

ما وراء القصة

تأليف
السيد محمد الصدر



بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة الناشر

نقدم الجزء الثالث من موسوعة ما وراء الفقه لمؤلفه إية الله العلامة السيد محمد الصدر حفظه الله، فإن هذه الموسوعة التي تبلغ حوالي عشرة مجلدات صدر منها جزءان سنة ١٤١٣هـ كانا موضع تقدير الفقهاء في لبنان مما شجعنا أن نستمر في طبع بقية الأجزاء. وخلال الشهور القادمة نرجو أن يمن الله علينا بطبع الأجزاء الأخرى.
ومن الله نستمد التوفيق..

جعفر هادي الدجيلي
٢٠ صفر ١٤١٦هـ

مكتبة يوسف الإلكترونية
لنشر وترويج الكتب
يوسف الرميض



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم، ولعلهم يحذرون﴾
صدق الله العلي العظيم

كتاب المكاسب المحرمة



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

تمهيد

لما انتهت العبادات، كان اللازم أن نبدأ كتاب التجارة، الذي يلي العبادات في المتعارف فقهيًا عند المؤلفين، وفعلاً قد بدأنا به، لو أخذنا بالمفهوم الموسع لكتاب التجارة.

لأنهم يبدأون أولاً، قبل البحث عن التجارة، بما سموه بالمكاسب المحرمة. يذكرون فيه عدداً من أساليب الاتجار الممنوعة شرعاً، مع التعرض إلى بعض مستلزمات هذا المنع.

ومن الواضح أن هذا ليس هو كتاب التجارة، لأن الإتجار بتلك الأمور، قد لا يكون بالبيع بل قد يكون بالإيجار أو الرهن أو المزارعة أو المساقات أو غيرها. وكثير مما يذكروه في المكاسب المحرمة يمكن إدراجه في هذه المعاملات لا في البيع خاصة.

ومن هنا عزلنا له كتاباً مستقلاً سميناه كتاب المكاسب المحرمة. بالرغم من أن هذا العنوان غير متعارف فقهيًا.

ومن المعلوم أنه لا يمكن اندراج كلما ذكروه تحت هذا العنوان، في كتابنا هذا. لأن بعضها يكون فقهيًا خالصاً. وإنما نذكر فيه ما يناسب ذكره، وهو في الأغلب يرتبط بتحديد المفاهيم التي يحتاج تحديدها إلى كلام مفصل كالغناء والغيبة والسحر. ونبدأ هذا الكتاب بأخذ الأجرة على الواجبات.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل أخذ الأجرة على الواجبات

تنقسم الواجبات في الشريعة المقدسة إلى عدة تقسيمات، نذكر أهمها:

أولاً: واجب توصلي وواجب تعبدي. فالتوصلي ما لا يشترط فيه قصد القرية. والتعبدية ما يشترط فيه ذلك.

ثانياً: واجب نفسي وغيري. فالنفسى هو الذي أمر به لذاته. وغيري هو الذي أمر به مقدمة لغيره.

ثالثاً: الواجب العيني والكفائي. فالعيني ما كان أمراً متوجهاً إلى الأفراد بأعيانهم مع عدم سقوطه بعمل الآخرين. والكفائي ما كان المطلوب فيه هو النتيجة، فإذا قام به ما يكفي من الناس سقط عن الآخرين. وإذا لم يقم به أحد عوقب الجميع.

رابعاً: الواجب التعيني والتخييري. فالتعيني هو الواجب بعنوانه وحده ولا يعوّض عنه غيره من الأعمال. والتخييري هو الأمر المتوجه إلى عدد من الأشياء: اثنين أو أكثر. بحيث يكون الفرد مخيراً في الإتيان بأحدها مع إمكان تركه للباقي.

وتوجد انقسامات أخرى للواجب كالموسع والمضيق وكالمنجز والمعلق وغيرها، إلا أنها لا ترتبط بمحل الكلام.

ولو أخذ الانقسامات الأربعة الأولى بنظر الاعتبار وأخذنا منها

الاحتمالات بضرب بعضها البعض رياضياً، نتج عندنا ستة عشر احتمالاً. ولا شك أن كل مجموعة منها تدرج في حديث معين، كما سنرى. إلا أن الحديث في تعدادها بلا طائل، وليس له أثر مهم؛ فنوكله إلى فطنة القارئ.

وقد أخذ الفقهاء المطلب مطولاً وتناقشوا فيه كثيراً وإنما اعتاص عليهم نسبياً لأنهم بنوا الأمور على القواعد العامة غير المرتبطة كثيراً بالموضوع. ولو أنهم باشروا الموضوع بأدلتها المرتبطة به لكانت بحوثهم أكثر اختصاراً وأفضل تركيزاً لا محالة.

ونحن نذكر الآن الوجهة التي نعتمدها في الاستدلال أولاً. ثم نعقبها بشيء مما ذكره ليرى القارئ الفرق في الاختصار والأطناب بين الأسلوبين.

مركزية تكملة علوم إسلامي

الخلاصة:

وهي الوجه المعتمدة للاستدلال:

وذلك: أننا بالرغم من تقسيمنا للواجب أقساماً عديدة. إلا أن المهم منها أقسام قليلة كما يلي:

القسم الأول:

الواجبات التوصيلية الكفائية. وهي الأعمال التي يجب بها حفظ المجتمع كالطب والحياسة والحدادة والبناء وغيرها من الحرف.

القسم الثاني: الواجبات التعبدية الفردية التي يأتي بها الإنسان عن نفسه. كالفرد المكلف يصلي عن نفسه أو يصوم.

القسم الثالث: الواجبات التعبدية الفردية التي يأتي بها الإنسان عن غيره وهو ما يسمى عادة بإيجار العبادات.

القسم الرابع: الواجبات التعبدية الكفائية كتغسيل الميت والصلاة عليه.

ويندرج في القسم الأول ما كان من قبيل تكفين الميت ودفنه، كما يندرج فيه ما كان من قبيل إزالة الأذى عن طريق المسلمين أو قضاء حاجة المحتاجين بأجرة.

كما يندرج في القسم الأخير الأجرة على الجهاد أو الأمر بالمعروف أو الأذان ونحوها.

ولكل من هذه الأقسام الأربعة دليله وحكمه كما يلي:

القسم الأول: الواجبات التوصلية الكفائية ولا إشكال في جواز الاسترباح به. حتى ما كان في وقت الحاجة والضيق فضلاً عن وقت السعة.

والدليل على ذلك على مستويين:

المستوى الأول: السيرة، فإنها منعقدة عقلاً وعملاً، وقطعية الأمضاء من قبل الأئمة سلام الله عليهم. بجواز ذلك. بل إن السوق دائماً على ذلك، وكل صاحب صنعة أو غيرها إنما يشارك في قضاء حاجة جانب من جوانب المجتمع. فإذا حرم الاسترباح به انسدت السوق تماماً.

ولا شك أنه لا يختلف بالسيرة بين وقت الحاجة والقحط، وبين غيره. ولا بين وجود القليل من العاملين في هذه الصنعة أو تلك أو وجود الكثيرين. ولا في غير ذلك من التفاصيل. فإن هم الناس دائماً هو الاسترباح من أعمالهم، وهو أمر طبيعي ومجاز شرعاً بلا إشكال.

المستوى الثاني: الروايات، ففي صحيحة معاوية بن عمار^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن كسب الحجام. فقال: لا بأس به.

(١) أبواب ما يكتسب به: باب ١٩: حديث ٤.

وصحيحة حنان بن سدير^(١). قال دخلنا على أبي عبدالله عليه السلام ومعنا فرقد الحجام. فقال: جعلت فداك إني أعمل عملاً وقد سألت عنه غير واحد ولا اثنين فزعموا أنه عمل مكروه، وأنا أحب أن أسألك فإن كان مكروهاً انتهيت عنه وعملت غيره من الأعمال. فإني متته في ذلك إلى قولك. قال: وما هو. قال: حجام. قال: كُـلُّ من مكسبك يا ابن أخي وتصدق وحج منه وتزوج فإن نبي الله قد احتجم وأعطى الأجر. ولو كان حراماً ما أعطاه.

وصحيحة معاوية بن عمار^(٢) عن أبي عبدالله عليه السلام (في حديث) قال: قلت له أجر التيوس. قال: إن كانت العرب لتعاير به. ولا بأس به.

والتيوس جمع تيس. وكانوا يؤجرونه للضراب على الإناث.

ومعتبرة ابن فضال^(٣): قال: سمعت رجلاً يسأل أبا الحسن الرضا عليه السلام فقال: إني أعالج الرقيق فأبيعه والناس يقولون: لا ينبغي. فقال الرضا عليه السلام: وما بأسه. كل شيء مما يباع إذا اتقى الله فيه العبد فلا بأس.

وصحيحة محمد بن مسلم^(٤) عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يعالج الدواء للناس فيأخذ عليه جعلاً. فقال: لا بأس به.

ومعتبرة سماعة بن مهران^(٥) عن أبي عبدالله عليه السلام: قال: لا يصلح لباس الحرير والديباج فأما بيعه فلا بأس به.

والروايات في ذلك فوق حد الإحصاء وقد اخترنا هنا بعض ما هو

(١) المصدر: حديث ٥.

(٢) المصدر: باب ١٢: حديث ٢.

(٣) المصدر: باب ٢٠: حديث ٤.

(٤) المصدر: باب ٨٥: حديث ١.

(٥) باب ٩٧: حديث ١.

معتبر السند. ويكفينا قبل ذلك كله قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾.

والتجارة أمر مفهوم عرفاً، يشمل كل القطاعات السابقة، فلا يقال: إنه عند الشك في الحلية يكون من قبيل التمسك بالشبهة المصداقية بين التجارة والباطل. فإنه يقال: إن التجارة أمر عرفي، والباطل ما ليس مندرجاً في ذلك الأمر العرفي.

والمهم هو أن المستفاد من هذه النصوص، جواز الاسترباح من هذا القسم الأول من المعاملات. ولا أقل أن يستفاد منها إقرار السيرة العقلانية السابقة.

لا يستثنى من ذلك حتى تكفين الميت وحفر القبر له ودفنه، فإنه مشمول للسيرة بلا شك. وإن لم يكن وارداً في النصوص، ومع الشك في السيرة يمكن إثباتها بالاستصحاب القهري من اليوم إلى أيام المعصومين عليهم السلام. على أننا لا نحتفل أن هذا العمل كان يومئذ مجانياً، فالأطمئنان قائم على وجود السيرة فعلاً، بغض النظر عن هذا الاستصحاب.

القسم الثاني:

الواجبات التعبدية العينية التعيينية. كصلاة الظهر حين يصلّيها الفرد لنفسه.

وهنا قاعدة سوقية ينبني أن تكون مسلمة وواضحة. وهو أن كل عمل يعمله الفرد لنفسه لا يريد به منفعة غيره، لا معنى لأخذ الأجرة عليه من الغير. وتكون الأجرة حراماً عرفاً وعقلاً وشرعاً.

فمثلاً: أخذ الفرد الأجرة على أن يأكل هو أو يشرب الماء أو ينام. أو يعمل أي عمل لمصالح دنياه أو آخرته. كل ذلك لا معنى له، ويكون الأجر حراماً وباطلاً. فيكون مشمولاً لقوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾. وهذا باطل عرفي وعقلائي بلا إشكال.

وسياتي طريقة استدلالهم على هذا الفرع وغيره بطرق أبعد تصديقاً وأكثر تعقيداً.

القسم الثالث:

نفس الصنف من الواجبات إذا قام بها الفرد عن غيره، في مورد الجواز كقضاء العبادات عن الميت وقضاء الحج عن العاجز الحي. وهل القاعدة في ذلك الجواز ولم يرد دليل على المنع أو العكس.

وينبغي التسليم بالجواز بعد الالتفات إلى ما ورد في المقام:

أولاً: جواز التبرع عن الحي وعن الميت فيما يجوز الأجرة به، في الجملة بلا إشكال.

ثانياً: جواز أخذ الأجرة على العبادات المستحبة إجماعاً وبلا إشكال.

ثالثاً: ما ورد في الحج وفي الجهاد من جواز إعطاء الأجرة للغير ليقوم بالعبادة إذا كان الفرد عاجزاً.

ولا حاجة إلى إيراد النصوص، وهي معتبرة، كما ثبت في محله. وموردها أخذ الأجرة على الواجب للقيام به عن الغير، وقد جوزها الشارع المقدس بمقتضى هذه النصوص. وبعد التجريد عن الخصوصية يمكن التعميم فقهياً إلى كل واجب.

ومعه فالأشكالان الرئيسيان اللذين حيّر الفقهاء هما:

أولاً: أن قصد الأجرة ينافي الإخلاص في العبادة. وإنما أخذ الأجير الأجرة على العبادة المخلصة.

ثانياً: إن الأمر الشرعي الأولي متوجه إلى الميت لا إلى الأجير، والفرد لا يستطيع أن يمثل الأمر المتوجه إلى غيره.

ومهما كان الجواب النظري لهذين الإشكالين، فإن الأحكام الثلاثة السابقة تجعلهما غير موجودين، بمعنى أن الشارع المقدس لم يأخذ أي

واحد منهما بنظر الاعتبار. وأجاز القضاء بالأجرة بالرغم منهما.

فالحكم الأول والثالث يزيل الإشكال الثاني. كما أن الحكمين الثاني والثالث يزيلان الإشكال الأول، إذ مع صحة هذين الإشكاليين لا يمكن جعل تلك الأحكام كما هو معلوم مع أنها مجعولة كما دلت عليه الأدلة المعتبرة.

القسم الرابع:

الواجبات التعبدية الكفائية، من حيث القيام بها بأجرة. كتغسيل الميت والصلاة عليه وغيرها.

فقد يقال بالجواز أخذاً بشكليين من الأدلة:

الشكل الأول: السيرة القطعية القائمة على التجارة بهذه الأمور بين الناس والواصلة إلى عصر الأئمة عليهم السلام. ولم يرد نهي معتبر عن مثل هذه السيرة.

والصحيح أن هذه السيرة وإن كانت قائمة فعلاً، إلا أن متعلقها هو بيع الأكفان وحفر القبور ونحوها. وأما نفس العمل التعبدية كالتغسيل والصلاة فلا دليل على قيام السيرة عليه.

اللهم إلا أن يقال: إنه كما أن التكفين واجب كذلك بيع الأكفان واجب. وكما أن الدفن واجب كذلك حفر القبر واجب. ووجوبهما بالنسبة إلى الميت سيان. وأخذ الأجرة على بعض هذه الأعمال قطعي، إذن فأخذ الأجرة على مثل هذه الواجبات الكفائية جائز.

لكن لو كان التكفين والدفن تعبدياً، لكانت هذه السيرة صحيحة بشكل وآخر. إلا أن الصحيح أنه ليس تعبدياً وليس هناك من أحكام الميت ما هو تعبدية غير الغسل والصلاة. فلو ثبت قيام السيرة على هذين الأمرين تم الأمر، كما هو المظنون وخاصة في الغسل. وهو مظنون جداً إلى حد يوثق به.

الشكل الثاني: الروايات الواردة في بعض الأحكام التعبدية، كتعليم القرآن.

ففي رواية الفضل بن أبي قرة^(١)، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: هؤلاء يقولون: إن كسب المعلم سحت. فقال: كذبوا أعداء الله. إنما أرادوا أن لا يعلموا أولادهم القرآن. لو أن المعلم أعطاه رجل دية ولده لكان للمعلم مباحاً.

وفي رواية زيد بن علي^(٢) عن أبيه عن آبائه عن علي عليه السلام: أنه أتاه رجل فقال يا أمير المؤمنين إني أحبك في الله. إلى أن يقول: وسمعت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله يقول: من أخذ على تعليم القرآن أجراً كان حظه يوم القيامة.

وهذه الرواية دالة على الجواز. نعم هي دالة على عدم الثواب يوم القيامة. بل يكفي المعلم أجراً أجره المعلوم له في الدنيا. وهذا المضمون واضح بعدم البطلان. وإلا كان الثمن سحتاً وعليه العقوبة يوم القيامة. ولو كان كذلك لذكره لأنه كان بصدد الحديث عن ذلك.

إلا أن الإشكال في ذلك من ناحيتين:

الأولى: ضعف سند هاتين الروایتين.

الثانية: إن تعليم القرآن ليس حكماً تعبدياً، كما هو المقصود من عنوان هذا القسم فجوازه. لا يدل على الجواز المقصود.

اللهم إلا أن يقال: إنها شاملة بإطلاقها للتعليم الواجب للقرآن كتعليم الجاهل سورة الفاتحة وقل هو الله أحد مثلاً. وهو المطلوب. إلا أن كون هذا التعليم واجباً تعبدياً أول الكلام.

إلا أن الذي يفيد إلى حد ما، هو تظافر الروايات غير هاتين الروایتين

(١) أبواب ما يكتسب به: باب ٢٩: حديث ٣.

(٢) المصدر: باب ٣٠: حديث ١.

أيضاً، على وجود تعليم القرآن وأخذ الأجرة عليه. بدون نكير. وخاصة بعد أن تكون بعض الروايات الدالة على النهي إنما يراد به الكراهة، كما هو المشهور والصحيح. ومعه فالسيرة الممضاة على ذلك محترزة.

إلا أنها تناقش بأمرين:

الأمر الأول: ما سبق من أن تعليم القرآن ليس حكماً تعبدياً، وإنما هو حكم توصلي، حتى لو كان واجباً.

الأمر الثاني: إن السيرة دليل لبي، والقدر المتيقن منها غير التعليم الواجب. وأما فيه فلم يثبت وجود السيرة.

فإن ثبت الاطمئنان أو الوثوق على أخذ الأجر على تفصيل الميت، كما هو كذلك أمكن التجريد عن الخصوصية، إلى كل الواجبات التعبدية ما لم يخرج بعضها بدليل. وهو المطلوب... وإلا بقي الحكم على الحرمة أقصد حرمة أخذ الأجرة على هذا النحو من الواجبات، والصحيح هو وجود الاطمئنان فعلاً.

ومعه ينتج جواز أخذ الأجرة على كل الواجبات المبحوث عنها عادة. لا يستثنى من ذلك إلا العبادات التي يأتي بها الفرد عن نفسه. وهو مما لا يحتمل فقهاً جوازه وإن اختلفوا في دليله.

وقد يقال: إن السيرة دليل لبي والأدلة اللبية لا لسان لها ولا إطلاق لها حتى يمكن حمل متعلقها على المثالية وتجريد المورد عن الخصوصية. وإنما يكون ذلك في الأدلة اللفظية.

وجوابه: إن الدليل اللبي يدل على عدم وجود المانع في متعلقه من جميع الجهات، إذا دل على جوازه. حتى من الجهة التي هي محل النظر، إذ لو كان هناك أي مانع عن الجواز لما وجدت السيرة المحضاة على العمل به.

إذن، فأخذ الأجرة، في محل الكلام على غسل الميت، لا مانع منه

حتى من جهة كونه واجباً تعبدياً، وهو المطلوب. وكذلك في المستوى الأول السابق وغيره.

أهم الإشكالات:

إذا تجاوزنا عما قلناه ودخلنا إلى كلمات الفقهاء واجهتنا الإشكالات المفصلة، والأجوبة المطولة، والوجوه المختلف فيها. وهنا نذكر أهم الإشكالات. ثم نذكر أهم الأجوبة عنها لو وجدت. وإن لم يوجد لها أي جواب كفانا ما سبق أن قلناه.

الإشكال الأول: إن الواجب مهما كانت صفته، إنما هو مستحق لله عز وجل وليس ملكاً للفاعل أو ليس باختيار الفاعل، على اختلاف تعبيراتهم. لأنه ملزم به شرعاً فهو كالمقهور عليه، وما كان مقهوراً عليه فهو خارج عن اختياره. وما كان خارجاً عن الاختيار لا يمكن أخذ الأجرة عليه.

الإشكال الثاني: ما سبق من أن قصد الأجرة ينافي قصد الإخلاص. لأن الفعل الواحد إما أن يؤتى به بداعي الإخلاص أو الأجرة، ولا يمكن الجمع بينهما.

وقد ذكروا وجوهاً للجمع، حتى أن صاحب الجواهر قال بأن قصد الأجرة يؤكد قصد الإخلاص، لا أنه ينفيه. وسيأتي الإشارة إليه.

الإشكال الثالث: في النيابة بأن النائب، ماذا يقصد؟ هل يقصد الأمر المتوجه إلى نفسه أو الأمر المتوجه إلى الميت أو الأمر التوصلي الحاصل بالأجرة. وكلها ممتنعة. أما الأمر المتوجه إلى نفسه فهو غير موجود وغير مطلوب كما هو واضح. وأما الأمر المتوجه إلى الميت فيستحيل التقرب بالأمر المتوجه إلى الغير. وأما الأمر التوصلي، فهو بطبعه غير قربي ولا يجب قصد القرية به مسلماً. بل لا يمكن أحياناً. وقد سبق أن أشرنا إلى هذا الإشكال مختصراً.

الإشكال الرابع: في الواجبات الكفائية: إن الأمر متوجه ضمناً إلى

نفس الأجير، كما هو متوجه إلى المستأجر، فليس المستأجر بأولى من الأجير فيه. فالأجير يأخذ الأجرة على ما يجب عليه إنجازه مجاناً شرعاً. فيكون أخذ الأجرة أكلاً للمال بالباطل.

