلّ ذلك.

والواقع أنّ القرآن قد شدّد كثيراً في حرمة شرب الخمر، وبالغ كثيراً في ذلك؛ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: ٩٠).

وهنا يوجد أمر بالاجتناب، ولا شك أنّ القدر المتيقن هو اجتناب الشرب، وهنا ينبغي الالتفات إلى نقطة جديدة بالاهتمام، وهي: إنّ هنالك تصوّراً في أذهان جملة من المسلمين، وخصوصاً أصحاب المذاهب الأربعة، وهو أنّ تحريم الخمر قد مرّ بمراحل، أي: أنّ تحريمه كان تدريجياً، ومعنى التدرّج: هو أنّه تعالى طلب من عباده أن يتنزّهوا عن شرب الخمر، ثمّ قال في

(١) وسائل الشيعة: ج ٢٥، ص ٣٦١، ح ٨.

(٢) الفقه على المذاهب الأربعة ومذهب أهل البيت عليهم السلام، للشيخ الجزيري: ج ٢ ص ٢٣.

بيان آخر: إنه مكروه، ثم قال: إنه حرام، بدون تشديد، ثم شدد في الحرمة! حيث قال تعالى: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾.

والظاهر أنهم يريدون من خلال ذلك تصحيح ما نقل عن الخليفة الثاني، مع أن ما نقل عنه وهو منطبع في أذهانهم، مجرد توهمات لا حظ لها من الموضوعية، فالقرآن يقول صريحاً: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ (المائدة: ٩١)؛ وهذا يعني أن النهي كان في السابق، ثم جاء التهديد بصورة أكبر، ومما يؤيد ذلك ما روي عن الإمام الرضا عليه السلام عندما سأله المأمون عن ذلك، فأجابه بأنه من أول يوم حرّم الخمر، فحرمة الخمر لم تكن مختصة بالإسلام، وما يروى في كتب الشرائع السماوية السابقة، من عدم المنع، لا يخرج عن التحريف.

وعلى أية حال، فإن التدرّج لا يمكن قبوله بتلك الصورة المتقدمة. نعم، يمكن قبوله بصورة أخرى وهي التدرّج في إظهار كيفية الحرمة، أي: في كيفية إبراز الحرمة، ففي البدء - مثلاً - كان بعنوان عام، وفي الأخير كان بنص صريح، فإن مثل هذا التدرّج يمكن قبوله، وهو معقول. وهنا يرى الجزيري أن آية الخمر والميسر فيها عشرة شواهد على التحريم، فقد نظمت الخمر في سلك الميسر والأنصاب، وسمّته رجساً، وعدّته من عمل الشياطين، وأمرت باجتنابه، وعلقت الفلاح بالاجتناب، وجعلت إرادة الشيطان في إيقاع العداوة بها، وإرادة إيقاع البغضاء بها، وإرادة الصدّ عن ذكر الله، وإرادة الصدّ عن الصلاة، ثم النهي البليغ بصورة الاستفهام حيث قالت: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾، وهو مؤذن بالتهديد<sup>(١)</sup>.

هذا ما أردنا إيجازه في البعد الثاني، لنتقل إلى بحثنا الأساسي في البعد

الثالث.

(١) انظر: الفقه على المذاهب الأربعة ومذهب أهل البيت عليهم السلام: ج ٢ ص ٢٣.

### جواز التكبُّب وعدمه

وأما البُعد الثالث، وهو محلُّ البحث، فقد قلنا بأنَّ ظاهر كلمات الأعلام عدم وجود خلاف في حرمة بيع الخمر، وإنَّما الكلام في الأدلَّة. يقول الشيخ الأعظم: «يحرَّم التكبُّب بالخمر وكلِّ مُسكر مائع، والفقاع إجماعاً، نصّاً وفتوى»<sup>(١)</sup>.

ويقول الشيخ الطوسي في الخلاف: «لا يجوز بيع الخمر، وبه قال الشافعي، وقال أبو حنيفة: أن يوكلَ ذمياً ببيعها وشرائها...»<sup>(٢)</sup>.  
وأما صاحب التذكرة فيقول: «يشترط في المعقود عليه الطهارة الأصلية فلا تضرَّ النجاسة العارضة مع قبول التطهير، ولو باع نجس العين كالدم والميتة والخنزير لم يصحَّ إجماعاً»<sup>(٣)</sup>.

ويقول ابن قدامة في المغني: «لا يجوز بيع الخمر ولا التوكيل في بيعه وشرائه - إلى أن يقول - أجمع أهل العلم على أن بيع الخمر غير جائز؛ وقال أبو حنيفة: يجوز للمسلم أن يوكلَ، وهو غير صحيح»<sup>(٤)</sup>.  
وعلى أية حال، فإنَّه ينبغي الدخول في الأدلَّة على ذلك، ومناقشتها وبيان الصحيح منها من السقيم، فإنَّه ليس من الموضوعية التسليم بحرمة التكبُّب بالخمر اعتماداً على ما جاء في كلمات الأعلام، وإنَّما لابدَّ من تحقيق المسألة.

### الدليل القرآني

مَّا اسْتُدلَّ بِهِ عَلَى حَرَمَةِ التَّكْبُّبِ بِالْخَمْرِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿...إِنَّمَا الْخَمْرُ

(١) المكاسب المحرمة: ج ١ ص ٤٢ المسألة السابعة.

(٢) الخلاف: المسألة: ٣١١.

(٣) تذكرة الفقهاء: ج ١ ص ٤٦٤، باب التجارة، البحث الأوَّل من المقصد الثاني.

(٤) المغني، ابن قدامة المقدسي: ج ٤ ص ٢٨٤.

وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ... ﴿المائدة: ٣﴾.  
 وقبل الدخول فيما استفاده البعض من كلمة: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾، ينبغي التذكير  
 بأنواع الحرمة، والتي فصلنا فيها في أبحاث سابقة<sup>(١)</sup>، من أن الحرمة إما  
 تكليفية أو وضعية، وأن هناك حرمة أخرى وهي التشريعية، لسنا بصدددها.  
 وقد اتضح هنالك أن الحرمة الوضعية تعني عدم صحة المعاملة، وأما  
 الحرمة التكليفية فإنها تعني أن نفس إجراء المعاملة يكون إثماً، وأن القدر  
 المتيقن من الحرمة المبحوث عنها في هذا الباب هي الحرمة الوضعية وبطلان  
 المعاملة، وهذا واضح؛ وإنما الكلام في الحرمة التكليفية، كما سيأتي.  
 وعوداً على بدء حيث قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾، وحيث السؤال الذي  
 ينبغي طرحه هنا وهو:

إن هذا الاجتناب هل هو خاص بالشرب أم يشمل البيع والشراء أيضاً؟  
 بعبارة أخرى: إن إجراء المعاملة والشراء هل يكون مخالفاً للاجتناب؟  
 ذهب جملة من علماء الفريقين إلى أن الاجتناب عام يشمل الشرب وغيره،  
 ومن الذين صرحوا بذلك: المحقق الأردبيلي رحمته الله حيث يقول: «وفي الآية  
 دلالة على تحريم تعاطي هذه الأشياء المذكورة في الخمر بالشرب... وفي هذه  
 الآية دلالة على تحريم سائر التصرفات في الخمر من الشرب والبيع والشراء  
 والاستعمال على جميع الوجوه، ولا دلالة فيها على نجاسة الخمر»<sup>(٢)</sup>.

فإذا تم الإطلاق فإنه سوف تكون جميع الانتفاعات - ولو كان بعضها  
 عقلائياً - حراماً، فقوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾ فيه إطلاق فيدخل موضوع  
 التكبس، وعندئذ يكون التكسب حراماً؛ لأنه داخل في الإطلاق الذي يعني

(١) راجع: كليات فقه المكاسب: الفائدة الرابعة من أبحاث المدخل.

(٢) زبدة البيان في أحكام القرآن، المقدس الأردبيلي: ص ٤١ - ٤٢.

حرمة جميع الانتفاعات، ولو كان البعض منها عقلاً؛ وأما الجواز فإنه يحتاج إلى دليل.

هذا وقد ورد مثل هذا الكلام في «الجامع لأحكام القرآن للقرطبي» في سورة المائدة؛ حيث يقول: «السابعة: قوله: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾، يقتضي الاجتناب المطلق الذي لا ينتفع معه بشيء بوجه من الوجوه، لا بشرب ولا بيع ولا تخليل ولا مداواة ولا غير ذلك»<sup>(١)</sup>.

وعليه فإن الاجتناب الوارد في الآية مطلق يشمل الشرب والبيع والشراء وغيرها، أما بالنسبة إلى الحرمة فهل توجد حرمة تكليفية إضافة إلى الوضعية؟ عند مراجعتنا للموارد التي فيها حرمة وضعية نجد فيها نوعاً من التشديد، ولكن التشديد الموجود في آية ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾ هو من نوع آخر، فالتشديد فيها يصل إلى أعلى مراتبه، ومن هنا يتبين وجود الحرمة التكليفية إضافة إلى الحرمة الوضعية، وإلا لم يبق معنى للتشديد ولا لللعن الوارد في جملة من الروايات - كما سيأتي - مع أن اللعن يدل على البغض والبعد، ولذا فهم جملة من الفقهاء أن المراد من اللعن هو الحرمة التكليفية إضافة إلى الوضعية، فيكون حكم بائع الخمر على غرار حكم المرابي<sup>(٢)</sup>.

ومن الجدير بالذكر أن السيد الخميني يرى وجود حرمة ثالثة في المقام متعلقة بنفس الثمن، وهذه الحرمة غير الحرمة المتعلقة بالمعاملة والتي كانت محل الكلام، حيث يقول ﷺ: «إن الأثمان المأخوذة في مقابل الأعيان النجسة، هل هي محرمة بعنوان ثمن النجس أو الحرام، أو ثمن الخمر، و... ويدل عليه

(١) تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن): ج ٦ ص ٢٨٩.

(٢) قد يقال: إن اللعن الوارد في الروايات - والتي سوف يأتي بحثها مفصلاً - يمكن صرفه إلى الكراهة، وما أكثره، فيكون من قبيل: اللعن الوارد في الأكل وحده، والنائم وحده، والمسافر وحده... الخ.

النبيّ المعروف: «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه» - إلى أن يقول: - والظاهر منها أنّ الثمن محرّم بعنوان ثمن الحرام أو ثمن النجس، لأنّ الظاهر من تعلّق حكم على عنوان موضوعيّته، فالحمل على حرّمته باعتبار التصرف في مال الغير بلا إذنه خلاف ظواهر الأدلّة»<sup>(١)</sup>.

وعليه فإذا أخذ المكلف الثمن فإنّ الحرمة التكليفية تشتدّ بناء على تمامية ما يقوله السيّد الخميني رحمته الله؛ ولكن هذا - كما قال جملة من الإعلام - ليس مستقلاً عن حرمة نفس المعاملة، إذ تحريم الثمن ما هو إلا كناية عن نفس المعاملة، فتكون حرمة نفس الثمن التكليفية عائدة إلى أصل تلك الحرمة التكليفية وهي حرمة نفس المعاملة.

وكيف كان، فإنّ الثابت هو وجود حرمة وضعيّة بمعنى بطلان المعاملة، وكذلك وجود حرمة تكليفية بمعنى أنّ نفس المعاملة محرّمة تكليفاً، وأمّا بخصوص حرمة نفس الثمن فهي إمّا أن تكون كما يقول السيّد الإمام رحمته الله، أو أنّها كناية عن التكليفية الأولى، أي: إنّها عائدة إلى حرمة نفس المعاملة.

وبذلك ننتهي إلى تمامية الدليل القرآني على حرمة التكبّب بالخمر وضعاً وتكليفاً، ولكنّ هذه الحرمة بنوعيتها هل هي ثابتة للتكبّب بالخمر مطلقاً؟ أي: حتّى على فرض وجود منافع أخرى عقلائية ومحلّة؟ هذا ما سنعرفه - عمّا قريب - عند مناقشة جميع الأدلّة. فانتظر.

### الأدلة الروائية

إنّ من جملة الأدلة التي تُساق في المقام هي الأدلة الروائية، والذي يظهر من كلمات الإعلام: أنّ أغلب الروايات الواردة في حرمة التكبّب بالخمر هي روايات ضعيفة السند، ولكنّها كثيرة؛ ولأجل هذه الكثرة يحصل الوثوق

(١) المكاسب المحرّمة، للإمام الخميني رحمته الله: ج ١ ص ١٣ - ١٤.



والاطمئنان بصدورها إجمالاً. ومن الذين صرّحوا بذلك: السيّد الخميني رحمته الله حيث يقول: «ما وردت في الخمر، وهي روايات مستفيضة متقاربة المضمون مروية عن الكافي، والفقيه، والمقنع، وجامع الأخبار، وعقاب الأعمال، ودعائم الإسلام، وفقه الرضا، ولبّ الباب للراوندي، وعوالي اللآلي، وأسنادها وإن لا تخلو عن خدشة، لكن يمكن دعوى الوثوق والاطمئنان بالصدور إجمالاً»<sup>(١)</sup>.

ويمكن تقسيم هذه الروايات إلى طوائف:

**الرواية الأولى:** وهي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام في رجل ترك غلاماً له في كرم له يبيعه له عبداً أو عصيراً، فانطلق الغلام فعصر خمرًا ثم باعه، قال عليه السلام: «لا يصلح ثمنه».

ثم قال عليه السلام: «إن رجلاً من ثقيف أهدى إلى رسول الله صلى الله عليه وآله راويتين من خمر فأمر بهما رسول الله صلى الله عليه وآله فاهريقتا، وقال: إن الذي حرّم شربها حرّم ثمنها».

ثم قال عليه السلام: «إن أفضل خصال هذه التي باعها الغلام أن يتصدّق بثمنها»<sup>(٢)</sup>. وكما هو واضح: إن قوله «لا يصلح» لا يدلّ على الحرمة وضعاً أو تكليفاً، وغاية ما يمكن أن يدلّ عليه هو الكراهة ليس إلّا؛ وأمّا قوله «فأهريقتا» فهو أيضاً لا يدلّ على الحرمة التكليفيّة، ولكن ربّما يدلّ على الحرمة الوضعيّة لكونه لا قيمة له.

نعم، الكلام كلّهُ هو في قوله «حرّم ثمنها»، فإنّه دالّ على الحرمة، ومن الواضح أنّ الثمن إذا كان حراماً فالمعاملة لا يمكن أن تكون صحيحة، لأنّ من آثار المعاملة الصحيحة نقل الثمن، فإذا كان الثمن حراماً فالمعاملة باطلة. وأمّا قوله «يتصدّق بها» فإنّه قد يُقال لأجل كون المال مجهول المالك،

(١) المكاسب المحرّمة، للسيّد الإمام روح الله الموسوي الخميني رحمته الله: ج ١ ص ١٠.

(٢) وسائل الشيعة، للشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي: ج ١٧ ص ٢٢٣ ح ١.

وربما لأجل حق الاختصاص.

الرواية الثانية: هي رواية أبي أيوب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل أمر غلامه أن يبيع كرمه عصيراً، فباعه خمراً، ثم أتاه بثمانه، فقال: «إن أحب الأشياء إلي أن يتصدق بثمانه»<sup>(١)</sup>؛ وهذه الرواية قريبة المضمون من الأولى.

الرواية الثالثة: عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال - أبو بصير -: سألته عن ثمن الخمر؟ قال: «أهدي إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم رواية خمر بعدما حرمت الخمر فأمر بها أن تباع، فلما أن مرّ بها الذي يبيعها ناداه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من خلفه: يا صاحب الرواية إن الذي حرّم شربها فقد حرّم ثمنها، فأمر بها فصبت في الصعيد، فقال: ثمن الخمر ومهر البغي وثمان الكلب الذي لا يصطاد من السحت»<sup>(٢)</sup>.

والذي يبدو من كلمة «فأمر بها أن تباع» هو جواز بيعها، ولكن الرواية قالت بعد ذلك: «إن الذي حرّم شربها حرّم ثمنها»؛ وبهذا نستكشف حرمة بيعها؛ وبذلك يتضح أنّ فاعل كلمة «فأمر» ليس رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لأنّه لا معنى لصدور الجواز منه ثم يُناديه، إلا أن يقول قائل إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قدسها في ذلك المجلس؛ وهو ممنوع ولا يمكن قبوله.

ومن هنا نرى أنّ الفاعل هو نفس الشخص الذي أهدى الرواية، فإنّه بعد امتناع الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عن قبولها، أمر ذلك الشخص بأن تباع، لكي يُعطي الثمن إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم<sup>(٣)</sup>.

(١) المصدر نفسه: ح ٢.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٢٥ ح ٦.

(٣) ربّما يُعدّ ذلك خروجاً عن ظاهر الرواية، فبحسب ظاهرها وسياقها يكون فاعل «أمر» هو نفس الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وأنّ ما ذكر من توجيه هو جيّد بطبيعة الحال؛ لعدم انسجام الصدر مع الذيل، ولكن لو خَلينا نحن والرواية فإنّ ظاهرها هو ما قلناه. ولكنّ ما ذكره السيّد الأستاذ هو الصحيح والأنسب، نُقرّبه بيان آخر مفاده: إنّ

الرواية الرابعة: عن زيد بن علي عن آبائه عليهم السلام قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الخمر، وعاصرها، ومعتصرها، وبائعها، ومشتريها، وساقبها، وآكل ثمنها، وشاربها، وحاملها، والمحمولة إليه»<sup>(١)</sup>.

الرواية الخامسة: عن جابر بن عبد الله الأنصاري عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله في الخمر عشرة: غارسها، وحارسها، وعاصرها، وشاربها، وساقبها، وحاملها، والمحمولة إليه، وبائعها، ومشتريها، وآكل ثمنها»<sup>(٢)</sup>.  
ومن الواضح: أن شمول اللعن للغارس والحارس فيما إذا غرسها أو حرسها لأجل أن تجعل خمرًا .

وهكذا قد وردت جملة من روايات أهل السنة في كتب الجمهور؛ نحو: ما ورد في البخاري: عن عائشة، قالت: قال النبي صلى الله عليه وآله: «حُرِّمَتِ التَّجَارَةُ فِي الْخَمْرِ»<sup>(٣)</sup>.

وقد روى البيهقي عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «إِنَّ اللَّهَ

---

رجلاً أهدى الراوية إلى الرسول صلى الله عليه وآله ولم يكن عالماً بتحريمها، فأمر - بصيغة المبني للمجهول - ذلك الرجل من قبل بعض الصحابة أو عائلة الرسول صلى الله عليه وآله بأن يبيعها، فالأمر ليس هو الرسول صلى الله عليه وآله ولا صاحب الهدية، والذي أمره بذلك كان عالماً بتحريم شربها ولم يكن عالماً بتحريم بيعها، ثم مرَّ الرجل صاحب الهدية بالرسول صلى الله عليه وآله وعرف الرسول صلى الله عليه وآله بالهدية وأنه قد أمر ببيعها، فقال له صلى الله عليه وآله: «يا صاحب الراوية...»، ولعلَّ قوله صلى الله عليه وآله: «يا صاحب الراوية...» خير شاهد على أن الذي ذهب لبيعها هو نفس صاحب الهدية، وحيث إنه مرَّ بالرسول صلى الله عليه وآله فإنَّ الأمر ببيعها هو شخص ثالث غير الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وغير صاحب الهدية. وكيف كان، فإن الرواية ظاهرة في حرمة بيعها.

(١) وسائل الشيعة، للشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي: ج ١٧ ص ٢٢٤ ح ٣.

(٢) المصدر نفسه: ح ٤.

(٣) صحيح البخاري: ج ٣ ص ١٠٨.

حرّم الخمر وثمرها»<sup>(١)</sup>. وأيضاً عن ثابت بن يزيد قال: «لقيت عبد الله بن عمر فسألته عن ثمن الخمر، فقال: إنّ رسول الله ﷺ قال: «إن الله لعن الخمر وعاصرها...»<sup>(٢)</sup>.

وبذلك يتّضح لنا أنّ ذلك الكمّ من الروايات الواردة في حرمة بيع الخمر أو التكبّس، به وإن كانت في أغلبها ضعيفة السند، إلّا أنّ كثرتها واستفاضتها توفر لنا الاطمئنان بصدور المضمون من المعصوم ﷺ وهذا كافٍ في المقام .  
نعم، لنا أن نسأل عن حدود هذه الحرمة هل هي ثابتة مطلقاً للخمر سواء كانت هنالك منافع عقلائية محلّلة أو لم تكن؟ أم أنّ الحرمة لا تشمل هذه الموارد؟

هذا ما سنعرفه عند مناقشة هذه الأدلة، فانتظر.

وهنا نودّ التعرّض إلى مواضع أخرى ذات صلة بالبحث، وهي:

الأوّل: هو أنّ ثبوت الحرمة في الخمر هل يمكن تسريتها إلى سائر

النجاسات الأخرى؟

الثاني: هو أنّ الشارع عندما لعن في الخمر عشرة ونهى عنه وقال إنّ ماله سُحت واجتنبوه، و... فهل يكون الشارع قد أسقط ماليّة الخمر وكلّ مُسكر؟  
أمّا الموضوع الأوّل: فقد ذهب صاحب الجواهر إلى القول بعدم الفصل حيث يقول: «وإلى ثبوته في النصوص المعتمدة في العذرة والدم... يتمّ بعدم القول بالفصل»<sup>(٣)</sup>، أي: إنّ الروايات وإن كانت قد وردت في الكلب والخمر والعذرة إلّا أنّنا نُسري الحكم إلى جميع الأعيان النجسة الأخرى، وهذا هو معنى القول بعدم الفصل.

(١) السنن الكبرى: ج ٦ ص ١٢.

(٢) المصدر نفسه: ج ٨ ص ٢٨٧.

(٣) جواهر الكلام، للشيخ محمد حسن النجفي: ج ٢٢ ص ١٠-١١.

ولكنك عرفت بحسب ما تقدّم في الأبحاث السابقة<sup>(١)</sup> أنّ تسرية الحكم من الخمر إلى سائر النجاسات الأخرى أمرٌ مُشكّل، وبحاجة إلى دليل. نعم، يمكن قبول تسرية الحكم من الخمر إلى سائر المسكرات الأخرى؛ لمساعدة الروايات على ذلك<sup>(٢)</sup>، وأمّا تسرية الحكم إلى سائر النجاسات الأخرى فهذا يحتاج إلى مؤونة كبيرة .

وكيف كان، فإنّ تسرية الحكم من الخمر إلى سائر المسكرات إنّما صحّ نظراً لوجود أدلّة روائية تدلّ على ذلك، من قبيل ما ورد عن أبي الحسن الماضي عليه السلام أنّه قال: «إنّ الله عزّ وجلّ لم يحرّم الخمر لاسمها ولكن حرّمها لعاقبتها، فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر»<sup>(٣)</sup>.

ومن الواضح أنّ المسكر عاقبته عاقبة الخمر، فهو خمر أيضاً، وبضمنية قوله عليه السلام: «لعن رسول الله صلى الله عليه وآله في الخمر عشرة»<sup>(٤)</sup>؛ حيث تُنزل كلّ بيانات هذا الحديث على كلّ مُسكر، وهو تنزيلٌ بمقتضى الآثار الشرعيّة، لا بمقتضى الآثار التكوينيّة.

وعن أبي جعفر عليه السلام أيضاً أنّه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كلّ مُسكر حرام وكلّ مُسكر خمر»<sup>(٥)</sup>.

وعنه عليه السلام أيضاً في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾: «أمّا الخمر فكلّ مُسكر من الشراب إذا أخمّر فهو خمر، وما أسكر كثيره وقليله فحرام... قال:

(١) يُمكن مراجعة كليات فقه المكاسب المحرّمة، للسيد الأستاذ، بحث إلغاء خصوصيّة المورد.

(٢) وبيان علّة الحكم في الخمر وهو ما يُسمّى بمنصوص العلّة.

(٣) وسائل الشيعة: ج ٢٥ ص ٣٤٢ ح ١.

(٤) وسائل الشيعة: ج ١٧ ص ٢٢٤ ح ٤.

(٥) وسائل الشيعة: ج ٢٥ ص ٣٢٦ ح ٥.

وقال رسول الله ﷺ: من شرب الخمر فاجلدوه، فإن عاد فاجلدوه، فإن عاد في الرابعة فاقتلوه...»<sup>(١)</sup>.

وأيضاً عن رسول الله ﷺ أنه قال: «أيها الناس إن من العنب خمراً وإن من الزبيب خمراً، وإن من التمر خمراً، وإن من الشعير خمراً، ألا أيها الناس أنهاكم عن كل مُسكر»<sup>(٢)</sup>.

وهكذا روايات أخرى ذُكرت في نفس المقام<sup>(٣)</sup>.  
وبذلك يتضح إمكانية تسرية حكم الخمر إلى كل مُسكر، لا إلى مطلق النجاسات .

**الموضع الثاني:** وهو مسألة إسقاط مالية الخمر، فالشارع من خلال مجموعة من البيانات المتعلقة بالخمر - كالنهي عنه ولعن عشرة فيه، ووصم ثمنه بالسُّحت، وأمره بالاجتناب عنه، وما إلى ذلك من بيانات - هل أسقط مالية الخمر؟ وبالتالي لا يمكن التكبسب به حتى مع فرض وجود منافع محللة لأنه بلا مالية، أم أنه لم يسقط مالية الخمر وتوابعه من المسكرات؟ فتترتب صحة وجواز التكبسب به عند وجود منافع عقلائية محللة.

### مدخلية الزمان والمكان في تحديد موضوعات الأحكام

للإجابة عن ذلك، لا بد من الرجوع مرة أخرى إلى الآية والروايات التي دلت على الحرمتين الوضعية والتكليفية، وقبل ذلك ينبغي أن نفتح نافذة قد سبقت الإشارة إليها في بحوث سابقة، وهي ملاحظة البعد الزماني والمكاني والاقتصادي والاجتماعي في تحديد موضوعات الأحكام وفي معالجة الروايات.

(١) وسائل الشيعة: ج ٢٥ ص ٢٨٠ ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٢٥ ص ٢٨٠ ح ٤.

(٣) راجع: وسائل الشيعة: ج ٢٥ باب ١٩ (ما فعل فعل الخمر فهو حرام).

فالخمر - مثلاً - لم تكن له منفعة عقلائية في عصر النص، أي في زمن التشريع، وكذا الحال في الدم، مع أننا نجد في عصورنا هذه أن الدم يعتبر من جملة الأمور التي يعتمد عليها الطب، بل وتوجد بنوك للدم في عرض بنوك الأموال، والأكثر من ذلك هو أن المنى أيضاً أصبحت له منافع عديدة، منها ما يدخل في تحديد الجينات وهندسة الوراثة وغير ذلك.

فهل كان نظر الشارع آنذاك هو خصوص تلك المنافع المعروفة لهم؟ وهذا يعني تغيير الموضوع لوجود منافع جديدة محللة وعقلائية، أو أن كان نظره كان إسقاط المالمية عنها مُطلقاً؟

إن مسألة تغيير الموضوعات يمكن توضيح فكرتها من خلال موضوعات أخرى خارجة عن محل البحث، حيث يتسنى لنا هضم الفكرة وإدراك أهميتها الموضوع بصورة صحيحة، فلو راجعنا كتاب (اقتصادنا) نجده عندما يمر بحديث رسول الله ﷺ: «من أحيى أرضاً مواتاً فهي له»<sup>(١)</sup>؛ وحديثه ﷺ: «من أعمار أرضاً ليست لأحد فهو أحق»<sup>(٢)</sup>؛ يقول فُلَيْحٌ: «... ولا يكفي الإذن الصادر من النبي ﷺ... لأن هذا الإذن صدر من النبي بوصفه حاكماً ورئيساً للدولة الإسلامية لا باعتباره نبياً، فلا يمتد مفعوله مع الزمن، بل ينتهي بانتهاء حكمه»<sup>(٣)</sup>.

وفي موضع آخر - عندما يمر بالمعادن الباطنة - يقول: «إن الناس كانوا قد اعتادوا في عصر التشريع على إشباع حاجاتهم، من المواد المعدنية التي توجد على سطح الأرض أو قريباً منه، بحياسة كميات من تلك المواد لسد حاجاتهم، وكانت الكميات ضئيلة بطبيعة الحال، تبعاً لانخفاض إمكاناتهم الاستخراجية

(١) وسائل الشيعة: ج ٢٥ ص ٤١٢ ح ٥.

(٢) صحيح البخاري: ج ٣ ص ٧٠.

(٣) اقتصادنا، للسيد الشهيد الصدر: ص ٦٨ بحث دور الإحياء في الأراضي الميتة.

والإنتاجية، وهذه العادة التي سمحت بها الشريعة وقتئذ لا يمكن أن تصبح دليلاً على سماح الشريعة بتملك الفرد لما يحوزه من الكميات وإن اختلفت حيازته في الكم وفي الكيف عن الحيازة التي جرت عليها عادة الناس في عصر التشريع<sup>(١)</sup>.

أي: أن الإنسان في عصر النص كانت قدراته محدودة جداً على صعيد إحياء الأرض واستخراج المعدن فيكون من المعقول جداً تملكه لذلك، أمّا الآن وبواسطة التقنيات الحديثة يستطيع الشخص الواحد أن يجبي بلداً كاملاً وأن يستخرج معادن بلد كامل، فهل هذا يعني صحّة تملكه لكل ذلك؟ فلو خُلينا نحن والأحاديث، فإنهم لا بد أن يملكوا كل ذلك، ولكن هل هذا مقبول في زماننا وعصرنا هذا؟ أو أنّه غير مقبول بنكتة مدخلة الزمان والمكان في تحديد دائرة موضوعات الأحكام؟

وبذلك تُفتح لنا نافذة عظيمة في الإطلاق والتقييد؛ إذ الزمان والمكان سوف يكونان مقيدين لموضوعات الأحكام، ممّا يعني سقوط مجموعة كبيرة من الإطلاقات عن الحجية، وإذا ما قيل بوجود مطلق فإن إطلاقه سوف يكون نسبياً، أي أنّه إطلاق مقيّد بالزمان والمكان، بل سوف تُفتح نافذة أخرى لا تقل أهمية عمّا تقدّم، وهي حلّ مشكلة التعارض بين الروايات من خلال عنصر الزمان والمكان، فإن الرواية الواردة عن الرسول الأعظم ﷺ أو أمير المؤمنين عليه السلام تختلف زمانها عن الروايات الواردة عن الإمام العسكري عليه السلام، ومن الواضح أننا لا نريد من التغيّر الحاصل زمانياً التغيّر الجزئي الضيق، وإنما هو التغيّر النوعي الملفت للنظر فزمان الإمام العسكري عليه السلام يختلف جملة وتفصيلاً عن زمان الرسول ﷺ كما أنّ زمان الإمام العسكري عليه السلام يختلف عن زماننا بما لا حاجة لإيضاحه.

(١) المصدر نفسه: ص ٥٠٠، بحث المعادن الباطنة.



وعلى أية حال، فإن هنالك جملة من الأعلام قد أدخل عنصرَي الزمان والمكان في تعيين موضوع الحكم، فالغناء - مثلاً - تدخل عنصر الزمان في تحديد موضوعه، حيث كان آنذاك هو الغناء الفاحش المعروف عند أهل الفسق، وكذلك موضوع المثلة التي هي حرام ولو بالكلب العقور - كما جاء صريحاً في الحديث الشريف<sup>(١)</sup> - فإنها قد تدخل عنصر الزمان في تحديد دائرتها فالتشريح - ظاهراً - متضمن للمثلة؛ إذ هو يقوم بعملية تشريح الجسد ولكن لأغراض عقلائية لم تكن موجودة في زمن النص، وقد أفتى الكثير من الأعلام بجواز عملية التشريح لما فيها من فوائد طبية وقانونية، بعد أن كانوا يفتون بالحرمة، وبطبيعة الحال فإن الذين أجازوا عملية التشريح يرون أن المثلة آنذاك إنما هي محرمة لأنها تحصل بداعي التشفي، بخلاف ما هو عليه الآن في عمليات التشريح، وهذا يعني أن الموضوع قد تغير أو أن دائرته قد حُدِّدت وقيِّدت.

وهذا كله إنما حصل ببركة عنصرَي الزمان والمكان، ولا فرق بين تغير موضوع الحكم في المثلة والغناء وبين تغير موضوع الحكم في النجاسة التي استحالت إلى رماد فصارت طاهرة، غاية ما في الأمر أن التغيير في الاستحالة هو تغير من الداخل، وفي حقيقة الشيء، وأما في المثلة والغناء وما شابه ذلك، فإنه تغير من الخارج، وذلك بفعل الشرائط المستجدة بواسطة عنصرَي الزمان والمكان، وسواء تغير الموضوع بواسطة داخلية أو خارجية، فإن أثر ذلك هو تغير الأحكام؛ فثبوت الأحكام فرع ثبوت موضوعاتها وقيودها.

فإن قيل: بأن ذلك يتنافى كلياً مع قول الإمام الصادق عليه السلام: «حلال محمد

(١) عن أمير المؤمنين علي عليه السلام في وصيته للحسن عليه السلام: «ألا لا يقتلن بي إلا قاتلي، انظروا إذا أنا متُّ من هذه الضربة فاضربوه ضربةً بضربة، ولا يمثّل بالرجل، فإنّي سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: إياكم والمثلة ولو بالكلب العقور...». وسائل الشيعة: ج ٢٩ ص ١٢٨ ح ٦.

حلال أبداً إلى يوم القيامة وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة»<sup>(١)</sup>؛ وبالتالي فإنَّ القول بإمكان تغيير الأحكام - ولو بنكته تغير الزمان والمكان - يكون باطلاً. فإنه يقال: إنَّ هذا مجرد توهم؛ إذ إنَّ القائلين بأثر الزمان والمكان لا يقصدون من ذلك تغير الأحكام مباشرة، فمجال بحثهم ليس الأحكام وإنَّها موضوعات الأحكام، ولذلك فإنَّ الحلال كان وسيبقى حلالاً إلى يوم القيامة إذا بقي موضوعه، والحرام كان وسيبقى حراماً إلى يوم القيامة مع بقاء موضوعه أيضاً، فلا يوجد متقول واحد يقول بأنَّ تغير الأحكام حاصل مع بقاء الموضوعات على ما كانت عليه، فإنَّ القائل بذلك - على فرض وجوده - يكون قد تصادم كلياً مع ذلك الحديث الشريف، فلا يذهب عليك ذلك. إذن فالحرمة والحليَّة باقيتان إلى يوم القيامة، ولا كلام في ذلك، ولكن من قال إنَّ موضوعاتهما باقية إلى يوم القيامة؟ فالحديث يقول حلال محمد وحرام محمد، ولم يقل موضوع الحلال وموضوع الحرام باقيان إلى يوم القيامة. ولا يقال: إنَّ هذا ليس جديداً لدخوله ضمن الأحكام الثانوية، أيَّ أنه بالعنوان الأوَّلي كان حراماً، ثم صار حلالاً بالعنوان الثانوي، من قبيل أحكام الضرورة والاضطرار.

فإنَّه يقال: إنَّه ليس كذلك، وهذا وهم آخر؛ إذ المراد هو إنشاء أحكام أوَّلية، فالمخصَّص للعام، والمقيّد للمطلق، لا يعتبر حكماً ثانوياً وإنَّها هو إنشاء حكم أوَّلي، وحاله حال أيِّ حكم أوَّلي آخر، وهذا ليس مشابهاً للأحكام الثانويَّة والناشئة بفعل الاضطرار، فشرب الماء النجس حرام ويبقى كذلك إلى يوم القيامة، وعندما يأتي المضطرُّ فيشرب الماء فإنَّ حكمه يتغيَّر إلى الجواز وربَّما إلى الوجوب لو توقَّفت حياته على شربه، وهذا كلُّه مع بقاء الماء على نجاسته، فالاضطرار لم يغيِّر من الموضوع شيئاً، وهنا يصحَّ القول إنَّ الماء النجس

(١) الأصول من الكافي، للشيخ الثقة الكليني: ج ١ ص ٥٨ ح ١٩.

بالعنوان الثانوي - وهو عنوان الاضطرار - صار جائزاً، ومن الواضح أن هذا غير ما نحن فيه، فما نحن فيه هو تغير موضوعات الأحكام، وقد قلنا إنه لا فرق بين ما نحن فيه وبين انقلاب أو استحالة بعض الموضوعات إلى أشياء أخرى بفعل تعرضها إلى تغير داخلي.

جدير بالذكر: أن مدخلية عنصري الزمان والمكان - التي هي مسألة كبروية، كما لا يخفى - يمكن تنقيحها في دائرة أبحاث علم الكلام أو علم الأصول وإلا فإتّما ليست بحثاً فقهياً، وإنما مررنا بها لما لها من أهمية قصوى في مستقبل الأحكام الفقهية، وحيث إننا نجد أن المنهج الفقهي القائم عموماً، هو منهج مجرد من مدخلية عنصري الزمان والمكان، فعندما يتناول الأعلام بحث الدم أو المنى أو الميتة تجدهم يذهبون إلى اللغوي والعرف العام ويرتبون الحكم على ذلك العنوان، دون البحث في الشرائط التي كانت تحيط بموضوع الحكم عندما صدر الحكم، وهذا بخلاف ما لو كان المنهج معتمداً على مدخلية عنصري الزمان والمكان؛ فإنه لا يكفي - ضمن هذا المنهج - الرجوع إلى القرآن وكتب الأحاديث وإجماع الفقهاء، وإنما لابد من الرجوع إلى الظروف الموضوعية التي كان عليها موضوع الحكم وأن هذه الظروف هل تغيرت فيتغير الموضوع وبتبعه سيتغير الحكم أو أنها باقية كما هي، فيبقى الحكم على ما هو عليه؟

من هنا ينبغي - بل يجب - أن يكون المجتهد عالماً بأمور زمانه، ولعلّ هذا هو الذي دعا السيد الخميني رحمته الله إلى القول بأن الاجتهاد الاصطلاحي في الحوزات العلمية غير قادر على إدارة الحياة، لأن الاجتهاد التقليدي قائم على أسس والحياة قائمة على أسس أخرى.

هذا ولعلّ من الثمرات المترتبة على تبني مدخلية الزمان وعدمه: ما يتعلّق بمسألة تقليد الميت ابتداء وبقاءً، فبناء على المنهج التقليدي سوف لا يبقى

دليل على عدم جواز تقليد الميت، لأنّ المفروض هو فهم ما هو موجود في الروايات والآيات بشكل دقيق ولا علاقة للزمان والمكان في تحديد دائرة موضوعات الأحكام وفي عملية الاستنباط، وهذا بخلاف ما لو اشترطنا مدخلة الزمان والمكان فإنه بناءً على ذلك سوف يتعدّر تقليد الميت ابتداءً وبقاءً؛ نظراً لكثرة مستحدثات الفقهية واحتمالية تغيير الموضوعات بتغيير ظروفها، فينحصر الرجوع تقليداً إلى الفقيه الحي؛ إلا إذا كان الفقيه الميت قد أمكنه استشرف المستقبل فطرح فقهاً افتراضياً وجاء مطابقاً للمتغيرات الجديدة، أو أنّ الفقهاء الأحياء لم يمكنهم التعاطي مع المستجدات بما ينسجم مع حاكمية الزمان وأثره في تغيير موضوعات الأحكام.

ولعلّ من أفضل المرجعيات الدينية المعاصرة التي اهتمت بمدخلة الزمان في عملية الاجتهاد، والتنظير لذلك: السيّد الخميني رحمته الله<sup>(١)</sup>؛ لا سيّما

(١) من كلماته في هذا المضمار: (إنّ لعاملي الزمان والمكان أثرهما الفاعل في حركة الفقه، والاجتهاد الجواهري يتغيّر بتغيّر هذين العنصرين). صحيفة نور: ج ٢١ ص ٩٨؛ وأيضاً في مقدّمة تحقيق كتاب الاجتهاد والتقليد للسيّد الخميني رحمته الله؛ ويقول في خطاب له في أخريات حياته ألقاه بتاريخ: ٢٢/٢/١٩٨٩م، حيث يقول: «الزمان والمكان عنصران فاعلان في الاجتهاد... المسألة التي كان لها قديماً حكم، نفس هذه المسألة في ظاهرها يمكن أن يكون لها حكم جديد بحسب الروابط التي تتحكّم بالسياسة والاجتماع والاقتصاد لنظام ما... الفقه هو النظرية الواقعية والكاملة لإدارة الإنسان والمجتمع من المهد إلى اللحد»؛ انظر: «الإمام الخميني... الفكر والثورة»، منشور في مجلة المنطلق؛ ثمّ يصرّح في مورد آخر: «إنّه من خلال المعرفة الدقيقة للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لنفس الموضوع الأوّل الذي لا يختلف ظاهراً عن القديم، يغدو واقعاً موضوعاً جديداً يتطلّب قهراً حكماً جديداً، يجب على المجتهد أن يحيط بمسائل زمانه». التربية والمجتمع مظاهر عينية من فكر الإمام الخميني قده؛ إعداد ونشر مركز الإمام الخميني الثقافي.

بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران.

وكذلك السيّد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته الله؛ حيث تعرّض لذلك في أكثر من مورد<sup>(١)</sup>.

هذا ما أردنا قوله في الموضوع الثاني، وإن كُنّا قد خرجنا عنه إلى بحث آخر، وهو مدخليّة الزمان والمكان، ولكنّه كان ضروريّاً لأنّ له علاقة وثيقة بالموضوع، وقد اتّضح ذلك بما فيه الكفاية فلا حاجة للإعادة.

وهذا لا يعني أنّ موضوع إسقاط المائيّة قد أملت فراغاته فلا عودة إليه، إذ لا زال للبحث تتمّة وتتمّة مهمّة جداً، وأنّ ما أردنا قوله في السطور السابقة هو ضرورة النظر إلى عنصري الزمان والمكان إذا لم يكن الشارع بصدد إسقاط مائيّة الخمر وغيره من المسكرات، أمّا بناءً على إسقاط مائيّته - وهذا يحتاج إلى دليل - فإنّ معالجة الموقف من خلال مدخليّة الزمان والمكان يكون من الصعوبة بمكان كما هو واضح.

والآن ينبغي علينا أن نقف مرّة أخرى - وبصورة إجمالية - على الأدلّة التي حرّمت التكبّب بالخمّر، فعنوان الخمر قد وقع عليه التحريم، وهنا ينبغي أن نسأل أولاً: أيّ خمر هذا الذي حرّم؟ هل هو مطلق الخمر بغضّ النظر عن المنافع المحلّلة المحتملة؟

فإذا بنينا على أنّ عنوان الخمر قد تعلّق به التحريم سواء كانت هنالك منافع محلّلة أو لم تكن، فإنّه عندئذ يكون من الواضح عدم جواز التكبّب به، أمّا إذا قلنا أنّ الحرمة ناظرة إلى عدم وجود منافع محلّلة، وفي صورة وجودها يتغيّر موضوع الحكم، فإنّه عندئذ يمكن القول بجواز التكبّب بالخمّر بل

(١) انظر: اقتصادنا، للسيّد الشهيد محمد باقر الصدر: ص ٤٠٠، ضمن موضوع «منطقة الفراغ»؛ وأيضاً موضوع تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه: ص ٤٠٩؛ ومواضع أخرى من الكتاب.

بمطلق المسكرات، فيما إذا وجدت المنافع العقلائية والمحللة.  
 بعبارة أخرى: إنَّ الأدلَّة التي دلَّت على حُرمة التكبُّب بالخمر ومطلق  
 المسكرات هل تستلزم إسقاط مالِيَّة الخمر شرعاً بنحو لا يجوز التكبُّب  
 بالخمر مطلقاً حتَّى في صورة وجود منافع محلِّلة؟ أو أنَّها لا تستلزم ذلك  
 فيجوز التكبُّب في صورة وجود تلك المنافع؟

للإجابة عن ذلك، ينبغي أن يُعقد البحث في مقامين:

المقام الأوَّل: هل المقتضي لهذا الإطلاق تامٌّ؟

بعبارة أخرى: هل يوجد دليل أسقط مالِيَّة التكبُّب بالخمر مطلقاً حتَّى  
 لو كانت له منافع محلِّلة وعقلائية؟

المقام الثاني: لو تمَّ المقتضي فهل يُوجد مانع من التمسك بهذا الإطلاق؟

أي: هل يوجد دليل دالٌّ على جواز التكبُّب بالخمر في بعض الموارد على  
 نحو يكون معارضاً أو مقيداً لذلك الإطلاق؟

أمَّا المقام الأوَّل: فقد تقدَّم ذكر مجموعة من الأدلَّة والتي منها قوله تعالى:  
 ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾ المساقاة لإثبات الحرمتين التكليفية والوضعية، ومن تلك الأدلَّة  
 طائفتان من الروايات، الأولى: ما ورد عن الرسول ﷺ، حيث لعن في الخمر  
 عشرة، والثانية: أنَّ ثمن الخمر سُحت، وما شابه ذلك.

فهل هذه الأدلَّة الثلاثة تامَّة، أي: فيها إطلاقٌ يسقط المالِيَّة مطلقاً حتَّى مع  
 وجود المنافع المحلِّلة؟

أمَّا قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾ فقد نوقش بمناقشتين:

المناقشة الأولى: هي ما أفادها السيّد الخميني رحمه الله حيث يرى أنَّه لا إطلاق  
 في الآية، لأنَّها مختصَّة بموردٍ معيَّن، ولا علاقة له بمحلِّ الكلام، حيث يقول:  
 «بدعوى أنَّ وجوب الاجتناب متفرِّع على الرجس... لأنَّ الظاهر منها: أنَّ  
 وجوب الاجتناب متفرِّع على الرجس الذي هو من عمل الشيطان، وكون

الشيء من عمله - بأي معنى كان - لا يمكن لنا إحرازه إلا ببيان من الشارع<sup>(١)</sup>.

المناقشة الثانية: وهي الأهم، ومفادها: أن الآية أمرت بالاجتناب عن المنافع المتعارفة آنذاك وهي الشرب ليس إلا، وليست الآية بصدد إثبات عدم الاستفادة من الخمر مطلقاً ولو كانت له منافع محللة وعقلائية، فالمنفعة في زمان صدور التحريم والأمر بالاجتناب عنها، هي: الشرب فقط.

وعليه فلو التزمنا بمناقشة السيد الخميني رحمته الله فيها ونعمت؛ لأنه يراها خارجة عن محل البحث، أما إذا التزمنا بتامية الاستدلال فإن الاجتناب وفقاً للمناقشة الثانية يكون مختصاً بالمنافع في ذلك الزمان، وهي الشرب، لا أنه يجب الاجتناب مطلقاً.

هذا خلاصة ما يمكن أن يقال فيما يتعلق بالدليل القرآني.

أما الدليل الروائي الأول وهو أن الرسول الأكرم صلوات الله عليه: لعن في الخمر عشرة، فإنه يمكن أن يقال: إننا لو فرضنا في زمن صارت للخمر منافع محللة، وتلك المنافع يُبذل بإزائها المال، فإنه لا يكون مشمولاً بذلك اللعن؛ لأن الخمر إنما لعن فيه عشرة، لأنه لم تكن فيه منافع محللة آنذاك، وأن المنفعة الوحيدة المتعارفة آنذاك هي الشرب والفسق، فيكون من الطبيعي جداً صدور ذلك التحريم لرفع المفسدة من الأصل.

وهنا يقول السيد الخميني رحمته الله: «وهذه الطائفة قاصرة عن إثبات الحرمة لمطلق بيع الخمر، كما لو باع للتخليل لو فرض إمكانه»<sup>(٢)</sup>.

فلو فرضنا أن نجساً من النجاسات - سواء كان خمراً أو ليس خمراً - قد ثبت علمياً أنه يُفيد لعلاج بعض الأمراض، فهل يجوز بيعه لأجل ذلك؟

(١) المكاسب المحرمة، للسيد الإمام الخميني رحمته الله: ج ١ ص ١٢.

(٢) المكاسب المحرمة، للسيد الخميني: ج ١ ص ٢٧.

ولا يقال بأن الجواز إنما يكون من باب الاضطرار، فقد قلنا: إننا لسنا بصدد العناوين الثانوية، لأن العناوين الثانوية تقول يجوز أكله وشربه، ومن الواضح أننا بصدد إثبات جواز التكبسب بالخمير، لا إثبات جواز شربه. من هنا يتضح قصور إثبات الحرمة لمطلق بيع الخمر في رواية اللعن، فالرواية لعنت عاصر الخمر؛ لأنه عصرها لتكون خمرًا، فإذا عصرها لأجل أن تكون خلًا فصارت خمرًا ثم انقلبت خلًا، فمثل هذا العاصر لا يكون مشمولاً لذلك اللعن؛ وبنفس النكته نقول: إن من باع الخمر لأجل شربه يكون ملعونًا، أمّا إذا باعها لأجل أن تكون خلًا أو يصنع منها الخل، فهل يكون مشمولاً لللعن كبائعها لتكون خمرًا؟ فهنا يمكن القول باختلاف الصورتين والنتيجتين.

بعبارة أخرى: «فلو فرض أن العصير المغلي بنفسه صار خمرًا، ثم صار خلًا، فعصره عاصرٌ للتخليل، فهل يمكن أن يُقال: إنه ملعون بلسان رسول الله ﷺ لأنه عصر ما يصير خمرًا ولو صار خلًا بعده، وكان عصره للخل، لا أظن بأحد احتمالاه...»<sup>(١)</sup>.

هذا ما أفاده السيّد الخميني فيما يتعلّق بالطائفة الأولى من الروايات<sup>(٢)</sup>.

(١) المصدر نفسه: ج ١ ص ٢٨.

(٢) جدير بالذكر: أن ما أفاده السيّد الخميني ﷺ غير خفي ما فيه؛ إذ نحن بصدد إثبات حرمة التكبسب بالخمير، لا بشيء سوف يصير خمرًا ثم خلًا؛ فموضوع البحث هو وجود الخمر، حيث يُقال فيه: هل يجوز بيعه؟ لا أن يكون هنالك عنب أو تمر أو ما شابه ذلك، كما هو المستفاد من عبارته ﷺ؛ ثم إذا أمكن استفادة عدم شموليّة اللعن لمن عصرها لتكون خلًا، فإن هذا لا يمكن تطبيقه على بائعها ليُصنع منها الخل، فهذا فضلًا عمّا فيه شمّة من القياس الفقهي الممنوع؛ فإن الموضوع مختلف فيهما تمامًا؛ ففي الأوّل لم يعصر العاصر خمرًا ليكون خلًا، إذ لا معنى لعصر الخمر؛ وإنما الصحيح هو أنه عصر شيئًا يمكن أن يكون خمرًا، لا أنه خمر بالأساس، في حين في صورة البيع



وأما الطائفة الثانية التي عبّرت بالسُّحت عن ثمن الخمر أو أنّ الرسول الأعظم ﷺ قد نهى عن ثمن الخمر، فإنه يُمكن أن يقال: إنّ مناسبات الحكم والموضوع تقول: إنّ الحرمة الثابتة إنّما هي للخمر الذي لم تكن له منفعة متعارفة آنذاك سوى الشرب والفسق، والذي يشهد على هذه الحقيقة أنّه في كثيرٍ من الموارد الشبيهة بهذا المورد نجد أنّ الشارع حرّم التعامل عليها، ولكن إذا وُجدت - فقهيّاً - منافع محلّلة، فإنّ نفس الروايات تميز التكسّب والمعاملة عليها. فالكلب - مثلاً - دلت مجموعة من الروايات على عدم جواز بيعه وشرائه ولكنّ كلب الصيد أجازت بيعه؛ نظراً لوجود منفعة محلّلة فيه، وكذا في غمد السيف المصنوع من جلد الميتة.

إذن نحن ندور مدار المنفعة، ولكن ينبغي الالتفات إلى أنّ التشخيص الصغروي ليس بالأمر السهل، ونحن لم نتطرّق له لا لأجل ذلك وإنّما لأجل خروجه عن محلّ البحث، فبحثنا كبرويّ كما هو واضح. وينبغي التذكير أيضاً: أنّنا لا يوجد عندنا كلام في مسألة حرمة بيع الخمر، وإنّما الكلام في أنّ هذه الحرمة هل هي ثابتة مطلقاً، حتّى لو وجدت منافع محلّلة؟ فإنّ الروايات المتقدّمة تقول: إذا كان المراد من الخمر خصوص إذهاب العقل فإنّ حامله وساقية وعاصره و... كلّهم ملعونون؛ ولم تقلّ إنّهم ملعونون مطلقاً، سواء كان المراد من الخمر إذهاب العقل أو غير ذلك. وعليه فالإي هنا لم يتمّ عندنا دليلٌ يقول بانّ بيع الخمر حرامٌ مطلقاً، حتّى لو كانت له منفعة محلّلة.

### الروايات التي جوّزت جعل الخمر خلاً

وهذا هو المقام الثاني في هذا البحث؛ حيث توجد هناك مجموعة من

الروايات التي أجازت جعل الخمر خللاً<sup>(١)</sup> وأنّ الخمر إذا انقلب إلى خلّ حلّ. وسوف يتّضح لنا: أنّ ظاهر هذه الروايات جواز تحويل الخمر إلى خلّ، دون أن توجد فيها دلالة على جواز التكبّب بالخمر.

ومن جملة تلك الروايات: صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الخمر العتيقة، تُجعل خللاً؟ قال: لا بأس»<sup>(٢)</sup>.

وفي رواية معتبرة عن زرارة أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأخذ الخمر فيجعلها خللاً؟ قال: لا بأس»<sup>(٣)</sup>. وفي هذه الرواية توجد إشارة إلى مسألة الشراء، حيث قال «يأخذ الخمر» فإطلاق الأخذ، فيه يشمل الشراء، وإلا فإنّ الخمر ليس مطروحاً ومتروكاً، لكي يأخذه.

نعم، لا نقول إنّها ظاهرة في البيع والشراء وإنّما إطلاق كلمة «يأخذ» يشمل ذلك.

وأيضاً عن محمّد بن أبي عمير وعليّ بن حديد جميعاً عن جميل قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يكون لي على الرجل الدراهم، فيعطيني بها خمرأ، فقال: خذها ثمّ أفسدها، قال علي: واجعلها خللاً»<sup>(٤)</sup>.

والرواية متضمّنة لحصول معاوضة كما هو واضح.

هذا، وقد وقع الخلاف في ذيل الرواية حيث اختلفوا في المراد من عليّ،

فهل هذا هو كلام الإمام الصادق عليه السلام أو أنّه كلام الرواي عليّ بن حديد؟ هنا يحتمل السيّد الخميني رحمته الله الأمرين معاً؛ حيث يقول: «...ويُحتمل أن

(١) وسائل الشيعة: ج ٢٥ ص ٣٧٠، باب عدم تحريم الخلّ وأنّ الخمر إذا انقلبت خللاً...

(٢) وسائل الشيعة: ج ٢٥ ص ٣٧٠ ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: ج ٢٥ ص ٣٧٠ ح ٣.

(٤) وسائل الشيعة: ج ٢٥ ص ٣٧١ ح ٦.

يكون المراد بعليّ أمير المؤمنين صلوات الله عليه، واستشهد أبو عبد الله عليه السلام بقوله، ويُحتمل أن يكون المراد عليّ بن الحديد، أحد رواة السند، نقل عنه بعض الرواة المتأخر منه تفسيره للإفساد<sup>(١)</sup>.

ويوجد احتمال آخر - فيما إذا كان المراد من علي هو أمير المؤمنين عليه السلام - وهو أن يكون هذا المقطع قد أضافه جميل بن درّاج، لأنّه ينقل عن الإمام الصادق عليه السلام مباشرة، واستشهد بقول أمير المؤمنين عليه السلام بعد كلام الإمام الصادق عليه السلام.

هذا وقد حاول الشيخ الأعظم عليه السلام توجيه هذه الرواية بعد أن ذكر الأدلّة الدالّة على حرمة التكبّب بالخمير - تكليفاً ووضعاً - حيث قال: «والمراد به إمّا أخذ الخمر مجّاناً ثمّ تخليلها، أو أخذها وتخليلها لصاحبها، ثمّ أخذ الخلّ وفاءً عن الدراهم»<sup>(٢)</sup>.

وهنا يحاول الشيخ الأعظم حمل الرواية على محمّلين؛ لأنّه يجد أنّها مخالفة للإجماع نصّاً وفتوى، والذي تتصوّره هو: أنّ كلا الوجهين مخالف لظاهر الرواية، وكلّ ما خالف الظاهر يكون بحاجة إلى دليل وقرينة، فالرواية تقول «يُعطيني بها خمرًا» ولم تقل «يعطيني خمرًا»، أي أنّها ذكرت كلمة «بها»، وهذه الكلمة لها دلالتها الخاصّة؛ فإنّها تعني أنّه: يعطيه الخمر بتلك الدراهم؛ فضمير التأنيث «ها» يعود إلى تلك الدراهم<sup>(٣)</sup>.

(١) المكاسب المحرّمة للسيد الإمام الخميني عليه السلام: ج ١ ص ٣٠.

(٢) المكاسب المحرّمة، للشيخ مرتضى الأنصاري: ج ١ ص ٤٢.

(٣) ويرد أيضاً على توجيه الشيخ الأعظم: أنّه سوف يكون بحاجة إلى إذن جديد؛ فإنّ العين وإن انقلبت خلاّ إلا أنّها ماتزال ملكاً للأوّل، ويوجد احتمال عدم رضاه بذلك، لأنّه قد دفعها لابن درّاج على اعتبار عدم وجود منفعة فيها، ولكنّها عندما صارت خلاّ أصبحت ذات منفعة عقلائيّة محلّلة، وهنا لعلّه لا يريد دفع الدّين، فمن أين

هذا، وقد أشكل السيّد الخوئي رحمته الله - في مصباح الفقاهة - على توجيهات الشيخ الأعظم رحمته الله بإشكالين، نذكر ما أشكل به على الوجه الأوّل، وهو أخذ الخمر مجّاناً، بأنّ ذلك لا يوجب سقوط الدّين عن الغريم، مع أنّ ظاهر الرواية هو أنّه بهذا الأخذ قد سقط الدّين عن الرجل، ولذا يقول: «أمّا الوجه الأوّل، فلأنّ أخذها مجّاناً ثمّ تحليلها لا يوجب سقوط الدّين عن الغريم، وهي صريحة في حصول الوفاء بمجرد الأخذ»<sup>(١)</sup>.

يستفاد الأخذ الجديد أو المعاوضة الجديدة مع عدم وجود الإذن الجديد؟ ثمّ إنّ الرواية تدلّ على مقابلة الخمر المشروط بالإفساد بالدرهم، وهذه المقابلة خلاف ما حمله الشيخ الأعظم رحمته الله على الأخذ مجّاناً، فكيف يكون أخذه مجّاناً وهو في قبال شيء آخر؟! إذن: فالإفساد لا يُخرج الرواية عن محلّ الإشكال، لأنّها متضمّنة لصحة المعاوضة، حتّى وإن قلنا إنّ الأخذ مشروط بالإفساد، فالخمر هو في قبال الدرهم بلا إشكال، وهذا واضح؛ وأمّا مسألة الإفساد فذلك لأنّه اشترى شيئاً لا منفعة فيه أو دفع مالاً لشيء لا منفعة فيه بما هو هو؛ ولذا دلّ الإمام عليه السلام على شيء آخر يتحقّق معه منفعة محلّلة، وهي: تحويله إلى خلّ لكي يتسنّى له الانتفاع به.

والغريب أنّ الشيخ الأعظم ينقل في ذيل الرواية هذه العبارة: «قال ابن أبي عمير: يعني اجعلها خلّاً»، ثمّ بيّن رحمته الله توجيهاته على قول ابن أبي عمير رحمته الله قاطعاً النظر عن مقالة الإمام عليه السلام، فالإمام لم يذكر الخلّ في الرواية أبداً وإنّما قال: أفسدها، وفي توجيهات الشيخ الأعظم وردت كلمة التخليل والخلّ ثلاث مرات!

وعلى آية حال، فالرواية هذه إذا صحّت وتمت بتصحيح المعاوضة، فإنّ هذا يعني وجود مالية للخمر، وتكون معارضة للروايات المتقدّمة الدالّة على حرمة المعاوضة على الخمر، وأنّ ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله هو خلاف الظاهر. استفدنا ذلك من السيّد الأستاذ (دام ظلّه).

(١) مصباح الفقاهة، للسيّد الخوئي: ج ١ ص ١٤٥.

وأما بخصوص إشكال السيّد الخوئي رحمته الله على الوجه الثاني فهو كونه خلاف ظاهر الرواية، ولذا يقول: «إنّ الموجود فيها ليس إلّا كون استيفاء الدّين بالخمر نفسها، على

وقد أجيب عن ذلك: أن الأخذ مع عدم المعاوضة يُوجب سقوط الدَّين أيضاً؛ نظراً لوجود القبول بأخذ الخمر، وهذا القبول في قبال دينه، حيث قالت الرواية «فيعطيني بها خمرًا».

وهي إجابة ضعيفة، فإنَّ الأخذ والقبول فعلان أحدهما حسبي، والآخر نفسي باطني؛ وكلا الفعلين صدرا من فاعل واحد وهو صاحب الدراهم؛ وهنا نسأل: إنَّ أخذ الخمر والقبول بها في قبال ماذا؟! فإن كان في قبال دراهمه فهذا هو المطلوب؛ حيث يدلُّ ذلك على حصول المعاوضة، وإن كان في قبال شيء آخر فليدُلنا على ذلك الشيء الآخر الذي يعسر تعقله. والآن لننتقل إلى حاشية الأيرواني، حيث ذكر إشكالين في حاشيته على الرواية.

الأول: أن قوله: «أفسدها» لا يوجد فيه دلالة على أن المراد هو: اجعلها خلاً، إذ لعلَّ المراد هو: أسقطها عن الاعتبار، حتَّى لا يمكن الاستفادة منها بنحو من الأنحاء.

الثاني: أن قوله: «قال علي: اجعلها خلاً» لا يوجد حُجَّة فيه، لأنَّ الشيخ الأنصاري رحمته الله قد سها قلمه فقال: إنَّ هذه الكلمة لمحمد بن أبي عمير، مع أنَّها حسب الظاهر لعلي بن حديد<sup>(١)</sup>.

أمَّا الأوَّل فجوابه: هو أننا نجد روايات عديدة تقول «بأن يجعلها خلاً» وهذا هو معنى إفسادها، وقد تقدّم ذكر روايات معتبرة بهذا الخصوص. وأمَّا الثاني فجوابه: هو أنه توجد حُجَّة فيه، فالرواية تقول: يعطيني بها

---

أنَّ المالك لم يُعط الخلَّ وفاءً على الدراهم، وإنما أعطى الخمر لذلك فقط، إذن فيحتاج أخذ الخلِّ كذلك إلى إذن جديد من المالك، والرواية صريحة في خلافه». (مصباح الفقاهة، للسيّد الخوئي: ج ١ ص ١٤٧)؛ وهو إشكال وجيه. (منه دام ظلّه).

(١) حاشية المحقق الأيرواني على المكاسب المحرّمة: ج ١ ص ٦.

خمرًا؛ فهل هذا إيهام بأن يأخذ الخمر في قبال دراهمه؟ ثم: ألا يوجد ظهور في جعل الخمر في قبال دراهمه؟ فيكون ظاهر الرواية هو وجود معاوضة في قبال الخمر لا للإسكار وإنما لجعله خللاً.

والواقع أن هذه الإجابة تدعونا للتأمل بما صدر عن النبي ﷺ فإنه إذا أمكن الاستفادة من الخمر بجعله خللاً، فلماذا أمر النبي الأكرم ﷺ بأن تصبّ أواني الخمر؟!

حيث تقول الرواية: «... فلما نزل تحريمها، خرج رسول الله ﷺ فقعد في المسجد ثم دعا بأنيتهم التي كانوا يبنذون فيها فأكفأها كلها، وقال: هذي كلها خمر، فحرمها الله. فكان أكثر شيء أكفى ذلك اليوم الفضيخ...»<sup>(١)</sup>.

وقد أجب عن ذلك بجوابين:

الأول: أنه لم يكن ذلك متعارفاً في زمان الرسول ﷺ أو أنهم يعرفون ذلك ولكنه لا يُعتبر منفعة معتداً بها.

الثاني: أن هذا الإكفاء إنما صدر في صدر الإسلام لأجل مصلحة أعظم، وهي: قطع دابر الفساد وأصله الذي كان موجوداً في ذلك الزمان، فإن أكثر العرب كانوا يشربون الخمر، فأراد النبي ﷺ أن يقطع العذر على شارب الخمر، لكي لا يُقال له: نحن نحفظ به لكي نصنع منه خللاً، فأراد غلق هذا الباب وقطع العذر عنهم بإكفاء جميع الأواني.

وقد أشار إلى هذه النقطة السيد الخميني رحمه الله وكذلك السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمه الله حيث فصلوا في أفعال النبي الأكرم ﷺ، فمنها ما هو صادر بنحو التشريع ومنها ما كان صادراً بنحو الإمامة والولاية، إذ لا خلاف في كون النبي ﷺ نبياً وإماماً<sup>(٢)</sup>.

(١) وسائل الشيعة، للشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي: ج ٢٥ ص ٢٨٠ ح ٥.

(٢) انظر: اقتصادنا، للسيد الشهيد محمد باقر الصدر: ص ٤٦٨.

وفي ذلك يقول السيّد الخميني رحمه الله: «لا شبهة في عدم تعارفه - التخليل - وعدم كونه من المنافع المطلوبة لها، ولعلّ الأمر بإراقتها كان من الأحكام السياسية لقلع مادة الفساد، وقطع عذر الشاردين للخمر، حيث يمكن لهم الاعتذار باتخاذها للتخمير»<sup>(١)</sup>.

فتحصّل إلى هنا: أنّه لم يتمّ عندنا دليل على الإطلاق، أي: كون الخمر لا مالّيّة له.

وأما على مستوى المقام الثاني، وهو وجود المانع أو عدمه، فإنّ المانع موجود وهو رواية ابن درّاج التي قالت: خُذها وأفسدها؛ ولذا نجد السيّد الخوئي رحمه الله يقول في مصباحه: «تبصرة: لا يخفى عليك: أنّه لا يبعد اختصاص الروايات بما كان المطلوب منه الشرب والاسكار، وأما لو كان الغرض منه شيء، آخر ولم يكن مُعدّاً للإسكار عند العُرف، ولو كان من أعلى مراتب المُسكرات... لأجل المصالح النوعيّة والأغراض العقلائيّة، فلا يجرم بيعه؛ لانصراف أدلّة حرمة بيع الخمر عنه وضعاً وتكليفاً، كانصراف أدلّة عدم جواز الصلاة فيما لا يؤكل لحمه عن الإنسان»<sup>(٢)</sup>.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بمسألة مالّيّة الخمر.

#### تتمّة

تتمّة نقف عندها قليلاً، وهي: أنّنا لو فرضنا أنّ الخمر لا مالّيّة له كما هو عليه المشهور، ولا يمكن المعاوضة عليه، لو قبلنا بكلّ ذلك فهل يوجد طريق آخر يمكن بذل المال بإزائه لا بإزاء الخمر؟

الحقّ هو أنّه يوجد طريق آخر وهو حقّ الاختصاص، والذي يصحّ بذل المال بإزائه لا بإزاء الخمر، أي: أنّ بذل المال يكون في قبال رفع اليد عن ذلك

(١) المكاسب المحرّمة، للسيّد الإمام الخميني: ج ١ ص ٢٨.

(٢) مصباح الفقاهة، للسيّد الخوئي: ج ١ ص ١٤٦ - ١٤٧.

الحقّ أو الاختصاص<sup>(١)</sup>.

هذا تمام الكلام في أبحاث الخمر وملحقاته من المسكرات المائعة دون الجامدة.

### إجمال القول في الحقّ والملك

قبل الدخول في بحث المسكرات الجامدة - وحيث إنّنا قد مررنا بموضوع حقّ الاختصاص - ارتأينا الوقوف عند المراد من الحقّ، وعند الفروق القائمة بينه وبين الملك، وبيان الآثار المترتبة على كلّ واحد منهما.

ولأجل بيان ذلك، لا بدّ لنا أن نستعرض عدّة نظريّات ذُكرت في المقام:  
النظرية الأولى: وهي التي اعتمدت في الفقه الوضعي<sup>(١)</sup> عموماً، حيث

(١) هذا هو المشهور عند علمائنا الأعلام (رحم الله الماضين منهم وحفظ الباقين) إلّا أنّنا نبقى نتساءل عن المنفعة العقلائيّة المعتدّ بها، والتي ينبغي أن يُوفّر لها انتقال حقّ الاختصاص من يد المأخوذ منه إلى يد الآخذ؟

أليس بذل المال يستدعي تحقيق منفعة واقعيّة فيما بُذل بإزائه؟  
إلّا إذا قلنا إنّ ذلك يحقّق له الملكيّة بناءً على كون الملك من مصاديق الحقّ (راجع مصادر الحق في الفقه الإسلامي، للسمهوري: ج ١ ص ٣٠؛ والفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، لمصطفى الزرقعة: ج ١ ص ٢٧٦) أو ما ذكره السيّد اليزدي في حاشيته على المكاسب من أنّ حقيقة الملك والحقّ واحدة ولكنّها مختلفة من حيث المرتبة (حاشية السيّد اليزدي على المكاسب: ج ٢ ص ٢؛ الطبعة الحجرية) وهو مختار الميرزا النائيني (منية الطالب، تقارير الشيخ موسى الخونساري: ج ١ ص ٤١)؛ وإذا كان الأمر كذلك، فهذا يعني: أنّ الخمر له ماليّة، وإلّا ما معنى الملكيّة؟! لاسيّما ونحن نعلم أنّ الملكيّة أو الملك يكون قابلاً للنقل والانتقال بالنواقل الشرعيّة من بيع وهبة و... الخ. نعم، ربّما يقال: إنّ بذل المال لرفع اليد عن الخمر لأجل تحويله إلى خلّ، ولكنّ هذا يتضمّن شبهة - إن لم يكن هو كذلك - أنّ بذل المال في قبالة الخمر لأجل تخليله، وهذا حسب الفرض ممنوع. استفدنا ذلك (منه دام ظلّه).



ذكروا بأنَّ الملك هو أحد مصاديق الحقِّ، فهم يُقسِّمون الحقَّ إلى شخصيٍّ وعينيٍّ، ثمَّ يجعلون الملك من الحقوق العينيَّة، وقد أشار إلى هذا المعنى السنهوري<sup>(٢)</sup>، وأيضاً مصطفى الزرقاء<sup>(٣)</sup>.

**النظريَّة الثانية:** وهي ما أفادها السيّد اليزدي رحمته الله في حاشيته على المكاسب حيث يرى أنَّ حقيقة الحقِّ والملك واحدة، ولكنَّها مختلفة من حيث المرتبة فالحقُّ يمثِّل مرتبة ضعيفة من الملك<sup>(٤)</sup>، وقد تبني الميرزا النائيني ذلك أيضاً في منية الطالب، حيث يقول: «وبتعبير آخر: سلطنة ضعيفة على المال والسلطنة على المنفعة أقوى منها، والأقوى منهما السلطنة على العين، فالجامع بين الملك والحقِّ هو الإضافة الحاصلة من جعل المالك الحقيقي لذي الإضافة المعبر عنها بالواجديَّة، وكون زمام أمر الشيء بيد من جعل له وكونه ذا سلطنة وقدرة...»<sup>(٥)</sup>.

**النظريَّة الثالثة:** وهي ما أفادها السيّد محسن الحكيم رحمته الله في نهج الفقاهة، حيث أفرد لها عنواناً هناك أسماه بالفرق بين الحقِّ والملك، حيث يرى أنَّه لا فرق بين الحقِّ والملك في الإضافة، أي: لا توجد شدة ولا ضعف، والاختلاف إنَّما يكمن في مورد الإضافة لا في نفس الإضافة، واختلاف المورد يعني أنَّه قد يجوز التصرّف به كثيراً وقد لا يجوز.

ولذا يقول: «إنَّ إضافة المالكية والمملوكية بين المالك وكلِّ واحد من المذكورات في الجميع على نحو واحد، فكما أنَّ زيدا مالِك للفرس والدرهم

(١) الفقه الوضعي هو مجموعة قوانين وأحكام قد وضعها الإنسان.

(٢) مصادر الحقِّ في الفقه الإسلامي، عبد الرزاق أحمد السنهوري: ج ١ ص ٣٠.

(٣) الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، مصطفى الزرقاء: ج ١ ص ٢٧٦.

(٤) حاشية السيّد اليزدي على المكاسب المحرّمة: ج ٢ ص ٢؛ الطبعة الحجرية.

(٥) منية الطالب، للشيخ موسى الخوانساري: ج ١ ص ٤١.

الخارجيين، كذلك هو مالك بنحو تلك الملكية للدين الذي في ذمة من اشترى منه نسيئة أو في ذمة من باعه سلفاً، ولنافعه إذا كان أجيراً، ولنافع الأعيان التي استأجرها ولفسخ العقد إذا كان مغبوناً مثلاً... إلى غير ذلك من الأمثلة، ولا تفاوت بين أفراد هذه الإضافة في الموارد المذكورة قوّة وضعفاً، بل هي في الجميع على نحو واحد ومرتبة واحدة<sup>(١)</sup>.

ثم يقول في مسألة الفرق بينهما: «وإن كان بعضها يختص اصطلاحاً باسم الحقيقة، والآخر باسم الملكية، فليس الاختلاف بين الملكية والحقيقة إلا بحسب المورد لا غير...»<sup>(٢)</sup>.