الإشكال الخامس: الإجماع على عدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات في الجملة، بل مطلقاً. يعني الواجب بما هو واجب.

وهذا الأخير هو أهون الإشكالات، إذ لم يحرز الإجماع على مطلق الواجبات، بل أحرز الجواز على الواجبات الكفائية التوصلية بلا إشكال. مع وجود الاختلافات في الباقي، ومع تسليمه فليس هو إلا الإجماع المنقول وهو ليس بحجة.

نعود إلى الإشكال الأول:

فمن الطريف أن بعضهم استدل به على عدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات العينية التعينية، كمن يصلي صلاة الظهر لنفسه مع أن فيها إشكالاً أسبق رتبة وأهم من الناحية السوقية. وهو ما سبق من أن الفائدة في مثلها يعود إلى الفاعل دون غيره، وما كان كذلك لا معنى لأخذ الأجرة عليه.

أما في الواجبات الكفائية والتخييرية، فلا يرد الإشكال لوجود البديل على كل حال، ومع وجوده يكون اختيار البديل الآخر اختيارياً ومملوكاً للفرد فيمكن أخذ الأجرة عليه، والبديل في الكفائي هو قيام الغير به وفي التخييري هو الفرد الآخر، وخاصة مع امتياز الفرد المأجور عليه بمزية كصلابة الأرض في الحفر.

هذا بغض النظر عن الإشكالات الأخرى بطبيعة الحال.

وأما الإشكال الثاني، فقد أجاب عنه شيخنا الأنصاري قدس سره بالانتقاض طرداً بالمندوب مع أن جواز أخذ الأجرة عليه بلا إشكال. وهو يحتاج إلى الإخلاص كالواجب. وعكساً بالواجب التوصلية لأن المستشكل ذكر عنوان الواجب بما يشمله مع أنه لا يحتاج إلى الإخلاص.

ثم ذكر ما قيل من تضاعف الإخلاص بالأجرة. وأجاب عليه بوجوه منها: أن الوجوب الناتج من الأجرة توصيلي فهو لا يضاعف الإخلاص. ومنها: أنه مناف للوجدان قطعاً لأن ما لا يترتب عليه أجر دنيوي أخلص مما يترتب عليه ذلك بحكم الوجدان. وتتمام الكلام في محله.

والذي يمكن أن نلتفت إليه، بعد غض النظر عن الإشكالات الأخرى. هو أن هذا القصد يختلف باختلاف وجدان الفرد أولاً. واختلاف الواجبات، من حيث كونها كفائية أو تخييرية أو عينية أو نحو ذلك ومن حيث كونها متوجهة إلى الفرد أو نيابة.

والإشكال على أي حال إنما يتسجل في التعبدية دون التوصلي من الواجبات، كما هو معلوم. ولا إشكال في إمكان قصد الإخلاص حتى مع الأجرة، بمعنى عقد القلب على أن الفرد يرغب بالإتيان به حتى بدون أجرة بينه وبين ربه سبحانه. فإن كان كفاًئياً امتثل الحكم المتوجه إلى نفسه وإن كان نيابياً امتثل الأمر باستحباب القضاء عن الغير، كما يأتي وهكذا، إلا أن الأجر الأخروي سيكون لدافع الأجرة، كما أشار إليه شيخنا الأنصاري.

وأما إذا كان الأجير قاصداً في فعله تحصيل الأجرة محضاً، أو كان هذا هو الداعي الغالب. فالإشكال متوجه والعبادة باطلة. وإذا بطلت العبادة بطلت الأجرة أيضاً. الأمر الذي يوجب على الأجير قصد الإخلاص لكي تخلص له الأجرة، إذا صح ذلك فتأمل.

وأما الإشكال الثالث، فلعله أهم الإشكالات. وهو خاص بصورة النيابة ولم يشر إليه إلا القليل من الفقهاء، منهم بعض أساتذتنا.

وهو بمعنى وآخر لا مناص منه: إذا يستحيل على الفرد امتثال الأمر المتوجه إلى غيره، كما أن قصد الأمر التوصلي غير مجزئ. هذا غير قصد الإخلاص الذي يرتبط بالإشكال السابق.

ولكن مع ذلك لا مناص من الالتزام بالجواز لورود النيابة في عدة موارد بالأدلة المعتبرة. منها الأجرة عن الحي العاجز في الحج. والأجرة

على النيابة في الجهاد. ونياية الولد الأكبر عن والده. مع أنه مشمول لهذا الإشكال لتوجه الأمر الأصلي إلى الوالد دون الولد ونية الولي عن الصبي في الحج. والنيابة في المستحبات بأنواعها بما فيها الطواف المنصوص في الروايات المعتبرة. إلى غير ذلك. ولعل أصل النيابة بغض النظر عن الأجرة من ضروريات الفقه. فالإشكال هنا ليس في الأجرة. فلو تجاوزنا عن هذا الإشكال كما تجاوزه الشارع المقدس في مختلف الأدلة، فعلاً. لم يبق في الأجرة إشكال من زاوية هذا الإشكال.

وجواب هذا الإشكال لا ينبغي أن يكون بغض النظر عن هذه الأدلة الواردة. فإن أخذناها بنظر الاعتبار أمكن أن نفهم من مجموعها أحد أمرين:

الأمر الأول: استحباب أن يقضي الفرد عن غيره. وهو حكم تعبدي يمكن للأجير وللقاضي أياً كان، أن يعتمد عليه ويقصده كما أشرنا فيما سبق.

الأمر الثاني: إمكان التنازل عن الأصل الموضوعي الذي أخذناه مسلماً. وهو استحالة أن يقصد الفرد الأمر المتوجه إلى الغير. فنفهم من تلك الأدلة إمكان ذلك.

وتقريب ذلك: أن الحكم الشرعي بأصل العمل كالصلاة مثلاً. قد يكون مقيداً، كما هو مقتضى القاعدة الأولية بالوقت وبالطهارة وبالقبلة. فإذا سقطت هذه الشرائط لم يسقط المشروط، حتى في صورة فقدان الطهورين، كما هو الأصح الأحوط.

فكذلك يمكن أن يقال: إن التكليف بحسب القاعدة الأولية، وإن كان متوجهاً إلى الفرد، إلا أنه أحياناً، وهي حالات الاضطراب في الأغلب، يكون متوجهاً إلى الغير بعد سقوط خصوصية المكلف نفسه عن الشرطية. كسقوط خصوصية الوقت.

وهذا الفهم وإن لم يمكن بحسب القاعدة الأولية، إلا أننا يمكن أن نفهمه من مجموع أدلة النيابة.

وبتعبير آخر: إن معنى النيابة هو إقامة النائب مقام المنوب حتى من هذه الناحية، بل هي الناحية الرئيسية في النيابة. لأنها إن لم تقتضي هذا المعنى سقط معناها بالمرّة عرفاً. وقد قيل في المعاملات. إن يد الوكيل يد الأصل. فكذلك نفهم في العبادات نفس المعنى، بلحاظ مختلف أدلة النيابة.

أما الإشكال الرابع: فالأجر إنما يؤخذ لإسقاط الأجير التكليف عن ذمة المؤجر باعتبار قيامه بالواجب الكفائي. وبعمل الأجير يسقط عن كلا الشخصين بل عن غيرهما أيضاً.

نعم، لو قصدنا بالأجرة إسقاط التكليف عن ذمة الأجير نفسه، كان هذا لاغياً لما قلناه من امتناع أخذ الأجر عن منفعة نفسه.

وبالأجرة يكون القائم بالعمل هو المؤجر، من ناحيتين:
الأولى: بالنسبة إلى الثواب الأخروي.

الثانية: على مستوى المعاملة أعني في طول دفع الأجرة. فيعتبر سوقياً هو الفاعل الحقيقي وإن لم يقم بالعمل فعلاً.

ولكنه يبقى من الناحية التكوينية، القائم بالعمل هو الأجير لا المؤجر. وبه يسقط التكليف عنه وعن غيره. لأن المهم في الكفائي، هو حصول العمل إجمالاً في نظر الشارع. من دون النظر إلى فرد معين.

فالنتيجة الفقهية باختصار ما قلناه من جواز أخذ الأجرة على سائر الواجبات إلا ما يعود إلى العبادات العينية الفردية، التي لا تعود بها الفائدة إلى الآخرين بالمرّة.

فصل التنجيم أو النظر في النجوم

مهما كان التنجيم قد اكتسب سمعة سيئة خلال الأجيال. فهو بمفهومه العام ليس إلا النظر في النجوم أو البحث فيها أو قل: علم النجوم. وهو نفس ما يسمى بعلم الهيئة أو علم الفلك وإنما اكتسب السمعة السيئة لمدى كثرة الأخطاء وسوء التصرف الذي كان يصدر من عدد غير قليل ممن يدعي العلم بهذا الحقل من الحقول الإنسانية.

وينبغي أولاً أن ننظر فيما يقوله اللغويون عن التنجيم:

قال ابن منظور: نَجَمَ الشيءَ ينجم بالضم نُجوماً طلع وظهر. ونَجَمَ النبات والنار والقرن والكوكب وغير ذلك: طلع. قال الله تعالى: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾. يقال: نجم النبات ينجم إذا طلع. وكلما طلع وظهر فقد نجم. وقد خص بالنجم منه ما لا يقوم على ساق كما خص القوائم على الساق منه بالشجر. وجاء في التفسير أيضاً: أن النجم نزول القرآن نجماً بعد نجم. وكان تنزل منه الآية والآيتان.

وقال أهل اللغة: النجم بمعنى النجوم والنجوم تجمع الكواكب كلها. ابن سيده: والنجم الكوكب وقد خص الثريا فصار لها علماً.

وفي الحديث: إذا طلع النجم ارتفعت العاهة. وفي رواية (ما طلع النجم وفي الأرض عاهة). النجم في الأصل: اسم لكل واحد من كواكب السماء وهو بالثريا أخص. فإذا أطلق فإنما يراد به هي وهي المرادة في هذا الحديث.

والمنجم والمتنجم: الذي ينظر في النجوم بحسب مواقيتها وسيرها. .
وابن خالويه يقول في كثير من كلامه وقال: النجّامون ولا يقول المنجمون.
قال: وهذا يدل على أن فعله ثلاثي.

إلى أن قال: وقوله عز وجل: مخبراً عن إبراهيم عليه السلام: ﴿فنظر
نظرة في النجوم فقال: إني سقيم﴾. قيل معناه فيما نجم من الرأي. وقال أبو
العباس أحمد بن يحيى: النجوم جمع نجمة وهو ما نجم من كلامهم لما
سأله أن يخرج معهم إلى عيدهم. ونظر ههنا: تفكر ليدبر حجة. فقال: إني
سقيم. أي من كفركم. وقال أبو إسحاق: أنه قال لقومه وقد رأى نجماً: إني
سقيم أو همهم أن به طاعوا فتولوا عنه مدبرين فراراً من عدوى الطاعون قال
الليث: يقال للإنسان إذا تفكر في أمر لينظر كيف يدبره: نظر في النجوم.

وينبغي أن تتبع هذا الكلام بعدة ملاحظات فيما هو محل الحاجة.

الملاحظة الأولى: أن مراده من الكواكب: النجوم، وليس كواكب
المجموعة الشمسية خاصة، كما هو معلوم. إلا أنه حين يفسر لفظ النجوم
ليس هناك ما يستعمله غير لفظ الكواكب. على أن اصطلاح الكواكب على
التوابع الشمسية اصطلاح لم يكن معروفاً في ذلك الحين.

الملاحظة الثانية: أنه ليس في التنجيم وفاعله وهو المنجم أو المتنجم
شيء غير صحيح أو فيه أية شائبة باطلة. وإنما هو: الذي ينظر في النجوم
بحسب مواقيتها، وسيرها، بالنص.

والمهم أن ما أضيف إلى التنجيم من علوم غريبة وتنبؤات وعقائد
باطلة. غير موجود في المفهوم اللغوي أصلاً. فقولنا: المنجم يعني الفلكي
أو عالم الفلك أو نحو ذلك.

الملاحظة الثالثة: كان فيما قاله ابن منظور نصاب موروثان يدلان على
صحة تأثير الكواكب على الموجودات الأرضية بحسب ظاهرهما. إلا أن
يحملاً على معاني معنوية معمقة.

أحدهما: آية: فنظر نظرة في النجوم فقال: إني سقيم. فإنه من الواضح أن حمله على مجرد التفكير بعيد.

ثانيهما: رواية: إذا طلع النجم ارتفعت كل عاهة. بمعنى أن طلوعه هو السبب الأهم في ذلك.

والواقع: أن الإنسان إذا رجع إلى المصادر يجد هناك تهافتاً في وجهات النظر إلى علم النجوم والمنجمين بين من يحترمهم وبين من يحتقرهم. والسرف في ذلك أن النظر في النجوم في القديم على مستويين رئيسيين:

المستوى الأول: ما ذكرناه من النظر إلى حركات النجوم وطلوعها وغروبها ومواعيد ذلك ودورة الخسوف إلى غير ذلك.

المستوى الثاني: الاعتقاد بشكل من أشكال التأثير للنجوم على الأرض وما فيها من إنسان وحيوان.

وهذا الاعتقاد يمكن أن يكون على عدة أشكال. منه ما هو محتمل الصحة ومنه ما هو خاطيء يقيناً ومنه ما هو كفر وإلحاد. على اختلاف مستويات اعتقاد ذلك التأثير السماوي.

وسنستعرض الأقوال الموجودة بهذا الصدد فيما بعد. والمهم الآن أن نعلم أن من احترم المنجمين وقال بجواز علم التنجيم أراد به المستوى الأول وما هو صحيح من المستوى الثاني. ومن احتقر المنجمين وقال بحرمة علم التنجيم أراد به ما هو باطل وخاطيء من المستوى الثاني.

ومن هنا يتضح ونحن في أول هذا الفصل تقريباً: أن علم الفلك الحديث، المندرج كله في المستوى الأول من هذين المستويين، لكنه بشكل أعمق مما كان عليه قديماً. لا يكون مندرجاً في الأدلة الدالة على حرمة التنجيم أو قول بكفر المنجم أو احتقاره. أعني من زاوية كونه منجماً، بغض النظر عن خصائص حياته الأخرى.

وذلك لوضوح أن علم الفلك الحديث خال بالمرّة مما كان عليه سلفه في القديم من القول بتأثير النجوم في الحياة الأرضية والتنبؤات الناتجة عن ذلك وغير ذلك. فلا يكون مشمولاً للنهي بكل صوره.

بقي علينا أن نستعرض بعض النصوص الدالة على صحة التنجيم وبعض النصوص الدالة على بطلانه وفساده وذلك في العنوانين الآتيين لنخلص بعدها إلى نتائج هذه الجولة.

أدلة صحة التنجيم:

ولا يخفى أن هذه الأدلة كما تدل على صحة التنجيم على المستوى الأول الذي سبق أن ذكرناه. تدلنا على صحة المستوى الثاني لبعض تطبيقاته ونتائجها. وسنعرض إلى فلسفة ذلك وأسبابه فيما بعد:

فمن القرآن الكريم:

قوله تعالى^(١): ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾.

وقوله سبحانه^(٢): ﴿وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾.

وقوله جل وعلا^(٣): ﴿فَلَا أَقْسَمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ وَأَنَّهُ قَسَمٌ لِّوَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾.

وقوله عز شأنه^(٤): ﴿فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾.

وقوله عز من قائل^(٥): ﴿إِنَّا زَيْنَا سَمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيُقَذَّفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ دَحُورًا

(١) الأنعام (٩٧).

(٢) النحل (١٦).

(٣) الواقعة (٧٥).

(٤) الصافات (٨٨).

(٥) الصافات (٦) وما بعدها.

ولهم عذاب واصب إلا من خطف خطفة فاتبعه شهاب ثاقب ﴿١﴾.

وليس في القرآن الكريم ما يدل على النهي عن علم النجوم أو نفي دلالاته. إلا ما كان منها من أنواع الكفر ونحوه فتكون الآيات الدالة على بطلانه دالة على بطلانها.

ومن السنة الشريفة:

ما سبق من الرواية العامة التي سمعناها عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله: «إذا طلع النجم ذهب كل عامة».

ورواية عن الرحمن بن سيابة^(١). قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إن الناس يقولون إن النجوم لا يحل النظر فيها وهي تعجيني. فإن كانت تضر بديني فلا حاجة لي في شيء يضر بديني. وإن كانت لا تضر بديني فوالله إني لأشتهيها وأشتهي النظر فيها.

قال: ليس كما يقولون. لا تضر بدينك. ثم قال: إنكم تنظرون في شيء منها: كثيره لا يدرك وقليله لا ينتفع به.

وعن هشام الخفاف^(٢): قال لي أبو عبدالله عليه السلام: كيف بصرك في النجوم؟ قال: قلت: ما خلفت بالعراق أبصر بالنجوم مني. قال: كيف دوران الفلك عندكم (إلى أن قال): إن أصل الحساب حق. ولكن لا يعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق كلهم.

وعن المعلى بن خنيس^(٣) قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن النجوم أحق هي؟ فقال: نعم الحديث.

وعن جميل بن صالح^(٤) عن أخبره عن أبي عبدالله عليه السلام.

(١) الوسائل أبواب ما يكتسب به: باب ٢٤: حديث ١.

(٢) المصدر: حديث ٢.

(٣) المصدر: حديث ٣.

(٤) المصدر: حديث ٤.

قال: سئل عن النجوم قال: ما يعلمه إلا أهل بيت من العرب وأهل بيت من الهند.

ونخبر يونس^(١) قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: جعلتُ فداك أخبرني عن علم النجوم ما هو؟ قال: علم من علوم الأنبياء. فقلت: كان علي بن أبي طالب عليه السلام يعلمه. قال: كان أعلم الناس به.

وفي حديث أبان^(٢) بن تغلب عن حديث اليماني الذي دخل على أبي عبدالله عليه السلام وسماه باسمه الذي لم يعلمه أحد وهو سعد. فقال له: يا سعد وما صناعتك؟ قال: أنا من أهل بيت ينظر في النجوم، إلى أن قال: ما اسم النجم الذي إذا طلع هاجت الإبل. قال: ما أدري. قال: صدقت. فقال: ما اسم النجم الذي إذا طلع هاجت البقر قال: لا أدري. قال: صدقت فقال: ما اسم النجم الذي إذا طلع هاجت الكلاب. قال: لا أدري. قال: صدقت في قولك لا أدري. فما زحل عندكم في النجوم. فقال سعد: نجم نحس فقال أبو عبدالله: لا تقل هذا فإنه نجم أمير المؤمنين وهو نجم الأوصياء. وهو النجم الثاقب الذي قال الله تعالى في كتابه.

إلى غير ذلك من النصوص. وسيأتي فحص مداليلها، بعونه سبحانه.

أدلة بطلان التنجيم:

عن نصر بن قابوس^(٣): قال سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: المنجم ملعون والكاهن ملعون والساحر ملعون الحديث.

قال وقال عليه السلام^(٤): المنجم كالكاهن والكاهن كالساحر والساحر كالكاfer، والكاfer في النار.

(١) المكاسب: ص ٢٩.

(٢) المصدر: ص ٢٨: عن الاحتجاج للطبرسي.

(٣) الوسائل أبواب ما يكتسب به: باب ٢٤: حديث ٧.

(٤) المصدر: حديث ٨.

وبإسناده^(١) (يعني: الصدوق) عن أبي جعفر عن آبائه عن النبي صلى الله عليه وعلى آله: أنه نهى عن عدة خصال منها النظر في النجوم.

وعن هشام بن الحكم^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: أن زنديقاً قال له: ما تقول في علم النجوم؟ قال: هو علم قلت منافعه وكثرت مضاره. لا يدفع به المقدور ولا يتقى به المحذور. إن أخبر المنجم بالبلاء لم ينجه التحرز من القضاء وأن أخبر هو بخير لم يستطع تعجيله. وإن حدث به سوء لم يمكنه صرفه. والمنجم يضاد الله في عمله بزعمه أنه يرد قضاء الله في خلقه.

وعن المحقق في المعتبر^(٣) والعلامة في التذكرة والشهيدان قالوا: قال النبي صلى الله عليه وعلى آله: «من صدق كاهناً أو منجماً فهو كافر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وعلى آله».

وعن نهج البلاغة^(٤): أن أمير المؤمنين عليه السلام لما أراد المسير إلى بعض أسفاره فقال بعض أصحابه إن سرت في هذا الوقت خشيت أن لا تظفر بمرادك من طريق علم النجوم.

فقال له: أتزعم أنك تهدي إلى الساعة التي من سار فيها انصرف عنه السوء وتخوف الساعة التي من سار فيها حاق به الضر. فمن صدقك بهذا القول فقد كذب بالقرآن واستغنى عن الاستعانة بالله تعالى في نيل المحبوب ودفع المكروه. إلى أن قال: أيها الناس: إياكم وتعلم النجوم إلا ما يهتدي به في بر أو بحر فإنها تدعو إلى الكهانة فالكاهن كالساحر والساحر كالكافر والكافر في النار.

وقريب منه ما وقع بينه عليه السلام وبين منجم آخر نهاه عن المسير

(١) المصدر: حديث ٣.

(٢) المصدر: حديث ١٠.

(٣) المصدر: حديث ١١.

(٤) المكاسب: ص ٢٧ وكذا ما بعدها.

أيضاً. فقال عليه السلام له: أتدري ما في بطن هذه الدابة أذكر أم أنثى. قال: إن حسبت علمت. قال: فمن صدقك بهذا القول فقد كذب بالقرآن. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ﴾. ما كان محمد يدعي ما ادعيت أتزعم أنك تهدي إلى الساعة التي من سار فيها صرف عنه سوء والساعة التي من سار فيها حاق به الضر. من صدقك بهذا استغنى بقولك عن الاستعانة بالله واحوج إلى الرغبة إليك في دفع المكروه عنه.

وفي رواية عبد الملك بن أعين^(١) المروية عن الفقيه. قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إني ابتليت بالنظر في النجوم. فأريد الحاجة فإذا نظرت إلى الطالع ورأيت الطالع الشر جلست ولم أذهب فيها. وإذا رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجة. فقال لي أتقضي قلت: نعم. قال: أحرق كتبك.

وعن هشام الخفاف^(٢). قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: كيف بصرك بالنجوم. قال: قلت: ما خلفت بالعراق أبصر بالنجوم مني. قال: كيف دوران الفلك عندكم؟ قال: فأخذت قلنسوتي عن رأسي فأدرتها قال: فقال: إن كان الأمر على ما تقول: فما بال بنات النعش والجدي والفرقدان لا يرون يدورون يوماً من الدهر في القبلة. قال: قلت: هذا والله شيء لا أعرفه ولا سمعت أحد من أصل الحساب يذكره.

فقال لي: كم السكينة من الزهرة جزء من ضوءها. قال: قلت: هذا والله نجم ما سمعت به ولا سمعت أحداً من الناس يذكره. فقال: سبحان الله فاسقطتم نجماً بأسره. فعلى ما تحسبون. ثم قال: فكم الزهرة من القمر جزءاً من ضوءه. قال: قلت: هذا شيء لا يعلمه إلا الله عز وجل. قال: فكم القمر من الشمس جزء من ضوءها. قال: قلت: ما أعرف هذا. قال: صدقت. ثم قال: ما بال العسكرين يلتقيان في هذا حاسب وفي هذا حاسب

(١) المصدر السابق ونفس الصفحة.

(٢) الوسائل: أبواب ما يكتسب به: باب ٢٤: حديث ٣: مع الهامش.

فيحسب هذا لصاحبه بالظفر ويحسب هذا لصاحبه بالظفر ثم يلتقيان . فيهزم أحدهما الآخر . فأين كانت النجوم .

قال : قلت : لا والله لا أعلم ذلك . قال : فقال : الحساب حق . ولكن لا يعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق كلهم .

وجوه الجمع بين الروايات :

فقد حصل عندنا أدلة من الكتاب والسنة دالة على صحة التنجيم . وأدلة دالة على عدم صحته وعدم جواز الإتيان به والعمل عليه . فلا بد أن ننظر إلى شكل من أشكال الجمع بين هاتين الطائفتين من الأدلة التي قد يكون ظاهرها التعارض ونسمي المجموعة الأولى بالطائفة الأولى والثانية : بالطائفة الثانية .

وما قيل أو يمكن أن يقال في وجوه الجمع ، وجوه عديدة نذكر أهمها :

الوجه الأول : أنه قد يقال : إنه ليس في الروايات الواردة في كلا الطائفتين ما هو صحيح سنداً ومعتبر فقهاً ، فنبقى نحن ودلالة الآيات الكريمة ، التي عرفنا دلالتها على صحة الأمر في الجملة . ولعلنا نعرض إلى بعض معانيها في المستقبل .

الوجه الثاني : أن الطائفة الثانية معارضة للكتاب الدال على صحة التنجيم ، كما سمعنا في هذه الآيات الكريمة . فتكون ساقطة عن الحجية . لأن كل ما عارض الكتاب الكريم من السنة فهو باطل وزخرف ، كما ورد في الأدلة المعتبرة واقتضته القاعدة العامة بخلاف الطائفة الأولى فإنها موافقة للكتاب الكريم . فتكون هي والكتاب أعني هذه الآيات مورداً للعمل عملياً .

الوجه الثالث : ما ذكره الحر العاملي^(١) في الوسائل من أننا نحمل الطائفة الثانية الناهية عن التنجيم على النهي عن العمل به والحكم به . ونحمل الطائفة الأولى على الجواز من أجل معرفة كلمة الله وقدرته وعجائب مخلوقاته .

أقول: وفي الطائفة الثانية ما يدل على ذلك كقوله: أتقضي. قال: فقلت نعم. قال: أخرج كتبك. وهو دال أنه مع الحكم به والقضاء لم يجز وأما بدونه فلا دليل على الحرمة.

الوجه الرابع: ما ذكره هو^(١) هو أيضاً من حمل الطائفة الدالة على الجواز على التقية. فيتعين العمل بالثانية.

إلا أن هذا غير صحيح لأمر منها:
أولاً: ما عرفناه من وجود آيات كريمة دالة على الصحة أيضاً. ولا معنى لحمل القرآن الكريم على التقية.

ثانياً: إن هذا الحمل فرع معرفة أن العامة يقولون بالجواز. ولا شك أن كثيراً من هذه المحامل كتبت في كتبنا من دون مراجعة فتواهم.

الوجه الخامس: أن الطائفة الثانية الناهية ناظرة إلى نقائص المنجمين كبشر عاديين لهم نقاط ضعفهم. والطائفة الأولى ناظرة إلى العلم كعلم في حد ذاته.

فإن نقائص المنجمين غير قليلة:
أولاً: الخداع والكذب. فإنه هو الأعم الأغلب من أقوالهم.
ثانياً: أنهم قد يشعرون بمنازعة الباري تعالى في علمه وقضائه.
ثالثاً: أنهم قد يشعر المراجع لهم بالانكاف عليهم والاستغناء عن التوكل على الله عز وعل.

رابعاً: قصور الذهن البشري عن استيعاب علم النجوم على سعته. فإنه علم واسع وعميق إلى حد لا تسعه القدرة البشرية، مهما حسب الإنسان نفسه، عميقاً فيه. ولذا سمعنا في بعض الروايات: أن كثيراً لا يدرك وقليله لا ينتفع به.

والمنجمون على أي حال بشر قاصرون عن استيعاب العلم كله.

(١) المصدر والصفحة.

فمعرفة ناقصة وما يصدر منهم يكون عن علم ناقص لا عن علم تام .
فيكون باطلاً لا محالة أو يكثر فيه الباطل على أي حال .

الوجه السادس : وهو مؤكد للخامس . أن الطائفة الأولى ناظرة إلى
الثبوت والثانية إلى الإثبات . ويراد بالثبوت في علم الأصول : النظر إلى
الشيء في حد ذاته ويراد بالإثبات : علمنا بالشيء .

فالطائفة الأولى تقول : إن علم النجوم ثبوتاً أو في حد ذاته (حق) وهو
(علم من علوم الأنبياء) و(كان أمير المؤمنين أعلم الناس به) . وأن إبراهيم
الخليل عليه السلام استعمله كما تدل عليه ظاهر الآية وغير ذلك .

والطائفة الثانية تقول : بعدم جواز الأخذ من المنجمين إثباتاً . يعني أن
نتعلم منهم أو أن نستهدي بهم إطلاقاً . ولذا يقول في بعضها : من صدقك
فقد كذب بالقرآن أو أنه قد كذب بما نزل على محمد صلى الله عليه وعلى
آله . فالمهم هو عدم جواز التصديق من هؤلاء سواء كان العلم الذي يتخذونه
شعراً لهم صادقاً أو كاذباً . ولذا اشتهر : كذب المنجمون ولو صدقوا .

الوجه السابع : أن الطائفة الأولى ناظرة إلى الآثار الصحيحة للنجوم
والطائفة الثانية ناظرة إلى الآثار الباطلة لها .

فإنه لا شك أن هناك ربطاً بمقدار ما بين النجوم وبين الحياة على
الأرض . كالطاقة الصادرة عن الشمس . والمد والجزر المنتسب إلى حركة
القمر . وغير ذلك مما قد تتوفر بعد ذلك لإيضاحه وتعداد المهم منه .

فقد يكون هذا ونحوه هو المشار إليه بالطائفة الأولى ، وأنه هو العلم
الحق . على حين تشير الثانية إلى تلك النتائج المزعومة الباطلة للتنجيم .

إلا أننا ينبغي أن ننتبه إلى أن مجموع الروايات غير واضحة بما هو
الحق منها وما هو الباطل ، في حدود ما هو المقرر في هذا الوجه السابع .
فليس لنا أن نزعم أن النظام الطبيعي الذي نعرفه عن العلم الحديث هو الحق
خاصة ، والباقي كله باطل .

بل الروايات دالة على ما هو أوسع من ذلك بلا إشكال. وكذلك الآيات الكريمة. ولا شك أن العلماء الطبيعيين. يعترفون أن في الكون أسراراً عديدة وعميقة لم يتوصلوا إليها لحد الآن. بل ما هو مخفي وباطن في الكون أضعاف كثيرة عما هو معروف، وموصوف لدى مجموع العلماء الطبيعيين كلهم بمختلف حقول المعرفة.

الوجه الثامن: ما أشار إليه في الوسائل^(١) من أن كون العلم حقاً لا ينافي النهي عن تعاطيه والقول بكفر قائله ومتخذه. قال: على أنه قد روي في عدة أحاديث في طب الأئمة وغيره: إن السحر حق ولا شك في تحريمه. وكذا في الكهانة والقيافة وغيرهما.

فيمكن أن تكون الطائفة الأولى تشير إلى أن العلم حق في حد ذاته، والثانية تشير إلى المنع عن استخدامه بالمدة كالسحر والقيافة وغيره.

إلا أن هذا الوجه بمجرد غير صحيح، بعد دلالة الطائفة الأولى على جواز العمل به. ومنه الآية الكريمة على عمل إبراهيم الخليل عليه السلام به. وقوله: «لا يضر بدينك» وقوله: (كثيره لا يدرك) الدالة على أنه لو تم إدراكه لجاز العمل به. وظهور عدد من الروايات في كلا القسمين، وخاصة رواية هشام الخفاف على معرفة الأئمة المعصومين عليهم السلام به. كل ما في الأمر أنهم لم يكونوا يسغنون به عن علم الله سبحانه والتوكل عليه جل جلاله، كما كان يفعل المنجمون.

وعلى أية حال، فهذه أهم الوجوه للجمع بين هاتين الطائفتين، وعدد من هذه الوجوه صحيح وهي متصادقة فيما بينها إلا أن كلاً منها ينظر إلى زاوية محددة. ولعل فيما يأتي ما يلقي شيئاً من الضوء على ذلك أيضاً.

أقسام التنجيم:

ذكرت المصادر عدة أقسام للتنجيم. وهي، بحسب فهمي، تختلف

باختلاف الفلسفة أو النظرة العامة التي تنطلق منها. سواء اختلفت في مؤداها أو لم تختلف.

فقد وجد الناس أن للعالم العلوي، أو الموجودات السماوية تأثيراً في الموجودات الأرضية، بشكلاً وآخر، وبعضه إجمالاً صحيح، وبعضه محتمل الصحة، وبعضه مما قام الدليل على صحته. وبعضه مما قام الدليل على بطلانه.

فالمهم أن هذا التأثير، قد يؤخذ عاماً شاملاً لكل الأشياء وقد يؤخذ خاصاً ببعضها. كما قد يؤخذ ذو عمق متزايد في الكون كما قد يؤخذ كشيء بسيط وضحل لو صح التعبير. ومن هنا انقسمت الوجوه في فلسفة ذلك إلى وجوه عديدة نذكر أهمها:

الوجه الأول: الاعتقاد بأن النجوم والأفلاك هي المؤثرة في كل شيء أو في عدد مهم من ظواهر الحياة مع الاعتقاد باستقلالها عن إرادة الخالق جل جلاله.

وهذا ينقسم إلى تقسيمين تكون به الوجوه أربعة:

التقسيم الأول: من حيث الاعتقاد بوجود الخالق أساساً. فمنهم من لا يعتقد بوجوده أصلاً. ومنهم من يعتقد أنه لا يرى له تأثيراً في فعل النجوم.

التقسيم الثاني: من حيث الاعتقاد أن النجوم هل هي مختارة، بمعنى أنها ذات نفوس عاقلة وعالمة ومدبرة. أو هي فاعلة على طريقة القسر التكويني كالإحراق بالنسبة إلى النار.

فتكون الوجوه أربعة:

الوجه الأول: الاعتقاد بنفي الخالق وقسرية التأثير عن النجوم.

الوجه الثاني: نفس الاعتقاد مع الاعتقاد بالاختيار لها.

الوجه الثالث: الاعتقاد بوجود الخالق سبحانه مع الاعتقاد بقسرية

النجوم.

الوجه الرابع : نفس الاعتقاد مع الاعتقاد بالاختيار لها .

ونمشي فيما يلي على هذا الترتيم .

الوجه الخامس : الاعتقاد بأن الله سبحانه هو الخالق وهو ليس منعزلاً عن عمل النجوم بل هو المقدر له وأنها إنما تؤثر بإرادته وقضائه سبحانه . على كلا الاحتمالين السابقين من أنها قسرية أو أنها اختيارية . فتكون جعلها قسرية هو الوجه الخامس .

الوجه السادس : إن الله تعالى جعل النجوم نفوس عاقلة فاعلة اختيارية التأثير .

الوجه السابع : أن نسبة العمل أو التأثير إلى النجوم كنسبة العلة إلى المعلول أي السبب والمسبب ، وليس كنسبة الإيجاد والخلق ، كما في الوجوه السابقة .

غير أن هذا الوجه أيضاً يحتوي على تقسيمين :

التقسيم الأول : اختيارية النجوم أو قسريتها .

التقسيم الثاني : إن التسبب هل هو بنحو العلية التامة التي قالوا فيها : أنه إذا وجدت العلة وجب وجود المعلول . أو أنه تسبب مادي غالي ، كتسبب البرد للصدا ، وليس ذلك دائماً .

وبهذين التقسيمين تصبح احتمالات هذا الوجه أربعة .

أحدها : وهو الوجه السابع : اختيارية النجوم وعليتها التامة للتأثير .

الوجه الثامن : اختيارية النجوم وتسببها الغالي .

الوجه التاسع : قسرية النجوم مع عليتها التامة .

الوجه العاشر : قسرية النجوم مع تسببها الغالي .

فهذه هي وجوه التقسيمين الأخيرين .

الوجه الحادي عشر : أنه ليس للنجوم أي تأثير ، وإنما هو بنحو

الكاشف والمكشوف .

بمعنى أن الله سبحانه جعل النظام في كونه على هذا الغرار. يعني حدوث المد مثلاً عند حصول القمر بهذا الشكل وحصول كلا الأمرين في السماء وفي الأرض موكول إلى المخلوق سبحانه، كما أنه ليس بينهما تسبب أصلاً. وإنما نحن رأينا الحادثتين مقترنتين دائماً أو غالباً. فنستطيع أن نقول: إذا حدث هذا حدث هذا. يعني أن حدوث أحدهما دال أو كاشف عن حدوث الآخر. بحسب النظام الذي سنه الله تعالى في كونه.

ومن الناحية الفلسفية فإن هذا الاتجاه موجود عند البعض بالنسبة إلى كل الأسباب والمسببات. على مستويين:

المستوى الأول: إيكال كل تفاصيل الوجود إلى الله عز وجل. فهو الذي يوجد العلة وهو الذي يوجد المعلول. وليس هناك أي ارتباط منطقي أو عقلي بينهما.

وهذا المستوى مبن على درجة من درجات العرفان.

المستوى الثاني: نفس الفكرة عملياً، مع الاعتقاد بنفي المخلوق سبحانه. حيث قالوا: إننا إنما نجد أن العلة موجودة ثم نجد أن المعلول موجود. ولا نجد أن هناك ارتباطاً عقلياً بينهما. فإننا لا نحس بهذا الارتباط. وكل ما هو غير محسوس غير موجود بزعمهم.

وكلا هذين المستويين ينطبقان على النجوم، كما ينطبقان على أي علة أخرى في الكون. فيكون المستوى الأول هو الوجه الحادي عشر والمستوى الثاني هو الوجه الثاني عشر.

الوجه الثالث عشر: وهو الاتجاه الموافق مع الطبيعيين والمحدثين من علماء الفلك أو غيرهم.

وهو أن يقال: إن مقتضى الفهم العام للحياة هو نفي تأثير النجوم بالمرّة في الحياة الأرضية، إلا ما ثبت بالدليل التجريبي. فإن صدف أن ثبت شيء منها بالدليل اعتقدنا بصحته، كاستناد المد والجزر إلى حركة القمر واستناد

الطاقة إلى الشمس ونحوها. وإلا كان الأمر داخلاً في حيز النفي.

وهم إنما يعتقدون ذلك تسبباً قسرياً على غرار سائر ما يرون من أشكال التسبب في الكون. مضافاً إلى اعتقاد بعضهم إلى نفي العلية على ما شرحنا في الوجه الحادي عشر. واعتقاد البعض الآخر بالعلية الطبيعية. فتكون الوجوه أربعة عشر.

ولا يحتاج الأمر إلى أكثر من ذلك، بعد اتضاح كثير من أسسه وتفاصيله.

بعض أسس التنجيم:

هناك بعض الأفكار التي تعتبر غريبة على الفهم المعاصر للفرد الاعتيادي، سنحاول فيما يلي إيضاح بعض جوانبها ضمن النواحي الآتية:

الناحية الأولى: أن الوجوه السابقة تتوقف على التفريق بين عدة مراتب من العلية:

أولاً: الإيجاد والخلق.

ثانياً: العلية بالمعنى العقلي أو المنطقي.

ثالثاً: التسبب.

رابعاً: الترتب بمجرد.

أما الإيجاد والخلق، فهو المنسوب إلى الله عز وجل. وهو بهذا المعنى خاص به تبارك وتعالى ولا يشاركه فيه غيره من خلقه. فنسبته إلى النجوم والأفلاك أو أي سبب من الأسباب مهما ارتفعت أهميته، يعد من الشرك لا محالة.

ومعناه لدى الفلاسفة هو إفاضة الوجود على الماهية. أي تسليط نور الوجود عليها بعد ظلام العدم. وعند العارفين: أن كل شيء قائم به ودائم به تبارك وتعالى. ولو فرض مستحيلاً غفلته تبارك وتعالى عن العالم طرفة عين لانعدم كل شيء إلا ذاته المقدسة سبحانه وتعالى.

وقد علمنا من عدد من الوجوه السابقة في معنى التنجيم أنها مبتنية على نسبة هذا الشكل من المعنى إلى النجوم. وهو من الشرك الخفي لا محالة. فإن كان لها نحو من التأثير، فهو على الأشكال والمعاني التالية.

وأما العلية بالمعنى العقلي أو المنطقي، فمختصر الكلام فيه: أنهم قالوا: إن الشيء يحتاج في وجوده من بعد العدم، بالنسبة إلى غير العلة الإلهية، يحتاج إلى ثلاثة أمور: المقتضي والشرط وعدم المانع.

فالمقتضي هو العلة الأساسية التي قالوا فيها مثلاً: أن الواحد لا يصدر إلا عن الواحد. أو لزوم الاتحاد في الجنس بين العلة والمعلول. إلا أنه لا يؤثر إلا مع وجود الشرط وعدم المانع. فإن حصل ذلك كان العلة تامة. وإذا وجدت العلة التامة وجب وجود المعلول، بالوجوب الغيري، كما هو مسطور في محله.

ومثلوا للمقتضي بالنار في إحراق الورقة، وللشرط بدخول الورقة في النار. وللمانع برطوبة الورقة فلو كانت رطبة فالمانع عن الاحتراق موجود.

وأما التسبب أو السببية، فهي مفهوم أعم من العلية التامة ولا يجب الوجود عند وجوده غالباً. فوجود المسبب دليل على وجود السبب دون العكس.

والتسبب يصدق على عدة أمور:

الأمر الأول: العلية التامة التي عرفناها.

الأمر الثاني: جزء العلة أو المَعْد كما يسموه. كوجود المقتضي وحده أو الشرط وحده أو هما مع المانع.

الأمر الثالث: التسبب الطبيعي الغالبي، كعلية الدواء للشفاء، الذي قد يحصل وقد لا يحصل وإن كان حصوله غالباً طبعاً.

وعلى أي حال، فقد قالوا: إن الأمر إذا لم يعد إلى العلية التامة لم يوجد المعلول.

وقد قسم بعض الفلاسفة، ومنهم أستاذنا المظفر قدس سره العلية إلى قسمين: ما منه الوجوه وما به الوجود. ويراد بالأول: الإفاضة الإلهية. ويراد بالثاني: العلية التامة للأشياء بعضها لبعض.

وكان يقول: إنه لا بد من اجتماع كلا هذين السنخين من العلية لوجود المعلول وليس العلة التامة بالمعنى الثاني فقط. وهما ليسا بنحو الشركة ولا بنحو الطولية، ولكن بمعنى آخر لم يكن يصرح به. إلا أنه كان يقول: إن العلة عندما تتم يطلب المعلول بلسان حاله الوجود من الباري سبحانه. والله سبحانه كريم لا بخل في ساحته، فيفيض الوجود عليه.