النظرية الرابعة: وهي ما أفادها المحقق الأصفهاني رحمته الله في حاشيته على المكاسب حيث يقول: «والذي يترجح في نظري ولم أقف على موافق صريحاً: أن الحق في كل مورد اعتبار خاص، له أثر مخصوص، ففي مثل حق الولاية وحق الوصاية... ليس الاعتبار المجعول إلا اعتبار ولاية الأب والجد والحاكم، واعتبار كون الشخص نائباً في التصرف عن الموصي، واعتبار كون الشخص متولياً... فإضافة الحق إلى هذه الاعتبارات بياناً...»<sup>(٣)</sup>.

هذا خلاصة ما ذكره القوم في المقام، وهنا لا بد لنا أن نلتفت إلى الفروق الأساسية بين الحق والملك، فإننا نجد ومن خلال الأدلة التي بين أيدينا أنها تميز بينهما من خلال الآثار، أما فيما يتعلق بنفس حقيقة الملك وحقيقة الحق، فإنها بحوث مرتبطة بفلسفة الفقه وهي خارجة عما نحن فيه<sup>(٤)</sup>.

(١) نهج الفقاهة، للسيد محسن الحكيم: ص ٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) حاشية الأصفهاني على المكاسب: ج ١ ص ٤٤؛ الطبعة الحديثة؛ وأيضاً: ج ١ ص ٥؛ الطبعة الحجرية.

(٤) فلسفة الفقه - وفقاً لما استفدناه من محاضرات قيمة لشيخنا الأستاذ الدكتور أحمد

إنَّ الفروق المهمّة بينهما يمكن تلخيصها بما يلي:  
 الفرق الأوّل: أنّ التصرّف في الملك مطلق، أمّا الحقّ فإنّه لا يثبت له سوى الإسقاط بلا بدل، أو الإسقاط مع البدل.  
 الفرق الثاني: أنّ الملكيّة لا تقبل الإسقاط، وإنّما تقبل النقل والانتقال بالنواقل الشرعيّة، كالبيع والهبة وما شابه، أمّا الحقّ فإنّه يقبل الإسقاط.  
 وربّ قائل يقول: إنّ الملك لا يقبل الإسقاط، مع أنّكم تقولون: إنّ الملك يقبل الإعراض.

وجوابه: إنّ الإعراض عن الملكيّة فيه قولان عند الفقهاء:  
 القول الأوّل: هو أنّه عند الإعراض تسقط الملكيّة ويصبح مباحاً لكلّ أحد، وهذا هو رأي السيّد محسن الحكيم رحمته الله.  
 القول الثاني: أنّ الإعراض لا تسقط الملكيّة، وإذا استفاد منها شخص آخر فإنّه يستفيد منها بنحو العارية، كما هو رأي الشهيدين الأوّل والثاني.  
 وكيف كان، فإنّه حتّى على القول الأوّل، سوف يبقى فرق بين الإسقاط والإعراض، ففي الإسقاط لا يعود الساقط، كما لو كان لأحد حقّ الشفعة فأسقطه، أو له حقّ القصاص فأسقطه، فإنّه لا يحقّ له الرجوع، وهذا بخلاف الإعراض. فمن أعرض عن ملكه، جاز له الرجوع.  
 وهنا يوجد بحثٌ مفاده: أنّ المال إذا أعرض عنه صاحبه ولم يستول عليه

---

مُبلّغي، والتي أخذناها عنه مباشرة في الفصل الأخير من السنوات التحضيرية للدكتوراه في التفسير -: (هي مجموعة من التأمّلات الفلسفيّة، وصفية كانت أم معيارية، تتمّ من خارج الفقه متوجّهة إلى أصل علم الفقه وكيانه ومبادئه ومتوجّهة كذلك إلى حدوده ومنهجيّته ومسائله ونظريّاته، من دون أن تنتهي إلى إنكاره)؛ وهذا التعريف على حدّ تعبيره: لم يعثر عليه في مكان آخر، وإنّما صاغه من خلال متابعاته العلميّة والتحقيقيّة.

الآخرون فإنه - أي صاحب المال - والآخرين سوف يكونون على حد سواء في جواز الاستيلاء عليه، أمّا إذا استولى عليه الآخرون فهل عند رجوعه - أي صاحب المال الأوّل - يجوز له الأخذ منهم؟

هنا تظهر الثمرة بين الاتجاهين السابقين، فإن قلنا: بالإعراض تسقط الملكية، فإنّ المال يصير ملكاً للآخرين إذا استولوا عليه، أمّا بناءً على عدم سقوط الملكية فإنه يحقّ له الرجوع.

الفرق الثالث: أنّ الملكية يمكن أن تقوم بطرف واحد؛ لأنّها نسبة بين المالك والمملوك، أمّا الحقّ فإنه لا يمكن أن يقوم بطرف واحد.  
الفرق الرابع: وأخيراً: أنّ الملك يتعلّق بالأعيان تارة، وبالأفعال تارة أخرى؛ بخلاف الحقّ فإنه يتعلّق بالأفعال فقط<sup>(١)</sup>.

---

(١) تعرّض السيّد الخوئي رحمته الله لهذا الفرق في مصباحه حيث يقول: «وعلى الجملة: إنّ الفارق بين الحقّ والحكم وبين الملك: أنّ الأولين لا يتعلّقان إلاّ بالأفعال، بخلاف الملك فإنه يتعلّق بالأعيان تارة وبالأفعال أخرى». مصباح الفقاهة، للسيّد الخوئي: ج ٢ ص ٥٢.

**٢. المسكرات الجامدة**  
**(المخدّرات)**



## المسكرات الجامدة<sup>(١)</sup>

- وهي ما يُطلق عليها في زماننا الحاضر بالمخدّرات، كالحشيشة ونحوها.  
وهنا تُذكر - عادة - في هذا البحث مسائل ثلاث، وهي:
- ١ - مسألة الطهارة والنجاسة فيها، وهي ما تُبحث - عادة - في باب الطهارة.
  - ٢ - مسألة جواز الانتفاع بها أو عدم ذلك، وهي ما تُبحث في باب الأطمعة والأشربة.
  - ٣ - مسألة جواز التكبّب بها أو عدم ذلك، وهذه المسألة هي محلّ الكلام فيما نحن فيه، كما عرفت ذلك في بحوث سابقة.
- هذا، وبغية تميم الفائدة، نقف - قليلاً - عند المسألة الأولى والثانية.

---

(١) ينبغي الالتفات إلى أنّ أصل مسألة جواز التكبّب بالمسكرات الجامدة تُدرج عادة في ذيل مسألة التكبّب بالمسكرات المائعة؛ لمناسبة اقتضاها البحث الأوّل - أعني المسكرات المائعة - نظراً لوجود خصوصية المسكّرية وهي الجامع المشترك بينهما وبين المسكرات الجامدة، خاصّة ونحن قد نقلنا مسألة الاتفاق على القول بطهارة جميع المسكرات الجامدة؛ وإنّنا ذكرنا هذه النكتة لدفع دُخُل مقدّر، وهو: أنّ القول بطهارة المسكرات الجامدة يعني خروج المسألة عن أصل ذلك الموضوع العامّ الذي نبحت فيه عادةً في هذه الموارد، وهو: الأعيان النجسة، والتي تمثّل النوع الأوّل من أنواع المكاسب؛ فإذا كانت المسكرات الجامدة طاهرةً فإنّها سوف تكون خارجةً تخصّصاً عن أصل موضوع البحث، فينبغي إدراج المسألة ضمن نوع آخر من أنواع المكاسب الأخرى التي لم يُذكر فيها قيد النجاسة، هذا وقد عرفت جواب ذلك ممّا تقدّم.

جديرٌ بالذكر: أنّ الشيخ الأعظم رحمته الله لم يتعرّض إلى هذه المسألة لا في ذيل المسكرات المائعة، ولا في بحث آخر من المكاسب المحرّمة. (منه دام ظلّه).

**أما المسألة الأولى:** فإنه لم يقع الكلام كثيراً في الحكم بطهارة جميع المسكرات الجامدة حتى وإن صارت مائعة بالعرض، وإنما وقع الكلام في نجاسة المسكرات المائعة بالأصل، بل أن البعض لم يثبت عنده نجاسة جملة من المسكرات المائعة، فضلاً عن الجامدة<sup>(١)</sup>.

**وأما المسألة الثانية:** فإن جواز الانتفاع وعدمه إنما يتوقف على نتيجة البحث في المسألة الأولى، فإن ثبت كونها طاهرة فإنه يأتي البحث عندئذ في جواز الانتفاع وعدمه، وأما إذا ثبت كونها نجسة فإنه لا كلام في عدم جواز الانتفاع بها أكلاً وشراباً حصراً، دون المنافع الأخرى، ولو كانت فرضية<sup>(٢)</sup>.

وهذا يعني أن الطهارة وإن كانت شرطاً أساسياً في جواز الانتفاع بها إلا أنها وحدها لا تكفي في تحقيق الجواز؛ نظراً لوجود خاصية الإسكار.

**وأما المسألة الثالثة:** وهي التكبسب بالمسكرات الجامدة، فقد عرفت - وفق

(١) راجع زبدة الأحكام، للسيد الخميني: ص ٤٥؛ ومنهاج الصالحين للسيد الخوئي: ج ١ ص ١٠٩ مسألة العصير العنبي.

(٢) لا يخفى: أنه لا يوجد دليل على انحصار الانتفاع بالمسكرات الجامدة بالأكل والشرب العرفيين، فلو افترضنا وجود منافع أخرى، سواء بقيت المسكرات على جامديتها أو صارت مائعة - كما لو استعملت كمرهم لبعض الأمراض الجلدية - مثلاً أو في عمليات التخدير العام أو الموضعي، ومع عدم الانحصار بها لكي لا يستند الجواز إلى قاعدة الاضطرار، ففي مثل هذه الصورة لا يوجد مانع يعترض القول بجواز الانتفاع بها، حتى ولو كانت نجسة فضلاً عن كونها طاهرة.

نعم، ربما يقال إن باب الأطعمة والأشربة لا يتكفل بإيضاح ذلك أو الإجابة عما يمكن أن يرد في ذلك؛ لانحصار المورد بالأكل والشرب العرفيين، مما يستدعي أن يكون البحث في المنافع المفترضة في باب آخر.

وجواب ذلك: هو أن الانحصار وعدمه لا يعيننا بشيء، فالذي نهتم به هو أصل المسألة، وهي جواز الانتفاع وعدمه. (منه دام ظلّه).



ما تقدّم في الأبحاث السابقة - أنه لم يثبت لدينا كون النجاسة مانعة من جواز التكبّب، لا قرآنيّاً ولا روائياً ولا من كلمات الأعلام<sup>(١)</sup>.  
وبذلك يتعيّن علينا الرجوع إلى المسألة الثانية المرتبطة بباب الأطفمة والأشربة، لنرى أنّ الشيء إذا حرم أكله أو شربه فهل يُفضي ذلك إلى عدم جواز التكبّب به؟

**القول الأوّل:** وهو ما يمكن استفادته من كلمات الشيخ الأعظم رحمته الله حيث يقول: «يُحرم التكبّب بالخمير وكلّ مسكر مائع، والفقاع إجماعاً، نصّاً وفتوى»<sup>(٢)</sup>.

وظاهر عبارته هو: اختصاص الحرمة بالمسكرات المائعة، ممّا يعني عدم وجود دليل على حرمة التكبّب بالمسكرات الجامدة.

**القول الثاني:** عدم اختصاص حرمة التكبّب بالمائعة منها، وإنّما تشمل كلّ مسكر، ولذا يحرم التكبّب بالجامدة أيضاً.

وقد أفاد هذا المعنى الشيخ الايرواني رحمته الله حيث يقول في ذيل عبارة الشيخ الأعظم رحمته الله المتقدّمة: «التخصيص بالمائع؛ لأجل أنّ النجس من المسكرات هو ما كان مائعاً...»<sup>(٣)</sup>.

**توضيح ذلك:** إنّ الشيخ الأعظم رحمته الله يرى أنّ النجاسة مانعة من

---

(١) وهذا صحيح كبروياً، وبغية الاستفادة من ذلك، ينبغي الفراغ من الصغرى في محلّ كلامنا، والمفروض هو أنّنا ذكرنا: أنّه لم يقع كلام في مسألة طهارة جميع المسكرات الجامدة، وعليه فإنّه لا يبقى مجال لتطبيق للكبرى التي حقّقها السيّد الأستاذ (دام ظلّه). نعم، لو تنزّلنا وقلنا بنجاسة المسكرات الجامدة، فإنّه يأتي الكلام في تلك الكبرى؛ على أنّ تحقيق الكبرى وطهارة المسكرات الجامدة لا يجيدان عن البحث في أصل مسألة المسكرات الجامدة، وقد نبّه لذلك السيّد الأستاذ (دام ظلّه) في مطلع هذا البحث.

(٢) المكاسب المحرّمة، للشيخ الأنصاري: ج ١ ص ٤٢.

(٣) حاشية الايرواني على المكاسب: ج ١ ص ٦.

التكسب، وارتفاع هذا المانع من المسكرات الجامدة لا يعني القول بجواز التكسب بها، فإنَّ الشيخ الأَعمَشَ رضي الله عنه إِنَّمَا قَيَّدَ المُسْكِرَ بِالمَائِعِ لِأَنَّ النَجَسَ مِنَ المُسْكِرَاتِ هُوَ خِصُوصُ المَائِعِ مِنْهَا، أَمَّا حَرْمَةُ التَّكْسِبِ أَوْ البَيْعِ فَإِنَّهَا غَيْرُ مَخْتَصَّةٍ بِالمَائِعِ، وَلِذَا يَقُولُ الأَيْرَوَانِيُّ فِي حَاشِيَتِهِ: «... لا اخْتِصَاصَ حَرْمَةُ البَيْعِ بِهِ، فَإِنَّ الحَرْمَةَ عَامَّةٌ لِعَمُومِ حُرْمَةِ الِانْتِفَاعِ بِالمُسْكِرِ، لَكِنَّكَ عَرَفْتَ أَنَّ مَنَاطَ المَنِعِ فِي النَجَسِ أَيْضاً هُوَ حَرْمَةُ الِانْتِفَاعِ بِهِ، فَكُلُّ المُسْكِرَاتِ يَحْرَمُ بِبَيْعِهَا بِمَنَاطِ وَاحِدٍ»<sup>(١)</sup>.

إذن المَناطِ فِي حَرْمَةِ التَّكْسِبِ بِالمُسْكِرَاتِ المَائِعَةِ - وَفَقَ مَا يَرَاهُ الأَيْرَوَانِيُّ - هُوَ حَرْمَةُ الِانْتِفَاعِ بِهَا، وَحَيْثُ إِنَّ هَذَا المَنَاطَ مَتَوَفَّرٌ فِي الجَامِدَةِ أَيْضاً، فَإِنَّهَا تَحْرَمُ بِنَفْسِ المَنَاطِ وَالنَّكْتَةِ.

وَيَنْبَغِي الِالْتِفَاتُ إِلَى أَنَّهُ لَا يَوْجَدُ كَلَامٌ فِي حَرْمَةِ التَّكْسِبِ بِالمُسْكِرَاتِ الجَامِدَةِ إِذَا كَانَتِ المَنَافِعُ المَنْظُورَةُ فِيهَا مُحْرَمَةً، وَإِنَّمَا الكَلَامُ فِيهَا إِذَا تَوَفَّرَتْ لِدِينَا مَنَافِعٌ مَحَلَّةٌ وَعُقْلَانِيَّةٌ أَيْضاً.

وَالآنَ يَنْبَغِي الوُقُوفُ عِنْدَ أدلَّةِ القَائِلِينَ بِحَرْمَةِ التَّكْسِبِ بِالمُسْكِرَاتِ الجَامِدَةِ، فَإِنَّ ثَبْتَ مَدْعَاهُمْ كَانَ بِهَا، وَإِلَّا فَالأَصْلُ هُوَ القَوْلُ بِالْجَوَازِ.

### أدلة القائلين بحرمة التكسب بالمسكرات الجامدة

ذَكَرَ القَائِلُونَ بِحَرْمَةِ التَّكْسِبِ بِالمُسْكِرَاتِ الجَامِدَةِ أَرْبَعَةَ أدلَّةٍ، سَوْفَ نَقِفُ عِنْدَهَا بِالتَّفْصِيلِ.

الدليل الأول: الاستدلال بقول اللغويين، حيث استفيد من كلماتهم أنَّ كُلَّ مُسْكِرٍ هُوَ خَمْرٌ، وَحَيْثُ إِنَّ الخَمْرَ لَا يَجُوزُ التَّكْسِبُ بِهِ فَإِنَّ المُسْكِرَ الجَامِدَ لَا يَجُوزُ التَّكْسِبُ بِهِ أَيْضاً؛ لِصَدَقَ عَنوانُ الخَمْرِ عَلَيْهِ، فَإِنَّ كُلَّ مَا خَامَرَ العَقْلَ

(١) المصدر السابق.

فهو خمر<sup>(١)</sup>.

وهذا الدليل يمكن المناقشة في كبراه وصغراه، فأما كبراه وهو حجّية قول اللغوي فإنّ المشهور هو القول بعدم حجّيته ما لم يُورث القطع أو الاطمئنان<sup>(٢)</sup>؛ وأما صغراه فهو باطل أيضاً؛ لعدم صدق الخمر على المسكر الجامد.

نعم، كلّ مسكر مائع هو خمر، وليس كلّ مسكر خمرًا. وعليه فإنّه على فرض القبول بالكبرى فإنّ الصغرى غير متوفرة في المقام؛ لأنّ منظور اللغويين هو إطلاق عنوان الخمر على كلّ مسكر مائع، لا على كلّ مسكر مطلقاً<sup>(٣)</sup>.

(١) المصباح المنير، للفيومي ص ١٨٢.

(٢) يرى الشيخ المظفر - في أصول الفقه -: أنّه لا يوجد ما يقدر بحكم العقل بحجّية قول اللغوي المورث للظنّ. انظر: أصول الفقه، للشيخ المظفر: ج ٢ ص ١٢٨.

(٣) قد جاء ما أفاده (دام ظلّه) موافقاً في مضمونه لكلمات السيّد الخوئي رحمته الله في مصباح الفقاهة: ج ١ ص ١٤٥ حيث يقول: «لا نسلم اعتبار قول اللغوي خصوصاً في مثل المقام، من جهة العلم بعدم صحّة صدق الخمر على الجامد...»، وهو الصحيح، ولكن مع التنبيه على شيء، وهو: أنّ كلمات اللغويين قد جاءت مختلفة في المقام؛ فمنهم من يرى أنّ الخمر هو: «ما أسكر من عصير العنب خاصّ أو عامّ، أي: ما أسكر من عصير كلّ شيء، والعموم أصحّ» تاج العروس، للزبيدي: ج ٣ ص ١٨٧، وظاهر هذه العبارة هو أنّ المسكر الجامد ليس خمرًا، ومنهم من يرى أنّ الخمر هو: «اسم لكلّ مسكر خامر العقل» المصباح المنير، للفيومي: ص ١٨٢؛ وظاهر هذه العبارة هو دخول المسكر الجامد تحت عنوان الخمر، وأمّا الراغب في مفرداته فهو يرى أنّ الخمر إنّما سمّيت كذلك: «لكونها خامرة لمقرّ العقل، وهو عند بعض الناس اسم لكلّ مسكر، وعند بعضهم اسم للمتخذ من العنب والتمر» مفردات ألفاظ القرآن: ص ١٥٩؛ وهذه العبارة الأخيرة تختصر لنا اضطراب كلماتهم.

والذي نريد أن نقوله في المقام هو: أنّ اللغويين لم تجتمع كلماتهم على أنّ المراد بالخمر

الدليل الثاني: ما روي عن الرسول الأعظم ﷺ وفي ضمن مجموعة من الروايات قوله: «كل مسكر حرام»<sup>(١)</sup>؛ وهنا بلحاظ عمومية المسكر يدخل المسكر الجامد، ويطلق الحرام يدخل التكسب، فيكون المفاد هو حرمة التكسب بالمسكرات الجامدة.

فدلالة الرواية تتوقف على وجود عنائتين، هما: شمولية المسكر للمائع والجامد، وشمولية الحرمة للحرمة في باب الأطعمة والأشربة والحرمة في باب التكسب.

وقد جاء في صحيحة الفضيل بن يسار أنه قال: «ابتدأني أبو عبد الله عليه السلام يوماً من غير أن أسأله فقال: قال رسول الله ﷺ كل مسكر حرام، قال: قلت: أصلحك الله كله حرام؟ فقال: نعم، الجرعة منه حرام»<sup>(٢)</sup>.

وهنا لا بد أن نعرف ما هو المراد من كلمة «كله»، فهل كان الإمام عليه السلام بصدد الحديث عن أنواع المسكر المائع والجامد معاً؟ أم أنه عليه السلام كان بصدد بيان المسكر المائع فقط؟ أم لا هذا ولا ذاك، وإنما كان عليه السلام بصدد بيان الكمية؟ إذن: فما تقدم من ذكر العنائتين فإنها لا بد من وجودهما لتصحيح العمل بمؤدى قول الرسول ﷺ، والذي نراه هو عدم وجود هاتين العنائتين أو أتمها

---

هو خصوص المسكر المائع، ولا يمكن القول بضرر قاطع أن مرادهم هو ذلك، كما أنهم لم تجتمع كلمتهم على كون المراد من الخمر هو كل مسكر، وحيث إن الصغرى مأخوذة من القول بأن الخمر هو كل مسكر، وهذا القول غير متفق عليه، فالصغرى تكون باطلة.

وأما الكبرى - وهي بحث أصولي - فهي غير متوفرة في المقام؛ فإن قول اللغويين هنا لا يورث أكثر من الظن غير المعبر، وهو ليس بحجة، بناءً على قول المشهور.

(١) الفروع من الكافي، للشيخ الكليني: ج ٦ ص ٤٠٧ - ٤٠٩.

(٢) المصدر نفسه: ج ٦ ص ٤٠٩ ح ٩.

المسكرات ..... ٢٧٧

غير تامّتين، ففيما يتعلّق بالعناية الأولى فإنّ المسكر لا يصدق على الجامد لا لغةً ولا عرفاً.

اللهمّ إلا أن يقال إنّ هذه الروايات فيها إطلاق يشمل الجامد أيضاً، والذي نراه هو عدم وجود مثل هذا الإطلاق في المقام.

وأما فيما يتعلّق بالعناية الثانية فإنّه لا يوجد دليل عليها أيضاً، بل إنّ الثابت هو النظر إلى المسكرات من جهة المنافع المتعارفة والمتمثلة بالشرب والإسكار فقط.

فعلى فرض صدق المسكر على الجامد أيضاً، فإنّ الرواية تبقى منحصرة في باب الأطعمة والأشربة؛ لانحصار المنافع المتعارفة آنذاك بالشرب، وبذلك سوف يبقى جواز التكبّب بالمسكرات الجامدة هو الأصل دون أن يعارضه شيء.

إلا أنّ مقتضى الإنصاف هو القول بغير ذلك، حيث يرد ما يلي:  
الإيراد الأوّل: فيما يتعلّق بصدق عنوان المسكر على الجامد، فإنّ هذا ممّا لا شكّ فيه.

نعم، يوجد كلام في مسألة صدق عنوان الخمر على المسكرات الجامدة، حيث اختلفت كلمات اللغويين في ذلك وقد تقدّم تفصيل ذلك؛ مع أننا يوجد لنا كلام في هذا المورد أيضاً.

وكيف كان، فالذي نريد قوله: إذا لم يكن عنوان المسكر صادقاً على المسكرات الجامدة فلماذا سُمّيت بالمسكرات إذن؟! ولماذا جاء هذا العنوان في الكثير من كتبنا الفقهيّة؟ وإذا لم تكن هي من المسكرات فماذا نسّمّيها إذن؟ ولنا أن نسأل أيضاً: هل كانت المسكرات الجامدة متعارفة وموجودة في زمان المعصوم عليه السلام؟ فإن كانت متعارفة آنذاك فلا بدّ أن تكون حاضرة في ذهن المعصوم عليه السلام وهو يقول (كلّ مسكر حرام)، وإلا لزم أن يستثنى ذلك.

نعم، لو لم تكن متعارفة أو موجودة آنذاك فإنه يأتي الكلام في مسألة صدق عنوان المسكر عليها أو عدم صدقه، ولكن بحسب الظاهر أتمها كانت موجودة آنذاك، وربما يمكن استفادة ذلك من رواية عمر بن أذينة؛ قال: «كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن الرجل يُبعث له الدواء من ريح البواسير فيشر به بقدر أسكُرْجة<sup>(١)</sup> من نبيذ صلب...»<sup>(٢)</sup>؛ ومحلّ الشاهد هو قوله: (نبيذ صلب).

وفيما يتعلّق بصدق عنوان الخمر - فضلاً عن المسكر - على المسكرات الجامدة، فهو وإن كنا لا نميل إليه، إلا أنه يمكن الدفاع عنه أيضاً؛ وذلك بالاعتماد على ما جاء في بعض الروايات، ومنها: رواية عطاء بن يسار عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «كل مسكر حرام، وكل مسكر خمر»<sup>(٣)</sup>؛ وهذه الرواية وإن كانت ضعيفة السند إلا أنها يمكن أن تُشكّل لنا قرينة، بل ربما لا نحتاج إليها فيما إذا قبلنا بمضمون روايات أخرى صحيحة السند، نحو رواية عليّ بن يقطين حيث ينقل لنا عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال: «فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر»<sup>(٤)</sup>؛ وأيضاً عن أبي الجارود قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن النبيذ أخمر هو؟ فقال عليه السلام: «ما زاد على الترك جودة فهو خمر»<sup>(٥)</sup>.

وهنا يعطينا الإمام عليه السلام قاعدة في الرواية الأخيرة مفادها: أن ما زاد شرهه على ترك شربة نشاطاً في الطبع وفرحاً فهو خمر، وبعبارة أخرى: ما ينقل شاربه إلى حالة أخرى فهو خمر، ومن الواضح أن المسكرات الجامدة تقوم بهذا الدور

(١) إناء صغير يؤكل فيه الشيء القليل من الأدم.

(٢) الفروع من الكافي، للشيخ الكليني: ج ٦ ص ٤١٣ ح ٢.

(٣) المصدر نفسه: ج ٦ ص ٤٠٨ ح ٣.

(٤) المصدر نفسه: ج ٦ ص ٤١٢ ح ٢.

(٥) المصدر نفسه: ج ٦ ص ٤١٢ ح ٥.

على أكمل وجه إن لم نقل بشكل أعظم وأخطر من نفس الخمر، خاصة في  
عصورتنا هذه التي تتوفر فيها أنواع من المخدرات المرّوعة.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل يوجد كلام في كون المسكرات  
الجامدة تفعل بالإنسان ما يفعله الخمر؟

لو دققنا جيداً بروايته علي بن يقطين لوجدنا أنّ الإمام عليه السلام يتحدّث عن  
كلّ مسكر، خاصة ونحن نراه عليه السلام ينتقل من موضع إلى آخر حيث يقول في  
صدر الحديث: «إنّ الله عز وجل لم يحرم الخمر لاسمها ولكنه حرّمها لعاقبتها»؛  
ثمّ ينتقل الإمام عليه السلام إلى موضع آخر فيقول: «فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو  
خمر».

فالدلالة واضحة وناطقة بصدق عنوان الخمر شرعاً على المسكرات  
الجامدة التي عاقبتها عاقبة الخمر.

ولكن ينبغي أن نسأل: ما هو المقصود من صدق العنوان هذا؟ هل هو  
ترتب أحكام الخمر على كلّ شيء عاقبته عاقبة الخمر والتي يدخل في ضمنها  
المسكرات الجامدة، أم أنّها خمر حقيقة أي موضوعاً وحكماً لا حكماً فقط؟

نقول: إنّ صدق ذلك العنوان على المسكرات الجامدة حكماً وموضوعاً  
كان بها، وإن صدق عليها حكماً فقط فذلك يكفينا في المقام، ولا يبقى سوى  
معرفة أحكام الخمر جميعاً، فإن كانت محرّمة شرباً وكسباً كان بها وإلا فلا.

وبناءً على المشهور الذي يرى حرمة التكبّب بالخمر - فضلاً عن حرمة  
شربها - فإنّ هذا الحكم يسري بدوره إلى المسكرات الجامدة، فتكون محرّمة  
كسباً، فضلاً عن تناولها<sup>(١)</sup>.

(١) نعم، إذا قلنا بوجود منافع عقلائية معتدّ بها؛ فإنّها تبعاً لظرفيّة الزمكان - كما تقدّم -  
فالأمر سيختلف تماماً في إطلاق الحركة، حيث سيقصر الأمر على حرمة شربها دون

وبالإضافة إلى كل ما تقدّم نقول: إنّ كلمات اللغويين لم تتفق على إطلاق كلمة «الخمر» على المسكر المائع كما عرفنا ذلك من قبل، فهي مضطربة في تحديد ذلك، وقد عرفت أنّ صاحب المصباح المنير<sup>(١)</sup>، والراغب في مفرداته<sup>(٢)</sup>، قد ذكرا أنّ الخمر هو اسم لكل مسكر.

وكيف كان، فإن صدق عنوان الخمر على المسكر الجامد حكماً لا موضوعاً يمكن القبول به.

الإيراد الثاني: فيما يتعلّق بعدم شمول الحرمة للحرمة في باب التكسّب، وإنّه لا يوجد دليل على ذلك في قوله ﷺ: «كل مسكر حرام» فتكون الحرمة مختصة بباب الأطعمة والأشربة فقط؛ فإنّه يُمكن القول: ما هي القرينة اللفظية أو الحالية التي قيّدت كلمة «حرام» فجعلتها منحصرة بالحرمة التكليفية في مسألة الشرب؟ أو ليس التقييد أمراً زائداً يحتاج إلى مؤونة وهي وجود القيد؟ فما هو القيد الذي يلزمنا برفع اليد عن الإطلاق؟ وأما فيما يتعلّق بجهة المنافع المتعارفة وكونها منحصرة بالإسكار والشرب فإنّ ذلك لا دليل عليه، فضلاً عن عدم ثبوته.

نعم، لا يُنكر بروز منفعة الإسكار والشرب على المنافع الأخرى، ولكن هذا لا يعني الانحصار بها، فمن المنافع الأخرى والمعتدّ بها آنذاك هو بيعها والانتفاع بأثمانها.

أو لم تكن التجارة بالخمر والمسكرات عموماً، متعارفة في تلك الأزمان؟ وكيف يغيب عن أذهاننا اعتراضات الصحابيّ الجليل أبي ذرّ الغفاريّ رضي الله عنه، على حاكم الشام الأموي آنذاك عندما علم أنّه يتاجر بالخمر؟

سائر المنافع الأخرى، ولو كانت مفترضة، كما تقدّم. (منه دام ظلّه).

(١) المصباح المنير، للفيومي: ص ١٨٢.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني: ص ٢٩٩.



وبذلك لا يبقى جواز التكبسب على حاله، هذا إذا قبلنا بما تقدّم من انعقاد الإطلاق، وإلا فإنّ الانحصار لا مناص منه، فيبقى - حينئذ - الجواز على حاله.

الدليل الثالث: رواية عمّار بن مروان، عن عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد وأحمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابن رثاب عن عمّار بن مروان قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الغلول، قال: كلّ شيء غلّ من الإمام فهو سُحت، وأكل مال اليتيم وشبهه سُحت، والسحت أنواع كثيرة، منها: أجور الفواجر، وثمر الخمر والنبيد والمسكر، والربا بعد البيّنة...»<sup>(١)</sup>.  
وفي هذه الرواية بحثان: دلاليّ، وسنديّ.

### البحث الدلالي

حاول المستدلّ الاستفادة من كون المُسكر سُحتاً، وحيث إنّ المسكر يدخل فيه الجامد وإنّ السُحت يُستفاد منه الحرمة، فيكون المسكر الجامد حراماً، وحيث إنّ الكلام في أثمانها فيكون الحاصل هو حرمة التكبسب بالمسكر.

وهنا يمكن إيراد عدّة إشكالات في المقام منها:

الإشكال الأوّل: إن كلمة المُسكر يجب أن تكون مطلقة فتعمّ المائع والجامد لكي يصحّ الاستدلال بها، وإلا لو ثبت صدقها على المائع فقط فإنّه لا يبقى مجال للاستدلال بها.

الإشكال الثاني: لا يمكن الالتزام بصحّة الاستدلال بها إلا بعد الالتزام بوجود حرف الواو العاطف بين النبيذ والمسكر، وإلا لا يبقى مجال

(١) تهذيب الأحكام، الطوسي: ج ٦ ص ٣٦٨ ح ١؛ وأيضاً: وسائل الشيعة، للشيخ الحر العاملي: ج ١٧ ص ٩٢ ح ١.

للاستدلال، حيث تكون كلمة المسكر - عندئذ - صفة للنبيذ، ومن الواضح أننا بصدد إثبات حرمة التكبّب بالمسكرات الجامدة لا بالنبيذ المسكر. وأما استفادة وجود الحرف العاطف من عدمه فإنه يتوقف على التحقيق في المصادر التي جاءت فيها، وبحسب التحقيق وجدنا أن الرواية قد ذكرت في الكافي<sup>(١)</sup> وفي بعض نسخ الوسائل بدون حرف الواو. نعم، في التهذيب وبعض نسخ الوسائل في طبعتها الأخيرة ورد حرف «الواو»، فإذا عرفنا أن صاحب التهذيب والوسائل ينقلان عن الكافي فإنه لا مناص من تقديم نسخة الكافي عليهما لأنه هو المصدر الأوّل للرواية، هذا فضلاً عما يراه الأعلام من كون الكليني رحمته الله هو الأكثر ضبطاً ودقة وإتقاناً من غيره. ومما يؤيد تقديم وترجيح رواية الكافي على غيرها: ورود مضمون الرواية هذه بسندٍ آخر ومكانٍ آخر في عدّة مصادر وبدون حرف «الواو» في الوسائل<sup>(٢)</sup> ومعاني الأخبار<sup>(٣)</sup> والخصال<sup>(٤)</sup> وتفسير العياشي<sup>(٥)</sup>. وعليه فإنه بعد تقديم رواية الكافي، تكون الرواية ساقطة عن الاستدلال بها.

### نكتتان مهمتان

الآن وقبل الانتقال إلى الإشكال الثالث والأخير ينبغي الوقوف عند نكتتين مهمّتين لهما علاقة بمحلّ الكلام. النكتة الأولى: إذا كان لفظ «المسكر» وصفاً للنبيذ وليس معطوفاً عليه،

(١) الفروع من الكافي، للشيخ الكليني: ج ٥ ص ١٢٦ ح ١.

(٢) وسائل الشيعة، للشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي: ج ١٧ ص ٩٥ ح ١٢.

(٣) معاني الأخبار، للشيخ الصدوق: ص ٢١١ ح ١.

(٤) الخصال، للشيخ الصدوق: ص ٣٢٩ ح ٢٦.

(٥) تفسير العياشي، للعياشي: ج ١ ص ٣٢١ ح ١١٥.

فهل يعني ذلك وجود نبيذ آخر غير مسكر؟

ويمكن الإجابة عن ذلك من خلال الرجوع إلى بعض الروايات التي قسّمت النبيذ إلى قسمين، هما: المسكر وغير المسكر، ومن تلك الروايات ما ورد في الكافي وعنه في الوسائل، حيث ينقل الكلبي النسابة أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عند النبيذ؟ فقال: حلال، فقال إنا ننزده فنطرح فيه العكر وما سوى ذلك، فقال: «شه، شه»<sup>(١)</sup>، تلك الخمرة النتنة...<sup>(٢)</sup>.

وهنا يُطلق الإمام عليه السلام كلمة «الخمر» على نوع من أنواع النبيذ يُميّزه عن نوع آخر حلال، وهذا يعني وجود نبيذ مسكر وآخر غير مسكر.

النكتة الثانية: لو قطعنا النظر عن كون الكافي هو المصدر الأول، وعن كون الكليني هو الأكثر دقة وتحققاً وإتقاناً من غيره، وعن كون الآخرين يروون عنه، فلو قطعنا النظر عن كلّ ذلك، كيف يمكن معالجة الموقف مع وجود هذين الاحتمالين، وهما: وجود الواو، وعدمه؟

هنا ربّما يقال بالرجوع إلى قاعدة تقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة، والتي لم نقبل بها؛ نظراً لعدم وجود ضابطة كليّة فيها يمكن اعتمادها في تقديم أصالة عدم الزيادة<sup>(٣)</sup>، ولكن على فرض القبول بتلك الكبرى فإنّ ذلك يعني الالتزام بوجود حرف «الواو» وبذلك يتم الاستدلال بالرواية، أمّا مع عدم الالتزام بتلك الكبرى - وهو الصحيح - فإنّه لا يسعنا إلا الرجوع إلى القرائن لنرى أيّ الكفتين أرجح، والذي نراه هو تقديم رواية الكافي.

(١) شه: كلمة استقذار واستقباح. انظر: مجمع البحرين، للبحراني: ج ٦ ص ٣٥١.

(٢) فروع الكافي: ج ٦ ص ٤١٦ ح ٣؛ وسائل الشيعة: ج ١ ص ٢٠٣ ح ١.

(٣) راجع بحث النبوي المشهور «إنّ الله إذا حرّم شيئاً...» في كليات فقه المكاسب، للسيد الأستاذ (دام ظلّه).

وقد أشار إلى ذلك السيّد الخوئي رحمته الله حيث يقول: «إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه وإن كان لفظ المُسكر معطوفاً على النبيذ في رواية التهذيب إلا أنّها مذكورة في الوافي والكافي بدون العطف بل بالتوصيف، فترجيحها على نسخة التهذيب من الوضوح بمكان، ولو مع دوران الأمر بين الزيادة والنقيصة»<sup>(١)</sup>؛ وبذلك يتّضح لنا عدم دلالة الرواية على المطلوب.

**الإشكال الثالث:** لقد عبّرت الرواية عن ثمن المُسكر بالسحت، وهذا يعني أنّ استفادة التحريم من ذلك يتوقّف على إثبات كون السحت هو الحرام فقط، وأمّا إذا ثبت أنّه يُستعمل في المكروه أيضاً فإنّه لا يمكن إثبات حرمة التكبّب به.

ونحن لو راجعنا جملة من الروايات فإننا نجدها قد استعملت كلمة «السحت» في غير الحرام؛ منها ما ورد في كلمات الإمام الرضا عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿أَكَاوُنَ لِّلسُّحْتِ﴾ (المائدة: ٤٢)، حيث فسرها عليه السلام بالهدية التي يقبلها الرجل في قبال قضائه لحاجة أخيه<sup>(٢)</sup>.

ومما لا شكّ فيه: أنّ قبول هذا النوع من الهدايا غير محرّم، فيكون المراد من السحت هو الكراهة.

ورواية أخرى تؤكّد هذا المعنى وهي موثقة سماعاً، قال أبو عبد الله: «السحت أنواع كثيرة، منها كسب الحجام إذا شارط، وأجر الزانية وثنم الخمر»<sup>(٣)</sup> ومن الثابت في محله أنّ كسب الحجام إذا شارط جائز ولكنه مكروه، حيث ورد عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «مكروه له أن يشارط»<sup>(٤)</sup>، وذلك بعد أن

(١) مصباح الفقاهة، للسيّد الخوئي: ج ١ ص ١٤٦.

(٢) عيون أخبار الرضا، للشيخ الصدوق: ج ٢ باب ٣١ ص ٣١.

(٣) وسائل الشيعة، للشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي: ج ١٧ ص ٩٢ ح ٢.

(٤) المصدر نفسه: ص ١٠٦ ح ٩.

سُئِلَ عن أجر الحَجَّامِ.

ومن الروايات التي توكِّد هذا المعنى: ما ورد في أجره تعليم القرآن، حيث عبَّرت عنها بالسُّحت، مع أنَّ أخذ الأجره على ذلك جائز شرعاً.

وعليه فإنَّ السُّحت يشمل الحرام الاصطلاحي والمكروه معاً، هذا وقد تقدَّم في أبحاث سابقة تعريف السُّحت؛ حيث قلنا إنَّه: الشيء القبيح، ولا توجد ملازمة بين كون الشيء قبيحاً ومخالفاً للمروءة وبين كونه حراماً، حيث يمكن أن يكون الشيء قبيحاً وهو ليس بحرام.

اللَّهمَّ إلا أن يُقال بأنَّ السُّحت إذا أُطلق فإنَّه لا يُراد منه إلا الحرام، وأنَّه في صورة إرادة الكراهة لا بدَّ من وجود قرينة تصرف المعنى من الحرمة إلى الكراهة، كما هو الحال في الواجب الوارد في الروايات؛ حيث إنَّه يُستعمل في الواجب الاصطلاحي وفي المُستحبِّ أيضاً، إلا أنَّه إذا أُطلق فإنَّه يُراد به الواجب الاصطلاحي وخلاف ذلك يكون بحاجة إلى نصب قرينة.

وكيف كان، فإنَّه في صورة شمول السُّحت للمكروه فإنَّه لا يمكن الاستدلال بالرواية، وإلا صحَّ الاستدلال ولكن مع بقاء الإشكالين السابقين على حالهما.

### البحث السندي

لقد جاء في سلسلة السند سهل بن زياد وهو رجل اضطربت الكلمات في توثيقه، فصاحب الفوائد الرجالية يذكره قائلاً: «سهل بن زياد قد ضعَّفه الشيخ وابن الغضائري واستثناه ابن الوليد من كتاب نواذر الحكمة وتبعه الصدوق في ذلك، وصوَّبهما الشيخ الثقة أبو العباس بن نوح، وقال النجاشي: كان ضعيفاً في الحديث غير معتمد فيه، وكان أحمد بن محمَّد بن عيسى يشهد عليه بالغلُو والكذب، وأخرجه من قم إلى الرِّيِّ وكان يسكنها - إلى أن يقول -

والأصحّ توثيقه؛ وفاقاً لجماعة من المحققين لنصّ الشيخ على ذلك في كتاب الرجال، ولا اعتماد أجلاء الحديث كالكليني والصدوق عليه، وإكثارهم الرواية عنه، مضافاً إلى كثرة رواياته في الأصول والفروع وسلامتها من وجوه الطعن والضعف، خصوصاً عمّا عُمر به من الارتفاع والتخليط فإنّها خالية عنهما، وهي أعدل شهادة على براءته عمّا قيل فيه، مع أنّ الأصل في تضعيفه من كلام القوم هو أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، وحال القميين - سيّما ابن عيسى - في التسرّع إلى الطعن والقدح والإخراج من قم بالتهمة والريبة ظاهر لمن راجع الرجال. ولو كان الأمر فيه على ما بالغوا به من الضعف والغلوّ والكذب لورد عن الأئمة ذمّه وقدحه والنهي عن الأخذ عنه والرجوع إليه، كما ورد في غيره من الضعفاء المشهورين»<sup>(١)</sup>.

هذا وقد عدّه الشيخ الطوسي في رجاله<sup>(٢)</sup> من أصحاب الإمام الجواد عليه السلام ولم يذكر فيه مدحاً ولا قدحاً كما هو المعتاد في أغلب رجاله، وقد ذكره السيّد الخوئي رحمته الله في معجم رجاله<sup>(٣)</sup> وعدّه من الضعفاء، ولكنّ عدم قبوله للرواية لا لأجل سهل بن زياد وإنّما لترجيحه رواية الكافي على التهذيب وبعض نسخ الوسائل.

وقد عرفت أنّ رواية الكافي قد جاءت بالوصف لا بالعطف. وكيف كان، فإنّ من أراد الاستدلال بهذه الرواية إن قبل سهل بن زياد صحّ عنده سندها، وبقي عليه معالجة الإشكالات الدلالية المتقدّمة، وإن لم يقبل بوثاقه ابن زياد فإنّ الرواية تكون ساقطة عنده سنداً، فضلاً عن تلك الإشكالات الدلالية.

(١) الفوائد الرجالية (رجال السيّد بحر العلوم)، محمّد مهدي بحر العلوم: ج ٣ ص ٢١.

(٢) رجال الطوسي، لشيخ الطائفة الطوسي: ص ٣٧٥.

(٣) معجم رجال الحديث، للسيّد الخوئي: ج ٨ ص ٢٥٧.

الدليل الرابع: خلاصة هذا الدليل هو الاعتماد على مضمون مجموعة من الروايات، ومنها قوله عليه السلام: «وما كانت عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر»<sup>(١)</sup>، وأيضاً قوله عليه السلام: «فما فعل فعل الخمر فهو خمر»<sup>(٢)</sup>.

ومن الواضح أنّ الجامد يفعل فعل الخمر، وعليه فإنّه بمقتضى إطلاق التنزيل يمكن القول: إنّ كلّ ما ثبت للخمر يثبت للمسكر الجامد أيضاً. وجوابه: هو أننا قد تقدّم منّا - في بحث الخمر - عدم قبولنا بعدم جواز التكبّب به فيما إذا ثبت لدينا وجود منفعة محلّلة، فلو تنزّلنا وقبلنا بصدق الخمر على المسكر الجامد فإنّ ما يجري في الخمر المائع من جواز التكبّب به في صورة وجود منافع عقلائيّة يكون جارياً في المسكر الجامد أيضاً، هذا أولاً، وأمّا ثانياً: فإنّه لا يمكن الالتزام في هذه الروايات بإطلاق التنزيل؛ وذلك لأنّ من أحكام الخمر هو النجاسة، ومن الواضح أنّه لم يقل أحد بنجاسة المسكر الجامد.

هذا ومن الذين لم يلتزموا بهذا التنزيل السيّد الخوئي رحمته الله حيث يقول: «فإنّ مقتضى العمل بعموم التنزيل الحكم بنجاسة المسكر الجامد، مع أنّه لم يقل به أحد، وأمّا التزام الفقهاء (رحمهم الله) بإجراء جميع أحكام الخمر على كلّ مسكر مائع، فهو ليس لأجل الأخذ بعموم التنزيل، بل للروايات الخاصّة كما عرفت»<sup>(٣)</sup>.

ثمّ إنّ التنزيل لا بدّ أن يكون فيه قرائن تصحّح ذلك، وبعبارة أخرى: إنّ التنزيل إنّما يكون لأجل وجود خصوصيّة لا أنّه يحصل مطلقاً؛ ونحن بملاحظة هذه الروايات نجدّها تتحدّث عن آثار الخمر حيث إنّها تقول: ما

(١) الفروع من الكافي، للشيخ الكليني: ج ٦ ص ٤١٢ ح ٢.

(٢) نفس المصدر: ج ٦ ص ٤١٢ ح ١.

(٣) مصباح الفقاهة، للسيّد الخوئي: ج ١ ص ١٤٥.

كان عاقبته عاقبة الخمر، وعاقبة الخمر هي الإسكار. إذن فالنقطة الرئيسيّة في تحريم الخمر ليست هي البُعد الاقتصاديّ - أي مسألة الكسب - وإنما هي النظر إلى بُعد آخر وهو أنّ الخمر يُذهب العقل، وفقدان العقل يعني خراب عمارة الدنيا والآخرة؛ فإنّ عمارة الدنيا والآخرة إنّما بالعقل.

وعليه فإنّ المسكر الجامد يكون خمراً من جهة إذهاب العقل، وأنّه حُرّم من هذه الجهة، فإذا حُرّم شرب الخمر فإنّ المسكر الجامد حرام أيضاً، فيدخل في باب الأطعمة والأشربة، وهذا أجنبٌ عن باب التكبّب وعن باب الطهارة. وهكذا ينتهي بنا البحث إلى بطلان هذا الدليل أيضاً، وبذلك ننتهي إلى عدم ثبوت حرمة التكبّب بالمسكرات المائعة فضلاً عن المسكرات الجامدة فيما إذا كانت هنالك منافع عقلائيّة محلّلة، ومما يؤيد ذلك: ما ذهب إليه السيّد السبزواري رحمته الله في مهذبّه حيث يقول: «يُحرّم ولا يصحّ التكبّب بالخمر وسائر المسكرات والميتة والكلب غير الصيود والخنزير سواء كانت فيها المنافع المحلّلة أو لا»<sup>(١)</sup>.

ثمّ يعلّق صاحب المهذب قائلاً: «لإطلاق الأدلّة الشاملة لكلتا الصورتين؛ ولكن قد يدعى أنّ المتيقّن من الإجماع والمنصرف من الأدلّة إنّما هو غير ذي المنفعة الشائعة المحلّلة - إلى أن يقول - وبالجملة إقامة الدليل على حرمة المعاملة بالنسبة إليها إذا كانت فيها منافع محلّلة عرفيّة مشكل جداً، فراجع الكلمات تجد غالبها ظاهرة بل ناصّة في دوران الحرمة مدار عدم المنفعة»<sup>(٢)</sup>؛<sup>(٣)</sup>.

(١) مهذب الأحكام، للسيّد عبد الأعلى السبزواري: ج ١٦ ص ٤١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) ما ذكره السيّد الأستاذ (دام ظلّه) على وجاهته غير مقبول بل ومخالف للوجدان، فما



### خلاصة المسألة

وفق ما تقدّم من الأدلّة التي ذُكرت في المقام، نكون قد انتهينا إلى أنّ

معنى أن يكون الشيء محكوماً بالخمريّة ولا تترتب عليه أحكام الخمر؟ ففي الوسائل: (ج ١ ص ٢٠٣ ح ٢) يسأل الكلبي النسابة أبا عبد الله عليه السلام عن النبيذ، قال عليه السلام: حلال، فقال إنّنا ننبذه فنطرح فيه العكر... فقال عليه السلام: شه، شه تلك الخمر النتنة؛ ومن الواضح أنّنا لا يوجد عندنا خمر غير مكسر، وإنّما يوجد نبيذ غير مسكر وأيضاً نبيذ مسكر. يقول السيّد الخوئي رحمته الله في المنهاج (ج ١ ص ١٠٩): «المسكر المائع بالأصالة بجميع أقسامه - لكن الحكم في غير الخمر والنبيذ المسكر...»؛ فالنبيذ المسكر هو غير الخمر، وقد جرت العادة على عدّ النبيذ المسكر في عرض الخمر، ثمّ نرجع إلى رواية الكلبي التي تصف النبيذ المسكر بأنّه خمر، فهل يعني هذا غير ترتّب جميع الأحكام المترتبة للخمر على النبيذ المسكر؟ فكلّ ما حكم بكونه خمرّاً يكون منضوياً تحت عنوان الخمر ولو حكماً لا موضوعاً؛ ومنع التنزيل لعدم وجود قرينة غريب؛ فأيّ قرينة أعظم من كون عاقبته عاقبه الخمر؟

ولنا أن نسأل: إذا لم يُجرّم الشيء الذي يؤدّي إلى فقدان العقل والمؤدّي بدوره إلى خراب عمارة الدنيا والآخرة أكلاً وشرباً وكسباً، فمتى يُجرّم ذلك؟؛ ونسأل أيضاً: لماذا حرّم بيع الخمر؟ أو ليس لأنّه مسكر ويذهب بالعقل ويؤدّي إلى خراب الدنيا والآخرة؟ فهل في تحريم الخمر لم يُنظر إلى الجانب الاقتصادي؟

نعم، يُمكن القبول بعدم الحرمة وضعاً فيما إذا توفّرت منافع محلّلة، وكما هو الحال في المسكر المائع، ولكنّ الكلام في المنافع المتعارفة عرفاً، وفي كون الروايات التي عدّت ما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر ناظرة إلى الجنبّة الاقتصاديّة بقدر نظرها إلى مسألة فقدان العقل، بل لو لم تكن الأدلّة ناظرة إلى الجنبّة الاقتصاديّة لنا أن نسأل النافين لذلك: من أين لكم أن تثبتوا حرمة بيع المسكرات الجامدة فيما إذا بيعت لأجل منافعها المحرّمة؟ مع أنّه لا يوجد مخالف في ذلك؛ وأما فيما يتعلّق بعدم ترتّب النجاسة فذلك لخروجه بالدليل وليس الدليل هو عدم قول أحد من الأصحاب بنجاسته وإنّما هو ما اعتمدوا عليه في عدم ترتّب النجاسة.

المسكرات جميعها مائعها وجامدها إذا لم تكن لها منافع عقلائية ومحللة شرعاً، أو أتمها لها منافع محللة ولكنها نادرة بمنزلة العدم، أو أتمها بيعت لأجل منافعها المحرمة، فإنه لا إشكال في جميع هذه الصور يحرم التكسب بها وضعاً وتكليفاً. وأما إذا كان لها منافع عقلائية ومحللة شرعاً ومتعارفة فإنه يجوز عندئذ التكسب بها.

وهذه النتيجة هي على خلاف ما يقول به المشهور، حيث يرى حرمة التكسب بالمسكرات مطلقاً سواء كانت لها منافع محللة أم لم تكن. والسؤال الذي ينبغي طرحه هنا، هو: لو تنزلنا عن مقالة المشهور، فهل يوجد طريق آخر يفتح المجال أمامنا نحو المنافع الاقتصادية؟ والجواب عن ذلك: إنه من الممكن تحصيل طريق آخر، وذلك من خلال حق الاختصاص، حيث يصبح بذل المال بإزاء رفع اليد عن حق الاختصاص.

وهذا موافق لما يراه صاحب «مهذب الأحكام» حيث يقول: «كل عين نجس ولو كان مثل الميتة والكلب والخمر والخنزير، يكون لمن استولى عليها حق الاختصاص - لظهور الإجماع عليه ولا اعتبار العرف والعقلاء هذا الحق، ولم يردع عنه الشارع - سواء حصل هذا الحق من الحيازة أو من كون أصلها ملكاً له، كما إذا صار غنمه مثلاً ميتة أو عنبه خمرًا أو نحو ذلك، وهذا الحق قابل للنقل القهري كالإرث، أو الاختياري كالهبة والصلح بعوض أو بغير عوض، ويصح جعله عوضاً في جميع المعاضات كالإجارة والجماعة ونحوها، إذا جعل العوض في مقابل نفس الحق من حيث هو، ولكنه خلاف الاحتياط أيضاً؛ لاحتمال دخوله تحت الاكتساب المحذور. نعم، لو بذل الغير مالاً ليرفع صاحب الحق يده عن العين ويُعرض عنها، سلم عن هذا الإشكال؛ لعدم وقوع نفس الحق مورد المعاوضة حينئذ حتى يشمل دخوله في التكسب

المسكرات ..... ٢٩١

الممنوع<sup>(١)</sup>.

وهذا يعني وجود صور ثلاث، وهي:

الأولى: بذل المال في قبال العين.

الثانية: بذل المال في قبال حق الاختصاص.

الثالثة: بذل المال ليرفع صاحب الحقّ يده عن العين. وهذا غير حقّ

الاختصاص.

هذا تمام الكلام في المسألة الأولى، وهي: مسألة التكبّب بالمسكرات

المائعة والجامدة.

---

(١) مهذب الأحكام، للسيد السبزواري: ج ١٦ ص ٤٣.



(٥)

# الدم

بقلم

الدكتور الشيخ طلال الحسن



## الدم

يُذكر هذا العنوان - عادة - في أبحاث ثلاثة كما هو الحال في أبحاث المسكرات وهي:

**البحث الأول:** طهارة الدم ونجاسته، وأنه هل كلّه نجس أم بعضه، وهذا بحث يندرج ضمن أبحاث الطهارة.

**البحث الثاني:** في صورة عدم ثبوت نجاسته، يُبحث في مسألة جواز تناوله أو عدم جواز ذلك، وهذا ما يُبحث في باب الأطعمة والأشربة.

**البحث الثالث:** في جواز التكبّب به أو عدم جوازه، وهذا هو محلّ الكلام. فلو ثبت لدينا في باب الطهارة أنّه نجس، وفي باب الأطعمة والأشربة أنّه يجرم تناوله، نسأل: هل ثمة ملازمة بين ذلك وبين عدم جواز التكبّب؟ وقد اتّضح ممّا تقدّم - في الأبحاث السابقة - أنّه لا تُوجد مثل هذه الملازمة؛ وعليه فلا يمنع عن جواز التكبّب بالدم القول بنجاسته، ولا القول بحرمة تناوله، فيما إذا كانت هنالك منافع عقلائيّة محلّلة أخرى.

إنّ البحث في جواز التكبّب بالدم يذكر على مستويين. المستوى الأوّل: ينحصر بأقوال الفقهاء من الفريقين، دون التعرّض لأدلّتهم.

المستوى الثاني: نتعرّض فيه إلى أدلّة الفقهاء في المسألة.

### المستوى الأوّل: أقوال الفقهاء في المسألة

أمّا فيما يتعلّق بالمستوى الأوّل فإنّه توجد شهرة بين الأعلام بعدم جواز التكبّب بالدم، بل ادّعى جملة من الأعلام الإجماع على ذلك.

ومن القائلين بعدم الجواز: الشيخ المفيد في المقنعة، حيث يقول: «وبيع الميتة والدم ولحم الخنزير، وما أهل به لغير الله، وكلُّ محرّم من الأشياء ونجسٍ من الأعيان حرامٌ، وأكل ثمنه حرام»<sup>(١)</sup>.

وأيضاً: الشيخ الطوسي في النهاية، حيث يقول: «وكلُّ شراب مسكر... وجميع النجاسات محرّم التصرف فيها والتكسّب بها... وبيع الميتة والدم... حرام محظور»<sup>(٢)</sup>.

وفي المبسوط يدّعي الإجماع على ذلك: «وان كان نجس العين مثل الكلب والخنزير والفارة والخمر والدم... فلا يجوز بيعه ولا إجارته ولا الانتفاع به ولا اقتناؤه بحالٍ إجماعاً...»<sup>(٣)</sup>.

ومن القائلين بالإجماع أيضاً: العلامة الحليّ في التذكرة حيث يقول: «يشترط في المعقود عليه: الطهارة الأصلية، فلا تضرّ النجاسة العارضة مع قبول التطهير، لو باع نجس العين، كالدم والميتة الخنزير لم يصحّ إجماعاً»<sup>(٤)</sup>. وكذلك قوله في النهاية: «بيع الدم وشراؤه حرام إجماعاً...»<sup>(٥)</sup>.

وكذلك ادّعى الإجماع صاحب الجواهر حيث يقول: «وكيف كان، فلا خلاف يُعتدّ به في حرمة التكسّب بالأعيان النجسة التي لا تقبل الطهارة بغير الاستحالة»<sup>(٦)</sup>.

ومن القائلين بحرمة التكسّب بالدم - أيضاً - : المحقّق الحليّ رحمته الله في

(١) المقنعة، للشيخ المفيد: ص ٥٨٩.

(٢) النهاية في مجرد الفقه والفتاوي: ص ٣٦٤؛ والنهاية ونكتها، للطوسي: ج ٢ ص ٩٨.

(٣) المبسوط، للشيخ الطوسي ج ٢ ص ١٦٥.

(٤) التذكرة، للعلامة الحليّ ج ١ ص ٤٦٤.

(٥) نهاية الأحكام، للعلامة الحليّ: ج ٢ ص ٤٦٣.

(٦) الجواهر، للشيخ حسن الجواهري: ج ٢٢ ص ٨.



شرائعه<sup>(١)</sup> وسلار في مراسمه<sup>(٢)</sup>.

وقد تعرّض السيّد الخوئي رحمته الله للقائلين بحرمة التكبّس بالدم من أعلام المذاهب الأخرى، حيث يقول في مصباحه: «المشهور بين أصحابنا شهرة عظيمة حرمة بيع النجس... وعلى هذا المنهج ابن الهمام الحنفي في شرح فتح القدير<sup>(٣)</sup>، وعن المالكيّة لا يصحّ بيع، وعن الحنابلة لا يصحّ بيع النجس كالدم، وعن الشافعيّة لا يصحّ بيع الدم، وعن الحنفيّة لا يصحّ بيع الدم<sup>(٤)</sup>، وفي أخبارهم أيضاً شهادة على ذلك<sup>(٥)</sup>؛ هذا على مستوى الأقوال في المسألة.

### المستوى الثاني: أدلة الفقهاء في المسألة

وأما على مستوى الأدلة، فقد ذُكرت مجموعة أدلة في المقام لإثبات حرمة التكبّس بالدم.

#### ١. الدليل القرآني

الدليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ (المائدة: ٣).

ومن الواضح أنّ هذه الآية تحرّم الدم، فإذا ما قبلنا بتلك الكبرى المستفادة من النبويّ المشهور: «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه» فلا شك أنّ المعاملة سوف تكون باطلة، هذا بالإضافة إلى أنّ التحريم الوارد في الآية مطلق؛ حيث إنّها لم تقل: حرّمت عليكم أكل الدم.

(١) شرائع الإسلام، للمحقّق الحليّ: ج ٢ ص ٦.

(٢) مصباح الفقاهة، للسيّد الخوئي: ج ١ ص ٩٧.

(٣) شرح فتح القدير، لابن الهمام الحنفي: ج ٥ ص ١٧٠.

(٤) راجع الفقه على المذاهب الأربعة، للشيخ الجزيري: ج ٢ ص ٢٣١-٢٣٢.

(٥) مصباح الفقاهة، للسيّد الخوئي: ج ١ ص ٩٧.

هذا وقد تقدّم الحديث في هذه الكبرى في بحث سابق، وقد انتهينا إلى عدم تماميتها، فلا حاجة للإعادة<sup>(١)</sup>.

هذا وقد حاول الشيخ المامقاني رحمته الله أن يقرب الاستدلال بالآية الكريمة بعدة تقريبات، حيث يقول هناك: «إنه - أي الدم - غير منتفع به؛ حيث نهى الشارع عن المنفعة التي من شأنها أن تترتب على الدم وهو الأكل، لكونه من جنس ما من شأنه الأكل، فلا عبرة بالانتفاع به في مثل الصبغ - مثلاً - لو جوّزناه، وكذا الانتفاع في مثل التسميد، فتكون المعاملة سفهية، والمعاملة السفهية باطلة، ويترتب عليها حرمة التصرف في عوضه وكون الإقدام على المعاملة يتّصف بالحرمة التشريعية. وإن شئت قرّرته بوجه ثالث بأن تقول: إنّ الدم غير مملوك باتّفاق علمائنا، بل هو من قبيل ما ليس بمتموّل عرفاً، ولهذا لا يضمّنه من أتلّفه، وقد اشترط في صحّة البيع كون المبيع مملوكاً، فيبطل البيع عند انتفاء مملوكيته ويترتب عليه الحرمة التشريعية...»<sup>(٢)</sup>.

ولكن هذا الاستدلال يُمكن أن يُورد عليه بما يلي:

إنّنا لو أتممنا قراءة الآية الكريمة فإنّه سوف يتّضح لنا أنّها متعلّقة بباب الأطعمة والأشربة، ونحن قد ميّزنا بين هذه الأبواب في بحوث سابقة، وقد قلنا أنّ عدم التمييز بين هذه الأبواب يؤدّي إلى الخلط في أحكامها، حيث يُنقل حكم أحدها إلى الآخر.

فالآية الكريمة وإن قالت: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ...﴾ إلا أنّنا بعد ذلك في الآية الرابعة من السورة نفسها نجد توضيح المراد، حيث تقول: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلَّبِينَ

(١) راجع بحث رواية النبوي المشهور في أواخر: كليات فقه المكاسب للسيد الأستاذ.

(٢) غاية الآمال، للشيخ المامقاني: ج ١ ص ١٨ (الطبعة الحجرية).

تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ... ﴿المائدة: ٤﴾، فالتحريم والجواز وعدمه، كل ذلك مرتبط بباب الأطعمة والأشربة والمفروض أننا نتكلم في باب المكاسب المحرمة.

وهذا المعنى نجده متكرراً في ضمن آيات أخرى، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ...﴾ (البقرة: ١٧٣)، حيث نجد توضيح نوع الحرمة وبابها في الآية التي سبقتها حيث تقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ (البقرة: ١٧٢).

فالتحريم مرتبط بباب الأطعمة والأشربة لا في باب التكسب، وكذا الحال في قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلالاً طَيِّباً وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ \* إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ...﴾ (النحل: ١١٤-١١٥).

وكذا الحال في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ...﴾ (الأنعام ١٤٥).

وخلاصة القول: أن جميع هذه الآيات المتقدمة إنما تتعلق بباب الأطعمة والأشربة، وقد ذكرنا - في أبحاث سابقة - أن الخطأ الذي وقع فيه جملة من الأعلام: هو أنهم ربطوا هذه الأبحاث بعضها ببعض، حيث تصوروا أن الشيء إذا كان نجساً في باب الطهارة والنجاسة فإنه لا يجوز التكسب به؛ والذي يبدو أن منشأ هذا القول هو رواية تحف العقول<sup>(١)</sup>؛ وهي رواية تامة الدلالة ولكنها ضعيفة السند لأنها مرسله<sup>(٢)</sup>.

هذا وقد منعت هذه الرواية جميع أنواع التقلبات إذا ما كان الشيء نجساً،

(١) تحف العقول، للشيخ الحراني: ص ٣٣١.

(٢) راجع بحث رواية تحف العقول في كليات فقه المكاسب، للسيد الأستاذ دام ظلّه.

ومن الواضح أنّ التكسب يُعدّ نوعاً من أنواع التقلّبات، إلا أنّ هذا المفاد التامّ ينقصه تصحيح الصدور، وقد عرفت أنّها مرسلة ولم تُجبر بعمل الأصحاب<sup>(١)</sup>.  
والآن بقي لدينا بحث صغير نختم به الدليل القرآني، وهذا البحث يتعلّق ببعض الآيات التي صُدّرت بكلمة «إنّما» كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ...﴾، وقد ورد هذا المقطع في سورتين: (البقرة: ١٧٣، ونحل: ١١٥).

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو أنّ كلمة «إنّما» تدلّ على الحصر، فهل حرمة الأكل المُستفادة من النصّ القرآني هذه تختصّ بالأنواع المذكورة فقط أم تشمل عناوين أخرى؟

بعبارة أخرى: كيف يتمّ التوفيق بين هذا الحصر وبين ما لم يُذكر من النجاسات الأخرى كالكلاب والبول والمني و... الخ؟  
وجواب ذلك هو: أنّ الحصر الوارد في هذه الآيات إنّما جاء ليعالج ما كان متعارفاً أكله في تلك الأزمنة، لا أنّه حصرٌ عامٌّ لكي يُقال: إنّهُ ينتقض بالنجاسات الأخرى التي لم تذكر.

وفيما يتعلّق بالخنزير فإنّه لم يكن متعارفاً أكله في المجتمعات العربية في زمان الجاهليّة وإنّما في مجتمعات أخرى<sup>(٢)</sup>، بخلاف الميتة والدم فقد كان متعارفاً تناولهما في تلك الأزمنة.

(١) لنا أن نطرح سؤالاً فيما يتعلّق بمنشأ ذلك القول الذي اعتمده جملة من الأعلام، والسؤال: إذا لم يكن الأصحاب قد عملوا بمفاد رواية تحف العقول، فكيف تسنّى لهذه الرواية أن تكون منشأً لذلك الخلط أو لتسرية الحكم من باب الأطعمة والأشربة إلى باب المكاسب؟! فلو لم يكن العمل بها قائماً على قدم وساق، ولو لم يكن مفادها راسخاً في أذهانهم فإنّه لا معنى لأن تكون منشأً لتسرية حكم من باب إلى آخر. (منه دام ظلّه).  
(٢) أو عند أقوام آخرين اعتنقوا ديانات لم تكن معهودة أو منتشرة عند العرب، كالمسيحية.

## ٢. الشهرة والإجماع

الدليل الثاني: نفس الشهرة والإجماع اللذين تعرّضنا لهما في المستوى الأول. ومن الواضح: أنّ مرجع ذلك هو إلى ما يتبنّاه الفقيه في مسألة حجّية الشهرة، وأيضاً فيما يتعلّق بالإجماع، فإن ثبت كونه محتمل المدرك والإسناد فلا حجّية له فضلاً عمّا إذا كان مقطوع الاستناد أو مطمئناً إليه. فإن لم يكن الأعلام قد استندوا إلى الأدلّة الموجودة عندنا، فلا أقلّ من كوننا نحتمل احتمالاً معتدّاً به من أنّهم إنّما قالوا بعدم الجواز؛ فذلك لأجل سببين هما:

الأول: النجاسة، حيث صرّحوا بها وذكرها في أبواب متعدّدة أنّه يُشترط في المبيع الطهارة.

الثاني: عدم وجود منفعة محلّلة فيه في تلك الأزمنة؛ حيث كانت منافعه آنذاك منحصرة بالشرب - وهي عادة كانت في زمان الجاهليّة - وقد حرّم الإسلام ذلك لكونه نجساً.

وعلى آية حال، فإنّ عبارة العلامة الحلّي، في نهاية الأحكام، واضحة في كون هذا الإجماع مستنداً إلى هذين السببين، كما جاء ذلك في كتاب البيع حيث يقول: «بيع الدم وشراؤه حرام إجماعاً، لنجاسته، وعدم الانتفاع به»<sup>(١)</sup>.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّنا وفق ما تقدّم في الأبحاث السابقة قد عرفنا أنّ النجاسة لا تكون مانعة عن التكبّب، وأمّا بخصوص الانتفاع والذي به تتحقّق الصغرى<sup>(٢)</sup> فإنّها مسألة تختلف من زمان إلى آخر، ومن مكان إلى آخر.

(١) نهاية الأحكام ج ٢ ص ٤٦٣.

(٢) ممّا لا شك فيه: تحقّق الصغرى في عصورنا هذه حيث توفرّ المنافع العقلائيّة المحلّلة بل والضرورية، وبذلك يصحّ التكبّب بالدم في دائرة تلك المنافع الجديدة والتي منها إنقاذ

٣٠٢ ..... رسائل فقهية

وبذلك يسقط الإجماع والشهرة معاً، ويتعيّن علينا: الرجوع إلى الأدلة الأخرى.

### ٣. العمومات المتقدمة

الدليل الثالث: هو نفس تلك العمومات التي مرّ ذكرها في تفصيلات الأبحاث الكلية<sup>(١)</sup>، وقد عرفنا آنذاك عدم نهوض أيّ منها، والتي كان من جملتها الآيات القرآنية والروائية والتي منها رواية تحف العقول والدعائم والرضوي والنبوي الشريف وغيرها.  
وقد عرفت عدم تماميتها جميعاً، وبذلك ننتقل إلى دليل آخر.

### ٤. مرفوعة الواسطي

الدليل الرابع: مرفوعة أبي يحيى الواسطي قال: «مرّ أمير المؤمنين علي عليه السلام بالقصّابين فنهاهم عن بيع سبعة أشياء من الشاة، نهاهم عن بيع الدم والغدد وآذان الفؤاد والطحال والنخاع والخصي والقضيب. فقال له بعض القصّابين: يا أمير المؤمنين ما الكبد والطحال إلاّ سواء؟ فقال له: كذبت يا لكع، ايتوني بتورين<sup>(٢)</sup> من ماء أنبئك بخلاف ما بينهما؛ فأوتي بكبد وطحال وتورين من ماء فقال عليه السلام: شقّوا الطحال من وسطه وشقّوا الكبد من وسطه. ثمّ أمر عليه السلام فمرّسا<sup>(٣)</sup> في الماء جميعاً، فايضّت الكبد ولم ينقص شيء منه، ولم

---

المرضى ودخوله في تحديد النتائج المختبرية والتحليلات الوقائية والعلاجية وغير ذلك. ومن الواضح أنّ معظم هذه المنافع - إن لم يكن كلّها - لا تتوقّف على مسألة الأكل والشرب العرفيين، وهذا ممّا يضعف إشكالية النجاسة التي يكون عدمها شرطاً في جوازهما. (منه دام ظلّه).

(١) راجع كليات فقه المكاسب المحرّمة للسيد الأستاذ (دام ظلّه).

(٢) التور: إناء يشرب فيه (الصحاح ٢/٦٠٢).

(٣) مرّس الشيء في الماء: إنقاعه فيه.

الدم ..... ٣٠٣

الطحال وخرج ما فيه كَلِّه وصار دماً كَلِّه حتّى بقي جلد الطحال وعرقه.  
فقال له: هذا خلاف ما بينهما: هذا لحم، وهذا دم»<sup>(١)</sup>.

وقد استدلّ بهذه الرواية على حرمة التكبّس بالدم وذلك من خلال  
النهي الوارد فيها وكونه ظاهراً في الحرمة.

### مناقشة الرواية

ويمكن المناقشة في هذا الاستدلال من جهتين:

#### الجهة الأولى: تتعلّق بالبحث السندي

إنّ الرواية - كما عرفت - مرفوعة وهنا لا يمكن القول بإمكان تصحيح  
السند من خلال المتن فإنّ هذا الطريق وإن كان معتبراً إلا إنّنا ذكرنا في حينه<sup>(٢)</sup>  
أنّه يصحّ في العقائد لا الفروع، كما لا يمكن الاعتماد على عمل الأصحاب  
لتصحيح السند؛ وذلك لسببين هما:

الأوّل: أنّ هذه الكبرى غير تامّة عند كثير من علمائنا الأعلام، كالسيّد  
الختوي والشهيد الصدر (رحمهما الله).

الثاني: على فرض تمامية الكبرى، فإنّ إثبات الصغرى صعب؛ وذلك لأنّه  
لم يثبت لدينا أنّ الأعلام من المتقدّمين قد استندوا على هذه الرواية، بل هم  
يدّعون الإجماع، أو أنّهم يعتمدون روايات أخرى.