أقول: لا يفرق في علة ما به الوجود بين أن تكون اختيارية أو اضطرارية، وبتعبير آخر: أنه لا فرق بين أن يدخل الاختيار كجزء من العلية التامة أولاً. ومعه فنسبة أفعال الإنسان أو غيره من أشكال الأفعال الاختيارية، وكذلك النجوم لو كانت مختارة. نسبتها إلى الفاعل هي نسبة ما به الوجود أو العلية التامة وإن كانت اختيارية. بمعنى أنه يجب وجود المعلول عند وجودها بالوجوب الغيري.

نعم، تفرق العلة الاختيارية عن القسرية، بالنسبة إلى العلة أو الفاعل. حيث يستطيع المختار أن لا يفعل بينما لا تكون العلة القسرية مخولة بالترك.

بقي عندنا الاصطلاح الأخير وهو مجرد الترتب. وهو ما علمناه من المسلكين والسابقين من نفي العلية الضرورية بين الأشياء. أما بالنسبة العارفين فينسبون الجميع إلى الله عز وجل. بمعنى أنهم يثبتون علة (ما منه الوجود) وينفون علة (ما به الوجود).

وأما بالنسبة إلى الطبيعيين فينفون العلية بكل أشكالها، فتعود إلى الصدفة المطلقة في كل شيء. مع أن مفكرهم حاولوا أن ينفوها عن أصل الوجود بالقول بأزلية الكون، وتخيلوا أن هذا يعوّض عن ذلك. فكيف لا ينفوها بالنسبة إلى تفاصيل الأسباب الكونية؟ وتمام الكلام في الفلسفة.

الناحية الثانية: قول من يقول بأن للنجوم والأفلاك أرواحاً أو نفوساً أو

عقولاً تكون بها عالمة عامدة مختارة وقادرة وفاعلة .

وهذا، بالرغم من غرابته في الأذهان الاعتيادية، هو المشهور بين الفلاسفة الإسلاميين وكثير من اليونانيين وغيرهم . حتى أنهم أخذوا الأمر مسلماً في حل عدد من المشاكل الفلسفية والعقائدية .

وقد استدلووا على ذلك بعدة أدلة نذكر بعضها :

الدليل الأول : حركات النجوم والكواكب، وهي حركات مرئية بالوجدان . فما هي علتها الفاعلية وما هي علتها الغائية أي الهدف من وراء الحركة .

يجيب المتلزمون بظاهر الشريعة : إن العلة الفاعلية هو الله سبحانه على نحو القسر للكواكب والنجوم . والعلة الغائية هو معرفة الحساب من عدد السنين والشهور وغيرها، كما نص القرآن الكريم ﴿ لتعلموا عدد السنين والحساب ﴾ .

غير أن الفلاسفة لا يرون هذا كافياً، فالله سبحانه وإن كان هو الفاعل لكل شيء، ولكن يحتاج الأمر إلى علة أخرى بين الخلق نفسه هي التي سميناها (بما به الوجود) . كما أن العلة الغائية المذكورة مربوطة بالبشر فما هي العلة المربوطة بالكواكب نفسها .

ومن هنا قالوا : في العلة الفاعلية هو الاختيار، يعني هي التي تسير باختيارها وإرادتها . وقالوا في العلة الغائية هي ما نسميه بلغة المشرعة : بطاعة الله عز وجل . وبلغة الفلاسفة التكامل نحو الكمال المطلق . ومعنى ذلك أن جهدها في حركاتها هذه تريد به التكامل والتسامي في هذا الطريق .

ومن هنا أثبتوا للأفلاك نفوساً ناطقة كالنفوس البشرية، وأضافوا أنها طريق التأثير من العلل العليا إلى العلل الدنيا، يعني أن لها نحواً من أنحاء التوسط في العلية . وأن الفلك الأعلى تنطبع فيه بقدره الله سبحانه مقادير سنة كاملة، ولا تزال تنزل إلى حيز التطبيق إلى نهاية السنة، باختيار وفاعلية الفلك نفسه .

وهم بالطبع لا يرون الفلك الأعلى نهاية العلل، بل هناك علة أعلى منه، كاللوح المحفوظ، والعقل الفعال. كما أن هناك علة أدنى منه، وهي العلة الطبيعية المعروفة.

الدليل الثاني: التأثيرات الكوكبية على الأرض، كما يقول به المنجمون، ويكفي الاعتراف بها جزئياً. فإن هذه التأثيرات إنما تكون من قبل فاعل مختار. لأن مصالحها معروفة ومحسوسة لدينا، وكل عمل فيه مصلحة ففاعله عالم وعامد ومختار. وإذا تكرر الأمر كان ذلك تأكيداً وإيضاحاً للفكرة.

وهنا يجب المشرعة الملتزمون بظاهر الشريعة، أن هذه المصالح موجودة بمشيئة الله سبحانه. وهذا لا يعني أن الكواكب نفسها فاعلة ومختارة.

ويجب الفلاسفة: أننا كما نحتاج إلى العلية في الخلق، أي ما به الوجود. نحتاج إلى علة غائية أيضاً، لأن الفعل منسوب بنسبة صحيحة وكاملة إلى الأفلاك. إذن فهي التي أنتجت النتائج المطلوبة والصحيحة، وكل من أنتج مثل هذه النتائج فهو فاعل مختار.

فهذه نبذة عن استدلال الفلاسفة. ولا أريد أن أكون مدافعاً عنها، لأن أسسها وتفريعاتها تخرج بعمقها وتفصيلها عن مستوى هذا الكتاب.

والمهم أن القول بوجود الاختيار للأفلاك والنجوم ليس بالأمر الغريب، بل هو المشهور بين الفلاسفة فعلاً.

بقي أن نلتفت ولو بصورة موجزة إلى أن العلم الطبيعي الحديث لم يأت بتفسير قطعي لحركات الكواكب والنجوم، وإنما عرضوا نظريات واحتمالات لنشء الكون لا يمكن أن تدخل تحت التجربة التي يؤمنون بأنها الأسلوب الرئيسي أو الوحيد للاستدلال. ولا زالوا يحاولون التعمق في ذلك بمحاولات تكاد أن تكون يائسة.

ومن المؤسف أن هذا المنحى أسقط العلة الفاعلية والعلة الغائية بالمرة

أو كاد. بالرغم أن الإنسان مجبول في تكوين عقله على إدراك ذلك. وإذا كان بعضهم قد آمن بالخالق سبحانه، فإنهم جزموا بالقسرية الفاعلية وانعدام الغائية في سائر العلل الطبيعية مهما كانت عالية أو دانية.

ومن الطريف أنهم إن آمنوا بالخالق سبحانه، فإنهم يعتبرونه العلة الأولى، ولا يعتبرون له أي تأثير له فيما دون ذلك. فيبقى السؤال مفتوحاً ضدهم: بأن هذه النتائج الطيبة والمطلوبة في تنظيم الطبيعة والكون كيف حصلت، إن كان الفاعل ليس له علم ولا اختيار، وليس له علة غائية؟

فهم بين أمرين: أما أن يعترفوا بتأثير الخالق في كل صغيرة وكبيرة، كما هو المشهور بين العارفين لتكون الحكمة موزعة بين كل الأشياء بانتظام. وأما أن يقولوا بالعلة الغائية والاختيار لكل الأسباب الطبيعية. وأما بالنسبة إلى من ينفي وجود الخالق فالأمر عنده أصعب كما هو واضح.

الناحية الثالثة: من الأفكار المستغربة في التنجيم عند الفرد الاعتيادي، هو إشكال التأثير للعالم الأعلى في العالم الأدنى أو الحياة الدنيا. بعد أن تم الحديث عن أصل التأثير في الناحية السابقة.

وإذا نظرنا إلى التأثير بمعناه الواسع يعني غير الخاص بالتنجيم. وجدنا بعضه واضح الصحة ومحسوساً. وبعضها مصرحاً به في القرآن الكريم... الأمر الذي يرفع الغرابة عن مزاعم المنجمين. فإن هذا التأثير إن كان ممكناً على نطاق ضيق فليكن على نطاق واسع والأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد.

فمن الآثار المحسوسة: ضوء الشمس في النهار وحرارتها المسماة بالطاقة الشمسية. وضوء القمر بالليل. وضوء النجوم فيه أيضاً.

وكذلك: جمال صفحة السماء بالنجوم. قال الله سبحانه: ﴿إنا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب﴾.

وكذلك: معرفة السنين والشهور والتواريخ. قال جل جلاله: ﴿لتعلموا عود السنين والحساب﴾.

وكذلك: معرفة الإنسان التائه كالقافلة في الصحراء أو السفينة في البحر موقعها من الأرض عند النظر في النجوم كالنجم القطبي وغيره. وهو قوله تعالى: ﴿وعلامات وبالنجم هم يهتدون﴾. وقوله جل جلاله: ﴿وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر﴾،

وكذلك: تأثير الشمس في نمو النبات والإنسان والحيوان، بتفاصيل علمية ليس هذا محل شرحها.

وكذلك تأثير القمر في المد والجزر، على ما ذكره.

ومما اختص به القرآن الكريم: التصريح بأن الشهب والنيازك جعلت كطرد للشياطين عن الصعود إلى السماء ومحاولة الاستماع إلى كلام الملائكة الأعلى. ﴿وحفظاً من كل شيطان مارد لا يسمعون إلى الملائكة الأعلى ويقذفون من كل جانب دحوراً ولهم عذاب واصب﴾. ولهذا الأمر بعض التفاصيل التي لا حاجة إلى سردها الآن.

وأما قوله تعالى: ﴿فنظر نظرة في النجوم فقال: إني سقيم﴾ فالآية بظاهرها تدل على تأثير مغاير لكل ما سبق. إذ يبدو أن إبراهيم الخليل عليه السلام استطاع أن يكتشف مرضه من النظر في أوضاع النجوم. وهذا لا يكون عادة إلا إذا كان هناك شكل من الاقتران أو السببية بين وضع النجوم وبين هذا المرض. وهذا هو الذي يدعيه المنجمون تماماً.

هذا بغض النظر عن إمكان إعطاء تفسيرات أخرى للآية سبق بعضها.

على أن التفكير الناضج والمتأخر لدى الفلكيين المحدثين هو الترابط الكوني الشامل. فما من شيء إلا وله تأثير قريب أو بعيد على شيء آخر، بحيث لو كان على غير هذا الشكل... أكثر أو أقل... لا ضرر بغيره ضرراً قليلاً أو كثيراً، حسب مقدار ارتباطه به.

إلا أنهم يفهمون هذا الترابط لا على شكل الفهم السابق للمنجمين، بل على أساس قيامه على شكل من أشكال التسبب الطبيعي، ولكنه بحكمة

وتدبير و(عقل كوني) شامل تبدو فيه الحكمة والمصلحة مرئية للعيان.

وعلى أي حال، فالحكمة مما لا ينكره المنجمون المؤمنون بالخالق سبحانه، وهم يعتقدون، أنهم متعمقون في فهم الأسباب أكثر مما يجدها المفكر في معمله أو تجاربه. ولا ينبغي أن ننسى ما قاله الطبيعيون المحدثون أيضاً من أنهم لم يعرفوا إلا زاوية صغيرة من الكون وأن المجهول عندهم أوسع وأعمق بكثير من المعلوم، فلعل المنجمين قد التفتوا إلى شيء من ذلك العمق أكثر مما التفت إليه الطبيعيون.

ولعلنا حين نقول أو نسمع (أن أصل الحساب حق) وأنه (من علوم الأنبياء) نأمل أن يكون هذا الحساب قد استوعب الترابط الكوني بكل جوانبه، غير أنه ترابط عميق أعلى من الطاقة البشرية والفهم الإنساني وأن (قليله لا ينفع وكثيره لا يدرك).



مركز تحقيقات علوم إسلامي

فصل السحر

قال أهل اللغة^(١): السحر كل عمل يتقرب به إلى الشيطان . والأعمال التي تأخذ العين حتى يظن الناس أن الأصل على ما يرى .

والسُّحر: الأخذه بالضم أو بالفتح ؛ وحدة الأخذ - وكل ما لطف مأخذه ودق فهو سحر والجمع أسحار وسحور . ورجل ساحر من قوم سحره وسُحار . وسُحار من قوم سحارين ولا يكسر .

والسُّحر: البيان في فطنه . ومنه ما ورد عن النبي صلى الله عليه وعلى آله : أن من البيان لسحراً .

قال الأزهري : وأصل السحر صرف الشيء عن حقيقته إلى غيره . فكان الساحر لما رأى الباطل في صورة الحق وخيل الشيء على غير حقيقته قد سحر الشيء عن وجهه أي صرفه . وقال الفراء في قوله تعالى : ﴿ فَأَنى تُسْحَرُونَ ﴾ معناه : فأنى تصرفون . ومثله فأنى تؤفكون . أفك وسُحر سواء . وقال يونس : تقول العرب للرجل ما سحرك عن وجه كذا وكذا أي ما صرفك عنه .

وروي شمر عن ابن عائشة : قال : العرب إنما سمت السحر سحراً لأنه يزِيل الصحة إلى المرض . وإنما يقال سحره أي أزاله عن البغض إلى الحب .

(١) لسان العرب .

ولا يخفى ونحن في أول الفصل، أننا نتحدث عن شيء مجهول الكُنه نسبياً لا يعرف الناس منه إلا القليل. فإن السحرة لا يعربون عن سر الصنعة إلا لمن سلك طريقهم ووصل إلى مرتبتهم.

ومن هنا كل من عرّف السحر من المصادر المتوفرة، وغير المتوفرة، فإنما هو ناظر إليه عن بُعد وليس ناظراً عن قرب. ولا يوجد هناك مصدر يكون مؤلفه ساحراً فعلاً ليعرفنا السحر عن حقيقة تفاصيله.

إلا أن الأمر ليس مجهولاً مطلقاً، وخاصة إذا اعتمد الفرد على المصادر الموثوقة.

والسحر فيه جهتان مهمتان لا بد من سبر غمارهما حسب الإمكان.
أولاً: في التعريف بالقوانين التي يعتمد عليها السحرة في إنتاج أعمالهم الغريبة.

ثانياً: في أن السحر هل له واقع، يعني أنه يغير الواقع عن واقعه، فيجعل التفاحة صخرة حقيقة مثلاً. أو أنه مجرد تخيل وتوهم للناظرين فحسب. فإن كان هناك تأثير فإنما هو تأثير على نفوس الناظرين وعيونهم. أو أن في السحر كلا الجانبين؟

وإذا كان له كلا الجانبين فهو إذن واقعي. كل ما في الأمر أنه كما يؤثر في الواقع يؤثر في العيون أيضاً، بصفتها أحد موجودات هذا العالم.

وينبغي أن نلتفت إلى أنه لا ربط بين الجهة الأولى والثانية، إذ يمكن صدق الجهة الأولى على كلا الاحتمالين من الجهة الثانية. فإنه لا بد من وجود شيء من القوانين يعتمد عليها الساحر في تغييره للواقع الخارجي وتغييره للواقع النفسي أعني الخيال والإيهام.

ومن هنا لا بد من التحدث في هاتين الجهتين قبل الدخول في التفاصيل الأخرى:

الجهة الأولى: في نوعية أو ماهية القوانين التي يعتمد عليها السحرة في إيجاد أعمالهم السحرية.

وأفضل ما وجدت في المصادر المتوفرة ما يلي :

قال^(١) في الإيضاح عن السحر: أنه استحداث الخوارق، أما بمجرد التأثيرات النفسانية وهو السحر. أو بالاستعانة بالفلكيات فقط. وهو دعوة الكواكب. أو بتمزيج القوى السماوية بالقوة الأرضية. وهي الطلسمات. أو على سبيل الاستعانة بالأرواح الساذجة. وهي العزائم، ويدخل فيه النيرنجات. والكل حرام في شريعة الإسلام ومستحله كافر.

وقال في الكشكول بما مضمونه: إن السحرة اختلفوا في مصدر سحرهم، فمنهم من يقول: إنه ناتج عن الجن ومنهم من يقول إنه ناتج عن الطلسمات ومنهم من يقول أنه ناتج عن النفوس القوية، ومنهم من يقول إنه ناتج عن الفلكيات.

ومن الطرائف ما نقل عن المجلسي في بحار الأنوار، حيث قال ما حاصله: إن السحر على أقسام:

الأول: سحر الكلدانيين الذين كانوا في قديم الدهر. وهم قوم كانوا يبدون الكواكب ويزعمون أنها المدبرة لهذا العالم ومنها تصدير الخيرات والشروور والسعادات والنحوسات. ثم ذكر أنهم لى ثلاثة مذاهب: فمنهم من يزعم أنها الواجبة لذاتها الخالقة للعالم. ومنهم من يزعم أنها قديمة لقدم العلة المؤثرة فيها. ومنهم من يزعم أنها حادثة مخلوقة فعالة مختارة فوض خالقها أمر العالم إليها.

والساحر عند هذه الفرق من يعرف القوى العالية الفالة، بسائطها ومركباتها ويعرف ما يليق بالعالم السفلي. ويعرف معداتها ليعدها وعوائقها ليدفعها بحسب الطاقة البشرية، فيكون متمكناً من استحداث ما يخرق العادة.

الثاني: سحر أصحاب الأوهام والنفوس القوية.

الثالث: الاستعانة بالأرواح الأرضية. وقد أنكرها بعض الفلاسفة. وقال

بها الأكابر منهم وهي في أنفسها مختلفة. فمنهم خيرة وهم مؤمنوا الجن وشريرة وهم كفار الجن وشياطينهم.

الرابع: التخيلات والأخذ بالعيون. مثل راكب السفينة، يتخيل نفسه ساكناً والشط متحركاً.

الخامس: الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على نسب الهندسة كرقاص يرقص وفارسان يقتتلان.

السادس: الاستعانة بخواص الأدوية مثل أن تجعل في الطعام بعض الأدوية المبلدة أو المزيلة للعقل أو الدخن المسكر أو عصارة البنج المجعول في الملبس. وهذا مما لا سبيل إلى إنكاره وأثر المغناطيس شاهد.

السابع: تعليق القلب. وهو أن يدعي الساحر أنه يعرف علم الكيمياء وعلم الليمياء والاسم الأعظم حتى يميل إليه العوام وليس له أصل.

الثامن: النسيمة. انتهى.

وإنما وصفنا هذا الوصف بأنه طريف، لأنه عد من السحر ما ليس منه قطعاً كالنسيمة واستعمال الآلات الهندسية، أو الميكانيكية والمغناطيس وغيرها.

وقد ذكرنا في بعض كتاباتنا القديمة، ما مضمونه:

إن القوانين الكونية على ثلاث مراتب نذكرها بالترتيب من الأدنى إلى الأعلى:

المرتبة الأولى: القوانين الطبيعية المعهودة. التي يعرب عنها عادة علوم الفيزياء والكيمياء والفلك والطب ونحوها. ومنها: قانون الجاذبية وسرعة النور وغيرها.

المرتبة الثانية: ما سميناه بالقوانين الوسطى. لأنها متوسطة بين ما هو أعلى منها وما هو أدنى منها.

وهي عدة أنواع سبقت الإشارة إلى بعضها: منها تسخير الجن ومنها استعمال الطلسمات ومنها علم الجفر أو علم الحروف. ومنها قوانين الأفلاك باصطلاح القدماء وهي ما دون فلك الأفلاك أو الفلك الأعلى إلى غير ذلك.

المرتبة الثالثة: قوانينه عالم الجبروت الإلهية وهي الأعمال أو النتائج التي تظهر عن العقول المجردة والملائكة المقربين والأرواح العليا. فما فوقها.

وقلنا هناك أن السحر ما ينتج من القوانين الوسطى، كلها أو بعضها على تفصيل قد نشير إليه إن شاء الله تعالى. على حين تنتج المعجزة من القوانين ذات المرتبة الثالثة. وسنشير إلى ذلك أيضاً بعونه تعالى.

ومعنى كونها مرتبة في العلو: أنها مترتبة في الشرف والأهمية أو قل: إنها مترتبة من حيث السيطرة والشمول. لأن عوالمها مسيطرة بعضها على بعض. وكلما كان العالم عالياً، كان مسيطراً على ما تحته، كما هو مسطور في الفلسفة.

ولكن قد نقول بإزاء هذا الاستنتاج: أن هناك رتبة رابعة من القوانين وهي أسفل منها جميعاً، يعتقد بعض الناس بوجودها. وهي قوانين ما يسمى (بعالم الظلام) أو الأرض السفلى ونحوها حيث محل سكنى الشياطين والمردة والأرواح الشريرة.

وتلك المرتبة من الوجود - لو صحت - لها أعمالها ولها قوانينها، وهي التي يستخدمها السحرة، فإنهم بطبعهم يرون أن كمالهم هو الوصول إلى عالم الظلام والاتحاد بالشياطين. على حين أن أهل المعرفة من البشر يرون أن الكمال الحقيقي هو الوصول إلى عالم النور، وهو المشار إليه في المرتبة الثالثة السابقة.

وينبغي أن نشير هنا إلى بعض الأمور:

الأمر الأول: أن السحر ليس هو وجود أي عالم من تلك العوالم ولا

وجود القوانين التي تحكمه. فإن لتلك العوالم مصالح في وجودها حسب الحكمة الإلهية التي اقتضتها وأحكمت تدبيرها.

وإنما السحر هو استغلال تلك القوانين من قبل الساحر أو الفرد الدنيوي أعني من عالمنا هذا استغلالاً معيناً، يغلب عليه الإضرار بالآخرين.

الأمر الثاني: أن كل القوانين السابقة مما ينتج أحياناً أعمالاً خارقة للعادة، حتى القوانين الطبيعية. كصناعة الروبوت مثلاً أو إعادة البصر إلى الأعمى طبيياً أو غير ذلك، كل ما في الأمر أن التدرج المعهود في العلوم والاعتیاد عليها، جعلها في ضمن الأمور المعتادة. ولكن يمكن أن نتصور فرداً منذ مئة سنة أو أكثر، فماذا سيقول عن هذه النتائج الخارقة؟.

والكلام الآن أن السحر ما هو:
 أولاً: هل هو الناتج من قوانين عالم الظلام.
 ثانياً: أو أنه الناتج من قوانين العالم الأوسط كلها.
 ثالثاً: أو هو الناتج من بعض قوانين العالم الأوسط، دون الجميع.
 رابعاً: أنه هو الناتج من مجموع العالمين الأوسط والأدنى.

والذي أراه أن العالم الأسفل يمكن أن يكون منبعاً للسحر. وأما العالم الأوسط فليس كله كذلك. بل لعله كله ليس كذلك، إلا ما جاء بالإضرار بالآخرين.

وإنما هو عالم فسيح فيه عدة أشكال من التصرفات. كما يوجد في عالمنا هذا قوانين فيزيائية وكيميائية وغير ذلك. ولا شك أن تسخير الجن بمجرد ليس سحراً، ولم يفت فقيه بحرمة فيما أعلم. كما أن علم الجفر الذي هو استخدام الحروف لاستنتاج النتائج الغيبية ليس سحراً. ولا يقول أحد بحرمة. ويكفي في جوازه ما دل من السنة على أنه كان لدى فاطمة سلام الله عليها: الجفر الجامع وفيه كل شيء مسطور، حتى أرش الخدش.

بقي عندنا قوانين الطلسمات وقوانين الفلك الأدنى. ولا أعتقد أن استخدامها لنفع الآخرين سحراً ولا حراماً. نعم لا شك أن استخدامها للضرر

حرام . ولعلها بصفقتها أفعالاً خارقة للعادة تكتسب صورة السحر عملياً وعرفاً .
كما أن تسخير الجن ، بمعنى تسخير فسقتهم وشياطينهم لا يكون عادة إلا للضرر . فيكون حراماً أيضاً . وأيضاً بصفقتها سبباً للأفعال الخارقة ، فسوف يكون سحراً من الناحية العملية أو العرقية . وإن كان تسميتها بالكهانة أقرب كما سيأتي في الفصل الخاص بها وسيأتي إيضاحات حول ذلك في نهايات هذا الفصل .

الأمر الثالث : هل السحر هو العلم أو هو التطبيق .

طبعاً من الناحية العرفية فإن السحر هو التطبيق . لأن الناس إنما يجدون من سحر الساحر ذلك . ولا يشعرون بعلمه النظري بطبيعة الحال .

فهل نستطيع أن نسمي من يعرف علم تلك القوانين ساحراً ، وإن لم يطبقه في حياته . لا شك أن هذه تسمية غير عرفية ولا صحيحة .

الأمر الرابع : هل يؤخذ في السحر شرط الإضرار . يعني أن العمل المضر بتلك القوانين هو السحر ، دون استخدامها النافع . فإنه ليس بسحر .

أو أن كلا الشكليين هو السحر . كل ما في الأمر أن النافع منها جائز شرعاً وإنسانياً وأما الضار فهو محرم .

والانصاف أننا إن فهمنا من السحر استخدام تلك القوانين استخداماً خارقاً للطبيعة . فيكون الاستخدام النافع سحراً أيضاً وإن كان جائزاً . وقد سبقت ما فيه من المناقشة .

الأمر الخامس : هل يشترط في السحر أن يكون له طرف آخر غير الساحر . يعني : أن يوجد فيه شخص مسحور . أم لا يشترط ذلك . فيكفي فيه بعض الاستخدامات الغريبة القائمة بحد ذاتها أو قائمة بالساحر نفسه .

الظاهر الاحتمال الثاني ، ما دام السحر هو استخدام تلك القوانين .

الأمر السادس : هل يشترط في السحر أن يكون الناتج أو العمل خارقاً

للطبيعة. أو يكفي أن يكون عملاً ما سواء كان خارقاً أو غير خارق ما دام ناتجاً عن القوانين المشار إليها، وغير ناتج عن القوانين الطبيعية.

والذي سمعناه من المصادر أنه يشترط في السحر أن يكون عملاً خارقاً للطبيعة. إذن فالعمل غير الخارق ليس سحراً لا عرفاً ولا عقلاً. مهما كان منشؤه.

الأمر السابع: هل السحر أمر واقعي أو أمر تخيلي لا يحتوي إلا على التأثير في النفس أو الخيال أو الوهم ما شئت فعبّر. فهذا ما سنبحثه في جهة مستقلة بعونه تعالى.

الأمر الثامن: إن المجلس عد للسحر ثمان تطبيقات أو مصاديق. إلا أن الصحيح أن الخمسة الأخيرة منها خارجة عن السحر يقيناً.

قال: الرابع: التخيلات والأخذ بالعيون. كمراكب السفينة يتخيل نفسه ساكن والشط متحركاً.

وهذا التعبير إن دل على شيء فإنما يدل على ما يسمى (الشعوذة) وهي الأعمال التي تبدو غريبة نتيجة لسرعة الحركة في اليد أو الرأس أو غيرها.

قال: الخامس: الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات على نسب الهندسة كرقاص يرقص وفارسان يقتتلان.

وبالرغم من احترامي لهذين المشالين اللذين لم يتوصل إليهما العلم الحديث لحد الآن. فإنه ليس من السحر بحال. لأنه ناتج من نظام هندسي أو ميكانيكي أو غيره. وعلى أي حال فهو من القوانين الطبيعية وليس من خارجها.

قال: السادس: الاستعانة بخواص الأدوية... إلخ.

وهذا واضح أنه استخدام للقوانين الطبيعية دون ما سواها. كل ما في الأمر أن بعض هذه الاستخدامات قد تكون مضرّة، فتكون حراماً. أو قد تكون مقدمة لبعض أشكال السحر الذي يترتب عليها، بمعنى أنها تسهل عمل

الساحر أو تمهد له . وليس معناه أنها سحر بالفعل .

وقال: السابع: تعليق القلب إلخ . وقد شرحه على أنه تزوير وليس له (أصل) كما قال . كل ما في الموضوع أن الفرد عندما يعتقد بشيء ينبعث نفسياً نحو نتائجه . وقد ورد: من اعتقد بحجر كفاءه . وعلى أي حال فمن الواضح أنه ليس من السحر .

وقال: الثامن: النيمة . أقول ومن الواضح أنها ليست سحراً . والعجيب أنه عدها مع السحر بالرغم من هذا الوضوح . وإنما ينبغي لنا أن نبحث له عن الأعذار التي أوجبت له هذا التعداد .

فالنيمة تنتج نتائجها مع غفلة الفرد الذي يشتغل النمام ضده، فتكون له نحواً من المفاجأة والعجب . وهذا يجعلها شبيهة بالسحر مجازاً . ولذا ذكرها هنا وهو أعلم بما قال .

الأمر التاسع: أنه قد يخطر في البال: أن العالم الأدنى أو عالم الظلام، لما كان أدنى وأقل من عالم الطبيعة فهو لا يمكن أن يؤثر فيه على الإطلاق . لأننا نعرف أن كل عالم أعلى مسيطر على ما دونه وكل عالم أدنى فليس له السيطرة على ما فوق . وهذا ينطبق على عالم الظلام .

وهذا يمكن أن يجاب بعدة وجوه نذكر منها واحداً . وهو أن عالم الظلام إن خلى ونفسه، فهو غير قابل للتأثير في عالم الطبيعة لأنه أدنى منه . إلا أن تأثيراته في الطبيعة إنما تكون بواسطة الساحر نفسه، الذي يناسب وجوده وجود عالم الطبيعة بطبيعة الحال .

فإذا مرت تلك القوانين بنفس الساحر وأدواته اكتسبت (إعلاء) معينة وأصبحت مناسبة مع عالم الطبيعة، بحيث يمكنها التأثير فيه .

الأمر العاشر: أن هناك فكرة فلسفية معينة تمت إلى فهم العالم بصلة، ليس لها ارتباط مباشر بما نتحدث عنه في هذا الفصل . يحسن أن نذكرها ونذكر عدم ارتباطها . وإنما هي بالنسبة إلى هذا الحديث مجرد أمر نظري غير تطبيقي، وإن كانت تطبيقية في مجالات أخرى .

فلإننا ذكرنا في كتابنا: اليوم الموعود. أن القوانين الطبيعية ليس لها وجود. لأن معنى القانون معنى انتزاعي ذهني، كمفهوم الإنسانية والحيوانية وغيرها، يجمعها الذهن ويحكم بوجودها من وجود أفرادها.

فمثلاً: ان الذهن البشري حين يجد سقوط التفاحة وسقوط الحديدية وسقوط أي شيء مكرراً، يحكم بأن هناك معنى عام كلي اسمه قانون الجاذبية. وهو مفهوم ذهني وليس له واقع خارجي.

وإنما الواقع الخارجي للأفراد والتطبيقات ليس إلا. ولا نستطيع أن نقول للمفهوم الذهني أنه مؤثر في الأفراد على الإطلاق، فكيف أصبح قانوناً حاكماً على الطبيعة ومتنفذاً فيها.

وهذا المعنى يشمل كل ما نسميه بالقانون، لا أعني القانون الوضعي، بل القانون الكوني أو التكويني، سواء كان في عالم الطبيعة أم في غيره. القوانين في العوالم الأخرى عليها وسفلاها أيضاً غير موجودة، وإنما الموجود هو تأثير أفرادها بعضها في بعض.

وبالرغم من أننا عبرنا فيما سبق بالقوانين، ولعلنا نعبر بعد ذلك أيضاً، إلا أنه من باب مجارات الخطأ الشائع. والتكلم بلغة الآخرين. إلا أن الصحيح هو ذلك.

إلا أن هذا - كما قلنا - لا يؤثر على مجرى حديثنا أو قل: لا يؤثر على مجرى السحر والساحرين. كما هو غير مؤثر في تأثيرات عالم الطبيعة نفسه. فإن المهم هو تأثير عالم في عالم لينتج نتائج خارقة لنسميه سحراً. والمؤثر هو الأفراد وهو القانون. هذا غير مهم الآن من الناحية العملية. وإن كان الصحيح هو تأثير الأفراد أو المصاديق دون القانون.

الجهة الثانية: إن السحر هل هو واقعي أو تخيلي.

لا شك أن في السحر ما هو تخيلي، أو أن قسماً منه كذلك، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿يُخِيلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْمَى﴾.

إلا أن المهم الآن أن السحر هل يستطيع التأثير في الواقع، كما يستطيع التأثير في الوهم والخيال. أو أنه خاص بالشكل الثاني من التأثير ولا يؤثر في الواقع على الإطلاق.

لا شك أن المفهوم من عدد من تعاريف السحر، هو الرأي الأخير، يعني الاختصاص بالتحليل. وهو المشهور بين فقهاءنا بما فيهم سيدنا الأستاذ وبعض أساتذتنا.

وكان بعض أساتذتنا يقول ما مؤداه: إن آلات التصوير لا تصوّر التحليل السحري بل تصور الواقع. فبالرغم من أن العين ترى الواقع متغيراً إلا أن آلة التصوير تراه كما هو لو صح التعبير.

كما أنه كان يقول: إن تغيير الواقع ليس من السحر وليس حراماً: فلو كان لشخص طريقة بأن يذهب الملوحة من مياه البحار فليفعل فإنه سيخدم البشرية خدمة عظيمة.

إلا أن كلا الأمرين قابلين للمناقشة:

أما الأمر الأول: وهو عدم تصوير التحليل السحري. فهو خلاف الوجدان الحسي. لأن الألعاب السحرية المعروضة في التلفزيون واضحة في نقل ما يحدث عن طريق السحر. فلو كانت آلة التصوير عاجزة عن تصوير التحليل السحري لما أمكن تصويره بالتلفزيون ومن ثم عرضه بعد ذلك.

وهذا يعني أحد أمرين:

أحدهما: وهو الأهم: أن السحر واقعي وليس تخيلياً دائماً، وآلة التصوير تأخذ الواقع الجديد الذي يحصل بالسحر.

نعم، أنواع السحر التخيلي، لا دليل على إمكان تصويره بالآلات.

ثانيهما: إن صح ما كان يقول من أن جميع السحر تخيلي فمعناه أن الساحر كما يؤثر بسحره على أعين المشاهدين وخيالهم. كذلك هو يؤثر على آلات التصوير وبنفس النسبة.

ومعه، فإذا كانت كل الدلائل المتوفرة لدينا تدلنا على أن تغييراً قد حصل في الواقع فعلاً. فكيف نستطيع أن نكذب الحس وآلات التصوير الدقيقة. وبالتالي كيف نبرهن على أن هذا السحر الذي يبدو واقعياً بكل الوسائل، أنه ليس كذلك؟.

وأما الأمر الثاني: أعني أن تغيير الواقع ليس من السحر فهو ناتج من قناعته قدس سره بأن السحر خاص بالتخييلي وهذا ما سنناقشه الآن.

فإن هذه القناعة تنشأ من مراجعة التعاريف. والإنصاف أنها وإن احتوى بعضها على ذلك، إلا أنها ليست جميعاً كذلك. بل أن أكثر تعاريفه تؤكد على واقعيتها.

وحتى ما نقلناه عن بعض المصادر من قوله عن السحر: أنه استحداث الخوارق بإيجاد التأثيرات النفسانية وهو السحر. لا يدل على هذا أيضاً.

لأن المراد بالتأثيرات النفسانية ليس هو التأثير على نفس الناظر. وأما هو تأثير نفس الساحر في إيجاد السحر. ولا شك أن لها مدخلاً في ذلك عن طريق فرض الإرادة. وهذا معناه أن هذا القائل يرى أن السحر من تأثير النفوس القوية. وهو ما عرفناه أنه أحد أسباب السحر فعلاً.

وإذا شككنا في مراد هذا المؤلف من تعريفه فلا أقل أننا لا نستطيع أن نجزم أو نطمئن أن مراده التخيل أو التأثير على نفوس الناظرين، إذ يبقى الاحتمال الآخر موجوداً. وإذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال.

وبالتأكيد، ولا أقل من الاحتمال أيضاً: أن كل من عرف السحر بهذا التعريف أعني مجرد التخيل اعتمد على الفهم العام للآية الكريمة. فهو يعتقد أنه أخذ تعريفه من القرآن الكريم. فتكون قيمة هذه التعاريف مرتبطة بقيمة هذا الفهم من الآية الكريمة. وهو ما سنبحثه الآن.

الاستدلال بالقرآن الكريم:

قد يستدل بالقرآن الكريم على أن السحر تخيلي وليس واقعياً بشكليين
يعتبر أحدهما تعميقاً للآخر:

الشكل الأول: قوله تعالى: ﴿يُخِيلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْمَى﴾.
وكذلك قوله تعالى: ﴿سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ
عَظِيمٍ﴾.

والآية الأولى نص في أن ما فعله السحرة إنما هو التخيل. والآية
الثانية تنص على أنهم سحروا أعين الناس. وبعد التجريد عن الخصوصية،
يعني أن نفهم أن المراد ليس هو العين بذاتها وإنما هو إبصارها وإحساسها.
يرجع المحصل العام لهذه الآية إلى سابقتها، ويكون معنى الآيتين الكريمتين
واحداً. وهو أن السحر هو التخيل.

الشكل الثاني: أن نستدل بالآية الثانية السابقة: ﴿وَجَاءُوا بِسِحْرٍ
عَظِيمٍ﴾ ونقول: إنها وصفت السحر الذي فعلوه بأنه عظيم. فإذا ضممنا ذلك
إلى الآية الأولى التي تدل على أنه تخيلي. استطعنا أن نفهم أن كل السحر
تخيلي. لأن السحر العظيم إذا كان كذلك فكيف بغيره؟.

ولا بد أن يكون السحر العظيم هو أعلى أنواع السحر، وهو في نفس
الوقت تخيلي. إذن لا يوجد في السحر ما هو غير تخيلي بنص القرآن
الكريم.

وهذا الوجه تعميق للوجه الأول، وهو غاية ما يستدل به الذاهبون إلى
هذه النتيجة من المفكرين.

إلا أنه قابل للمناقشة من عدة وجوه أهمها:

أولاً: أنه ثبت في علم اللغة وفي علم الأصول: أن العطف دال على
التغاير بين المعطوف والمعطوف عليه. ولا يمكن أن يكونا تعبيراً عن شيء
واحد.

وقد عددت الآية الثانية ثلاث أمور من تأثير السحر:

أولاً: سحروا أعين الناس.

ثانياً: استرهبوهم.

ثالثاً: جاءوا بسحر عظيم.

ومقتضى التغاير بين هذه العناوين المتعاطفة في الآية الكريمة، أن السحر العظيم ليس هو السحر لا عين الناس بل غيره. ولئن كان سحر أعين الناس تخييلياً فإن السحر العظيم ليس تخييلياً بل هو واقعي. ولا أقل من احتمال ذلك، بحيث لا دليل من الآية على خلافه. بل هو ظاهر الآية، لأنه مقتضى التغاير في العطف. فإذا اتصف أحد القسمين بالتخييل كان القسم الآخر خالياً منه.

إذن فالآية الكريمة دالة على وجود السحر الواقعي، وليست دالة على نفيه. كل ما في الأمر أن هؤلاء السحرة قد يكونوا جاءوا بنوعين من السحر أحدهما تخييلي والآخر واقعي.

ثانياً: إن التأثير السحري على العين أو على الخيال، تأثير على الواقع، لأنها من مصاديق الواقع، على أي حال. وإذا أمكن التأثير على الواقع أحياناً أمكن دائماً.

ولا دليل على أن التأثير التخيلي أسهل من التأثير الواقعي. بل لعله أصعب، لأن النفس حسب ما نعرف صعبة المراس أكثر من الطبيعة، فالتأثير عليها أقوى وأشد. فإذا أمكن للسحر الأمر الأشد أمكن الأمر الأخف. وإن ناقشنا بكونه أشد فلا أقل من التساوي، فيكون إمكانهما متساوياً.

ثالثاً: إن الخيال غير الوهم، وإن استعمله الناس في معناه عرفاً والطاقة النفسية التي تؤدي إلى مخالفة الواقع أو إدراك ما يخالفه، هي الوهم وليست هي الخيال. كما ثبت في الفلسفة.

وأما الخيال، فهو قوة نفسية حقة، قال بعض الفلاسفة إنها خلقها الله

تعالى لرؤية الموجودات المجردة عن المادة. بعد أن كانت هذه العين الباصرة الدنيوية قاصرة عن رؤيتها.

وهذا هو ظاهر كلام ابن عربي في الفتوحات المكية وصدر المتأهلين^(١) في الأسفار الأربعة. فقد نقل في الأسفار عبارة عن الفتوحات موافقاً لها ومعتزلاً بصحتها، ننقل منها محل الحاجة:

فاعلم أن هذه المقامات المذكورة لا يدرك إلا بعين الخيال لا بعين الحس إذا شوهدت. فإن صورها إذا مثلها الله فيما شاء أن يمثلها متخيلة فنراها، أشخاصاً رأي العين. كما نوى المعاني بعين البصيرة. فإن الله إذا قلل الكثير أو كثر القليل فما نراه إلا بعين الخيال لا بعين الحس وهو البصر في الحالين كما قال: وإذ يريكموهم إذا التقيتم في أعينكم قليلاً ويقللهم في أعينهم. وقال: يرونهم مثلهم رأي العين وما كان مثلهم في الحسن فلولم يرههم بعين الخيال كانت الكثرة في القليل كذباً.

ثم قال: وما في الكون أعظم شبهة من التباس الخيال بالحس... ولولا علمه بنومه وأنه رآه في حال نومه ما قال أنه خيال. فكم يرى في حال اليقظة مثل هذا. ويقول: إنه رأى محسوساً بحسه. قال: هذا باب واسع المجال وهو عند علماء الرسوم غير معتبر ولا عند الحكماء الذين يزعمون أنهم قد علموا الحكمة. وقد نقصهم علم شموخ هذه المرتبة على سائر المراتب ولا قدرها عندهم، فلا يعلم قدرها ولا قوة سلطانها إلا الله ثم أهله من أولي العلم. والعلم بها أول مقامات النبوة.

إلى أن قال: ويقع بعض ما يشاء العبد في الدنيا في الحس. وأما في الخيال فكمشية الحق في النفوذ. فالحق مع العبد في هذه الحضرة على كل حال ما يشاؤه العبد كما هو في الآخرة في حكم عموم المشية لأن باطن الإنسان هو ظاهره في الآخرة. فلذلك يتكون عن مشيته كل شيء إذا اشتهاه. إلى آخر ما قال.

والعبارات الدالة على ذلك عديدة لا حاجة إلى استقصائها.
فإذا عرفنا ذلك رأينا الآية الكريمة تقول: ﴿يَخِيلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْمَى﴾. ولم تقل أنه يتوهم ذلك. إذن فهذا الإحساس حق وليس بباطل.
وهو المطلوب.