#### الجهة الثانية: تتعلّق بالبحث الدلالي للرواية

لو قطعنا النظر عن ضعف السند، فإنّه يمكن إيراد إشكالين في المقام.

---

(١) الفروع من الكافي: ج ٦ ص ٢٥٣ ح ٢؛ تهذيب الأحكام: ج ٩ ص ٧٤ ح ٣١٥؛  
وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١٧١ ح ٢.

(٢) راجع بحث رواية تحف العقول في كليّات فقه المكاسب، للسيّد الأستاذ (دام ظلّه).

## الإشكال الأوّل

إنّ أقصى ما يمكن أن تدلّ عليه هذه الرواية هو تحريم بيع الدم لأجل تلك المنفعة المتعارفة في زمن أمير المؤمنين عليه السلام. وبقرينة تلك الأمور الستّة التي ذكرت في الرواية فإنّ تلك الأمور الستّة إنّما يُراد منها الأكل لا غير. من هنا يمكن القول: إنّ الدم إنّما حُرِّم لأجل تلك المنفعة المتعارفة آنذاك والتي حرّمها الشارع المقدّس، وهذا يعني أنّه لو فرض أنّ للدم منافع أخرى فإنّه لا يبقى إشكال في جواز بيعه.

هذا وقد أشار إلى هذا المعنى جملةً من الأعلام؛ منهم، الشيخ الأعظم رحمته الله حيث يقول: «فالظاهر: إرادة حرمة البيع للأكل، ولا شك في تحريمه...»<sup>(١)</sup>. وأيضاً: السيّد الخوئي رحمته الله يرى ذلك حيث يقول: «إلا أنّه مع ذلك لا نسلم دلالة المرفوعة على أزيد من حرمة بيعه للأكل فقط تكليفاً أو وضعاً أيضاً، كما نبّه على ذلك العلامة الأنصاري رحمته الله، وقال: فالظاهر: إرادة حرمة البيع للأكل...»<sup>(٢)</sup>.

وبطبيعة الحال: لا يمكن القبول بالكبرى القائلة بحرمة بيع الشيء لأجل المنفعة المحرّمة.

نعم، يمكن قبول ذلك في بعض الموارد المنصوصة، ولكن لا يمكن تعديتها إلى الموارد الأخرى.

## محاولة الميرزا التبريزي في دفع الإشكال

أشكل الميرزا جواد التبريزي على ما أفاده الشيخ الأعظم والسيّد الخوئي حيث يقول في إرشاده: «وما ذكره المصنّف وتبعه السيّد الخوئي... لا يمكن

(١) المكاسب المحرّمة ج ١ ص ٢٨ المسألة الثالثة.

(٢) مصباح الفقاهة ج ١ ص ١٠٠.



الدم ..... ٣٠٥

المساعدة عليه؛ لإطلاق النهي في الرواية أوّلاً، وثانياً: أنّ قصد المشتري وعلم البائع باستعمال المبيع في المحرّم لا يزيد عن بيع العنب مع علم البائع باستعماله المشتري في التخمير...»<sup>(١)</sup>.

أي: أنّ أقصى ما تدلّ عليه الرواية عند الميرزا، هو: أنّ البائع كان قاصداً أن يأكله المشتري، والمشتري أيضاً اشتراه بقصد الأكل، ونحن لم يثبت عندنا بأنّ قصد المشتري للأكل وعلم البائع بأنّ المشتري يشتريه لأجل ذلك مانع عن صحّة المعاملة.

### إلفات نظر

والآن وقبل التعرّض للإجابة عمّا أفاده الميرزا التبريزي، ينبغي التنبيه إلى نكته مهمّة، وهي: أنّ الفقيه - أحياناً - تتشكّل في ذهنه مجموعة من التحليلات الدقّية حيث يرى أنّ علم البائع شيء وأنّ يشترط البائع على المشتري شيءٌ آخر، وأنّ المشتري يشتري لهذا الغرض أو ذلك شيءٌ آخر أيضاً، وهكذا مجموعة من الافتراضات والتحليلات، والنكته المهمّة في المقام هي: أنّنا عندما نأتي إلى الأسواق لا نجد لهذه الافتراضات والتحليلات في أذهاننا عيناً ولا أثراً، سواء كنّا بائعين أو مشتريين، بل لعلّ إلفات النظر إلى هذه الشقوق والافتراضات تحتاج إلى بذل جهد.

من هنا ينبغي القول: إنّ حمل الروايات على مثل هذه الافتراضات وإسقاطها على ذهن البائع والمشتري، عملٌ غير صحيح.

بعبارة أخرى: إنّ ما هو موجود في عقليّة الفقيه أو طلبة الحوزة عموماً، لا ينبغي إسقاطها على ذهن الباعة والمشتريين، فالبائع عندما يعرض بضاعةً مثل اللحم والكبد والطحال إنّما يعرضها لأجل بيعها، وعندما نسأله عن

---

(١) إرشاد الطالب، للميرزا جواد التبريزي: ج ١ ص ٢١.

سبب بيعها، فإنه يقول: أبيعها لأجل الأكل لا غير.  
ولذا نجد ذلك البائع القصاب الذي منعه الإمام عليه السلام من بيع الطحال  
يقول للإمام عليه السلام: ما الكبد والطحال إلا سواء.  
وهذه الكلمة وهي «إلا سواء» المراد منها، هو: أنها سواء في الأكل، ومن  
هنا كان نظر الإمام عليه السلام إلى هذه الحالة العرفية الواضحة، وهي كون المراد من  
بيع وشراء الطحال هو خصوص الأكل؛ ولذا منع من ذلك، فنهى الإمام  
عليه السلام إنما كان عن هذه الحالة المتعارفة، لا عن شيء آخر.  
وكيف كان، فإن ما ذكره الميرزا - في إرشاده - إنما هو قائم على تلك  
التحليلات التي تعيشها الذهنية الفقهية لا العرفية<sup>(١)</sup>، وقد عرفت أن  
الروايات<sup>(٢)</sup> عموماً ليست بصدد النظر إلى تلك التحليلات وإنما هي قائمة  
على ما هو في ذهن العرف، وبذلك يبقى الإشكال الدلالي الأول على تماميته،  
وإن ملاحظة الميرزا غير واردة<sup>(٣)</sup>.

(١) ولأجل هذه الحالة وغيرها كان شيخنا الأستاذ الشيخ مرتضى الحائري - نجل الشيخ  
عبد الكريم الحائري - يُعبر في دروسه في فقه المكاسب المحرمة أن تلك التحليلات  
والافتراضات إنما هي تمثل السيرة العقلية الفقهية لا العرفية. (منه دام ظلّه).

(٢) أي: الروايات ذات الصلة بالأحكام الشرعية الفرعية.

(٣) يمكن الدفاع عما أفاده الميرزا التبريزي بملاحظة ما يلي:

أولاً: إن السيد الأستاذ لم يجب عن الإشكالية في شطرها الأول، حيث قال الميرزا بأن  
النهى الوارد في الرواية مطلق وليس متعلقه خصوص البيع للأكل، والواقع لو خُلينا  
نحن والرواية فإتينا نجد من الصعوبة بمكان تجاوز مثل هذا الإطلاق، وأن ادعاء  
انحصار الفوائد والمنافع بالأكل آنذاك، دعوى قوامها الظن ليس إلا، فإن الانحصار  
ليس مقطوعاً به - كما هو واضح - لعدم إطلاعنا حساً ولا نقلاً على نحو القطع بما كان  
عليه العرف آنذاك، فالدهن - مثلاً - كان من منافع المتعارفة آنذاك: استعماله في  
المصابيح الزيتية؛ ولذا أمكن الاستفادة من الدهن المتنجس في الاستصباح، ومن

## الإشكال الثاني

هذا الإشكال ما أفاده الشيخ الأعظم رحمته الله وتبعه على ذلك السيّد الخوئي رحمته الله أيضاً.

ومؤدّي الإشكال هو: أنّ مفاد الرواية أخصّ من المدّعى، حيث إنّها تدلّ على حرمة خصوص بيع الدم النجس. أمّا إذا كان الدم طاهراً فإنّه لا دلالة للرواية على حرمة ذلك، وبحسب الفرض: أنّنا نبحث في حرمة التكبّس بالدم مطلقاً أعمّ من كونه طاهراً أو نجساً.

وقد أشار السيّد الخوئي رحمته الله إلى ذلك حيث يقول: «إنّ الظاهر من الدم

---

الواضح أنّه لم تعد لهذه الفائدة من وجود في عصورنا هذه، حتّى في المناطق التي تستعمل المصابيح الزيتيّة - وهي قليلة جداً - فإنّها تستعمل النفط أو أحد مشتقّات البترول، ونحن لو قطعنا الذكر عن موضوع الاستصباح بالدهن المتنجّس أو الطاهر معاً فإنّنا لا نجد بعد حقبة من الزمن من يلتفت إلى موضوع أو منفعة كهذه.

وكيف كان، فإنّ الإطلاق غير مخدوش بصورة تمكّننا من رفع اليد عنه. ثانياً: إنّ ما جاء في النكتة التي أبرزت ما يتشكّل - أحياناً - في ذهن الفقيه من تحليلات دقيقة والتي لا يصحّ إسقاطها على العرف، أقول: إنّ ما جاء في هذه الملاحظة يصبّ في صالح ما يريد قوله الميرزا، لا أنّها تقوّض إشكاله، فهو يقول: إنّ قصد وعلم البائع بأنّه يبيع لأجل الأكل، وعلم المشتري بأنّه يشتري لأجل الأكل؛ إنّ هذا لا دخل له في تعيين الحرمة. ثمّ إنّ ذكر شاهداً على ذلك، وهو: ما هو موجود في بيع العنب مع علم البائع بقصد المشتري لتخميره، ومع ذلك أجزى من قبل الفقهاء.

أضف إلى كلّ ذلك: أنّ السيّد الأستاذ قد أكّد لنا هذه التفصيلات عند قوله إنّ البائع يعرض بضاعته لأجل بيعها، وعندما نسأله لماذا تبيعها؟ فإنّه يقول: لأجل الأكل لا غير... الخ؛ وهنا يقول الميرزا: إنّ هذا القصد من البائع والمشتري لا دخل له في تحديد الحرمة وعدمها، نعم لو قال الميرزا: إنّ أموراً كهذه لها دخل في تحديد الحرمة وعدمها، لصحّ ما ذكره السيّد الأستاذ من أنّ هذه التحليلات بعيدة عن العرف، ولكن الميرزا - كما عرفنا - كان بصدد رفع اعتماد تحليلات كهذه، لا أنّه بصدد إبرازها واعتمادها.

المذكور في المرفوعة هو الدم النجس الذي تقذفه الذبيحة المسمّى بالمسفوح؛ لكثرتة ومرسوميّة أكله في زمن الجاهليّة<sup>(١)</sup>، دون الطاهرة المتخلّف فيها الذي يُباع بتبع اللحوم كثيراً، فإنّه من القلّة بمكان لم يكن مورد الرغبة لأهل الجاهليّة لينجرّ ذلك إلى أن يمرّ عليّ عليه السلام بالقصّابين وينهاهم عن بيعه، ولعلّه لذلك لم يذكر الله تعالى في القرآن إلّا الدم المسفوح<sup>(٢)</sup>.

وعليه فإنّ الرواية لا تشمل الدم الطاهر فتسقط دلالتها على حرمة بيع الدم أو التكبّب به مطلقاً؛ لأنّها أخصّ من المدعى.

وكيف كان، فإنّ الرواية لا يمكن الاستدلال بها على حرمة التكبّب بالدم مطلقاً؛ أي: سواء كان للأكل أو لغير الأكل، وسواء كان طاهراً أو نجساً؛ نظراً للإشكالات المتقدّمة السنديّة والدلاليّة<sup>(٣)</sup>.

(١) هذا يعني أنّ الشرائط الاجتماعيّة وثقافة الطعام والشراب، كان لها مدخل في فهم الرواية، فالرواية بحسب فهم السيّد الخوئي وردت لهؤلاء، وإنّها تنهاهم عمّا كان مرسوماً بينهم.

(٢) مصباح الفقاهة، للسيّد الخوئي: ج ١ ص ١٠٠.

(٣) ها هنا ملاحظة وإشكال:

أمّا الملاحظة: فإنّنا لم نجد الشيخ الأعظم يصرّح بالإشكال الدلالي الثاني، والذي مفاده: أنّ الرواية أخصّ من المدعى.

نعم، هو يصرّح بأقوائيّة بيع الدم الطاهر فيما إذا توفّرت فيه منفعة محلّلة، ولكن هذا التصريح ذكره قبل تعرّضه لمرفوعة الواسطي، وعندما يأتي على ذكرها يذكر في ذيل بحثه أنّ العلامة في التذكرة صرّح بعدم جواز بيع الدم الطاهر؛ لاستخبائه، ثمّ يحاول الشيخ الأعظم أن يُبرّر للعلامة معللاً قوله بعدم وجود منفعة ظاهرة في الدم غير الأكل المحرّم.

ولعلّ تعرّضه لعبارة العلامة في التذكرة فيه إشارة خفيّة إلى أنّه لا يتبنّى ذلك بدليل محاولته لإيجاد تعليل أو مبرّر لقول العلامة، ولكن من قال: إنّ الشيخ الأعظم عليه السلام لا

زال يتكلّم في دلالة الرواية، حتّى يُساق ما ذكره عن العلامة إلى مدلول الرواية. إنّ خلاصة ما ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله في المقام، هو: خصوص الإشكالية الأولى، وأمّا الإشكالية الثانية فهي غير واضحة في كلمات الشيخ الأعظم رحمته الله ومما يُساعد على صحّة ذلك هو أنّ السيّد الخوئي رحمته الله لم يتعرّض لرأي الشيخ الأعظم في الإشكالية الثانية مع أنّنا اعتدنا منه ذلك، بل هو بحاجة ماسّة لتدعيم رأيه، وما جاء في الإشكال الدلالي الأوّل ليس ببعيد.

وأما الإشكال: فإنّه لا يوجد أيّ شيء في الرواية - لا من قريب ولا من بعيد - يدلّ على أنّ الرواية تتحدّث عن الدم النجس خاصّة دون الأعم، لكي يقال: إنّ دلالة الرواية أخصّ من المدّعى، ونحن لا نريد القول بعدم وجود دليل على انحصار مؤدّى الرواية بخصوص الدم النجس فحسب، بل ندّعي وجود دليل - ومن ضمن فقرات الرواية - على شمول النهي للدم الطاهر أيضاً، والذي يعني: انطباق مؤدّى الرواية تماماً على المدّعى، لا أنّه أخصّ من المدّعى.

وأما الدليل الذي نُقيمه على ذلك، فهو: أنّ الإمام عليه السلام قد نهى عن بيع سبعة أشياء من الشاة، وبطبيعة الحال: إنّ المراد من الشاة هو خصوص المذكاة فقط، إذ لا معنى لتخصيص النهي بسبعة أشياء وهي ميتة، وهذا واضح جداً.

وحيث إنّ من جملة الأشياء المنهي عنها: الطحال كما هو صريح الرواية... وحيث إنّ الطحال طاهر بلا شك؛ لأنّ الشاة مذكاة، وكلّ ما فيها طاهر، ولا يخرج من ذلك سوى الدم المسفوح منها عند الذبح...

وحيث إنّ الطحال الطاهر الذي نهى الإمام عليه السلام عن بيعه هو دم بعينه، كما هو صريح قول الإمام عليه السلام: «هذا لحم (أي الكبد) وهذا دم (الطحال)»؛ فيكون وبحسب المقدمات الثلاث - وهي: أنّ الطحال منهي عنه، وأنّه طاهر بحسب تذكية الشاة، وأنّه دمٌ بنصّ الإمام عليه السلام - أنّه ينتج لنا أنّ الدم حرام بيعه سواء كان طاهراً أو نجساً.

وأما الدم الأوّل المذكور في أوّل الرواية فهو الدم النجس، والذي عبّر عنه القرآن في سورة الأنعام: (آية: ١٤٥) بالدم المسفوح وهو قوله تعالى: ﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾ وهو الدم الخارج من الشاة عند الذبح، حيث كانت عادة أهل الجاهلية الأولى تناوله، فجاء الشارع المقدّس بالنهي عنه، وقد استظهر السيّد الخوئي رحمته الله ذلك حيث يقول: «إنّ

الظاهر من الدم المذكور في المرفوعة هو الدم النجس الذي تقذفه الذبيحة المسمى بالمسفوح لكثرتة...». مصباح الفقاهة، للسيّد الخوئي: ج ١ ص ١٠٠.  
وهنا ينبغي أن نطرح سؤالاً يتعلّق بالدم المذكور نصّاً في الرواية وهو قوله ﷺ: «نهاهم عن بيع الدم...». أقول: إذا كانت المنافع المتوخّاة من الدم منحصرة بالأكل فقط وفق ما أراد إثباته صاحب الإشكال الدلالي الأوّل، فهل كان القصابون يبيعونه لأجل هذه المنفعة وهم يعلمون - كما هو المظنون بهم - بأنّ هذا الدم نجس؟  
ولو كان الباعة غير متفقيهن وغير مطلّعين على قوله تعالى: ﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾ أو غير مطلّعين على نجاسة هذا النوع من الدم المسفوح من الذبيحة فهل كان المشترون غير عارفين كلّهم بذلك؟، خاصّة ونحن نظمئن - بل نقطع - بأنّ زمن صدور الرواية هو في زمن خلافة أمير المؤمنين ﷺ بدليل قول أحد القضاة له: (يا أمير المؤمنين...)، فهل يُعقل أن يبيع القصابون شيئاً نجساً لأجل الأكل وفي ذلك الزمان؟ هذا ما نستبعده وان كان ذلك ممكناً.

وهنا نطرح احتمالات ثلاثة وهي:

الاحتمال الأوّل: أنّ الدم المسفوح من الذبيحة المذكورة طاهر، وقد كانوا يبيعونه لأجل الأكل فنهاهم الإمام ﷺ عن ذلك.

الاحتمال الثاني: أن يكون هذا المسفوح نجساً وكانوا يبيعونه لأجل وجود منافع أخرى غير الأكل فنهاهم الإمام ﷺ عن ذلك.

الاحتمال الثالث: أن يكون هذا الدم، المسفوح نجساً وكانوا يبيعونه لأجل الأكل فقط، وهذا ما استبعدهنا كما عرفت.

فمن كان يقول بنجاسة هذا الدم، فعليه أن يقبل بالاحتمال الثاني، وبذلك سوف يرتفع الإشكال الدلالي الأوّل كما هو واضح؛ ومن كان يقول بطهارة هذا الدم المسفوح فعليه أن يقبل بالاحتمال الأوّل فيرتفع الإشكال الدلالي الثاني الذي قال بأنّ الرواية لا تشمل الطاهر.

نعم، يُوجد احتمال رابع، ومفاده هو: أنّ هؤلاء القضاة كانوا يبيعونه - على فرض نجاسته - إلى غير المسلمين، وهذا الاحتمال معقول ولكنّه بعيد جدّاً - وكيف كان، فإنّ الذي نستقرّبه هو الاحتمال الثاني، وبذلك نكون قد دفعنا الإشكالات الدلالية

## ٥. النبوي المشهور

الدليل الخامس: وهو النبوي المشهور: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ» وقد وردت هذه الرواية في مجموعة من الكتب الفقهية الإمامية ومجموعة أخرى من الكتب الحديثية للمذاهب الأخرى<sup>(١)</sup>.  
وسبق لنا أن بحثنا هذه الرواية تفصيلاً، وانتهينا إلى عدم تمامية سندها وأنها لم تجبر بعمل الأصحاب<sup>(٢)</sup>.

المتقدمة الذكر، ولا يبقى عندنا سوى معالجة السند لكونها مرفوعة كما عرفت، وفي هذا المجال: إن قبلنا بإخبارها بعدم الخلاف - كما يرى ذلك الشيخ المامقاني رحمته الله في حاشيته على المكاسب - فإنه سوف يثبت لدينا حُرمة التكبُّب بالدم مطلقاً؛ حيث إن الرواية تامة سنداً ودلالة.

ولا يخفى أن السيد الخوئي رحمته الله قد منع من ذلك، كما أنه منع انجبارها بعمل المشهور حيث أبطل ذلك صغرى وكبرى في مصباح الفقاهة (ج ١ ص ٩٩) ولكن ذلك مبني سلكه في عدم القول بحجية الشهرة، هذا في الكبرى، وأما في الصغرى فهو عدم ثبوت عمل المشهور وفق هذه الرواية.

نعم، إذا أمكن لنا تصحيح حجية هذه المرفوعة من خلال متنها وموافقته مع مضمون روايات أخرى صحيحة السند أو موثقة فإنه يتعين علينا العمل بذلك وإلا فلا، ولكن إذا كان كذلك فلنا أن نتساءل: ما جدوى هذا التصحيح إذا كانت الروايات الأخرى الصحيحة موجودة أصلاً؟

وأخيراً: لا ينبغي مخالفة الصناعة الفنية في علم الدراية والرجال الحاكمة بعدم صحة السند، وعليه تسقط هذه الرواية عن الاعتبار سنداً ودلالة عند أساتذتنا الكرام، وسنداً لا دلالة في نظر القاصر.

(١) راجع بحث رواية النبوي المشهور في أواخر كتاب كليات فقه المكاسب المحرمة للسيد الأستاذ.

(٢) كانت لدينا مناقشات على المستويين السندي والدلالي حيث صححنا السند والدلالة حتى على النقل الثاني فضلاً عن النقل الأول ولكنك عرفت نتيجة البحث الدلالي من

ولكن لو تنزلنا وقلنا بصحة سندها فإنها دلالية إما أن تحمل على عدم وجود منفعة محللة أصلاً في الشيء الذي يُحرم أكله وشمه، أو أنها لها منفعة ولكنها نادرة وبمنزلة العدم، أو أن يُقال إنها تُباع لأجل الأغراض المحرمة فيحرم أكلها.

وهذا يعني أنه في صورة وجود منافع عقلائية محللة - كما هو الحال في عصرنا هذه - فإن هذا غير مشمول بالتحريم، ومن ثم لا يثبت عندنا حرمة التكبسب بالدم مطلقاً.

وإلى هنا نكون قد انتهينا إلى عدم تمامية أي دليل على حرمة التكبسب بالدم، وبذلك تبقى الأدلة الأولية أو الإطلاقات التي تُفيد الجواز والإباحة فعالة نحو قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (البقرة: ٢٧٥)؛ و﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١)؛ و﴿تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾ (النساء: ٢٩).

وأما فيما يتعلق بتحديد المنافع المترتبة من الدم والتي لا بد أن تكون عقلائية ومحللة، فإنها إنما تُبحث في باب ومكان آخر إذ إنها تدخل ضمن البحوث الصغرى في حين إننا نتكلم في قضية الكبرى، أي: أننا كنا بصدد إثبات إحدى القضيتين الكبرى وهما:

إما أن نثبت حرمة التكبسب بالدم مطلقاً أو أن نثبت أنه يجوز التكبسب بالدم إذا كانت فيه منافع عقلائية محللة، أما ما هذه المنافع؟ فهذا بحث صغرى لسنا بصدده.

هذا تمام البحث في مسألة التكبسب بالدم.



(٦)  
المنى

بقلم

الدكتور الشيخ طلال الحسن



## المنيّ

تُعتبر مسألة المنّيّ من جملة المسائل الابتلائيّة والمستحدثة في بعض المجالات المعاصرة، وهي مسألة لا تقلّ أهميّة عن مسألة الدم - إن لم تكن أكثر - نظراً لارتباط المنّيّ بعلم الوراثة وهندسة الجينات وتطوير الأنواع، إلى غير ذلك من المنافع العقلانيّة المستحدثة، حتّى بلغت أهميّة هذه المسألة في كثير من بلدان العالم درجةً استدعت إلى فتح بنوك دوليّة للمنيّ، في عرض بنوك الدم المنتشرة في أرجاء العالم.

### نكات منهجيّة

قبل الدخول في صُلب الموضوع، وجدنا من المناسب الوقوف عند نكّتين منهجيتين - سبقت الإشارة لهما - سوف نعرف من خلالهما مقدار الخلط الذي وقع فيه جملة من الأعلام.

النكّته الأولى: تتمثّل بعملية الفصل بين باب الطهارة والنجاسة وبين باب الأطعمة والأشربة وبين باب التكبّب بما هو نجس.

فإنّ كلّ باب له دليله الخاصّ به؛ حيث لم يثبت لدينا وجود ملازمة عامّة بين باب وآخر، أي: لم يثبت لدينا أنّ الشيء إذا حرم أكل شيء فإنّه لا يجوز التكبّب به، فقد يكون الشيء طاهراً ويحرم أكله وشربه، كما هو الحال في العصير العنبي والمخدّرات الجامدة.

والغريب أنّ بعض الأعلام يروّون حرمة التكبّب بالأعيان النجسة نظراً لنجاستها أو لاستنخباتها إذا كانت طاهرة كالعلامة في التذكرة؛ حيث يقول:

«والدم كله نجس فلا يصح بيعه، وكذا ما ليس بنجس منه، كدم غير ذي النفس السائلة؛ لاستخباته»<sup>(١)</sup>.

إذن فهم يريدون إثبات ملازمة بين حرمة الأكل والشرب وبين حرمة التكبّب، بل إنّ العلامة الحليّ يذكر وجهاً آخر للمنع من التكبّب فيما إذا كان الشيء الطاهر من الأطعمة والأشربة مستخبّاً.

ومن الواضح: أنّ التكبّب قائم على أساس وجود المنفعة وعدمها، لا على أساس النجاسة أو الخبائث، فإن وُجدت المنفعة العقلائيّة المحلّلة صحّ التكبّب وإلا فلا<sup>(٢)</sup>.

النكته الثانية: وهي نكته قد غفل عنها جملة من الأعلام، منهم الشيخ الأعظم رحمته الله، وهي مسألة التمييز بين أصل المعاملة والمعاوضة وبين طرفها، فليس المقصود في بحث المكاسب المحرّمة عنوان البيع أو الإجارة أو الهبة أو المضاربة...، فإنّ كلّ عنوان من هذه العناوين له بابه الخاص به والذي فيه نعرف الخواص المتعلقة فيه.

ففي باب البيع - مثلاً - نبحث شرائط المتعاضين والعوضين، وهكذا جملة من الأبحاث التفصيليّة المقترنة والمرتبطة ببحث البيع.

وأما في باب المكاسب المحرّمة فإنّ المبحوث فيه هو خصوص أصل المعاملة والمعاوضة من حيث جوازها أو عدم جوازها، سواء كان الطريق في تحقيق المعاملة هو البيع أو الإجارة أو أيّ طريق آخر من طرق التكبّب.

من هنا يُعلم أنّ طُرُق المعاملة خارجة عن محلّ البحث، وإنّما البحث هو في أصل المعاملة والمعاوضة؛ وبذلك يتّضح لنا الخلط الواقع في كلمات الشيخ

---

(١) تذكرة الفقهاء، للعلامة الحليّ: ج ١ ص ٤٦٤.

(٢) سوف نقف عند هذه المسألة في بحث الميتة والمناقشة في ذلك، فانتظر.

الأعظم ﷺ حيث يقول في مسألة المنى «لا إشكال في حرمة بيع المنى...»<sup>(١)</sup>. وهكذا نجده يُعبّر في موارد أخرى حيث يذكر طُرُق المعاملة لا أصلها، ويرتّب الحكم على ذلك العنوان الخاص، ويريد منه عنوان التكبّب، مع أنّه قد لا يجوز بيع شيء ما ولكن تجوز المصالحة عليه؛ نظراً لعدم وجود مُلازمة بين حرمة الشيء وبين المنع من إجراء معاوضات أخرى عليه. وهذا الخطأ المنهجي لم يتجاوزه السابقون على الشيخ الأعظم ﷺ كالعلامة الحلي ﷺ ولا اللاحقون به كالسيّد الخوئي ﷺ، وكتبهم مليئة بذلك<sup>(٢)</sup>.

والآن نعود إلى أصل البحث حيث ذكرت في بحث المنى مسائل ثلاث هي:

- ١ - حرمة التكبّب بالمني إذا وقع خارج الرحم أو عدمها.
- ٢ - حرمة التكبّب بالمني إذا وقع داخل الرحم أو عدمها.
- ٣ - حرمة التكبّب بعسيب الفحل أو عدمها.

### المعنى اللغوي للمني

قبل الدخول في تفصيلات المسائل الثلاث، ينبغي الوقوف عند المعنى اللغوي لكلمة المنى.

---

(١) المكاسب المحرّمة، للشيخ مرتضى الأنصاري: ج ١ ص ٢٩.  
(٢) ما أفاده (دام ظلّه) كلام دقيق وينبغي السير عليه، وفيما يتعلّق بالنكتة الثانية والخلط الذي وقع الأعلام فيه فلعلّه لم يكن ذلك، حيث يمكن الاعتذار لهم من أنّهم قدس سرّهم كانوا بصدد ذكر المصداق الغالب والمشهور عرفاً وشرعاً، إذ ممّا لا شكّ فيه أنّ البيع هو أقرب طُرُق تحصيل المكاسب إلى ذهن الخاصّة والعامة، وإلّا فإنّهم يعلمون جيداً - كما هو المظنون فيهم - بأعميّة عنوان المكاسب أو التكبّب على العناوين الأخرى.

يرى صاحب المفردات أن: «المني: التقدير؛ منى لك الماني، أي: قدّر لك المُقدّر، ومنه: المنا الذي يُوزَن به؛ فيما قيل، والمني - بتشديد الياء - للذي قُدِّر به الحيوانات، قال تعالى: ﴿أَلَمْ يَكْ نُظْفَةً مِّن مَّيِّ يُمْنِي﴾ أي تُقدَّر بالعزة الإلهية ما لم يكن منه»<sup>(١)</sup>.

فالمعنى الأول هو التقدير، وأمّا المعنى اللغوي الآخر فهو الإراقة. قال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ﴾ (الواقعة: ٥٨)؛ أي: ما تُريقون من المني في الأرحام، وهو الماء الذي يكون منه الولد، وفي ذلك يقول صاحب المصباح: «المني معروف، وأمنى الرجل أمناه: أراق منيه»<sup>(٢)</sup>، وأيضاً الطريحي في مجمه يقول: «قوله تعالى: ﴿إِذَا تُمْنِي﴾ قيل: أي تدفق في الرحم، يُقال: أمني الرجل يمني: إذا أنزل المني»<sup>(٣)</sup>.

والآن ينبغي الدخول في أصل البحث وتفاصيله<sup>(٤)</sup>.

### المسألة الأولى: جواز التكبّب بالمني الواقع خارج الرحم

استدلّ الشيخ الأعظم رحمته بدليلين على عدم جواز ذلك، وهما نجاسة المني وعدم الانتفاع به، حيث يقول في مكاسبه: «لا إشكال في حرمة بيع المني، لنجاسته، وعدم الانتفاع به إذا وقع في خارج الرحم...»<sup>(٥)</sup>.

(١) مفردات ألفاظ القرآن، للراغب: ص ٧٧٩ باب الميم. والآية: ٣٧ من سورة القيامة.

(٢) المصباح المنير، للفيومي ص ٥٨٢.

(٣) مجمع البحرين، للطريحي: ج ١ ص ٣٩٩. والآية: ٤٦ من سورة النجم.

(٤) ينبغي التنبيه - ووفق ما تقدّم في النكتة الثانية - إلى أنّ الكلام في أصل التكبّب والمعوضة وليس في خصوص البيع، ثمّ اعلم أنّ هذه المسألة قد عُنوت في كتب الأعلام فيما يتعلّق بمني الحيوان، وربّما كان ذلك لأنهم لم يتصوّروا أنّ ذلك أن تكون لمني الإنسان فوائده أخرى يمكن التكبّب بها.

(٥) المكاسب المحرّمة، للشيخ مرتضى الأنصاري: ج ١ ص ٢٩.

هذا وقد ذكر الدليل الأوّل جملة من الأعلام المتقدّمين؛ منهم الشيخ الطوسي رحمته الله حيث يقول في ذيل هذه المسألة: «بيض ما لا يؤكل لحمه لا يجوز أكله ولا بيعه، وكذلك مني ما لا يؤكل لحمه، وللشافعي فيه وجهان، دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم؛ فإنّها تتضمّن ذكر البيض. فأما المنّي فإنّه نجس عندنا وما كان نجساً لا يجوز بيعه ولا أكله بلا خلاف»<sup>(١)</sup>، ولكنك عرفت من جملة الأبحاث المتقدّمة الإجابة عن ذلك من أنّ النجاسة لا تكون مانعة من جواز البيع والتكسّب به؛ لعدم الملازمة بين النجاسة والتكسّب.

وأما الدليل الثاني وهو عدم الانتفاع فإنّه تارة يُراد به عدم الانتفاع به مُطلقاً، أي بنفس المعنى الذي استفدناه من رواية تحف العقول والتي نبت عن سائر أنواع التقلّبات، وتارة يُراد منه عدم الانتفاع به بما هو قضية خارجية أخبر عنها، بمعنى أنّ المنّي الذي يقع خارج الرحم لا منفعة فيه لأنّه يذهب هدرًا. فإن كان مُراد الشيخ الأعظم رحمته الله هو المعنى الأوّل من عدم الانتفاع فجوابه هو عدم التسليم بهذه الكبرى التي تعتمد مفاد رواية تحف العقول؛ وذلك لضعف السند أوّلاً، ولعدم ثبوت انجبار ضعفها بعمل الأصحاب ثانياً. وإن كان مراده هو المعنى الثاني فإنّ جوابه قد اتّضح من جملة الأبحاث السابقة؛ حيث قلنا - في أكثر من مورد - أنّ الشيء قد يكون في زمان ما وضمن شرائط معينة بلا منافع، وقد يكون نفس ذلك الشيء في زمان آخر وشروط أخرى له فوائد جمّة، وغير خفيّ ما أثاره البحث العلمي واكتشافاته المتعدّدة في هذا المجال وغيره، من إظهار جملة من المنافع والفوائد لم تكن معهودة من قبل.

وعليه فالذي نستظهره من عبارات الشيخ الأعظم رحمته الله وفي موارد عديدة

(١) الخلاف، لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي: ج ١ ص ١٦٦-١٦٧.

٣٢٠ ..... رسائل فقهية

هو إرادته للمعنى الثاني، وسوف يتضح لنا فيما بعد أن الشيخ الأعظم رحمته الله وفي جملة من عباراته يجعل مدار الصحة في البيع والتكسب هو وجود المنفعة وعدم وجودها.

وبذلك يكون ما أفاده رحمته الله خير شاهد على أن جواز التكسب إنما يدور مدار وجود المنافع المحللة وعدمها، فإذا ما كانت المنفعة المحللة موجودة فإنه يجوز التكسب بذي المنفعة وإلا فلا.

هذا، وبحسب فهمنا نرى أن وجود المنافع وعدمها إنما يدور مدار الزمان والمكان والتقدم العلمي، وقد نبهنا لذلك في أكثر من مورد.

وبذلك نكون قد انتهينا من المسألة الأولى من مسائل المنى وقد عرفنا أنه لا يوجد دليل تام يمنع من التكسب بالمني إذا وقع خارج الرحم فيما إذا وجدت منافع عقلائية محللة.

### المسألة الثانية: التكسب بالمني المراد وقوعه داخل رحم الحيوانات

لقد ذكرت في هذه المسألة مجموعة أدلة على عدم جواز التكسب، نقف عندها تباعاً، وهي:

#### ١. نجاسته

استدل بذلك الشيخ الأعظم رحمته الله حيث يقول: «فالمتمعن: التعليل بالنجاسة...»<sup>(١)</sup>.

وجوابه: إن هذا الدليل غير مقبول كبرى وصغرى؛ أمّا في كبراه فإنه لم يثبت لدينا مانعية النجاسة من التكسب وإجراء المعاملة؛ لعدم وجود الدليل على ذلك، وأمّا في صغراه فإنه لا يوجد دليل على كون المنى المتقل من الباطن إلى الباطن محكوماً بالنجاسة.

(١) المكاسب المحرمة، ج ١ ص ٢٩.



فالمنيّ - والدم كذلك - ما دام في الباطن لا يكون محكوماً بالنجاسة، وإنّما يكون محكوماً بذلك فيما إذا خرج من المعتاد، أي خرج من الباطن إلى الظاهر. هذا، وقد وأشار الشيخ الأعظم رحمته الله وجملة من الأعلام<sup>(١)</sup> إلى هذه القضية، حيث يقول رحمته الله: «... لكن قد منع بعض من نجاسته إذا دخل من الباطن إلى الباطن»<sup>(٢)</sup>.

وكيف كان: على فرض القبول بالكبرى، فإنّ الصغرى لا يمكن قبولها؛ حيث لم يثبت لدينا نجاسة المنّي في هذا المورد<sup>(٣)</sup>.

٢. الجهالة بحسب الكميّة والمقدار ممّا يؤدّي إلى صيرورة المعاملة غرريّة وجوابه: إنّك قد عرفت - ممّا أسلفناه، في النكته الثانية - الخلط الذي وقع

(١) منهم السيّد الخوئي رحمته الله حيث يقول: «وأما منع جواز بيعه حينئذ لنجاسته كما في المتن، فمن العجائب، كيف فإنّها منفيّة قطعاً إذا خرج من الباطن إلى الباطن...». مصباح الفقاهة: ج ١ ص ١٠٤.

(٢) المكاسب المحرّمة، للشيخ مرتضى الأنصاري: ج ١ ص ٢٩.

(٣) فيما يتعلّق بالصغرى والتي لم يقبل بتحقيقها سيّدنا الأستاذ ومن قبله أستاذه السيّد الخوئي رحمته الله، أقول: إن كانت الضابطة في الحكم بنجاسته هو خروجه من موضعه المعتاد، نسأل منكم: عند خروج المنّي من الباطن إلى الباطن فهل يكون قد خرج من الموضع المعتاد أو لم يخرج؟ فإذا كان هذا هو الخروج من الموضع المعتاد - كما هو الصحيح وجداناً - فما هو المانع من الحكم بنجاسته؟

نعم، لو كانت هنالك آية أو رواية تحكم بغير ذلك، التزمنا بها وإلا فلا؛ ثمّ ما هو الفرق بين الفضاء الخارجي وذلك الجوف الباطني إذا وقع المنّي فيها؟ أو ليس كل واحد منهما يُعتبر وعاءً وقع فيه المنّي؟

ولا ندري لم كلّ ذلك العجب الذي أبداه السيّد الخوئي رحمته الله في مصباحه، ولا ندري أيضاً من أين أتاه القطع بانتفاء النجاسة عن المنّي إذا خرج من الباطن إلى الباطن.

فيه جملة من الأعلام بين المبحوث في أبواب المكاسب وبين تفصيلات البيع، فمما لا يخفى أن العلم بالكمية والمقدار إنما هو من شرائط الصحة في البيع لا في باب المكاسب.

فهؤلاء الأعلام المستدلون بذلك يتعاملون مع مسائل المكاسب بذهنية مستغرقة بأبحاث البيع فيسقطون ما ألفوه في أبحاث البيع على ما يُراد بحثه في المكاسب المحرمة، ولذا أشكلوا على جواز التكبس بذلك واعتبروا ذلك دليلاً على عدم جواز التكبس بالمني المراد إيقاعه في داخل الرحم.

وكيف كان، فإنه يمكن أن يقال في الجواب عن ذلك: أن الكم الذي له مدخلية في صحة المبيع هو الكم الذي له قيمة، ومن الواضح أن ما نحن فيه لا توجد فيه أية فائدة أو قيمة للكم؛ إذ يكفي في حصول المنفعة المتوخاة من التلقيح وجود قطرة واحدة، وبتعبير علمي: خلية واحدة أو حيوان منوي واحد، وما عدا ذلك فإنه يذهب هدرًا.

وبعبارة أخرى: إن الجهالة بالكم والمقدار إنما تكون مؤثرة فيما إذا كانت هنالك قيمة لذلك، وفيما نحن فيه لا يوجد أي اختلاف في قيمة المنبي باختلاف الكم والكيف، هذا فضلاً عما تقدم ذكره من أن الكمية المعلومة إنما نحتاجها في باب البيع لا في المكاسب، ولذا يقول المحقق الأيرواني: «وأما الجهالة فهي إنما تُوجب المنع فيما كان المطلوب فيه الكم دون مثل المقام، والمعتبر من القدرة على التسليم الرافعة للغرر هي القدرة العرفية وهي حاصلة، مع أن هذين الوجهين الأخيرين إنما يمنعان عن خصوص البيع دون مُطلق المعاملة عليه من صلح أو هبة...»<sup>(١)</sup>.

(١) حاشية الأيرواني على المكاسب المحرمة: ج ١ ص ٥؛ الطبعة الحجرية.

### ٣. الجهالة من جهة عدم تحقّق اللقاح وصورته هدرًا

وجوابه: إنّ مثل هذه الجهالات لا تمنع من صحّة المعاملة وإلاّ لزم من ذلك أن يكون من اشترى بذراً ليزرعه ولم يثمر قد بطلت معاملته، وله أن يستردّ الثمن، ومن الواضح عدم وجود من يلتزم بذلك من الأعلام، وبذلك لا يمكن الالتزام بهذا الدليل أيضاً<sup>(١)</sup>.

### ٤. عدم القدرة على التسليم

وجوابه: إنّ القدرة على التسليم إنّما هي من الأمور العرفيّة لا إنّها من الأمور الدقيّة، ثمّ إنّها في كلّ شيء تكون بحسب حال ذلك الشيء، وفي مقامنا هو تمكين المشتري من ذلك الحيوان الذكر حتّى يستطيع أن يلقح به الأنثى، وهذا المقدار حاصل وكاف في المقام. بعبارة أخرى: إنّ تسليم كلّ شيء إنّما يكون بحسب حال ذلك الشيء، وفي مقامنا هو وقوع المني في الرحم حاصل، فيتحقّق التسليم<sup>(٢)</sup>.

### ٥. قاعدة الولد نماء الأمّ

وهذا الدليل من أهمّ الأدلّة المساقاة في المقام، وهو: أنّ الأعلام قد أسسوا قاعدة مفادها: أنّ الولد نماء الأمّ في باب الحيوانات، وأمّا في الإنسان فالولد للأب.

وقد استدلّ على ذلك بالسيرتين العقلائيّة والمتشرعيّة، وهو ما ذهب إليه

---

(١) ويمكن القول أيضاً: إنّ المعاملة إنّما على نفس الشيء بغضّ النظر عمّا سيكون، وفي المقام يُفترض أنّ المعاملة قد جرت على المني الداخل في رحم الحيوان بقطع النظر عمّا سيكون أو لا يكون، وبذلك لا يبقى معنى للاستدلال بالجهالة سواء بالكميّة أو باللقاح. (منه دام ظلّه).

(٢) انظر: مصباح الفقاهة، للسيد الخوئي: ج ١ ص ١٠٥.

السيد الخوئي رحمته الله في مصباحه حيث يقول: «ولكن الذي يُسهّل الخطب أنّ السيرة القطعية من العقلاء والمشرّعة قائمة على تبعيّة نتاج للأّمهات في الحيوانات، وقد أمضاها الشارع، فلا يُمكن التخطّي عنها، كما أنّ الولد للفراش في الإنسان بالنصّ والإجماع القطعيين، ومن هنا يتعاملون مع نتاج الحيوانات معاملة الملك حتّى مع العلم بأنّ اللقاح حصل من فحل شخص آخر، وإلاّ فكان اللازم عليهم إمّا ردّ التاج إلى صاحب الفحل إن كان معلوماً، أو المعاملة معه معاملة مجهول المالك إن كان المالك مجهولاً، وهذا شيء لا يتفوّه به ذو مسكة»<sup>(١)</sup>.

وفي ضوء ذلك رتبوا مسألة، وهي: ما الذي يُريد شراؤه المشتري في هذه المعاملة؟ أو بإزاء أيّ شيء يبذل المشتري ماله؟  
فإنّ المنّي عند وقوعه في رحم الأثني المملوكة للمشتري والتي تلقّحت به وصار المنّي نماءً وهو عائد للأمّ أي لنفس المشتري، فما الذي يشتريه المشتري؟، هل يشتري ما هو مالك له؟! هذا غير معقول ولذا يكون البيع والتكسب باطلاً.

ومن هنا نجد الشيخ الأعظم رحمته الله يقول: «ولو وقع فيه فكذلك لا ينتفع به المشتري؛ لأنّ الولد نماء الأمّ في الحيوانات عرفاً...»<sup>(٢)</sup>، وهنا يُعلّق المحقّق الأيرواني بأنّ المشتري ينتفع بالمنّي قطعاً، ولكنّ المشكلة هي أنّه عندما يُريد وضع الثمن ففي قبال ماذا يدفعه؟ ولذا يقول: «بل ينتفع به لكنّه ملكه ونماء ملكه فلا معنى لأن يشتريه...»<sup>(٣)</sup>.

وكيف كان، فإنّه في عرض قيام السيرة العقلائيّة والمشرّعية على قاعدة

(١) مصباح الفقاهة، للسيد الخوئي: ج ١ ص ١٠٥.

(٢) المكاسب المحرّمة، للشيخ مرتضى الأنصاري: ج ١ ص ٢٩.

(٣) حاشية الأيرواني على المكاسب: ج ١ ص ٥؛ الطبعة الحجرية.

النماء للآم، في خصوص الحيوان دون الإنسان.

### إبطال القاعدة وأدلتها

والجواب عن ذلك بما يلي:

فيما يتعلق بقيام السيرة على ذلك فإنه ينبغي الوقوف على النكتة التي تقوم عليها السيرة نفسها؛ وذلك لاحتمال كونها قائمة على نكتة غير متوفرة في المقام.

هذا وقد عرفنا - مما تقدّم - أنّ الشيء الواحد قد يكون في زمان وظرف معيّن لا قيمة له ويُعرض عنه، وفي زمان آخر يكون له قيمة ويبذل بإزائه المال. ولذا ذكر بعض الأعلام أنّه في مثل هذا المورد إنّما يكون ما ادّعي صحيحاً فيما يتعلّق بتلك الأزمنة السالفة حيث لم تكن للمني أية قيمة تُذكر، وأنّه كان يُبذل بلا مال، ولكن في زماننا هذا - ومع تطوّر العلم ودخول ماء الفحل في تعديل الجينات وتغييرها ونحو ذلك - فإنه لا يمكن تصحيح قيام السيرة على أنّه يُبذل بلا مال.

بل نحن نرى أكثر من ذلك، وهو: أنّ المنّي حتّى في تلك الأزمان السالفة كانت له مالية وقيمة، وإنّما كان يُعرض عن ذلك؛ نظراً لحقارته أو لشيء آخر، ولأجل ذلك لا يأخذون المال في قبالة، فهاليته محفوظة، وإنّ عرضه وبذله بلا مال لا يلغي ماليته، وأمّا في عصورنا هذه فلا شكّ في ازدياد قيمته نتيجة التقدّم العلمي ودخوله في تطوّر الجينات وما شابه ذلك.

وعلى أية حال، فإنّ القول بكون النماء ملكاً للمالك الأنثى يحتاج إلى دليل في كلّ زمان ومكان، فإنه قد يكون حاله حال البذر إذا غرس في أرض لا يملكها البادر؛ فإنّ الثمر يكون ملكاً للباذر، وأمّا صاحب الأرض فله أجرة المثل، أو على الأقلّ يكون صاحب الفحل شريكاً في النماء وأنّ النماء لا يختصّ

(١) لقد حاول (دام ظلّه) إبطال قاعدة عود النماء للأمّ ليس بواسطة عدم اعتماد حجّية السيرة وإنّما من خلال إفراغ ما نحن فيه من النكته التي قامت عليها السيرة آنذاك، وذلك بإدخال عامل الزمكان وأثره في تغيير موضوعات الأحكام؛ ومن الواضح أنّ جوابه (دام ظلّه) هذا لا يعدو عن كونه جواباً مبنائياً، فهو (دام ظلّه) من خلال تبنيّه لنظرية الزمكان حاول الإجابة عن مسائل عديدة، ومنها ما نحن فيها.

والذي نراه في المقام هو أن إشكالية القوم تتلخّص بما يلي:  
إنّ المشتري عندما يريد أن يبذل مالاّ فإنّه سوف يبذله في قبال نماء عائد له؛ لأنّ النماء عائد للأمّ والأمّ ملك له، وبذلك تكون المعاملة باطلة.

وهذه الإشكالية - والتي صارت دليلاً على عدم صحّة إجراء المعاملة - بحسب الظاهر حسنة ومعقولة، ولكننا سوف نرى عدم نهوضها ولكن بطريقة أخرى غير ما أجاب به (دام ظلّه).

فنقول: سلّمنا بالقاعدة، ولكن ما علاقة القاعدة فيما نحن فيه؟ إذ لو كان المال المبذول من المشتري هو في قبال النماء لكان من الممكن جدّاً القول ببطلان المعاملة عملاً بالقاعدة، إذ لا يمكن بذل المال بإزاء ما يملكه هو؛ لأنّه مالك للأمّ، وهذا واضح؛ ولكننا لو تأملنا قليلاً سوف نجد أنّ المشتري لا يبذل المال بإزاء النماء وإنّما بإزاء المودع في رحم الأمّ، والذي سوف يصير فيما بعد نماءً.

ومن الواضح أنّ مجرّد دخول الماء إلى رحم الأمّ لا يمكن تسميته نماءً مباشرة، فالنماء يبدأ عند تلقيح البويضة بالحويمن وتعلّقها بجدار الرحم حيث تسمّى عندئذ بالعلقة وهذه العلقه هي مرحلة متأخرة عن مرحلة دخول المنّي إلى داخل رحم الأمّ.

وبُغية تتميم الفائدة نوّضح الإجابة وبطريق علميّة، فنقول: إنّ البويضة التي تحملها الأنثى بعد أن تكون صالحة للتلقيح، تقوم بقذفها في الأنبوب الواصل ما بين المبيض والرحم، وفي هذا الأنبوب سوف تتمّ عملية التلقيح، وعند بدء عملية الجماع فإنّ الحيامن سوف تنطلق نحو عنق الرحم بعد أن يكون الذكر قد قذفها في موضع الأنثى. وبعد الوصول إلى عنق الرحم تكون معظم الحيامن قد تلفت وهي في الطريق، ثمّ تبدأ بالمسير نحو الأنبوب الحاوي على البويضة حتّى يصل حويمن واحد

### المسألة الثالثة : التكبّب بعسيب الفحل

لقد عُنوت هذه المسألة في كتب الأعلام بجواز بيع عسيب الفحل أو عدم جواز ذلك.

هذا وقد عرفنا - ممّا تقدّم - أنّ المسألة المبحوث فيها في المقام هي أعمّ من البيع، حيث إنّها تشمل أنواع التكبّب وطرقه لا خصوص البيع وحده. والآن وقبل الدخول في تفاصيل هذه المسألة ينبغي الوقوف عند المعنى اللغوي للعسيب.

#### المعنى اللغوي للعسيب

يرى صاحب تاج العروس أنّ: «العسب: ضراب الفحل وطرقه، أو العسب: ماؤه، أي الفحل... والعسب: إعطاء الكراء على الضراب، وهو أيضاً: اسم للكراء الذي يؤخذ على ضرب الفحل»<sup>(١)</sup>. وفي النهاية يقول ابن الأثير: «نهي عن عسب الفحل، عسب الفحل: ماؤه

---

يقوم بعملية التلقيح، وعندئذ تتعلّق البويضة بجدار الرحم فتكون علقة ثمّ مضغة ثمّ... الخ.

وما نريد قوله في المقام هو: أنّ المعاملة تجري على الماء الواقع في داخل الرحم الذي لم يصل بعد إلى عنق الرحم ولم يصل - بطبيعة الحال - إلى ذلك الأنبوب فيكون التلقيح ويكون النماء.

ومهما كان الزمان بين ذلك - قليلاً أو كثيراً - فإنّه موجود بلا إشكال، وبذلك نقول لمن أراد إبطال المدعى من خلال مفاد قاعدة النماء: إنّ هذه القاعدة - صحّت أو لم تصحّ - أجنبيّة عن المقام؛ وبذلك لم يبق دليل يمنع من صحّة المعاملة على المنّي الواقع في رحم الحيوان.

(١) تاج العروس، للزبيدي: ج ١ ص ٣٨٠.

وعسبه أيضاً: ضرابه، وإنما أراد النهي عن الكراء»<sup>(١)</sup>.  
وفي المجمع: «عسيب الفحل: أجرة ضربه، ومنه نهى عن عسيب الفحل،  
وعسيب الفحل: ماؤه...»<sup>(٢)</sup>.

وفيهما يُناسب معنى العسب في المقام ذكر السيّد الخوئي رحمته الله في مصباحه<sup>(٣)</sup>  
أربعة معانٍ هي:

١ - الطروقة.

٢ - ماء الفحل في الأصلاب.

٣ - أجرة الضراب.

٤ - إعطاء الكراء على الضراب.

وبطبيعة الحال فإنّ مسألة جواز التكبّب وعدمه ترتبط ارتباطاً مباشراً  
بمراد الأعلام من هذه الموارد والاطلاقات الأربعة.

وقبل الدخول في بيان الحكم في المقام، ينبغي الالتفات إلى أنّه قد جاء في  
كلمات الأعلام عنوان الملاقيح والمضامين، ولا بدّ لنا من إيضاح هذين  
العنوانين. فعلى مستوى كلمات اللغويين نجد ابن الأثير يروي في نهايته عن  
الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله أنّه: «نهى عن الملاقيح والمضامين: جمع  
ملقوح وهو جنين الناقة... المضامين: ما في أصلاب الفحول»<sup>(٤)</sup>.

وفي كتب الحديث عن الوسائل: «عن النبي صلّى الله عليه وآله أنّه نهى عن الملاقيح  
والمضامين، والملاقيح هي: ما في البطون وهي الأجنّة، والمضامين: ما في  
أصلاب الفحول، وكانوا يبيعون الجنين في بطن الناقة وما يضرّب الفحل في

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير: ج ٣ ص ٢٣٤.

(٢) مجمع البحرين، للطريحي: ج ٢ ص ١٢.

(٣) مصباح الفقاهة، السيّد الخوئي: ج ١ ص ١٠٢.

(٤) البداية والنهاية، لابن الأثير: ج ٣ ص ٢٣٤.



عامه وفي أعوام...»<sup>(١)</sup>.

وأما في كلمات الأعلام فقد جاء في التذكرة: «لا يجوز بيع الملاقيح وهي: ما في بطون الأمهات، ولا المضامين وهي: ما في أصلاب الفحول...»<sup>(٢)</sup>.

والآن وبعد أن عرفنا ذلك، ينبغي أن نعرف أيضاً: أنّ مسألة عسيب الفحل هل هي نفس مسألة بيع الملاقيح والمضامين أم هي غيرها؟

إنّ ظاهر كلمات جملة من الأعلام هو أنّهم قد جعلوها مسألة واحدة، كما هو الحال في جامع المقاصد<sup>(٣)</sup> ومكاسب الشيخ الأعظم<sup>(٤)</sup>.

ولكنّ الذي نراه في المقام، وفي ضوء ما تقدّم: أنّ مسألة عسيب الفحل شيء، ومسألة بيع الملاقيح والمضامين شيء آخر، وقد أشار بعض الأعلام إلى هذه الحقيقة حيث يقول: «الظاهر أنّ المقصود من بيع الملاقيح والمضامين: بيع ما تكوّن أو يتكوّن أو يُولد حيوان من هذا الفحل أو من هذه الناقة، لا بيع الماء والنظفة ونحو ذلك»<sup>(٥)</sup>.

وكيف كان، فإنّ مسألة التكبّب بالملاقيح والمضامين فيها إشكال من جهة الغرر؛ لأنّ الحيوان وهو جنين في بطن أمّه، وذلك الماء الذي سوف يكون حيواناً بعد ذلك، فهذان أمران غير معلومين، وبذلك تكون المعاملة عليهما موجهة للغرر.

وبناءً على ذلك: نجد أنّ مسألة الملاقيح والمضامين غير مرتبطة بمسألة عسيب الفحل، وبذلك يتّضح لنا: أنّ ما ذكره المحقّق الكركي في مقاصده

(١) وسائل الشيعة، للحر العاملي: ج ١٢ ص ٢٦٢.

(٢) تذكرة الفقهاء للعلامة الحليّ: ج ١٠ ص ٦٦.

(٣) جامع المقاصد، للمحقّق الكركي: ج ٤ ص ٥٣.

(٤) المكاسب المحرّمة، للشيخ مرتضى الأنصاري: ج ١ ص ٢٩.

(٥) المكاسب المحرّمة، الشيخ حسين المنتظري: ج ١ ص.

ليس في محلّه، فهو ﷺ لم يُحرّر محلّ النزاع جيداً حيث نراه يقول: «والفرق بينه وبين الملاقيح أنّ المراد بها النطفة بعد استقرارها في الرحم، والعسب قبل استقرارها في الحرم»<sup>(١)</sup>، في حين إنّّه قد اتّضح لدينا أنّ الملاقيح هي الأجنّة وليست هي النطفة بعد استقرارها.

هذا وقد أشار الشيخ الأعظم ﷺ في مكاسبه<sup>(٢)</sup> إلى نفس المعنى الذي ذكره صاحب المقاصد، ثمّ انتقل هذا المضمون إلى كلمات السيّد الخوئي ﷺ في مصباح الفقاهة<sup>(٣)</sup>.

نعود إلى مسألة التكبّب بعسيب الفحل، حيث يمكن أن نستعرض المسألة على مستوى الأقوال الواردة فيها، وعلى مستوى الأدلّة بقسميها العامّة والخاصّة.

### المستوى الأوّل: ذكر الأقوال في المسألة

من جملة الأقوال الواردة في هذه المسألة قول الشيخ الطوسي ﷺ: «إجارة الفحل للضراب مكروه وليس بمحظور، وعقد الإجارة عليها غير فاسد، وقال مالك: يجوز، ولم يكرهه، وقال أبو حنيفة والشافعي: إنّ الإجارة فاسدة والأجرة محظورة، دليلنا: أنّ الأصل الإباحة، فمن ادّعى الحظر والمنع فعليه الدلالة، فأما كراهية ما قلناه فعليه إجماع الفرقة وأخبارهم»<sup>(٤)</sup>.

وفي النهاية يقول ﷺ أيضاً: «وكسب صاحب الفحل من الإبل والبقر والغنم إذا أقامه للنتاج ليس به بأس، وتركه أفضل»<sup>(٥)</sup>.

(١) جامع المقاصد، للمحقّق الكركي: ج ٤ ص ٥٣.

(٢) المكاسب المحرّمة، للشيخ مرتضى الأنصاري: ج ١ ص ٢٩.

(٣) مصباح الفقاهة، للسيّد الخوئي: ج ١ ص ١٠٣.

(٤) الخلاف، للشيخ الطوسي: ج ٣ ص ١٦٦.

(٥) النهاية، للشيخ الطوسي: ص ٣٦٦.

وأما العلامة فإنه يقول: «يحرم بيع عسيب الفحل - وهو نطفته - لأنه غير متقوم ولا معلوم ولا مقدور عليه ولا نعلم فيه خلافاً»<sup>(١)</sup>.

ثم يضيف إلى ذلك قائلاً: «أما إجارة الفحل للضراب فعندنا مكروهة وليست محرمة - وهو أضعف وجهي الشافعي وبه قال مالك - لأنها منفعة مقصودة يُحتاج إليها في كل وقت. فلو لم يجز الإجارة فيها، تعذر تحصيلها؛ لعدم وجوب البذل على المالك»<sup>(٢)</sup>.

ومما جاء في فقه المذاهب قول الحنابلة: «ومن الأشياء التي لا تصح إجارته: ذكور الحيوانات التي تُستأجر لإحبال أنثاها، فلا يحل استئجار ثور ليحبل بقرة، ولا جملاً ليحبل ناقةً وهكذا؛ لأن المقصود من ذلك إنها هو منيه وهو محرّم لا قيمة له، فلا يصح الاستئجار عليه. فإذا احتاج شخص إلى ذلك ولم يجد من يُعطيه فإنه يصح له أن يدفع الأجرة ويكون الإثم على من أخذها...»<sup>(٣)</sup>.

وإلى هنا نكتفي بذكر هذا المقدار من الأقوال في المسألة.

### المستوى الثاني: الأدلة

فيما يتعلّق بالأدلة المساقاة في المقام على عدم جواز التكسب بعسيب الفحل فإنها على نوعين؛ الأوّل: يتمثل بالأدلة العامّة، والآخر: بالأدلة الخاصّة.

### النوع الأوّل: الأدلة العامّة

أما هذا النوع فقد أجملت أدلته بأربعة، وهي:

(١) تذكره الفقهاء، للعلامة الحلّي: ج ١٠ ص ٦٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الفقه على المذاهب الأربعة ومذهب أهل البيت عليهم السلام، للجزيري: ج ٣ ص ١٧٠.

١ - النجاسة.

٢ - عدم القيمة.

٣ - الجهالة بالكمّ والقدر.

٤ - عدم القدرة على التسليم.

أما الدليل الأوّل - والذي سبق أن أجبنا عنه - وهو أنّ النجاسة غير مانعة من التكبّب، هذا كبروياً وأما صغروياً فإنّه لم يثبت لدينا نجاسة ماء الفحل وهو مازال في صلبه وإنّما الثابت هو نجاسته بعد خروجه من الصلب.

وأما الدليل الثاني فقد ذكرنا أنّ عدم وجود القيمة ليس سارياً في جميع أعمدة الزمان والمكان والشرائط، فلعلّ الشيء الواحد تكون له قيمة في زمان دون زمان آخر.

وأما الدليل الثالث فقد عرفت أنّ الجهالة إنّما تكون مانعة في بعض أنحاء المعاملات لا في جميعها، وهذا القدر من الجهالة (فيما نحن فيه) - على فرض وقوعه - ليس مانعاً من صحّة التكبّب.

ومن هنا نجد السيّد الخوئي رحمته الله يقول: «وبجهالته؛ وفيه: أنّه لم يرد نصّ ولا انعقاد إجماع على اعتبار العلم بعوضي المعاملة ليلزم من جهالتها بطلانها، بل إنّما نعتبر ذلك فيها من جهة الغرر المرتفع بالعلم بالطروقة والاجتماع، فإنّ الغرض من المعاملة على عسيب الفحل هو ذلك»<sup>(١)</sup>.

وأما الدليل الرابع، فمن الواضح أنّ القدرة على التسليم في كلّ شيء إنّما هي بحسب ذلك الشيء، وفي مقامنا تتحقّق القدرة على التسليم بمجرد نزول الفحل وأن يُرغّب بالاجتماع بالأنثى، ولذا تجوز المعاملة على ذلك سواء كان بيعاً أو إجارة.

---

(١) مصباح الفقاهة، للسيّد الخوئي: ج ١ ص ١٠٧.

وبذلك نكون قد انتهينا إلى نفس النتائج السابقة وهي أنّ الأدلّة الأربعة العامّة لا يمكن اعتمادها، فلا تكون مانعة عن التكبّب بعسيب الفحل، هذا إذا كانت المعاملة بنحو البيع حيث أمكن تصويرها.

### إجراء المعاملة بنحو الإجارة

لقد كان سوق الأدلّة المتقدّمة فيما إذا كان إجراء المعاملة بنحو البيع حيث أمكن تصويرها ثمّ سوق الأدلّة المزبورة مع الأجوبة عنها وإبطالها، والسؤال المطروح هو: لو أنّها أجريت بنحو الإجارة، فهل يمكن تصوير ذلك والكلام المتقدّم، أم أنّ هنالك إشكالات ترد في المقام؟

وللإجابة عن ذلك، ينبغي أن نُميّز - أولاً - بين البيع والإجارة بما ينفع المقام، فنقول: إنّ البيع هو تمليك عين بحال، أمّا الإجارة فهي تمليك منفعة عين بهال، وهذا هو المائز الأساسي بينهما، وبحسب مقتضى هذا المائز يتعلّق التمليك - في باب البيع - بنفس الأعيان الخارجيّة. وبعبارة منطقيّة: إنّهُ يتعلّق بما له وجودٌ جوهريّ، أمّا في الإجارة فإنّ التمليك يتعلّق بالأعراض القائمة بالعين من قبيل سُكنى الدار.

ومن هنا ذكر الأعلام أنّه في باب البيع يحصل النقل والانتقال في العين، أمّا في الإجارة فإنّهما يحصلان في المنافع، ولازم ذلك هو أنّه عندما تُستوفى المنفعة فإنّها لا بدّ أن تنتقل من ملكيّة المؤجّر إلى المُستأجر، فالإنسان إنّما يستأجر الشجرة لكي يستفيد من ثمرها، وفي الشاة من لبنها، وفي البئر من مائه، وهكذا.

وهنا نسأل هل هذه الثمرات أعراض أم هي أعيان خارجيّة أيضاً؟ فمن الواضح أنّها أعيان خارجيّة.

ونسأل أيضاً: إنّ الانتفاع بها هل يحصل مع بقائها أم مع استهلاكها؟

لا شك أنه يحصل الانتفاع مع استهلاكها.

إذا عرفنا ذلك نقول: الكلام هو الكلام فيما نحن فيه، فإن استئجار الفحل للانتفاع به، لازمه استهلاك هذا الماء المنتفع به، أي زوال عين المنفعة؛ لأن ماء عين خارجية، لا أتمها عرض ومع زوال هذه العين تكون المعاملة خارجة عن باب الإجارة، فكيف يمكن تصوير مسألة الإجارة في المقام، بعد ما أمكن تصوير ذلك في البيع؟

في هذا المضمار يقول صاحب العروة رحمته الله: «يجوز استئجار الشاة للبهنا، والأشجار للانتفاع بإثمارها، والآبار للاستسقاء، ونحو ذلك، ولا يضركون الانتفاع فيها بإتلاف الأعيان - إلى أن يقول: - فما عن بعض العلماء من إشكال الإجارة في المذكورات لأن الانتفاع فيها بإتلاف الأعيان وهو خلاف وضع الإجارة لا وجه له»<sup>(١)</sup>.

وكيف كان، فإن مقتضى التحقيق في المسألة يحتاج منا الوقوف عند باب الإجارة، وهو خارج عن محل الكلام، ولكن ما لا يدرك كله لا يترك كله، ولذا نقول - من باب الفتوى - إن هنالك جواباً قد ذكره صاحب العروة مفاده: أن المناط في تحصيل المنفعة هو العرف، وعندهم يعد اللبن منفعة للشاة، وكذلك الثمرة منفعة للشجر، وهكذا<sup>(٢)</sup>.

من هنا نجد صاحب العروة رحمته الله في مسألة استرضاع المرضعة للرضاع وكون اللبن هو منفعة المرضعة يقول: إن الإشكال المزبور يرد فيها أيضاً<sup>(٣)</sup>، لأن الإرضاع لازمه زوال اللبن وهو عين خارجية، ومن هنا لا بد من أن استيفاء المنفعة إنما يكون بحسب العرف - وفق ما يراه صاحب العروة - فإذا

(١) العروة الوثقى، للسيد اليزدي: ج ٢ ص ٤٤١ - ٤٤٢ باب الإجارة، مسألة: ١٢.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

كانت المنفعة من قبيل السكنى فإن الانتفاع يكون بالسكن فيه، أما إذا كانت المنفعة متمثلة بالتمر أو اللبن أو الماء فإن الاستيفاء يعني أكل التمر وشرب اللبن والماء.

بعبارة أخرى نقول: إن استيفاء منفعة شيء إنما يكون بحسب ذلك الشيء. هذا ما أجاب به السيد الزدي رحمته في عروته وهو الصحيح، إلا أن السيد الخوئي رحمته قد اعترض على هذه الإجابة بأن المنفعة لها إطلاقان؛ الأول: عرفي يشمل حتى الأعيان أيضاً، والثاني: المنفعة التي لا تكون عيناً؛ وذلك بدليل وقوعها قسماً في عرض العين، وما نقوله في باب البيع من أن التمليك للأعيان، وفي باب الإجارة للمنافع، دليل على أن المنافع هي أمور غير الأعيان وإلا لما صح أصل التقسيم.

وبعبارة أخرى: يرى السيد الخوئي رحمته أن صاحب العروة رحمته قد خلط بين إطلاقين للمنفعة، حيث يوجد إطلاق يصدق على الأعيان وآخر يصدق على أمور تقع في قبال الأعيان<sup>(١)</sup>.

(١) المستند في شرح العروة الوثقى أبحاث السيد الخوئي كتاب الإجارة: ص ٣٧٢. يمكن أن يلاحظ على السيد الخوئي رحمته في المقام أنه قبل بأصل الإشكال واعتراض على إجابة صاحب العروة رحمته معتبراً إجابته مجرد خلط بين الإطلاقين؛ فما هو الجديد في التفصيل بين نوعي الإطلاق معتبرين أن الاستعداد هو متعلق الإجارة؟ أليس ما قاله صاحب العروة من أن نوع وحقيقة المنفعة يُحددها العرف، أي أن هوية المنفعة عرفية، هو نفس مضمون مؤدى كلامكم في كون المنفعة هي الاستعداد؟ بعبارة أخرى: إن ما ينتفع به المستأجر هو ما يُحدده له العرف سواء كانت المنفعة تحصل باستهلاك العين بحسب الإطلاق الأول أو كانت المنفعة تحصل بلا استهلاك حسب الإطلاق الثاني.

أقول: أليس ذلك هو ما تقولونه؟ حيث إن ما ينتفع به المستأجر يُحدده الاستعداد نفسه، فمنه ما هو قابل للاستهلاك ومنه ما هو غير قابل لذلك، مع أن إجابة صاحب

وبناءً على ذلك لا بدّ من التمييز بين هذين الإطّلاقين للمنافع، وأنّ ما ذكره الأعلام من أنّ البيع فيه تمليك للأعيان وفي الإجارة للمنافع؛ فإنّهم يريدون الإطّلاق الثاني لا الأوّل؛ وذلك بنكتة التقسيم الموجود، ومن الواضح أنّ التقسيم قاطع للشركة بالضرورة.

من هنا ولأجل الحفاظ على مفاد هذه القاعدة العقلية المنطقية - أعني كون التقسيم قاطعاً للشركة - فإنّه لا بدّ من القول بأنّ المراد من المنافع هو الاستعداد الموجود في ذلك الشيء، فالشاة - مثلاً؛ والتي منفعتها إعطاء اللبن - يجري عقد الإجارة فيها على ذلك الاستعداد الذي تملكه لإعطاء اللبن، وهكذا في الشجرة والبئر، وفيما نحن فيه.

وبذلك يكون قد اتّضح لنا ما أفاده السيّد الخوئي رحمته الله في اعتراضه على صاحب العروة رحمته الله والذي جاء في مستنده حيث يقول هناك: «إذن فالإشكال المزبور وجيه جداً، بل لا مدفع عنه ولا محيص عن الإذعان بالنسبة إلى الأعيان الموجودة من المنافع حال العقد، كإجارة الشجرة للثمر الموجود فيه أو الشاة للبن المحتلب خارجاً، وهكذا فإنّ هذا من تمليك العين

العروة رحمته الله هي أقرب لروح الأحكام الشرعية، بل إنّ ما ذكرتم من الاستعداد وإن كان يحمل نفس مضمون ما يُجده العرف إلاّ أنّه أبعد ما يكون عن فهم العرف، فعندما نسأل البائع والمشتري أو المؤجّر والمستأجر: على أيّ شيء تعاقدتما؟ فإنّهما يقولان: على الثمر في الشجر، والسكن في الدار، وهكذا؛ فلا تجد أحداً يقول: تعاقدت على الاستعداد.

ثمّ إنّ عدم قبولكم بإجابة صاحب العروة رحمته الله سوف ينتهي إلى عدم صحّة إجابتكم، وبحسب الفرض أنّكم صحّتم الإجارة عليها، ومجرّد التعبير بالاستعداد لا يُخرج الإشكال عن محتواه، وأنّ التفصيل في ترتّب الملكية من الأوّل وبالذات إلى الثاني وبالعرض مجرّد تعبير لا يخطر حتّى في أذهان جملة من أرباب الفنّ فضلاً عن عمّة الناس.



وبمعزل عن عنوان الإجارة كما ذكر. نعم، لا بأس بالإجارة بلحاظ ما سيَتَّوَّن فيها فيما بعد - أعني: تمليك حيثية الاستعداد وقابلية الإنتاج - فإنَّ للشجر مثلاً حيثيتين إحداهما ذاتية وهي كونه جسماً من الأجسام، والأخرى عرضية وهي صلاحيته لأن يخرج من الثمر، ولمالك الشجر تمليك هذه الحيثية للغير بالإيجار، فإنها منفعة قائمة بالعين وليست بنفسها من الأعيان... بل هو أيضاً لم يكن مالكا له قبل وجوده، وإنما ملك الحيثية القائمة بالشجر التي من شأنها أن من يملكها فإنه يملك - بالتبع - العين المستخرجة منها والمتحصلة بسببها. وبالجملة: يُفصل بين الأعيان الموجودة وغير الموجودة حال العقد، وتصح الإجارة بلحاظ الثاني دون الأول<sup>(١)</sup>.

ومن الواضح أننا نجد جملة من الفقهاء - ومنهم السيّد الخوئي رحمته الله - قد تعرّضوا لتلك القاعدة المنطقية العقلية والتزموا بها، ولذا فمن الطبيعي جداً أن ينتهوا إلى نتائج تنسجم مع ما تؤدّيه تلك القاعدة العقلية، والتي قد لا تنسجم مع الأحكام؛ لنكتة بسيطة ربّما غابت عنهم، وهي: أن الأمر المبحوث فيه إنَّما يندرج ضمن الأمور الاعتبارية لا العقلية وقواعدها الدقيقة<sup>(٢)</sup>.