وقد يقال: إن فهم الخيال بهذا النحو اصطلاح فلسفي ولا يمكن أن نفهمه من النصوص الإسلامية الأولى: الكتاب والسنة. وإنما نفهم ما عليه العرف. والخيال في العرف غير مطابق للواقع.

وهذا على القاعدة صحيح، بمعنى أن القاعدة نفسها صحيحة. إلا أن تطبيقها في هذا المورد لا يخلو من مناقشة. لأن العرف لا شك يدرك فرقاً بين الوهم والخيال. إلا أنه لا يستوضحه بجلاء. وكل ما يدركه العرف إجمالاً ولا يعرفه تفصيلاً، فمن أين نستطيع أن نفهم التفصيل؟

فهنا لا يكون العرف مدركاً له ولا حجة فيه، لأنه لا يعرفه. فمن الطبيعي أن نبحث عنه في مصادر أخرى معمقة. فإن الآية استعملت لفظ الخيال، وهذه المصادر تعرفنا على حقيقة الخيال.

إذن، فالقرآن الكريم غير دال بأي حال، على أن السحر كله مجرد تخيل أو إيهام باطل، كما يريد الناس أن يفكروا ويقولوا.

بل إن القرآن الكريم دال على واقعية السحر في الآية الكريمة الأخرى وهي قوله تعالى^(١): ﴿وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مَلِكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا. يَعْلَمُونَ النَّاسَ السَّحَرِ، وَمَا أَنزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ يُبَاطِلُ هَارُوتَ وَمَارُوتَ. وَمَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ. فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ. وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ. وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ. وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ

(١) البقرة (١٠٣).

كانوا يعلمون. ولو أنهم آمنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون﴾.

ويتم الكلام في هذه الآية الشريفة في عدة جهات:

الجهة الأولى: في فهم الآية عموماً.

وبحسب ظاهرها تعرب الآية الكريمة عن حادثتين منفصلتين.

أولاهما: قامت بها الشياطين. وثانيتها: قامت بها الملائكة، وبالأخص: الملكين هاروت وماروت. وكلا الحادثتين موجبتان أو سببان لتعلم السحر بالنسبة إلى الناس والظاهر أن كلا منهما مفترقة عن الأخرى زماناً ومكاناً بيون شاسع.

فالأولى في فلسطين، محل ملك سليمان والأخرى ببابل... والظاهر أنها ببابل العراق. وأما زمانهما فالأولى وقعت بعد وفاة سليمان. والأخرى جاءت مهمة من الزمن، فإن المهم العبرة الموجودة في الحادثة وليس تاريخها.

وبابل عاشت، كمجتمع عدة آلاف من السنين، وإن اندثرت الآن، ومن هنا قسموها إلى عهود ثلاثة. ولا نعلم ما إذا كان بعض هذه العهود معاصراً مع ملك سليمان أم لا. ولا أن الحادثة التي في ببابل حصلت خلال ملك سليمان أم قبله أم بعده. وعلى أي حال فليس هذا مهماً الآن بالمرة.

أما الحادثة الأولى: فأوضح ما ينطبق على ظاهر الآية الكريمة من الروايات. ما عن الإمام الباقر عليه السلام في حديث: قال فلما هلك سليمان وضع إبليس السحر وكتبه في كتاب ثم طواه وكتب على ظهره: هذا ما وضع آصف بن برخيا للملك سليمان بن داود من ذخائر كنوز العلم. من أراد كذا وكذا فليعمل كذا وكذا.

ثم دفنه تحت سريره. ثم استناره لهم فقرأوه. فقال الكافرون: ما كان يغلبنا سليمان إلا بهذا. وقال المؤمنون بل هو عبد الله ونبيه. فقال الله جل ذكره: ﴿واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان﴾.

ومعه يكون معنى الآية^(١): إن الكافرين (اتبعوا) يعني صدقوا ومشوا في هذا الطريق... (ما تتلوا الشياطين). والتلاوة هنا بمعنى القراءة ويراد بها التهمة كذباً. والشياطين هو إبليس ومردته.

(على ملك سليمان)... يعني ضد ملك سليمان بحيث يبدو أن ملكه غير مشروع وقائم على السحر لا على المعجزة... ولا يراد بملك سليمان دولته، بل ممارسته الحكم شخصياً. لكي يكون هو مورد التهمة. ولا يراد به على عهد ملك سليمان أو في عهده. لأن سليمان كان قد توفي كما سمعنا.

(وما كفر سليمان) بعضيان الله والخروج عن طاعته (ولكن الشياطين كفروا) بنفس السبب.

(يعلمون الناس السحر) لأن الناس وجدوا ذلك الكتاب المكتوب في السحر وقرأوه أو سمعوا بالتلاوة وحاولوا أن يصدقوه وأن يطبقوه وأن يتبعوه كما قال في أول الآية.

والحادثة الثانية تبدأ بقوله تعالى: ﴿وما أنزل على الملكين﴾. والظاهر أن ما موصولة ومعطوفة مثلها وهي ما الموصولة السابقة في قوله: ما تتلو. فيكون المعنى: واتبع الكافرون أيضاً: ما أنزل على الملكين. والكافرون هنا نوع الكافرين وليس مجتمعاً معيناً. والعطف يقتضي تكرار العامل، وهو اتبعوا.

وليس معطوفاً على السحر، وإن كان أقرب إليه لفظاً. إلا أن المعنى لا يناسبه أصلاً. لأنه يكون المعنى: أن الشياطين يعلمون الناس السحر ويعلمون أيضاً ما أنزل على الملكين إلى آخر الآية، بما فيها النصيحة: (إنما نحن فتنة فلا تكفر). وهذا لا يقوله الشياطين بطبيعة الحال. كما أن عمل الملكين كان لرد السحر وليس لاستحدثائه، وهذا ما لا تريده الشياطين أيضاً.

وقد وردت في هذه الحادثة الثانية عدة روايات، أوضحها انطباقاً على

(١) الميزان ج ١: ص ٢٣٧.

ظاهر الآية الكريمة: رواية علي بن محمد بن سيار^(١) عن أبيهما عن الحسن بن علي العسكري عن آبائه عليهم السلام في حديث: قال في قوله عز وجل: ﴿وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكِينَ بِإِبْلِ هَارُوتَ وَمَارُوتَ﴾. قال: كان بعد نوح عليه السلام قد كثرت السحرة المموهون. فبعث الله عز وجل ملكين إلى نبي ذلك الزمان يذكر ما يسحر به السحرة وذكر ما يبطل به سحرهم، ويرد به كيدهم.

فتلقاه النبي عن الملكين وأداه إلى عباد الله بأمر الله عز وجل. وأمرهم أن يقفوا به على السحر وأن يبطلوه. ونهاهم أن يسحروا به الناس. وهذا كما يدل على السم وعلى ما يدفع به غائلة السم.

(إلى أن قال): وما يعلمان من أحد ذلك السحر وإبطاله حتى يقولوا للمتعلم: إنما نحن فتنة وامتحان للعباد ليطيعوا الله فيما يتعلمون من هذا ويبطلوا به كيد السحرة ولا يسحروهم. فلا تكفر باستعمال هذا السحر وطلب الإضرار به. ودعاء الناس إلى أن يعتقدوا أنك به تحيي وتميت وتفعل ما لا يقدر عليه إلا الله عز وجل. فإن ذلك كفر.

(إلى أن قال): ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم. لأنهم إذا تعلموا ذلك السحر ليسحروا به ويضروا به فقد تعلموا ما يضرهم في دينهم ولا ينفعهم الحديث.

فقد فسرت هذه الرواية أخذ الناس عن الملكين بأنه عن طريق نبيهم وليس بالمباشرة. لأن الناس لا يرون ولا يسمعون الملائكة عادة.

وقوله: (وما أنزل) يعني أنزله الله عز وجل وعلمه سبحانه للملكين رحمة بالعباد لرد غائلة السحر الذي كان متفشياً في زمانهم. فكان يذكران العمل السحري ثم يذكران رده وإبطاله. كما في من يذكر السم ويذكر طريقة إبطاله. كما مثلت به الرواية.

(١) الوسائل أبواب ما يكتسب به: باب ٢٥: حديث ٤.

إلا أن الناس تعلموا نطقهم بالسحر ولم يتعلموا نطقهم بالإبطال . ولا أقل من أنهم تعلموا كلا الأمرين . فحصل أنهم تعلموا السحر على أي حال . والنفس أمانة بالسوء وهي إلى الشر أقرب من الخير وللإضرار أقرب من النفع . فازداد السحر عندهم بدل أن ينقص ويتلاشى .

(ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم) وهذا له عدة أشكال من الفهم نذكر أهمها:

الشكل الأول: ما أعربت عنه الرواية من أن تعلم السحر من الملكين إضرار بالدين، ومن ثم فهو إضرار بالنفس في الآخرة .

الشكل الثاني: إن تطبيق السحر إضرار بالآخرين . ومن أضر بالآخرين فقد أضر نفسه لسوء سمعته في الدنيا وعذابه في الآخرة .

الشكل الثالث: إن موضع الضرر هو المجتمع ككل، يعني: ما يضر به بعضهم بعضاً .

وقوله: ولا ينفعهم . أما أن يراد به أن السحر يضرهم ولا ينفعهم . أو يراد أنهم يتعلمون ما يضرهم ولا يتعلمون ما ينفعهم وهو رد السحر . فتكون الآية دالة على إهمال الناس لهذه الجهة المهمة التي كانت هدفاً من إرسال الملكين، وهي رد السحر وإبطاله . فإنهم لم يتعلموه .

(ولقد علموا لمن اشتراه) يعني تعلمه وشعر بأهميته . كما أن المشتري لا يشتري شيئاً إلا أن يشعر بأهميته . (ما له في الآخرة من خلاق) يعني يبوء بالخسران في الآخرة .

فهذا هو المعنى الإجمالي للآية الكريمة . وقد علمنا أن كلتا الحادتين أوجبت تعلم الناس السحر . وأن السحر على أي حال وارد إلى البشرية من خارجها: أما من الشياطين وأما من الملائكة وليس من بنات أفكار البشر أو تجاربهم المباشرة .

الجهة الثانية: في دلالة الآية الكريمة على التأثير الواقعي للسحر، وأنه ليس مجرد خيال أو وهم .

وهي دالة على ذلك على عدة مستويات:

المستوى الأول: قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مَلِكٍ سُلَيْمَانَ﴾. وما تلتته الشياطين كذباً على ملك سليمان هو السحر، فاتبعه الناس وتعلموه ومشوا في طريقه.

ولا شك أن سليمان عليه السلام كان يفعل أموراً واقعية غريبة وليست تخيلية أو وهمية، فلو كانت تلاوة الشياطين، أو السحر الذي جاءوا به وهمياً، لما كان منطبقاً على ملك سليمان بأي حال ولما صح تهمته به. والناس إنما صدقوه واتبعوه لأجل أنهم رأوا احتمال الانطباق، وإذا كان وهمياً، فالانطباق غير محتمل أصلاً.

والناس عاشوا مع سليمان سنين متطاولة، في دولة كاملة، فلم يجدوا منه إيهاماً وخيلاً، وإنما وجدوا منه أمور واقعية ومصاديق حقيقية غريبة. ومن خطئ القول أن يقولوا: إنه كان يوهمنا في كل ذلك.

المستوى الثاني: قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ النَّاسَ السَّحَرَ﴾.

وهو نص في منطوقه، بعد الالتفات إلى ما قلناه قبل قليل من أن السحر لو كان وهمياً، لما انطبق على ملك سليمان بحال.

المستوى الثالث: قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾.

فإن من الواضح أن الكفر لا يحصل بمجرد إيقاع السحر، حتى لو كان فيه إبطال السحر أو كان فيه نفع للآخرين. وإنما يحصل الكفر بأحد أشكال أهمها:

- ١ - الإضرار بالآخرين عن طريق السحر.
- ٢ - الاعتقاد بأنه يفعل ويميت ويحيي بالاستقلال عن إرادة الله سبحانه.
- ٣ - الاتكال على السحر والساحر دون الباري سبحانه.

وأي شيء من ذلك لا يحصل بالضرورة إذا كان السحر تخييلياً، إلا ما

يحصل صدفة مع حصول الوهم لدى بعض الناس . وهذا لا يكفي بحال لحصول النتائج السابقة .

المستوى الرابع : قوله تعالى : ﴿فَتَعْلَمُونَ أَنَّهَا مَكْسُورَةٌ﴾ به بين المرء وزوجه ﴿﴾ .

وليس من المتعذر أن يحصل هذا التفريق عن طريق الإيهام ، إلا أن الإيهام لا يكون فقط بالسحر بل يكون بالنميمة وغيرها . وأما الإيهام السحري ، فإنه يدوم ما دام العمل السحري ويرتفع بارتفاعه ، فهو يستمر بمقدار التفات الساحر إليه وتركيزه عليه . فإذا أعرض الساحر عنه بطلت النتائج كلها . إلا إذا كان مؤثر تأثيراً حقيقياً ، فإن ذلك التأثير يكون قابلاً للبقاء . كما لو انكسرت الزجاجاة مثلاً ، فإنها تبقى مكسورة إلى الأبد .

ومن المعلوم أن العمل السحري لا يدوم أكثر من نصف ساعة إلى ساعة مثلاً . ولا يدوم أياماً ولا أعواماً .

ومعه من الصعب والبعيد جداً أن يؤثر السحر في هذا التفريق ما لم يكن واقعياً .

وقد يخطر في البال : أن الآية الكريمة على هذا المستوى ، أقصى ما تدل عليه هو التأثير على العواطف بين الزوجين . ولا تدل على التصرفات الواقعية أكثر من ذلك .

وهذا صحيح إلى حد ما . غير أننا نكون بالتخيير بين أن يكون السحر وهمياً أو واقعياً ولو في التأثير على العواطف . ولا شك أن الآية تدل على التأثير على العواطف . إذن ، فتأثير السحر فيها واقعي وليس وهمياً . وقد أسلفنا أن الإيهام وحده ليس كافياً في التأثير على العواطف .

والآية الكريمة وإن كانت خاصة بالعواطف بين الزوجين ، إلا أنه يمكن التعميم إلى كل أحد بالتجريد عن الخصوصية ، وذلك : أنه إذا أمكن التأثير على العواطف أحياناً أمكن دائماً أو غالباً على الأقل .

الجهة الثالثة: من الحديث عن الآية الكريمة في تحديد الموقف الصحيح من السحر.

وذلك في عدة نقاط:

النقطة الأولى: أن السحر كفر. ولا شك أن من ضروريات الشريعة أن السحر عمل محرم وردى أخلاقياً وأخروياً. ولكن هل تدل الآية الكريمة على أنه كفر. وقد ورد في السنة أن الساحر كالكافر ولم يقل: الساحر كافر.

وقد ورد لفظ الكفر في الآية الكريمة مرتين:

١ - قوله تعالى: ﴿ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر﴾.

٢ - قوله تعالى: ﴿إنما نحن فتنة فلا تكفر﴾.

ويحتمل في كلا الآيتين دلالتها على أن السحر كفر.

أما الآية الأولى: فقد تستظهر منها أن الشياطين كفروا لأنهم يعلمون الناس السحر. وإذا كان تعليم السحر كفراً كان تعلمه والعمل به أولى بهذه الصفة أو مثلها على الأقل.

غير أن هذا قابل للمناقشة، لأن الشياطين في الآية موصوفون بوصفين: أحدهما: أنهم كفروا وثانيهما: أنهم يعلمون الناس السحر. ولا دليل على إحدى الصفتين ناشئة من الأخرى. بل أن كفر الشياطين محرز قبل ذلك وبغض النظر عنه.

وأما الآية الثانية: فلعدم وضوح الآية الكريمة، بأن الكفر ناشئ من تعلم السحر أو تطبيقه. وإنما قد يكون ناشئاً من المضاعفات النفسية والعقائدية التي تحصل من الاعتقاد بأنه يعمل بغض النظر عن قدرة الله ومشيبته ونحو ذلك.

إذن، فالآية الكريمة غير دالة على أن السحر كفر والساحر كافر. وإنما هي دالة على تقييمات رديئة له كما سيأتي الآن:

النقطة الثانية: قوله تعالى: ﴿ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق﴾.

والضمير في (اشترأه) يعود إلى السحر. بمعنى أن من يرغب بالسحر ويطبقه يخسر الآخرة ولا يكون له فيها أي نتيجة حسنة. وخسارة الآخرة هي الخسارة الحقيقية والكبرى. أعوذ بالله تعالى من نتائج السوء.

وقد علموا بذلك عن طريق نصح الملكين لهم على ظاهر الآية. وبالرغم من ذلك فإنهم عملوا به وطبقوه.

وعلى أي حال، فهذه الآية كالنص في حرمة السحر، إلا أن الظاهر اختصاصه بما (يضرهم ولا ينفعهم). لأنه هو الذي يعود إليه الضمير في (اشترأه).

وأما رد السحر وإبطاله، فالآية واضحة في جوازه، لأن الهدف من إنزال الملكين كان هو ذلك، فالعمل به جائز بلا إشكال.

النقطة الثالثة: قوله تعالى: ﴿ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون﴾.

وقوله: (شروا) يعني باعوا. لأن القيمة الحقيقية للنفس هي الجنة ورضاء الله عز وجل. فإذا كان ثمنها هو السحر كان بثس الثمن لا محالة. إلا أنهم جهلوا هذه النتيجة. بدليل قوله تعالى: ﴿لو كانوا يعلمون﴾. غير أنهم لم يجهلوا حرمة على أي حال.

النقطة الرابعة: قوله تعالى: ﴿ولو أنهم آمنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون﴾.

وهذا هو البديل الحقيقي لخسران الآخرة. وهو ربحها بالإيمان والتقوى، دون اللهو عن ذكر الله بالمحرمات.

موضع السحر من العلوم:

قال الطباطبائي في تفسير الميزان^(١):

(١) ج ١: ص ٢٤٤.

العلوم الباحثة عن غرائب التأثير كثيرة. والقول الكلي في تقسيمها وضبطها عسير جداً.

وأعرف ما هو متداول بين أهلها ما نذكره:

منها: السيمياء: وهو العلم الباحث عن تمزيج القوى الإرادية مع القوى الخاصة المادية للحصول على غرائب التصرف في الأمور الطبيعية، ومنه التصرف في الخيال المسمى بسحر العيون. وهذا الفن من أصدق مصاديق السحر.

ومنها: الليمياء. وهو العلم الباحث عن كيفية التأثيرات الإرادية باتصالها بالأرواح القوية العليا، كالأرواح الموكلة بالكواكب والحوادث وغير ذلك، بتسخيرها أو باتصالها واستمدادها من الجن بتسخيرهم. وهو فن التسخيرات.

ومنها: الهيمياء. وهو العلم الباحث عن تركيب قوى العالم العلوي مع العناصر السفلية للحصول على عجائب التأثير، وهو الطلسمات.

فإن للكواكب العلوية والأوضاع السماوية ارتباطات مع الحوادث المادية، كما أن العناصر والمركبات وكيفياتها الطبيعية كذلك. فلو ركبنا الأشكال السماوية المناسبة لحادثة من الحوادث كموت فلان وحياة فلان وبقاء فلان مثلاً، مع الصورة المادية المناسبة أنتج ذلك الحصول على المراد وهذا معنى الطلسم.

ومنها: الديمياء: وهو العلم الباحث عن استخدام القوى المادية للحصول على آثارها بحيث يظهر للحس أنها آثار خارقة بنحو من الأنحاء، وهو الشعبة.

وهذه الفنون الأربعة مع فن خامس يتلوها وهو:

الكيمياء: الباحث عن كيفية تبديل صور العناصر بعضها إلى بعض. كانت تسمى عندهم بالعلوم الخمسة الخفية.

قال شيخنا البهائي: أحسن الكتب المصنفة التي في هذه الفنون كتاب رايته في هرات اسمه (كله سر). وقد ركب اسمه من أوائل أسماء هذه العلوم: الكيمياء والليمية والهيما والسيما والريمية. انتهى ملخص كلامه.

ومن الكتب المعتبرة فيها: خلاصة كتب بليناس ورسائل الخسروشاهي والذخيرة الإسكندرية والسر المكتوم للرازي والتسخيرات للسكاكي وأعمال الكواكب السبعة للحكيم طمطم الهندي.

ومن العلوم الملحقة بما مر علم الإعداد والأوفاق. وهو الباحث عن ارتباطات الأعداد والحروف ووضع العدد أو الحروف المناسبة للمطلوب في جداول مثلثة أو مربعة أو غير ذلك على ترتيب مخصوص.

ومنها: الخافية. وهو تكسير حروف المطلوب أو ما يناسب المطلوب من الأسماء واستخراج أسماء الملائكة أو الشياطين الموكلة بالمطلوب والدعوة بالعزائم المؤلفة منها للنيل على المطلوب.

ومن الكتب المعتبرة فيها عندهم: كتب الشيخ أبي العباس التوني والسيد حسين الإخلاطي وغيرهما.

ومن الفنون الملحقة بها الدائر اليوم: التنويم المغناطيسي وإحضار الأرواح. قال: وقد ألف فيها كتب ورسائل كثيرة. واشتهر أمرها يغني عن الإشارة إليها ههنا. والغرض مما ذكرنا على طوله إيضاح انطباق ما ينطبق منها على السحر أو الكهانة.

أقول: كان هذا كله كلام السيد الطباطبائي في الميزان. ولنا عليه عدة تعليقات في عدة أمور:

الأمر الأول: أنه كما تنقسم العلوم - مثلاً - إلى علوم إنسانية وعلوم بحتة. . . وغير ذلك من الانقسامات. . . كذلك هي تنقسم إلى علوم ظاهرة وعلوم خفية.

وأهم فرق بينهما حسب فهمي أن العلوم الخفية لا يمكن أن تحيط بها

الطاقة البشرية الاعتيادية أو الساذجة. بخلاف العلوم الظاهرة، فإن أي فرد من البشر يمكن أن يتعلمها إذا تعب على نفسه في طريقها.

وإنما لا بد للفرد من إيجاد رياضات نفسية وأعمال معقدة، لكي يكون مؤهلاً أساساً لتعلم هذه العلوم الخفية. ومن هنا قل عارفوها وقل انتشارها. ولم يمكن للجيل السابق من علمائها أن يورثوها إلى الجيل الآتي، لأن المتحملين لها في كل جيل قليل، أو يكاد أن يكون معدوماً.

وليس الفرق بين الشكليات من العلوم أن العلوم الظاهرة مبتنية على ظواهر أو قوانين كونية واضحة ومعروفة، في الحين أن العلوم الخفية مبتنية على ظواهر أو قوانين كونية مجهولة.

فإن هذا الفرق وإن كان قائماً فعلاً، إلا أنه ناتج عن عدم شهرة هذه العلوم، لأنها لو كانت مشهورة، لكانت الظواهر والقوانين التي تبحث عنها مشهورة أيضاً.

ولا أعتقد أن خفاء هذه العلوم أو أن نتائجها العجيبة، يجعلها شريفة ومهمة. فإن العلم إنما يكون شريفاً ومهماً فيما إذا أفاد الناس في الدنيا أو في الآخرة. وكلما اتسعت الفائدة كانت العلوم أشرف وأهم.

ولا ننكر أن يكون لهذه العلوم بعض الفوائد الفردية أو نحو ذلك، إلا أنها من الصعب أن تنتج نتائج واسعة ومهمة في المجتمع. وكيفينا في ذلك أن نلتفت إلى أن الفوائد الفردية من هذه العلوم لا تحصل إلا بصعوبات عديدة وعظيمة. فكيف إذا أردنا أن نفيد عدة أفراد أو مجتمعاً بأسره.

الأمر الثاني: إننا بعد أن عرفنا هذا التعداد للعلوم الخفية، في كلام السيد الطباطبائي. فلنا أن نتساءل عن موضع السحر منها. وقد قال إنه إنما قالها لأجل تمييز السحر عن غيره فهل حصل ذلك؟.

عرفنا من هذا الفصل كله أن السحر كما يمكن أن يكون تخيلياً أو وهمياً أحياناً، يمكن أن يكون واقعياً أيضاً. وقد أشار الطباطبائي للسحر

الوهمي على أنه فرع من فروع السيمياء. فما هو السحر الذي يكون له آثار واقعية؟

والظاهر من عبارته حين قال: وهذا الفن من أصدق مصاديق السحر. انه يوافقنا على أن السحر ليس وهمياً دائماً. كما أن الظاهر أن علم السيمياء بواقعه وأوهامه هو السحر. إذن فقد تم المطلوب. ولا يجب أن نرجع إلى مصدر آخر.

الأمر الثالث: من هو الساحر الذي يجب قتله في الشريعة. ليس هو عالم السحر ولا متعلمه، لأننا وجدنا مفكرين موثوقين ممن يعرف هذه العلوم الخفية بما فيها السحر وغيره. ولا يصدق عنوان الساحر عرفاً بمجرد ذلك.

وليس هو الذي يبطل السحر بالسحر، لأن هذا جائز في الشريعة، بل قد يكون واجباً أحياناً إذا كان فيه إنقاذ للنفس المحترمة ونحوها.

وليس هو الذي ينفع الناس بسحره ولا يضر. وخاصة إذا لم يكن محترفاً في عمله. بل كان يطبقه قليلاً ومجاناً.

وإنما الساحر هو المحترف الذي يضر الناس بعلمه وعمله. فهو الذي بمنزلة الكافر ويجب قتله للتخلص من شره.

ولا يبعد، بعد التجريد عن الخصوصية فقهياً أو عرفياً، أن استعمال العلوم الخفية أياً كان وخاصة الطلسمات في الإضرار بالآخرين: سحر، ويجب قتل الفاعل لأنه ساحر.

وكذلك يقتل ممارس أو عالم العلوم الخفية إذا كان فاسد العقيدة، ولم يتب كالذي يعتقد باستقلال الكواكب أو الأفلاك في التأثير عن إرادة الله تعالى سواء قال بنفيه أو باعتزاله. إلا أنه إنما يقتل لا بصفته ساحراً بل بصفته فاسد العقيدة. لأننا عرفنا أن غير المحترف للإضرار بالآخرين بالعلوم الخفية ليس بساحر وإن كان عالماً بها.

الأمر الرابع: إن أكثر هذه العلوم^(١) الخفية التي سمعناها من كلام السيد الطباطبائي، مندرجة في قوانين المرتبة الثانية أو القوانين الوسطى التي سبقت ذكرها في أوائل هذا البحث.

ويكفينا دليلاً على ذلك أنها ليست من القوانين الطبيعية وهذا واضح. كما أنها ليست من قوانين المرتبة الثالثة أو العليا، لوضوح أن مصدر المرتبة الثالثة أعلى وأعمق وأشرف وأنور من المرتبة الثانية.

كل ما في الأمر أنه قد يصدر من المرتبتين معاً، أو قل: من علماء كل منهما ما يشابه فعل المرتبة الأخرى^(٢). . . الأمر الذي يجعل نحواً من التشابه والاختلاط بين أفعال السحر ونحوه، وبين المعجزات. وقد أجبتنا على ذلك ببحث متكامل. وكنا نود إيراد خلاصته هنا إلا أنه يطيل المقام أكثر مما يجب^(٣).

كما أن تلك العلوم الغريبة ليست من قوانين عالم الظلام الأسفل. . . لتفاهة ذلك العالم بالنسبة إلى ما فوقه بما فيها عالم الطبيعة. ولذا ورد السؤال السابق عن كيفية تأثيره في عالم الطبيعة مع جوابه.

(١) وهي السيمياء والليمياء والهميمياء وكذلك علم الحروف واستحضار الأرواح دون الريمياء والكيمياء فإنها علوم طبيعية وإن كانت خفية.

(٢) مثاله أن جبال السحرة وعصا النبي موسى عليه السلام كلها انقلبت إلى أفاعي وثعابين.

(٣) يكفي هنا فقط أن نلتفت إلى قوله تعالى: (ولا يفلح الساحر حيث أتى). إذ لم تأخذ نتيجة واسعة لا في الدنيا ولا في الآخرة من أي ساحر مهما كان حاذقاً بل من أي شخص يعمل في العلوم الخفية وإن لم يكن ساحراً. في حين أن أهل المرتبة العليا من الأنبياء والأولياء، كان لهم القدم المعلى، والقدح الأوفى والسيطرة المهمة على كثير من حقول الدنيا ودرجات الآخرة.

فصل الكهانة

يبدو من مراجعة التوراة المتداولة أن موسى عليه السلام هو أول من أسس الكهانة. ولم تكن يومئذ شيئاً غير صالح، بل كانت تشبه معنى (رجل الدين) أو (سادن) المسجد أو الحرم.

وذلك أنه بعد العبور والذهاب إلى فلسطين أرض كنعان، جعل النبي موسى عليه السلام لهم هناك خيمة كبيرة للتعبد العام أو ما يوازي (المسجد) في المفهوم الإسلامي. وسمّاها حسب قول التوراة: خيمة الاجتماع. والظاهر أنها هي التي ورد اسمها في دعاء (السمات): قبة الزمان.

وكانت هذه الخيمة تحتاج إلى عناية لا يتوفر للنبي موسى عليه السلام القيام بها. فأوكلها إلى أخيه هارون. فأصبح منذ ذلك الحين (سادنًا) لخيمة الاجتماع، وحسب المعروف في التاريخ أنها ثاني بيت بني للعبادة بعد تجديد الكعبة المشرفة من قبل إبراهيم الخليل عليه السلام.

ومنذ ذلك الحين سمي سادن خيمة الاجتماع كاهناً، وكان أول كاهن في التاريخ هو النبي هارون عليه السلام، وهو رجل صالح بكل تأكيد، فهو نبي ورسول بنص القرآن الكريم. غير أنه كان يشتغل تحت تعاليم أخيه وليس مخولاً بشريعة مستقلة.

وتقول التوراة إن هارون توفي في حياة موسى بن عمران سلام الله عليهما، قبل التيه، فجعل مكانه في السدانة ابنه (إليعازر) وهو ابنه الأكبر أو

الوحيد. ثم توفي موسى. وآل الأمر إلى تسلسل هذه السدانة والكهانة في ذرية هارون عليه السلام.

ولا يبدو من التوراة أن موسى عليه السلام أعطى تعليماً عاماً من هذا القبيل لتسلسل السدانة. وإنما فقط باعتبار إيكالها إلى ابن هارون. وقد كان رجلاً صالحاً أيضاً. فإيكالها إلى الذرية غير الصالحة يؤكد الفساد.

إلا أن الأرباح التي كانت تأتي إلى الكاهن حداً بالذرية إلى تبنيتها. وإلى تعدد الكهنة أيضاً. فلماذا يكون لخيمة الاجتماع كاهن واحد، فليكن هناك كهنة متعددون. كلهم لهم صفة (رجال الدين) وكلهم مسيطرون دينياً على المجتمع وكلهم تردهم الأموال الطائلة. وكلهم يدعون في الدين مقامات عالية إلى آخره. وهكذا وجدت بعد موسى عليه السلام في اليهود طبقة متكاملة هي طبقة الكهان.

وفي هذا الصدد بالذات، فإن الكاهن والراهب بمعنى واحد. ولذا سماهم القرآن الكريم أحياناً ورهباناً، وانتقدهم بشدة لسوء تصرفهم ﴿جعلوا أربابهم ورهبانهم أرباباً من دون الله﴾. وورد في تفسيرها أنهم أطاعوهم في معصية الله سبحانه.

والذي يبدو أن من جملة المقامات التي كان يدعيها هؤلاء الكهان أو الرهبان... اتصالهم بالملائكة والجن وأخذ الأخبار عنهم وإعطائهم إلى الناس عند عرض مشكلة أو قضاء حاجة.

ومن هنا تفشت الكهانة بهذا المعنى الجديد، وهو استلام الأخبار من الجن والشياطين وإعطائهم للناس.

ولم يعرف العرب قبل الإسلام غير هذا النوع من الكهانة، ولم يفهموا من الكاهن غير ذلك. إلى حد أن ابن منظور في لسان العرب لم يذكر له أي معنى آخر.

وكان هؤلاء الكهنة يدعون أن الجن والشياطين يصعدون إلى السماء

فيستمعون إلى كلام الملائكة الذي قد يكون فيه بعض ما ينفع الناس أو التنبؤ بحوادث المستقبل. ثم يخبرون بها الكهان. ومن ثم يخبرون بها غيرهم.

والذي يظهر من القرآن الكريم أن هذا الاستماع صحيح. ولذا ينص على منعهم عنه بعد الإسلام ﴿لَا يَسْتَمِعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيُقْذَفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ. دَحُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ، إِلَّا مَنْ خُطِفَ الْخَطْفَةَ فَاتَّبِعْهُ شَهَابٌ ثَاقِبٌ﴾.

ولكن صحة تحقق الاستماع لا يعني صحة الإخبار التي تصل إلى الناس لعدة أمور: منها: احتمال عدم فهم الجن والشیاطين لكلام الملائكة بشكل متكامل. ومنها: احتمال الدس والكذب من قبل الجن والشیاطين أنفسهم. ومنها احتمال الدس والكذب من قبل الكهنة أنفسهم.

ومن هنا أصبحت هذه الأخبار مزيجاً مزعجاً من الصدق والكذب، بل إن الكذب عليها أوفر وأغلب. ومن هنا جاء النهي في الأدلة المعتبرة فقهاء عن مراجعة الكهان. وإن (من صدق منجماً أو كاهناً فقد كفر بما أنزل على محمد (ص)).

يعني بالنسبة إلى الكاهن -: ما أنزل على محمد (ص) من حجب الجن والشیاطين عن الاستماع إلى الملائكة الأعلى. ومن ثم لا يمكن أن يكون كلامهم صحيحاً.

ولنسمع الآن بعض ما قاله ابن منظور عن الكهنة. قال: الكاهن الذي يتعطى الخبر عن الكائنات في مستقبل الزمان، ويدعي معرفة الأسرار وقد كان من العرب كهنة كشق وسطيح وغيرهما.

فمنهم من كان يزعم أن له تابعاً من الجن ورئياً يلقي إليه الأخبار. ومنهم من كان يزعم أنه يعرف الأمور بمقدمات أسباب يستدل بها على مواقعها من كلام من يسأله أو فعله أو حاله. وهذا يخصونه باسم العراف الذي كان يدعي معرفة الشيء المسروق ومكان الضالة ونحوهما.

قال الأزهري: وكانت الكهانة في العرب قبل مبعث سيدنا رسول الله (ص). فلما بعث نبياً وحرس السماء بالشهب ومنعت الجن والشياطين من استراق السمع وإلقائه إلى الكهنة بطل علم الكهانة. وأزهق الله أباطيل الكهان بالفرقان الذي فرق الله عز وجل به بين الحق والباطل وأطلع الله سبحانه نبيه (ص) بالوحي على ما شاء من علم الغيوب التي عجزت الكهنة عن الإحاطة به.

وقال - فيما قال -: وإنما ضرب المثل بالكهان لأنهم كانوا يروجون أقوالهم الباطلة بإسجاع تروق السامعين، ويستميلون بها القلوب، ويستصفون إليها الأسماع.

أقول: وعلى أي حال، فكل نوعي الكهانة عند اليهود وعند مشركي العرب مذمومة في الإسلام. إلا أن ظاهر لفظ الكاهن هو الكهانة عند العرب لأنها استعملت في مجتمعهم فلا بد من فهمها بخصوصها عند الإطلاق، ما لم تقيد بشيء آخر أو بقرينة معينة.

ويحسن أن نروي هنا ما عن الطبرسي^(١) في الاحتجاج في رواية تشرح الموضوع من جهاته المهمة شرحاً متكاملاً.

حيث أن من جملة الأسئلة التي سأل الزنديق عنها أبا عبد الله عليه السلام: قال الزنديق: فمن أين أصل الكهانة ومن أين يخبر الناس بما يحدث.

قال (ع): إن الكهانة كانت في الجاهلية في كل حين فترة من الرسل. كان الكاهن بمنزلة الحاكم يحتكمون إليه فيما يشتهه عليهم من الأمور بينهم، فيخبرهم بأشياء تحدث. وذلك في وجوه شتى: فمراقبة العين وذكاء القلب ووسوسة النفس وفطنة الروح مع قذف في قلبه. لأن ما يحدث في الأرض من الحوادث الظاهرة فذلك يعلم الشيطان، ويؤديه إلى الكاهن ويخبره بما يحدث في المنازل والأطراف.

وأما أخبار السماء فإن الشياطين كانت تقعد مقاعد استراق السمع إذ

ذاك وهي لا تحجب ولا ترجم بالنجوم . وإنما منعت من استراق السمع لئلا يقع في الأرض تشاكل الوحي من خبر السماء . فيلبس على أهل الأرض ما جاءهم عن الله تعالى لإثبات الحجة ونفي الشبهة .

وكان الشيطان يسترق الكلمة الواحدة من خبر السماء بما يحدث الله في خلقه ، فيختطفها ، ثم يهبط بها إلى الأرض فيقذفها إلى الكاهن ، فإذا قد زاد كلمات من عنده فيخلط الحق بالباطل . فما أصاب الكاهن من خبر يخبر به (أو: مما كان يخبر به) هو ما أداه إليه شيطان مما سمعه . وما أخطأ فيه فهو من باطل ما زاد فيه .

فمنذ منعت الشياطين عن استراق السمع انقطعت الكهانة . واليوم إنما تؤدي الشياطين إلى كهانها أخبار الناس بما يتحدثون وبما يحدثونه . والشياطين تؤدي إلى الشياطين ما يحدث في البعد من الحوادث من سارق وسرق ومن قاتل قتل ومن غائب غاب . وهم أيضاً بمنزلة الناس صدوق وكذوب . الخبر .

فمن أهم ما نفهم من هذه الرواية عدة نقاط :

أولاً : أن حجب الشياطين عن الاستماع إنما هو لمصلحة عدم اختلاط خبر النبوة بأخبار الكهان .

ثانياً : أن أخبار الكهان لا يجب أن تكون كلها صادقة ، فإن الشياطين أنفسهم يكذبون على كهانهم في كثير من الأحيان . فالكاهن لا يستطيع أن يكون صادقاً حتى لو حاول ذلك .

ثالثاً : أنه بعد منع الشياطين عن استراق السمع بقي للكهان أخبار الأرض ، وإنما منعت أخبار السماء . إذن فما يحدث في الأرض يمكن التعرف عليه إجمالاً . وهذا ما يحدث إلى حد الآن عند عدد غير قليل من الأشخاص .

بقي سؤال واحد لا أجد من ذكره : وهو أنه ما هي مصلحة الشيطان من استراق السمع . وما هي مصلحته في أداء الخبر إلى الكاهن .

أما مصلحته لاستراق السمع فواضحة :
 أولاً : هو نحو من التكامل بالنسبة إلى الشياطين وهو (فضول) أيضاً
 أعني حب الاستطلاع من قبلهم .

ثانياً : أن الشيطان كان في يوماً ما مع الملائكة يعبد الله عز وجل ، حتى
 طرد من بينهم بعد خلقه آدم عليه السلام في قصة معروفة . والمهم أن بقي
 يحترم ذلك المكان ويشتاق إلي وإلى الاستماع إلى أحاديث سكانه وهم
 الملائكة .

وأما مصلحته بالإلقاء إلى الكاهن ، فقد تنلخص فيما يلي :
 أولاً : لعل في هذا الإلقاء شكلاً من أشكال الإغواء والشر فيما بين
 الناس . فيلقي الشيطان إليهم لكي يقع الشر بينهم .

وهذا لا ينافي كون الخبر حقاً ، لأن سماع الناس الناقصين للمخبر
 المتكامل ، قد لا يكون فيه مصلحة ، وقد يترتب عليه بعض المضاعفات . هذا
 فضلاً عن الكذب الذي يضيفه الشيطان نفسه على الخبر .

ثانياً : إن الشيطان وإن كان عدواً لبني آدم بنص القرآن الكريم ، إلا أن
 بعض الأفراد أو عدد منهم قد اكتسبوا صداقته فعلاً ، بمقدار ما أطاعوه وعصوا
 الله سبحانه في إطاعته . ومن هنا يمكن أن تتوثق عرى الصداقة والعلاقة بينهما
 بحيث «يوجدون إلى أولياءهم زخرف القول غروراً» . ولا يرى الشيطان
 بأساً - في حدود فهمه - من أن يتصل بصديقه ووليّه ويخبره وينفعه بالمقدار
 الذي يستطيع ولعله سيكون واسطته في إغواء الناس وإخراجهم عن دينهم
 وإنسانيتهم .

فصل القيافة

القيافة عمل القائف^(١)، وهو كما عن الصحاح والقاموس والمصباح: الذي يعرف الآثار. يعني يدل على مكان الغائب من آثار أقدامه ونحو ذلك. وقد روي عن قريش أنها فعلت ذلك وتتبع أقدام رسول الله صلى الله عليه وعلى آله إلى أن وصلوا إلى الكهف يوم الهجرة. وعن النهاية ومجمع البحرين إلى جانب ذلك: أنه يعرف شبه الرجل بأخيه وأبيه.

ومن هنا تعرف أن القائف ينبغي أن يتصف ببصيرة معينة ينسب بها الأشياء بعضها إلى بعض. وهو ينسب أثر القدم إلى صاحبه والرجل إلى أبيه أو ابنه أو أخيه. ولعل هناك وجوه أخرى عن النسبة يقوم بها القائف.

وبالطبع إنما نصدق القائف، فيما إذا أنتج نتيجة صحيحة، وأما مع الخطأ أو مجرد الدعوى والتبجح، فهو غير قابل للتصديق.

والمشهور بين الفقهاء حرمة الرجوع إلى القائف وحرمة تصديقه. وقد وردت فيه بعض الأخبار غير المعتبرة. ومقتضى أصالة البراءة جوازه. وخاصة مع تجربة صدقه، وقد يجب فيما لو كان فيه إنقاذ لنفس محترمة أو مال مهم. وهناك رواية غير معتبرة تدل على جواز ذلك وتقول بأن رسول الله صلى

(١) المكاسب: ص ٤٢.

الله عليه وعلى آله قضى بالقافة وفيها إمضاء الإمام الرضا عليه السلام لهذه الفكرة وإقراره لها. فلو تم سندها كانت دليلاً على الجواز خلافاً للمشهور، غير أن الأصل كاف في الجواز.