(١) المستند في شرح العروة الوثقى أبحاث السيّد الخوئي: ص ٣٧٢، باب الإجارة.  
 (٢) قد تبني السيّد الأستاذ (دام ظلّه) إجابة صاحب العروة رحمته الله على الإشكال، واعتراض على اعتراض وإجابة السيّد الخوئي رحمته الله من خلال رفضه لإقحام القواعد العقلية في المجالات أو الأمور الاعتبارية؛ وهذا جيد ومقبول؛ ولكن يُلاحظ عليه: أنّكم مهّدت لأصل الإشكال من خلال استخدامكم لبعض المصطلحات الفلسفية والمنطقية، حيث عبّرت عن الأعيان بالجواهر، وعن المنافع بالأعراض، وبطبيعة الحال إنَّ الإشكال سوف يتعمّق أكثر؛ لأنَّ بعض هذه المنافع أعيان، وتعبيركم: جواهر، فكيف يكون الشيء الواحد جوهرًا وعرضًا في آن واحد؟!.

فإن كان الإشكال اعتماد القواعد العقلية من قبل الأعلام فهذا أمر لم يُحلّ منه كلامكم، وإن كان الإشكال في ما أدّته تلك القاعدة العقلية - التي بحسب تعبيركم قد

## النوع الثاني: الأدلة الخاصة

وهنا توجد طائفتان من الروايات، الأولى قد نهت عن التكسب، والثانية قد جوّزت لنا ذلك؛ وسوف نقف عندها بالتفصيل، ثمّ نبين بعدها وجوه الجمع بينها.

### الطائفة الأولى: وهي الناهية عن عسيب الفحل

والنهي فيها إمّا أن يكون قد تعلّق بالثمن وإمّا بعسيب الفحل. ولذا ذكر الأعلام أنّه لا بدّ أن يكون ذلك بتقدير المضاف، فيكون النهي إمّا عن بيع عسيب الفحل أو عن إكراء أو إجارة عسيب الفحل؛ إذ لا معنى للنهي عن نفس العسيب، وهذا واضح.

هذا، وقد وردت هذه الروايات - التي سنأتي على ذكرها - من طرق الفريقين، وهي في الأعم الأغلب - إن لم نقل كلّها - ضعيفة السند، ولكنّها من الكثرة بدرجة يحصل الاطمئنان - تقريباً - بصدور بعضها من النبي الأكرم ﷺ. ومن جملة تلك الروايات ما ورد في الخصال، عن محمد بن علي عن أبيه عن الحسين بن علي عليه السلام قال: «لما افتتح رسول الله ﷺ خيبر، دعا بقوسه فاتكأ على سيتها، ثمّ حمد الله وأثنى عليه، ثمّ ذكر ما فتح الله له ونصره به، ونهى عن خصال تسعة: عن مهر البغي وكسب الدابة - يعني عسب الفحل -

---

لا تكون منسجمة مع الأحكام الاعتبارية - فإنّه يفضي إلى أن تتبنوا ما أفاده السيّد الخوئي رحمه الله لا ما أفاده السيّد اليزدي رحمه الله؛ لأنّ كلمات السيّد الخوئي رحمه الله أكثر انسجاماً، بل لا مخرج - بناءً على الجوهرية والعرضية التي تفضّلت بها - من الإشكالية إلّا بإجابة السيّد الخوئي رحمه الله، فلا يُعقل أن نُعبّر بالجواهر والأعراض ثمّ نعود إلى العرف.

نعم، يمكن أن يقال إنّ التعبير بذلك إنّما جاء لأجل تقريب المطلب ليس إلّا، وهذا هو الأوفق لمباني وذوق سيّدنا الأستاذ؛ والأمر سهل كما يقال.

و...»<sup>(١)</sup>.

ومنها ما جاء في الفقيه: «نهى رسول الله ﷺ عن عسيب الفحل، وهو: أجر الضراب»<sup>(٢)</sup>.

وأيضاً عن الدعائم: «عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه عن علي: أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الأحرار والدم والميتة و... وعن عسيب الفحل»<sup>(٣)</sup>.  
وعن الجعفریات «عن علي ؓ، قال: من السحت ثمن الميتة وثمان اللقاح ومهر البغي وكسب الحجام وعسب الفحل، ولا بأس أن يهدى له العلف»<sup>(٤)</sup>.  
هذا ما جاء عن طرقتنا، وأما ما جاء عن طرق المذاهب الأخرى فمنها ما ورد في المبسوط<sup>(٥)</sup> والسنن الكبرى<sup>(٦)</sup>، وأيضاً في البخاري<sup>(٧)</sup> وفي فقه المذاهب<sup>(٨)</sup>.

هذا وقد ذكرنا أن معظم هذه الروايات - إن لم يكن جميعها - ضعيفة السند، ولكن كما قلنا إن ضعف السند في مثل هذا المورد لا يضر؛ باعتبار أن دواعي الاختلاق تقتضي أن ينسب إلى النبي ﷺ القول بالجواز لا بعدم

(١) الخصال، للشيخ الصدوق: ص ٤٨٥، باب التسعة.

(٢) من لا يحضره الفقيه، للشيخ الصدوق: ج ٣ ص ١٠٥ ح ٤٣٣، وأيضاً: وسائل الشيعة، للحر العاملي: ج ١٧ ص ١١١ ح ٣.

(٣) دعائم الإسلام، لأبي حنيفة النعمان بن محمد التميمي المغربي: ج ٢ ص ٨٢؛ وأيضاً: المستدرک على الوسائل، للمحقق النوري الطبرسي: ج ١٣ ص ٧٦.

(٤) الجعفریات والأشعثيات، محمد بن محمد الأشعث الكوفي: ص ١٨٠؛ وأيضاً: المستدرک على الوسائل، للمحقق النوري الطبرسي: ج ١٣ ص ٦٩.

(٥) المبسوط، محمد بن الحسن الشيباني: ج ١٥ ص ٨٣.

(٦) السنن الكبرى، للمحدث الحافظ أحمد بن الحسين بن علي البيهقي: ج ٦ ص ٦.

(٧) صحيح البخاري، لأبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري: ج ٣ ص ١٢٣.

(٨) الفقه على المذاهب الأربعة، للشيخ عبد الرحمن الجزيري: ج ٣ ص ١٦٩ - ١٩٤.

الجواز، ومن هنا نستبعد نسبة الاختلاق، فإنَّ هدف الوضّاعين هو تضعيف الإسلام<sup>(١)</sup>، وما نحن فيه لا يُقوّي أو يُضعّف شوكة الإسلام سواء قلنا بالجواز أو عدم الجواز في ذلك.

### الطائفة الثانية: وهي المجيزة للتكسّب بعسب الفحل

وقد اخترنا منها روايتين فقط، وهما رواية حنّان بن سدير، وصحيحة بن عمار.

أمّا الرواية الأولى فهي عن سهل بن زياد عن أحمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر عن حنّان بن سدير قال: «دخلنا على أبي عبد الله عليه السلام ومعنا فرقد الحجام - إلى أن قال - جعلني الله فداك إن لي تيساً أكرهه، فما تقول في كسبه؟ قال: كل كسبه فإنّه لك حلال والناس يكرهونه، قال حنّان: قلت: لأيّ شيء يكرهونه وهو حلال؟ قال: لتعير الناس بعضهم بعضاً»<sup>(٢)</sup>.

وقد جرى كلام في سند هذه الرواية نظراً لوجود سهل بن زياد، فمن تمت وثاقته عنده، أمكنه اعتمادها، وإلا فلا.

وأما الثانية، فعن الفضل بن شاذان عن ابن أبي عمير عن معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «قلت له: أجز التيوس، قال: إنّ العرب لتعاير به، ولا بأس»<sup>(٣)</sup>.

(١) إنّ مسألة عدم وجود دواعي الاختلاق لا تصحّح لنا سنداً ولا تكون جابرة، ولا علاقة لها بقوة أو ضعف الإسلام، وما عليه الصناعة في علم الدراية والرجال لا يمتّ إلى ذلك بصلة، نعم ما ذكره (دام ظلّه) هو مبنى دافع عنه واعتمده في تجميع القرائن.

(٢) الفروع من الكافي، للكليني: ج ٥ ص ١١٥ ح ٢؛ وأيضاً: التهذيب، للطوسي: ج ٦ ص ٣٥٤ ح ١٣٠؛ وأيضاً: وسائل الشيعة، للحرّ العاملي: ج ١٧ ص ١١١ ح ١.

(٣) الفروع من الكافي، للكليني: ج ٥ ص ١١٦ ح ٥؛ التهذيب، للشيخ الطوسي: ج ٦ ص ٣٥٤ ح ١٣٣؛ وسائل الشيعة، للحرّ العاملي: ج ١٧ ص ١١١ ح ٢.

إنَّ العمل بهذه الطائفة المجيزة مرهون بمعالجة الطائفة الأولى، فإن لم يمكن اعتمادها فإنه لا يبقى تناف في المقام أو مانع من العمل بالطائفة الثانية؛ إذ لا تعارض بين الحجّة واللاحجة.

أمّا إذا ادّعي اعتماد سند الأولى سواء بالانجبار أو أنّها بمجموعها تُورث الاطمئنان؛ وبالبيان المتقدّم وهو كون استفاضتها توجب حصول الاطمئنان بصدور بعضها، وأنّ دواعي الاختلاق غير موجودة، أو أنّ اعتمادها راجع لصحة سند بعضها كما هو مبنى السيّد الخوئي رحمته الله في مصباحه حيث يقول «نعم، لم تثبت من تلك الروايات المانعة إلا وثيقة رواية الجعفریات»<sup>(١)</sup>. فإذا كان كذلك فإنه يقع التعارض بين هاتين الطائفتين من الروايات، وعندئذٍ إمّا أن نصير إلى قواعد الجمع العرفي للجمع بين الطائفتين، وإمّا إلى التساقت ومن ثمّ الرجوع إلى الأصل العملي الحاكم في المقام.

### وجوه الجمع بين الطائفتين

وهنا ذكرت للجمع بين الطائفتين عدّة وجوه، منها:

الوجه الأوّل: هو حمل الروايات الناهية، على التقيّة، وبقاء المجوّزة على ما هي عليه، وعندئذٍ تُقدّم المجوّزة على المانعة، والذي يُساعد على ذلك هو أنّ جملة من المذاهب الأخرى - بل معظمها - قد ذهبت إلى عدم جواز التكبّس بعسيب الفحل<sup>(٢)</sup>.

ولكن في هذا الوجه: ينبغي أن يُعلم أوّلاً: ما هو الحدّ في الحمل على التقيّة ودائرته؟ فهل مجرد وجود قول موافق عند الطرف المخالف يسوّغ لنا الحمل على التقيّة؟ وهل يكون ذلك حتّى لو كانت المسألة خلافيّة عند الطرف الآخر

(١) مصباح الفقاهة، للسيّد الخوئي: ج ١ ص ١٠٩.

(٢) راجع الفقه على المذاهب الأربعة ومذهب أهل البيت عليهم السلام، للجزيري.

كما هو محلّ الكلام؟ فإنّ هذه المسألة هي خلافة أيضاً عندهم، وقد تقدّمت الإشارة إلى ذلك.

وهل يجوز الحمل على التقيّة حتّى في صورة عدم وجود قول مخالف عند المذاهب الأخرى؟؛ وذلك لأنّ الأئمة عليهم السلام يقومون بإيقاع الخلاف - أحياناً - بين شيعتهم ومواليهم حفاظاً عليهم لكي لا يبدو في نظر المتربّصين بهم أنّهم جميعاً من أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

فهل يجوز كلّ ذلك، أم أنّ الحمل على التقيّة يكون في صورة اتفاق المذاهب الأخرى على شيء ما، ونحن نقول شيئاً آخر، فيعمل الإمام عليه السلام على موافقتهم في الظاهر تقيّة؟ أو أنّ الحمل على التقيّة له مسوّغات أخرى؟

لا شك أنّ هذه المسألة بحاجة إلى تحقيق لمعرفة الضابطة في تعيين موارد التقيّة وليس هنا محلّها، ولذا سوف نكتفي بما أفاده السيّد الخوئي في المقام، ثمّ بيّن ما نراه في المقام، يقول رحمته الله: «لا وجه لحمل الطائفة المانعة على التقيّة؛ لما عُرف من كون المسألة محلّ الخلاف بين العامة أيضاً»<sup>(١)</sup>، فمبناه رحمته الله في الحمل على التقيّة إنّها يكون في صورة اتفاق الجمهور على رأي واحد يخالفوننا فيه، أمّا مع وجود الخلاف بينهم، أو مع عدم وجود مخالف لنا منهم، فإنّه لا معنى لحمل الرواية على التقيّة.

وأما ما نراه في المقام فهو: أنّ الحمل على التقيّة في مثل هذه المسائل بعيد جداً؛ وذلك لأنّ الحمل على التقيّة له ظروفه الخاصة، ولا يمكن بأيّ حال من الأحوال حمل آية رواية على التقيّة لمجرد عدم انسجامها مع مذاقنا، فنحن لا نعتقد أنّ الجهات التي يتّقيها المعصوم عليه السلام كانت مهتمة بعسيب الفحل<sup>(٢)</sup>.

(١) مصباح الفقاهاة، للسيّد الخوئي: ج ١ ص ١١٠.

(٢) ربما يُقال: إنّ الجهات التي كان يتّقيها الإمام عليه السلام لا تهتمّ بمثل مسألة عسيب الفحل، ولكنّها تهتمّ بالكشف عن المعارضين لها بأيّ وسيلة وعن أيّ طريق، ولا فرق عندهم

الوجه الثاني: يتمثل هذا الوجه بحمل الروايات الناهية على التكليف أي حرمة نفس الفعل، وحمل الروايات المجوزة على الوضع، أي صحّة الكسب، فلا يبقى تنافٍ بين الطائفتين؛ لأنّ النهي تعلّق بشيء، والجواز تعلّق بشيء آخر. وظاهراً: أنّ هذا الوجه مقبول في نفسه ولكنّه ينسجم مع الروايات الموجودة في المقام، فعند مراجعتنا للروايات الناهية نجد أنّ النهي لم يتعلّق بالعمل وإنّما تعلّق بالثمن والأجرة.

نعم، لو تعلّق النهي بالعمل فإنّ الحمل على التكليف يكون وجيهاً، ولكن حيث إنّّه تعلّق بالثمن - فيما نحن فيه - فإنّه يكون ظاهراً في الإرشاد إلى الفساد، ومن هنا لا يمكن القبول بهذا الوجه<sup>(١)</sup>.

---

بين أن يكون ذلك الطريق موضوع الإمامة أو طريقة الوضوء أو التكبّب بعسيب الفحل.

وقد كان ينبغي الوقوف في كلّ مورد نَحتمل فيه التقيّة على تحديد هويّة المعصوم عليه السلام الذي يُنقل عنه وظروفه التي كان يعيشها، قبل البحث في مسألة موافقة أو مخالفة المذاهب الأخرى؛ فلو ثبت لنا أنّ الروايات صادرة عن معصوم بعيد عن موارد التقيّة فإنّه لا معنى بعد ذلك للبحث في وقوع التقيّة أو عدم وقوعها؛ وأمّا لو ثبت أنّه عليه السلام كان يعيش أجواء مكثّفة من التقيّة - كما هو حال الإمامين الباقر والكاظم عليهما السلام - فإنّ الأمر سوف يختلف تماماً؛ فإذا عرفنا أنّ الروايات المنقولة إلينا عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله فإنّه لا معنى لاحتمال التقيّة إطلاقاً، نظراً لعدم وجود آية جهة يتقيّها، فهو صلى الله عليه وآله رئيس الدولة والحاكم فيها، والذي نراه هو أنّ جملة من هذه الروايات نقلت إلينا عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله فيكون أصل احتمال التقيّة غير وارد، فضلاً عن وقوعه.

(١) لعلّ صاحب هذا الوجه عندما حمل النهي على حرمة نفس الفعل لا يريد القول أنّ نفس العمل الذي يقوم به الفحل حرام؛ لأنّ هذا العمل جائز بلا شكّ، بل وضروريّ جداً، كما هو واضح، وإنّما أراد أن يقول: إنّ نفس إجراء المعاملة محرّم، أي: معاملة كهذه محرّمة تكليفاً، وهذا لا يعني عدم صحّتها كما هو واضح.

الوجه الثالث: وهو المشهور بين الأعلام قديماً وحديثاً، ومفاده هو تطبيق قاعدة حمل الظاهر على النص؛ فإن الروايات المجوزة هي نص في الجواز؛ لما ورد فيها «فإنه لك حلال»، وأما الناهية فلها ظهور في الحرمة؛ فإذا ما تعارض النص مع الظاهر فإن الثابت - أصولياً - هو تقديم النص على الظاهر فتكون النتيجة هي أن أخذ الأجرة عن عسيب الفحل جائز على كراهة؛ ودليل الجواز هو الطائفة الثانية، ودليل الكراهة هو الطائفة الأولى، وكم لهذا المورد من نظير في الروايات، كما لا يخفى.

وهنا نجد شيخ الطائفة رحمته الله يقول: «إجارة الفحل للضراب مكروه وليس بمحذور... فأما كراهية ما قلناه فعليه إجماع الفرقة وأخبارهم»<sup>(١)</sup>.  
وقد ذكر هذا المعنى - حمل النهي على الكراهة - السيد الخوئي رحمته الله قائلاً:  
«فمقتضى الجمع بينهما هو حمل الطائفة الأولى المانعة على الكراهة...»<sup>(٢)</sup>.  
ومن الواضح أن المراد من الكراهة هنا ليست الكراهة العرفية وإنما الكراهة الاصطلاحية وهي المبعوضة عند الشارع المقدس، ولكن ليست

---

فالبيع - مثلاً - حرام شرعاً في ظهر الجمعة، ولكن المعاملة صحيحة باتفاق معظم الفقهاء، والآن: لو رجعنا إلى الروايات الناهية، فإننا نجد النهي أقرب إلى نفس المعاملة منه إلى الثمن والأجرة، بل إن سوقها إلى الثمن والأجرة يحتاج إلى كلفة ومؤونة، ولعل هذا الوجه هو ما عناه السيد الخوئي رحمته الله في قوله: «على أن النهي عن بيع عسيب الفحل في النبوي لا يُوجب حرمة المعاملة وضعاً بل التكبب به حرام تكليفاً». (مصباح الأصول: ج ١ ص ١٠٩)؛ ومن الواضح أن التكبب هو عنوان عام وله طرق عديدة؛ منها: البيع والصلح والهبة والمزارعة والمضاربة... وكل هذه الأمور هي معاملات، كما هو واضح؛ وعليه فإذا صح ما ذكرناه، فإن هذا الوجه يكون تاماً ولا غبار عليه.

(١) الخلاف، للشيخ الطوسي: ج ٣ ص ١٦٦، ضمن مسألة: ٢٦٩.

(٢) مصباح الفقاهة، السيد الخوئي: ج ١ ص ١٠٩.



بدرجة تصل معها إلى الحرمة.

اللهمّ إلا أن يُقال بأنّ هذه الكراهة قد بيّنت في الروايات، ففي الطائفة الثانية نجد هذا التعبير «والناس يكرهونه» ولا شك أنّ هذه الكراهة هي الكراهة العرفيّة، فهو مبغوض عند الناس لا عند المولى، ثمّ إنّ الرواية تُعلّل لنا كراهية الناس لذلك حيث تقول: «لتعير الناس بعضهم بعضاً»، فالكراهة هنا مُرتبطة بالبُعد العُرفي لا بالبُعد الشرعي؛ وبذلك تكون الكراهة في الطائفة الأولى - ولو احتمالاً - كراهة عُرفيّة لا اصطلاحية<sup>(١)</sup>.

وبذلك يتمّ الكلام في المسألة الثالثة من مسائل التكبّب بالمنّي وقد عرفت أنّه لم يتمّ عندنا أيّ دليل على حرمة التكبّب بالمنّي، لا على مستوى المسألة الأولى، ولا الثانية ولا الثالثة.

### التكبّب بماء الإنسان

بعد أن انتهينا من أصل مسألة التكبّب بالمنّي، ينبغي التعرّض إلى مسألة

(١) إنّ الكلام بحسب الفرض يدور حول مسألة حمل ظاهر كلمات المعصوم عليه السلام في روايات على نصّ وارد عنه عليه السلام في روايات أخرى عند وقوع التعارض بينهما، وهذا هو مراد الفقهاء والأصوليين من حمل الظاهر على النصّ، والسؤال الذي يطرح نفسه هو: أين هذا من كراهية الناس وتعيرهم؟ بل وما قيمة كراهيتهم وتعيرهم؟! ولذا نجد أنّ المراد من الكراهة هو خصوص الاصطلاحية لا غير، فيكون ما احتُمل في المقام سالباً بانتفاء الموضوع؛ ثمّ إنّ الكلام: في الروايات الناهية والتي نتصرّف بظواهرها فحملها على الكراهة، فكان ينبغي على المُستدلّ على عرفية الكراهة أو المحتمل لها - على الأقلّ - أن يتسدّل على ذلك بمقاطع وشواهد من نفس الروايات التي استُلت منها الكراهة وهي خصوص روايات الطائفة الأولى كما هو واضح؛ لأنّ الكلام يدور حولها، لا أن يأتينا بشواهد ومقاطع من روايات الطائفة الثانية، فإنّ الخلاف إنّما هو في الكراهة المستفادّة من الطائفة الأولى من كونها عرفية أو اصطلاحية.

التكسب بماء الإنسان؛ فهي من المسائل المستحدثة، والتي ينبغي الوقوف عندها - ولو قليلاً - نظراً لعلاقة ما كنا فيه بما نحن فيه؛ وحيث إن نتيجة بحث التكسب بالمنّي - بمسائله الثلاث - كانت هي الجواز نظراً لعدم نهوض دليل مُعتبر على الحرمة، فإنّه يُعلم من ذلك نتيجة ما نحن فيه؛ فإنّ الطائفة الأولى - الناهية - لم تستطع إثبات حرمة التكسب في موردها، فضلاً عن تعديها إلى غير موردها.

نعم، لو كانت الروايات الناهية قادرة على إثبات حرمة التكسب في موردها فإنّه يُمكن البحث في مسألة تعديّة الحكم إلى غير موردها، حيث نسأل آنذاك عن إمكان تسرية الحكم إلى ماء الإنسان أو عدم إمكان ذلك.

من هنا سوف تكون مسألة التكسب بماء الإنسان تابعة للضوابط والقواعد العامّة، فإذا ترتّب على بيعه - مثلاً - منفعة محلّلة فإنّه يجوز عندئذ التكسب به وإيجاد البنوك الخاصّة به وما شابه ذلك.

ولا ريب أنّنا لسنا بصدد تناول مسألة إيقاع المنّي في رحم الأجنبيّة فإنّ هذه مسألة أخرى، وإنّما الكلام ينحصر بمسألة جواز التكسب به أو عدم جواز ذلك.

وربّ سائل يقول: ما هي المنافع المحلّلة في بيع ماء الإنسان؟، ولكنك قد عرفت الجواب عن ذلك في بحث المنّي، فراجع<sup>(١)</sup>.

(١) بالإضافة إلى ما جاء في أوّل البحث، يمكن القول في الجواب عن ذلك: بأننا في هذه الأبحاث بصدد إثبات قضيّة شرطية مفادها هو: كلّما تحققت منفعة محلّلة في أيّ عين نجسة فإنّه يجوز التكسب بها ما لم يثبت لدينا بدليل معتبر حرمة ذلك مطلقاً، أي سواء كانت هنالك منافع أو لم تكن؛ وبعبارة أخرى: إنّ السؤال عن نوع ومصدق المنفعة المتوخّاة من المنّي يكون خارجاً عن أصل البحث، وهذا واضح. (منه دام ظلّه).

## أهمية العامل الاقتصادي

وعوداً على بدء نقول إننا ذكرنا - في أوائل أبحاث المكاسب - أن من أهداف البحث هو الوقوف على بعض الأبعاد الاقتصادية في الإسلام. ونحن وبحسب قراءتنا نجد أن استقلال الشعوب إنما يقوم بوساطة العامل الاقتصادي، فالغرب إذا ما أراد التوغّل في بلد ما والهيمنة عليه فإنه يُحاول ذلك أولاً عن طريق العامل الاقتصادي، والتجارب السابقة خير دليل على ذلك.

نعم، ربما يكون ذلك العامل سابقاً له قيمة ومدخلية في تحقيق السيطرة والهيمنة ولكن ما نراه الآن هو أن العامل الاقتصادي هو العامل الأول الذي يلجأ إليه الغرب في السيطرة على الشعوب، وهذا العامل هو ما نسميه في أعرافنا بالخبز.

وكيف كان، فإن هذا العامل الرئيسي في حياة الشعوب ينبغي الوقوف عنده نظراً لأهميته في عالمنا اليوم وفي النظرية الإسلامية. إن العامل الاقتصادي له أهمية كبرى من الناحية العملية في إعمار الشعوب وفي بناء الثقافات، وفي هدم كل ذلك أيضاً، وفي استقلال البلدان وعدم ذلك.

ولعل آخر بُعد تستقلّ فيه الدول المحتلة هو البعد الاقتصادي، حيث يمكن لها أن تستقلّ سياسياً وثقافياً وفكرياً ولكنها لا تستقلّ اقتصادياً، وإن كنا نعتقد أن الاستقلال الثقافي والفكري في عصرنا هذا والعصور القادمة غير ممكن، بل لا معنى له ونحن نجد أن وسائل الإعلام المتطورة من قبيل الانترنت والفضائيات منتشرة ومتنفذة بشكل كبير جداً.

ولا يخفى أن كل ما نراه ونسمع عنه مما يجري في الشرق الأوسط من أهم أسبابه الرئيسية هو العامل الاقتصادي؛ نظراً لما يمتلكه الشرق الأوسط من

مقومات و ثروات طبيعية هائلة، وفي قبال ذلك هناك نسبة كبيرة من سكان تلك البلدان يعيشون تحت خط الفقر؛ ممّا يعني أنّنا لا نملك القدرة على استغلال مواردنا بشكل جيّد.

ولنا أن نسأل بعد ذلك: أين تكمن الإشكاليّة؟  
فكلّ هذه الموارد، وفي قبال ذلك، نجد ذلك الفقر، علماً بأنّ هذه المشكلة تعمّ الشرق الأوسط بأسره، أو على الأقلّ معظم بلدانه.

ولو راجعنا بعض الروايات، نجد أنّ الرسول الأعظم ﷺ قد اهتمّ كثيراً بالعامل الاقتصاديّ؛ نحو: ما ورد عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «اللَّهُمَّ بارك لنا في الخبز ولا تفرّق بيننا وبينه، فلو لا الخبز ما صلّينا ولا صمنا ولا أدّينا فرائض ربّنا»<sup>(١)</sup>.

وهذا يعني: أنّ المجتمع الإسلامي لا يمكن أن ينهض ويقوم بغير العامل الاقتصاديّ، ولعلّ قائلاً يقول: ما الفرق - إذن - بين ما تقولونه هنا وبين النظرية الماركسيّة الماديّة؟

والجواب: إنّ الرواية لا تُريد أن تقول لنا إنّ المجتمع الإسلامي عليه أن يقف على البعد الاقتصاديّ بنفس الطريقة التي يقف عليها أصحاب النظريّات الماديّة الماركسيّة، وإنّما توجد عوامل وأسس أخرى تحرك المجتمع الإسلامي، ولعلّ من أهمّها: البعد الاعتقاديّ الإيمانيّ.

ولا شك أنّ العامل الاقتصاديّ يدخل كعامل مساعد مهمّ في تقويّة تلك الأسس، فكلّما كان العامل الاقتصاديّ قوياً، ازدادت قوّة تلك الأسس الأولى التي يقوم عليها الإسلام.

وهنا ينبغي الالتفات إلى: أنّ جملة من المتغيّرات سوف تطرأ على الساحة

---

(١) الفروع من الكافي: ج ٥ ص ٧٣ ح ١٣؛ أيضاً: وسائل الشيعة: ج ١٧ ص ٣٠ ح ٦.

العربيّة والإسلاميّة، وهذه المتغيّرات واقعة لا ريب فيها<sup>(١)</sup>. ويمكن أن تطرح النظرية الإسلاميّة بهذا النحو، وهو: إنّ العامل الأساسي أو البعد الأساسي في القضية الاقتصاديّة هو أننا عندما نأتي إلى الموارد الموجودة في باطن الأرض والتي في قبالتها الطلب الموجود لهذه الموارد، فإنّنا لا نجد انسجاماً بين الحاجة الملحة وبين الموارد، والمنابع، وبعبارة أخرى: نجد أنّ الاستفادة من المنابع قليلة، والحاجة إليها كبيرة، وهذا هو الملحوظ في عالمنا المعاصر؛ حيث لا يوجد تناسب بين العرض والطلب ممّا يؤدي إلى الوقوع في الفقر والمجاعة وفي معظم البلدان الإسلاميّة. وهنا طُرحت عدّة علاجات للحدّ من ظاهرة الفقر وانتشارها، منها تحديد النسل والنموّ السكاني، فالإنتاج الزراعي في مجتمعاتنا أقلّ من النموّ السكاني، فيُعالج ذلك من خلال تحديد النموّ السكاني، بدلاً من رفع الإنتاج الزراعي.

وهناك من يرى: أنّ العلاج إنّما يكون بواسطة العمل بنظريّة دارون، والتي مفادها أنّ البقاء للأقوى، وهذه السياسة قائمة إلى الآن، وفي جملة من مقاطع العالم.

إنّ الإشكاليّة القائمة - مع بقائها واستحكامها - إذا لم تُطرح الحلول الناجعة لها، سوف تنتهي بنا إلى التشكيك في الحكمة الإلهيّة - والعياذ بالله تعالى - والتي طرحها جملة من المفكرين في عالمنا العربي والإسلامي وفي مناسبات عديدة، حيث قالوا إنّهم لا يُوجد دليل على كون الخالق تعالى حكيماً في خلقه، حيث إنّ الأرض كانت تستوعب عدداً محدوداً من البشر، فخلق أكثر من ذلك بكثير، ممّا أدّى إلى افتقار العدد الأكبر من سكان الأرض.

(١) ينبغي التنويه إلى أنّ حديث السيّد الأستاذ هذا كان في تاريخ: ١٦ / ذي القعدة ١٤٢٣ هـ، أي: قبل الاحتلال الأمريكي للعراق بشهرين تقريباً.

والآن نأتي إلى القرآن الكريم لنرى مدى صحّة أو كذب ما ذكر في كونه تعالى خلق خلقاً ولم يوفر لهم أسباب الرزق وما يقوم بمعاشهم.

إنّ القرآن الكريم - ومن خلال جملة من الآيات - نجده يرفض ذلك تماماً، وإنّه يؤكّد حقيقة أخرى، ومن تلك الآيات الكريمة:

١ - قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (هود: ٦)، وهذه الآية واضحة المضامين، وبشكل لا يحتاج معه إلى الوقوف والتأمل فيها.

٢ - قوله تعالى: ﴿وَكَايِنٍ مِنْ دَابَّةٍ لَا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (العنكبوت: ٦٠)، وهذه الآية فيها تصريح بأرزاق كلّ مخلوق يدبّ على الأرض من الحيوانات والطيور، ثمّ تقول الآية: ﴿وَإِيَّاكُمْ﴾، فتخاطب الإنسان بأنّ الله تعالى يرزقه أيضاً.

٣ - قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ (الأعراف: ١٠)؛ ومن الواضح أنّ جميع هذه الآيات غير مرتبطة بالمسلمين أو المؤمنين فحسب، وإنّما تشمل جميع الناس أو الخلق.

٤ - قوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ \* وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ﴾ (الحجر: ١٩-٢٠).

فإن قلت بأنّ هذه المعاييش قد لا تكفي الإنسان كما ادّعي من قبل بعض، تُجيبك الآية التي تلي ذلك: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١) أي: أنّ رزقنا ليس بمتناهٍ، وليس له نفاذ.

٥ - وأيضاً قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ \* وَالْأَرْضَ مَدَدْنَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ \* تَبْصِرَةٌ وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ \* وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا

فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ \* وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ \* رِزْقًا لِلْعِبَادِ  
وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ ﴿ق: ٦-١١﴾.

والسؤال المطروح هو أن قوله تعالى: ﴿رِزْقًا لِلْعِبَادِ﴾، هل يعني: أن كل إنسان له رزق حتى لو جلس في بيته من غير عمل وكسب وجدّ وفكر و...؟ أو أن المسألة مرتبطة بالعمل والجدّ؟ فالماء رزق أيضاً ولكن ينبغي لنا أن نذهب بأنفسنا ونشرب منه، إذ ليس من المعقول أن تفتح أفواهنا ويُصبّ الماء فيها!.

إذن يوجد نظام قائم في العالم ولا يمكن تجاوزه، وإن القرآن الكريم يجيبنا بأنه لا توجد إشكالية من الأساس، وإذا ما وجدت إشكالية فإنه يمكن رفعها. إن رفع الإشكالية - بطبيعة الحال - لا يكون بمعجزة أو بطريقة خارقة وإنما باتّباع الأسباب الكونية والطبيعية؛ حيث لا بدّ من وضع نظرية وبرنامج تطبيقي اقتصادي كامل.

إن اكتشاف النظرية الإسلامية وفهمها يحتاج منا المرور على جملة أمور نعرض لها إجمالاً.

الأمر الأوّل: لا بدّ أن يُعلم أن علم الاقتصاد من العلوم الإنسانية لا العقلية أو التجريبية، وأن العلوم الإنسانية لا توجد فيها مُطلقات عامّة أبداً، وإنما الشرائط الزمانية والمكانية والبيئية وعوامل الثقافة، حيث يدخل كلّ ذلك في بلورة النظريات الإنسانية، وهذه النظريات تتغيّر بتغيّر الظروف.

الأمر الثاني: إن العلوم الإنسانية مرتبطة بالإنسان، وهذا يعني توقّف فهمها على فهم حقيقة الإنسان، وإلا فإنه مع عدم فهم حقيقة الإنسان وهدفه وغايته، لا نستطيع أن نضع له برنامجاً، والحقّ والإنصاف: أن الغرب قد فعل هذا، أيّ أنهم فهموا الإنسان كما يشاؤون، وعرفوا قدرة الإنسان ودوره وكفاءته وهدف وجوده.

بعبارة أخرى: إنهم فهموا النقاط المركزية من وجود الإنسان فوضعوا له نظريات تُناسب ما فهموه وساروا على ذلك البرنامج، ومن جملة فقرات برامجهم: العامل الاقتصادي.

والسؤال المطروح هنا هو: إن حقيقة الإنسان - بحسب النظرية القرآنية الإسلامية - هل هي قائمة بالوجود المادي أم أنها قائمة بوجودٍ آخر - وراء ذلك الوجود المادي - هو الممثل الحقيقي للإنسان؟

هنا يجيب القرآن الكريم عن ذلك بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤)، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (الحجر: ٢٩، ص: ٧٢).

إذن: معرفة الإنسان لا بد أن تنطلق من فهم هذا البعد الروحي والحقيقي الكامن وراء الجسد، وتحقق هذه المعرفة بواسطة علم النفس الذي هو أعم من كونه علم نفس فلسفي أو تجريبي.

ومن الواضح: أن معرفة النفس لا تتحقق إلا بمعرفة الوجود، ومعرفة الوجود لا تتحقق إلا بمعرفة خالق الوجود.

من هنا يرى السيد الشهيد الصدر رحمته الله: أن الاقتصاد الإسلامي هو جزء من كل، أي أن البعد الاقتصادي لا يمكن فصله عن الأبعاد الأخرى العقائدية والسياسية والاجتماعية والثقافية والتربوية والنفسية<sup>(١)</sup>.

وبذلك يمكن أن نستكشف القصور الذي يقع فيه الكثير منا، فعندما يتعرض البعض إلى مسألة شرعية في المكاسب - مثلاً - نراه يقول هذا حرام وذاك حلال ومن دون النظر في الأبعاد الأخرى المترتبة على البعد الشرعي، كالبعد الاقتصادي والاجتماعي، وغير ذلك بحسب نوع المسألة وما تستلزمه.

(١) اقتصادنا، للسيد الشهيد محمد باقر الصدر: ص ٣٠٨.



فمن منا عندما يأتي إلى البحث الفقهي فينظر فيه من زوايا متعددة؟  
بعبارة أخرى: إن الاقتصاد الإسلامي قائم على أساس رؤية كونية كاملة،  
فكيف يتسنى لنا اكتشاف هذه الرؤية الكونية والتي من خلالها نستطيع أن  
نقف على دور العامل الاقتصادي؟  
وجواب ذلك هو: أنه يوجد لدينا طريق واحد، وهو تشغيل العقل  
الإنساني.

### العقل والدين

إن العقل الذي يُعتبر هو الطريق الأوحى في الكشف عن الرؤية الكونية  
قد حاول - وما زال - الكثير منا عزله عن الحياة العلمية والعملية محتجين  
بوقوع العقل في قبال الدين، غافلين عن دعوة الدين وتأكيده على أعمال العقل  
والتفكير، حتى أن البعض يعلل عدم الحاجة للعقل بوجود الدين.  
بعبارة أخرى: إن الدين معصوم لأنه وحي من الله تعالى، وإن العقل  
الإنساني غير معصوم، وكثيراً ما يقع في الأخطاء، فلا يبقى معنى لترك  
المعصوم إلى غير المعصوم، أو الالتزام بغير المعصوم مع وجود المعصوم.  
وهكذا نجد الحجج تترى في تبرير ذلك، وبذلك فقد العقل دوره  
الأساسي في صنع الحياة، في حين نجد بعض بلدان العالم يُفكّرون في وضع  
دروس في المنطق ضمن مناهج التدريس وفي المراحل الأولى من الدراسة  
الابتدائية لكي يتعلم الطفل كيفية التفكير كما يتعلم القراءة والكتابة والنطق.  
وفي قبال ذلك نقرأ في بعض كتبنا المنهجية من يرى عدم وجود حاجة  
للمنطق أساساً، ويعلل ذلك بأن قضاياها إما نظرية لا قيمة لها أو بديهية يعرفها  
حتى الطفل أو الحيوان.  
وهكذا يُرمى بالمنطق ويُضعف شأنه، فتكون النتيجة - الطبيعية جداً - هذا

الواقع الذي تعيشه الأمة الإسلامية، بل نتيجة ذلك هو هذا الواقع الاجتماعي والفكري والثقافي - المتردي - والذي يتلي به ويعيشه المسلمون في العالم، ومن المؤسف جداً أننا نلقي باللوم دائماً على الآخرين ونؤمن كثيراً بنظرية المؤامرة، مع أن النهج الذي ينبغي أن نسلكه ونقوم به هو أن نضع أيادينا على مشاكلنا الحقيقية الفعلية أولاً، ثم نحاول إيجاد الحلول الناجعة لها ثانياً.

عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال: «إِنَّ أَوَّلَ الْأُمُورِ وَمَبْدَأُهَا وَعِمَارَتُهَا الَّتِي لَا يَنْتَفِعُ شَيْءٌ إِلَّا بِهِ: الْعَقْلُ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ زِينَةً لِخَلْقِهِ وَنُوراً لَهُمْ، فَبِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادَ خَالِقَهُمْ، وَأَتَّهَمَ مَخْلُوقُونَ، وَأَنَّهُ الْمُدَبِّرُ لَهُمْ، وَبِأَنَّ لَهُمْ خَالِقاً، وَعَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ، وَالظَّلْمَةَ مِنَ الْجَهْلِ»<sup>(١)</sup>.

وعن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام: «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ، حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَحُجَّةَ بَاطِنَةٍ، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرِّسَالُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأُئِمَّةُ عليهم السلام، وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ»<sup>(٢)</sup>.

فإذا كان العقل هو الحجة الباطنة فكيف يصح الاستغناء عنه؟ وكيف يمكن معالجة القضايا بدون هذه الحجة الباطنة والباهرة؟

ثم من قال أن العقل يقع في قبال الدين؟ وما هو الدليل على ذلك؟ نعم، إن العقل يقع في قبال النقل، ولكن هذا لا يعني أنه يقع في قبال الدين، فإن العقل هو الشرع الباطن، وإن الشرع هو العقل الباطن. ولكن مع ذلك، سوف تبقى لدينا مشكلة ينبغي التعرّض لها، ومحاولة حلّها، وهي: أن العقل غير معصوم، وأن النقل معصوم، فلم نترك المعصوم إلى غير المعصوم؟ أو نلتزم بغير المعصوم مع وجود المعصوم؟ وهنا نجيب عن ذلك - بنحو الإجمال - فنقول: إن هذه الدعوى لو تأملنا

(١) الأصول من الكافي، للشيخ الكليني: ج ١ ص ٢٩.

(٢) المصدر نفسه: ج ١ ص ١٦ ح ١٢.

فيها فإننا سوف نجد فيها مغالطة واضحة، وذلك لأن نتاج الوحي الواصل إلينا معصومٌ من الخطأ ولكن ليس على نحو الموجبة الكليّة، وكذا نتاج العقل، فهو معصوم ولكن في الجملة، لا بالجملة.

بعبارة أخرى: إثمها معصومان على نحو القضية المهملة.

بل لنا أن نقول أيضاً: إنّ الاعتماد على نتاج النقل والوحي موقوف على نتاج العقل، فإنّ إثبات التوحيد والعدل والنبوة إنّما يكون بواسطة العقل. نعم، يبقى السؤال حول دائرة عصمة العقل، والجواب هو انحصار ذلك بالبدهيّات والأوليّات.

إذن بواسطة العقل ونتاجه يمكن لنا إثبات النقل والوحي، فإذا كانت دائرة العصمة في الجملة وبنحو القضية المهملة - التي هي بقوة القضية الجزئية - فإنّه لا يوجد دليل على انحصار هذه الدائرة من العصمة بما ينتجه الوحي والنقل.

إذن: فالعصمة موجودة بنحو الإجمال وفي الحجّتين معاً، الظاهرة وهي الوحي والنقل، والباطنة وهي العقل؛ فإذا ما أردنا أن نقايس بين الدائرتين أو الحجّتين فإننا نجد أنّه لولا عصمة العقل لما أمكن إثبات الحجّة الظاهرة ودائرة العصمة لها.

إذن: لا يوجد أمامنا طريق لإثبات الوحي والنقل إلا عن طريق العقل؛ فبه نعرف الله تعالى، وأنّه حكيم ولطيف وعباده، وبهذه الحكمة نثبت النبوة وعصمة النبي ﷺ فيثبت إعجاز النبيّ وغير ذلك من الأمور.

هذا كلّهُ هو نتاج العقل، فإذا شككنا فيه فإنّه لا يبقى طريق أمامنا لإثبات أيّة مسألة أخرى.

فإن قيل: إذا كان نتاج العقل معصوماً فلماذا نجد مثل هذه الاختلافات الواقعة بين من يعتمد العقل والأدلة والأبحاث العقلية؟

فجوابه: أمّا على مستوى النقض واضح؛ حيث لا إشكال عند الجميع أنّ النبي ﷺ معصوم وما يصدر منه معصوم أيضاً، ومع ذلك تُوجد اختلافات بين العلماء الذين استندوا إلى النقل فقط.

فالأمر إذن مرتبط بمقام الإثبات لا بمقام الثبوت، فنحن عندما نأتي إلى النقل والوحي، نجد فيه ما هو قطعيٌّ سنداً ودلالة، ومنه ما هو ظنيٌّ سنداً ودلالة، بل يوجد ما هو مختلق وموضوع، ونفس المجرى موجود في الأبحاث العقلية، فنحن لا ندعي أنّ كلّ ما يدركه العقل يكون معصوماً، وإنّما منه ما هو جزميٌّ وما هو ضعيف وما هو خياليٌّ، وإنّ طريقة الفصل في النقل بين القطعي والظني والضعيف هو الاعتماد على مجموعة علوم مثل علوم اللغة والرجال والحديث والبلاغة والأصول وغيرها.

فكما احتجنا إلى مجموعة علوم وضوابط لفرز الغثّ من السمين، والصحيح من السقيم، فكذلك نحتاج إلى مجموعة علوم وضوابط وقواعد تساعدنا على تقليل الخطأ في نتاج العقل ورفع درجة الإصابة؛ فإنّنا في الأمور النقلية كلّما ازددنا دقّة، قلّصنا درجة الخطأ، ولكننا لا نستطيع أن نتخلّص من الخطأ نهائياً، وكذا الحال في المسائل العقلية.

إذن فدعوى اعتماد النقل لأنّه معصوم، وترك العقل لأنّه غير معصوم، هي دعوى لا أساس لها من الصحة ولا دليل عليها.

هذا وقد عرفنا - ممّا تقدّم - أنّ الله تعالى على خلقه حجّتين هما: الحجّة الظاهرة وهي: الشرع والنقل، والحجّة الباطنة وهي: العقل.

وبمراجعة يسيرة لكلمات أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب ؑ في تحديد وظيفة النقل نجده يقول وبكلّ وضوح: «يُثبِتُوا لَهُم دَفَائِنَ الْعُقُولِ»<sup>(١)</sup>، وهذا

(١) نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

يعني أنّ كلّ ما يريد قوله الوحي لنا هو موجود بالأساس في باطن العقول ولكنه يحتاج إلى إثارة وبيان، ولذا نوصي طلبتنا الأعزّاء بأن يهتمّوا بالأمور العقليّة بقدر اهتمامهم بالأمور النقليّة، حيث لا يمكن لهاتين الحجتين أن تنفصل إحداهما عن الأخرى، على الأقلّ في عالم الدنيا؛ وذلك لأنّ عالم الآخرة لا نحتاج فيه إلى الوحي والنقل، وإنّما سوف تنحصر الحاجة بالعقل فقط .



(٧)  
**الميتة**

بقلم

الدكتور الشيخ طلال الحسن





## الميتة

تُعتبر مسألة الميتة من المسائل المهمّة؛ لما لها من أبعاد ابتلائية واسعة النطاق، خلافاً لما هو مذكور في كُتب الأعلام. وما نعتقده هو: أنّ جملة من الأعلام - كالشيخ الأعظم والسيد اليزدي وأمثالهم قدس سرهم - لو أدركوا زماننا هذا، لكتبوا لنا مناهج جديدة في الدراسة، فإنهم عندما عاشوا واقعهم آنذاك بذلوا قصارى جهدهم في تغيير المناهج التي ورثوها من أسلافهم بعد أن وجدوها لا تفي بالمطلوب، ممّا يعني أنّه من الخطأ تقييم كتب الشيخ الأعظم - مثلاً - وفق ما نحن عليه الآن في زماننا، فإنّ كتبه رحمته الله تُعتبر تحوّلاً كبيراً في حينه، وهذه النكتة ينبغي أن لا تغيب عنا<sup>(١)</sup>.

### الميتة في نظر الشرع

ينبغي تسليط الضوء على مراد الشارع المقدّس من الميتة أولاً، ثمّ بيان أهميّة هذا الموضوع - ولو بمقدار يسير - ثانياً. ربّما يُراد من الميتة - شرعاً -: ما أشار إليه الشهيد الثاني رحمته الله في مسالكه حيث يقول: «مسلوبة الحياة ممّا تحلّه منها...»<sup>(٢)</sup>.

---

(١) خاصّة ونحن نعيش زمنًا مليئًا بالمستجدّات والمستحدثات ونلاحظ التطوّرات المدهشة في كافّة العلوم والتي تُساهم مساهمة فعّالة في تغيير جملة من موضوعات الأحكام بشكل أو بآخر، وكفى بهذه النكتة التي عاشها أولئك العظام من فقهاء الإمامية رحمهم الله ردّاً على من يقف بوجه تجديد المناهج في زماننا الحاضر. (منه دام ظلّه).

(٢) مسالك الأفهام للشهيد الثاني: ج ٣ ص ١٢١.

ولعلّ هذا التعريف أقرب للمعنى اللغوي منه إلى الشرعي أو ما يصطلح عليه الفقهاء، فإنّ المذكى يصدق عليه عنوان سلب الحياة، مع أنّه ليس بميتة شرعاً، كما أنّه لا يُراد منها خصوص ما مات حتف أنفه لأنّ الحيوان الذي يُذبح بصورة غير شرعيّة، يُعتبر ميتة في نظر الشارع.

إذن فالميتة في نظر الشارع، هي: كلّ ما له نفس سائلة<sup>(١)</sup> وقد فارقت الحياة بصورة غير شرعيّة، فإنّ مثل هذا الشيء يسمّى ميتة سواء كان تمام الشيء أو بعضه، وسواء كان ذلك - أي الجزء أو البعض المُبان - حال الحياة أو بعدها، حيث يمكن ذلك في الأجزاء المُبانة من الحيّ.

وفي ضوء ذلك فإنّ الميتة وأجزاءها سوف تأخذ أبعاداً مهمّة في حياتنا المعاصرة، ومن هنا سوف يتّضح لنا أهميّة هذا الموضوع، فللميتة أبعاد طبيّة واجتماعيّة، كما هو الحال في بيع الأعضاء، فإنّ هذه الأعضاء - وبحسب الاصطلاح الشرعي - سوف تكون ميتة بعد الإبانة، فهي أجزاء قد أبينت من جسم ذي النفس السائلة، وسواء كانت تلك النفس السائلة قابلة للتذكيّة كما في سائر الحيوانات العرفيّة أو غير قابلة للتذكيّة كما في الإنسان.

ولهذا الموضوع أهميّة كبيرة في المجال الاقتصاديّ حيث إنّنا افترضنا أنّ جملة من الموجودات البريّة والبحريّة والتي لا نستطيع أن نذكيّها بنحو شرعي، إمّا لعدم وجود إمكانات أو لأسباب أخرى، فلو أخذت من البرّ أو الماء وهي ميتة - وبحسب الفرض أنّ لها فوائد جمّة ومهمّة - فهل يمكن الانتفاع والتكسّب بها؟

من هنا يُعلم أنّ البحث في الميتة بحث حيويّ ومهمّ، وله آثار وأبعاد عديدة، خاصّة ونحن نجد بين أيدينا نصوصاً قرآنيّة صريحة تثبت وتؤكد لنا

(١) النفس السائلة هي العروق التي يشخب منها الدم عند الذبح أو الجرح.

أن الله تعالى قد سخر للإنسان كل شيء خلقه، وجعل خلائقه الأخرى في خدمة مسيرة الإنسان، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا...﴾ (البقرة: ٢٩)، والإطلاق هنا واضح، حيث تدخل الميتة ضمن ذلك لأنها لم تُحدّد لنا كونه حيًّا، فيشمل بذلك حتى الميت.

وعليه فكل ما هو موجود وتحمله الأرض، فهو مُسخر في خدمة الإنسان ويستطيع الإنسان أن يستفيد من كل ذلك ومن الآيات الأخرى؛ نحو قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ...﴾ (الجاثية: ١٣)، وهذه الآية لا تكتفي بما في الأرض وإنما تدخل ما في السماوات أيضاً، وأيضاً قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ...﴾ (الحج: ٦٥).

وعليه فما دام كل شيء مسخراً للإنسان، فإنه ينبغي أن ينتفع الإنسان به. ومع عدم الانتفاع به، لا يبقى معنى لكونه مسخراً، فالحيوان - مثلاً - في حياته مسخر للإنسان؛ بحسب ما أعطي من إمكانية الانتفاع به، وعندما يذكى - إذا كان قابلاً لذلك - فإنه تحصل منه فوائد أخرى مسخرة للإنسان أيضاً، وإذا فارقت الحياة بصورة غير شرعية فإنه سوف تكون له فوائد أخرى مسخرة للإنسان أيضاً.

### بحث الميتة في مقامين

إذن فالأصل في القرآن، هو: أن كل شيء مباح للإنسان إلا إذا دلّ دليل على الخروج من هذا الأصل، ولذلك عندما بحث الأعلام في الميتة فإنهم قسّموا بحثهم إلى مقامين تبعاً للأدلة التي تعرّضت لذلك.

**المقام الأول:** بحث جواز الانتفاع بالميتة وأجزائها التي تحلها الحياة أو عدم جواز ذلك تكليفاً لا وضعاً؛ فإذا ما ثبت جواز الانتفاع فإنه سوف يترتب على ذلك القول بجواز التكبّب وضعاً.

المقام الثاني: بحث جواز التكبُّب بالميتة وأجزائها أو عدم جواز ذلك  
وضعاً.

هذا، وقد جرى على هذا التقسيم جملة من الأعلام منهم الشيخ  
الأعظم رحمته وتبعه على ذلك السيّد الخوئي رحمته وآخرون<sup>(١)</sup>، ونحن نوافقهم  
على هذا التقسيم ونلتزم به<sup>(٢)</sup>.

### المقام الأول: جواز الانتفاع بالميتة تكليفاً

ذهب جملة من الأعلام إلى حرمة الانتفاع بالميتة وأجزائها تكليفاً، وقد  
أقاموا مجموعة أدلة عامّة وخاصّة للخروج عن ذلك الأصل القرآني.

أمّا الأدلة فهي:

١ - الإجماع.

٢ - النجاسة.

٣ - حرمة الأكل

٤ - الأدلة الخاصّة.

أمّا الإجماع: فإنّه قد ادّعي في جملة من كلمات الأعلام أنّه لا يجوز بيعها أو  
الانتفاع بأيّ نحو من أنحاء الانتفاع بالميتة وأجزائها.

وقد أشار صاحب مفتاح الكرامة إلى أولئك المجمعين قائلاً: «والميتة من  
نجس العين وأجزائها مطلقاً ومن طاهر العين... ويدلّ على عدم جواز بيعها  
إجماع التذكرة والمنتهى وكذا التنقيح، وفي رهن الخلاف: الإجماع على عدم

---

(١) لقد التزم الشيخ الأعظم رحمته بهذا التقسيم ولكنه قدّم البحث في المقام الثاني على

الأول، وقد نوّه السيّد الخوئي رحمته إلى ذلك. انظر: مصباح الفقاهة: ج ١ ص ١١٠.

(٢) سيتعرّض السيّد الأستاذ (دام ظلّه) في هذه الدراسة إلى المقام الأوّل فقط، وأمّا المقام  
الثاني فإنّه قد أرجأه إلى مناسبة أخرى.

ملكيتها...»<sup>(١)</sup>. ثم يتعرّض ﷺ إلى حرمة الانتفاع بالميتة في قوله: «ولا مخالف في عدم جواز الانتفاع بالميتة سوى الشيخ في النهاية والمحقق في الشرائع والنافع وتلميذه كاشف الرموز والمصنّف في الإرشاد و... ومال إليه صاحب التنقيح... والصدوق في المقنع»<sup>(٢)</sup>.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: أيّ إجماع هذا الذي يُدعى في المقام إذا كان شيخ الطائفة في نهايته، والمحقق في شرائعه ومختصره النافع، والفاضل الآبي في كشفه، والعلامة في إرشاده مخالفين له؟!.

ولو تنزّلنا وقبلنا به، فإنّه - مع وجود الأدلّة العامّة والخاصّة للأعلام - سوف يكون هذا الإجماع مدركياً لا حجّية له.

وعليه فالإجماع المدعى في المقام فيه تأمل في كبراه؛ لأنّه ليس تعبدياً وإنّما هو مدركي لا حجّية له، وفي صغراه نظر؛ لعدم انعقاده أصلاً.

وأما النجاسة: فقد عرفت الإجابة عن ذلك في مواضع عديدة، حيث قلنا إنّّه لم يثبت لدينا أنّ النجاسة مانعة عن الانتفاع به، وقد أشرنا إلى أنّ منشأ القول بالمانعية هو رواية تحف العقول والنبويّ المشهور، وقد عرفت أنّ ذلك ضعف سندهما.

ولو سلّمنا بمانعيتها عن الانتفاعات، فإنّها بلا شكّ سوف تختصّ بالانتفاعات التي تتوقّف على الطهارة، وأمّا الانتفاعات الأخرى المحلّلة، والتي لا تتوقّف على الطهارة، فإنّها غير مشمولة بذلك.

وأما حرمة الأكل: فإنّه قد اتّضح لنا - مسبقاً - عدم وجود ملازمة بين عدم جواز الأكل وبين مسألة الانتفاع؛ لأنّ الانتفاع بالميتة غير منحصر بتناوله فقط.

(١) مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، العاملي: ج ٤ ص ١٩.

(٢) مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة للسيد محمد جواد العاملي: ج ٤ ص ١٩.

هذا ما أمكن إيجازه فيما يتعلّق بالأدلة الثلاثة المتقدمة، وإنّما الكلام يقع في الدليل الرابع والمتمثّل بالأدلة الخاصّة والتي يمكن تقسيمها على مستويين؛ الأوّل: الدليل القرآني، والثاني: الدليل الروائي.

### المستوى الأوّل: الدليل القرآني على حرمة الانتفاع

استدلّ بعدّة آيات قرآنيّة على حرمة الانتفاع وقد ارتأينا الوقوف عند واحدة منها مشيرين بها إلى الآيات الأخرى؛ نظراً لاتّحاد النكته ووحدة الاستدلال، والآية هي قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخُزْيُرِ وَمَا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ (المائدة: ٣).

والذي يظهر بدواً: أنّ التحريم هنا قد تعلّق بالأعيان المذكورة في الآية الكريمة حيث قالت «حرّمت عليكم الميتة و...»، مع أنّه لا معنى لتعلّق الحرمة بنفس العين - كما عرفنا ذلك - ولذا فلا بدّ من تقدير شيء، وهو: أكل الميتة أو الانتفاع بالميتة أو التكبّب بالميتة أو غير ذلك.

ومن هنا نجد صاحب مفتاح الكرامة يقول: «وقد استدلّ على تحريم الانتفاع بالميتة: الطبرسي، والبيضاوي، والراوندي في أحد وجهيه، والمرضى في ظاهر الانتصار، والمصنّف في التذكرة ونهاية الأحكام والمنتهى والمختلف، وولده في شرح الإرشاد، وغيرهم بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾»<sup>(١)</sup>.

أمّا كنيّة الاستدلال بالآية على حرمة جميع الانتفاعات والتقلّبات فإنّه قد أجاب صاحب المفتاح: إنّ الحرمة لا معنى لتعلّقها بالعين الخارجيّة وإنّما لا بدّ من التقدير، وإنّ أقرب التقديرات هي حرمة منافع هذه الأمور، ولذا يقول ﷺ في مفتاحه: «لأنّ التحريم لا يتعلّق بالأعيان حقيقة فتعيّن المجاز، وأقرب المجازات: تحريم جميع وجوه الاستمتاع والانتفاعات، وحكاه في

(١) مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة للسيد محمّد جواد العاملي: ج ٤ ص ١٩.

كنز العرفان عن قوم، واحتمله المولى الأردبيلي في آيات أحكامه، وقد يُرشد إلى ذلك تخصيص اللحم بالذكر في الخنزير دون الميتة<sup>(١)</sup>، فلو كان المراد هو خصوص باب الأكل والشرب لتعيّن أن يكون الخطاب هكذا: حُرِّمَ عليكم لحم الميتة أو أكل الميتة، ولكن حيث إنّه أُطلق في ذلك فهو يريد سائر الانتفاعات، والتي من جملتها الأكل.

وهنا يذكر صاحب المفتاح قرينة خارجية لإثبات مدّعه، بعد أن ذكر قرينة داخلية من الآية، حيث يقول: «وقد تُجعل الشهرة قرينة على ذلك»<sup>(٢)</sup>.  
وجواب ذلك: هو أنّ أصل هذه الدعوى - وهي كون أقرب المجازات هي تحريم الانتفاعات - بحاجة إلى إثبات، وأمّا القرائن التي ذكرها فهي ضعيفة، والصواب في المقام هو الرجوع إلى القرائن الداخلية الموجودة في الآية والقرائن الخارجية المستفادة من آيات أخرى، وروايات وردت في ذيل الآية الكريمة. فإن ثبت لدينا معنى الحرمة من خلال كلّ ذلك، فإنّه لا يبقى معنى للرجوع إلى أقرب المجازات.

والآن لو راجعنا الشواهد المتوفرة في المقام، الداخلية والخارجية، فإننا نجد أنّ هذا المقطع: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ...﴾ إن لم يكن قرينة على خصوص الأكل فإنّه - على الأقلّ - لا يدلّ على خلاف ذلك، لأنّه إذا ذُكرت قرينة الأكل، فإننا بنفس هذه القرينة نقول: إنّ المراد من الميتة هو خصوص الأكل أيضاً، وإنّ عدم ذكر هذه الكلمة فلاجل التخلّص من التكرار، ونحن إنّما نلتزم بذلك لأجل وجود قرائن أخرى من نفس الآية الكريمة؛ حيث تقول: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرٍ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ﴾ (المائدة: ٣)، وهذا المقطع مرتبط بالأكل والشرب كما هو واضح.

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

هذا ما يمكن قوله في القرائن الداخليّة، وأمّا الخارجيّة فمنها قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الأنعام: ١٤٥)، وهذه الآية واضحة الدلالة على كون المراد من الميتة هو الأكل والشرب، حيث تقول: ﴿عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾؛ ثم تقول: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ﴾.

ولذا نجد السيّد العلامة - في ميزانه - عندما يمرّ بآية البحث - يذكر هاتين الآيتين؛ ليبيّن لنا علاقة الآيات الثلاث بالأكل والشرب، ولذا يقول: «فقد اتّضح وبان: أنّ الآية لا تشمل فيما عدّته من المحرّمات على أمر جديد غير مسبوق بالتحريم، فيما تقدّم عليها من الآيات المكيّة أو المدنيّة المتضمّنة تعداد محرّمات الأطعمة من اللحوم ونحوها»<sup>(١)</sup>.

وهذا المعنى الذي انتهينا إليه مُستفاد من الآيات الأولى من سورة المائدة - التي نحن بصدد مناقشة الآية الثالثة منها - فعند مراجعتنا للآية الأولى منها نجدها تقول: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ...﴾؛ وبذلك تكون آية: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ مجرد استثناء من ذلك التحليل الذي جاء في الآية الأولى.

هذا، ومُن ذهب إلى هذا المعنى: الفخر الرازي في تفسيره؛ حيث يقول في الآية الأولى: «إعلم أنّه - تعالى - لما قرّر بالآية بالأولى على جميع المكلفين: أنّه يلزمهم الانقياد لجميع تكاليف الله؛ وذلك كالأصل الكلي والقاعدة الجمليّة، شرع بعد ذلك في ذكر التكاليف المفصّلة، فبدأ بذكر ما يحلّ وما يحرم من المطعومات»<sup>(٢)</sup>، ثمّ يأتي إلى آية البحث فيقول بعدها: «إعلم أنّه تعالى قال في

(١) تفسير الميزان، للسيّد العلامة الطباطبائي: ج ٥ ص ١٧٤.

(٢) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، للفخر الرازي: ج ١١ ص ١٢٥.



أول السورة: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾، ثم ذكر فيه استثناء أشياء تُتلى عليكم؛ فهنا ذكر الله تعالى تلك الصور المُستثناة من ذلك العموم<sup>(١)</sup>، أي: العمومات الموجودة في المطعومات.

وبناءً على ما تقدّم ذكره: نرى أنّ الآية الكريمة إن لم تكن على خلاف مُراد صاحب مفتاح الكرامة فإنّها - على الأقلّ - لا تُوجد فيها دلالة على ذلك المعنى الذي ذكره.

وهنا يمكن سَوِّق شاهد على صحّة ما نقوله، وهو: ما جاء في روايةٍ عن المفضّل بن عمر أنّه قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «أخبرني - جعلني الله فداك - لم حرّم الله الخمر والميتة والدم ولحم الخنزير؟ قال: إنّ الله تبارك وتعالى لم يحرم ذلك على عباده، وأحلّ لهم ما سواه، من رغبة منه فيما حرّم عليهم، ولا زهد فيما أحلّ لهم، ولكنّه خلق الخلق فعلم ما تقوم به أبدانهم، وما يُصلحهم، فأحلّه لهم وأباحه؛ تفضلاً منه عليهم به لمصلحتهم، وعلم ما يضرّهم فنهاهم عنه، وحرّمه عليهم، ثمّ أباحه للمضطرّ، وأحلّه له في الوقت الذي لا يقوم بدنه إلّا به، فأمره أن ينال منه بقدر البلغة لا غير ذلك، ثمّ قال: أمّا الميتة فإنّه لا يُدمنها أحد إلّا ضعف بدنه، ونحلّ جسمه، ووهنت قوّته، وانقطع نسله، ولا يموت آكل الميتة إلّا فجأة، وأمّا الدم فإنّه يُورث آكله الماء الأصفر...»<sup>(٢)</sup>.

ومن الواضح أنّ صدر هذه الرواية وذيلها مرتبط بالأطعمة والأشربة؛ ولذا عندما يذكر صاحب مفتاح الكرامة المسألة يقول: «والأصوليون - ومنهم المصنّف في النهاية والتهذيب - اختاروا تعلّق التحريم بالمنفعة الشائعة المتبادرة، وهي الأكل، ووافقهم جماعة على ذلك من الفقهاء كصاحب التنقيح

(١) المصدر نفسه: ج ١١ ص ١٣٢.

(٢) الفروع من الكافي: ج ٦ ص ٢٤٢؛ وعنه في وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ٩٩ ح ١.

٣٧٠ ..... رسائل فقهية

وغيره - كما ستعرف - وأيده المقدّس الأردبيلي في آياته بذكر الأكل قبله وبعده، ولكنّ الشهرة تدفع ذلك كلّها لأنّها حينئذ قرينة على إرادة خلاف المتبادر<sup>(١)</sup>، فصاحب المفتاح يقبل بأنّ المقتضي للاختصاص في الأكل موجود ولكنه يقول إنّ الشهرة<sup>(٢)</sup> تدفع ذلك.

إذن هذه الآية - كما عرفنا - لا يمكن لها أن تُثبت لنا حرمة جميع أنواع الانتفاعات. نعم، يمكن أن تُثبت حرمة خصوص الانتفاعات التي تتوقّف على الطهارة كالأكل والشرب.

وبذلك نكون قد انتهينا من الدليل القرآنيّ، دون الخروج عن ذلك الأصل القرآنيّ العامّ، والذي أسميناه بالتسخير.

### المستوى الثاني: الروايات

سيقت في هذا المورد مجموعة روايات لإثبات حرمة مطلق الانتفاعات بالميتة أو بأجزائها، وفي قبالتها سيقت مجموعة روايات أخرى لإثبات الجواز وحليّة ذلك.

فالطائفة الأولى - التي سوف نقف عندها - مفادها هو: إثبات مدعى جملة من الأعلام والذي قيل بأنّه هو المشهور؛ وفق ما ذكره، صاحب الكرامة، وقد نقل ذلك أيضاً: السيّد الخوئي رحمته الله في مصباحه حيث يقول: «فإنّ مقتضى الأصل الأوّلي هو جواز الانتفاع بالميتة، إلّا أنّ المشهور إنّما هي حرمة الانتفاع بها»<sup>(٣)</sup>.

وأما الطائفة الثانية - والتي سوف يأتي الحديث عنها - فمفادها، هو: إثبات جواز الانتفاع بالميتة.

(١) مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة للسيّد محمّد جواد العاملي: ج ٤ ص ١٩.

(٢) ولكنّ هذه الشهرة على فرض وجودها فإنّها لا تُورث الاطمئنان، فضلاً عن اليقين.

(٣) مصباح الفقاهة، للسيّد الخوئي: ج ١ ص ١١٠.

وبطبيعة الحال في صورة تامة أدلة الطائفتين - سنداً ودلالة - فإنه لا مناص من المصير إلى الجمع بينهما<sup>(١)</sup>. وأما في صورة عدم تامة ذلك، فإنه لا يبقى موضوع للجمع بينهما.

### الطائفة الأولى: الروايات المانعة مطلقاً

اشتملت هذه الطائفة على روايتين هما:

الرواية الأولى: ما ورد عن محمد بن يعقوب الكليني، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن عاصم بن حميد، عن علي بن أبي المغيرة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك، الميتة يُنتفع منها بشيء؟ فقال: لا...»<sup>(٢)</sup>.

إن دلالة الرواية على المنع واضحة، خاصة إذا فسرنا كلمة «بشيء» بأنها عائدة إلى «ينتفع»، فيكون المعنى: بشيء من الانتفاعات، سواء كانت محرمة أو محللة.

ولكن الكلام إنَّما يقع في سند الرواية، حيث اختلف الأعلام فيها، فصاحب الرياض<sup>(٣)</sup> والسيد الخوئي - في محاضرات في الفقه الجعفري<sup>(٤)</sup> - قد عبّر عنها بالصحيحة، في حين قد عبّر عنها بالموثقة في حواشي مصباح الفقاهة<sup>(٥)</sup>. وفي قبال ذلك يوجد قول آخر يرى ضعفها؛ نظراً لوجود علي بن أبي المغيرة، والذي يرد أحياناً باسم: علي بن المغيرة.

وفيما يتعلّق بابن أبي المغيرة فإنه قد ذكر النجاشي كلمة أوقعت الأعلام في

(١) أو الانتهاء إلى التساقط إذا تعذر علينا الاستفادة من قواعد الجمع العرفي.

(٢) فروع الكافي: ج ٦ ص ٢٥٩ ح ٧، وعنه: وسائل الشيعة: ج ٢٣ ص ١٨٤ ح ١.

(٣) رياض المسائل، للسيد علي الطباطبائي: ج ٨ ص ٤٨.

(٤) محاضرات في الفقه الجعفري، للسيد علي الحسيني الشاهرودي: ج ١ ص ٥٢.

(٥) مصباح الفقاهة، للسيد الخوئي: ج ١ ص ١١٢.

خلاف فيه، وذلك عندما مرّ بترجمة الحسن بن عليّ بن المغيرة، حيث ذكر كلمةً ينقلها لنا أيضاً: صاحبُ تنقيح المقال وهي: «الحسن بن عليّ بن أبي المغيرة الزبيدي الكوفي ثقة - هو وأبوه - روى عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام...»<sup>(١)</sup>. وهنا وقع الكلام في كلمة «وأبوه» في كونها معطوفة على «هو» فيكون عليّ والد الحسن ثقة أيضاً مثل ابنه، أو أنّ كلمة «وأبوه» الواو فيها استئنافية فتكون بداية جملة اسمية جديدة، وعندئذ لا يتضمّن الكلام توثيقاً للأب.

وهنا ذكرت بعض القرائن من نفس كلام النجاشي تدلّ على أنّه كان بصدد توثيق الابن فقط دون الأب، وهي:

**القريئة الأولى:** إنّ كلمة «هو» تدلّ على توثيق الابن فقط، فلو كان النجاشي بصدد توثيق الاثنين معاً للزم أن يقول «ثقة وأبوه» وحيث إنّ لم يرد ذلك وإنّما أراد حصر الوثيقة بالابن فقط فإنّه قال: «هو».

**القريئة الثانية:** إنّ الحسن بن عليّ بن المغيرة لا يروي عن الإمام الباقر عليه السلام وإنّما الذي يروي عنه هو خصوص الأب، وبذلك تكون كلمة «روى» خبر لكلمة «أبوه». أي: أنّ جملة «روى» عائدة للأب لا للابن، أمّا نفس الابن فقد عبّر عنه النجاشي بأنّه «وهو يروي كتاب أبيه عنه».

وكيف كان، فالذي قد فهم من عبارة النجاشي أنّه بصدد توثيقها معاً؛ فإنّ الرواية تكون عنده صحيحة ويصحّ الاعتماد عليها وعندئذ يثبت المدعى، وهو: حرمة الانتفاع بالميتة مطلقاً. وأمّا إذا لم يفهم من العبارة ذلك، فإنّ الرواية سوف تكون ضعيفة؛ لكون عليّ بن أبي المغيرة مجهول الحال. ثمّ يبقى الكلام في مصدر توثيق العلامة الحليّ له في خلاصته<sup>(٢)</sup> وابن داود

(١) رجال النجاشي: ص ٤٩ تحت رقم ١٠٦؛ وأيضاً: تنقيح المقال، للشيخ المامقاني: ج ٢ ص ٢٦٤.

(٢) خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، للعلامة الحليّ: ص ١٩٠ تحت: رقم ٦٩.

في رجاله<sup>(١)</sup>، حيث لم يُعلم: هل كان توثيقها لعلي بن أبي المغيرة مستنداً إلى عبارة النجاشي؛ حيث فهما منها أنه كان بصدد توثيق الاثني عشر معاً أم أن توثيقها له كان معتمداً على شيء آخر؟

فإن كان توثيقها مصدره عبارة النجاشي، فقد عرفنا - ومن خلال القرينتين المزبورتين - أنه كان بصدد توثيق الابن فقط.

وأما إذا كانا قد اعتمدا على شيء آخر فإنه كان عليهما أن يُبيننا لنا طريق توثيقها له، وحيث إنهما لم يفعل ذلك فإنه لا عبرة بتوثيقها<sup>(٢)</sup>.

هذا وقد ذهب الشيخ المامقاني إلى عدم توثيقه حيث يقول ﷺ في ذلك: «وقوله: روى، جملة مستأنفة مرجع ضميرها الحسن، لكن حيث إن أحداً لم

(١) كتاب الرجال، لتقي الدين الحسن بن علي بن داود الحلبي: ص ١٣٥. حيث قال عنه تحت رقم (١٠١٦): «علي بن أبي المغيرة ثقة».

(٢) قد يُقال: لماذا يُقبل توثيق النجاشي - وغير النجاشي من الرجالين - ويكون لتوثيقه عبرة، مع أنه لم يذكر لنا أيضاً طريق توثيق الحسن نفسه وغيره من الرجال؟ في حين لا يُقبل ذلك من العلامة وابن داود!

فإن قيل: إن طريق القبول عن النجاشي هو من باب العمل بخير العدل أو الثقة. فإن العلامة إن لم يكن أعظم شأنًا وأكثر قبولاً وعدالة ووثاقة من النجاشي فهو بمستواه على أقل التقادير.

ولماذا يُقبل قول النجاشي في أنه وثق الابن دون الأب، مع أنه لم يطعن بالأب، بل ترك لنا إشارة تُوحي بوثاقة الأب.

فلو تأملنا بكلمة النجاشي بحق الحسن حيث يقول: «وهو يروي كتاب أبيه عنه» أقول: ألا توجد إماعة أو إشارة إلى وثاقة الأب من قبل الابن على الأقل؟ فلو لم يكن الأب ثقة في نظر الابن فلماذا ينقل كتاب أبيه؟ أليس نقله لكتاب أبيه - في صورة عدم وثاقة أبيه - تغريراً بالأمّة؟ ثم هل النجاشي أقرب إلى علي بن أبي المغيرة من ابنه الحسن؟ ثم إن المجهول الحال هو الشخص الذي لا نعرف شيئاً عنه البتة، والسؤال: هل هذا المعنى ينطبق على علي بن أبي المغيرة؟!.

يُعدّ حسناً من رجال الباقرين عليهما السلام وأتى بجملة: وهو يروي كتاب أبيه عنه، لا يمكن عطف كلمة: وأبوه، على الضمير، وتعيّن كونها جملة مستأنفة... ثمّ إنّ نقول: الظاهر ابتناء توثيق العلامة على فهم التوثيق من النجاشي، وحيث تبين عدم دلالة كلام النجاشي على توثيق أبيه، والمظنون ابتناء توثيق الخلاصة على ذلك، بقي توثيق عليّ بغير منشأ، وغاية ما يفيد كلام الشيخ رحمته الله هو كونه إمامياً فيكون مجهول الحال<sup>(١)</sup>. وبذلك لا يصحّ سندها وفقاً للموازن المعتبرة في علم الرجال، وأما من حيث الدلالة فهي تامّة كما تقدّم، ونتيجة كلّ ذلك: عدم اعتمادها؛ نظراً للإشكال الوارد بعليّ بن أبي المغيرة<sup>(٢)</sup>.

**الرواية الثانية:** وهي موثقة سماعاً عن مهراّن، عن الحسن عن زرعة عن سماعه قال: «سألته عن جلود السباع أيتنفع بها؟ فقال: إذا رميت وسميت

(١) تنقيح المقال، للمامقاني: ج ٢ ص ٢٦٥.

(٢) لقد عهدنا عن السيّد الأستاذ (دام ظلّه) منهج جميع القرائن، والتي إن وصلت بنا إلى دائرة الاطمئنان قبلنا بالرواية، سواءً كان متعلّق القرائن السند أو الدلالة، وبناءً على ذلك أقول: إنّ تصحيح جملة من الأعلام للرواية، وما ذكرناه في الملاحظات السابقة، ألا يُوفّر أرضية لحصول الاطمئنان بوثاقة عليّ بن أبي المغيرة؟ كما عهدنا عنه (دام ظلّه) أيضاً رفضه لذلك المنهج - القسري - الذي وقع فيه بعض الأصحاب الذين كانوا إذا ما أرادوا ترجمة شخص فإنّهم يدخلون البحث وفي أذهانهم نتيجة مسبقة، وهي إخراجهم من المذهب ولأضعف الأسباب، ونحن نخشى أن يكون بعض الأعظم قد دخل البحث السندي لهذه الرواية وفي ذهنه الشريف - مسبقاً - تضعيف الرواية لا لأجل الرواية أو الراوي وإنّما لأجل الخروج منها بحليّة الانتفاع، أو ربما لأجل الوصول في خاتمة المطاف إلى نتيجة التعارض غير المستقرّ، والدخول في قواعد الجمع العرفي؛ بُغية إنضاج البحث وطرح آخر الاحتمالات ووضع الحلول لها، وهذا المعنى الأخير هو ما نستقرّبه ونطمئنّ إليه في طريقة السيّد الأستاذ (دام ظلّه).

فانتفع بجلده، وأما الميتة فلا»<sup>(١)</sup>.

وتعتبر هذه الرواية موثقة<sup>(٢)</sup> إلا إذا قيل بأنها مضمرة؛ حيث إن الرواية تقول «سألته» فمن هو المسؤول هنا؟ هل هو الإمام أم غيره؟ وحيث إنه لم يتضح لنا ذلك، فإنها تكون مضمرة.

ولكن هذه الدعوى يمكن دفعها بالبيان التالي:

أولاً: إن سماعه كان من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام وكان يأتي إلى الإمام عليه السلام عادة ومعه أسئلة كثيرة فيقول سألت الإمام الصادق عليه السلام أو سألت أبا عبد الله عليه السلام فيجيب الإمام عليه السلام ثم يسأل سماعه مرة أخرى وأخرى فيقول بعدئذ: سألته.

ثانياً: إن هذه الموثقة المذكورة في المقام ما هي إلا مقطع أو ذيل من رواية طويلة؛ حيث قُطعت منها فصار صدرها الذي يُصرح به باسم الإمام عليه السلام في باب، وذيلها الذي أُضمِر اسم الإمام عليه السلام فيه في باب آخر، ولذا لم يُعبّر واحد من الأعلام بأن هذه الرواية مضمرة، وإنما يُعبّرون عنها بأنها موثقة سماعه.

هذا فيما يتعلّق بالسند، وهي تامّة - كما عرفت - وإنما الكلام في بحثها الدلالي حيث إنها تقول: «سألته عن جلود السباع أينتفع بها»؛ فالرواية فيها كلمات ثلاث وهي «جلود، سباع، ينتفع» ولكي يتم الاستدلال بهذه الرواية فإنه لا بد من أن تثبت الأمور التالية:

الأمر الأول: أن يثبت من كلمة الانتفاع عموم الانتفاع، وإلا لو كان كلامه في انتفاع خاص فإنه سوف يكون خارجاً عن محلّ الكلام الذي هو مسألة جواز أو عدم جواز الانتفاع بالميتة وأجزائها مطلقاً.

فالكلام في الموجبة الكلية، وهذا لا يتنافى مع وجود استثناء في بعض

(١) التهذيب: ج ٩ ص ٧٩ ح ٣٣٩؛ وعنه: وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١٨٥ ح ٤.

(٢) جاء في حاشية مصباح الفقاهة - ج ١ ص ١١٣ - : «إنها موثقة».

الأحيان، والرواية واضحة في كونها تريد مطلق الانتفاع، ولا يمكن أن يُقال بأنه يوجد قدر مُتَيَقَّن في الرواية، لأننا نعلم جيداً - كما هو ثابت في علم الأصول - أنَّ القدر المُتَيَقَّن لا يُقَيَّد بمقدّمات الحكمة لإثبات الإطلاق إلا إذا كان القدر المُتَيَقَّن في الرواية بنحو القيد اللفظي؛ فإنّه عندئذ سوف يُقَيَّد الإطلاق.

الأمر الثاني: أن نقول: إنّه لا يختصّ بال مورد؛ لأنّ المورد المذكور هو «السباع» ومن الواضح أنّه لا خصوصيّة هنا للسباع بما هي سباع بل كلّ حيوان يأتي فيه الكلام.

الأمر الثالث: لا بدّ من إثبات أنّ الجلد هو أوضح مصاديق الانتفاع بأجزاء الميتة وأنّه لا تُوجد خصوصيّة للجلد بما هو جلد.

فإذا استطعنا إثبات هذه الأمور الثلاثة، وهي: إثبات مطلق الانتفاع، وأنّه لا خصوصيّة للمورد، ولا خصوصيّة للجلد، فإنّ الرواية تكون تامّة الدلالة، وعندئذ سوف يثبت لدينا حرمة الانتفاع بالميتة وأجزائها مطلقاً.

إلا أن يدعي مدّع بوجود خصوصيّة للجلد في المقام؛ وذلك لأنّ التماس عادة يحصل مع الجلود، فلعلّ مُراد الإمام عليه السلام - عندما منع من الميتة - هو المنع عن الجلود، لا عن مطلق أجزاء ما تحلّه الحياة.

ولذا ذهب جملة من الأعلام إلى أنّ هذه الرواية من الروايات التي دلّت على عدم جواز الانتفاع ببعض أجزاء الميتة لا مُطلقاً، فتكون هذه الرواية داخلية في الطائفة الثانية التي تُحرّم الانتفاع ببعض أجزاء الميتة، بخلاف الطائفة الأولى المانعة من الانتفاع بالميتة وأجزائها مطلقاً.

فإن استطعنا أن نُلغي خصوصيّة المورد - وهي الجلد - فإنّ الرواية ترجع إلى الطائفة الأولى، وعندئذ يصحّ الاستدلال بها في المقام، وإن لم نستطع ذلك فإنّها سوف تكون عائدة إلى الثانية.



وكيف كان، فإن هذه الرواية الموثقة يمكن لها - حتى على فرض اختصاصها بجلد الميتة دلالة - أن تقع في طرف المعارضة للروايات التي سوف تأتي والتي جوّزت الانتفاع بالميتة<sup>(١)</sup>.

(١) ربما يُقال: إن الرواية تقول «سألته عن جلود السباع أينتفع بها؟» وهذا سؤال واضح يتعلّق بالانتفاع بجلد السباع مطلقاً، سواءً كانت السباع مذكّاة أو ميتة؛ وهنا ينتظر سماعاً من الإمام عليه السلام الإجابة بـ «نعم» أو بـ «لا»، أو أنه عليه السلام يُفصّل الإجابة له، وفعلاً قد اختار الإمام طريق التفصيل فقال عليه السلام: «إذا رميت وسمّيت فانتفع بجلده...»، أي: إذا كانت السباع مذكّاة فلك الانتفاع بذلك الشيء، وهو الجلد؛ حيث كان المتعارف آنذاك هو الانتفاع به فقط، دون سائر الأجزاء الأخرى، ولو كانت هنالك منافع أخرى معهودة لقال السائل: سألته عن السباع أينتفع بها؟ وعندئذٍ سوف يشمل الجواب جميع موارد الانتفاع؛ فاختصاص السؤال بالجلد بسببه هو انحصار المنفعة به آنذاك.

ثمّ يكمل الإمام عليه السلام تفصيل الجواب؛ لأنّ السائل سأل سؤالاً عاماً يشمل المذكّي وغير المذكّي، فأجاز له المذكّي، وبقي أن يجيب عن الميتة التي تقع في قبال ذلك، فقال: «وأما الميتة فلا» فلا يجوز الانتفاع بالميتة.

ولكي تتضح الإشكالية أكثر، نسأل عن دلالة هذا المقطع «فانتفع بجلده»: هل يدلّ على جواز الانتفاع بخصوص جلد المذكّي أو أنّ الانتفاع يشمل الأجزاء الأخرى من السباع المذكّاة؟ وبقطع النظر عمّا إذا كانت لبقية الأجزاء الأخرى منافع معهودة آنذاك ومقبولة؟ فإن قلتم: إنّ المنفعة المجازة أعمّ من الجلد وإنّ الجلد هو أوضح وأبرز المنافع، قلنا: إنّ المنع من الميتة يقع في قبال كلّ ذلك تماماً، أي أنّه يشمل الجلد وغيره أيضاً؛ وإن قلتم: إنّ المنفعة المجازة موردها الجلد فقط دون سائر الأجزاء الأخرى فإنّها ممنوعة في المذكّي، قلنا: إذا كانت بقية الأجزاء ممنوعة في المذكّي فهل يحتمل إباحتها في الميتة؟!.

وإن قيل: إنّ الجواز شمل الجلد فقط وسكت عن سائر الأجزاء الأخرى من السباع المذكّاة، وكذا في المنع في الميتة فإنّه - وبقرينة الحديث عن الجلد - منع من التصرف أو

### الطائفة الثانية: الروايات المانعة مورداً

تنقسم روايات هذه الطائفة إلى قسمين:

الأول: تمثل بالروايات المانعة من الانتفاع بجلد الميتة وإليات الغنم، وفيه أربع روايات.

الثاني: تمثل بالروايات المانعة من الانتفاع بالميتة بسطاً، وفيه أربع روايات.

#### القسم الأول: الروايات المانعة من الانتفاع بجلد الميتة وإليات الغنم

الرواية الأولى: وهي موثقة أبي مريم، عن محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن فضال، عن يونس بن يعقوب، عن أبي مريم قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: السخلة التي مر بها رسول الله صلى الله عليه وآله وهي ميتة، فقال: ما ضر أهلها لو انتفعوا بأهابها. فقال أبو عبد الله عليه السلام: لم تكن ميتة يا أبا مريم، ولكنها كانت مهزولة، فذبحها أهلها فرموا بها، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما كان على أهلها لو انتفعوا بأهابها»<sup>(١)</sup>.

وهذه الرواية - بحسب الظاهر - واضحة الدلالة في كونها من الروايات المانعة، فالذي نقل الرواية عن الرسول صلى الله عليه وآله أراد أن يثبت جواز الانتفاع

---

الانتفاع بجلدها وسكت عن أجزاء الميتة الأخرى، وعندئذ تكون الرواية دالة على عدم جواز الانتفاع بجلد الميتة فقط، وأما سائر أجزاءها الأخرى فلا دلالة في الرواية على المنع ولا على الجواز؛ قلنا: إن هذا الوجه على دقته وإمكانه بعيد عن ذهن العرف، ولكن مع ذلك فإن مقتضى الإنصاف هو القول بأن هذا الوجه بعيد عن ذهنية العرف التي اقتصرت ثقافتها ومعرفتها وتحدت بانحصار المنافع بالجلد، وأما ذهنية العرف المعاصرة والتي اطلعت وتطلع يومياً على تحقق منافع أخرى لأجزاء الميتة الأخرى، فإن مثل هذه الذهنية تنظر إلى أن الإمام عليه السلام قد سكت عن هذه الأجزاء وخص المنع بالجلد.

(١) وسائل الشيعة، للحر العاملي: ج ٢٤ ص ١٨٠ ح ٣.

بجلد الميتة، ولكن الإمام الصادق عليه السلام أثبت العكس، حيث عرّف السائل بأنها لم تكن مذكّاة وقد رمى بها أهلها لكونها هزيلة، وبذلك يثبت عدم إمكان الانتفاع بجلد الميتة، فتدخل الرواية في الطائفة الثانية، وهي: المنع عن بعض الأجزاء، وهو: جلد الميتة.

نعم، إذا ألغيت خصوصية المورد في المقام فإنه يمكن استفادة حرمة مطلق الانتفاعات.

وعليه فإنّ الرواية تامّة سنداً - فهي موثقة كما عرفت - وأمّا دلالة فإنّها تامّة في الجملة.

هذا، ويوجد فيها إشكال دلاليّ آخر وهو: أنه يوجد في ذيل رواية ابن المغيرة<sup>(١)</sup>: «قلت لأبي عبد الله الصادق عليه السلام: الميتة ينتفع منها بشيء؟ فقال: لا، قلت: بلغنا أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله مرّ بشاة ميتة، فقال: ما كان على أهل هذه الشاة إذا لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بأهابها، فقال عليه السلام تلك شاة كانت لسورة بنت زمعة زوج النبي صلى الله عليه وآله وكانت شاة مهزولة لا يُنتفع بلحمها، فتركوها حتى ماتت، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما كان على أهلها إذا لم ينتفعوا بأهابها، أي تُذكي».

وهنا يوجد تهاوت واضح بين ذيل هذه الرواية ورواية أبي مريم، ففي موثقة أبي مريم قال: إنّها مذكّاة، وفي ذيل رواية ابن المغيرة قال: إنّها ميتة.

وهذا التفاوت والتعارض فرع أمرين هما:

الأمر الأوّل: هو القول بحجّيتها معاً، وقد عرفت أنّ هذا لم يثبت لدينا

في رواية ابن المغيرة.

الأمر الثاني: على فرض حجّيتها معاً، فإنه لا بدّ من إثبات وحدة الواقعة، وهذا لم يثبت لدينا، حيث لا يوجد دليل على ذلك، فلعلّها واقعتان، فأحدهما ميتة والأخرى مذكّاة، ولذا قال صاحب الوسائل: لا منافاة بينه

(١) وهي الرواية الأولى من الطائفة الأولى التي تقدّم بيانها.

وبين السابق؛ لاحتمال تعدّد الشاة والقول<sup>(١)</sup>.

هذا تمام الكلام في الرواية الأولى<sup>(٢)</sup>.

الرواية الثانية: وهي رواية الجرجاني؛ رواها عن أبي الحسن عليه السلام قال: «كتبت إليه أسأله عن جلود الميتة التي يُؤكل لحمها ذكياً؟ فكتب: لا ينتفع من الميتة بأهاب ولا عصب و...»<sup>(٣)</sup>.

(١) الوسائل: ج ٢٤ ص ١٨٥ ح ٣.

(٢) يُلاحظ على الاستدلال بالرواية الأولى ما يلي:

أولاً: لو تأملنا في الرواية جيداً لوجدنا أنّها بعيدة عن المقام، فنحن بصدد عرض ومناقشة الروايات التي تمنع من الانتفاع بالميتة، وهذا المعنى لا نجده فيها، فالراوي (أبو مريم) ينقل أو يعرض رواية منسوبة إلى الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله ومفادها هو أنّه صلى الله عليه وآله مرّ بسخلة ميتة فقال: «...»، وكأنّه يريد التأكّد من صحّة الرواية هذه، فقال له الإمام عليه السلام: «لم تكن ميتة...»، فالإمام عليه السلام كان بصدد تصحيح مضمون الرواية التي نقلها أبو مريم، ولا علاقة لهذا بمسألة معالجة أو بيان حكم الانتفاع بالميتة، فالإمام عليه السلام لم يقل لأبي مريم: هذا لا يجوز وأنّ تلك الشاة التي مرّ بها الرسول صلى الله عليه وآله كانت مذكاة؛ فكان الرسول صلى الله عليه وآله يسأل عن سبب عدم الاستفادة من جلدها رغم أنّها مذكاة؛ وكأنّ أصحابها منعهم الحاجز النفسي من الاستفادة من جلدها لكونها مريضة؛ وبالتالي فالرواية لا تتحدّث عن شاة ميتة.

ثانياً: على فرض حجّية رواية علي بن المغيرة - وهو الأرجح - أقول: لماذا نطالب بالدليل ممّن يريد إثبات أنّها واقعة واحدة، ونحن بين أيدينا الدليل على خلاف ذلك تماماً؟ ألم يقل الإمام عليه السلام في رواية أبي مريم: «لم تكن ميتة»، وقال عليه السلام في رواية علي بن المغيرة: «فتركوها حتّى ماتت»؟ فهل يُوجد بيان أو وضوح أكثر من هذا في إثبات كونها حادثتين؟ ثمّ إنّ عليه السلام يقول في رواية أبي مريم: «فذبحها»، وفي رواية ابن المغيرة: «أي تذكّي»، فالأولى مذكاة، والأخرى غير مذكاة، فكيف تكون بعد ذلك حادثة واحدة؟!.

(٣) وسائل الشيعة، للحر العاملي: ج ٢٤ ص ١٨٠ ح ٤.

وهذه الرواية - مضموناً، وبحسب ما جاء فيها من السؤال والجواب - تكون ضمن الطائفة الثانية، إلا إذا قلنا بإلغاء خصوصية المورد، فعندئذٍ تعم جميع الانتفاعات الأخرى بأجزاء الميتة.

وكيف كان، فإن هذه الرواية حتى على فرض القبول بأعميتها فإنها ساقطة عن الاعتبار؛ نظراً لعدم وثاقة ناقلها المباشر، وهو الفتح بن يزيد الجرجاني<sup>(١)</sup>.

الرواية الثالثة: وهي رواية الكاهلي<sup>(٢)</sup>، عن سهل بن زياد عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البنزطي عن الكاهلي قال: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده، عن قطع إليات الغنم؟ فقال عليه السلام: لا بأس بقطعها إذا كنت تُصلح بها مالك، ثم قال: إن في كتاب علي عليه السلام: أن ما قطع منها ميت لا يُنتفع به»<sup>(٣)</sup>.

وقد روى هذه الرواية شيخنا الصدوق رحمته الله بإسناده عن الكاهلي ولكن بدون ذكر سهل بن زياد، وهذا يعني أن الرواية بنقلها الثاني لا يبقى فيها إشكال سندي لمن لا يعتمد سهل بن زياد، بخلاف من يرى وثاقته حيث تصح الرواية عنده على النقلين معاً.

هذا وقد عرفت أننا نرى وثاقته فتصح الرواية عندنا على النقلين، ومن هنا ينبغي صرف الكلام إلى البحث الدلالي فيها.

(١) ينبغي التنبيه إلى أن البعض يرى ضعف الرواية بسبب عدم وثاقة رجل آخر ورد في سلسلة السند، وهو المختار بن محمد بن المختار. انظر: مصباح الفقاهة، للسيد الخوئي: ج ١ ص ١١٣؛ في حين ورد في تذييلات مكاسب السيد الخميني رحمته الله من أمها مجهولة؛ بالفتح بن يزيد وغيره. انظر: المكاسب المحرمة، للسيد الخميني: ج ١ ص ٤٦.

(٢) ذكرنا أن الناقل إذا كان هو البنزطي فإن المراد من الكاهلي هو خصوص عبد الله بن يحيى الكاهلي.

(٣) وسائل الشيعة، للحر العاملي: ج ٢٤ ص ٧١ ح ١.

إنَّ محلَّ الشاهد في الرواية والذي يُراد اعتماده في إثبات المدعى هو: «أنَّ ما قطع منها ميت لا يُنتفع به»؛ وهنا حاول البعض أن يستدلَّ على المدعى ببيان هو: أن مسألة عدم جواز الانتفاع بالميتة قد أخذها الإمام عليه السلام بشكل مفروغ عنه، حيث قال: الميتة لا ينتفع بها، ثم صار في الرواية بصدد بيان مصداق من مصاديق تلك الكبرى.

ويمكن صياغة ذلك منطقياً بهذا النحو: إنَّ الإمام عليه السلام أراد القول أنَّ هذا الجزء المقتطع ميتة وأنَّ الميتة لا يُنتفع بها، فتكون النتيجة: أنَّ هذا الجزء لا يُنتفع به.

ولكنَّ هذه الكبرى المذكورة هل بُيِّنَتْ في مجموع الروايات أم أخذت كأصلٍ موضوعيٍّ مُسلَّم ومفروغ عنه؟ فإنَّ الاستدلال قائم على أساس أنَّ تلك الكبرى هي كون الميتة تُوجد في ذهن السائل كأصل مفروغ عنه، وأنَّ الإمام أراد أن يُبيِّن صغرى من صغريات تلك الكبرى.

إذن فالاستدلال ليس بالمقطع الموجود في الرواية، وإنَّما بالكبرى المُستكشفة من خلال الصغرى المذكورة في الرواية، وإنَّ تلك الكبرى أصل مفروغ عنه.

وقد جاء هذا البيان في كلمات جملة من الأعلام، ومنهم السيّد الخميني رحمته الله في المكاسب حيث يقول: «يظهر منها: أنَّ عدم جواز الانتفاع بالميتة كان مفروغاً منه، وإنَّما لا ينتفع بالمقطوع؛ لكونه ميتة حكماً وتنزيلاً أو حقيقة، ومقتضى إطلاق عدم الانتفاع بالإليات عدم الانتفاع بالميتة أيضاً»<sup>(١)</sup>.

إلا أن يُقال أنَّ هذا الاستدلال كما ينسجم مع هذا البيان ينسجم مع بيان آخر، فالإمام ليس بصدد بيان القدر الذي يُنتفع به من الميتة والقدر الذي لا

(١) المكاسب المحرّمة، للسيّد الإمام الخميني: ج ١ ص ٤٦.

يُنتفع به منها، فإنَّ هذا أمر مسكوت عنه، أمَّا الأصل المفروغ عنه فهو: أنَّ الميتة - في الجملة - لا يُنتفع بها، حيث لا يجوز أكلها ولا لبسها في الصلاة، فعدم الانتفاع بالميتة - على نحو الجزئية أو على نحو الكلية - أمر مسكوت عنه في متن الرواية، وإنَّما تُريد القول: أنَّ هذا المقطوع من الغنم ليس حكمه حكم المذكي، وإنَّما حكمه حكم الميتة، أمَّا نفس حكم الميتة فإنَّ الرواية ساكتة عن ذلك.

وبعبارة أخرى: إنَّ الرواية ليست متصدية لبيان ما هو حكم الميتة. نعم، لو أنَّها تصدَّت لذلك؛ لأمكن القول باستفادة الإطلاق بعدم الانتفاع بالميتة، ولكنَّها تصدَّت لبيان حكم الجزء المُبان أو المقطوع من أنَّه ليس كالمذكي، وأنَّه محكوم بحكم الميتة، وسكتت عن حكم الميتة؛ وهذا يعني وجود سؤالين، هما:

الأوَّل: سؤال عن كون هذا الجزء ملحقاً أو غير ملحق بالميتة.

الثاني: سؤال عن حكم الميتة.

فأجابت عن الأوَّل، وسكتت عن الثاني.

أمَّا من يُريد أن يستفيد الإجابة عن السؤال الثاني من متن الرواية فإنَّ عليه أن يُبيِّن لنا ذلك، علماً أنَّ جميع من استدلُّوا بهذه الرواية قالوا: إنَّها لا تدلُّ على ما هو حكم الميتة، وإنَّ حكم الميتة أصل مفروغ عنه في ذهن السائل. وهذا يعني: أنَّ الذين أرادوا أن يثبتوا لنا حرمة الانتفاع بالميتة هم أنفسهم لم يستفيدوا هذا المعنى من هذه الرواية، وإنَّما قالوا: إنَّها تكشف لنا أنَّ تلك القضية الكبرى أصل مفروغ عنه في ذهن السائل، وقد أراد السائل معرفة الجزء المُقتطع.

ولذا قال السيّد الخميني رحمته الله - والحقَّ معه - : «إلا أن يُناقش في الإطلاق، بأن يُقال: إنَّ حكم الميتة لما كان مفروغاً منه، لم تكن الرواية إلا بصدد تنزيل

الجزء المقطوع منزلة الميتة في عدم الانتفاع، فيكون الجزء تبعاً في الحكم الثابت للميتة فيكون مقدار عدم الانتفاع به كمقداره منها، ولم يتضح منها، وليست بصدد بيانه، وبعبارة أخرى: إنها ليست بصدد بيان عدم الانتفاع به ابتداءً، بل بصدد بيان تشبيهه بها في الحكم الثابت، فلا إطلاق فيها»<sup>(١)</sup>.

وخلاصة القول فيها: إنها رواية تامة السند ولكنها غير تامة دلالة؛ وذلك لأن عدم الانتفاع في الجملة لا ينفعنا في المقام، إذ لا إشكال أن الميتة لا يجوز أكلها، وإنما الكلام في مسألة عدم جواز الانتفاع بها مطلقاً، أي ما يشترط فيه الطهارة وما لم يشترط<sup>(٢)</sup>.

(١) المكاسب المحرمة، للسيد الإمام الخميني: ج ١ ص ٤٦.

(٢) لو تأملنا قوله عليه السلام: (إن ما قطع منها - أي من الغنم - ميت لا ينتفع به)، وفصلناه منطقياً، لوجدنا فيه موضوعاً واحداً ومحمولين أو حكمين، أمّا الموضوع فهو «ما قطع منها» ويراد به إليات الغنم، وأمّا الحكمان فهما «ميت»، و«لا ينتفع به»؛ فمن أراد أن يعرف ما هو حكم الإليات المقطوعة والتي صارت ميتة - من حيث الانتفاع بها وعدم الانتفاع - قلنا له: لا يجوز الانتفاع بها؛ لأنه عليه السلام قال: لا ينتفع به.

وهنا نسأل عن السرّ في حكم الإمام عليه السلام على الإليات المقطوعة بأنّها لا ينتفع بها؟، إنّ السرّ في ذلك قد كشفه لنا الإمام عليه السلام حيث قال: إنها ميتة، ولأجل ذلك لا ينتفع بها؛ فإنه لا يوجد ما يبرر عدم الانتفاع بها سوى كونها ميتة، ومن ذلك سوف يفتح حكم الميتة، فإذا كان الملاك في عدم الانتفاع بالإليات هو صيرورتها ميتة فالميتة لا ينتفع بها؛ وحيث إنّ الرواية لم تكن تتحدّث عن أيّ مصداق من مصاديق الانتفاع - حتى لا يُقال أنّ ذلك قرينة على عدم جواز تلك المنفعة - فإننا نستفيد حرمة جميع الانتفاعات. ولو تنزلنا عن كلّ ذلك وقلنا: إنّ تلك الكبرى غير مُستفاد من الرواية وأنها موجودة في ذهن السائل، وبطبيعة الحال لا بدّ أن تكون موجودة في ذهن الإمام عليه السلام فأجابه الإمام عليه السلام بأنها ميتة، وهنا إمّا أن يكون الإمام عليه السلام راضياً بمؤدّي تلك الكبرى وسكت عنها - وهذا ما فعله بالضبط - فتكون تلك الكبرى حجّة وهي حرمة الانتفاع بالميتة، أو لا يكون عليه السلام راضياً بالكبرى، وعندئذ كان على الإمام عليه السلام أن يبيّن



الرواية الرابعة: وهي رواية الوشاء، عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي (الوشاء) قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام فقلت: جعلت فداك، إن أهل الجبل تثقل عندهم إليات الغنم فيقطعونها، قال: هي حرام، قلت فنصطحب<sup>(١)</sup> بها؟، قال: أما تعلم أنه يُصيب اليد والثوب، وهو حرام»<sup>(٢)</sup>.

وهنا يظهر من السائل - من خلال سؤاله الثاني - أنه فهم من قول الإمام عليه السلام: «هي حرام» أن الحرمة لمطلق الانتفاع، ولذا أراد السائل أن يُخرج الاستصباح، فقال له الإمام عليه السلام: «وهو حرام».

بهذا البيان يحاول المستدل إثبات حرمة الانتفاع بالميتة مطلقاً.

وجوابه هو: أن السائل قال: فنصطحب بها؟ فقال الإمام عليه السلام: «أما تعلم أنه يُصيب اليد والثوب...»، وهذا دليل على جواز الاستصباح بالإليات، لأنه عليه السلام لم يقل له: لا يجوز. وإنما أجاب بشيء آخر.

وبعبارة أخرى: إنه عليه السلام انتقل إلى الحرمة الوضعية، حيث قال له: إنه يُصيب اليد والثوب وهو حرام، أي: نجس، والنجاسة حكم وضعي، كما هو واضح.

للسائل ذلك، وحيث أنه لم يفعل - كما عرفت ذلك - فإن سكوته يكون إمضاءً لتلك الكبرى؛ وبذلك يثبت لدينا المدعى، فدليل الكبرى المستفادة من خارج الرواية كان في ضمن الرواية، فكيف لا يُستدل بها بعد ذلك على المقام؟!

جدير بالذكر أن الموقع الحقيقي لهذه الرواية هو في البحث اللاحق تحت عنوان: (أدلة القائلين بجواز الانتفاع بالميتة)، وهذا ما قام به السيد الأستاذ (دام ظلّه)؛ حيث ذكر هذه الرواية كدليل ثانٍ على جواز الانتفاع بالميتة.

(١) اصطبح به واستصبح به: أسرج به للإضاءة. انظر: الصحاح تاج اللغة، للجواهرى: ج ١ ص ٣٨٠.

(٢) فروع الكافي: ج ٦ ص ٢٥٥ ح ٣. وأيضاً: وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ٧١ ح ٢.

ثم إنه لا يوجد عندنا دليل على حرمة تنجيس اليد أو الثوب تكليفاً، وهذا ما استفاده صاحب الحدائق حيث فسّر الحرمة الأولى بالتكليفية، وهو قوله عليه السلام: (هي حرام)، والثانية بالوضعية وهو قوله عليه السلام: (وهو حرام)؛ وبذلك يتضح أنه عليه السلام قد أجاز للسائل الانتفاع بالميتة في مورد الاستصباح، ولكنه عليه السلام بين للسائل حكماً آخر إرشادياً وهو نجاسة الإليات.

ومن هنا نجد السيد الخوئي رحمته الله يقول: «وفيه: أنه لما لم يكن إصابة اليد والثوب للميتة وسائر النجاسات بل تلويث تمام البدن بها حرام قطعاً، فلا بد مما من أخذ التحريم في قوله عليه السلام «وهو حرام» إرشاداً إلى النجاسة، كما في الحدائق<sup>(١)</sup>، أو إلى المانعية عن الصلاة، أو إلى صورة المعاملة معها معاملة المذكى، بل عدم تعرضه عليه السلام لحكم الانتفاع بها بالاستصباح المسؤول عنه وتصديده لبيان نجاستها أو مانعيتها عن الصلاة أدل دليل على جواز الانتفاع بها دون العكس»<sup>(٢)</sup>.

إلى هنا نكون قد بينا القسم الأول من الطائفة الثانية المانعة من الانتفاع بالميتة مورداً، وقد كان هذا القسم ناطقاً بعدم جواز الانتفاع بجلد الميتة وإليات الغنم؛ ومن خلال هذا القسم يتضح لنا أن إلغاء الخصوصية محل تأمل؛ وذلك لأن التعامل مع الجلد قد يؤدي إلى نجاسة الثوب واليد وغير ذلك، فيكون إلغاء هذه الخصوصية وتسرية الحكم إلى سائر الأعضاء الأخرى محل تأمل.

ثم إن التسرية تعني: عدم الخصوصية في الجلد، وهذا غير معلوم؛ إذ لعل الخصوصية في الجلد غير موجودة في الأجزاء الأخرى من الميتة؛ فإذا ما ألغينا الخصوصية في الجلد فإنه سوف تكون عندنا طائفة واحدة لا طائفتان.

(١) الحدائق الناضرة، للشيخ البحراني: ج ١٨ ص ٧٣.

(٢) مصباح الفقاهة، للسيد الخوئي: ج ١ ص ١١٢.

والآن نأتي إلى بحث القسم الثاني من الطائفة الثانية والذي أريد من خلاله إثبات حرمة الانتفاع بالميتة مطلقاً - وهو المدعى - مع أنها ناطقة بحرمة اللبس فقط ؛ فالمدلول المطابقي الذي يمكن استفادته منه هو عدم جواز الانتفاع بالميتة لبساً، ومن خلال هذه المنع أريد إثبات حرمة الانتفاع بالميتة مطلقاً.

والذي ينبغي تأكيده هنا هو: أن جميع روايات الطائفة الأولى وروايات القسم الأول من الطائفة الثانية وبمختلف ألسنتها قد سيقت لإثبات المدعى العام وهو حرمة الانتفاع بالميتة تكليفاً، إما بالمطابقة كما في الطائفة الأولى، أو بالتسرية كما في القسم الأول، وأيضاً القسم الثاني من الطائفة الثانية كما ستعرف ذلك.

### القسم الثاني: الروايات المانعة من الانتفاع بالميتة لبساً

في هذا القسم الثاني من الطائفة الثانية قد اخترنا أربع روايات فقط. هذا وقد ذكرنا أن الغرض والهدف الأول هو إثبات المدعى العام وهو حرمة الانتفاع بالميتة مطلقاً، والحرمة - كما عرفت - هي التكليفيّة، وذلك بواسطة إلغاء الخصوصيّة وتسرية الحكم من موردها إلى سائر الانتفاعات الأخرى.

الرواية الأولى: وهي ممّا جاء في لباس المصليّ، عن عبد الله بن جعفر - في قرب الإسناد - عن عبد الله بن الحسن، عن جدّه عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن لبس السّمور والسّنجاب والّفنك؟ فقال: لا يلبس ولا يُصلىّ فيه إلّا أن يكون ذكياً»<sup>(١)</sup>.

(١) وسائل الشيعة، للحر العاملي: ج ٤ ص ٣٥٢ ح ٦؛ الباب الرابع من أبواب لباس المصليّ.

وهذه الرواية فيها تأمل من جهة سندها لوجود عبد الله بن الحسن، حيث لم يرد فيه شيء، فهو مجهول الحال، وبذلك تكون الرواية ضعيفة، وأمّا من حيث الدلالة فإنّ محلّ الشاهد فيها هو قوله عليه السلام: «ولا يُلبس»؛ وأمّا قوله: «ولا يُصَلّي» فهو مفروغ منه، حيث إنّ الثابت في محله هو عدم جواز الصلاة بهذه الأمور، سواء كانت ميتة أو مذكاة.

من هنا يرى البعض أنّ قوله عليه السلام: «لا يُصَلّي» محمول على التقيّة<sup>(١)</sup>، ولذا فإنّ الكلام سوف ينحصر في قوله عليه السلام: «لا يُلبس».

وهذه المفردة واضحة الدلالة في موردها وهو عدم جواز اللبس ما لم يكن مذكّى، ومن هنا حاول المستدلّ على المدعى العامّ أن يستفيد من هذا المنع الوارد فيها بواسطة تسرية الحكم إلى سائر الانتفاعات الأخرى، فتكون النتيجة هي عدم جواز الانتفاع بالميتة مطلقاً.

وجوابه هو: أنّ إثبات المدعى العامّ موقوف على إلغاء خصوصيّة المورد، ودونه فإنّه لا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن، وهو: حرمة خصوص لبس هذه الأشياء لأتّما ميتة.

ومن الواضح أنّه لا يمكن الالتزام بإلغاء الخصوصيّة، إذ لعلّ هذه الخصوصيّة كانت هي ملاك الحكم بالمنع، وهي غير متوفّرة في المنافع الأخرى،

(١) لا ينقضي العجب من هذا البعض؛ فنحن لا نُجيز الصلاة بهذه الأمور سواء كانت مذكاة أو ميتة، فإنّ قوله عليه السلام: «لا يُصَلّي فيه» موافق ومطابق تمام الانطباق لمبانينا في مدرسة أهل البيت عليه السلام، فإن كان القوم يقولون بالمنع فإنّ قوله عليه السلام سوف يكون موافقاً لهم وإن كانوا يقولون بالجواز فإنّه عليه السلام يكون قد خالفهم، مع أنّه بحسب مقتضى التقيّة لا بدّ أن يُوافقهم بالرأي، ولذلك نقول: إنّ لا معنى لاحتمال التقيّة في المقام، ولا ينبغي القول بأنّه عليه السلام أراد إيقاع الخلاف بين أصحابه حفاظاً عليهم، فإنّه لم يقل إلا ما هو موافق.

وبذلك لا تكون هذه الرواية تامة دلالة، فضلاً عن عدم تامة سندها كما عرفت؛ ولذا يقول السيد الخميني رحمته الله: «لكنها مع ضعفها مخصوصة باللباس»<sup>(١)</sup>.

الرواية الثانية: ما ورد في تحف العقول: «فكل ما أنبتت الأرض فلا بأس بلبسه والصلاة فيه وكل شيء يحل لحمه»<sup>(٢)</sup> فلا بأس بلبس جلده الذي منه»<sup>(٣)</sup>. وهذه الرواية من حيث السند مرسلة، كما هو حال جميع ما ورد في الكتاب، وقد ذكرنا ذلك في أكثر من مورد، وقلنا أيضاً: إن ما جاء فيه يمكن أن يكون شاهداً ومؤيداً ولو قطعنا النظر عن جهة السند فإنها من حيث الدلالة إنما تدل على عدم جواز لبس جلد ما يؤكل لحمه إذا لم يكن مذكياً، أي كان ميتة.

هذا ولو تأملنا قليلاً فإننا نجد أن هذه الرواية تتحدث عن مطلبين هما:  
الأول: جواز اللبس وعدمه.

الثاني: جواز لبسه في الصلاة وعدمه.

ومن الواضح أنه من الممكن جداً أن يكون الشيء الواحد جائزاً لبسه فيما عدا الصلاة، فإن الثوب المتنجس يجوز لبسه فيما عدا الصلاة. ولو نظرنا إلى عنوان الرواية في تحف العقول نجده «وما يجوز من اللباس»، ثم تبدأ الرواية «فكل ما أنبتت...»، وهذا يعني: أن الكلام هو فيما يجوز أن يلبس وما لا يجوز.

وبهذا البيان يتضح لنا التأمل فيما ذكره السيد الخميني رحمته الله حيث يقول:

(١) المكاسب المحرمة، للسيد الإمام الخميني: ج ١ ص ٤٧.

(٢) قرأها السيد الأستاذ «أكله» ودونها السيد الإمام الخميني في المكاسب كذلك، ولكن الصواب هو ما أثبتناه.

(٣) تحف العقول، للشيخ الحراني: ص ٣٣٨.

«ويمكن الخدشة في دلالتها بعد الغصّ عن سندها، بأن الظاهر من قوله (فلا بأس بلبسه والصلاة فيه) أنّه بصدد بيان حكم اللبس في الصلاة...»<sup>(١)</sup>، لا حكم اللبس، ولكن قد أتضح لك - ممّا تقدّم - أنّ الرواية بصدد بيان حكم اللبس من حيث الجواز وعدمه، وأيضاً بصدد بيان مسألة جواز اللبس في الصلاة وعدم جواز ذلك.

ومن الواضح أنّ عدم جواز اللبس في الصلاة لا يلزم منه عدم جواز اللبس مطلقاً، ولذا فإنّ هذه الرواية تامّة في موردها وهو حرمة لبس جلد الميتة لا في المدعى العامّ وهو حرمة الانتفاع بالميتة مطلقاً، ناهيك عن ضعف سندها وإرسالها<sup>(٢)</sup>.

(١) المكاسب المحرّمة، للسيد الإمام الخميني: ج ١ ص ٤٧.

(٢) في هذه الرواية الثانية مقدار من الاضطراب يعيق فهمنا لها، ولنلاحظ هذا المقطع جيداً: «وكلّ شيء يحلّ لحمه فلا بأس بلبسه جلده الذكيّ منه وصفه وشعره ووبره...»؛ والذي نفهمه من هذا المقطع هو أنّ الحيوان المأكول اللحم تارة يكون له جلد كالماشية، وتارة يكون له صوف كالأغنام، وأخرى له شعر كالشياه، وأخرى يكون له وبر كالإبل، بل ومنها ما يكون له ريش كالذواجن وأنحاء الطيور المأكولة اللحم. وهنا تقول الرواية: إنّ الحيوان المأكول اللحم يجوز لبس جلده إذا كان مُذكّي، ويجوز لبس صوفه أو شعره أو وبره سواء كان مُذكّي أو غير مُذكّي؛ وذلك لأنّها حصرت قيد التذكية بالجلد فقط. ثمّ تقول الرواية: «وإن كان الصوف والشعر والريش والوبر من الميتة وغير الميتة ذكياً فلا بأس بلبس ذلك والصلاة فيه»؛ وهنا تُريد الرواية أن تنتقل إلى مسألة الصلاة فأضافت قيد التذكية لتقول إنّّه تجوز فيه الصلاة، فضلاً عن اللبس، فإنّ اللبس قد أُجيز بمقتضى المقطع الأوّل الذي ذكرناه ولذا جرى الحديث بعدها حول الصلاة.

والسؤال هو أنّ قوله عَلَيْهِ: «من الميتة وغير الميتة» ما هو متعلّقهما؟ هل الأصناف المتقدّمة (الصفوف، الشعر، الوبر، الريش) أم متعلّقهما خصوص أحد هذه الأصناف؟ وأياً كان المتعلّق، فكيف يكون الشيء الواحد ميتة وذكياً في نفس الوقت؟ أو ليست

الرواية الثالثة: عن علي بن جعفر في كتابه<sup>(١)</sup> عن أخيه موسى بن جعفر

كلمة «ذكيّاً» خبراً لكلّ ما تقدّم؟ ولو قلنا إنّ «ذكيّاً» هي خبر للصوف فقط، فما هي أخبار البقية؟ وهنا نريد أن نُوجّه سؤالاً للشيخ الحرّاني رحمته الله: أين أمارات الصدق في مضمون الروايات والتي وعدتنا بها في مقدّمة الكتاب؟ فهل من تلك الأمارات: كون الشيء الواحد ميتة وذكيّاً؟!

هذا، وقد تأملنا فيما قاله السيّد الخميني فتبيّن لنا وجاهة ما قاله رحمته الله، فالثوب النجس لا يوجد كلام في جواز لبسه فضلاً عن الطاهر، وفضلاً عمّا أنبتته الأرض، بل لا معنى لاحتمال المنع في ذلك.

من هنا كان النظر الأوّلي إلى مسألة اللبس في الصلاة نظراً لعدم وجود ملازمة بين جواز اللبس وجواز الصلاة فيه - كما أفاد السيّد الأستاذ (دام ظلّه) - فأرادت الرواية أن تُبيّن لنا هذه المسألة، فكادت أن تنطق بجواز الصلاة بجلد المذكي، إلّا أنّها جعلت اللبس مقدّمة لذلك، فأدخلت الصوف والشعر والوبر مطلقاً، أي سوء كان مذكي أو غير مذكي، ثمّ عادت الرواية إلى موضوعها وهو اللبس في الصلاة.

وأما كون عنوان الرواية (ما يجوز من اللباس) يُعيّن لنا موضوع اللبس أو يُساعد على ذلك، أو هو شاهد عليه، فإنّه لا يمكن الركون إليه؛ لأننا لم نعلم أنّ هذه العناوين من وضع المصنّف رحمته الله فضلاً عن عدم وضعها من الإمام عليه السلام، بل المظنون هو أنّها قد وضعت من قبل المحقّقين أو المُعلّقين على الكتاب كما هو الحال في كتاب نهج البلاغة - مثلاً - ولو كان للعنوان مدخل في تحديد اللبس أو موضوع الصلاة فيه، فإنّ ما كتبه صاحب الوسائل أولى بالاتباع؛ حيث ذكر في أوّل هذا الباب هذا العنوان: «باب جواز الصلاة في الفراء...». (وسائل الشيعة: ج ٤ ص ٣٤٥)؛ وإذا لم يكن ما ذكرناه هو الصحيح، فلا أقلّ من احتماله بنحو يمنع من الاستدلال بالرواية على موضع اللبس، وبذلك لا تكون الرواية تامّة حتّى على مستوى موردها وهو اللبس، فضلاً عن عدم دلالتها - قطعاً - على عدم جواز الانتفاع بالميتة مطلقاً؛ والذي يهون الخطب هو عدم تمامية سندها، فتكون ساقطة عن الاعتبار.

(١) مسائل علي بن جعفر ومستدركاتهما، المنسوب إلى ابن الإمام جعفر الصادق عليه السلام:

عنه قال: «سألته عن المشية: تكون لرجل، فيموت بعضها، يصلح له بيع جلودها ودباغها ويلبسها؟ قال: لا، وإن لبسها فلا يُصلى فيها»<sup>(١)</sup>.

ومن الواضح أنّ محلّ الكلام ليس في الدباغة والبيع، وإنّما في اللبس، وهنا يقول عليه السلام: لا. ومما لا شكّ فيه أنّها من أدوات النهي، وظاهرة في الحرمة - بحسب ما حقّقه الأصوليون - وبالتالي سوف يحرم لبس جلد المشية الميتة؛ والذي يبدو هو أنّ المستدلّ بهذه الرواية حاول أن يستفيد من نكتة هذا الظهور، وقد غاب عنه متعلّق النهي.

ولذا نقول: إنّ كلمة «لا» لو كانت بمفردها فإنّه يمكن القول بأنّها تدلّ على حرمة اللبس لأنّ النهي عن اللبس ظاهر في الحرمة، ولكن يُوجد في صدر الرواية ما يمنع من ذلك، وهو كلمة «يصلح»، فيكون مدلول الجواب هو: لا يصلح، وهذه الكلمة أقرب إلى الكراهة منها إلى الحرمة، فلا تكون الرواية دالّة على حرمة اللبس، بل هي دالّة على جواز ذلك ولكن على كراهة، وهذا ما يُمكن استفادته من ذيل الرواية أيضاً حيث تقول: «وإن لبسها فلا يُصلى فيها»، فإنّهم عليه السلام من الغريب والبعيد في رواياتهم أن يكون شيء ما حراماً ثمّ يفترضونه ويرتّبون عليه حكماً آخر، وإنّما طريقتهم عليه السلام هي أنّهم يذكرون الحرام فقط.

وفي المقام: لو كان اللبس حراماً فهذا يعني أنّه عليه السلام افترض الفعل الحرام ثمّ رتب عليه حكماً آخر وهو المنع من الصلاة فيه، وهذا بعيد وغريب في طريقتهم ورواياتهم عليه السلام، ولذا فإنّ المعنى الأقرب هو أنّ اللبس مكروه، وحيث إنّ كلّ مكروه جائز، فإنّه يفترض لبسه، فإذا لبسه فإنّه لا تجوز الصلاة فيه، وهذا موافق للقواعد العامّة في فقه أهل البيت عليه السلام؛ حيث إنّ الصلاة لا تصحّ إلاّ بثوب طاهر. هذا من حيث الدلالة، وأمّا من حيث السند فإنّها

(١) وسائل الشيعة، للحر العاملي: ج ٢٤ ص ١٨٦ ح ٦.



ضعيفة نتيجة ضعف سند أصل الكتاب الذي وردت فيه.

الرواية الرابعة: عن عثمان بن عيسى عن سُماعة قال: «سألته عن أكل الجبن وتقليد السيف وفيه الكيمخت<sup>(١)</sup> والغرا<sup>(٢)</sup>؟ فقال: لا بأس ما لم يُعلم أنه ميتة<sup>(٣)</sup>».

يتوقف الاستدلال بهذه الرواية - على المدعى العام - على انعقاد الإطلاق في مفهومها، فإذا ثبت أنها بصدد بيان حكم المنطوق فإنه سوف يكون خارجاً عن محل إثبات المدعى.

وقبل تحديد ذلك، ينبغي أن نقف قليلاً عند المراد من المفهوم الأصولي، حيث ينبغي أن يُعلم مقدار ما يثبت المفهوم، فهل يثبت لنا القضية على نحو الموجبة الكلية أو بنحو القضية المهملة التي هي في قوة الموجبة الجزئية؟ فلو قال المولى: (إذا كان الماء قدر كُرّ فلا يُنجسه شيء)؛ فهل مفهومه هو: أنه إذا لم يكن قدر كُرّ فإنه يُنجسه كل شيء؟ أي على نحو الموجبة الكلية؟ هنا لم يقل علم من الأعلام إن المفهوم يثبت الموجبة الكلية؛ فيكون المفهوم هو: إذا لم يكن الماء قدر كُرّ فإنه يتنجس، وكذا في المقام، فإذا علمت أنه ميتة فهل فيه البأس بنحو الموجبة الكلية؟ أي: لا يجوز الانتفاع به مطلقاً، أم أنه في الجملة؟

والجواب: هو أنه لا يجوز الانتفاع به في الجملة، أي: على نحو القضية المهملة، حيث إننا نعلم أنه لا يجوز الانتفاع بالميتة في جملة من الموارد؛ نحو

(١) الكيمخت: نوع من الجلد وهو جلد الميتة المملوح. انظر: مجمع البحرين، للشيخ البحراني: ج ٢ ص ٤٤١.

(٢) الغرا: شيء يُتخذ من أطراف الجلود يلصق به وربما يُعمل من السمك. انظر: مجمع البحرين: ج ١ ص ٣١٥.

(٣) وسائل الشيعة: ج ٢٤ ص ١٨٥ ح ٥.

الصلاة وما يُشترط فيه الطهارة.

وعليه فإنّ هذه الرواية إذا تمّ سندها - وهي بحسب الظاهر لنا موثقة<sup>(١)</sup> - فإنّها غير تامّة دلالة؛ لأنّها تثبت البأس في الجملة، لا أنّها تُحرّم الانتفاع مطلقاً، أي: أنّها تثبت البأس بنحو القضية المهملة، وهي بقوة القضية الجزئية، وفق ما هو مقرر في علم المنطق.

بعبارة أخرى: يمكن القول أنّها: «بصدد بيان حكم المنطوق لا المفهوم، فلا يُستفاد منها إلاّ ثبوت البأس مع العلم في الجملة»<sup>(٢)</sup>.

وبذلك نكون قد انتهينا من روايات الطائفة الثانية والتي قُصد منها إثبات حرمة الانتفاع بالميتة مطلقاً، وأنّ الحرمة هي الحرمة الوضعية، وقد عرفت أنّ روايات الطائفة الأولى والثانية بقسميها - والتي يمكن تصنيفها إلى ألسن ثلاثة، كان الأوّل هو: تحريم الانتفاع بالميتة مطلقاً، والثاني: بالجلد، والثالث: خصوص اللبس - بعضها كان تاماً سنداً ودلالة<sup>(٣)</sup>، وبعضها الآخر تاماً دلالة لا سنداً، والآخر بالعكس.

فمن تمّت عنده ولو رواية واحدة على المدعى العامّ سنداً ودلالة فإنّه تثبت عنده حرمة الانتفاع بالميتة مطلقاً، ولكنك عرفت عدم تمامية أيّ رواية - ممّا تقدّم - على هذا المدعى.

نعم، تمّ عندنا بعض منها ولكن في إثبات المنع الجزئي، وبعبارة أخرى: إنّّه قد وجدت عندنا روايات لم تجوّز لنا الانتفاع بالميتة ولكن ليس مطلقاً. وهنا ينبغي التنبيه إلى نقطة - كنا قد أشرنا إليها وصارت مبنياً لنا - وهي

(١) وفاقاً لما يراه السيّد الخميني في المكاسب: ج ١ ص ٤٨؛ والسيّد الخوئي في مصباح الفقهية: ج ١ ص ١١٦.

(٢) المكاسب المحرّمة، للسيّد الإمام الخميني: ج ١ ص ٤٨.

(٣) أي: في موردها الخاص دون إمكان تعدية حكمها إلى مطلق الانتفاعات الأخرى.

أننا عندما نزيد من تسليط الضوء على المتن والبحث الدلالي فيه بصورة أكبر مما هو عليه البحث السندي فذلك لأننا نحاول أن نجمع أكبر عدد ممكن من الروايات في المورد الواحد بغية الوصول إلى العدد الذي يوجب الاطمئنان بصدور المعنى الذي تدور في فلكه هذه الروايات.

بعبارة أخرى: إننا بصدد جمع أكبر عدد ممكن من القرائن للوصول إلى درجة الاطمئنان بالمعنى المراد إثباته أو نفيه فيما إذا لم تتم عندنا ولا رواية واحدة سنداً.

### أدلة القائلين بجواز الانتفاع بالميتة

تقع روايات هذه الطائفة في قبال جميع ما تقدّم من روايات الطائفة الأولى والثانية، حيث يراد من هذه الطائفة إثبات جواز الانتفاع بالميتة، فتكون بذلك معارضة للطائفة الأولى والثانية في صورة تمامية السند لكلا المتعارضين.

هذا، وسوف نقف عند ثماني روايات من هذه الطائفة الأخيرة.  
الرواية الأولى: موثقة سماعاً، قال: «سألته عن جلد المملوح وهو الكيمخت، فرخص فيه وقال: إن لم تمسه فهو أفضل»<sup>(١)</sup>.

هذه الرواية يمكن أن تساعدنا فيما بعد، عندما نقف عند وجوه الجمع بين الطائفتين، ففي صورة حمل الطائفة الأولى على الكراهة، فإن موثقه سماعاً هذه سوف تكون قرينة على ذلك؛ بدليل أنّها جوّزت لنا الانتفاع.

نعم، هي تفضّل عدم المسّ، وهذا لا يخرج عن دائرة الكراهة كما هو واضح.

إنّ دلالة الرواية على جواز الانتفاع واضحة، حيث قالت «فرخص فيه» فتكون الرواية تامّة سنداً ودلالة.

(١) وسائل الشيعة، للحر العاملي: ج ٢٤ ص ١٨٦ ح ٨.

الرواية الثانية: عن محمد بن إدريس في آخر «السرائر» نقلاً عن كتاب «جامع» البنزطي صاحب الرضا عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يكون له الغنم، يقطع من إلياتها وهي أحياء، أيصلح أن ينتفع بما قطع؟ قال: نعم، يُذبيها ويُسرج بها ولا يأكلها ولا يبيعها»<sup>(١)</sup>.

وهنا يجيز الإمام عليه السلام الانتفاع بالميتة بواسطة الإسراج، ويحرم أكلها وبيعها، فأما مسألة المنع من أكلها فذلك واضح؛ لأن الجزء المبان من الحي ميتة أو بمنزلة الميتة، ومن الواضح أن الأكل يُشترط فيه الطهارة، وإنما الكلام في المنع عند بيعها، حيث نقول: أو ليس قد أجاز الإمام الانتفاع بها حيث قال عليه السلام: نعم، وهذا الانتفاع عقلائي. فإذا افترضنا وجود منفعة عقلائية أو أنها وُجدت - كما في المقام - فلماذا منع الإمام عليه السلام بيعها؟ فإن البيع أو جوازه يدور مدار المنفعة المحللة، فإن وُجدت جاز البيع وإلا فلا.

اللهم إلا أن يقال بأن الاستصحاب بها لم تكن له مالية في الأزمنة السالفة، فلا يجوز البيع عندئذ، ولكن هذا هو أول الكلام، إذ كيف يُمكننا إثبات ذلك؟

وعلى أية حال، فإن هذه المسألة ينبغي إرجاؤها إلى محلها، وهو البيع. فالرواية تامة الدلالة كما هو واضح؛ وأما من الناحية السندية فهي ضعيفة السند<sup>(٢)</sup>.

الرواية الثالثة: في دعائم الإسلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: لا يُنتفع من الميتة بأهاب ولا عظم ولا عصب، فلما كان من الغد خرجت معه فإذا نحن بسخلة مطروحة على الطريق، فقال: ما كان

(١) السرائر، لابن إدريس الحلي: ص ٤٧٧؛ وأيضاً: وسائل الشيعة، للحر العاملي: ج ٢٤ ص ٧٢ ح ٤.

(٢) مبحث «أدلة القائلين بجواز الانتفاع بالميتة».

على أهل هذه لو انتفعوا بأهابها، قال: قلت: يا رسول الله فأين قولك بالأمس: لا ينتفع من الميتة بأهاب؟ قال: يُنتفع منها باللحاف الذي لا يلصق<sup>(١)</sup>.  
وفي بيان مدلولها ذكروا: أن النبي ﷺ عندما قال إنه ينتفع منها باللحاف الذي لا يلصق، فإنه كان ﷺ يعني الجلد إذا كان مُدْبِغاً بنحو لا تُلصق أجزاؤه باليد فإنه يجوز عندئذ الانتفاع به، أما إذا لم يكن كذلك فإنه سوف يكون - بطبيعة الحال - عند اللمس منشأً لانتقال بعض الأجزاء من جلد الميتة إلى بدن الإنسان.

هذا ما قاله بعض المعلقين على هذه الرواية، حيث ذهبوا إلى أن هذه الرواية قد جَوَّزَت الانتفاع بالميتة، ولكن بشرط عدم انتقال أجزاء الميتة إلى المُستعمل، أي: لا تلتصق به.

من هنا قد يقال بأن النبي ﷺ إنما أجاز الانتفاع بالميتة بعد الدباغة فذلك لاحتفال كون الدباغة؛ مطهرة لجلد الميتة، كما هو المشهور بين العامة.

ولكن هذا الاحتمال لا يمكن الركون إليه في المقام، فإن صاحب الدعائم وهو ناقل الرواية هذه، نجده يستنكر كون الدباغة مطهرة للميتة، حيث يقول في ذلك: «وروينا عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه عن عليّ ﷺ... إن رسول الله ﷺ نهى عن الصلاة بجلود الميتة وإن دُبِغَت، وقال: الميتة نجس وإن دُبِغَت. وعن أبي جعفر محمد بن عليّ ﷺ أنه قال: لا يُصَلَّى بجلد الميتة ولو دُبِغَت سبعين مرة، إنا أهل بيت لا نُصَلِّي بجلود الميتة وإن دُبِغَت. وعنه أنه سُئِلَ عن جلود الغنم، يختلط الذكيّ منها بالميتة وتعمل منها الفراء، قال: إن لبستها فلا تُصَلَّى فيها، وإن علمت أنها ميتة فلا تشتريها ولا تبعها، وإن لم تعلم فاشتر

(١) دعائم الإسلام، لأبي حنيفة النعمان بن محمد التميمي المغربي: ج ١ ص ١٢٦؛ وعنه: مستدرک الوسائل، تأليف: الميرزا حسين النوري الطبرسي: ج ١٦ ص ١٩٢.

وبع. وقال: كان علي بن الحسين عليه السلام... لا ينتفع بالميتة»<sup>(١)</sup>.  
فهذه الروايات تُوضّح لنا أنّ صاحب الدعائم يرى أنّ الدباغة غير مطهّرة لجلد الميتة.

وبذلك، ومع كونها غير مطهّرة، فإنّ النبي صلى الله عليه وآله يكون قد أجاز الانتفاع بجلد الميتة، فتكون الرواية تامّة الدلالة، ويبقى الكلام في سندها حيث عرفت - من مجموع الأبحاث السابقة - ما يتعلّق بصحاب الدعائم، فمن كان يرى صحّة ووثاقة ما يرويّه فيمكنه اعتماد مروياته، وإلا فلا، فتكون محكمة بالإرسال فيما إذا ثبتت وثاقته فقط دون صحّة مروياته، وإلا في صورة عدم القبول بوثقته فإنّ مروياته ساقطة حتّى على فرض كونها مُسندة، فضلاً عن عدم إسنادها، كما هو الحال الذي عليه<sup>(٢)</sup>.

الرواية الرابعة: عن علي بن محمّد عن عبد الله بن إسحاق العلوي، عن الحسن بن علي عن محمّد بن سليمان الديلمي، عن علي بن أبي حمزة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام وأبا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء والصلاة فيها؟ فقال: لا تصلّ فيها إلا ما كان منها ذكياً، قال: قلت: أو ليس الذكي ممّا ذكّي بالحديد؟ قال: بلى إذا كان ممّا يؤكل لحمه»<sup>(٣)</sup>.

إنّ هذه الرواية واضحة الدلالة، حيث إنّها نعت عن الصلاة بلباس

(١) دعائم الإسلام، لأبي حنيفة النعمان بن محمّد التميمي المغربي: ج ١ ص ١٢٦.  
(٢) ينبغي التنبيه إلى أنّ هذه الرواية قد ساقها جملة من الفقهاء للاستدلال بها على حرمة الانتفاع بالميتة لا على جواز ذلك، كما هو عليه السيّد الخوئي رحمته الله في مصباح الفقاهة: ج ١ ص ١١٣؛ وظاهرها يُساعد على ذلك؛ ويكفي في إثبات ذلك الرجوع إلى صدر الرواية.

(٣) وسائل الشيعة، للحر العاملي: ج ٤ ص ٣٤٥ ح ٢؛ الباب الثاني من أبواب لباس المصليّ.

الفراء، وهنا إذا افترضنا وجود سؤالين، أحدهما: عن اللباس والآخر: عن لباس جلد الميتة في الصلاة، وأن الإمام عليه السلام قد أجاب عن السؤال الثاني المتعلق بالصلاة، فإن ذلك يعني جواز اللبس في غير الصلاة، وبذلك يجوز الانتفاع بالميتة في غير الصلاة، ولا يُقال إن الإمام عليه السلام لم يرد الإجابة عن ذلك، لأن هذا يُعتبر تأخيراً للجواب عن وقت الحاجة.

اللهم إلا أن يُقال إنه لا يوجد في الرواية سؤالان وإنما هو سؤال واحد فقط وهو عن لباس جلد الميتة في الصلاة.

وما نراه نحن - وبحسب ظاهر الرواية - أنه لا يوجد سؤالان فيها، ولكن هذا لا يعني وجود ظهور لسؤال واحد، وإنما نريد القول بأنه يكفي في بطلان الاستدلال بهذه الرواية هو عدم وجود ظهور لسؤالين فيها، فجواز الانتفاع بالميتة هنا يتوقف على وجود السؤال الأول، أو على الأقل ظهور سؤالين، الأول: في البس والآخر: عن الصلاة، فنقول عندئذ: إن الجواب بالمنع متعلقه اللبس في الصلاة دون اللبس في غيرها.

وعليه: لا يمكن استفادة جواز الانتفاع؛ لأنه بحاجة إلى دليل له ظهور، وهو مفقود في هذه الرواية<sup>(١)</sup>.

(١) ربما يُقال: لماذا جاء السائل بحرف العطف «الواو» إذا كان السؤال واحداً؟ فلو سألنا عن لباس السواد والصلاة فيه، فهل يُفهم من ذلك وجود سؤال واحد فقط؟ مع أن السيد الأستاذ (دام ظلّه) أكد عدم وجود ظهور لسؤال واحد، فإن لم يوجد ظهور لسؤال واحد ولا ظهور لسؤالين أيضاً، فماذا يوجد إذن؟ رغم أننا لا نريد إلغاء احتمال وجود سؤال واحد أو عدم وجود سؤالين؛ ولكن نقول: إن الأظهر من كل ذلك هو وجود سؤالين وبحسب مفاد الرواية وبقرينة العطف؛ علماً أن هذه الرواية من حيث السند ضعيفة؛ لوجود محمد بن سليمان الديلمي، وأيضاً لاحتمال كون ابن حمزة هو البطائني وليس الثمالي، والثاني ثقة دون الأول.

الرواية الخامسة: عن أحمد بن محمد، عن أبيه، عن عبد الله بن المغيرة، عن علي بن أبي حمزة: «إن رجلاً سأل أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده، عن الرجل الذي يتقلد السيف ويصلي فيه؟ قال: نعم، فقال الرجل، إن فيه الكيمخت، قال: وما الكيمخت؟ قال: جلود دواب، منه ما يكون ذكياً ومنه ما يكون ميتة، فقال: ما علمت أنه ميتة فلا تصل فيه»<sup>(١)</sup>.

سوف نعتمد في هذه الرواية تلك النكتة المزبورة في الرواية السابقة، فالإمام عليه السلام قد أجاب عن التقليد في الصلاة، والكلام هو في كون السؤال المطروح واحداً أو اثنين، هما: تقلد السيف وفيه جلد الميتة، وتقلد السيف الذي فيه جلد الميتة في الصلاة؟

وما يمكن أن يُذكر هنا هو عين ما تقدّم في الرواية السابقة، وعلى أية حال، فسواء قبلنا بتمامية الدلالة أو لم نقبل، فإنه ينبغي أن يقع الكلام بعد ذلك في جهة السند، حيث يوجد فيها علي بن أبي حمزة، وهو مختلف فيه، حيث يوجد ما يُسمى بالبطائني وهو من رؤوس الواقعة ولا يُعتمد عليه، والآخر هو الثمالي وهو عدل ثقة يُعتمد عليه، وقد جاء في «المفيد في معجم رجال الحديث» وتحت عنوان: علي بن أبي حمزة البطائني، ما يلي: «اسم أبي حمزة: سالم، من أصحاب الصادق عليه السلام والكاظم عليه السلام طريق الشيخ والصدوق إليه، ضعيف كذاب مُتهم، كما قاله ابن فضال: هو أحد أعمدة الواقعة بل أصلهم، لم يعترف بإمامة الرضا عليه السلام وأصل سبب الواقعة: الطمع في الدنيا والميل إلى حطامها، فأكلوا أموال الإمام موسى الكاظم... وهو مشترك بين عدد، علي بن أبي حمزة! والحسن، وعلي بن أبي حمزة الثمالي...»<sup>(٢)</sup>.

(١) وسائل الشيعة، للحر العاملي: ج ٣ ص ٤٩١ ح ٤.

(٢) المفيد في معجم رجال الحديث، تأليف: محمد الجواهري: ص ٣٨١.



ومن الواضح أنّ تشخيص أيّ واحد منهما إنّما يكون من خلال الرواية عنهم، وقد اتّفقت الكلمة على أنّ المذكور في هذه الرواية هو البطائني، وهو نفسه المذكور في الرواية السابقة.

الرواية السادسة: عن عليّ بن محمّد، عن عبد الله بن إسحاق العلوي، عن الحسن بن عليّ، عن محمّد بن سليمان الديلمي، عن عيثم بن أسلم النجاشي، عن أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الفراء؟ فقال: كان عليّ بن الحسين عليه السلام رجلاً صرداً<sup>(١)</sup> لا يُدفئه فراء الحجاز، لأنّ دباغها بالقرظ<sup>(٢)</sup>، فكان يبعث إلى العراق فيؤتى ممّا قبلكم بالفرو فيلبسه، فإذا حضرت الصلاة ألقاه وألقى القميص الذي يليه، فكان يُسأل عن ذلك؟ فقال: إن أهل العراق يستحلّون لباس الجلود الميتة، ويزعمون أنّ دباغها ذكاته»<sup>(٣)</sup>.

إنّ ظاهر هذه الرواية هو أنّه عليه السلام كان ينتفع بالميتة. نعم، يوجد تفصيل بين اللبس في غير الصلاة وبين اللبس في الصلاة؛ حيث يلقي الثوب في حال الصلاة، وهذا يعني: جواز الانتفاع بالميتة.

ولكن ربّما يُقال: إنّ هذه الرواية ليست بصدد هذا الموضوع؛ باعتبار أنّ الإمام عليه السلام كان يشتري هذا الجلد من سوق المسلمين وهو محكوم بالطهارة، أي: مُذكّي، فهو جائز اللبس في جميع الأحوال، ولا يبقى سوى أن نسأل عن السرّ في نزع الثوب في أثناء الصلاة مع كونه عليه السلام يشتريه من أسواق المسلمين. والجواب هو: أنّ الاحتياط حسن على كلّ حال، فإنّ الإمام عليه السلام كان يعلم بوجود من يقول بأنّ الدباغة تطهّر جلد الميتة وأنّه يباع في العراق،

(١) الصرد بفتح الصاد وكسر الراء: من يجد البرد سريعاً. انظر: مجمع البحرين، للبحراني: ج ٣ ص ٨٥.

(٢) القرظ: ورق السلم يُدبغ به الأديم. انظر: مجمع البحرين، للبحراني: ج ٤ ص ٢٨٩.

(٣) وسائل الشيعة، للحر العاملي: ج ٤ ص ٤٦٢ ص ٤.

وعندئذ يكون مقتضى الحال هو الاحتياط، فإذا قبلنا بهذا التفسير فإننا سوف ننتهي إلى عدم دلالة هذه الرواية على جواز الانتفاع بالميتة؛ وذلك لعدم وجود ميتة أصلاً في المقام.

ولكن القبول بهذه النتيجة مبني على القبول بكون الإمام عليه السلام يعمل بالاحتياط، فإن الإمام عالم بالأحكام الواقعية وهذا ثابت، فهل يمكن للإمام عليه السلام العمل بالأحكام الظاهرية مع قدرته على معرفة الأحكام الواقعية؟ فمن قبل بالمبنى الكلامي القائل بأنه عليه السلام يعمل بالظاهر مع قدرته على الواقع فإن الرواية لا تدل على الانتفاع بالميتة؛ لعدم وجود ميتة، ومن لم يقبل بذلك؛ حيث يرى أن جميع أعمال الإمام عليه السلام هي عين الواقع، فإنه يمكن التمسك بهذه الرواية لإثبات جواز الانتفاع بالميتة<sup>(١)</sup>.

(١) يمكن مراجعة تفصيل المسألة في مصباح الفقاهة، للسيد الخوئي: ج ١ ص ١١٤ - ١١٥؛ حيث يمنع السيد الخوئي رحمته الله هناك من العمل بالظواهر بالنسبة إلى الإمام عليه السلام، وهو القول الصحيح؛ فإنه بعد القطع بكون المعصوم عليه السلام مطلعاً على الأحكام الواقعية، نساءل: ما هو الشيء الذي يدفعه أو يضطره للعمل بالحكم الظاهري؟ ففي مثل قاعدة الطهارة لو شك الإمام عليه السلام في نجاسة مائع فهل يحكم بطهارته بناء على أن كل شيء لك ظاهر حتى تعلم أنه نجس بعينه؟ لا شك أن الماء المشكوك النجاسة لا يخلو واقعاً إما أن يكون طاهراً أو نجساً، وبحسب الفرض أنه عليه السلام عالم بالواقع، فلو كان المشكوك طاهراً فإن الداعي للحكم هو علمه بالواقع لا قاعدة الطهارة، وإن كان نجساً واقعاً فهل من المعقول أن يُوقع نفسه في هذه المفسدة المعلومة لديه لأجل العمل بقاعدة الطهارة؟!!

هذا وقد اتفقت كلمة الأعلام على أن الداعي للعمل بالأحكام الظاهرية - والتي منها الاحتياط - هو الجهل بالأحكام الواقعية والموضوعات الخارجية، ومن الواضح أن هذا ممنوع في حق المعصوم عليه السلام عقلاً ونقلاً؛ وعلى فرض التنزل والقول بأن الاحتياط حسن على كل حال، وهو حسن أيضاً للمعصوم عليه السلام، فما هو مقتضى الاحتياط فيما جاء في رواية أبي بصير؟ أو ليس مقتضى الاحتياط هو ترك اللبس سواء في الصلاة أو

هذا ما يمكن قوله في بحثها الدلالي وأما بخصوص سندها فهي رواية ضعيفة نظراً لوجود محمد بن سليمان الديلمي<sup>(١)</sup>، كما يوجد في السند أبو بصير، وهذه الكنية تنطبق على خمس شخصيات، إلا أنها عند إطلاقها يُراد بها يحيى بن أبي القاسم الأسدي، وهو ثقة عدل.

### تحديد هوية أبي بصير

ورد كم هائل من الروايات جاء في سندها أبو بصير، حتى بلغ عددها «٢٢٧٥» رواية، ولأجل ذلك ينبغي الوقوف عند هذه الكنية وبيان مصاديقها.

لقد ذكروا في كتب الرجال أن هذه الكنية تنطبق على خمس شخصيات

وهم:

- ١ - يحيى بن أبي القاسم الأسدي، وهو عدل وثقة.
- ٢ - ليث بن البخري المرادي، وهو عدل وثقة.

في غير الصلاة؟ ولا يُقال إنه عليه السلام كان مضطراً لذلك، فإن الاضطراب خارج عن محل الكلام؛ ثم إن الأعمال - كما هو وارد في روايات عديدة - لها آثار وضعية مباشرة على سلوك الإنسان، فأكل الميتة - مثلاً - عند العلم حرام تكليفاً، فيكون الأكل مأثوماً ويكون أكله لذلك مُوجباً لقسوة القلب كما هو وارد في الروايات؛ ومن الواضح أن أكل الميتة جهلاً منه لا يعفيه من الأثر الوضعي.

نعم، هو غير مأثوم وغير معاقب أخروياً، كما هو في حال شارب الخمر باعتقاد منه أنه ماء، فهو غير مأثوم ولكنه سوف يسكر ويذهب عقله و... الخ؛ فإذا اتضح هذا فكيف يُعقل في حق المعصوم عليه السلام الوقوع في مثل هذا؟ فالأحكام الظاهرية يُحتمل فيها عدم إصابة الواقع. ولنا أن نسأل من يحتمل - أو يعتقد - ذلك في حق المعصوم عليه السلام: إذا كنت في حضر وحكمك الواقعي التمام، لماذا لا تُصلي معها قصرًا عملاً بالاحتياط؟

(١) المعروف بالبصري أو النصري أو المصري. (منه دام ظلّه).

٣ - عبد الله بن محمد الأسدي الكوفي، وهو غير معروف.

٤ - يوسف بن الحارث، وهو غير معروف.

٥ - حماد بن عبد الله بن المهروي، وهو غير معروف.

إنّ الثلاثة الأواخر غير معروفين ولم يثبت أنّ لهم رواية واحدة في كتب الحديث، ومن هنا فهم خارجون عن محلّ البحث وعن أيّ بحث روائيّ آخر، فيما إذا وردت كنية أبي بصير فيه، ولذا سوف ينحصر البحث بالأسدي والمرادي.

أمّا فيما يتعلّق بالمرادي فإنّه يُوجد فيه كلام كثير، حيث نقل إلينا ابن الغضائري رواية عن الإمام الصادق عليه السلام في ذمّ المرادي<sup>(١)</sup>، ولكننا بمراجعة الروايات الصحيحة السند نجد أنّ المرادي هو فوق الوثاقة والعدالة، ومن تلك الروايات صحيحة جميل بن درّاج حيث يقول: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: بشرّ المُخبّتين بالجنّة، بُريد بن معاوية العجلي وأبا بصير ليث بن البختري المرادي ومحمد بن مُسلم وزرارة، أربعة نجباء أمناء الله على حلاله وحرامه، لولا هؤلاء انقطعت آثار النبوة واندرست»<sup>(٢)</sup>، وأيضاً صحيحة سليمان: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ما أجد أحداً أحبي ذكرنا وأحاديث أبي إلا زرارة وأبو بصير ليث المرادي ومحمد بن مُسلم وبُريد بن معاوية، ولولا هؤلاء ما كان أحد يستنبط هذا، هؤلاء حفاظ الدين وأمناء أبي عليه السلام على حلال الله وحرامه، والسابقون إلينا في الدنيا، والسابقون إلينا في الآخرة»<sup>(٣)</sup>.

من هنا يتّضح لنا أنّ مكانة أبي بصير المرادي وفق هاتين الروايتين

(١) معجم رجال الحديث، للسيد الخوئي: ج ١٤، ص ١٤٢.

(٢) اختيار معرفة الرجال، للشيخ الطوسي: ص ٢٤٦، رقم: ٢٨٦ الطبعة الحديثة.

(٣) المصدر نفسه: ص ٢١٩، رقم: ٢١٩.

الصحيحين تمثل أعلى درجات الوثاقة والعدالة<sup>(١)</sup>.  
 وأما فيما يتعلق بيحيى بن أبي القاسم الأسدي فهو وجيه وثقة كما يقول  
 ذلك النجاشي في رجاله<sup>(٢)</sup>، هذا بالإضافة إلى وجود مجموعة من الروايات  
 التي تُبين مكانة الرجل ومدى اعتماد الأئمة عليهم السلام عليه.  
 ومن تلك الروايات ما رواه العرقوفي؛ قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام  
 ربّما احتجنا نسأل عن الشيء، فمن نسأل؟ قال: عليك بالأسدي. يعني أبا  
 بصير»<sup>(٣)</sup>. وعلى ضوء ذلك فإنّ الرواية الواردة فيها أبو بصير إمّا أن يمكن فيها  
 تشخيص لإحدى هاتين الشخصيتين أو لا، وفي كلتا الحالتين لا يؤثر ذلك في  
 سلسلة السند، إذ إنّها ثقتان عدلان يُعتمد عليهما.  
 نعم، ذكروا: أنّه عند عدم التشخيص بينهما فإنّ كُنية أبي بصير تنصرف إلى  
 يحيى الأسدي، وربّما يكون هذا الانصراف لأجل كثرة الروايات الواردة عنه.  
 الرواية السابعة: بإسناده - أي المفيد - عن محمّد بن علي بن محبوب، عن  
 يعقوب بن يزيد، عن أبي عمير، عن أبي زياد النهدي، عن زرارة، قال: «سألت  
 أبا عبد الله عليه السلام عن جلد الخنزير يُجعل دلوّاً يستقي به الماء؟ قال: لا بأس»<sup>(٤)</sup>.  
 وهنا تعرض هذه الرواية سؤالاً عن جلد الخنزير الذي يستقي به الماء،  
 وينبغي تحديد جهة السؤال، فهل كان السؤال عن حكم الانتفاع بجلد  
 الخنزير، أم عن حكم الماء وطهارته؟

(١) ويمكن مراجعة تفصيل ذلك في كتاب: بحوث في علم الرجال، لمحمّد آصف  
 المحسنّي: ص ٢٣٠، الطبعة القديمة.  
 (٢) رجال النجاشي: ص ٤٤١، رقم: ١١٨٧.  
 (٣) اختيار معرفة الرجال: ص ٢٤٧ رقم ٢٩١؛ الطبعة الحديثة؛ وأيضاً: معجم رجال  
 الحديث، للسيد الخوئي: ج ١٤ ص ١٤٢.  
 (٤) وسائل الشيعة: ج ١ ص ١٧٥ ح ١٦؛ الباب الرابع عشر من أبواب الماء المطلق.

الواقع: أنه من البعيد جداً أن يكون السؤال عن طهارة الماء ونجاسته؛ لأنّ الخنزير نجس العين وهو حيّ، فضلاً عما إذا كان ميتة. فالسؤال إذن: حول جواز الانتفاع بالميتة لاستخراج الماء، وهنا لا ينبغي أن يتبادر إلى الذهن أنّ الماء المُستخرج لأجل الشرب فهو نجس بلا إشكال ولا يجوز شربه وإنما يُستخرج لأجل سقي الزرع والحيوانات. وهذا ما علّق به الشيخ الطوسي رحمته الله في تهذيبه حيث يقول هناك: «الوجه أنّه لا بأس أن يستقى به لكن يستعمل ذلك في سقي الدواب والأشجار ونحو ذلك»<sup>(١)</sup>.

فمن حيث الدلالة تدلّ الرواية على جواز الانتفاع بجلد الميتة ومن نجس العين حيّاً، فضلاً عن جلد الميتة الطاهرة العين؛ وأمّا فيما يتعلّق بالسند فإنّه ينبغي أن يقع الكلام في كلّ من محمد بن أبي عمير وأبي زياد النهدي.

### محمد بن أبي عمير

لقد كُتبت في شخصية محمد بن أبي عمير رسائل مستقلة، ويُعتبر (رضي الله عنه) من أصحاب الإجماع، وهذا واضح. لذا فإنّ ما نُريد بحثه هنا هو مسألة أخرى بغية معالجة ما عليه أبو زياد النهدي، وهي دعوى الشيخ الطوسي رحمته الله في كتاب العدة، حيث يقول في آخر بحث حجّية خبر الواحد: إنّ ابن أبي عمير وصفوان بن يحيى والبزنطي، هؤلاء الثلاثة لا يروون ولا يُرسلون إلا عن ثقة. قال الشيخ في العدة: «وإذا كان أحد الراويين مُسنداً أو مُرسلاً، نُظر في حال المرسل: فإن كان يُعلم أنّه لا يُرسل إلا عن ثقة موثوق، به فلا ترجيح

(١) التهذيب: ج ١ ص ٤١٢ ح ١٣٠١؛ وقد نقل هذا التعليق صاحب الوسائل أيضاً: ج ١ ص ١٧٥.

لخبر غيره على خبره؛ ولأجل ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه ابن أبي عمير وصفوان بن يحيى وأحمد بن محمد بن أبي نصر البنظري وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون ولا يُرسلون إلا عما يُوثق به، وبين ما أسنده غيرهم؛ ولذلك عملوا بمراسيلهم إذا انفردوا عن رواية غيرهم»<sup>(١)</sup>.  
وعليه فإذا ثبت لدينا أنّ هؤلاء الثلاثة لا يروون إلا عن ثقة ولا يُرسلون إلا عما يُوثق به، فهذا يعني أنّ الشخص الذي نقل عنه ابن أبي عمير في محلّ كلامنا هو ثقة، أي: أنّ أبا زياد النهدي سوف يكون موثّقاً؛ باعتبار أنّ ابن عمير لا يروي ولا يُرسل إلا عن ثقة.

### وجوه تصحيح دعوى الشيخ

وقد ذكرت ثلاثة وجوه لتصحيح دعوى الشيخ الطوسي رحمته الله في هؤلاء الثلاثة، نقلها إلينا السيّد الخوئي رحمته الله في معجمه، وهي:  
الوجه الأوّل: دعوى الاستقراء، أي: أنّنا نستقرئ كلّ ما رواه ابن أبي عمير لنجد أنّ كلّ الذين روى عنهم هم ثقات، والواقع أنّه لم يقدّم أحد بمثل هذا الاستقراء، بل هو غير ممكن؛ لأنّ الروايات المرسّلة لا يمكن فيها معرفة من ينقل عنهم. ثمّ إنّ هذا خلاف الواقع؛ وذلك لأنّه قد ثبت أنّ ابن أبي عمير وصاحبيه - ممن تُعتمد مراسيلهم - أمّهم قد رَووا عن الضعفاء.  
هذا ما ذهب إليه السيّد الخوئي رحمته الله في معجمه حيث يقول: «ورابعاً: قد ثبت رواية هؤلاء عن الضعفاء في موارد ذكر جملة منها الشيخ الطوسي بنفسه»<sup>(٢)</sup>، وعليه فإنّ دعوى الاستقراء هذه لا يمكن القبول بها.  
الوجه الثاني: إنّ هذه شهادة من هؤلاء بوثاقه من رَووا عنهم، سواءً

(١) العدة في أصول الفقه، الطوسي: ص ٢٣٠.

(٢) معجم رجال الحديث، للسيّد الخوئي: ج ١ ص ٦٦.

كانت الرواية مُسندة أو مُرسلة.

ولكن هذه الشهادة إنّما تكون لها قيمة فيما إذا صدرت من أصحابها، أي أنّ ابن أبي عمير - مثلاً - يقول: إنّ الذين أنقل عنهم في مروياتي هم ثقات، وهذا لم يثبت عنهم ولذا نجد أنّه جملة مَن علّقوا على هذه الدعوى قالوا: إنّ هذا اجتهاد من الشيخ الطوسي رحمته الله؛ حيث إنّ فهم من بعض القرائن أنّهم لا يُرسلون ولا يروون إلا عن ثقة.

ولذا يُعبّر السيّد الخوئي رحمته الله أنّ هذه الدعوى دون إثباتها خرط القتاد حيث يقول: «إنّ هذه الدعوى، وأنّ هؤلاء الثلاثة وأضرابهم من الثقات، دعوى دون إثباتها خرط القتاد، فإنّ معرفة ذلك في غير ما إذا صرح الراوي بنفسه أنّه لا يروي ولا يُرسل إلا عن ثقة غير ميسور...»<sup>(١)</sup>.

ثمّ إذا فترضنا أنّ هذه الدعوى ثبتت لهؤلاء، وهي: أنّهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة، فإنّه إذا ثبت عندنا بطريق صحيح عدم وثاقة بعض من يروون عنهم، فإنّ هاتين الشاهديتين في موضع التوثيق وعدمه سوف تتعارضان، فإنّنا أن نرجح إحداهما على الأخرى فيما إذا وجد مرجح، وإمّا تنتهي إلى التساقت، وهذا يعني أنّه ليس كلّ ما يروون عنه ثقة، حيث تكون شهادته واحدة من الشهادات، إمّا أن تُقبل أو لا تُقبل.

إنّ هذه النقطة - وهي وقوع المعارضة - لا يمكن معرفتها في المراسيل لأنّنا لا نعرف بالضبط عمّن يروي أو يُرسل فلا تقع المعارضة؛ لعدم معرفة المعارض، ولذا ذكر جملة من الأعلام، ومنهم الشهيد الثاني رحمته الله - في درايته - حيث يقول: «إذا قال ثقة: حدّثني ثقة، ولم يُبيّن، لم يكف ذلك الإطلاق والتوثيق في العمل بروايته، وإن اكتفينا بتزكية الواحد؛ إذ لا بدّ على تقدير

(١) المصدر السابق.



الاكتفاء بتزكية من تعينه وتسميته ليُنظر في أمره: هل أطلق القوم عليه التعديل، أم تعارض كلامهم فيه، أم لم يذكروه؟ لجواز كونه ثقة عنده، وغيره قد اطلع على جرحه بما هو جارح عنده...»<sup>(١)</sup>.

إذن حتى لو تنزلنا عن الإشكال الأوّل فإنّه يرد الإشكال الثاني، وهو: لكي يصحّ هذا التوثيق لا بدّ أن نحرز عدم المعارض لذلك التوثيق. وأمّا الإشكال الأخير الذي يرد على الوجه الثاني فهو: أنّ هؤلاء قد رووا عن الضعفاء، فلعلّ من أرسل عنه كان من أولئك الضعفاء.

**الوجه الثالث:** إن هؤلاء لشدّة ورعهم واحتياطهم وعلمهم بالأشخاص تُصدّق هذه المقولة فيهم، فإذا وُجد إنسان عالي المقام في الورع والتدين والعلم بالرجال ينقل رواية فإنّ ذلك يكشف عن كونه لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة.

ويرد على هذا الوجه: أنّه أعمّ من المدعى، فالمدعى هو أنّ هؤلاء الثلاثة لا يروون ولا يُرسلون إلا عن ثقة، في حين إن هذا الضابط لو توفّر في غيرهم فإنّه سوف يثبت المدعى لهم أيضاً، مع أنّ الأعلام لا يلتزمون بذلك، هذا أولاً.

وأما ثانياً: فإنّ المسألة سوف تكون شخصيّة، أي: أنّ شخصاً قد يثق بهؤلاء وثاقة عالية فيصل إلى نتيجة مفادها: أنّ هؤلاء لا يروون ولا يُرسلون إلا عن ثقة، في حين ربّما يوجد شخص آخر قد تابع كلماتهم ولكنّه لم يصل إلى هذه النتيجة.

وكيف كان، فإنّنا إذا نظرنا إلى مجموع تلك الوجوه لتصحيح هذه الروايات الواردة عن هؤلاء الأعلام فإنّه - وبمقتضى الصناعة - لا يمكن

(١) الرعاية في علم الدراية للشهيد الثاني: ص ٢٠٠؛ المسألة الخامسة، في حدود التزكية.

القبول بها، حيث يمكن المناقشة فيها كما فعل ذلك السيّد الخوئي رحمته الله؛ ولكن في قبال ذلك ينبغي القول - وبمقتضى الموضوعية والإنصاف - أنّ هؤلاء الثلاثة عموماً وابن أبي عمير خصوصاً - الذي يمتاز بمكانة رفيعة جداً - لا يمكن أن يُقاسوا أو يُعاملوا معاملة أيّ شخص ثقة آخر.

وهنا ينبغي الالتفات إلى نكتة تذكر عادة في بحث السيرة العقلائية - وهي بحث أصولي - مفادها: أنّه ليس بالضرورة دائماً أن نقبل بشيء أو نرفضه من خلال الدليل الصناعي - على حدّ تعبيرهم - وإنّما هنالك جملة من الأمور يمكن القبول بها حتّى على فرض عدم إمكان إثباتها أو نفيها بمقتضى الصناعة<sup>(١)</sup>.

(١) فيما يتعلّق بالوجه الأوّل (دعوى الاستقراء)، حيث منع السيّد الأستاذ (دام ظلّه) من إمكان ذلك، فضلاً عن وقوعه؛ معللاً ذلك بعدم إمكان معرفة من يرسل عنهم؛ فالظاهر أنّ صاحب الدعوى لا يُريد من يرسل عنهم ابن أبي عمير رحمته الله، لأنّ استحالة معرفة ذلك معلومة بداهة، وإنّما يُريد مسانيدَه فقط دون مراسيله، والتي تُمكن المستقرئ من الوقوف على الرجال الذين ينقل عنهم، والذي يدّعي صاحب الوجه الأوّل أنّهم جميعاً ثقات.

ولأجل ذلك كان جواب السيّد الخوئي رحمته الله على صاحب هذه الدعوى دقيقاً جداً حيث قال: «ورابعاً: قد ثبت رواية هؤلاء عن الضعفاء...»، فروايته عن الضعفاء قرينة على أنّ المقصود هو خصوص المسانيد لا المراسيل.

وفما يتعلّق بالوجه الثاني والذي مؤداه أنّ هؤلاء يُعتبر نقلهم شهادة بوثاقة من ينقلون عنهم، فقد ردّ ذلك بأنّها شهادة لم يُصرّح بها أصحابها، فتكون الدعوى باطلة؛ فإنّ محمّد بن أبي عمير رحمته الله ومن في طبقتَه ألا يُعتبرون من الأئمّة على الدين والإسلام والمسلمين؟ وهل يشكّ ذو مسكة في ذلك؟ وعليه فكيف يُحتمل أن ينقل هؤلاء الأعظم روايات عن أهل البيت عليهم السلام بواسطة أناس غير ثقات أو مجهولي الحال؟

بعبارة أخرى: إذا لم يكونوا يعلمون بوثاقة من ينقلون عنهم، فلماذا يفعلون ذلك ويوقعون الأمة في الضلالة وهم الأئمّة وأصحاب الورع وأنهم وأنهم... الخ؛ ولا

يقال بأنهم معروضون للخطأ والسهو والنسيان والاشتباه... الخ؛ فإنه يقال بأنهم إذا صرّحوا هم بأنفسهم أنّ فلاناً الذي ينقلون كذا رواية عادل وثقة و...، فهل احتمال الخطأ والاشتباه وما شابه ذلك لا يرد في مسألة ما صرّح به؟ فما هو الفرق بين تصرّيحهم بأنّ فلاناً ثقة وبين عدم تصرّيحهم بأحوال من ينقلون عنه إذا كنّا نعلم مسبقاً أنّهم أمناء على الدين وأنّ احتمال الخطأ موجود في الحالتين معاً؟ وهذه الأسئلة الأخيرة إنّما نوجّهها إلى السيّد الخوئي رحمته الله الذي لم يرتض الدعوى وقال: دون إثباتها خرط القتاد!

وأما ما قاله السيّد الأستاذ (دام ظلّه) من أنّ هذه الدعوى تصبح مجرد شهادة فيما إذا ثبت في قبلها عدم وثاقة بعض من يروون عنهم؛ فالصحيح أنّها كذلك؛ ولكن ما علاقة هذا بصحة الدعوى، فإنّ أصحاب الدعوى لا يقولون بأنّ توثيقهم لشخص حين ينقلون عنه لا يمكن التنصّل عنه حتّى إذا ثبت بيّنة عكس ذلك؛ ثمّ إنّها تكون شهادة واحدة من الشهادات عند من يثبت عنده بطريق آخر وثاقة من رووا عنه، وأما أصل الدعوى فهي باقية على أصلها وأثرها؛ وأمّا قوله (دام ظلّه) من عدم وقوع المعارضة في مسألة المراسيل لعدم إمكان معرفة من أرسل عنهم، أي من ثبت عنده عدم وثاقة بعض من رووا عنه سوف تحصل معارضة بين ما ثبت عندهم وبين مؤدّى تلك الدعوى الحاكمة بوثاقة من يروون عنه، فمثل هذه المعارضة لا تقع في المراسيل؛ فإنّه لا يُعدّ قدحاً في الدعوى؛ أو ليس ذلك يؤدّي إلى إبطال أثر ما ثبت عنده عن عدم وثاقة البعض، لأننا لا ندري أنّ من ثبت عنده عدم وثاقته هو نفسه من أرسل عنه هؤلاء، فأيّ أثر يبقى لما ثبت عنده؟ وعليه فإنّ عدم وقوع مثل هذه المعارضة إنّما هو في صالح الدعوى لا ضدها؛ وأخيراً فإنّ ما ذكر في ردّ الوجه صحيح فنياً، فلا شكّ أنّه أعمّ من المدعى، وبالطبع لا نريد هنا أن نثبت المساواة، وإنّما طرح سؤال فقط وهو: ما هو الضير والمشكل في كلّ ذلك؟ فهل الفساد أو الإشكالية تكمن في أصل هذا الطريق الذي أقيم لتصحيح الدعوى أم أنّها تكمن في لازم الأعمية؟ فإن كانت الإشكالية تكمن في أصل الطريق فلماذا الاعتراض أو الردّ بإشكالية الأعمية على المدعى؟ أمّا كان الأجدر أن نقول مباشرة: إنّ شدّة الورع والاحتياط والعلم بالرجال غير كافٍ في قبول الدعوى، فإنّ مثل هذه الدعوى تحتاج إلى ملاك أعظم وأخطر

الرواية الثامنة: بإسناده - أي الشيخ الطوسي - عن محمد بن الحسن الصفّار، عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن أبي القاسم الصيقل وولده، قال: «كتبوا إلى الرجل عليه السلام: جعلنا الله فداك، إنّا قوم نعمل السيوف، ليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها، ونحن مضطرون إليها، وإنّا علاجنا جلود الميتة والبغال والحمير الأهلية، لا يجوز في أعمالنا غيرها، فيحلّ لنا عملها وشراؤها وبيعها ومسّها بأيدينا وثيابنا؟ ونحن نُصليّ في ثيابنا، ونحن محتاجون إلى جوابك في هذه المسألة يا سيّدنا لضرورتنا؟ فكتب: اجعل ثوباً للصلاة، وكتب إليه: جعلت فداك وقوائم السيوف التي تُسمّى السفن نتخذها من جلود السمك، فهل يجوز لي العمل بها، ولسنا نأكل لحومها؟ فكتب عليه السلام لا بأس»<sup>(١)</sup>.

وهنا ينبغي أن يقع الكلام أولاً في السند، حيث يُوجد كلام في أبي القاسم الصيقل وفي الصفّار وابن عبيد، ولكنّ الأقوى في الأخيرين هو القول بوثاقتهما<sup>(٢)</sup>، فقد جاء في المفيد: «محمد بن عيسى بن عبيد، روى ١٦٣ رواية،

---

بكثير و... الخ؟ وأما إذا كانت الإشكالية في لازم الأعمية فهو غير مقبول تماماً، حيث إننا إذا قبلنا بأصل التصحيح واعتبرناه هو الملاك في امتياز هؤلاء عن أقرانهم، فلماذا لا تقبله في الآخرين إذا أحرزوا مثل هذا الملاك؟!.

بقي أنّنا لم نستطع أن نحدّد بالضبط ما انتهى إليه (دام ظلّه) في مسألة سند هذه الرواية، وإن كُنّا قد لمحنّا بعض البوادر التي تشير إلى تصحيح العمل بهذه الرواية، فهو (دام ظلّه) لم يقبل بأصل الدعوى عن هؤلاء الثلاثة ولكنّه قال أيضاً: إنّ محمد بن عمير يُحسب له حساب خاصّ يمتاز به عن الكثيرين وأنّه ليس كأبيّ ثقة آخر، وأيضاً لم يحصر القبول بشيء بالدليل الصناعي؛ حيث وسّع دائرة القبول بأشياء حتّى مع العجز عن إثباتها صناعياً؛ إضافة لما نعلمه من ميله العامّ للقبول والتصحيح أكثر من ميله للردّ والطعن.

(١) وسائل الشيعة: ج ١٧ ص ١٧٣ ح ٤؛ الباب: ٣٨ من أبواب ما يكتب به.

(٢) المكاسب المحرّمة، للسيد الإمام الخميني: ج ١ ص ٥٠.

منها عن علي بن محمد، وهو متّحد مع لاحقه محمد بن عيسى بن عبيد بن يقطين من أصحاب الرضا والهادي والعسكري، ظاهر العدالة، جليل ثقة، كثير الرواية، روى عن أبي جعفر الثاني عليه السلام قال النجاشي: روى في التهذيب ومشيخة التهذيب وكامل الزيارات طريق كل من الشيخ والصدوق إليه صحيح، روى...»<sup>(١)</sup>.

وعليه فإنّه لا تُوجد مشكلة في ابن عبيد ولا في الصفار أيضاً، وإنّما المشكلة تكمن في أبي القاسم الصيقل وولده، فإنّ هذا الرجل اتّفقت الكلمة على أنّه مجهول الحال، وبناءً على قواعد الصناعة الرجاليّة فإنّ هذه الرواية لا يمكن اعتمادها. ولكن مع ذلك نجد في جملة من كلمات الأعلام أنّهم اعتبروا هذه الرواية مُعتبرة وموثّقة بل وصحيحة، ومن هؤلاء السيّد الخميني رحمته الله حيث يقول: «ومنها صحيحة محمد بن عيسى بن عبيد عن أبي القاسم وولده... والرواية صحيحة ولا يضرّ بها جهالة أبي القاسم؛ لأنّ الراوي للكتابة والجواب هو محمد بن عيسى، وقوله: قال كتبوا، أي: قال محمد بن عيسى: كتب الصيقل وولده، فهو مُخبر لا الصيقل وولده، وإلّا لقال: كتبنا»<sup>(٢)</sup>، أي أنّ كلمة «قال...» إنّما قائلها هو محمد بن عيسى، فلا يبقى محذور؛ إذ الناقل لها ثقة، والدليل على أنّه هو الكاتب والناقل: أنّه لو كان الكاتب الصيقل وولده لقال: كتبنا، في حين إنّ العبارة هي: كتبوا.

وتُوجد قرينة أخرى على كون الناقل والمخبر هو محمد بن عيسى بن عبيد، وهي ما جاء في ذيل الرواية، حيث تقول الرواية: «وكتب إليه...». فلو كان النقل والمخبر الصيقل لكان ينبغي أن يقول: «وكتبْتُ إليه»؛ ولذا فإنّ الناقل والراوي هو ابن عبيد، وإنّ احتمال كون الراوي هو الصيقل مخالف

(١) المفيد في معجم رجال الحديث، للشيخ محمد الجواهري: ص ٥٨٤.

(٢) المكاسب المحرّمة، للسيّد الإمام الخميني: ج ١ ص ٤٩.

للظاهر، ولذا يقول السيّد الخميني رحمته الله هنا: «واحتمال كون الراوي الصيقل مخالف للظاهر جدًّا، سيِّمًا مع قوله في ذيلها: وإليه، فلو كان الراوي الصيقل لقال: وكتبتُ إليه...»<sup>(١)</sup>.

وهنا يقول المجلسي - في ملاذ الأخيار - : «القائل محمّد بن عيسى، والكاتب أبو القاسم وولده مع رفيق، أو تجوّزاً...»<sup>(٢)</sup>؛ وقد أردف ولده برفيق لكي يكونوا ثلاثة؛ لأنّه جاء في الكتاب «كتبوا» أو أن ذلك كان تجوّزاً، حيث عبّر بالجماعة وإن كانوا اثنين.

وأما المراد من «الرجل» في الرواية فهو: إمّا أن يكون الإمام الحجّة رحمته الله أو الإمام الحسن العسكري عليه السلام أو الإمام الهادي عليه السلام ويوجد احتمال رابع وهو كونه الإمام عليّ الرضا عليه السلام كما سيأتي.

هذا وقد وردت هذه الرواية في التهذيب مع اختلاف يسير، صار قرينة على كون الكاتب هو الصيقل وولده، حيث يقول الشيخ الطوسي رحمته الله هنا: «محمّد بن الحسن الصفّار عن محمّد بن عيسى بن عبّيد عن أبي القاسم الصيقل وولده قال: كتبوا إلى الرجل عليه السلام إنا قوم... وكتبتُ إليه...»<sup>(٣)</sup>؛ فالموجود في نسخة التهذيب هو: «وكتبتُ إليه»، والذي يظهر لنا: أنّ السيّد الخميني رحمته الله قد اعتمد على نسخة الوسائل التي ورد فيها: «كتبت»، ومن الواضح أنّ كلمة «كتبت» قرينة على إرادة ابن عبّيد، وأمّا كلمة «كتبتُ إليه» فهي قرينة على إرادة الصيقل وولده.

وبناءً على ذلك: لا يبقى لدينا ظهور في كون الناقل والمخبر هو ابن عبّيد، وهذا يعني: عدم اعتماد الرواية؛ لاحتمال كون الناقل هو الصيقل، وهو مجهول الحال.

(١) المصدر نفسه: ج ١ ص ٥٠.

(٢) ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، للعلامة المجلسي: ج ١٠ ص ٣٩٠.

(٣) التهذيب، للشيخ الطوسي: ج ٦ ص ٣٧٦ ح ٢٢١.

نعم، من يقوى عنده الظهور بأن المراد هو ابن عبيد فإن الرواية تكون صحيحة عنده، وهذا ما انتهى إليه السيّد الخميني رحمته الله وأيضاً المجلسي في ملاذه، وأمّا ما نراه في المقام - وبحسب الصناعة - فهو عدم اعتبار هذه الرواية؛ وذلك لأنّ نسخة التهذيب هي الأصل، وأنّ صاحب الوسائل قد نقلها عنه، وقد أتضح لنا أنّ القائل في نسخة التهذيب هو الصيقل وليس ابن عبيد، وحيث إنّ الصيقل مجهول الحال هو وولده فإنّ الرواية تكون ساقطة عن الاعتبار.

ولكن إذا كان المتكلم هو الصيقل فلماذا قال في أوّل الرواية: كتبوا؟ والجواب هو: أنّه باعتبار كونهم جماعة وهو في ضمنهم، وهذا وإن كان خلاف الظاهر ولكن يُصار إليه بسبب وجود قرينة في ذيل الرواية عليه كما أسلفنا.

هذا وقد ذكرنا وجود أربعة احتمالات في تحديد هوية الرجل الذي كُنّي به عن المعصوم عليه السلام، ولكن قد ذكروا أنّ هنالك قرينة تدلّ على أنّ المقصود هو خصوص الإمام الرضا عليه السلام وهي وجود رواية أخرى تحمل نفس المضمون - تقريباً - لكنّها منقولة عن القاسم الصيقل وليس عن أبي القاسم الصيقل، ومن هنا يعتقد السيّد الخميني رحمته الله أنّه يوجد تصحيف في الاسم وإلا فإنّها نفس الرواية السابقة، والرواية هي: «كتب إلى الرضا عليه السلام: إني أعمل أغماد السيوف من جلود الميتة فتصيب ثيابي فاصليّ فيها؟ فكتب إليّ: اتّخذ ثوباً لصلاتك...»<sup>(١)</sup>، ومن الواضح أنّ هذه الرواية هي أوضح دلالة من الأولى التي كانت تقول «إنا قوم نعمل السيوف» بخلاف الثانية التي تقول «إني أعمل أغماد السيوف...» ولذا يرى السيّد الخميني رحمته الله أنّه يوجد تصحيف في الرواية الأولى أيضاً؛ حيث إنّ المراد من كلمة «نعمل» هي «نعمد»، وهاتان

(١) وسائل الشيعة: ج ٣ ص ٤٦٢ ح ٤؛ الباب: ٣٤ من أبواب النجاسات.

الكلمتان متقاربتان، ولذا يقول ﷺ في مكاسبه: «والمظنون لولا المقطوع به: أن قوله: نعمل السيوف، مصحّف عن قوله: نُغمد السيوف، فإنّهما شبيهتان كتابة في العربيّة، والشاهد عليه - أولاً - هو: رواية القاسم الصقيل الظاهر أنّه ابن أبي القاسم»<sup>(١)</sup>.

وعليه، فإنّه بناء على اتّحاد الرواية، يكون المراد من الرجل هو الإمام الرضا عليه السلام، فتكون المشكلة التي اعترضتنا في الرواية الأولى بأبي القاسم الصقيل تعترضنا في الرواية الثانية، سواء قلنا باتّحاد الرواية أو بانفصالها، هذا من حيث السند.

وأما فيما يتعلّق بالبحث الدلالي للرواية، فإنّنا نلاحظ وجود سؤالين، كان الأوّل في الرواية الأولى عن عمل السيوف، وفي الثانية عن أغماد السيوف، وهذا السؤال في كلتا الروايتين خلاصته هي أنّهم كانوا يتنفعون بجلد الميتة، أمّا كون قوله في الأولى «نعمل السيوف» هو نفس قوله في الثانية «نغمد السيوف» فهو بحاجة إلى قرينة وإلا سوف يكون خلافاً للصناعة.

فنحن وظاهر الرواية الأولى وهو «نعمل السيوف»، فهل معنى ذلك هو أنّنا نصنع السيوف أو أنّ معناه هو: نجعلها سيفاً؟ كما لو كان عنده قطعة من حديد فتصقل لتكون سيفاً، وهذا المعنى الثاني لعلّه مناسب للقب الفاعل وهو الصقيل، أمّا كيف يحصل هذا الصقل؟ فإنّه يكون بواسطة جلود الميتة، فالانتفاع بالجلود ليس لأجل صناعة الأغماد وإنّما لأجل صقل السيوف.

تقول الرواية «وإنّما علاجنا جلود الميتة...» أي أنّ علاج السيوف هو بجلود الميتة، والغريب هو أنّ الشيخ الأعظم رحمته الله ينقل الرواية في متن المكاسب بغير لفظ «علاجنا» حيث ينقل الرواية بلفظ: «وإنّما غلافها من

(١) المكاسب المحرّمة، للسيد الإمام الخميني: ج ١ ص ٥٠.



جلود الميتة...»<sup>(١)</sup>، مع أن الوارد في التهذيب والوسائل هو «علاجنا».

وكيف كان، فإنه يوجد في الرواية سؤالان هما:

**السؤال الأول:** هل يجوز الانتفاع بجلود الميتة بشكل عام سواء لتغليف

السيوف أو لصقلها؟

**السؤال الثاني:** هل تجوز الصلاة إذا مسّت أيدينا أو ثيابنا جلود الميتة؟

وهنا قد أجاب الإمام عليه السلام عن سؤال واحد فقط، حيث قال عليه السلام: «أجعل

ثوباً للصلاة» أي: لا تجوز الصلاة بمثل هذه الثياب التي مسّتها جلود الميتة،

فيكون من باب أولى عدم جواز الصلاة بنفس الجلود، فالإمام عليه السلام قد أجاب

عن السؤال الثاني دون الأول، فبدل ذلك على جواز الانتفاع بالميتة في الأغمار

والصقل لأن سكوت الإمام عليه السلام وتقريره حجة، نعم يقتصر فيه على القدر

المتيقن، وهو انحصار المنفعة الجائزة بالأغمار والصقل.

### مشكلة دلالية

ولكن مع ذلك توجد مشكلة في الرواية ينبغي معالجتها، والمشكلة تكمن

في سبب ذلك الجواز، حيث يمكن القول: إنه لأجل حالة الاضطرار التي

كانوا فيها، حيث تقول الرواية: «ونحن مضطرون إليها...»، ومن الواضح أن

الضرورات تُبيح المحذورات، وعليه فلا بد من معالجة هذا المانع لكي يصحّ

الاستدلال بها، وإلا لا يمكن الاستدلال بها على جواز الانتفاع بالميتة اختياراً.

هذا وقد تعرّض السيّد الخوئي رحمته الله لهذه الإشكالية حيث يقول في

مصباحه: «لا يُقال إن تقرير الإمام عليه السلام أسئلتهم عن الأمور المذكورة وإن

كان لا يُنكر، إلا أنه لأجل اضطرارهم إلى جعل أغماد السيوف من جلود الميتة

من الحمير والبغال، مع عدم وجود معيشة لهم من غير ذلك العمل، كما

(١) المكاسب المحرّمة، للشيخ الأنصاري: ج ١ ص ٣٢؛ طبعة مجمع الفكر الإسلامي.

يصرّح بذلك ما في سؤالهم: لا يجوز في أعمالنا غيرها، ولا ريب أنّ الضرورات تبيح المحظورات، إذن فلا دلالة في المكاتبه على جواز بيعها في غير حال الاضطرار<sup>(١)</sup>.

### جواب السيّد الخوئي عن الإشكالية

وهنا يرى السيّد الخوئي رحمته الله في ذيل تقريره للإشكال أنّ منشأ الإشكال هو التوهّم في عود الضمير في كلمة «غيرها» في قول السائل: لا يجوز في أعمالنا غيرها، حيث إنهم أرجعوا الضمير إلى جلود الميتة، ولذا وجدوا الإشكالية محكمة، ولكنّ الصواب هو عود الضمير إلى جلود البغال والحمير، ومن الواضح أنّ هذا لا علاقة له بالميتة حتّى يكون ذلك اضطراراً؛ ولذا لا معنى لانطباق قاعدة «الضرورات تبيح المحظورات»، حيث لا يوجد عندنا محظورات، فالمحظور هو الميتة، وقد عرفت أنّ الضمير لا يعود إليها وإنّما إلى جلود البغال والحمير وهي ليست في المحظورات.

وهذا يعني أنّ عود الضمير إلى الميتة هو السبب في حصول هذا الإشكال، مع أنّه لا يعود إليها وفق ما يراه رحمته الله، ولذا يقول في مصباحه: «فإنّه يقال لا منشأ لهذا الكلام إلّا قولهم إرجاع ضمير «غيرها» في قول السائل «لا يجوز في أعمالنا غيرها» إلى جلود الميتة، ولكنّه فاسد؛ إذ لا خصوصية لها حتّى لا يمكن جعل الأغماذ من غيرها، بل مرجع الضمير إنّما هي جلود الحمير والبغال، سواء كانت من الميتة أم من الذكي»<sup>(٢)</sup>.

فما كانوا يضطرون إليه هو الجلد بما هو جلد سواء كان ميتة أو غير ميتة لا إلى جلد الميتة، وعليه فلا مدخلة للميتة في المقام، وبذلك يكون عود الضمير

(١) مصباح الفقه، للسيّد الخوئي: ج ١ ص ١٢١.

(٢) مصباح الفقه، للسيّد الخوئي: ج ١ ص ١٢١ - ١٢٢.

إلى نفس الجلد لا إلى جلود الميتة، والجلد - بما هو جلد - ليس من المحظورات، إذن فالاضطرار الموجود في الرواية إنما هو إلى جلود البغال والحمير، وهو أعم من كونه ميتة أو غير ميتة، فلا تنطبق القاعدة إذ لا محذور في المقام.

ولكن يرد على هذه الإجابة: أنها لن تبقى أي معنى لقول السائل «فيحلّ لنا عملها وشراؤها وبيعها ومسّها بأيدينا وثيابنا» فإذا كان الذي يضطرون إليه هو الجلد بما هو جلد وليس جلود الميتة، فلماذا يسأل عن حليّة كلّ تلك الأفعال والأعمال، وهي غير ممنوعة ما لم تكن ميتة؟

إذن من خلال سؤال السائل يتبيّن: أنه كان يسأل عن جلود الميتة وليس عن جلود البغال والحمير بما هي جلود، وبعبارة أجمع: إنه يسأل عما يضطرّ إليه من استعمال جلود البغال والحمير عندما تكون ميتة، وقيد الميتة يدلّ عليه سؤال السائل حيث يذكر مسّه لها ومسّ ثيابه، وأنه يُصلي في هذه الثياب؛ فلو لم تكن ميتة فإنه لا معنى لسؤاله كما هو واضح.

### جواب السيّد الخميني عن الإشكالية

وهو الجواب الصحيح، حيث يرى عليه السلام أن الاضطرار الوارد في الرواية ليس هو الاضطرار المصطلح أو الشرعي المتعارف عندنا في أبواب الفقه والذي عبّر عنه الله تعالى في قوله: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ﴾ (المائدة: ٣)، أي أنه ليس من نوع الاضطرار الذي يُبيح المحظورات، وإنما هو اضطرار من نوع آخر، فالسائل إنما أراد أن يشير إلى حاجته الماسّة في عمله.

بعبارة أخرى: إنه يُريد أن يقول: إن عملنا قائم على ذلك.

ويمكن توضيح هذا المعنى بان نفترض رجلاً يعمل في التجارة العامّة الضخمة، فيسأل: هل يجوز الاقتراض من البنوك الربوية؟ فنقول له - مثلاً - لا يجوز. فيقول لنا إن عمله قائم على ذلك وبدونه سوف يتوقّف هذا العمل.

ومن الواضح أن هذا التاجر إذا ترك عمله سوف لا يموت جوعاً. نعم، سوف تتوقف تجارته، فيقول إن عملي يضطرني إلى الاقتراض من هذه البنوك، ولكن مع ذلك فإن هذا الاضطرار ليس هو الاضطرار الشرعي أو الاصطلاحي، وكم لهذا من مثيل، فكثيراً ما يوجد باعة في الأسواق عندما تسألهم عن ثمن شرايتهم للبضاعة يكذبون في إجاباتهم، وهم يجدون أنفسهم مضطرين للكذب، لأنهم لو صدقوا ربّما تبور بضاعتهم أو لا يربحون كثيراً، ولذا يكذبون، ومن الواضح أن هذا النوع من الاضطرار لا يُبيح المحظورات، ولا يُوجد فقيه يقول لهؤلاء الباعة: إن عملكم صحيح، أو: أن ما تضطرون إليه في الكذب جائز.

إذن يُوجد اضطرار شرعي اصطلاحياً، وآخر عرفي تقتضيه طبيعة السوق عندهم، هذا ما أفاده السيّد الخميني رحمته الله في مكاسبه حيث يقول هناك: «وأما قوله: ونحن مضطرون إليها، ليس المراد من الاضطرار هو الذي يحلّ المحظورات، سيّما في مثل رجل صيقل كان يبيع من السلطان، بل المراد الاضطرار والاحتياج في التجارة، ولهذا ترك القاسم العمل بالميتة بمجرد صعوبة اتّخاذ ثوب للصلاة، بل لا وجه للاضطرار المبيح للمحظور إلى عمل خصوص الميتة في بلد المسلمين الشايخ فيها الجلود الذكيّة... بل المراد أنه لا يجوز عملهم، ولا تدور تجارتهم، إلا مع الابتلاء بها، فلا يكون المراد الاضطرار بخصوصها»<sup>(١)</sup>.

وبذلك يتّضح لنا أن إشكالية الاضطرار غير واردة في المقام.

### إشكال دلاليّ آخر

والآن بقي علينا أن نجيب عن إشكال آخر أثاره الشيخ الأعظم رحمته الله في

(١) المكاسب المحرّمة، للسيّد الإمام الخميني: ج ١ ص ٥١.

مكاسبه حيث يقول: «مع أنّ الجواب<sup>(١)</sup> لا ظهور له في الجواز إلا من حيث التقرير الغير ظاهر في الرضا، خصوصاً في المكاتبات المحتملة للتقية»<sup>(٢)</sup>.

وهنا لا نريد أن نناقش ما هو مراده من الجواز، هل هو جواز البيع أم جواز الانتفاع؟ مع أنّنا نستظهر من عبارته أنّه يقصد البيع، وإنّنا نريد الوقوف عند قوله: «إلا من حيث التقرير الظاهر في الرضا...»، حيث نقول: إن كان يناقش في أصل وجود الصغرى - أي عدم وجود تقدير في المقام - فإنّ هذا قد نقبله منه، أمّا أن يقرّ بوجود هذه الصغرى - وهو التقرير - ثمّ يلغي حجّيته، فهذا ما لا نقبله منه، لأنّه قد ثبت في محله أنّ قول الإمام وفعله وتقريره حجّة، فكما أنّ قوله وفعله أمارتان فكذلك تقريره.

نعم، إنّ دائرة الحكم الشرعي المستند إلى القول أو الفعل تختلف عن دائرة الحكم الشرعي المستند إلى تقريره، وهذا نقبل به، أمّا أن لا يكون تقريره حجّة فهذا غير مقبول البتّة.

ثمّ إنّّه قال: «خصوصاً في المكاتبات المحتملة للتقية...»، وليس البحث هنا في الصغرى وهي وجود التقية في الرواية أو عدم ذلك، وإنّنا نريد أن نقول إنّ الذي يمنع من حمل الرواية على الجدّ وأصالة الجهة هو فيما إذا أحرزت التقية لا أنّها محتملة، وإلا لو أبطلنا الجدّ بمجرد احتمال وجود التقية فإنّه لن يبقى عندنا حكم، فهذا ليس من تلك الموارد التي إذا ورد فيها الاحتمال بطل الاستدلال، وإنّنا لا بدّ من إحراز وجود التقية، مع عدم الإحراز فالأصل هو الجدّ والجهة، وهذا يُعتبر من جملة القواعد التي نقحها الأعلام.

ولذا نجد السيّد الخوئي رحمته الله في مصباحه يجيب عن ذلك قائلاً: «إنّ فعلية التقية إنّما هي بفعلية موضوعها، وأمّا مجرد الاحتمال فغير قابل لأن يكون

(١) أي جواب الإمام عليه السلام للصيقل.

(٢) المكاسب المحرّمة، للشيخ مرتضى الأنصاري: ج ١ ص ٣٣.

موضوعاً لها وسبباً لرفع اليد عن الأدلة الشرعية. نعم، إذا صارت فعليّة،  
وجب رفع اليد عمّا يُخالفها مكاتبه كان أم غيرها»<sup>(١)</sup>.

إذن فالذي يفترضه الشيخ الأعظم رحمته الله من عدم الظهور في الرضا  
واحتمال التقيّة مردود، بل نحن نقول: إنّ أصل احتمال التقيّة في هذا المورد  
غير موجود، وعلى فرض وجوده فهو غير قادح؛ لعدم رفع اليد عن أصالة  
الجهة في مورد الاحتمال<sup>(٢)</sup>.

(١) مصباح الفقاهاة، للسيد الخوئي: ج ١ ص ١٢٢.

(٢) فيما يتعلّق بالدليل الأخير من الروايات المجيزة (رواية الصقيل)، يُمكن أن يُلاحظ  
ما يلي:

أولاً: لقد علّق جملة من الأعلام - وتبعهم السيد الأستاذ دام ظلّه - مسألة القبول  
بالرواية وردّها على تحديد هويّة الراوي أو المتكلّم، فإن كان هو ابن عبيد - كما يرى  
ذلك السيد الخميني رحمته الله - فإنّها تقبل، وإن كان المتكلّم هو الصقيل - كما يرى ذلك  
السيد الخوئي رحمته الله والسيد الأستاذ - فإنّها تكون غير مقبولة.

أقول: لا بدّ أن تحدّد أولاً هويّة القائل أو الناقل لهذا الخبر: (كتبوا)؛ فالسؤال ليس عن  
الذي كتبوا وإنّما عن المخبر عن هؤلاء الذين كتبوا، من هو؟ فهل كان المتكلّم هو أبو  
القاسم الصقيل؟ حيث أنّه يخبر عمّا كتبه قومه وهو بضمنهم ويعمل معهم، والذي  
يُساعد على ذلك ما جاء في الكتاب «إنّا قوم...» أو أنّ المتكلّم هو محمّد بن عيسى بن  
عبيد، حيث نخبرنا عن الصقيل وقومه من أنّهم كتبوا إلى الرجل؟ فإلى هنا يبدو أنّ  
الذين أرادوا الكتابة هم أكثر من اثنين، ولذلك تُرجّح نسخة التهذيب حيث تقول في  
الجواب عن الكتاب الأول: «اجعل ثوباً للصلاة».

وهنا يرّجح السيد الخميني رحمته الله كون المخبر هو ابن عبيد حيث نخبرنا بأنّ الصقيل  
وابنه قد كتبوا...، ودليله هو أنّه لو كان الصقيل لقال: (كتبنا).

أقول: وأيضاً لو كان المتكلّم ابن عبيد لقال: (كتبنا) بألف الاثنين لا بواو الجماعة؛ ثمّ  
إنكم تعتبرون أنّ الكاتب هو الصقيل وولده، فلماذا جاء الجواب: (اجعل ثوباً  
للصلاة)؟ باعتبار أنّكم تعملون بنسخة الوسائل، وتقولون لو كان المتكلّم هو

الصيقل لقال: (وكتبتُ إليه)، ولكنه قال ذلك صريحاً في نسخة التهذيب؛ وإلى هنا تكون نسخة التهذيب هي المرجحة، وهذا واضح، ولكن ماذا بعد؟ فقد جاء في المقطع الثاني في نسخة التهذيب: (فكتبتُ إليه)، وبهذا المقطع يتبين لنا - ولو ظاهراً - أنّ المتكلم هو الصيقل، لأنّ ابن عبيد لا يعمل الأغمد، والمفروض أنّ المتكلم يقول في كتابه: (جعلتُ فداك... نتخذها... فهل يجوز لي العمل...؟)؛ وهنا ينقلب المتكلم والمخبر من ابن عبيد إلى الصيقل، مع أنّ النسختين معاً قد اتفقتا على كلمة «كتبوا» ولذا ينبغي الحفاظ على وحدة السياق، وهذا لا يتحقق - بحسب الظاهر - إلاّ بنسخة الوسائل، فيكون المخبر هو ابن عبيد؛ حيث يقول: (كتبوا...)، وهنا يقصد الصيقل وابنه وقومه، ثم يقول لنا: (وكتبُ إليه)، أي: كتب الصيقل بعدما جاءه الجواب على الكتاب الأوّل، ولكن يوجد احتمال آخر - سبق أن أشرنا إليه - وهو أنّ المخبر في أوّل الكلام هو الصيقل نفسه، حيث إنّه يخبر عن قومه الذين يعمل معهم بأنهم: (كتبوا...)، فجاءهم الجواب: (اجعلوا...)، وبعد مجيء الجواب أراد الصيقل أن يستفسر عن أمور أخرى فأخبر ابن عبيد بذلك قائلاً له: (وكتبتُ إليه...)، وبذلك نحافظ على وحدة السياق أيضاً، ومن الواضح أنّ هذا الاحتمال الأخير - والذي ينطبق على نسخة التهذيب - هو أكثر قوّة من الاحتمال الذي ذكره السيّد الخميني رحمته الله والذي ينطبق على الوسائل، لأنّ الذي يُناسب جواب: (كتبوا إلى الرجل... أنا قوم...)، هو: «اجعلوا» وليس «اجعل»، هذا وقد عرفت أنّ نسخة التهذيب قالت: «اجعلوا».

والآن، لو تركنا كلّ هذه الاحتمالات والتأويلات وسألنا عن الإشكال الأساسي في عدم قبول الرواية، لقالوا: إذا ثبت أنّ الراوي هو الصيقل ستكون غير مقبولة لأنّه مجهول الحال.

أقول: فلنغضّ النظر عن احتمال كون الناقل هو الصيقل ولنقل وبضرس قاطع أنّ ما احتمله السيّد الخميني رحمته الله في كون الراوي هو ابن عبيد هو الصحيح، وكلّ ما عداه باطل وفاسد؛ أقول: إنّ هذا لا يعفينا عن السؤال عن الصيقل وابنه؛ فهل صانع الأغمد وكاتب الكتاب والسائل مرّتين هو ابن عبيد حتّى يُمكننا القول بأنّه قد جاءه الجواب فأخبر عنه؟ أم هو الصيقل نفسه؟ وبعبارة أخرى: من هو السائل ومن هو

المقصود بالجواب ولو في ضمن قومه؟ أو ليس هو الصيقل وابنه قطعاً وجزماً؟ وهنا نسأل: من أين جاء ابن عبيد بهذه الأنباء ليخبرنا بها؟ ومن هو مصداق تلك الحلقة التي بينه وبين الإمام عليه السلام؟

والجواب: إن تلك الحلقة سواء تمثلت بالصيقل وابنه أو بغير ذلك فإن ابن عبيد ينقل إلينا خبراً عن مجهول، هذا لمن يعتبر الصيقل مجهولاً؛ وأمّا ما أجهد الأعلام به أنفسهم في تعيين الراوي وتحديد النسخة الصائبة، فهو جيد وفيه ثمرة علمية ولكنه في مقام العمل لا يُسمن ولا يُعني من جوع.

ثانياً: لقد نقل الشيخ الأعظم عليه السلام الرواية بلفظ «غلافها» بدلاً عن «علاجنا» وقد أبدى السيّد الأستاذ استغرابه من ذلك؛ مع أنّ ما نقله الشيخ الأعظم عليه السلام يدعو للإعجاب.

فلنتأمل قليلاً في عمل ذلك الصيقل، أنّه يصنع الأغمد ويصقل السيوف، وبحسب الفرض أنّه يتكلّم عن عمله هذا لا عن نفسه، فهل المناسب أن يقول علاجنا؟ فما هي المناسبة لإضافة الكلمة لضمير المتكلمين؟

فلو صحّت مادة الكلمة لكان الأنسب والأصوب أن يقول: علاجها جلود الميتة، لا أن يقول: علاجنا جلود الميتة.

هذا ولعلّ الشيخ الأعظم عليه السلام لاحظ خصوصية عملهم، إن لم يكن قد عثر على نسخة تثبت ما نقله، وكانت النسخة التي نقل عنها غير واضحة كما هو الحال في الكثير من الكتب القديمة، فنقل الرواية بما وصل إلينا عنه.

ثالثاً: لقد تناول السيّد الخوئي عليه السلام هذه الرواية دلاليّاً فقط في مصباح الفقاهة، وقد حاول جاهداً دفع إشكالية الاضطراب بوجه دقيق جداً، مفاده: عود الضمير في كلمة «غيرها» إلى «البغال والحمير» لا إلى جلود الميتة، وقد أجابه السيّد الأستاذ (دام ظلّه) بأنّ هذا سوف يفقد سؤال السائل معناه، حيث يسأل: «فيحلّ لنا عملها وشرائها وبيعها ومسّها...»، وهو جواب جيد ومقبول، ولكن كان يكفيننا في جوابه أن نقول: إنكم اعتمدتم نسخة التهذيب كما هو المنقول إليها في الهوامش، وما جاء في نسخة التهذيب كافٍ في الردّ عليكم حيث تقول «وإنّما علاجنا من جلود الميتة من البغال والحمير...»، انظر: إنّها لم تقل: «ومن البغال...» وإنّما قالت «من جلود الميتة من



## وجوه الجمع بين الطائفتين

بعد أن انتهينا من روايات الطائفة المجيزة وقد عرفنا مما تقدّم أن الروايات المانعة على اختلاف ألسنتها كانت تحرّم الانتفاع بالميتة وأجزائها إمّا مطلقاً أو في بعض الموارد، بعد أن عرفنا كلّ ذلك ينبغي وقوع البحث في وجوه الجمع

البغال...»، فكيف يعود الضمير على البغال والحمير؟!؛ هذا فضلاً عن أنّكم قدّمتم أبحاثكم الشريفة في ضوء مكاسب الشيخ الأعظم عليه السلام الذي نقل إلينا رواية التهذيب.

رابعاً: لقد علّق السيّد الأستاذ (دام ظلّه) على قول الشيخ الأعظم عليه السلام: (خصوصاً في المكاتبات المحتملة للتقية...)، من أنّ مجرد الاحتمال لا يكون داعياً لرفع اليد عن أصالة الجهة وإلا لما بقي عندنا حكم.

أقول: إنّ ما ذكرتم في مسألة عدم رافعية احتمال التقية لأصالة الجهة، صحيح ولا غبار عليه، ولكن هنالك خصوصية في مسألة المكاتبات، فإنّها على الغالب تُحمل على التقية لأنّها معرّضة عادة للوقوع بيد الخصوم، ولذا قال عليه السلام: (وخصوصاً في المكاتبات...)، فالمسألة ليست احتمالاً مجرداً وإنّها يوجد ما يدعم ذلك وهو كونها مكاتبة.

خامساً: فيما يتعلّق بمجهولية أبي القاسم الصيقل، أقول: ما هي الضابطة في كون فلان مجهول والآخر معلوم الحال؟ فإنّ هذا الرجل (المجهول!) قد كتب إليه الإمام الجواد عليه السلام: «كلّ أعمال البرّ بالصبر يرحمك الله، فإن كان...»؛ وهذا المجهول (المجهول جداً) قد أمره الإمام الرضا عليه السلام بأن يجعل له ثوباً للصلاة، وقد حاول الرجل، وعندما وجد نفسه لا يستطيع ذلك، ترك العمل بجلود الميتة.

وأخيراً: لقد نقل السيّد الأستاذ (دام ظلّه) هذه الرواية بالاعتماد على نسخة الوسائل - وهذا واضح - كما فعل ذلك السيّد الخميني عليه السلام؛ ولعلّه (دام ظلّه) لأجل ذلك لم يجب بما أجبنا به السيّد الخوئي عليه السلام في مسألة عود الضمير، وأيضاً ما استفدناه من جواب الإمام عليه السلام: (اجعلوا)، بدلاً من: (اجعل...)؛ ولكنّ الظريف في كلّ ذلك هو أنّه (دام ظلّه) عندما أراد دفع توثيق السيّد الخميني عليه السلام للرواية - والذي اعتمد على كون الناقل هو ابن عبيد - تمسك برواية التهذيب واعتبرها هي الأصل.

بين الطائفتين، ونعني بالطائفتين: الطائفة المانعة من الانتفاع بالميتة وأجزائها، والطائفة المجيزة لكل ذلك.

هذا وقد عرفت المبنى الذي سلكناه في المورد الذي لم ترد فيه روايات مُعتبرة، حيث نقوم بجمع القرائن من مجموع تلك الروايات الضعيفة إلى أن نصل إلى درجة الاطمئنان بصدور المضمون الذي جاءت به.

هذا، وقد ذكرت عدّة وجوه للجمع بين الطائفتين هي<sup>(١)</sup>:

الوجه الأوّل: أنّ أدلّة الجواز هي نصّ فيه وأما أدلّة التحريم فإنّها ظاهرة في الحرمة، ومن الواضح أنّه في صورة وقوع التعارض بين النصّ والظاهر يُقدّم النصّ على الظاهر، فنلتزم بمفاد ومدلول النصّ ونتصرّف بمفاد الظاهر بما يُحقّق له الانسجام مع مفاد النصّ، فتُحمل الحرمة على الكراهة، ويبقى النصّ في الجواز على ما هو عليه.

والذي يُساعد على هذا الوجه هو وجود قرائن عديدة، منها ما تقدّم في موثّقة سماعه حيث قالت: (إن لم تمسه فهو أفضل)؛ فالمسّ ليس فيه مانع

(١) ينبغي أن يُعلم أنّ البحث في وجوه الجمع هو فرع التعارض والتعارض هو فرع الحجية، وإلا لو لم يثبت عندنا حجّية الطائفتين معاً فإنّه لا معنى للتعارض، هذا فيما يتعلّق بالسند وأما فيما يتعلّق بالدلالة فإنّه إذا ثبت كون إحداها تمنع بعض الانتفاعات لا مطلقاً والأخرى تُجيز بعض الانتفاعات لا مطلقاً ولم تكن الممنوعة هي عين المجازة فإنّه لا يبقى موضوع للتعارض، ولا معنى للبحث في وجوه الجمع؛ إذن فالبدء الأوّل في البحث في وجوه الجمع هو وجود تعارض فعليّ والذي ينبغي أن لا يكون تعارضاً مُستقراً وإلا انتهينا إلى التساقط.

من هنا سوف نفترض مبدئياً حجّية المتعارضين سنداً، ولا فرق في طريق تحصيل هذه الحجّية سواء كان بواسطة وثيقة الرواة أو بواسطة جمع القرائن من مجموعة روايات تناولت مضموناً واحداً فيحصل اطمئنان بصدور هذا المضمون من المعصوم عليه السلام.  
منه (دام ظلّه).

ولكنّ عدم المسّ هو الأفضل مع كونه ليس محرّماً.

الوجه الثاني: أن نحمل الروايات المانعة على عدم جواز الانتفاع بالميتة وأجزائها التي تحلّها الحياة بالنحو الذي يُنتفع بالمذكّى، أي: أنّ الروايات المانعة لا تُريد المنع مطلقاً وإنّما تريد المنع من حيثية معينة، وهي: أن لا تتعامل مع الميتة تعامل المذكّى، أي: كما يجوز الانتفاع بالمذكّى فيما لا يُشترط فيه الطهارة فكذلك يجوز ذلك في الميتة، وأمّا الموارد التي يُشترط فيها الطهارة - كالصلاة والأكل - فإنه لا يجوز استعمال الميتة فيه، وعليه فإنه لا يوجد تنافٍ في المقام، حيث إنّ الروايات المانعة تمنع من التعامل في الموارد التي لا يُشترط فيها الطهارة.

الوجه الثالث: حمل الأخبار المجوّزة على التقيّة، وأمّا المحرّمة فإنّها تبقى على ما هي عليه، وعندئذ سوف ننتهي إلى عدم جواز الانتفاع بالميتة مطلقاً. وفي هذا المضمار ذكر جملة من الأعلام أنّ المشهور بين علماء العامّة هو عدم جواز الانتفاع بالميتة، فإذا كان هنالك وجه لحمل إحدى الطائفتين على التقيّة فإنه ينبغي حمل الطائفة المانعة على التقيّة لأنّها هي الموافقة للعامّة، لا أن نحمل الطائفة المجيزة، ولذا يقول السيّد الخوئي رحمته الله في الردّ على هذه الوجه: «وفيه: إنّك عرفت في أوّل المسألة تصريح بعضهم بذهاب أكثرهم إلى حرمة الانتفاع بالميتة حتّى بجلودها قبل الدبغ، وقد ورد ذلك في أخبارهم أيضاً، كما عرفت عند التعرّض للطائفة المانعة، ومن هنا منعوا عن بيع الميتة وجلودها قبل الدبغ، وأيضاً علّلوا حرمة بيع الميتة بانعدام ركن البيع فيه الذي هو مبادلة مال بهال، بدعوى أنّها لا تُعدّ مالاً عند من له دين سهاويّ، فلو كان الانتفاع بها جائزاً عندهم لما تفوّهوا بذلك التعليل العليل، لدوران ماليّة الأشياء وجوداً وعدماً مدار جواز الانتفاع بها وحرمتها»<sup>(١)</sup>.

(١) مصباح الأصول، للسيّد الخوئي: ج ١ ص ١١٦.

وهذه قاعدة ربما يُستفاد منها المقام الثاني وهو مسألة جواز البيع أو عدمه، فإذا جاز الانتفاع بالميتة في المقام الأوّل فإنه يترتب عليه بحث المقام الثاني وهو جواز البيع وعدمه، وبعبارة أشمل جواز التكبّب أو عدمه، فإذا قلنا: إنّ جواز التكبّب يدور مدار وجود المنفعة المحلّلة وعدمها، فإنّها متى ما وُجدت جاز التكبّب وإلا فلا.

إلا أنّ مقتضى الصناعة هو القول بأنّ «دوران البيع أو التكبّب حول وجود المنافع وعدمها» لا دليل عليه؛ فإن بحث البيع والمكاسب عموماً مستقلّ تماماً عن بحث المقام الأوّل، أعني: المنافع.

بعبارة أخرى: لا علاقة للتكبّب بنتيجة بحث المقام الأوّل، سواء قلنا بحرمة الانتفاع أو بجواز ذلك؛ فالذي يثبت عنده حرمة الانتفاع مطلقاً هل يغلق بحث التكبّب؟ وهل له أن يقول بأنّ موضوع التكبّب سالب بانتفاء موضوعه، وهو وجود المنافع؟

وهل فعل ذلك العلامة الحلّي في التذكرة ومنتهى المطلب بعدما ادّعى الإجماع على حرمة الانتفاع بالميتة، أو المقداد السيوري في تنقيحه؟ ثمّ ماذا نفعل بالروايات الواردة في مسألة التكبّب بقطع النظر عن مفادها؟

فهل ندّعي عدم الحاجة إليها في صورة ثبوت عدم جواز الانتفاع بالميتة في المقام الأوّل؟

وينبغي أن يُعلم أنّنا لا نحرص كثيراً على إثبات الحليّة أو الحرمة بالنسبة للتكبّب بالميتة، وإن كان الوصول إلى نتيجة في ذلك مهماً جدّاً، ولكنّ الأهم من كلّ ذلك هو شرعيّة ما نعتمد عليه في إثبات ذلك.

بعبارة أخرى: نحن - وبقطع النظر عن نتيجة البحث في المقام - نريد أن نقول: إنّ حرمة التكبّب أو جوازه لا بدّ أن تكون حصيلة أدلّة شرعيّة، أي

تكون نتيجة ما أدت إليه الآية أو الرواية الكذائية، أما أن نقول أن التكسب حرام، والدليل هو ثبوت عدم جواز الانتفاع بها - في صورة ثبوت عدم الانتفاع - فهذا لا يبدو مقبولاً.

ثم إن ثبوت جواز الانتفاع قد لا يكفل لنا جواز التكسب، فالسيّد الخوئي رحمته الله في مصباح الفقاهة صحّح جواز الانتفاع بالميتة ومنع من التكسب بها، بل المجمع عليه بين العامة والخاصة هو حرمة البيع وضعاً وتكليفاً حتى عند من أجاز الانتفاع بها.

#### عود على بدء

والآن لنعد إلى ما ردّ به السيّد الخوئي رحمته الله على هذا الوجه الثالث؛ فإذا كان الأمر كذلك فإنه سوف ينقدح سؤال عما سنفعله بتلك الروايات الصحيحة السند والدلالة التي منعت عن بيع الميتة والتكسب بها، وهذا ما نرجو الوقوف عنده في المقام الثاني.

الوجه الرابع: وهو ما ذكره المحقق الأيرواني رحمته الله في حاشيته على المكاسب حيث يقول: «وأحسن جمع بينهما وبين الطائفة المانعة عن الانتفاع: حمل الطائفة المانعة على صورته التلوّث كما يشهد به ما ورد من تعليل المنع عن الإسراج باليات الغنم بأنه يصيب اليد والشوب وهو حرام، وحمل أخبار الرخصة على صورة التحفظ من التلوّث أو عدم استعمال ما يُتلوّث بها في ما يشترط بالطهارة، وفي رواية الصيقل التصريح بذلك، وإن المنع من استعمال جلد الميتة إنما هو من جهة حصول التلوّث»<sup>(١)</sup>.

ولكن قد تقدّم الجواب عن ذلك، حيث قلنا: إنه لا يوجد دليل على

(١) حاشية الأيرواني: ج ١ ص ٥.

تحريم تلويث اليد أو الملابس، حتى نحمل الروايات المانعة على التلويث، إلا أن تكون إرشاداً إلى النجاسة، وهذا لا محذور فيه؛ حيث يكون الأفضل للإنسان أن يتجنب ذلك، فيكون مرجع هذا الوجه إلى الثاني الذي يتقدم، وهو أن حملها - أي المانعة - على تلك التي يتعامل معها معاملة المذكى، أي: المانعة - على تلك التي يتعامل معها معاملة المذكى، أي لا ينبغي أن يتعامل مع الميتة تعامل المذكى.

وعليه فهذا الوجه غير تام وكذلك الثالث بخلاف الأول والثاني.

الوجه الخامس: حمل الروايات المجوزة على خصوص موردها فقط، وهو الجلود والإليات واللبس؛ نظراً لكثرة الابتلاء بها.

ولكن أول ما يرد على هذا الجمع هو أنه جمع تبرّعي لا قرينة عليه، وإذا كانت هناك قرينة فإنه لا معنى للاقتصار عليه؛ وذلك لأنه في تلك الأزمنة كان الابتلاء فقط بالجلود والإليات، أمّا في زماننا هذا فإنه لا يوجد مثل هذا الابتلاء، وعلى سبيل المثال - لا الحصر - إننا لا نجد في المصانع الحديثة لمساً للمادة أصلاً، هذا فضلاً عن التلوث أو الابتلاء بها.

ثم إنه يوجد ابتلاء آخر في زماننا هذا، وهو ما يتعلّق بالتشريح الطبي، وعليه لا يمكن أن نجعل زماناً خاصاً داعياً للحكم بشيء يشمل جميع الأزمنة الأخرى، هذا فضلاً عن عدم وجود شاهد على ذلك.

الوجه السادس: وهو ما ذكره السيّد الخوئي رحمته الله في مصباحه حيث يقول: «وأما ما تخيّل به بعضهم من تخصيص المجوزة بالأجزاء التي لا تحلّها الحياة كالصوف والقرن والأنفحة والنباب والحافر وغيرها من كلّ شيء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكي، وحمل المانعة على غيرها، فهو تخيّل فاسد؛ وذلك لأنّ صدق الميتة ممنوع جدّاً، على أنّ هذا الجمع مُنافٍ لصراحة ما يدلّ

على جواز الانتفاع بها كما عرفت»<sup>(١)</sup>.

فإنّ الأجزاء التي لا تحلّها الحياة هل يصدق عليها كونها ميتة أم لا؟ الصواب هو عدم صدق الميتة عليها؛ لأنّ الحياة والموت ليسا نقيضين ليصدق أحدهما إذا امتنع الآخر بالضرورة، إنّما هما من قبيل العدم والملكية، فتكون الأجزاء التي لا تحلّها الحياة ليست ميتة، فالشيء الذي لا يكون فيه الملكية لا يصدق عليه العدم كما هو الحال في عدم صدق العمى على الجدار؛ لاستحالة صدق البصر عليه، وهذا واضح، ولذا قال السيّد الخوئي رحمته الله إنّ صدق الميتة عليه ممنوع جدّاً.

هذا ما أردنا ذكره من وجوه الجمع في المقام بين الطوائف المانعة والطائفة المجوّرة، فإنّ تمّ ما ذكرنا من وجوه الجمع فإنّه سوف ننتهي إلى جواز الانتفاع بالميتة وبأجزائها التي تحلّها الحياة، وأمّا إذا استحکم التعارض لعدم صحّة وجوه الجمع - عند من يرى عدم صحّتها - فإنّها سوف تتساقط، وعندئذ نرجع إلى العمومات القرآنيّة، والتي عبرنا عنها بالأصل القرآني القائل بالتسخير، والذي استفدناه من مجموعة آيات قرآنيّة من قبيل: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ...﴾ (الحج: ٦٥)؛ وقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...﴾ (الجنّ: ١٣)؛ وغيرهما من الآيات.

فتحصّل - من جميع ما تقدّم في المقام الأوّل - أنّه: يجوز الانتفاع بالميتة وأجزائها التي تحلّها الحياة فيما لا يُشترط فيه الطهارة.

وبهذه النتيجة يتعيّن علينا البحث في المقام الثاني المتمثّل بجواز التكبّس

(١) مصباح الفقاهة، للسيّد الخوئي: ج ١ ص ١١٧.

بالميتة أو عدم جواز ذلك<sup>(١)</sup>.

وقع الفراغ منه صبيحة يوم الثلاثاء

٢ / ذي الحجة / ١٤٢٣ هـ

وتمت مراجعته نهائياً في ٢٢ / ذي القعدة / ١٤٣٣ هـ

قم المقدسة

---

(١) كنا قد نبهنا في مطلع المسألة الرابعة إلى أنّ السيّد الأستاذ (دام ظلّه) سيتعرّض في هذه الدراسة إلى المقام الأول من المسألة الرابعة فقط، وأمّا المقام الثاني منها فإنّه قد أرجأه إلى مناسبة أُخرى.



(٨)  
الحقّ

حقيقته ، أقسامه ، آثاره

بقلم

السيد زيد البطاط



## بيان إجمالي للفرق بين الحق والحكم والملك

وقع الاختلاف الواسع بين الأعلام في تفسير الحق وبيان ماهيته من جهة، وفي بيان الفرق بينه وبين كل من الحكم والملك من جهة ثانية، وفي أقسام الحق من جهة ثالثة، إضافة إلى اختلافهم الصغروي في تشخيص مصاديق هذه العناوين الثلاثة في أبواب الفقه المختلفة.

ويمكن التفريق بين هذه العناوين الثلاثة - وهي: الحق، والملك، والحكم

- إجمالاً بذكر ما يلي:

يتعلق الملك - كما مر - بكل من الأعيان والمنافع والأفعال، كملك الحر لداره وعمله، ومنفعة ما يستأجره، بخلاف الحق فإنه يتعلق بالأفعال فقط، وإذا ما تعلق بالعين فالمراد منها الفعل، فصاحب الخيار يتعلق حقه بـ «فسخ العقد» الذي هو فعل، ومن يحجر أرضاً يتعلق حقه - لئباً - بالفعل، وكونه أولى من غيره في عمارتها، وحق الرهانة وإن تعلق بالعين المرهونة، إلا أن مفاده: أن للمرتبه استيفاء دينه من العين المرهونة عند عدم وفاء المدين، وهكذا، كما أن صاحب الحق له السلطنة على حقه، وأضعف مراتب هذه السلطنة: إسقاط ذلك الحق.

أما الحكم فهو كالحق في تعلقه بالأفعال دون الأعيان، إلا أنه يختلف عنه، بكونه: لا يسقط بالإسقاط، بل هو غير قابل لذلك، فلو قال المولى: «يباح شرب الماء»، فإن هذا الحكم لا يسقط بإسقاط المكلف له، ويُمثل له عادة بالجواز في الهبة، فإن الحكم بجواز رجوع كلا الطرفين في الهبة لا يسقط بإسقاطها له، بخلاف الجواز الثابت بالخيار في البيع، فإن لصاحب الخيار إسقاط حقه بالرجوع، فيصبح البيع لازماً بذلك.

## أقسام الحقّ

قسّم الشيخ الأنصاري رحمته الله الحقّ إلى ثلاثة أقسام، وذكر أحكامها، وهي:  
 القسم الأول: الحقوق غير القابلة للمعاوضة بالمال، كما عبّر عنه الشيخ رحمته الله، والمراد منه: ما لا يقبل النقل والانتقال والإسقاط، كما سيأتي، وهو كحقّ الولاية للحاكم الشرعي والأب، وحقّ الحضانة.

القسم الثاني: ما يقبل الإسقاط دون النقل، والمراد منه: ما يقبل الإسقاط مجاناً، ومع العوض، ولكن لا يقبل النقل إلى الغير، ومثّل له الشيخ رحمته الله بحقّ الخيار وحقّ الشفعة.

القسم الثالث: ما يقبل النقل والانتقال والإسقاط، وعبّر عنه الشيخ رحمته الله بـ«الحقوق القابلة للانتقال»، ومثّل لها بحقّ التحجير، فمن حجر أرضاً يكون له الأولوية بها، ويمكنه نقل هذا الحقّ بعوض، ودون عوض، وينتقل إلى الورثة بالإرث، كما يمكنه إسقاطه أيضاً.  
 وسوف نتعرّض إلى كلّ قسم مع حكمه، كما يلي:

### القسم الأول: ما لا يقبل المعاوضة بالمال

المراد من هذا القسم من الحقوق هو: الحقّ الذي لا يقبل النقل والإسقاط، بعوض أو بدونه؛ باختيار أو بغير اختيار، فلا يمكن لصاحبه أن يسقطه عن نفسه، ولا أن ينقله إلى غيره، كما أنّه لا ينتقل إلى الغير بإرث، أو نحوه من وسائل الانتقال الاضطراري، ومثّل له الشيخ رحمته الله بحقّ الولاية الثابت للحاكم الشرعي، وللأب والجدّ على البنت الباكر، وحقّ حضانة الأمّ لولدها لمدة معيّنة، ومثلها حقّ الوصاية الثابت لوصي الميت، وحقّ القضاوة

الثابت للقاضي الجامع للشرائط، وغيرهما من الحقوق؛ إذ ليس للحاكم أو الأب أو الجد أو الأم أو الوصي أو القاضي: أن يسقطوا حقهم أو ينقلوه إلى غيرهم، بل لا يتصور أن ينقل أحدهم الحق إلى من يمثله في العنوان، فضلاً عن غيره؛ إذ إنه يكون واجداً لذلك الحق، فلا معنى لنقله له، فليس للحاكم الشرعي أن ينقل حق الولاية إلى حاكم آخر، وليس للقاضي أن ينقل حقه إلى قاضٍ مثله؛ لأنه واجد لذلك الحق، بمقتضى ثبوت العنوان له.

وعبر الشيخ فقيه عن الحق الذي لا يقبل النقل والإسقاط بـ«ما لا يقبل المعاوضة بالمال»؛ لكون المعاوضة على الحقوق إما لنقلها أو إسقاطها، فما دام هذا النوع من الحق لا يقبل المعاوضة فهو لا يقبل النقل ولا الإسقاط<sup>(١)</sup>.

ويمكن أن يُقال: إن مراد الشيخ من «ما لا يقبل المعاوضة» هو: بعض الحقوق التي تقبل الإسقاط والنقل لكن دون عوض<sup>(٢)</sup>، كما قد يُقال في حق القسم بين الزوجات؛ إذ ذهب العلامة الحلبي فقيه ومن تبعه إلى جواز إسقاط الزوجة حق القسم عن زوجها، أو نقله إلى ضررتها، لكن دون عوض<sup>(٣)</sup>، وبناء على هذا الوجه: يكون مراد الشيخ فقيه من القسم الأول من الحقوق هو: ما لا يقبل المعاوضة، وإن قبل الإسقاط والنقل مجّاناً. ولكن أشكال على هذا التفسير بإشكالين:

الأول: أنه خلاف الظاهر، بملاحظة تمثيل الشيخ فقيه بحق الولاية

(١) راجع: حاشية المكاسب، السيد اليزدي: ج ١، ص ٥٧.

(٢) ذهب إلى هذا الرأي في تفسير كلام المصنف فقيه الشيخ الخونساري في حاشيته على المكاسب. (لاحظ: الحاشية الأولى على مكاسب الشيخ الأنصاري: ص ١٧).

(٣) ذهب العلامة الحلبي فقيه إلى عدم جواز المعاوضة على حق القسم، وعلله الشهيد الثاني فقيه بأن المعوض هو: كون الزوج عندها، وهو ليس عيناً، ولا منفعة (راجع: قواعد الأحكام: ج ٣، ص ٩٤؛ والروضة البهيّة: ج ٥، ص ٤٢٤).

والحضانة، فهو يدلّ على إرادته لما لا يقبل الإسقاط والنقل مطلقاً، لا ما يقبلها مجّاناً.

قال السيّد اليزدي قده: «وفيه ما لا يخفى؛ فإنّه - مع أنّه غير صحيح في حدّ نفسه - خلاف ظاهر العبارة، فإنّ الظاهر أنّ مراده قده: ما ذكرنا، فتدبر»<sup>(١)</sup>.

الثاني: عدم وجود صغرى لمثل هذه الحقوق التي تقبل النقل والإسقاط بلا عوض فقط، أمّا ما ذكر في حقّ القسم فلا دليل عليه.

قال السيّد الخوئي قده: «لم يدلّنا دليل على وجود صغرى لهذه الكبرى في الخارج، وأمّا حقّ القسم فلا دليل على كونه من هذا القبيل»<sup>(٢)</sup>.

وينبغي التنبيه إلى: أنّ المراد من المعاوضة - في قول الشيخ قده: «فإن لم تقبل المعاوضة بالمال» - ليس ما يفهم منها من: انتقال شيء إلى شخص، مقابل ما انتقل إلى الشخص الآخر؛ ليتوهم اختصاصها بنقل الحقّ مقابل المبيع، فتصدق المعاوضة فيها بين المبيع وبين الحقّ، بل المراد من المعاوضة هنا: ما يشمل إسقاط الحقّ بعوضٍ أيضاً، بأن يبذل الشخص ما لا مقابل إسقاط صاحب الحقّ لحقه، دون أن ينتقل الحقّ منه إلى باذل العوض، فأطلقت المعاوضة على إسقاط الحقّ؛ لكون العوض يبذل في مقابل الإسقاط، ولا يعني ذلك: حصول المعاوضة بالانتقال.

وعليه: فيكون المراد من المعاوضة - في كلام الشيخ - ما يشمل النقل والإسقاط، فيكون مراده من الحقّ الذي لا يقبل المعاوضة بالمال هو: ما لا يقبل النقل والإسقاط، ومن هنا: جعل الشيخ قده ما لا يقبل المعاوضة في القسم الأوّل في قبال القسم الثاني الذي يقبل الإسقاط، دون النقل.

(١) حاشية المكاسب: ج ١، ص ٥٧.

(٢) مصباح الفقاهة: ج ٢، ص ٣٩.

## دليل عدم وقوع هذا القسم عوضاً

حكم الشيخ قده على هذا القسم من الحقوق: بعدم وقوعها عوضاً في البيع، والظاهر: أن الخلاف بين الشيخ وصاحب الجواهر (قدس سرهما) - في وقوع الحقوق عوضاً - لا يشمل هذا النوع من الحقوق<sup>(١)</sup>؛ إذ يبدو: أن لا شبهة في عدم صحّة وقوعه عوضاً، بل يمكن أن يكون ذلك لعدم اعتباره هذا النوع من الحقوق أساساً، كما عليه عدد من الأعلام، وسوف نتعرّض له لاحقاً.

أمّا الوجه في عدم وقوع هذا القسم من الحقوق عوضاً في البيع فواضح؛ إذ إنّ هذا الحقّ قائمٌ بصاحبه، ولا يمكن انفكاكه عنه، فلا يمكن نقله إلى صاحب العوض، مع أنّ البيع تمليك للغير، بل لا يمكن أن يعتبر هذا النوع من الحقوق مالاً عند العقلاء؛ لعدم وجود مبرّر عقلائي لبذل المال إزاء ما يكون قائماً بصاحبه، ولا يمكن نقله ولا إسقاطه عنه، مع أنّ البيع مبادلة مال بمال، فمن يملك كتابه للحاكم الشرعي مقابل حقّ الولاية الثابت له - والذي لا يمكن للحاكم إسقاطه عنه، ولا نقله إلى غيره - لا يصدق عليه: أنّه بادل مالاً بمال، بل لم تحصل مبادلة أصلاً.

قال السيّد الحكيم قده: «لابدّ أن يكون عدم قبوله لذلك من جهة عدم كونه مالاً عند العقلاء، وحيثئذ: فعدم صلاحيته لأن يكون عوضاً في البيع ظاهر؛ إذ لابدّ في العوض أن يكون بحيث يصحّ بذل المال بإزائه، لئلا يكون أكل المعوّض أكلاً للمال بالباطل، من دون فرق بين الحقّ وغيره»<sup>(٢)</sup>.

## القسم الثاني: الحقوق القابلة للإسقاط دون النقل الاختياري

تعرّض الشيخ قده إلى القسم الثاني من الحقوق، وهي التي تقبل

(١) راجع: إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب: ج ٢، ص ٩.

(٢) نهج الفقاهة: ص ٩.

الإسقاط بعوض وبدونه، دون أن تقبل النقل إلى غير صاحب الحق، وعبر عنها بقوله: «وكذا لو لم تقبل النقل»، وقد ذكرنا فيما مرّ: أن المراد من المعاوضة في القسم الأوّل: ما يعمّ النقل والإسقاط، فيقابلها ما يكون قابلاً لأحد الأمرين أو لكليهما، فيكون المراد من الحقوق التي لا تقبل النقل - بقرينة المقابلة - هي: ما تقبل الإسقاط فقط، وإن لم يصرّح بذلك؛ لأنّ ما لا يقبل النقل: إمّا أن لا يقبل الإسقاط أيضاً، وقد ذكره فيما سبق، وإمّا أن يقبله، وهو هذا القسم.

فيشترك هذا القسم من الحقوق مع القسم الأوّل: بكونه لا يقبل النقل الاختياري، ويختلف عنه: بكونه يقبل الإسقاط والانتقال الاضطراري إذا ما تحقّق سببه، كالإرث ونحوه.

ومثّل الشيخ فدّ لهذا الحقّ: بحقّ الشفعة وحقّ الخيار، والمراد من حقّ الشفعة هو: الحقّ المجمعول للشريك، والمتعلّق بحصّة شريكه فيما لو باعها لغيره، فإنّ للشريك أن ينتزعها من المشتري ويملكها ببذل الثمن الذي دفعه البائع إلى شريكه، ويسمّى صاحب حقّ الشفعة بـ«الشفيع»<sup>(١)</sup>.  
أمّا حقّ الخيار، فهو الحقّ الثابت لأحد البيّعين أو كليهما في فسخ عقد البيع والرجوع بالثمن أو المثمن.

ومن خلال التمثيل الذي ذكره الشيخ فدّ لنا أن نتصوّر المعاوضة على هذه الحقوق، وذلك: بأن يشتري زيدٌ من عمرو داراً، ويجعل ثمنها إسقاط حقّ الشفعة الثابت له في حصّة شريكه خالد، والتي اشتراها عمرو من خالد، فيقول عمرو (البائع) لزيد: «أبيعك داري مقابل إسقاطك لحقّ الشفعة فيما اشتريته أنا من شريكك»، وكذلك الكلام في الخيار، كما لو باع زيدٌ كتابه

(١) راجع: شرائع الإسلام: ج٤، ص٧٧٦.



لعمرو، وكان حقّ خيار الشرط ثابتاً للبائع مثلاً، وأراد المشتري أن يسقط هذا الخيار، فبيع ثوباً لزيد (صاحب الخيار)، في مقابل إسقاطه لخياره. ولما كان هذا النوع من الحقوق لا يقبل النقل، فلا يبقى وجهٌ لوقوع هذه الحقوق عوضاً، إلا أن يكون مؤداه: إسقاط الحقّ، لا نقله، وهو يتصوّر على نحوين:

**الصورة الأولى:** أن يكون صاحب المعوّض هو من عليه الحقّ، كما لو باع زيد داره إلى عمرو، وثبت لزيد حقّ الخيار في هذا العقد، ثمّ بيع عمرو لزيد كتاباً، ويكون ثمنه إسقاط زيد لحقّه في فسخ العقد.

**الصورة الثانية:** أن يكون صاحب المعوّض غير من عليه الحقّ، كما لو باع خالد لزيد كتاباً، وجعل ثمنه إسقاط حقّ الخيار الثابت لزيد في معاملته مع عمرو في المثال السابق.

وقد ذهب بعض الشّراح إلى: أنّ الصورة الثانية غير مرادة للمصنّف؛ نظراً إلى استدلاله على عدم وقوع هذا القسم من الحقوق عوضاً ببطلان تسلّط الشخص على نفسه، وكونه صاحب الحقّ ومن عليه الحقّ في آنٍ واحد، مع أنّ هذا الإشكال غير وارد فيما لو كان صاحب المعوّض غير صاحب الحقّ<sup>(١)</sup>. إلا أنّ بعض أجلة المحشّين لم يستفد ذلك من كلام الشيخ، فأشكل: بأنّ استدلاله بالتسلّط أخصّ من المدعى<sup>(٢)</sup>.

وعلى كلّ حال: فقد منع الشيخ قده من وقوع هذا القسم من الحقوق عوضاً، حيث قال: «وكذا - أي: لا إشكال في عدم جعلها عوضاً - لو لم تقبل النقل، كحقّ الشفعة وحقّ الخيار؛ لأنّ البيع تمليك الغير».

(١) راجع: هداية الطالب: ج ٢، ص ١٥٠.

(٢) راجع: حاشية المكاسب، السيّد اليزدي: ج ١، ص ٥٧.

### الدليل على عدم وقوع هذا القسم عوضاً

يستفاد من مجمل كلام الشيخ رحمته في هذا القسم: أن المنع من وقوع هذا القسم عوضاً في البيع يكمن في عدم تحقق التملك من الطرفين فيه. توضيحه: إن الشيخ اختار - خلافاً لبعض الأعلام - أن البيع تملك لكل من العوض والمعوّض، حيث يرى أن كلاً من البائع والمشتري يجب أن يملك الآخر ما بيده حتى يصدق معنى المبادلة، وقد سبق أن ذكرنا: أن معنى المبادلة في الملكية هو: أن يفكّ البائع حبل ملكيته من المعوّض ويربطه بالعوض، وكذلك المشتري يفكّ حبل ملكيته من العوض ويربطه بالمعوّض، وما لم يصدق هذا التملك لكل من الطرفين، لا يصدق البيع.

أما فيما نحن فيه، فلا يصدق هذا التملك من طرف المشتري، فالبائع عندما يملك المشتري المعوّض، لا يملكه المشتري شيئاً مقابله؛ لعدم صلاحية هذا القسم من الحقوق للنقل والتمليك، فمن يبادل الكتاب بحقه في الخيار، لا يدخل في ملكه شيء؛ لعدم قبول الخيار للنقل الاختياري، أما إسقاطه فهو ليس تملكاً، وعليه: فلا يتحقق التملك من طرف المشتري، ولا يصدق على مثل هذه المبادلة عنوان البيع.

ولذا قال الشيخ رحمته: «وكذا لو لم تقبل النقل، كحقّ الشفعة وحقّ الخيار؛ لأنّ البيع تملك الغير».

### إشكال صاحب الجواهر

أشار الشيخ رحمته بقوله: «ولا ينقض بيع الدين على من هو عليه»، إلى ما أشكل به صاحب الجواهر رحمته على أستاذه كاشف الغطاء رحمته الذي ذهب إلى: منع وقوع الحقوق عوضاً في البيع، وبيان هذا الإشكال والجواب عليه يتطلّب شيئاً من التفصيل، فنقول:

ذهب الشيخ كاشف الغطاء - كما تقدّم في بيان الأقوال - إلى: عدم وقوع الحقوق عوضاً ولا معوضاً في البيع، فقال: «وأما الحقوق فالظاهر: أنّها لا تقع ثمناً ولا مثمناً؛ لخفاء الملكية فيها، فلا يتبادر من الملك»<sup>(١)</sup>، فقد أرجع عدم وقوعها ثمناً ولا مثمناً في البيع إلى خفاء الملكية، بما يشعر بأنّه يرى أنّ البيع تمليك من طرف البائع والمشتري على حدّ سواء، فلا تصلح الحقوق للنقل؛ لخفاء الملكية فيها.

إلا أنّ تلميذه صاحب الجواهر اختار صحّة وقوع الحقوق عوضاً في البيع، واستدلّ على ذلك بثلاثة وجوه:

الأوّل: إطلاق الأدلّة والفتاوى الدالّة على كون العوض في البيع مطلق المقابل، من عين أو منفعة، شخصياً كان أم كلياً، كما يظهر من حصر الفرق بين البيع والإجارة في اشتراط العينيّة في المعوض في البيع، فيدلّ على الإطلاق من جهة العوض، الشامل للحقّ.

الثاني: الاستشهاد بما ذكره من جواز الصلح على العين بحقّ الخيار والشفعة والتحجير، وهو كاشفٌ عن جواز وقوع الحقوق عوضاً في البيع، وإن أقرّ صاحب الجواهر بوجود الفرق بين الصلح على الحقوق ووقوعها عوضاً في البيع؛ إذ إنّ مؤدّي الصلح - على إسقاط الحقّ - سقوطه مباشرة، دون أن ينتقل إلى الآخر، بخلاف البيع؛ إذ يؤدّي إلى تملك الحقّ في لحظة ما ثمّ سقوطه، إلاّ إنّ هذا الفرق لا يخلّ في وقوع الحقوق عوضاً في البيع؛ إذ لا مانع من تملكها.

الثالث: ومن هذه النقطة بالذات توجّهت مناقشة صاحب الجواهر لأستاذه، حيث اعتبر: أنّ سرّ منعه عن وقوع الحقوق عوضاً هو: كون البيع

(١) شرح الشيخ جعفر على قواعد العلامة ابن المطهر: ص ١٣٢.

من النواقل، فلا يعقل أن ينقل الحقوق التي لا تقبل النقل، بل لا يتصور فيها إلا الإسقاط، وهو يكون في الصلح لا البيع، فأشكل عليه بتسالم الفقهاء على صحّة بيع الدين على من هو عليه، كما لو كان لزيد في ذمّة عمرو وخمسة دنانير، فإنّه يصحّ لزيد (صاحب الدين) أن يبيع دينه على عمرو بنفس القيمة أو بأقلّ منها، ويؤدّي ذلك إلى سقوط الدين عن ذمّة عمرو.

وعليه: فلو كان البيع من النواقل وليس من المسقطات، فمعناه: أنّ كلاً من العوضين لا بدّ أن يدخل في ملكيّة الطرف الآخر، ولا يصحّ - برأي صاحب الجواهر - أن نعتبر أنّ الدين صار مملوكاً لمن هو في ذمّته؛ والمحذور في ذلك هو: عدم إمكان صيرورة الإنسان مالكاً على نفسه لما يملكه غيره عليه، وهو نفس المحذور في جعل الحقّ عوضاً، فإذا ما قبلنا بيع الدين وتجاوزنا هذا الإشكال، ينبغي علينا أن نتجاوز في الحقّ أيضاً، وإن قبلنا به في الحقّ فلا بدّ أن نقبله في الدين أيضاً، ونمنع بيع الدين على من هو عليه، وهو خلاف فتاوى الفقهاء.

قال في الجواهر: «أمّا الثمن فالظاهر من إطلاق الأدلّة والفتاوى ما صرح به في المصايح من أنّه مطلق المقابل، فيدخل فيه الشخصي والكليّ والعين والمنفعة، فيكون البيع حينئذٍ بالنسبة إلى ذلك كالإجارة والصلح، يقع لكلّ منهما، ولا فرق بينهما من هذه الجهة، وإنّما الفرق في المعوض، فيختصّ البيع بالعين، والإجارة بالمنفعة، ويقع الصلح عليهما، كما يقع بهما.... نعم، في شرح الأستاذ اعتبار عدم كونه حقّاً، مع أنّه لا يخلو من منع؛ لما عرفته من الإطلاق المزبور المقتضي لكونه كالصلح الذي لا إشكال في وقوعه على الحقوق، فلا يبعد صحّة وقوعها ثمناً في البيع وغيره، من غير فرق بين اقتضاء ذلك سقوطها، كبيع العين بحقّ الخيار والشفعة على معنى سقوطها وبين اقتضاءه نقلها، كحقّ التحجير ونحوه، وكان نظره قدّس سرّه - في المنع - إلى الأوّل؛ باعتبار

معلومية كون البيع من النواقل لا من المسقطات، بخلاف الصلح، وفيه: أن من البيع بيع<sup>(١)</sup> الدين على من هو عليه، ولا ريب في اقتضائه حينئذ الإسقاط، ولو باعتبار أن الإنسان لا يملك على نفسه ما يملكه غيره عليه، الذي بعينه يقرّر في نحو حقّ الخيار والشفعة، والله أعلم<sup>(٢)</sup>.

ويمكن تلخيص ما ذكره صاحب الجواهر رحمته في ما يلي:

١. إنّه اختار جواز جعل الحقّ عوضاً، سواء كان على نحو الإسقاط، كما في حقّ الخيار والشفعة، أو على نحو النقل والتمليك، كما في حقّ التحجير.
  ٢. حمل منع كاشف الغطاء - عن وقوع الحقوق عوضاً - على: أن النقل في الحقوق يكون على وجه الإسقاط، والبيع من النواقل لا من المسقطات.
  ٣. نقّض على قوله «إنّ البيع من النواقل»: بيع الدين على من هو عليه؛ إذ لا يتصوّر كونه تمليكاً لصاحب الدين؛ لعدم كون الشخص مالكا لما في ذمته، وهو نفس محذور جعل الحقّ عوضاً.
- ونظراً إلى أن الشيخ من القائلين بكون البيع من النواقل، وبناء على ذلك: منع من وقوع الحقوق - الغير القابلة للنقل - عوضاً في البيع، فيتعيّن عليه الإجابة على ما ذكره صاحب الجواهر، وهو ما تعرّض إليه فيما يلي:

### جواب الشيخ على إشكال صاحب الجواهر

أجاب الشيخ على ما نقض به صاحب الجواهر رحمته: بالتفريق بين بيع الدين على من هو عليه، وبين جعل الحقّ عوضاً، وذهب إلى: أن بيع الدين على من هو عليه لا ينحصر بكونه إسقاطاً له، لكي ينافي كون البيع من النواقل لا من المسقطات، بل يمكن أن يكون نقلاً للدين وتمليكاً إلى من عليه الدين،

(١) في الأصل: «أنّ البيع يبيع الدين...»، وما أثبتناه هو الصحيح.

(٢) جواهر الكلام: ج ٢٢، ص ٢٠٩.

فينتقل من ملكية الدائن إلى ذمة المدين، ثم يسقط باعتبار أن الدائن محلّ علقته بالدين ويربطها بذمة المدين، فينتقل إلى ذمته، ثم يسقط بذلك، لا أن يبيع الدين إسقاط له من الأساس، وعليه: لا تشكل هذه المسألة نقضاً لما ذهب إليه كاشف الغطاء والشيخ قزويني وغيرهم من الفقهاء، من كون البيع من النواقل لا من المسقطات.

ومما يشهد على إمكان كون بيع الدين لمن هو عليه تملكاً، لا إسقاطاً: كلامُ الشهيد الثاني قزويني في القواعد، حيث تردّد في الإبراء<sup>(١)</sup> بين كونه إسقاطاً للدين عن ذمة المدين، أو تملكاً له، فقد ذكر الشهيد في معرض بيانه لما لو «تردّد الشيء بين أصليين، فيختلف الحكم فيه بحسب دليل الأصلين»، فقال قزويني: «ومن المتردّد بين أصليين: الإبراء، هل هو إسقاط أو تملك؟ ويتفرّع عليه: احتياجه إلى القبول وعدمه، فإن اعتبرنا القبول ارتدّ برده، وتولّى المبرئ العقد عن المبرئ بوكالته جائز على الإسقاط، وعلى التملك يبنى على جواز تولّى الطرفين»<sup>(٢)</sup>.

وهذا التردّد كاشف عن كون تملك الدين إلى من هو عليه بالملكية الاعتبارية ممكناً عقلاً، وإلا لما ردّد الشهيد بينه وبين الإسقاط؛ إذ لا معنى للتردّد بين الممكن عقلاً والممتنع، وعليه: فهذا شاهد على إمكان نقل الدين، فلا وجه لحصر صاحب الجواهر قزويني بيع الدين بالإسقاط دون التملك ما دام الوجهان محتملين فيه.

وعليه: فلا يصحّ استشهاد صاحب الجواهر - ببيع الدين على من هو عليه -

(١) المراد من الإبراء، هو: إيقاع يقوم به من ثبت له حقّ أو دين على شخص آخر بإبراء ذمته، وإسقاطه لما تعلّق بها، وأبرز مصاديقه: الديون المالية، والحقوق القابلة للإسقاط، كأن يكون لزيد دين على عمرو، فيبادر زيد إلى إسقاط دينه.

(٢) القواعد والفوائد: ج ١، ص ٢٩٢.

على إمكان جعل هذا القسم من الحقوق عوضاً في البيع؛ لكون الدين يمكن فيه التملك، بخلاف الحقّ الذي لا يقبل إلاّ الإسقاط، وبناءً على ذلك: فإنّ الإشكال في نقل هذا القسم من الحقوق باقٍ على حاله؛ إذ البيع نقلٌ وتمليكٌ للغير، فلا مصحح لنقل الحقّ الذي لا يقبل النقل.

### الفارق الجوهرى بين بيع الدين ونقل الحقّ

وبالطبع: فإنّ هذا الجواب من الشيخ قده لا بدّ أن يستند إلى إبداء فارق جوهرى بين نقل الدين إلى من هو عليه، وبين نقل الحقّ.

فما هو السرّ الذي جعل نقل الدين إلى من هو عليه ممكناً، بخلاف نقل الحقّ إلى من هو عليه؟ وما هو المانع الذي يمنع من نقل الحقّ إلى من هو عليه، دون نقل الدين؟

أجاب قده على ذلك بما يلي: إنّ نوع النسبة في الحقّ يختلف عنها في الملك، فالنسبة في الحقّ تتقوم بثلاثة أطراف، هي: متعلّق الحقّ، وصاحب الحقّ، ومن عليه الحقّ. وطرفا هذه النسبة هما: من له الحقّ، ومن عليه الحقّ. وهذه النسبة فيها نوع من الاستعلاء والتسلّط، فهي تستبطن بذاتها سلطاناً ومسلطاً عليه، أو قل: إنّ طرفي هذه النسبة من المتقابلين بالتضايّف، كالأب والابن، والعلّة والمعلول، وكما هو معروف: فإنّ المتقابلين يمتنع اجتماعهما في محلّ واحد من جهة واحدة، فكما لا يعقل أن يكون الأب أباً لابنه وبنياً له، ولا العلة علّة لمعلولها ومعلولة له، كذلك لا يمكن أن يكون الشخص: هو السلطان، وهو المسلّط عليه.

هذا بالنسبة إلى الحقّ، وقد عبّر عنه الشيخ قده بكون الحقّ «سلطنة فعلية»، بمعنى: أنّها ليست شأنية، كما في سلطنة المحجور على أمواله؛ إذ أنّه مسلّط على أمواله شأنياً، محجور عن التصرف فيها فعلاً، بل السلطنة في الحقّ

فعلية نافذة، فلا يعقل أن يكون السلطان والمسّط عليه واحداً فيها. أما بالنسبة إلى الملك، فهو عبارة عن: نسبة اعتبارية بين المالك والمملوك، وبين زيد والدار، ولا تحتاج إلى طرف ثالث، أو مملوك عليه في تحقق هذه النسبة، فالمالك هو الشخص، والمملوك هو العين أو المنفعة، وهي غير المالك قطعاً، وعليه: ففي مثال الدين: المالك هو الدائن، والمملوك هو الدين الذي في ذمة المدين، فإذا ما نقل الدائن ملكيته للدين إلى المدين، وفكّ حبل ملكيته للدين منه وربطه بالمدين، يكون المدين مالكاً للدين الذي في ذمته، ولا يسبب ذلك اتحاد المالك والمملوك، بل هما متغايران، فتحقق نسبة الملكية بين المدين وبين متعلق الدين لا يحتاج إلى طرف ثالث (مملوك عليه؛ إن صحّ التعبير)، بخلاف الحق.

قال المحقق الأصفهاني في بيان ما أفاده الشيخ: «إنّ السلطنة - بحسب مفهومها - من المعاني المتعدية بحرف الاستعلاء، ولا تتعدى بنفسها، غاية الأمر: أنّ متعلقها تارة عين من الأعيان كالأرض المحجرة، فله السلطنة عليها بإحيائها وتملكها، وأخرى شخص من الأشخاص، فلذئ الخيار السلطنة على من عليه الحقّ بحلّ عقده، وللشريك سلطنة على المشتري بتملك ما اشتراه ببذل الثمن.

بخلاف الملكية فإنّها تتعدى بنفسها، سواء كان المملوك عيناً خارجياً أو كلياً ذمياً، فمثل سلطنة شخص على شخص إذا انتقلت إليه لزم كون الشخص مسطاً ومسطاً عليه، فيجتمع فيه عنوانان متقابلان، وهو محال.

بخلاف ما إذا ملك الإنسان لما في ذمة نفسه، فإنّ المالك غير المملوك، فلا يلزم اتحاد عنوانين متقابلين، ولا حاجة في تحقق عنوان الملكية إلى عنوان المملوك عليه حتّى يلزم اجتماع عنوان المالك والمملوك عليه في شخص



واحد»<sup>(١)</sup>.

إذن، فتلخص من ذلك: أن لا مانع عقلي من ملك الشخص لما في ذمته بالملكية الاعتبارية، ويكون أثر ذلك سقوطه عن الذمة؛ ولذا صحَّ بيع الدين على من هو عليه، فيكون الشخص مالكا لما في ذمته، لكن هذه الملكية لا تستمر، بل تكون للحظة واحدة وأنا ما، ولا أثر لها سوى سقوط الدين عن الذمة، أما في الحق فيوجد مانع عقلي يمنع من نقل الحق إلى من هو عليه.

قال السيد الكلبايگانی قده - في بيان كلام الشيخ - : «يعني: أن المشتري يصير مالكا أنا ما، وأثره سقوط ما كان عليه، بخلاف جعل الحق عوضاً؛ فإنه لا يمكن تحقق الملك فيه حتى أنا ما»<sup>(٢)</sup>.

وبهذا البيان أتضح: عدم تامة ما جعله صاحب الجواهر قده مانعاً من تملك الدين إلى من هو عليه، وهو عدم صحة كون الإنسان مالكا لما يملكه عليه غيره، ووجه عدم تامة هو: أن النسبة في الملك لا تحتاج إلى طرف آخر غير المالك والمملوك يكون «مملوكاً عليه»، حتى يمتنع قيام المالك و«المملوك عليه» في محل واحد، بل هي نسبة اعتبارية بين المالك والمملوك، ويمكن أن يكون الإنسان مالكا لما في ذمته بالملكية الاعتبارية أنا ما، بخلاف الحق.

ولهذا قال الشيخ قده: «والحاصل: أنه يعقل أن يكون مالكا لما في ذمته فيؤثر تملكه السقوط، ولا يعقل أن يتسلط على نفسه، والسر: أن هذا الحق سلطنة فعلية لا يعقل قيام طرفيها بشخص واحد، بخلاف الملك، فإنها نسبة بين المالك والمملوك، ولا يحتاج إلى من يملك عليه حتى يستحيل اتحاد المالك والمملوك عليه، فافهم».

(١) حاشية المكاسب، السيد الزدي: ج ١، ص ٥٤.

(٢) بلغة الطالب: ص ٢٩.

وتجدر الإشارة: إلى أن أغلب الشراح والمعلقين جعلوا هذا البيان من الشيخ دليلاً آخر على عدم وقوع الحقوق غير القابلة للنقل عوضاً في البيع، بعد ما ذكره من كون البيع تملكاً من الطرفين، وعدم تحقق ذلك في هذا القسم من الحقوق، وبناءً على ذلك: اعتبره بعضهم أخص من المدعى<sup>(١)</sup> لكونه يختص بنقل الحق إلى من عليه الحق، أما نقله إلى غيره فلا يرد عليه هذا الإشكال؛ لعدم اتحاد المسلط والمسلط عليه، فيما اعتبر البعض هذا الإشكال دليلاً على عدم إرادة المصنف رضي الله عنه بيان دليل جديد، وأنه في مقام بيان وتوضيح نفس الإشكال، وأنه يرد عليه - فيما لو كان المنقول إليه هو صاحب الحق، إضافة إلى كونه نقلاً لما لا ينقل في البيع - أنه اتحاد بين المسلط والمسلط عليه<sup>(٢)</sup>.

إلا أن بعض الأجلة يرى: أنه ليس دليلاً آخر، بل وليس تمييزاً لما سبق؛ إذ إن عدم صحة نقل هذا الحق تثبت بمجرد إثبات كون البيع من النواقل، فالظاهر: أنه بيان للفرق بين البيع والملك، وتعميق للجواب على ما ذهب إليه صاحب الجواهر رضي الله عنه.

قال السيد الحكيم رضي الله عنه: «هذا البيان ليس تمييزاً للاستدلال على عدم جواز جعل الحق الذي لا يقبل الانتقال عوضاً؛ لأن ذلك يتم بمجرد إثبات كون البيع من النواقل، ولا يتوقف على إثبات عدم جواز انتقال الحق إلى من هو عليه، مع أن الكلام ليس في خصوص جعل الحق الذي يكون على شخص عوضاً عن ماله في البيع، ليحتاج إلى إثبات امتناع انتقال الحق إلى من هو عليه، فالظاهر: أن المراد إبداء الفرق بين الملك والحق في جواز انتقال الملك إلى من هو عليه، وعدم جواز ذلك في الحق، وإن كان مما يصح نقله إلى

(١) راجع: حاشية المكاسب، السيد اليزدي: ج ١، ص ٥٧.

(٢) راجع: هداية الطالب: ج ٢، ص ١٥٠.

غير من هو عليه»<sup>(١)</sup>.

هذا بيان ما أفاده الشيخ قده في القسم الثاني، وسوف يأتي مزيد من التوضيح له مع بيان بعض ما أورده الأعلام والمحققين على كلام الشيخ لاحقاً.

### القسم الثالث: ما يقبل النقل والإسقاط

تعرض الشيخ قده - بعد بيانه للقسمين السابقين من الحقوق - إلى بيان القسم الثالث منها، وهو: ما يصحّ مقابلته بالمال، كحقّ التحجير وحقّ الرهانة وحقّ القصاص والشرط<sup>(٢)</sup>؛ إذ يصحّ أن يقابل هذا الحقّ بالمال في الصلح، فمن حَجَّر أرضاً وثبت له حقّ الأولوية فيها، يصحّ له أن ينقل ذلك الحقّ إلى غيره بالمصالحة عليه بالمال.

قال صاحب الجواهر قده: «فلا إشكال في أنه يصحّ الصلح على عين بعين أو منفعة، وعلى منفعة بعين أو منفعة؛ للعمومات المقتضية لذلك، ولغيره من الصلح عن الحقّ إسقاطاً أو نقلاً، كحقّ الخيار وحقّ التحجير وحقّ الشفعة بحقّ مثله، أو عين أو منفعة، أو غير ذلك من صور الاختلاط، بل الظاهر: أنّها تقتضي صحّة الصلح عن كلّ حقّ حتّى يعلم عدم جواز إسقاطه أو نقله شرعاً، ولذلك أفراد كثيرة، كحقّ السبق إلى الوقف، وحقّ القذف والغيبة، وحقّ الرجوع في الطلاق في البذل، وغير ذلك»<sup>(٣)</sup>.

وعليه: فلا يرد على هذا القسم من الحقوق الإشكال المتقدّم من: عدم كونه قابلاً للمعاوضة عليه بالمال.

(١) نهج الفقاهة: ص ٩.

(٢) راجع: حاشية المكاسب، السيّد اليزدي: ص ٥٦.

(٣) جواهر الكلام: ج ٢٦، ص ٢٣٠.

قال الشيخ رحمته: «وأما الحقوق القابلة للانتقال كحق التحجير ونحوه، فهي وإن قبلت النقل وقوبلت بالمال في الصلح، إلا أنّ في جواز وقوعها عوضاً للبيع إشكالاً، من أخذ المال في عوض المبيعة لغةً وعرفاً، مع ظهور كلمات الفقهاء عند التعرّض لشروط العوضين، ولما يصحّ أن يكون أجره في الإجارة في حصر الثمن في المال».

ثم إن هذا القسم من الحقوق تارة يقع عوضاً في البيع على نحو الإسقاط، وأخرى بنحو النقل، فإن كان على نحو الإسقاط جرى فيه عين الكلام في القسم الثاني، من: كون البيع من النواقل لا من المسقطات، وإن كان على نحو النقل فهو ما يقصده الشيخ رحمته في المقام.

### الوجه في عدم صحّة عوضيّة هذا القسم

قد استشكل رحمته في وقوع هذا النوع من الحقوق عوضاً - على نحو النقل - من جهة عدم صدق الماليّة عليها، وقد تقدّم: أنّ ما يستفاد من التعريف اللغوي والعرفي للبيع هو: لزوم كون كلّ من العوضين في البيع مالاً، فهذا القسم من الحقّ وإن كان يمكن المعاوضة عليه في الصلح، إلا أنّه يشكل الحكم بصحّة وقوعه عوضاً في البيع؛ لعدم كونه مالاً، ولو لم نحرز عدم صدق الماليّة عليه، فإننا نرجع إلى الأصل القاضي بعدم الصحّة.

أمّا ما يدلّ على اعتبار ماليّة العوضين في صدق البيع فهو: ما تقدّم في التعريف اللغوي والاستظهار العرفي، إضافة إلى بعض كلمات الفقهاء المتقدّمة، وقد عرفت: أنّ أغلب الفقهاء ذهبوا إلى اشتراط الماليّة في العوضين، وإضافة إلى ذلك: يظهر القول بالاشتراط من كلمات بعض الفقهاء في تحديد العوضين، وفي بيان شروط الأجرة في الإجارة، حيث اعتبرها بعضهم من مقوّمات عقد الإجارة، ومن شروط انعقاده، فلا ينعقد إذا لم تكن الأجرة مالاً.

قال العلامة الحلبي رحمته الله في التذكرة: «تشرط في الأجرة: المالية، فلا ينعقد الإجارة بما ليس بهالي، كالخمر والخنزير وشبههما، والضابط: أن كل ما صلح أن يكون ثمناً في البيع، صح أن يكون عوضاً في عقد الإجارة؛ لأنه عقد معاوضة، فأشبهه البيع»<sup>(١)</sup>.

إذن، فاشتراط مالية العوضين في البيع ثابت.

### الدليل على عدم كون الحقوق أموالاً

أما ما يمكن أن يستدل به الشيخ رحمته الله على عدم كون الحقوق من الأموال فلا بد أن يكون هو: عدم الصدق العرفي، ويكفي في عدم الصحة الشك وعدم إحراز المالية، فيحكم بعدم صحة بيع مشكوك المالية، ولا تشمله أدلة حلية البيع؛ لكون ذلك من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

وقد ذكر المحقق الخراساني رحمته الله توجيهاً آخر لكلام الشيخ رحمته الله، وهو: أن مفهوم الحقيقة يقع في قبال الملكية والمالية، فلا يمكن أن تصدق عليه المالية؛ لأنه منافٍ للمقابلة.

قال في حاشيته على المكاسب: «لو قيل باعتبار المالية في العوض كالمعوض - كما يظهر من المصباح - فلا إشكال في عدم صحة جعل الحق عوضاً، وإن كان قابلاً للانتقال، فإن الحقيقة وإن كانت من الاعتباريات، كالمالية والملكية، إلا أنّها غيرهما»<sup>(٢)</sup>.

وأجاب تلميذه المحقق الأصفهاني رحمته الله على ذلك: بأنه وإن كان بين مفهومي المالية والحقيقة تقابل، إلا أنه لا مانع من اتحادهما في المصدق، فيمكن أن يكون بعض مصاديق الحق - كحق التحجير مثلاً - من الأموال بتحقيق

(١) تذكرة الفقهاء: ص ٢٩١ (الطبعة القديمة).

(٢) حاشية المكاسب: ص ٤.

ملاك المالىة فيه، وهو كونه ممّا يميل إليه النوع ويبدل بإزائه العوض .  
قال في تقريره لإشكال الشيخ في هذا القسم من الحقوق: «الإشكال تارة  
من حيث عدم كون الحقّ مالاً عرفاً، وأخرى من حيث كون الحقّية في قبال  
الملكيّة والماليّة، فلا يصدق المال على الحقّ؛ لمنافاته مع المقابلة، كما عن شيخنا  
الأستاذ. ويندفع الإشكال بكلا الوجهين؛ بما مرّ سابقاً من: أنّ المالىة إنّما تنتزع  
بلحاظ ميل النوع ورغبتهم في شيء وبذل شيء بإزائه، والحقّ - بما هو -  
كذلك؛ لصحّة البذل بإزائه؛ لإمكان الانتفاع بنقله إليه، فالمقابلة مفهوماً، لا  
دخل له بالتقابل وجوداً؛ كي يأبى عن الصدق»<sup>(١)</sup>.

### الوجه في صحّة عوضية هذا القسم من الحقوق

اقتصر الشيخ فَاتِيحٌ على بيان الوجه في المنع عن وقوع هذا النوع من  
الحقوق عوضاً في البيع، أمّا الوجه في صحّة وقوعه كذلك فلم يتعرّض له،  
ولكنّه يمكن أن يكون أحد أمرين:

### الأول: عدم الدليل على اشتراط المالىة

أورد بعض المحشّين - على ما ادّعه الشيخ فَاتِيحٌ من اشتراط المالىة في  
عوضي البيع - بعدم الدليل على ذلك، أمّا ما ذكره من الاستشهاد بتعريف  
المصباح فلا يعتمد عليه؛ لأنّه من التعريف اللغوي الذي لا يدلّ على أكثر من  
موارد الاستعمال، ولا يحدّد الصدق العرفي، وأمّا كلمات الفقهاء فلا اعتبار بها  
مع فرض صدق البيع العرفي في موارد جعل الحقوق عوضاً، فيكون مورداً  
لأدلة إمضاء البيع، كما هو الحال - في ما يظهر من كلماتهم - في عدم اعتبار  
المعاطاة بيعاً، فإنّ احتمال استنادهم في هذا الاتفاق إلى أمر غير تامّ لا يؤدّي إلى

(١) حاشية المكاسب: ج ١، ص ٥٧.

رفع اليد عن أدلة جواز البيع ولزومه، فضلاً عن إحرازه<sup>(١)</sup>.

### الثاني: صدق المالّية على الحقوق

ثمّ لو سلّمنا اشتراط المالّية في كلا العوضين، فإنّ الحقوق القابلة للمعاوضة بالمال تكون من مصاديق المال؛ لانطباق ملاكه عليها، كما تقدّم ذلك في كلام المحقّق الأصفهاني قلبي، فمن الواضح: أنّ حقّ التحجير ممّا يبذل بإزائه المال ويرغب فيه العقلاء.

واعتبر بعض الأعلام: أنّ المال عرفاً مختصّ بالأعيان، فإن كان البناء على الأخذ بظاهر اللفظ، وعدم التعديّ عنه، لزم أن نمنع من وقوع المنفعة والعمل عوضاً، وإن بني على التعديّ عن المعنى العرفي، وتطبيقه على كلّ ما يتنافس عليه العقلاء، فلا وجه للتفريق بين الحقّ والعمل والمنفعة في جواز جعلها عوضاً في البيع<sup>(٢)</sup>.

نعم، يمكن أن يجاب على ذلك: بأنّ مراد الشيخ قلبي: عدم صدق المالّية العرفيّة على الحقّ؛ لعدم تقوّمها ببذل المال إزاءها؛ إذ يمكن أن تكون بعض الأشياء ممّا يبذل بإزائها الأموال مع عدم كونها مالاً لدى العرف، كما في المناصب الحكوميّة، والوجاهة بين الناس، ممّا يبذل المال للوصول إليها، إلّا أنّها ليست أموالاً لدى العرف، فلا يبعد أن يكون الحقّ ليس بهال عند العرف، وإن كان يبذل بإزائه الأموال<sup>(٣)</sup>.

### حقيقة الحقّ وفرقه عن الحكم والملك

ذكرنا في محلّه أنّ هناك قسماً من الحقائق يكون قوام وجوده باعتبار المعبر،

(١) راجع: إرشاد الطالب: ج ٢، ص ١١.

(٢) نهج الفقاهة: ص ١١.

(٣) بلغة الطالب: ص ٣٠.

دون أن يكون له حظٌّ من الوجود لولا ذلك الاعتبار، وذكرنا من تلك النماذج: الملكية التي يعتبرها العقلاء لتسيير حياتهم، فيعتبرون مفهوم الملكية ويجعلون له ضوابط وأسس يكون وفقها الشيء في حيز ملك المالك، بفرض نوع من السلطنة على ذلك الملك، تقضي بجواز التصرف فيه، ونقله إلى الغير، بالبيع والهبة أو غيرها من النواقل الأخرى.

فمثل مفهوم الملكية لا تحقق له في الخارج، بل هو أمر اعتباري يعتبره المشرع الشرعي أو العقلاني؛ لترتيب بعض الآثار عليه، ومن هذه الأمور الاعتبارية: مفهوم الحق، فقد تُعتبر بعض الحقوق لبعض الأشخاص، فيقال: للبائع حق الخيار في البيع، وللشريك حق الشفعة في حصّة شريكه، وللمرتبهن حق استيفاء دينه من العين المرهونة، وغيرها من الحقوق.

ومن الواضح: أن العرف يميّز بين اعتبار الحق واعتبار الملك؛ إذ هو بأدنى التفات - يفرّق بين كون الأمة مملوكة لسيدها، وبين كون الزوج مالكاً لحق الاستمتاع بزوجته، فيطلق على الأوّل اسم الملك، وعلى الثاني اسم الحق، وإن اتّحد هذان المفهومان في بعض الآثار؛ إذ يثبت بالتالي لكلّ من المالك والزوج جواز الاستمتاع بالأمة والزوجة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى: فإنّ هناك فرقاً بين مفهومي الحكم الشرعي والحق أيضاً؛ إذ لا شكّ أنّ هناك بوناً واضحاً بين حكم الشارع بجواز رجوع الواهب عن هبته، وبين ثبوت حق الخيار للمتبايعين في البيع، وبين جواز قتل الكافر الحربي في ساحة الحرب، وبين جواز الاقتصاص من الجاني، فحق الرجوع في الهبة لا يسقط، وإن أسقطه الواهب فله أن يرجع مرّة أخرى، وجواز قتل الكافر الحربي - في ساحة القتال - لا يسقط إذا ما أسقطه الشخص عن نفسه؛ إذ يبقى هذا الحكم نافذاً له ولغيره، بخلاف حق الخيار والقصاص، فإنّهما يسقطان بإسقاط صاحب الحقّ لهما، فمن أسقط حقّ



القصاص لا يصحّ له أن يرجع مرّة أخرى ويقتصّ من الجاني.  
 من هنا: فقد طرح البحث بين الفقهاء في بيان حقيقة الحقّ، وفرقه عن كلّ  
 من الحكم والملك، وبيان أقسامه، وألفت في ذلك العديد من الرسائل  
 العلميّة<sup>(١)</sup>، ومن الواضح: أنّ الانسياق وراء تلك المباحث يخرج الكتاب عن  
 غايته؛ لذا نحاول الاكتفاء بالإشارة إلى بعض النقاط المحوريّة في البحث،  
 فنقول: إنّ البحث عن الحقّ يكون في بيان حقيقة الحقّ وبيان تعريف جامع  
 مانع لجميع أقسامه، وتصوير مفهوم جامع لجميع تلك الأقسام، وبيان حدّه  
 الفاصل بينه وبين كلّ من الملك والحكم: تارة في مقام الثبوت، وأخرى في  
 مقام الإثبات، واستكشاف الحقّ عن غيره في التشريعات الفقهيّة، بمعنى: أنّ  
 أيّ تشريع منها يدلّ على ثبوت الحقّ لصاحبه، وأيّا منها يدلّ على الملك، وأيّا  
 منها يدلّ على الحكم.

إذا اتّضح ذلك، فاعلم: أنّ ما وقع محطّ بحث الأعلام، وصار محلّ  
 النقض والإبرام، هو البحث الثبوتي في تفسير ماهيّة الحقّ، أمّا البحث الإثباتي  
 فيبدو أنّ الفقهاء تسالموا على: أنّ كلمة الفصل فيه تكون للبحث الاستقرائي  
 في الأدلّة الإثباتيّة للأحكام وخصوصيّات الموارد فيها؛ لتشخيص أنّ المجعول  
 فيها هل هو من الحكم أو الحقّ؟

### المشكلة في تصوير الجامع لأقسام الحقوق

تكمن المشكلة في البحث الثبوتي حول تصوير الجامع لكلّ أنواع الحقوق  
 في الاختلاف الواضح بين أقسام الحقّ التي يعدّها الفقهاء، فسوف يتّضح: أنّ

(١) لاحظ مثلاً: «رسالة في تحقيق الحقّ والحكم»، للمحقّق الأصفهاني رحمته الله المطبوعة  
 ضمن حاشيته على المكاسب: ج ١، ص ١١١-١٧٥؛ راجع حاشية كتاب المكاسب،  
 المحقّق الإصفهاني: ج ١، ص ٢٥-٥٢.

مشهور الفقهاء يعتبرون أنّ في الحقّ نوعاً من السلطنة على متعلّق الحقّ، سواء في ذلك من جعله بمعنى السلطنة، أو من جعله نحواً من أنحاء الملك، ومن الواضح: أنّ مقتضى كونه سلطنةً ثبوت أدنى مراتبها، وهو إسقاط الحقّ؛ إذ من يكون سلطاناً على شيء، فإنّ أدنى مراتب سلطانه أن يسقط هذا السلطان، ويفكّ عقدة ارتباطه بمتعلّق الحقّ، وهو ما تدلّ عليه القاعدة المسلّمة لدى الفقهاء: «لكلّ ذي حقّ إسقاط حقّه»<sup>(١)</sup>.

وجواز الإسقاط وإن كان ثابتاً في أغلب أقسام الحقوق، كحقّ الخيار، وحقّ الشفعة، وحقّ الأولوية، وحقّ الاختصاص، وغيرها من الحقوق، إلاّ أنّه غير ثابت في بعض ما يعدّه الفقهاء من الحقوق، كحقّ الولاية الثابت للحاكم الشرعي، وحقّ ولاية الأب والجدّ على البنت الباكر، وحقّ حضانة الأم لولدها لمدة معيّنة، وحقّ الوصاية الثابت لوصيّ الميّت، وحقّ القضاة الثابت للقاضي الجامع للشرائط، فإنّه ليس للحاكم أو الأب أو الجدّ أو الأمّ أو الوصي أو القاضي، أن يسقطوا حقّهم أو ينقلوه إلى غيرهم. وقد أدّت هذه المشكلة ببعض الأعلام إلى إنكار وجود جامع حقيقيّ بين أنواع الحقوق المختلفة، بعد أن تعذّر إيجاد جامع لشتات الحقوق، فعُدّ الحقّ من الاشتراك اللفظي الذي يطلق على حقائق مختلفة، وما إلى ذلك، كما سوف يتّضح.

### المعنى اللغوي للحقّ

عرّف جمع من اللغويين الحقّ بما يقابل الباطل.  
قال في لسان العرب: «الحقّ: ضدّ الباطل»<sup>(٢)</sup>.

(١) راجع: المكاسب: ج ٥، ص ٦١.

(٢) لسان العرب: ج ١٠، ص ٥٠؛ ولاحظ: مجمع البحرين: ج ١، ص ٥٤٧؛ والنهاية في

وقال أيضاً: «وَحَقَّ الْأَمْرُ يَحِقُّ وَيُحَقُّ حَقًّا وَحَقُوقًا: صار حَقًّا وثبت، قال الأزهري: معناه وجب يجب وجوباً، وحقَّ عليه القول وحقَّقته أنا. وفي التنزيل: ﴿قَالَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ﴾، أي: ثبت...»<sup>(١)</sup>.

إذن، يمكن القول: إنَّ الحقَّ بالمعنى اللغوي يكون بمعنى: الثبوت بمعناه المصدرى، أمَّا معناه الوصفي فيكون بمعنى: الثابت، فيقال: الاعتقاد الحقُّ، بمعنى: الثابت واقعاً وفي نفس الأمر.

ثمَّ إنَّ الثبوت يكون في الوعاء المناسب له، فثبوت الموجود الخارجي: في الخارج، والموجود الذهني: في الذهن، أمَّا الموجود النفس أمري، فيكون ثبوته في نفس الأمر، ومن هنا يمكن أن يقال للوجودات الاعتبارية الجعلية - التي لا تتحقَّق لها في الخارج، كالملكية والزوجية - بأنَّها «حقٌّ»؛ لأنَّها ثابتة ومتحقِّقة في وعائها الخاصِّ، وهو وعاء الاعتبار.

إذن فيكون المعنى اللغوي للحقِّ هو: الثبوت والتحقُّق، في قبال الباطل، وهو يصدق على كلِّ وجود متحقِّق في وعائه الخاصِّ<sup>(٢)</sup>، وقد ورد استعماله كثيراً بهذا المعنى في القرآن الكريم.

قال تعالى: ﴿حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (السجدة: ١٣)، وقال: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الروم: ٤٧)، وقال: ﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (يس: ٧).

### الآراء في بيان حقيقة الحقِّ

ومن الواضح: أنَّ الحقَّ بمعناه الاصطلاحي الفقهي، هو: نوع من

غريب الحديث: ج ١، ص ٤١٣.

(١) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٢) راجع: نهج الفقهة: ص ٦؛ ومحاضرات في الفقه الجعفري: ج ٢، ص ٢٣؛ ومصباح

الفقهة: ج ٢، ص ٥٤.

المفاهيم الاعتبارية التي أثبتها الشارع بحدودها الخاصة، والتي لها آثارها الخاصة، وتختلف عن غيرها من المفاهيم الاعتبارية، كالملك والحكم، أمّا حقيقة هذا الأمر الاعتباري وماهيته فقد وقع حولها البحث بين الأعلام، واختلفوا فيه إلى عدّة آراء نذكرها باختصار:

### الرأي الأول: الحقّ نوعٌ من السلطنة

يمكن أن يفهم من كلمات بعض الفقهاء: أنّ الحقّ نوع من السلطنة<sup>(١)</sup>، كما يظهر ذلك من المحقّق الإيرواني قده، حيث اعتبر أنّ الحقّ والملك كلاهما من السلطنة، إلّا أنّ ما يفرّق الحقّ عن الملك هو سعة دائرة السلطنة وضيقتها، فإذا كان متعلّق السلطنة: الشيء بجميع حيثياته كان ملكاً، أمّا إذا كان ببعض حيثياته فهو حقٌّ، كما في الأمة والزوجة، فإنّ الأمة داخلية في سلطنة المالك بجميع حيثياتها، من البيع والاستمتاع والاستخدام، فتكون ملكاً له، بخلاف الزوجة، فإنّ الزوج لا يملك إلّا السلطنة على الاستمتاع، فيكون متعلّقاً لحقّ الاستمتاع فقط.

قال المحقّق الإيرواني قده: «ثمّ الظاهر: أنّ الفرق بين الحقّ والملك بعموم الاستيلاء والسلطان وخصوصه، فالملك يكون بدخول الشيء تحت السلطان بتمام شؤونه وكافة حيثياته، والحقّ يكون بدخوله تحت السلطان ببعض جهاته وحيثياته، فالشخص مسلّط على أمته بأن يبيع ويهب وينكح إلى آخر التصرّفات السائغة، فيقال حينئذ: إنّ الأمة ملكه، وأيضاً مسلّط على زوجته في خصوص المباذعة، فيقال: إنّ الزوجة متعلّق حقه، وكذا الحال في العين

(١) وقع البحث بين الفقهاء في العلاقة بين الملك والسلطنة، وهل السلطنة هي نفس الملك أم من آثاره؟ وغير ذلك من البحوث التي لا يسع المجال لذكرها. للتفصيل لاحظ: حاشية المكاسب للأصفهاني: ج ١، ص ١٧-٢١؛ وفقه العقود: ج ١، ص ١١١-١١٢.

المملوكة والعين المستأجرة، إلى غير ذلك من موارد الحقّ والملك»<sup>(١)</sup>.

### الرأي الثاني: الحقّ مرتبة من الملك

ذهب بعض الأعلام إلى: أنّ الحقّ هو نفس الملك، إلا أنّهم اختلفوا في كونه مرتبة ضعيفة من الملكيّة أو نوعاً منها، فيظهر من السيّد اليزدي قده أنّ الحقّ نوع من الملك، حيث قال: «فإنّ الحقّ نوع من السلطنة على شيء متعلّق بعين، كحقّ التحجير، وحقّ الرهانة، وحقّ الغرماء في تركة الميّت، أو غيرها كحقّ الخيار المتعلّق بالعقد، أو على شخصٍ كحقّ القصاص، وحقّ الحضانة، وحقّ القسم ونحو ذلك، فهي مرتبة ضعيفة من الملك، بل نوع منه، وصاحبه مالك لشيء يكون أمره إليه»<sup>(٢)</sup>.

واختار المحقّق النائيني قده: كون الحقّ مرتبة ضعيفة من الملك، واعتبره ملكيّة ناقصة وتعبيره قده: الملكيّة غير الناضجة.

قال في أحد تقريريه: «فالحقّ هو السلطنة على الشيء، ومرتبة ضعيفة من الملكيّة، قائمة بمن له الحقّ ومن عليه، وقد كان بعض الأساطين يعبر عنه بـ(ملكيت نارسیده)<sup>(٣)</sup>»<sup>(٤)</sup>.

وعليه: فيكون الفرق بين الملك والحقّ - بناءً على ما ذهب إليه المحقّق النائيني قده - هو الاختلاف بين مراتب الملكيّة، فكأنّ أصحاب هذا القول اعتبروا أنّ الملكيّة من المفاهيم المشكّكة ذات المراتب المختلفة في الشدّة والضعف، وأنّ المرتبة الضعيفة منها هي الحقّ، والمرتبة القويّة منها هي الملك.

(١) حاشية المكاسب: ج ١، ص ٧٣.

(٢) حاشية المكاسب: ج ١، ص ٥٥.

(٣) تعبير فارسي، ويعني: الملكيّة غير الناضجة.

(٤) المكاسب والبيع: ج ١، ص ٩٢.

وممن ذهب إلى تفسير الحق بالملك: السيّد الحكيم قدس سرّه، حيث فسّر الحق بالملك، إلاّ أنّه جعل الفارق بينهما الاختلاف في المملوك، فقد اعتبر قدس سرّه أنّ إضافة الملكية - التي تعني كون الشيء تابعاً لشخص - هي سنخ واحد في كلّ من الحقّ والملك؛ لالتحادهما مفهوماً، وإن اختلفا مورداً باعتبار موارد تعلق الملكية، فمتعلّق الملكية إمّا أن يكون عيناً، كالدار والفرس، أو عرضاً ومعنى، كعمل الإنسان ومنافع الأعيان، والعين إمّا أن تكون خارجيّة كالدار، أو ذميّة كالكلّي الذمي في بيع السلف، والثلث الكلّي في النسيئة، أو تكون غير الاثنين، كحقّ الجناية المتعلّق بالعبد الجاني، وحقّ الزكاة المتعلّق بالعين الزكويّة.

أمّا إن كان متعلّق الملكية عرضاً أو معنى، فهو إمّا أن يكون ذميّاً، كعمل الحرّ الأجير، فإنّه مملوك للمؤجر في ذمّة الأجير، وإمّا أن يكون قائماً بعين خارجيّة دون توقّف اعتبار ملكيته على الإضافة إلى ذمّة، كمنافع الأعيان المملوكة، كمنافع الدار فإنّها مملوكة بتبعها، وكعمل العبد المملوك، فإنّ تعلق الملكية الاعتباريّة بها منوط بقابليّة العين للمنفعة، ويكفي في ملكيتها ملكيّة العين.

وإمّا أن يكون اعتبار الملكية - في العرض والمعنى - متوقّفاً على اعتبار إضافته إلى مالك، ووجود مصحّح للاعتبار، كحقّ الخيار والشفعة، فإنّ الحقّ يتوقّف ملكيته على اعتبار إضافته إلى أحد المتبايعين أو أحد الشريكين؛ لكي يكون ملكاً، بخلاف منافع العبد المملوك، وأيضاً يتوقّف تعلق الملكية الاعتباريّة به على وجود مصحّح لاعتبارها، كوجود غبن أو شرط أو عيب ونحوها، كما أنّ الشركة في الدار تصحّح استحقاق الشريك لحصّة شريكه المباعّة.

وعليه: فإنّ إضافة الملكية في كلّ هذه الأقسام على حدّ سواء وبمرتبة واحدة، فلا فرق بين قولنا: زيد مالك للدار، أو للكلّي الذمي، أو لحقّ

الاقتصاص، أو لاستيفاء الدين من العين المرهونة، أو لحق الخيار، إلا أنه في القسم الثالث من أقسام العين والمعنى - مثل حق الجناية وحق الخيار - يسمّى الملك فيها حقاً، بخلاف الموارد الأخرى التي يكون فيها ملكاً اصطلاحياً. وما يميّز هذا الوجه عمّا ذهب إليه المحقّق النائيني قده هو: أنّه لم يعتبر الملكية من المفاهيم المشكّكة، بل هي ذات مرتبة واحدة تنطبق على مواردّها بمعنى واحد، إلا أنّ الفرق بين الحقّ والملك الاصطلاحيين هو في موارد تلك الملكية فقط.

قال قده - في نهج الفقاهة - : «ولا تفاوت بين أفراد هذه الإضافة - في الموارد المذكورة - قوّة وضعفاً، بل هي في الجميع على نحو واحد ومرتبة واحدة، وإن كان بعضها يختصّ اصطلاحاً باسم الحقيقة، والآخر باسم الملكية، فليس الاختلاف بين الملكية والحقيقة إلا بحسب الموارد، لا غير»<sup>(١)</sup>.

### الرأي الثالث: الحقّ اعتبار خاصّ من آثاره السلطنة

ذهب المحقّق الخراساني قده إلى: أنّ الحقّ ليس هو السلطنة، كما أنّه ليس الملك، بل هو اعتبار آخر مجهول الكنه والحقيقة، وموازٍ للملك، ولهذا الاعتبار آثار مخصوصة من جملتها السلطنة.

قال في حاشيته: «لا يخفى أنّ الحقّ بنفسه ليس سلطنة، وإنما كانت السلطنة من آثاره، كما أنّها من آثار الملك، وإنّما هو - كما أشرنا إليه - اعتبار خاصّ له آثار مخصوصة، منها السلطنة على الفسخ كما في حقّ الخيار، أو التملك بالعوض كما في حقّ الشفعة، أو بلا عوض كما في حقّ التحجير، إلى غير ذلك»<sup>(٢)</sup>.

(١) نهج الفقاهة: ص ٧.

(٢) حاشية المكاسب: ص ٣.

وعليه: فيكون الفرق بين الحقّ والملك - بناءً على هذا الرأي - هو فرق جوهريّ بين اعتبارين وضعيين متغيّرين ذاتاً، كما أنّ الظاهر من هذا الوجه أنّ الاعتبار الخاصّ الذي يسمّى بـ«الحقّ» هو واحد سنخاً، وينطبق على أصناف الحقوق بشكل واحد؛ كونها جميعاً من مصاديقه وموارده. واختار هذا الرأي السيّد الخميني، واستدلّ على مغايرة الحقّ للملك والسلطنة: بصدقه في بعض الموارد التي لا يتحقّق فيها الملك والسلطنة، كما في حقّ السبق إلى المسجد، وحقّ الانشعاب من ماء الشطّ، وغيرها. قال قَالَ: «والتحقيق: أنّ الحقّ اعتبار خاصّ غير اعتبار الملك والسلطنة، والدليل على ذلك: صدق الحقّ في بعض الموارد، مع عدم صدق الملك والسلطنة عليه...»<sup>(١)</sup>.

#### الرأي الرابع: الحقّ مشترك لفظي

اختار المحقّق الأصفهانى قَدْ عدم إمكان تصوير جامع بين أصناف الحقوق المختلفة، لينطبق عليها انطباق الكلّي على مصاديقه، بعد أن أثبت الفرق بين الحقّ والحكم والملك<sup>(٢)</sup>، كما لم يقبل بجعل الحقّ مرتبة من الملك؛ إذ اعتبر أنّ الملك - على كافّة الوجوه التي ذكرت في بيان حقيقته - لا يمكن أن يكون من المفاهيم المشكّكة وذات المراتب.

وانتهى إلى القول: بأنّ الحقّ مشترك لفظي بين عدّة من الاعتبارات، وفي كلّ اعتبار يكون له أثره الخاصّ، ولذا تختلف آثار الحقوق باختلاف مناشئها واعتباراتها، أمّا حقيقة تلك الاعتبارات فهي مختلفة، ولا جامع بينها، ففي العديد من الموارد لا يكون في الحقّ اعتباراً للسلطنة، كما في حقّ الولاية

(١) البيع: ص ٤٨.

(٢) راجع: حاشية المكاسب: ج ١، ص ١٧.



والوصاية والتولية للحاكم الشرعي، فإنّ المجعول والمعتبر فيها هو نفس الولاية، والوصاية، والتولية، ولا حاجة لاعتبار آخر يعبر عنه بـ«السلطنة» فتكون إضافة الحقّ إليها إضافة بيانيّة، بمعنى: أنّ معنى الحقّ هو الولاية والوصاية، وغيرها من الاعتبارات.

أمّا في بعض موارد الحقّ، فيدلّ الدليل على ثبوت نوع من السلطنة لصاحب الحقّ، وعليه: فتكون موارد الحقّ مختلفة ذاتاً، بعضها يجعل فيه نفس الحقّ بلا إثبات نوع من السلطنة، وبعضها تثبت فيها السلطنة، ولا جامع حقيقيّ بين أصناف الحقوق غير الاشتراك في لفظ الحقّ.

قال المحقق الأصفهاني قدس سره: «ويمكن أن يقال - وإن لم أجد من وافق عليه صريحاً -: إنّ الحقّ - مصداقاً في كلّ مورد - اعتبار مخصوص، له آثار خاصّة، فحقّ الولاية ليس إلّا اعتبار ولاية الحاكم والأب والجدّ، ومن أحكام نفس هذا الاعتبار جواز تصرفه في مال المولّى عليه تكليفاً ووضعاً، ولا حاجة إلى اعتبار آخر، فإضافة الحقّ إلى الولاية بيانيّة، وكذلك حقّ التولية، وحقّ النظارة، بل كذلك حقّ الرهانة، فإنّه ليس إلّا اعتبار كون العين وثيقة شرعاً، وأثره جواز الاستيفاء ببيعه عند الامتناع عن الوفاء، وحقّ التحجير، أي: المسبّب عنه ليس إلّا اعتبار كونه أولى بالأرض من دون لزوم اعتبار آخر، وحقّ الاختصاص في الأرض ليس إلّا نفس اعتبار كونه أولى بالأرض من دون لزوم اعتبار آخر، وحقّ الاختصاص في الخمر ليس إلّا نفس اعتبار اختصاصه به في قبال الآخر، من دون اعتبار ملك أو سلطنة له، وأثر الأولويّة والاختصاص عدم جواز مزاحمة الغير له.

نعم، لا بأس بما ساعد عليه الدليل من اعتبار السلطنة فيه كحقّ القصاص، حيث قال عزّ من قائل ﴿فَقَدْ جَعَلْنَا لَوَلِيِّهِ سُلْطَانًا﴾ (الاسراء: ٣٣)، وكذا لو لم يكن هناك معنى اعتباري مناسب للمقام، كما في حقّ

الشفعة، فإنه ليس إلا السلطنة على ضم حصّة الشريك إلى حصّته بتملكه عليه قهراً، فإنّ الشفع هو الضمّ، والشفعة - كاللقمة - كون الشيء مشفوعاً، أي: مضموماً إلى ملكه، ولا معنى لاعتبار نفس الشفعة، وإلا كان معناه اعتبار ملكيّة حصّة الشريك، مع أنّه لا يملك إلا بالأخذ بالشفعة، لا بمجرد صيرورته ذا حقّ.

وكذا حقّ الخيار هو السلطنة على الاختيار - وهو ترجيح أحد الأمرين من الفسخ والإمضاء - لا اعتبار كونه مختاراً، فإنه في قوّة اعتبار كونه مرجحاً، أي: فاسخاً أو ممضياً، مع أنّه لا فسخ ولا إمضاء بمجرد جعل الحقّ. نعم، ليس حقّ الخيار ملك الفسخ والإمضاء معاً، وإلا نفذ إمضاؤه وفسخه معاً، مع أنّه لا ينفذ منه إلا أحدهما، وكذا السلطنة فإنّ حالها حال الملك، ولا أحد الأمرين من الفسخ والإمضاء، فإنّ أحدهما المردّد لا ثبوت له حتّى يتقوم به الملك والسلطنة، بل الملك أو السلطنة يتعلّق بترجيح أحد الأمرين على الآخر، فالمقوم لاعتبار الملك أو السلطنة أمر واحد، وهو ترجيحه لأحد الأمرين»<sup>(١)</sup>.

إذن، فالأصفهاني رحمته الله يوافق على: أنّ الحقّ في بعض موارد يكون بمعنى السلطنة، كما أنّه لا يمنع من كون الحقّ بمعنى الملك في بعض موارد، وإنّ اختلف عنه في موارد أخرى لا يمكن تصوّر الملك فيها، كما في حقّ الاختصاص بالخمر المنقلب عن الخلّ.

قال: «إنّ جعل الحقّ مفهوماً أو مصداقاً - بمعنى الملك - لا مانع منه، لكنّ الحقّ ربّما يضاف إلى شيء لم يكن له اعتبار الملك شرعاً، كحقّ الاختصاص بالخمر التي كانت خلاّ قبلاً، أو كحقّ الأولويّة في الأرض المحجّرة التي لا تملك إلاّ بالإحياء، كما هو المشهور، فيعلم منه: أنّ الحقّ ليس بمعنى الملك، إمّا

(١) حاشية المكاسب: ج ١، ص ٤٤، رسالة في تحقيق الحقّ والحكم.

كَلِيَّةً أَوْ فِي خُصُوصِ هَذِهِ الْمَوَارِدِ»<sup>(١)</sup>.

ويمكن القول: إنَّ المحقِّق الأصفهاني قدَّيَّرَ يرى اتِّحاد معنى الملك والحقِّ في موارد الحقِّ التي يتصوَّر فيها الملك، أمَّا في الموارد الأخرى فهي غير داخله في الملك، وإن كانت من موارد الحقِّ المصطلح اللفظيَّة، لا الحقيقيَّة؛ لعدم وجود جامع حقيقيِّ لشتات الحقوق.

### الرأي الخامس: الحقُّ هو نفس الحكم والفرق في الآثار

اختر السيد الخوئي قدَّيَّرَ كون الحقِّ من سنخ الحكم حقيقةً، وأنَّ الفرق بينهما في الآثار، فإنَّ كلاً من الحقِّ والحكم اعتباران مجعولان من الشرع، إلَّا أنَّ الحقَّ يسقط بإسقاط المكلف له، والحكم لا يسقط بإسقاط المكلف له، فلا فرق حقيقيِّ بين جواز الرجوع في الهبة الذي هو من الأحكام، وبين جواز ذلك في الخيار في البيع، غاية الأمر: أنَّ الحكم الأوَّل لا يمكن للمكلف إسقاطه، بخلاف الثاني؛ إذ يسقط بالإسقاط، فهو حكم شرعيِّ، من آثاره السقوط بالإسقاط.

أمَّا سرُّ التعبير عنه بـ«الحقِّ» دون الحكم، فهو: أنَّ الحقَّ أخذ هنا بمعناه اللغوي، وهو «الثبوت»، فالحقُّ بمعناه المصدرى يعني الثبوت، وبمعناه الوصفي عبارة عن الثابت، فأطلق على ذلك الصنف من الأحكام التي من آثارها السقوط بالإسقاط.

وأمَّا الفرق بين الحقِّ والملك - على هذا الرأي - فهو في متعلِّق كلِّ منهما، فإنَّ متعلِّق الحقِّ يكون فعلاً من الأفعال، كفسخ العقد، والاقتصاص من الجاني، وتملُّك حصَّة الشريك بعوض في الشفعة، أمَّا متعلِّق الملك فهو أعمُّ من العين الخارجيَّة والفعل، فيصدق على ملك الدار، وعلى عمل الأجير

(١) المصدر نفسه، ص ٤٢.

المملوك للمؤجر.

قال السيّد الخوئي قدس سرّه: «فالصحيح أن يقال: إن الحقّ، لا يغيّر الحكم، بل هو حكم شرعيّ اختياره بيد من له الحقّ، فله إسقاطه... ومّا يشهد لما ذكرناه - من أنّ الحقّ هو الحكم بعينه - أنّنا لا نرى فرقاً بين الجواز الحكمي غير القابل للإسقاط في جواز قتل الكافر تكليفاً، وبين الجواز الحقّي في جواز قتل الجاني قصاصاً، وهكذا لا فرق في جواز رجوع الواهب وضعاً، وجواز رجوع من له الخيار في البيع، مع أنّ الأوّل حكمي، والثاني حقّي، وكذلك لا فرق بين اللزوم الحقّي والحكمي، فليس في موارد ثبوت الحقّ أمر آخر سوى الحكم الشرعي القائم بالمكلف، غاية الأمر: أنّه قابل للإسقاط دون غيره من الأحكام الشرعيّة.

ولهذا قلنا: إنّ الملكيّة قد تتعلّق بالأعيان، والحقّ لا يتعلّق إلاّ بالأفعال، فإنّ الملكيّة اعتبار شرعيّ أو عقلائي، وليست منتزعة من الحكم التكليفي؛ لثبوتها في موارد عدم تحقّق الحكم التكليفي، كالصبيّ فإنّه مالك وليس له حكم تكليفي، فالحقّ عين الحكم، وبالعكس»<sup>(١)</sup>.

ونكتفي بهذا المقدار اليسير في بيان حقيقة الحقّ، والأقوال في هذه المسألة، أمّا الإمام بهذا البحث الواسع فرهنّ بالوقوف على مظانّه في كتب الأعلام وتعليقاتهم.

(١) محاضرات في الفقه الجعفري: ج ٢، ص ٢٢، وانظر: مصباح الأصول: ج ١، ص ٤٥-

## إشكالات على كلام الشيخ الأنصاري

أشكل عدد من المحشّين والمعلّقين على كلام الشيخ قَدِّيرٌ السابق بعدة إشكالات، نتعرّض إلى أهمّها، وهي:

### الإشكال الأوّل: إمكان اجتماع طرفي الحقّ في محلّ واحد

ذكر الشيخ قَدِّيرٌ في بيان الفرق بين الحقّ والملوك: أنّ الحقّ سلطنة فعلية، وبما أنّ السلطنة من المفاهيم المتضايقة كالأبوة والبنوة المدرجة في أقسام التقابل، ولا يعقل اتّحاد المتقابلين في محلّ واحد، وعليه: فلا يعقل قيام السلطنة في الحقّ بطرف واحد.

وقد أشكل عليه المحقّق الأصفهاني قَدِّيرٌ بعدة وجوه، هي:

أولاً: إنّ ما يكون من أقسام التقابل، ويمتنع اتّحاد المتقابلين فيه، ليس هو كلّ أقسام التضايق، بل قسم خاصّ منها، وهو ما يكون بين طرفيه تغيّر وجوديّ، كالعلّة والمعلول، والتقدّم والتأخّر، فإنّه يمتنع فيه اتّحاد المتقابلين، أمّا ما ليس بينهما تغيّر وجوديّ، فلا مانع من قيامهما في محلّ واحد، فهذا القسم وإن كان من المتضايقين، إلّا أنّه ليس من أنحاء التقابل، كما في مثل العالمية والمعلومية، والمحبيّة والمحبوبية؛ إذ يمكن أن يتّحدا في محلّ واحد، كما في كون الإنسان عالماً بنفسه، ومحبّاً لها، فيتّحد العالم والمعلوم، والمحبّ والمحبوب.

والسلطنة والملكيّة كلاهما من القسم الثاني حسب رأي الأصفهاني قَدِّيرٌ؛ إذ إنّ حقيقة السلطنة هي كون الشخص قاهراً على شخص آخر، وكون ذلك الغير خاضعاً لإرادته في تصرّفاته، ومن الواضح: أنّ هذا المعنى صادق على سلطنة الإنسان على نفسه في السلطنة الحقيقية؛ إذ إنّّه لا يتحرّك إلّا بإرادته،

فإذا كان هذا النوع من السلطنة الحقيقية صادقاً على سلطنة الإنسان على نفسه دون لزوم أيّ محذور منها، فمن الأولى أن لا يكون ذلك المحذور في السلطنة الاعتبارية الثابتة في الحق<sup>(١)</sup>.

ثانياً: لو سلّمنا بوجود الاستحالة في اتحاد المسلط والمسلط عليه، فإن ذلك يكون في السلطنة الحقيقية، لا الاعتبارية؛ لكونها تابعة للأثر المصحح للاعتبار، فإذا ما فرض وجود المصحح لا اعتبار سلطنة الإنسان على نفسه، كما لو كان هذا المصحح هو سقوط الحق - كما تقدّم في القسم الثاني - فلا محذور من ذلك، وإن كنّا نناقش في صحّة كون هذا الأثر (سقوط الحق) مصححاً لا اعتبار سلطنة الإنسان على نفسه، إلّا أن لذلك باباً آخر بعيداً عن الاستحالة العقلية<sup>(٢)</sup>.

ثالثاً: إن هذه الاستحالة تتجه لو فسّرنا الحق بالسلطنة، وهو ما يظهر من الشيخ فاضل<sup>(٣)</sup>، والمشهور، أمّا على الآراء الأخرى - في بيان حقيقة الحق من كونه مرتبة من الملك، أو نوعاً منه، أو كونه أمراً مجهول الكنه ومشتراكاً لفظياً بين أقسامه، كما استظهر ذلك المحقق الأصفهاني فاضل<sup>(٣)</sup> فيما تقدّم - فلا يتجه هذا الإشكال؛ لعدم كون الحق بمعنى السلطنة أصلاً<sup>(٣)</sup>.

### جواب الإشكال

أجاب السيّد الكلبيگاني فاضل<sup>(٣)</sup> على ما أفاده المحقق الأصفهاني فاضل<sup>(٣)</sup> - من قياس السلطنة في الحق على سلطنة الإنسان على أفعاله التي لا محذور فيها - بأنّه قياس مع الفارق؛ إذ إنّ مفهوم السلطنة أخذ فيه نحو من الاستعلاء

(١) راجع: حاشية المكاسب: ج ١، ص ٥٥.

(٢) راجع: المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٣) المصدر نفسه.

والتفوق، فيكون من قبيل الفوقية والتحتية التي لا يمكن اجتماعها في محل واحد، وليس من قبيل العالمية والمعلومية.

وأما ما ذكره المحقق الأصفهاني قلبي من كون الإنسان مسلطاً على أفعاله سلطنة حقيقية مع اتحاد طرفي السلطنة، فغير صحيح؛ لأن ذلك يكون بتغاير المسلط والمسلط عليه؛ إذ يكون الإنسان هو المسلط، وأفعاله وحركاته هي المسلط عليه، بخلاف السلطنة في الحق، فإن من له الحق هو عين من عليه الحق بنفس الاعتبار، فيتحد حينئذ المسلط والمسلط عليه، ويعود الإشكال.

قال قلبي - بعد بيان إشكال المحقق -: «أقول: فيه أنه قياس مع الفارق، فإن السلطنة إضافة لوحظ فيها العلو والاستعلاء، ولازم ذلك وجود شيء آخر يكون مستعل عليه، نظير الفوقية والتحتية، فلا يعقل أن يكون شيء فوق نفسه، أو تحت نفسه، فمن له السلطنة له التفوق على من عليه السلطنة، إما من جميع الجهات، أو من بعضها، وأما المسلط عليه فهو في مرتبة دانية بالنسبة إليه. وكون الإنسان مسلطاً على فعله معناه: أن أمر فعله بيده، فهو بنفسه مسلط، وفعله الذي هو شيء آخر مسلط عليه، وأين هذا من كونه بنفسه مسلطاً ومسلطاً عليه؟ فمن كان له التسلط على شخص لا فعل، لا يمكن اتحاده مطلقاً، فلا يمكن تحقق الإضافة - المعتبرة للمسلط - للمسلط عليه في آن واحد»<sup>(١)</sup>.

وما يقال في المقام: إن هذا الكلام وإن كان تاماً في الأمور الحقيقية التكوينية الوجودية، لكنه لا يتم في الأمور الاعتبارية.

### الإشكال الثاني: وجه المنع في القسم الثاني أخص من المدعى

أشكل بعض الأعلام على ما أفاده الشيخ قلبي - من تعليل امتناع جعل

(١) بلغة الطالب: ص ٢٩.

الحق عوضاً في البيع، بمحذور استحالة اجتماع المتقابلين - بأنه أخص من المدعى؛ إذ يختص هذا المحذور بما لو انتقل الحق إلى من عليه الحق، دون ما لو انتقل إلى غيره؛ لعدم اتحاد المسلط والمسلط عليه في هذه الصورة<sup>(١)</sup>.

ويمكن أن يقال في الإجابة على ذلك: إن ما ذكره السيد قزويني من الأخصية وإن كان بحد ذاته صحيحاً؛ لعدم وروده على نقل الحق إلى غير من هو عليه، إلا أنه لا يرد على الشيخ.

بيان ذلك: أن الشيخ قزويني استدلل على عدم وقوع ما يقبل الإسقاط دون النقل من الحقوق عوضاً في البيع مطلقاً، سواء كان البيع على من هو عليه، أو على غيره: بكون البيع من النواقل لا من المسقطات، ثم تعرض بعد ذلك إلى رد ما نقض به صاحب الجواهر قزويني من بيع الدين على من هو عليه، الذي لا يتصور فيه إلا أن يكون على نحو الإسقاط، لا التمليك، ومن هنا أجاب الشيخ قزويني بأنه يمكن أن يكون بيع الدين على نحو التمليك لا الإسقاط أولاً، وبأن الحق يختلف عن الدين بلزومه اتحاد المسلط والمسلط عليه فيما لو نقل إلى من هو عليه ثانياً.

فمحط نظر الشيخ قزويني - في اتحاد المسلط والمسلط عليه - هو: صورة نقل الحق إلى من هو عليه لا مطلق النقل، فلا يرد عليه: أنه أخص من المدعى.

### الإشكال الثالث

وهو ما أورده المحقق الخراساني على قول الشيخ: «لأن البيع تمليك الغير» في مقام استدلاله على عدم وقوع القسم الثاني من الحقوق عوضاً في البيع. بيان الإشكال: إن كون البيع تمليك الغير، يدل على كونه نقلاً وتمليكاً من طرف البائع فقط، ولا دلالة فيه على أنه كذلك من طرف المشتري أيضاً، ومن

(١) لاحظ: حاشية المكاسب، السيد اليزدي: ج ١، ص ٥٧.



الواضح: أن ما ينفع في المنع هو كون البيع نقلاً من الطرفين، ولا دلالة عليه من كلامه فَلَيْسَ.

قال المحقق الخراساني فَلَيْسَ - معلقاً على كلام الشيخ -: «لا يخفى: أنه كلام مختل النظام؛ فإنه في مقام: أنها تجعل عوضاً أم لا، فلا يناسبه التعليل بقوله: لأن البيع تمليك الغير، ولا النقض ببيع الدين أصلاً، فإنه إنَّها يناسب إذا كان بصدد بيان أنها لا يجعل معوضاً في البيع»<sup>(١)</sup>.

ويمكن أن يجاب على ذلك: بأن مراده فَلَيْسَ: التمليك على وجه المبادلة، كما مرَّ في تعريف المصباح بأن يملك كل من الطرفين ماله إلى الآخر، وعليه: فيكون البيع من طرف المشتري تملياً أيضاً، وسوف يأتي تصريحه بكون فعل المشتري (الشراء) وأن كانت حقيقة التمليك، إلا أنه يستبطن التمليك ضمناً<sup>(٢)</sup>، وإذا كان كذلك: فيتجه دليل المنع بكون البيع تمليك الغير من الطرفين، وليس إسقاطاً، فلا تقع الحقوق التي لا تقبل النقل عوضاً في البيع، ولا يرد عليه الإشكال.

### الإشكال الرابع

وقد يشكل على الشيخ: بأن النقض ببيع الدين على من هو عليه بعيداً عن مورد البحث؛ إذ إن الدين في هذه الصورة يكون معوضاً، لا عوضاً، ومحلّ بحثنا هو: وقوع الحقوق عوضاً في البيع، فلا يتجه النقض بوقوع الدين معوضاً، ولا داعي لهذا النقض أصلاً؛ لكونه غريباً عن محلّ البحث، وهذا ما ذكره المحقق الخراساني فَلَيْسَ في قوله السابق: «ولا النقض ببيع الدين أصلاً»؛

(١) حاشية المكاسب: ص ٣.

(٢) لاحظ: المكاسب: ج ٣، ص ١٣.

فإنه إنما يناسب إذا كان بصدد بيان أنه لا يجعل معوضاً في البيع»<sup>(١)</sup>.  
ويمكن الجواب على ذلك: بأن الشيخ قدس سره ذكر ذلك؛ ردّاً على نقض  
صاحب الجواهر قدس سره على من جعل البيع من النواقل، كما مرّ، فمقصوده من  
البحث: منع تنظير صاحب الجواهر لجعل الحقوق عوضاً ببيع الدين على من  
هو عليه.

وحتى لو لم نقل بذلك فإن نفس هذا الإشكال غير وارد؛ لكون مقصود  
الشيخ قدس سره: النقض بالأولوية؛ ومعناه: أن كل من يقول بصحة كون البيع من  
ناحية المعوض إسقاطاً، لا بدّ أن يقول بصحة كونه كذلك من جهة العوض  
بطريق أولى؛ لكون حقيقة فعل البائع هو تمليك للمعوض، أما فعل المشتري  
فهو التملك أصلاً، والتمليك ضمناً، كما سيأتي<sup>(٢)</sup>.

وعليه: فيمكن لمن يقول بصحة بيع الدين على من هو عليه على وجه  
الإسقاط لا التمليك، أن ينقض على من يمنع من وقوع الحقوق عوضاً في  
البيع على وجه الإسقاط: بأن الإسقاط جائز في المعوض، فكيف لا يكون  
جائزاً في العوض؟

هذه بعض الإشكالات التي أوردها بعض الفقهاء على كلام الشيخ قدس سره،  
إضافة إلى إشكالات أخرى أعرضنا عن ذكرها خشية الإطالة<sup>(٣)</sup>.

(١) حاشية المكاسب: ص ٣.

(٢) راجع: هداية الطالب ج ٢، ص ١٥١.

(٣) لاحظ بقيّة الإشكالات في: حاشية المكاسب: ج ١، ص ٥٧-٥٨؛ ومصباح الفقاهة:  
ج ٢، ص ٤١-٤٢؛ وموسوعة العلامة البلاغي (الرسائل الفقهية): ص ٢٩٢-٢٩٣.

## مصادر

### الرسائل الأولى والثانية والثالثة

١. أجود التقارير، السيّد الخوئي، تقريراً لأبحاث المحقّق النائبي، منشورات مصطفى، الطبعة الثانية، ١٣٦٨هـ، قم.
٢. أحكام القرآن، أبو الحسن علي بن محمّد الطبري الكياهراسي، تحقيق: موسى محمّد علي وعزت عبد عطية، دار الكتب العلميّة، ط ٢، ١٤٠٥هـ، بيروت، لبنان.
٣. اختيار معرفة الرجال، المعروف برجال الكشي، لشيخ الطائفة الإماميّة الشيخ الطوسي، حقّقه وصحّحه وعلّق عليه: العلامة المصطفوي، مركز نشر آثار المحقّق، ط ٩، ٢٠٠٩م، القاهرة.
٤. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، الشيخ المفيد، المطبوع ضمن سلسلة آثار الشيخ المفيد، مؤتمر الشيخ المفيد، ط ١، ١٤١٣هـ، قم، إيران.
٥. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، الشيخ الطوسي، دار الكتب الإسلاميّة، ط ١، ١٣٩٠هـ ش، طهران، إيران.
٦. الإسلام يقود الحياة، محمّد باقر الصدر، المطبوع ضمن الجزء الخامس من موسوعة الشهيد الصدر قده، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ط ١، ١٤٢١هـ، إيران قم.
٧. اقتصادنا، السيّد محمّد باقر الصدر، المطبوع ضمن موسوعة الشهيد الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم ١٤٢٤هـ.

٨. الانتصار في انفرادات الإمامية، على بن الحسين الموسوي (=السيد المرتضى)، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٥ هـ، قم.
٩. البحر المحيط في التفسير، ابو حيان محمد بن يوسف الاندلسي، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، ١٤٢٠ هـ، بيروت لبنان.
١٠. بحوث في الفقه، كتاب الخمس، تأليف: آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، ط ٢، ١٤٢٥ هـ، قم.
١١. بحوث في شرح العروة الوثقى، السيد محمد باقر الصدر، مجمع الشهيد الصدر العلمي، ١٤٠٨ هـ، ط ٢، إيران قم. الترقيم على أساس: موسوعة الشهيد الصدر رحمته، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ط ١، ١٤٢١ هـ، إيران، قم.
١٢. بحوث في علم الأصول، مباحث الدليل اللفظي والحجج والأصول العملية، تقارير الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط ٢، شوال ١٤١٧ هـ قم.
١٣. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، دار المعرفة، ط ٦، ١٤٠٢ هـ ق - ١٩٨٢ م.
١٤. بصائر الدرجات، محمد بن الحسن بن فروخ الصقار، تحقيق: تصحيح وتعليق وتقديم: الحاج ميرزا حسن كوجه باغي، ١٤٠٤ هـ، مطبعة الأحمدي، منشورات الأعلمي، طهران.
١٥. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، الحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢، ١٩٧٩ م، دار الفكر، بيروت لبنان.
١٦. البيان في تفسير القرآن، السيد الخوئي، المطبوع في الجزء (٥٠) من موسوعة الإمام الخوئي، مؤسسة إحياء تراثه رحمته.

١٧. تاج العروس من جواهر القاموس، السيّد محمّد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر، ط ١، ١٤١٤ هـ.
١٨. التبيان في تفسير القرآن، محمّد بن الحسن الطوسي، دار إحياء التراث العربي، تحقيق: أحمد قصير العاملي، بيروت - لبنان.
١٩. التعليقة على العروة الوثقى، الشيخ حسين علي المنتظري، نشر تفكّر، ط ١، ١٤١٥ هـ، إيران طهران.
٢٠. تفسير القرآن الحكيم، المعروف بتفسير المنار، للإمام محمّد رشيد رضا، دار الفكر، ط ٢، لم تذكر سنة الطبع.
٢١. تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمرو بن كثير الدمشقي، دار الكتب العلميّة، تحقيق: محمّد حسين شمس الدين، بيروت - لبنان، ١٤١٩ هـ.
٢٢. التنقيح في شرح العروة الوثقى، آية الله الميزرا علي الغروي، تقريراً لأبحاث السيّد الخوئي، الأجزاء على أساس موسوعة الإمام الخوئي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ط ١، إيران قم، ١٤١٨ هـ.
٢٣. تهذيب الأحكام، محمّد بن الحسن الطوسي، تحقيق: حسن خرسان الموسوي، دار الكتب الإسلاميّة، ١٤٠٧ هـ، ط ٤، طهران.
٢٤. تهذيب اللغة، لأبي منصور محمّد بن أحمد الأزهري ٢٨٢ هـ - ٣٧٠ هـ، تحقيق: الأستاذ عبد العظيم محمود، مراجعة: الأستاذ محمّد علي النجار، الدار المصريّة للتأليف والنشر، مطابع سبل العرب.
٢٥. الجامع في أحكام القرآن، محمّد بن أحمد القرطبي، منشورات ناصر و خسرو، ط ١، ١٤٠٦ هـ، طهران إيران.
٢٦. جواهر الكلام، الشيخ محمّد حسن النجفي، تصحيح وتحقيق: عباس القوجاني وعلي الآخوندي، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٤ هـ، ط ٧ بيروت.

٤٧٨ ..... رسائل فقهية

٢٧. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، يوسف بن محمد بن إبراهيم البحراني، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥ هـ، ط ١، إيران قم.
٢٨. خاتمة المستدرک، المحدث ميرزا حسن النوري، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط ١، ١٤١٧ هـ، قم إيران.
٢٩. خلاصة الأقوال في علم الرجال، العلامة الحلي، المتوفى: ٧٢٦، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، ١٤١٧ هـ، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران.
٣٠. الخلاف، الشيخ الطوسي، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧ هـ، قم.
٣١. الخمس، تفصيل الشريعة في تحرير الوسيلة، الشيخ فاضل اللنكراني، المركز الفقهي للأئمة الأطهار عليهم السلام، ط ١، ١٤٢٣ هـ، قم إيران.
٣٢. دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، الشيخ حسين علي المنتظري النجف آبادي، نشر: تفكر، ط ٢، ١٤٠٩ هـ، قم.
٣٣. دروس في علم الأصول، السيد الشهيد محمد باقر الصدر، دار المنتظر، ١٤٠٥ هـ ق: الحلقة الأولى.
٣٤. دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام، النعمان بن محمد المغربي، تحقيق: آصف فيضي، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ط ٢، ١٣٨٥ ش.
٣٥. الرافد في علم الأصول، محاضرات السيد علي السيستاني، بقلم: السيد منير السيد عدنان القطيفي، مكتب السيد السيستاني، ط ١، ١٤١٤ هـ.
٣٦. رجال أبي داوود، المطبوع ضمن رجال البرقي، الحسن بن علي بن داوود الحلي، نشر: جامعة طهران، ١٣٨٣ هـ ش، طهران.
٣٧. رجال الشيخ الطوسي، شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، حققه وعلّق عليه وقدم له: العلامة الكبير السيد محمد صادق آل بحر العلوم، منشورات المكتبة والمطبعة الحيدرية، ١٩٦١ م، النجف الأشرف.
٣٨. رجال النجاشي، جمعه: الشيخ الجليل أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد

- بن العباس النجاشي الأسدي الكوفي، مؤسسة النشر الإسلامي.
٣٩. الردّ على أصحاب العدد (جوابات أهل الموصل)، محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري البغدادي الملقّب بالمفيد، المطبوع ضمن الجزء التاسع من سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، تحقيق: مهدي نجف، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ط ١، ١٤١٣هـ، قم إيران.
٤٠. الرسائل الرجالية، محمّد بن محمّد إبراهيم الكلباسي، تحقيق: محمّد حسين الدرايتي، دار الحديث، ط ١، ١٤٢٢هـ، قم.
٤١. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، محمود آلوسي، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلميّة، ط ١، ١٤١٥هـ، بيروت لبنان.
٤٢. زبدة البيان في أحكام القرآن، أحمد بن محمّد الأردبيلي، المكتبة الجعفرية لإحياء الآثار الجعفرية، ط ١، طهران إيران.
٤٣. زبدة المقال في خمس الرسول والآل، السيّد حسين الطباطبائي البروجردي، تقرير: سيد عباس بن أبي تراب الحسيني القزويني.
٤٤. سير أعلام النبلاء، الإمام شمس الدين محمّد بن أحمد بن عثمان الذهبي، أشرف على تحقيق الكتاب وخرّج أحاديثه: شعيب الأرنؤوط، حقّق الجزء: إبراهيم الزبيق، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٠م.
٤٥. شرائع الإسلام في معرفة الحلال والحرام، نجم الدين جعفر بن حسن (المحقق الحلي)، مؤسسة اسماعيليان، قم، إيران، ط ٢، ١٤٠٨هـ ق .
٤٦. شرح الكافي، الأصول والروضة، المولى محمّد صالح بن أحمد المازندراني، تحقيق: ابو الحسن الشعراني، المكتبة الإسلامية، ١٣٨٢هـ ش، طهران.
٤٧. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين، ١٩٨٤م، بيروت لبنان.

- ٤٨٠ ..... رسائل فقهية
٤٨. عيون أخبار الرضا عليه السلام، محمد بن علي بن بابويه القمي (الصدوق)، تحقيق: مهدي اللاجوردي، منشورات العالم، ١٣٧٨ هـ ش، طهران.
٤٩. الغريبين في القرآن والحديث، العلامة ابو عبيد أحمد بن محمد الهروي صاحب الأزهرى (٤٠١ هـ)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة الرياض، ط١، ١٤١٩ هـ.
٥٠. غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، السيد ابن زهرة، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤١٧ هـ، ط١، قم إيران.
٥١. فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري، إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، ط٢، صفر المظفر ١٤٢٢ هـ.
٥٢. فقه الشيعة، مدارك العروة الوثقى، كتاب الخمس، السيد محمد مهدي الموسوي الخلخالي، دار البشير، ط٢، ١٤٣٠ هـ، قم.
٥٣. فقه پژوهي قرآني، سيد محمد ايازي، مركز القراءات والتحقيقات الإسلامية، كلية الفقه والحقوق، مركز النشر الإسلامي التابع لمركز التبليغ الإسلامي، ط١، ١٣٨٠ هـ ش، قم.
٥٤. الفقه على المذاهب الأربعة، عبد الرحمن الغروي الجزيري، دار الثقلين، ١٤١٩ هـ ق، ط١، بيروت لبنان.
٥٥. فلاح السائل ونجاح المسائل، السيد رضي الدين ابن طاووس الحلي، مكتب الإعلام الإسلامي التابع للحوزة العلمية في قم المقدسة، ١٤٠٦ هـ.
٥٦. الفهرست، شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: السيد محمد صادق بحر العلوم، المكتبة الرضوية، النجف الأشرف.
٥٧. الفوائد الرجالية، السيد مهدي بحر العلوم، المتوفى: ١٢١٢ هـ، تحقيق وتعليق: محمد صادق بحر العلوم، حسين بحر العلوم، الطبعة الأولى، ١٣٦٣ ش، المطبعة: آفتاب، مكتبة الصادق، طهران.



٥٨. الفوائد المدنية وبذيله الشواهد المكيّة، محمّد أمين العاملي الاسترآبادي، تحقيق: رحمة الله رحمتي أراكي، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٢، قم، ١٤٢٦هـ.

٥٩. القاموس المحيط، محمّد بن يعقوب الفيروز آبادي مجد الدين المحقق: محمّد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة الثامنة، ١٤٢٦ - ٢٠٠٥م.

٦٠. قضيّة المصادر في جمع مادّة المعجم، دكتور إبراهيم بن مراد، مجلة مجمع اللغة العربيّة بدمشق.

٦١. قواعد الترجيح عند المفسّرين، حسين بن علي بن حسين الحربي، راجعه وقدم له: الشيخ مناع بن خليل القطّان، دار القاسم، ١٩٩٦م، الرياض.

٦٢. الكافي، محمّد بن يعقوب ابو جعفر الكليني، دار الحديث للطباعة والنشر، ١٤٢٩هـ ق، قم.

٦٣. كتاب الخمس، الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ)، إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلامي، ط ٣، ١٤٣٠هـ: قم إيران.

٦٤. كتاب الخمس، حسين علي المنتظري النجف آبادي، ط ١، قم.

٦٥. كتاب الزكاة، حسين علي المنتظري النجف آبادي، المركز العالمي للمطالعات الإسلاميّة، ط ٢، ١٤٠٩هـ ق، إيران قم.

٦٦. كتاب الضعفاء (رجال ابن الغضائري)، أبو الحسين احمد بن أبي عبد الله ابن الغضائري، تحقيق: سيد محمّد رضا الحسيني الجلالي، قم إيران.

٦٧. كتاب العين مرتّباً على حروف المعجم، الخليل بن أحمد الفراهيدي، ترتيب وتحقيق: الدكتور عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلميّة، ط ١، ٢٠٠٣م، بيروت لبنان.

٦٨. كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: الدكتور مهدي

المخزومي، وإبراهيم السامرائي.

٦٩. كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، دار الهجرة، قم، ١٤١٠ هـ.
٧٠. كتاب المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي (٧٧٠ هـ)، المطبعة الأميرة بالقاهرة، ط ٥، ١٩٢٢ م.
٧١. كتاب النهاية، الشيخ الطوسي، دار الكتاب العربي، ط ٢، ١٤٠٠ هـ، بيروت لبنان.
٧٢. كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، الشيخ جعفر كاشف الغطاء، مركز التبليغات الإسلامي في قم المقدسة، ١٤٢٢ هـ، قم، إيران.
٧٣. الباب في تفسير الكتاب، آية الله العلامة السيّد كمال الحيدري.
٧٤. لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، تحقيق: أحمد فارس، دار الفكر للطباعة والنشر ودار صادر، ط ٣، ١٤١٤ هـ، بيروت، لبنان.
٧٥. مباحث الأصول، السيّد كاظم الحسيني الحائري، تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى الشهيد السيّد محمد باقر الصدر، الناشر: المؤلف، قم.
٧٦. مباني فتاوى في الأموال العامة، السيّد كاظم الحائري، إصدار مكتب سماحته، ط ١، ٢٠٠٧ م، قم إيران.
٧٧. المبسوط في فقه الإمامية، الشيخ الطوسي، تحقيق: السيّد محمد تقى كاشفي، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ١٣٨٧ هـ، ط ٣، طهران.
٧٨. مجتمع المدينة في عهد الرسول ﷺ، عبد الله عبد العزيز بن إدريس، كلية الآداب، جامعة الملك سعود، رسالة قدّمت لنيل درجة الماجستير.
٧٩. مجمع البحرين، الطريحي، مكتبة مرتضوي، ط ٣، ١٤١٦ هـ، طهران.
٨٠. مجمع البيان في تفسير القرآن، الفضل بن حسن الطبرسي، منشورات ناصر خسرو، ط ٣، ١٣٧٢ هـ ش، إيران طهران.

٨١. مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، احمد بن محمد (المقدس الأردبيلي)، تحقيق: مجتبي العراقي وزملاؤه، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٣ هـ ق، ط ١، إيران قم.

٨٢. المحكم والمحيط الأعظم، أبي الحسن علي بن أسماعيل بن سيده المرثي المعروف بابن سيده (٤٥٨ هـ)، تحقيق: الدكتور عبد العزيز هندراوي، دار الكتب العلميّة، ط ١، ١٤٢١ هـ، بيروت لبنان.

٨٣. محمد باقر الصدر، السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق، عرض تفصيلي موثق لسيرة الشهيد الصدر من الولادة حتّى الشهادة، أحمد عبد الله أبو زيد العاملي، العارف للمطبوعات، بيروت لبنان، ١٤٢٨ هـ، ٢٠٠٧ م.

٨٤. المحيط في اللغة، الصاحب بن عباد، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، عالم الكتاب، ط ١، ١٤١٤ هـ.

٨٥. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، الحسن بن يوسف المطهر (العلامة الحلي)، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٢، ١٤١٣ هـ ق، قم إيران.

٨٦. مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام، السيّد محمد بن علي العاملي، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط ١، ١٤١١ هـ، بيروت لبنان.

٨٧. مدخل التفسير، أبحاث حول إعجاز القرآن وصيانته من التحريف وعدم تواتر القراءات وأصول التفسير، الشيخ فاضل اللنكراني، مركز النشر الإسلامي، ط ٣، ١٤١٨ هـ.

٨٨. المرتقى إلى الفقه الأرقى، تقريراً لأبحاث السيّد محمد الحسيني الروحاني، بقلم: محمد صادق الجعفري، مؤسسة الجليل للتحقيقات الثقافيّة، ط ١، ١٤١٨ هـ ق، إيران طهران.

٨٩. مسائل علي بن جعفر ومستدركاتهما، علي بن جعفر العريضي، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤٠٩ هـ، إيران قم.

٩٠. مستمسك العروة الوثقى، السيّد محسن الحكيم، مؤسسة دار التفسير، ١٤١٦ هـ، ط ١، قم إيران.
٩١. مستند العروة الوثقى، تقرير: آية الله الشيخ مرتضى البروجردي، الأجزاء على أساس موسوعة الإمام الخوئي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ط ١، إيران قم، ١٤١٨ هـ.
٩٢. مصباح الفقيه، آغا رضا محمد بن هادي الهمداني، تحقيق: محمد باقري وزملائه، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١، ١٤١٦ هـ ق.
٩٣. المصنّف، الحافظ الكبير أبي بكر عبد الرزّاق بن همام الصنعاني، عني بتحقيق نصوصه وتخريج أحاديثه: حبيب الرحمن الأعظمي، نشر المجلس العلمي، ط ١، ١٩٧٢ م.
٩٤. المعالم الجديدة في الأصول، السيّد الشهيد محمد باقر الصدر، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد.
٩٥. معاني الأخبار، محمد بن علي بن بابويه القمي (الصدوق)، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٣ هـ، قم.
٩٦. المعتمد في شرح مناسك الحجّ، السيّد رضا الموسوي الخلخالي، تقريراً لأبحاث أبو القاسم الموسوي الخوئي، دار العلم، ١٤١٠ هـ، قم.
٩٧. معجم رجال الحديث، ابو القاسم الموسوي الخوئي، ١٤١٣ هـ.
٩٨. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، نشر مركز التبليغات الإسلامي، ط ١، ١٤٠٤ هـ، قم إيران.
٩٩. المغني، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعلي الدمشقي الصالحي الحنبلي، تحقيق: الدكتور عبد بن عبد المحسن التركي، والدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ط ٣، ١٩٩٧ م.

١٠٠. مفردات القرآن الكريم، حسين بن محمد الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار العلم دار الشاميّة، ١٤١٢ هـ، لبنان سورية.
١٠١. المنقح، الشيخ الصدوق، مؤسسة الإمام الهادي، ١٤١٥ هـ، ط ١.
١٠٢. المنقحة، محمد بن محمد بن النعمان العكبري الملقّب بالمفيد، ١٤١٣ هـ، ط ١، قم، إيران.
١٠٣. ملاذ الأختيار في فهم تهذيب الأخبار، محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (الثاني)، تحقيق: مهدي رجائي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٦ هـ.
١٠٤. من لا يحضره الفقيه، محمد بن علي بن بابويه القمي الصدوق، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣ هـ، ط ٢، إيران قم.
١٠٥. متقى الأصول، السيّد صاحب الحكيم، تقريراً لأبحاث السيّد محمد الروحاني، مطبعة الهادي، الطبعة الثانية، ١٤١٦ هـ.
١٠٦. منتهى المقال في أحوال الرجال، الرجالي الخبير أبي علي الحائري، الشيخ محمد بن إسماعيل المازندراني، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ط ١، ١٤١٦ هـ، قم إيران.
١٠٧. منطق فهم القرآن، من أبحاث آية الله العظمى السيّد كمال الحيدري، بقلم الشيخ طلال الحسن، ط ١، ١٤٣٣ هـ، دار المرتضى، بيروت لبنان.
١٠٨. منكر الضروري، حقيقته شروطه حكمه، تقريراً لأبحاث آية الله السيّد كمال الحيدري، بقلم ميثاق العسر.
١٠٩. المواهب اللدنيّة بالمنح المحمديّة، الشيخ أحمد بن محمد القسطلاني، شرحه وعلّق عليه: مأمون بن محيي الدين الجنان، دار الكتب العلميّة، ١٤١٦ هـ.
١١٠. الميزان في تفسير القرآن، السيّد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر

الإسلامي، ط ٥، ١٤١٧ هـ.

١١١. نظام الحكومة النبوية، أو التراتيب الإدارية، المحدث الكتاني الفاسي، باعثناء وتحقيق: الدكتور عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم.

١١٢. نهاية الأفكار، تقريراً لأبحاث المحقق العراقي، بقلم: الشيخ محمد تقي البروجردي، مؤسسة النشر الإسلامي.

١١٣. النهاية في غريب الحديث والأثر، للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري، المعروف بابن الأثير (٦٠٦ هـ)، تحقيق: محمود محمد الطناحي وطاهر أحمد الزاوي، مؤسسة التأريخ العربي. أيضاً: مؤسسة إسماعيليان للطباعة، ط ٤، إيران - قم.

١١٤. نهج البلاغة، خطب وكلمات أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، جمعه: محمد بن الحسين الموسوي الرضي، مؤسسة نهج البلاغة، ١٤١٤ هـ - قم.

١١٥. الوافي، محمد محسن بن شاه مرتضى (=الفيض الكاشاني)، مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام، ط ١، ١٤٠٦ هـ ق، إيران إصفهان.

١١٦. وسائل الشيعة، محمد بن حسن بن علي (=الحر العاملي)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٩ هـ ق، ط ١، إيران قم.

## مصادر

### الرسائل الرابعة والخامسة والسادسة والسابعة

١. الاجتهاد والتقليد، تأليف السيّد الإمام الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، قم المقدّسة.
٢. اختيار معرفة الرجال = رجال الكشي، تأليف شيخ الطائفة محمّد بن الحسن الطوسي، منشورات الشريف الرضي، قم المقدّسة.
٣. إرشاد الطالب، تأليف الميرزا جواد التبريزي، انتشارات إسماعيليان، قم.
٤. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، تأليف شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق وتعليق السيّد الحجّة حسن الموسوي الخراسان، تصحيح الشيخ محمد الآخوندي، دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٠هـ، طهران.
٥. أصول الفقه، تأليف الشيخ محمّد رضا المظفر، نشر دانش اسلامي، قم.
٦. الأصول من الكافي، تأليف ثقة الإسلام أبي جعفر محمّد بن يعقوب الكليني، دار الكتب الإسلامية، قم المقدّسة.
٧. اقتصادنا، تأليف السيّد محمّد باقر الصدر، نشر المجمع العلمي للشهيد الصدر، قم.
٨. الإمام الخميني ... الفكر والثورة، منشور في مجلة المنطلق.
٩. أوائل المقالات، تأليف الإمام الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، نشر دار المفيد، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ، بيروت.
١٠. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تأليف العلامة محمّد

- باقر المجلسي، نشر المكتبة الإسلامية، طهران.
١١. بحوث في علم الأصول، تقارير السيد الشهيد آية الله العظمى محمد باقر الصدر، تأليف السيد محمود الهاشمي، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الخامسة، قم المقدسة.
١٢. البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر، أبحاث السيد البروجردي، قم.
١٣. تاج العروس، تأليف أبي الفيض محمد بن محمد الحسيني الزبيدي، وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت.
١٤. تأسيس الشيعة الكرام لعلوم الإسلام، للسيد حسن الصدر، طبعة شركة النشر والطباعة المحدودة في العراق، مطبوع في الأوفست في إيران.
١٥. تحف العقول عن آل الرسول، تأليف أبي محمد الحسن بن علي بن الحسين، نشر مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
١٦. تذكرة الفقهاء، تأليف الحسن بن يوسف بن المطهر (العلامة الحلي) نشر المكتبة الرضوية، الطبعة الحجرية، وأيضاً: طبعة مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث (الحديثة)، قم المقدسة.
١٧. التربية والمجتمع مظاهر عينية من فكر الإمام الخميني قدس سره؛ إعداد ونشر مركز الإمام الخميني الثقافي.
١٨. تفسير العياشي، تأليف أبي النضر محمد بن مسعود العياشي، المكتبة العلمية الإسلامية.
١٩. تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الكتاب العربي، أيضاً: مؤسسة التأريخ العربي، ١٤٠٥ هـ، بيروت.
٢٠. التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) للإمام فخر الدين محمد الرازي: (٥٤٤ هـ، ٦٠٤ هـ)، منشورات محمد علي بيضون، الكتب العلمية، الطبعة الأولى،



١٤٢١هـ، بيروت.

٢١. التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، للفاضل المقداد بن عبد الله السيوري (ت: ٨٢٦ هـ)، طبعة مكتبة السيّد المرعشي، قم المقدّسة.

٢٢. تنقيح المقال، تأليف الشيخ عبد الله المامقاني، الطبعة الحجرية، قم.

٢٣. التنقيح، أبحاث السيّد الخوئي، تأليف الشيخ علي الغروي التبريزي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم.

٢٤. تهذيب الأحكام، لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق السيّد حسن الخرسان، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة، ١٩٩٥م، قم المقدّسة.

٢٥. جامع الرواة، للشيخ محمد بن علي الغروي الأردبيلي (ت: ١١٠١ هـ)، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٣ هـ، قم المقدّسة.

٢٦. جامع المدارك، تأليف السيّد أحمد الخونساري، مؤسسة إسماعيليان، قم.

٢٧. جامع المقاصد في شرح القواعد، للمحقّق الثاني الشيخ علي بن الحسين الكركي، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ربيع الأول ١٤٠٨ هـ، مطبعة المهديّة، قم المشرفّة.

٢٨. الجعفریات والأشعثيات، محمد بن محمد الأشعث الكوفي (من أعلام القرن الرابع)، مطبوع مع كتاب قرب الإسناد، نشر مكتبة نينوى الحديثة، طهران..

٢٩. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، للشيخ محمد حسن النجفي (المعروف بالجواهري)، تحقيق عباس القوجاني، دار الكتب الإسلامية، مطبعة خورشيد، ودار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٠. حاشية السيّد اليزدي على المكاسب، السيّد كاظم اليزدي، الطبعة الحجرية، مؤسسة دار العلم، قم.

- ٤٩٠ ..... رسائل فقهية
٣١. حاشية المامقاني على المكاسب (غاية الآمال)، الشيخ محمد حسن المامقاني، الطبعة الحجرية، مجمع الذخائر الإسلامية، قم.
٣٢. حاشية المحقق الأصفهاني على المكاسب، الشيخ محمد حسين الأصفهاني، الطبعة الحجرية، مجمع الذخائر الإسلامية، قم.
٣٣. حاشية المحقق الأيرواني على المكاسب، الميرزا علي الأيرواني، الطبعة الحجرية، مطبعة رشدية، طهران.
٣٤. الحدائق الناضرة، للشيخ المحقق يوسف البحراني، تحقيق محمد تقي الأيرواني، نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة.
٣٥. خاتمة المستدرک، تأليف الميرزا حسين النوري الطبرسي، مؤسسة آل البيت، قم.
٣٦. الخصال، تأليف أبي جعفر محمد بن علي بن الحسن البغدادي (الشيخ المفيد) مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
٣٧. خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، تأليف الحسن بن يوسف بن المطهر (العلامة الحلي)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
٣٨. الخلاف، شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق علي الخراساني وجواد الشهرستاني، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٧هـ، قم المقدسة.
٣٩. دراسات في علم الأصول، تأليف آية الله السيّد علي الشاهرودي، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي، ١٤١٨هـ، قم المقدسة.
٤٠. دروس في علم الأصول (الحلقات)، تأليف السيّد الشهيد محمد باقر الصدر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
٤١. دعائم الإسلام، تأليف أبي حنيفة النعمان بن محمد التميمي المغربي، دار

المعارف في القاهرة.

٤٢. رجال الطوسي، تأليف شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدّسة.

٤٣. رجال الكشي، تأليف محمد بن عمر الكشي، طبعة جامعة مشهد، إيران.

٤٤. رجال النجاشي، تأليف أبي العباس أحمد بن علي النجاشي، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم.

٤٥. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والثاني، تأليف محمود شكري الألويسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٤٦. روضات الجنّات، تأليف المحقّق العلامة محمد باقر الخوانساري، الدار الإسلامية، بيروت.

٤٧. روضة المتّقين في شرح من لا يحضره الفقيه، للمولى محمد تقي المجلسي، من منشورات بنياد فرهنگ إسلامي (مؤسسة الثقافة الإسلامية)، مؤسسة الحاج حسين كوشانبور، سنة الطبع: ١٣٩٩ هـ، طهران.

٤٨. رياض العلماء، تأليف الميرزا عبد الله أفندي الأصفهاني، مكتبة آية الله المرعشي، قم.

٤٩. رياض المسائل في بيان الأحكام بالدلائل، تأليف آية الله المحقّق السيّد علي الطباطبائي، مؤسسة آل البيت عليه السلام للطباعة والنشر، مطبعة الشهيد، ١٤٠٤ هـ، قم المقدّسة.

٥٠. زبدة الأحكام، تأليف السيّد الإمام الخميني، مطبعة أوفسيت مهر، إيران.

٥١. زبدة البيان في أحكام القرآن، تأليف العالم الرباني الشيخ أحمد بن محمد (الشهير بالقدّس الأردبيلي)، حقّقه وعلّق عليه محمد الباقر البهودي، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طهران.

٤٩٢ ..... رسائل فقهية

٥٢. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، تأليف أبي جعفر محمد بن المنصور بن أحمد بن إدريس الحلبي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

٥٣. سفينة البحار، تأليف الشيخ المحدث عباس القمي، دار الأسرة للطباعة والنشر، إيران.

٥٤. سنن أبي داود، للحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، كتاب العلم، تحقيق وتعليق سعيد محمد اللحام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م، بيروت.

٥٥. السنن الكبرى، للمحدث الحافظ أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، نشر دار الفكر، بيروت.

٥٦. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، تأليف أبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن (المحقق الحلبي)، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم.

٥٧. شرح أصول الكافي، تأليف صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، تحقيق وتصحيح محمد الخواجوي، مؤسسة الأبحاث الثقافية، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ، طهران.

٥٨. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تأليف الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (ت: ٧٣٩ هـ)، حققه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه شعيب الأرناؤوط، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٥٩. صحيح البخاري، تأليف أبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري، دار الجيل، بيروت.

٦٠. صحيفة نور، للإمام الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره، إيران.

٦١. العروة الوثقى، تأليف السيّد كاظم اليزدي، انتشارات إسماعيليان، قم.

٦٢. علل الشرايع، تأليف محمد بن علي بن الحسين القمي (الشيخ

- الصدوق)، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف.
٦٣. عوالي اللآلي العزيزية في الاحاديث الدينية، تأليف ابن أبي جمهور الاحسائي، طبعة سيد الشهداء، قم.
٦٤. عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام، للمولى أحمد النراقي، نشر مكتبة بصيرتي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨ هـ، قم المقدّسة.
٦٥. عيون أخبار الرضا، تأليف أبي جعفر محمد بن علي بن الحسن البغدادي (الشيخ الصدوق) مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
٦٦. الغري، العدد السادس عشر، مجلة تصدر عن مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم.
٦٧. غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، للفقير البارع الأقدم السيّد حمزة بن علي بن زهرة الحلبي، تحقق الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام للتحقيق والتأليف، مطبعة اعتماد، ١٤١٧ هـ، قم.
٦٨. الغيبة، تأليف شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق الشيخ عباد الله الطهراني والشيخ علي أحمد ناصح، مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١١ هـ، قم المقدّسة.
٦٩. فرائد السمطين، تأليف المحدث إبراهيم بن محمد الجويني، مؤسسة المحمودي للطباعة، بيروت.
٧٠. فصل القضاء في فقه الرضا، تأليف السيّد حسن الصدر، طبعة النجف، ومنشور أيضاً في مجلة علوم الحديث، العدد العاشر، سنة ١٤٢٢ هـ، قم المقدّسة.
٧١. الفصول الغروية، تأليف محمد حسين الأصفهاني، الطبعة الحجرية.
٧٢. الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، تأليف الدكتور مصطفى الزرقاء، الطبعة الخامسة.

٤٩٤ ..... رسائل فقهية

٧٣. الفقه الرضوي، الكتاب المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم.

٧٤. فقه الشريعة، تأليف السيّد محمّد حسين فضل الله، نشر دار الملاك.

٧٥. فقه العقود، تأليف السيّد كاظم الحائري، مجمع الفكر الإسلامي، قم المقدّسة.

٧٦. الفقه على المذاهب الأربعة ومذهب أهل البيت عليهم السلام، تأليف عبد الرحمن الجزيري، محمّد الغروي وياسر مازح، دار الثقليين، بيروت.

٧٧. الفهرست، شيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، منشورات الشريف الرضي، قم المقدّسة.

٧٨. الفوائد الرجالية (رجال السيّد بحر العلوم)، تأليف السيّد محمّد مهدي بحر العلوم، تحقيق محمّد صادق بحر العلوم، مكتبة الصادق، طهران.

٧٩. القاموس المحيط، مجد الدين محمّد بن يعقوب الفيروز آبادي، دار المعرفة، بيروت.

٨٠. كتاب الرجال (رجال ابن داود)، تأليف تقي الدين الحسن بن علي بن دواد الحلي، منشورات الرضي، قم.

٨١. كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، تأليف الشيخ الفقيه أبي جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلي عليه السلام، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ، قم المشرفة.

٨٢. كتاب العين، خليل بن أحمد الفراهيدي، مطبعة الباقر، قم المقدّسة.

٨٣. كشف اللثام، لبهاء الدين محمد بن الحسن بن محمد الأصفهاني (المعروف بالفاضل الهندي)، منشورات مكتبة السيّد المرعشي النجفي، ١٤٠٥هـ، قم المقدّسة.

٨٤. لا ضرر ولا ضرار، من أبحاث السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر، تأليف

- السيد كمال الحيدري، دار الصادقين، قم.
٨٥. لسان العرب، تأليف ابن منظور الافريقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٨٦. لسان الميزان، تأليف ابن حجر العسقلاني، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.
٨٧. المبسوط في فقه الإمامية، تأليف شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، المكتبة الرضوية لإحياء الآثار الجعفرية، إيران.
٨٨. المبسوط، تأليف محمد بن الحسن الشيباني.
٨٩. مجمع البحرين، تأليف الفقيه الشيخ فخر الدين الطريحي، المكتبة الرضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
٩٠. مجمع البيان في تفسير القرآن، تأليف أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مؤسسة الأعلمي بيروت.
٩١. محاضرات في الفقه الجعفري، أبحاث السيد الخوئي، تأليف السيد علي الشاهرودي، طبعة النجف الأشرف.
٩٢. المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء، تأليف المولى محسن الفيض الكاشاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة.
٩٣. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، تأليف الحسن بن يوسف بن المطهر (العلامة الحلي)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة.
٩٤. المدرسة القرآنية، السيد الشهيد محمد باقر الصدر، مجمع الشهيد الصدر، قم.
٩٥. المراسم، تأليف أبي يعلى سلار، منشورات الحرمين، الطبعة الثانية.
٩٦. مسالك الإلهام في شرح شرائع الإسلام، تأليف زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني) الطبعة الحجرية، دار الهدى للطباعة والنشر، قم.

- وأيضاً الطبعة الحديثة، مؤسّسة المعارف الإسلامية، قم.
٩٧. مسائل علي بن جعفر ومستدركاتهما، المنسوب إلى ابن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، تأليف علي بن جعفر بن محمد عليه السلام، تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، نشر المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ، مشهد المقدّسة، إيران.
٩٨. مستدرک الوسائل، تأليف الميرزا حسين النوري الطبرسي، مؤسسة آل البيت عليه السلام الإسلامية، قم.
٩٩. مستدرک سفينة البحار، تأليف الشيخ علي النمازي الشاهرودي، تحقيق الشيخ حسن بن علي النمازي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
١٠٠. المستند، كتاب الإجارة، أبحاث السيّد الخوئي، تأليف الشيخ مرتضى البروجردي، طبعة مؤسّسة احياء آثار الإمام الخوئي، قم.
١٠١. مسند ابن الجعد، تأليف علي بن الجعد بن عبيد الجوهري، تحقيق أبي القاسم عبدالله بن محمد البغوي، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٠٢. مسند أحمد بن حنبل، تأليف المحدث أحمد بن حنبل، دار الفكر، بيروت.
١٠٣. مصادر الحق في الفقه الإسلامي، تأليف الدكتور عبدالرزاق السنهوري، القاهرة.
١٠٤. مصباح الأصول، أبحاث السيّد الخوئي، تأليف السيّد محمد سرور الواعظ البهسودي، طبعة النجف.
١٠٥. مصباح الفقاهة، أبحاث السيّد الخوئي، تأليف الشيخ محمد علي التوحيد، مكتبة الدواري، قم.
١٠٦. المصباح المنير، تأليف أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، مؤسسة دار الهجرة، قم المقدّسة.



المصادر ..... ٤٩٧

١٠٧. مطارح الأنظار، تأليف الشيخ أبي القاسم كلانترى، الطبعة الحجرية، قم.

١٠٨. معالم العلماء، تأليف ابن شهر آشوب المازندراني، الطبعة الحجرية.

١٠٩. معاني الأخبار، تأليف شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

١١٠. معجم ألفاظ الفقه الجعفري، للدكتور أحمد فتح الله، ١٤١٥ هـ.

١١١. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، انتشارات ناصر خسروي، طهران.

١١٢. معجم رجال الحديث، تأليف السيّد أبي القاسم الخوئي، منشورات مدينة العلم، قم.

١١٣. المغني، تأليف أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، عالم الكتب.

١١٤. مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، تأليف السيّد محمد جواد الحسيني العاملي، مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم.

١١٥. مفردات ألفاظ القرآن، للعلامة الراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان داوودي، انتشارات ذوي القربى، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤ هـ، قم المقدّسة.

١١٦. المفيد في معجم رجال الحديث، تأليف محمد الجواهري، مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم.

١١٧. مقابس الأنوار، تأليف الشيخ أسد الله التستري، منشورات مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم المقدّسة.

١١٨. المقنعة، تأليف أبي عبدالله محمد بن محمد بن النعمان البغدادي (الشيخ المفيد)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

٤٩٨ ..... رسائل فقهية

١١٩. المكاسب المحرّمة، الشيخ حسين المنتظري، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، إيران.

١٢٠. المكاسب المحرّمة، تأليف السيّد الإمام روح الله الخميني قده، المطبعة العلمية، الطبعة القديمة، قم المقدّسة.

١٢١. المكاسب المحرّمة، تأليف الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري، مجمع الفكر الإسلامي، قم المقدّسة؛ أيضاً: تحقيق وتعليق محمّد كلانتر، مؤسسة النور، بيروت.

١٢٢. المكاسب والبيع، أبحاث الميرزا النائيني، تأليف محمّد تقي الأملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

١٢٣. ملاذ الأخيار في فهم الأخبار، تأليف العلامة محمّد باقر المجلسي «الثاني» طبعة مكتبة آية الله المرعشي، قم.

١٢٤. من لا يحضره الفقيه، تأليف أبي جعفر محمّد بن علي بن الحسن البغدادي (الشيخ الصدوق)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدّسة.

١٢٥. منتهى المطلب، تأليف الحسن بن يوسف بن المطهر (العلامة الحلي)، الطبعة الحجرية.

١٢٦. منهاج الصالحين، تأليف السيّد أبي القاسم الخوئي، مدينة العلم، قم.

١٢٧. منية الطالب في حاشية المكاسب، تأليف الشيخ موسى الخوانساري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

١٢٨. مهذب الأحكام، تأليف السيّد عبد الأعلى السبزواري.

١٢٩. ميزان الحكمة، تأليف الشيخ محمد ري شهري، دار الحديث، قم.

١٣٠. الميزان في تفسير القرآن، للسيد العلامة محمّد حسين الطباطبائي، إسماعيليان، قم المقدّسة.

١٣١. النهاية في غريب الحديث والأثر، تأليف مجد الدين أبي السعادات ابن

الأثير، المكتبة العلمية، بيروت.

١٣٢. النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، دار الأندلس، بيروت؛ أوفسيت انتشارات قدس محمدي، قم المقدسة.

١٣٣. النهاية ونكتها، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة.

١٣٤. نهج البلاغة، للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، جمع الشريف الرضي، تحقيق الشيخ محمد عبده، دار المعرفة، بيروت؛ أيضاً : نسخة المعجم المفهرس، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

١٣٥. نهج السعادة، تأليف الشيخ محمد باقر المحمودي، مؤسسة الاعلمي، بيروت.

١٣٦. نهج الفقاهاة، تأليف السيّد محسن الحكيم.

١٣٧. نيل الأوطار، تأليف محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الفكر، بيروت.

١٣٨. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تأليف الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، طبعة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، وأيضاً: طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٣٩. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تأليف شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

## مصادر الرسالة الثامنة

١. إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، تأليف: الأستاذ آية الله الشيخ جواد التبريزي، مؤسّسة إسماعيليان، إيران - قم، ١٤١٦ هـ، الطبعة الثالثة.
٢. بلغة الطالب في التعليق على بيع المكاسب، تقرير أبحاث فقيه العصر آية الله العظمى السيد محمّد رضا الموسوي الكلييگاني قُدس سرّه، السيد علي الحسيني الميلاني، نشر: مطبعة خيام، إيران - قم، ١٣٩٩ هـ.
٣. تذكرة الفقهاء، لمؤلفه العلامة الكبير جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي بن مطهر الحلّي قُدس سرّه، من منشورات المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، إيران، الطبعة الأولى (القديمة في مجلد واحد)، ١٣٨٨ هـ. أيضاً: نشر وتحقيق مؤسّسة آل البيت ع عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٢٠ هـ.
٤. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تأليف شيخ الفقهاء وإمام المحقّقين الشيخ محمّد حسن النجفي، قوبل بنسخة الأصل المخطوطة والمصحّحة بقلم المصنّف طاب ثراه. حقّقه وعلّق عليه وأشرف على طبعه ونهض بمشروعه: الشيخ علي الآخوندي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٨ ش، الطبعة التاسعة. أيضاً: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة السابعة، ١٤٠٤ هـ.
٥. حاشية المكاسب، تأليف ساحة آية الله العظمى الفقيه الشيخ محمّد حسين الأصفهاني، تحقيق ونشر: الشيخ عباس محمّد آل سباع القطيفي، ١٤١٨ هـ.
٦. حاشية المكاسب، العلامة السيد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي قُدس سرّه،

- مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم - إيران، ١٣٧٨ هـ.
٧. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، الشهيد الثاني.
٨. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، المحقق الحليّ أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن، إخراج وتعليق وتحقيق: عبد الحسين محمد علي بقال، انتشارات إسماعيليان، إيران - قم.
٩. شرح الشيخ جعفر على قواعد العلامة ابن المطهر، الشيخ الأكبر الشيخ جعفر كاشف الغطاء قَدِّسَ سِرُّهُ (١١٥٦ هـ - ١٢٢٨)، دار الذخائر، ١٤٢٠ هـ.
١٠. فقه العقود، تأليف: سماحة آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري، مجمع الفكر الاسلامي، قم - إيران، ١٤٢٣ هـ، الطبعة الثانية.
١١. قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، تأليف أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسيدي قَدِّسَ سِرُّهُ (العلامة الحليّ)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، قم - إيران، ١٤١٣ هـ.
١٢. القواعد والفوائد في الفقه والأصول والعربية، تأليف: الإمام أبي عبد الله محمد بن مكي العاملي المعروف بالشهيد الأوّل، المتوفّى عام ٧٨٦ هـ، تحقيق الدكتور السيد عبد الهادي الحكيم، منشورات مكتبة المفيد، قم - إيران.
١٣. كتاب المكاسب، للشيخ الأعظم أستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضى الأنصاري قَدِّسَ سِرُّهُ، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، قم - إيران، ١٤١٥ هـ.
١٤. لسان العرب، للإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، نشر أدب الحوزة قم - إيران، ١٤٠٥ هـ.
١٥. مجمع البحرين، للعالم المحدث الفقيه الشيخ فخر الدين الطريحي، أعاد

٥٠٢ ..... رسائل فقهية

بناءه على الحرف الأوّل من الكلمة وما بعده على طريقة المعاجم العصرية:  
محمود عادل، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران.

١٦. محاضرات في الفقه الجعفري، تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي قده، بقلم: العلامة الحجّة السيد علي الحسيني الشاهرودي قده، دار الكتاب الإسلامي، قم - إيران، ١٤٠٩ هـ. أيضاً: مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم - إيران، ١٤٢٩ هـ، الطبعة الثانية.

١٧. مصباح الفقاهة، تقرير أبحاث سماحة آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي قده بقلم: محمّد علي التوحيد التبريزي، انتشارات داوري، إيران - قم، ١٣٧٧ هـ ش.

١٨. المكاسب والبيع، تقرير أبحاث الأستاذ الأعظم الميرزا النائيني قده، بقلم العلامة الربّاني الشيخ محمّد تقي الأملي قده، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم - إيران.

١٩. موسوعة العلامة البلاغي (الرسائل الفقهية)، الشيخ محمّد جواد البلاغي، مركز العلوم والثقافة الإسلامية، قم - إيران، ١٤٢٨ هـ.

٢٠. النهاية في غريب الحديث، للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمّد الجزري ابن الأثير، تحقيق: محمّد محمّد الطناحي، مؤسّسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم - إيران، ١٣٦٤ هـ ش، الطبعة الرابعة.

٢١. نهج الفقاهة، تعليق على كتاب البيع من مكاسب الشيخ الأعظم الأنصاري قده، تأليف فقيه العصر آية الله العظمى السيّد محسن الطباطبائي الحكيم قده، انتشارات ٢٢ بهمن.

٢٢. هداية الطالب إلى أسرار المكاسب، الميرزا فتحّ الشهيد التبريزي، مطبعة اطلاعات، تبريز - إيران، ١٣٧٥ هـ.

## الفهرس

(١)

### موارد وجوب الزكاة والخلاف في تحديدها

٧	مقدمة: الزمان والمكان ونظرية المعرفة الفقهية .....
١٣	مدخل عام .....
١٣	١. جواز عملية الإفتاء .....
١٥	٢. الاستنباط ممارسة وليس نظرية فقط .....
١٧	٣. التطورات البحثية لمفهوم الاجتهاد، أسبابها ووجوه تفسيرها .....
٢١	توطئة .....
٢٣	موارد وجوب الزكاة .....
٢٦	آراء الفقهاء في تحديد الأشياء التي تجب فيها الزكاة .....
٢٨	الطوائف الروائية الدالة على موارد وجوب الزكاة .....
٢٩	الطائفة الأولى .....
٣٥	الطائفة الثانية .....
٤١	الطائفة الثالثة .....
٤٣	الطائفة الرابعة .....
٤٥	وجوه الجمع التي ذكرها الأعلام لرفع التعارض المفترض .....
٥٧	المقام الأول: البحث في الكبرى .....
٥٩	المقام الثاني: البحث في الصغرى .....
٦٣	الوجه المختار في حل التعارض .....

٥٠٤ ..... رسائل فقهية

شواهد على الوجه المختار ..... ٧٧

الروايات المتعارضة في ضوء الوجه المختار ..... ٨٤

(٢)

### منكر الضروي

تمهيد ..... ٩٥

منكر الضروي ..... ٩٧

الكفر والإسلام لغةً واصطلاحاً ..... ٩٨

السيد الخوئي وركنية أصل المعاد ..... ١٠٠

منكر الضروي والخلاف في طبيعة ركنيته ..... ١٠٤

الأقوال في مسألة منكر الضروي ..... ١١١

القول الأوّل: إنكار الضروي سبب مستقل للكفر ..... ١١١

الدليل الأوّل: الإجماع ..... ١١١

الدليل الثاني: كلمات الأصحاب ..... ١١٢

الدليل الثالث: الروايات الخاصة ..... ١١٥

الطائفة الأولى: ما حمل عنوان أدنى ما يكون به العبد مشركاً ..... ١١٥

الطائفة الثانية: ما حمل عنوان من جحد الفرائض فهو كافر ..... ١١٦

الطائفة الثالثة: ما حمل عنوان من ارتكب كبيرة وزعم أنّها حلال ..... ١٢٤

الطوائف الثلاث المتقدمة والبحث في تمامية دلالتها على المطلوب ..... ١٢٥

القول الثاني: التفصيل بين الجاهل القاصر والمقصر ..... ١٣٣

القول الثالث: إنكار الضروي لا يعدّ سبباً مستقلاً للكفر ..... ١٣٥

تذييلان أساسيان ١. إنكار الضروي بين الأصول والفروع ..... ١٣٨

٢. حكم منكر ضروي المذهب ..... ١٤١

هل الإمامة من ضروريات الدين أم من ضروريات المذهب؟ ..... ١٤٤



(٣)

هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟

- المقدمة ..... ١٥٣
- المبحث الأول: آيات الأحكام حقيقتها، والأساليب المتبعة في تفسيرها . ١٥٨
- أنحاء آيات الأحكام ..... ١٦٥
- المبحث الثاني: المباني الاجتهادية وتأثيرها في اختلاف النتائج الفقهية ... ١٦٦
- توطئة ..... ١٧١
١. الخمس لغةً واصطلاحاً ..... ١٧١
٢. خصائص آية الخمس ومميزاتها ..... ١٧٢
٣. الأساليب التفسيرية والمختار في ذلك ..... ١٧٣
- الغنيمة في آية الخمس هل تشمل أرباح المكاسب؟ ..... ١٧٦
- الاتجاه الأول: شمول الآية لكل فائدة وريح ..... ١٧٧
- الطريق الأول: الاستظهار من نفس الآية ..... ١٧٧
- الطريق الثاني: النصوص الروائية المفسرة ..... ١٩٠
١. رواية عمران بن موسى ..... ١٩٢
٢. رواية حماد بن عمرو وأنس بن محمد ..... ١٩٨
٣. رواية حكيم مؤذن بني عيسى ..... ١٩٩
- محمد بن سنان والاتجاهات في تقييمه ..... ٢٠١
٤. رواية علي بن مهزيار ..... ٢١٢
- الاتجاه الثاني: اختصاص الآية بغنائم دار الحرب ..... ٢١٥
١. سياق الآية قرينة على الاختصاص ..... ٢١٥
٢. النظائر القرآنية لمادة غنم تكشف عن اختصاصها بغنائم دار الحرب . ٢٢٢
٣. لو كانت فريضة الخمس بهذه المثابة لاهتم بها القرآن ..... ٢٢٤

(٤)

المسكرات

٢٣١	..... الخمر
٢٣٣	..... حقيقة الخمر
٢٣٥	..... جواز الشرب وعدمه
٢٣٧	..... جواز التكبّب وعدمه
٢٣٧	..... الدليل القرآني
٢٤٠	..... الأدلة الروائية
٢٤٦	..... مدخلية الزمان والمكان في تحديد موضوعات الأحكام
٢٥٧	..... الروايات التي جوّزت جعل الخمر خلاً
٢٦٣	..... تنمة
٢٦٤	..... إجمال القول في الحقّ والملك
٢٧١	..... المسكرات الجامدة
٢٧٤	..... أدلة القائلين بحرمة التكسّب بالمسكرات الجامدة
٢٨١	..... البحث الدلالي
٢٨٢	..... نكتتان مهمتان
٢٨٥	..... البحث السندي
٢٨٩	..... خلاصة المسألة

(٥)

الدم

٢٩٥	..... المستوى الأوّل: أقوال الفقهاء في المسألة
٢٩٧	..... المستوى الثاني: أدلة الفقهاء في المسألة
٢٩٧	..... ١. الدليل القرآني

الفهرس .....	٥٠٧
٢. الشهرة والإجماع .....	٣٠١
٣. العمومات المتقدمة .....	٣٠٢
٤. مرفوعة الواسطي .....	٣٠٢
مناقشة الرواية .....	٣٠٣
٥. النبوي المشهور .....	٣١١

(٦)

### المنيّ

نكات منهجيّة .....	٣١٥
المعنى اللغوي للمني .....	٣١٧
المسألة الأولى: جواز التكبّب بالمنيّ الواقع خارج الرحم .....	٣١٨
المسألة الثانية: التكبّب بالمني المراد وقوعه داخل رحم الحيوانات .....	٣٢٠
١. نجاسته .....	٣٢٠
٢. الجهالة بحسب الكميّة والمقدار ممّا يؤديّ إلى صيرورة المعاملة غريّة .....	٣٢١
٣. الجهالة من جهة عدم تحقّق اللّقاح وصيرورته هدراً .....	٣٢٣
٤. عدم القدرة على التسليم .....	٣٢٣
٥. قاعدة الولد نماء الأمّ .....	٣٢٣
إبطال القاعدة وأدلتها .....	٣٢٥
المسألة الثالثة: التكبّب بعسيب الفحل .....	٣٢٧
المعنى اللغوي للعسيب .....	٣٢٧
المستوى الأوّل: ذكر الأقوال في المسألة .....	٣٣٠
المستوى الثاني: الأدلّة .....	٣٣١
النوع الأوّل: الأدلّة العامّة .....	٣٣١
إجراء المعاملة بنحو الإجارة .....	٣٣٣

٥٠٨ ..... رسائل فقهية

- النوع الثاني: الأدلة الخاصّة ..... ٣٣٨  
الطائفة الأولى: وهي الناهية عن عسيب الفحل ..... ٣٣٨  
الطائفة الثانية: وهي المجيزة للتكسّب بعسيب الفحل ..... ٣٤٠  
وجوه الجمع بين الطائفتين ..... ٣٤١  
التكسّب بقاء الإنسان ..... ٣٤٥  
أهميّة العامل الاقتصادي ..... ٣٤٧  
العقل والدين ..... ٣٥٣

(٧)

الميتة

- الميتة في نظر الشرع ..... ٣٦١  
بحث الميتة في مقامين ..... ٣٦٣  
المقام الأوّل: جواز الانتفاع بالميتة تكليفاً ..... ٣٦٤  
المستوى الأوّل: الدليل القرآني على حرمة الانتفاع ..... ٣٦٦  
المستوى الثاني: الروايات ..... ٣٧٠  
الطائفة الأولى: الروايات المانعة مطلقاً ..... ٣٧١  
الطائفة الثانية: الروايات المانعة مورداً ..... ٣٧٨  
القسم الأوّل: الروايات المانعة من الانتفاع بجلد الميتة وإليات الغنم ..... ٣٧٨  
القسم الثاني: الروايات المانعة من الانتفاع بالميتة لبساً ..... ٣٨٧  
أدلة القائلين بجواز الانتفاع بالميتة ..... ٣٩٥  
تحديد هويّة أبي بصير ..... ٤٠٣  
محمد بن أبي عمير ..... ٤٠٦  
وجوه تصحيح دعوى الشيخ ..... ٤٠٧  
مشكلة دلاليّة ..... ٤١٧

٥٠٩	الفهرس .....
٤١٨	جواب السيّد الخوئي عن الإشكاليّة .....
٤١٩	جواب السيّد الخميني عن الإشكاليّة .....
٤٢٠	إشكال دلاليّ آخر .....
٤٢٥	وجوه الجمع بين الطائفتين .....
٤٢٩	عود على بدء .....

(٨)

الحقّ حقيقته، أقسامه، آثاره

٤٣٥	بيان إجماليّ للفرق بين الحقّ والحكم والملك .....
٤٣٦	أقسام الحقّ .....
٤٣٦	القسم الأوّل: ما لا يقبل المعاوضة بالمال .....
٤٣٩	دليل عدم وقوع هذا القسم عوضاً .....
٤٣٩	القسم الثاني: الحقوق القابلة للإسقاط دون النقل الاختياري .....
٤٤٢	الدليل على عدم وقوع هذا القسم عوضاً .....
٤٤٢	إشكال صاحب الجواهر .....
٤٤٥	جواب الشيخ على إشكال صاحب الجواهر .....
٤٤٧	الفارق الجوهرية بين بيع الدين ونقل الحقّ .....
٤٥١	القسم الثالث: ما يقبل النقل والإسقاط .....
٤٥٢	الوجه في عدم صحّة عوضيّة هذا القسم .....
٤٥٣	الدليل على عدم كون الحقوق أموالاً .....
٤٥٤	الوجه في صحّة عوضيّة هذا القسم من الحقوق .....
٤٥٤	الأوّل: عدم الدليل على اشتراط الماليّة .....
٤٥٥	الثاني: صدق الماليّة على الحقوق .....
٤٥٥	حقيقة الحقّ وفرقه عن الحكم والملك .....

٥١٠	رسائل فقهية .....
٤٥٧	المشكلة في تصوير الجامع لأقسام الحقوق .....
٤٥٨	المعنى اللغوي للحقّ .....
٤٥٩	الآراء في بيان حقيقة الحقّ .....
٤٦٠	الرأي الأوّل: الحقّ نوعٌ من السلطنة .....
٤٦١	الرأي الثاني: الحقّ مرتبة من الملك .....
٤٦٣	الرأي الثالث: الحقّ اعتبار خاصّ من آثاره السلطنة .....
٤٦٤	الرأي الرابع: الحقّ مشتركٌ لفظيٌّ .....
٤٦٧	الرأي الخامس: الحقّ هو نفس الحكم والفرق في الآثار .....
٤٦٩	إشكالات على كلام الشيخ الأنصاري .....
٤٦٩	الإشكال الأوّل: إمكان اجتماع طرفي الحقّ في محلّ واحد .....
٤٧٠	جواب الإشكال .....
٤٧١	الإشكال الثاني: وجه المنع في القسم الثاني أخصّ من المدعى .....
٤٧٢	الإشكال الثالث .....
٤٧٣	الإشكال الرابع .....
٤٧٥	مصادر الرسائل الأولى والثانية والثالثة .....
٤٨٧	مصادر الرسائل الرابعة والخامسة والسادسة والسابعة .....
٥٠٠	مصادر الرسائل الثامنة .....
٥٠٣	الفهرس .....