ولكن الذي ينبغي أن نلتفت إليه أن جواز الرجوع إليه، لا يعني حجية قوله عن إلحاق النسب، فإن قوله ليس بحجة في ذلك جزمياً من الناحية الشرعية.

نعم، فيما إذا أمكن للقائف قضاء حوائج أخرى، كإرجاع الإنسان الضال أو العروض الضائع، أو نحو ذلك من الأمور، فاستخدامه من هذه الناحية لا غبار عليه، والأجر الذي يتقاضاه إن كان عمله مخلصاً لا غبار عليه.

نعم، لو تمت تلك الرواية المشار إليها عن الإمام الرضا (ع)، كانت دليلاً على حجية قول القالف في إلحاق النسب، إلا أنها غير معتبرة سنداً. والحمد لله رب العالمين. مركز تحقيق علوم إسلامي

فصل

الغناء

قال ابن منظور: الأصمعي في المقصود والممدود: الغنا من المال مقصور ومن السماع محدود. وكل من رفع صوته ووالاه فصوته عند العرب غناء. والغناء بالفتح النفع. والغناء بالكسر من السماع. والغنا مقصور: اليسار.

وقال ابن الأعرابي: كانت العرب تتغنى بالركباني، إذا ركبت الإبل وإذا جلست في الأفنية وعن أكثر أحوالها، فلما نزل القرآن أحب النبي صلى الله عليه وعلى آله أن يكون هجيراًهم بالقرآن مكان التغني بالركباني.

وقال أيضاً: وفي الحديث، ليس منا من لم يتغن بالقرآن. قال أبو عبيدة: كان سفيان بن عيينة يقول: ليس منا من لم يتغن بالقرآن عن غيره ولم يذهب به إلى الصوت. قال أبو عبيد: وهذا جائز فاش في كلام العرب. تقول: تغنيت تغنياً بمعنى استغنيت وتغنيت تغانياً أيضاً.

... وأما الحديث الآخر: ما أذن الله لشيء كإذنه للنبي يتغن بالقرآن يجهر به. قال: فإن عبد الملك أخبرني عن الربيع عن الشافعي أنه قال: معناه تحسين القراءة وترقيتها. قال: ومما يحقق ذلك الحديث الآخر: «زينوا القرآن بأصواتكم». قال: ونحو ذلك قال أبو عبيد.

أقول: فالمحصل من تعريف الغناء هنا هو رفع الصوت وموالاته، لأن كل من رفع صوته ووالاه فصوته عند العرب غناء كما عرفنا. والموالاتة بمعنى الاستمرار لا بمعنى الترجيع المبتنى على نحو من التقطيع في النفس.

ولا شك أن هذا تعريف باللائم الأعم، يعني بالصفة غير المختصة بالغناء، إذ قد يوجد مد الصوت ورفعته والاستمرار به من دون صدق الغناء كما لو حصل ذلك في نص نشري غير موزون ولا مقفى ككلام ابن الأثير في الكامل أو في أسد الغابة مثلاً.

وأما تفسير الغناء بأنه (السماع) أو (الصوت) فهو أسوأ من الناحية المنطقية مما سبق، كما هو واضح لمن يفكر.

فعن المصباح أن الغناء الصوت وعن آخر: أنه مد الصوت. وعن الشافعي أنه تحسين الصوت وترقيقه. وعن مشهور الفقهاء: أنه مد الصوت المشتمل على الترجيح المطرب وعن القاموس: الغناء ككساء من الصوت ما طرب به.

ولا شك أن أي تعريف مما سبق مما لم يأخذ الطرب شرطاً في مفهوم الغناء، هو أعم منه، لأن قد يتحقق في غيره، وأما مع أخذ مفهوم الطرب فيه، فيكون بينه وبين الغناء عمومًا وخصوصاً من وجه. إذ قد يصدق الغناء عرفاً بدون أن يكون مطرباً، كما قد يحصل الطرب بدون غناء، كما في سماع بعض أنواع الشعر الجيد، وإن قرأه الإنسان لوحده.

فالصحيح أن كل التعاريف إنما هي لفظية وليست بحد ولا رسم من الناحية المنطقية. وإنما يراد بها تحويل الذهن على المفهوم العرفي للغناء الذي هو فعلاً مما تغلب به هذه الصفات المذكورة وإن لم تكن منحصرة به.

فالحاصل: هو أن الصحيح إيكال مفهوم الغناء إلى العرف كأبي مفهوم آخر من الناحية الفقهية، فهو كل صوت يتسالم عليه العرف بكونه غناء. بغض النظر عن أي صفة أخرى له.

ولعله لا يختلف في ذلك بين أن يكون الصوت صادراً من البشر، ذكراً كان أم أنثى، أم من غير البشر كما سنذكر. وسواء كان الصادر من البشر ذو معنى أم لم يكن. وسواء كان المعنى حقاً أم باطلاً.

وما صدر من غير البشر، قد يكون صادراً بسبب استخدام الآلات الوترية والهوائية وغيرها. وهي الموسيقى. وقد يكون صادراً من الحيوان كزقزقة الطيور. فإنها قد تكون مريحة للنفس أكثر من كثير من الأغاني البشرية، إلا أن القول بحرمتها غير محتمل، وتسميتها بالغناء لا يخلو من مجازية. فالمهم في الغناء هو الصوت البشري والموسيقى.

وقد يخطر في الذهن: أن الموسيقى ليست غناء. لأننا سمعنا من التعاريف ما هو واضح باختصاصه بالصوت البشري كالذي سمعناه من لسان العرب: أن كل من رفع صوته ووالاه فصوته عند العرب غناء.

إلا أننا عرفنا أن هذا التعريف بمجرده غير تام، وإذا تعدينا عنه، فأين نحط؟ إنما نحط في الفهم العرفي كما قلنا. والفهم العرفي يقتضي بوضوح: أن يكون الصوت البشري وحده على طريقة معينة يسمى غناء. وإذا اقترن بالموسيقى كان أولى بالتسمية كما هو معلوم. كما أن الموسيقى وحدها أيضاً غناء عرفاً، وهي على أي حال لا تندرج تحت أي من حقول المعرفة البشرية غير الغناء. وهي توجب نفس ما يوجب الغناء من الراحة النفسية والطرب ونحوها، بل أكثر أحياناً. فنفي مفهوم الغناء عنها مجازفة سمجة ودفاع عن الباطل.

ونستطيع أن نفهم ذلك من باب آخر: وهو أن أغلب الموسيقى مقترنة بصوت غنائي بشري. ولا شك أنها مع الاقتران به غناء وجزء واقعي منه. ولا يمكن نفي ذلك عرفاً. والعرف يرى المجانسة النوعية بين أفراد الموسيقى سواء اقترنت بصوت بشري أم لا. يعني أن الموسيقى هي الموسيقى في كلا الحالين. إذن فما دامت غناء عند الاقتران بالصوت البشري فهي غناء دائماً، يعني حتى وإن جاءت مجردة عنه.

كما نستطيع أن نفهم ذلك بتقريب آخر: وهو أن الغناء المنهى عنه في الروايات المعتبرة عن المعصومين عليهم السلام هو ما كان يُقام في عصرهم في بيوت الأغنياء والأمراء من الحفلات الساهرة والداعرة، ومن المعلوم قطعاً

أن الغناء البشري كان مقترناً بالموسيقى، فإن بعض الآلات الموسيقية كانت متوفرة يومئذ أي قبل ذلك التاريخ أيضاً. ولا شك أن هؤلاء كانوا يتمتعون بالصوت البشري تارة وبالموسيقى وحدها تارة أخرى وبهما معاً ثالثة. ومعه فالنهي الوارد عن الغناء بهذا الشكل وبهذا المعنى وارد على كل هذه الأشكال من الغناء، حتى الموسيقى المجردة عن الصوت البشري.

إذن، فكل حكم يرد على الغناء، يشمل الموسيقى أيضاً. وبهذا استطعنا أن نحدد مفهوم الغناء إلى أكبر حد ممكن، بغض النظر عن ألحانه وأقسامه ولغاته، فإن كل ذلك خارج عن الصدد، للوضوح الفقهي من أنه سالك مسلكاً مشتركاً، هو الغناء نفسه.

بقي علينا أن ندخل في بعض التفاصيل المحتملة ضمن الجهات الآتية:

الجهة الأولى: في مفهوم الطرب:

وينبغي لنا أولاً: أن نعرف ما هو الطرب أو ما هو تعريفه.

قالوا في تعريفه. كما عن الصحاح: أنه خفة تعتري الإنسان لشدة حزن أو سرور. وعن الأساس للزمخشري: خفة لسرور أو هم. قالوا: وهو الذي أراده الشاعر بقوله:

أَطْرَبَ وَأَنْتَ قَنْسَرِي والدهر بالإنسان دَوَارِي

ونُقل في وصف حالات الطرب بأنه قد يؤدي إلى الاهتزاز أو الحركات العنيفة باليد أو بالرجل أو بالعصا ونحوها. أو مشاكلة المغني في إيقاعه إلى غير ذلك.

فالذي أجده: أن الطرب حالة نفسية عبروا عنها بالخفة، لأن الإنسان فيها يجد نفسه كأنه يريد أن يطير، وهذا لا يكون إلا إذا أصبح خفيفاً جداً. وقد تكون الخفة مأخوذة من التبدل الاجتماعي ضد الرزانة والرصانة، لأن ما يحدث من حركات ينافيها بطبيعة الحال.

والمهم الآن، هو أن هذه الحالة النفسية تحدث عند إجادة الغناء مع إجادة الإصغاء، ولكن قد تجد مجالاً للتعبير عنها بالحركات، وقد لا تجد، من قبيل الإنسان المريض أو الهرم أو الجالس في مجلس محتشم وغير ذلك. فلا يستطيع أن يعبر عن طربه بالحركات.

هذا. وهل أن الغناء مفيد بحدوث الطرب أم لا. ظاهر بعض التعريفات السابقة ذلك. وإن كان تفسيره لا يخلو من إجمال لأن فيه عدة احتمالات:

- ١ - ما يحصل فيه الطرب فعلاً.
- ٢ - ما يكون علة تامة عرفاً لحصوله.
- ٣ - ما كان سبباً في الجملة لحصوله.

وهذا هو معنى التطريب في الصوت، يقال: صوت مطرب. وإلا فالمطرب هو المغني، وليس الصوت.

إلا أن كل ذلك قابل للمناقشة، لأننا قلنا إن الغناء ما سماه العرف غناء، ولا شك أن العرف لا يشترط حصول الطرب بأي معنى في الغناء. فيسمي الغناء غناء وإن لم تكن له أي قابلية للتطريب. كما في الصوت الأجش أو الإيقاع غير المنتظم.

على أن القول: بأن الغالب في الأغاني، تحقق الطرب فيها أو قابليتها لأن تكون مطربة، لا يخلو من صعوبة. فضلاً عن أن يكون الصوت المطرب بالخصوص هو الغناء.

وقد رأينا من الناس من يقول بلغة المشرعة: أننا وجدنا أن الغناء المطرب حرام، وهذا نص معلل، فنتمسك بالعلة وهي الطرب كأنه قال: الغناء حرام لأنه مطرب. إذن، فالطرب حرام وليس الغناء. ومعه فوجود الطرب بأي شكل هو الحرام. وأما الغناء المجرد عن الطرب الفعلي فهو ليس بحرام. وأكثر الغناء هو كذلك. فأكثر الغناء ليس بحرام.

وهذا يتكلم بلغة المتشريعة، إلا أنه يدافع عن شريعة الشيطان. لأن هذا الكلام قابل للمناقشة من عدة جهات:

أولاً: أننا قلنا أن مفهوم الطرب ليس مأخوذاً من مفهوم الغناء. بل الغناء يصدق وإن لم يكن مطرباً أصلاً. فيكون مشمولاً للحكم بالحرمة.

ثانياً: أن النصوص الواردة في الغناء لم تشتمل على هذا التعليل، وإنما هذا نص وهمي مفتعل لأجل المصالح الخاصة. وتفصيل هذه النصوص موكول إلى الفقه.

إذن، فليس هناك نص معلن، لكي نتمسك بالعلة، ونتصرف بالحكم المعلن.

ثالثاً: أن ما زعموا من حرمة الطرب بعنوانه ليس بصحيح. بل لا دليل على حرمة في نفسه إن حصل بسبب آخر محلل. إذن، فالغناء وإن لم يحصل الطرب حرام والطرب إذا حصل بدون غناء حلال. (فأين تذهبون).

الجهة الثانية: في اشتراط حرمة الغناء باللهو:

ولا يراد باللهو هنا، خصوص ما كان سفهياً عرفاً. لوضوح أن أغلب أشكال التنغي المنهي عنه ليس كذلك. بل ما كان للترويح عن النفس وإيجاد السرور أيضاً. كما هو مقصود المغنين والسامعين عادة.

فاللهو يراد به أحد معاني:

الأول: أنه ما يكون سبباً لنسيان الهموم النفسية والمشاكل الدنيوية التي يعانيتها الفرد في حياته الجادة. فيقال: أنه لهي عنها أو نسيها.

الثاني: ما يكون سبباً للتبذل العرفي في مقابل الرزانة والرصانة كما قلنا سابقاً.

الثالث: ما يكون غير هادف لهدف صحيح كشفاء بعض الأمراض أو سرعة إنتاج الحيوان أو النبات بالموسيقى ونحو ذلك. فإن كان على غير مثل هذه الأهداف فهو لهوي.

ولا شك أن الغناء سبب غالي لكل هذه المعاني من اللهو، والكلام تارة: من ناحية اشتراط اللهو في الغناء موضوعاً، يعني أن الصوت غير اللهوي ليس غناء بالمرّة. وأخرى في اشتراطه حكماً يعني إذا لم يكن لهوياً لم يكن محرماً.

أما الكلام فيه موضوعاً: فقد عرفنا فيما سبق أن تحديد الغناء موكول إلى العرف. ولا شك أن العرف لا يشترط في مفهوم الغناء كونه لهوياً. بل يصدق الغناء عرفاً سواء كان لهوياً أم لم يكن.

ولكن قد يستدل ببعض النصوص لتلك النتيجة:

منها: ما عن محمد بن مسلم^(١) عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: الغناء مما وعد الله عليه بالنار. وتلا هذه الآية: ﴿من الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزواً أولئك لهم عذاب مهين﴾.

وعن مهران بن محمد^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: الغناء مما قال الله عز وجل: ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله.

وعن عبد الأعلى^(٣)، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغناء. وقلت: إنهم يزعمون أن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله رخص في أن يقال: جثناكم جثناكم حيناً نحبيكم. فقال: كذبوا إن الله عز وجل يقول: ﴿وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين. لو أردنا أن نتخذ لهواً لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين، بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون﴾. ثم قال: ويل لفلان مما يصف. رجل لم يحضر المجلس.

(١) الوسائل: أبواب ما يكتسب به: باب ٩٩: حديث ٦.

(٢) المصدر: حديث ٧.

(٣) المصدر: حديث ١٥.

إلى غير ذلك من النصوص التي تفسر القرآن الكريم أعني لفظ اللهو فيه بالغناء. وهذا قد يكون دليلاً على أن الغناء لا يكون إلا لهوياً، فلو لم يكن لهوياً لم يكن غناءً.

إلا أن هذا الاستدلال ليس بصحيح.

أولاً: أن غاية ما تدل الآية على أن الغناء مصداق للهو، وهذا يدل على أن نوع الغناء هو كذلك سواء كان لهوياً عرفاً أو لم يكن. وهذا لا يعني أن مفهوم اللهو مشروط في الغناء، كما هو معلوم.

ثانياً: أن مثل هذه التطبيقات، قد تكون لبّية يعلمها الأئمة عليهم السلام بعلمهم الخاص. وليست تطبيقاً عرفياً. ليقال: إن هذه الأدلة دليل على أخذه العرفي فيه.

ثالثاً: أنه من المحتمل أن يكون قيد اللهو قيد حكمي وليس قيداً موضوعياً، كما هو المطلوب الآن. يعني أن الغناء إنما يكون حراماً إذا كان لهوياً. وهذا وإن لم يكن واضحاً من النصوص إلا أن مجرد احتمالها يدفع الاستدلال.

وكل هذه الأجوبة ترد على أمثال هذا التطبيق في الروايات، فإن الغناء كما طبق على اللهو، طبق أيضاً على قول الزور وعلى اللغو وعلى الباطل. وكلها مصاديق تنزيلية منطبقة في طول الحكم لا محالة، فتأمل.

وعلى أي حال، فأخذ اللهو في مفهوم الغناء موضوعاً، مما لا دليل عليه، والعرف لا يساعد عليه.

وأما الكلام في اشتراطه حكماً يعني كونه شرطاً في الحرمة، فإن لم يكن لهوياً لم يكن حراماً. وهذا بطبعه بحث فقهي، إلا أننا نسطره هنا باختصار والتفصيل موكول إلى الفقه.

والدليل الرئيسي عليه هو: أن حرمة الغناء لها مدارك ثلاثة:

١ - الإجماع.

٢ - السيرة المتشعبة .

٣ - ارتكاز المتشعبة .

وكلها أدلة لبية، باصطلاح علم الأصول، ليس لها إطلاق لفظي
لنتمسك به .

وأما الروايات، فأحاديثها أو مفرداتها لا تخلو من مناقشة إما سنداً وإما
دلالة، ولا تصفو لنا ولا واحدة، بدون نقاش . ولكن إذا ادعى كونها مستفيضة
أو متواترة، كما هو غير بعيد، فإن التواتر أيضاً دليل لبي ليس له إطلاق .

فيؤخذ من هذه الأدلة بالقدر المتيقن، وهو ما كان من الغناء سبباً للهو .
وأما دون ذلك فلا يكون محرماً .

وبطبيعة الحال، ومقتضى الاحتياط أيضاً، فإن اللهو بكل أقسامه الثلاثة
السابقة يكون مشمولاً للحرمة . ويكون ما هو الجائز ما خلى من كل أقسام
اللهو على الأحوط . وهذا هو الصحيح .

وقد يستدل لنفس النتيجة تقريباً، بما استدلوا به : بأن المنهى عنه هو
الوضع الذي كان سائداً في الصدر الأول، بين أهل المعجون، من ليال حمراء
ونحوها . فإن ذاك، هو الحرام وأما غيره فلا دليل على حرمة .

وقد نتوسع قليلاً، ونقول : إن ضمائم الغناء في تلك الليالي الحمراء
كشرب الخمر واختلاط الجنسين وغير ذلك، ليس لها دخل في حرمة الغناء
نفسه، إذن فما هو الحرام هو الغناء، لكن بشرط أن يكون لهوياً على ذلك
النحو . وأما ما لم يكن لهوياً فلا دليل على حرمة .

وهذا الاستدلال . وإن كان لطيفاً، إلا أن الصحيح كما عرفنا هو قيام
تلك الأدلة اللبية على الحرمة . وموضوعها جميعاً عنوان الغناء، بدون أية
ضميمة . إلا أنها لا إطلاق لها، كما عرفنا فيختص بالغناء اللهوي .

وهذا أيضاً لا يفرق فيه بين الصوت البشري والموسيقى، واشتراكهما
في الأداء .

الجهة الثالثة:

كان بعض أساتذتنا يقول بجواز الموسيقى التصويرية. ويفسرها بما مضمونه: أنها ما يكون صوتها مشابهاً لصوت شيء في الطبيعة، كصوت العاصفة أو نزول المطر أو تغريد البلبل أو غير ذلك، وكان يقول: إنك حين تسمعها فكأنك تسمع صوت عاصفة أو صوت نزول المطر. وهذا جائز شرعاً.

وهذا بهذا المقدار صحيح، إلا أن الموسيقى التصويرية قد تفسر ببعض التفسيرات الأخرى. فإن مقتضى تسميتها بهذا الاسم: أنها تعطي صورة لما في الطبيعة من أصوات، فيكون الفهم الذي أعطاه بعض أساتذتنا راجحاً ومعقولاً.

إلا أن المفهوم عرفاً ليس هو ذلك، بل الموسيقى التصويرية هي الموسيقى المنفردة الهادئة التي تعزف باستمرار بمناسبة ما، فيكون منها (جو) موسيقي متناغم ومستمر حسب ما يراه العازف مناسباً. ولا تعارض بصوتها حديثاً أو خطاباً أو أي شيء آخر.

والموسيقى بهذا المعنى تكون تابعة للحكم السابق من حرمة الغناء إذا كان لهوياً. ولا إشكال أن الموسيقى التصويرية بجميع أشكالها عادة لهوية، فمن الصعب أن نقول فقهياً بجوازها بطبيعة الحال.

وإذا كان للموسيقى التصويرية أي معنى آخر، غير ما قاله بعض أساتذتنا، فهي مشمولة لحكم الغناء عموماً.

الجهة الرابعة: في الغناء في المراثي والأعراس:

أما جواز الغناء في الأعراس فظاهر شيخنا الأنصاري^(١) في المكاسب الميل إليه. ولعله فتوى جماعة آخرين.

(١) ص: (٣٩).

والدليل على ذلك من عدة وجوه:

الوجه الأول: الاستدلال بالروايات:

فعن أبي بصير^(١) قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن كسب المغنيات. فقال: التي يدخل عليها الرجال حرام والتي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس. وهو قول الله عز وجل: ﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله﴾.

وعن أبي بصير^(٢) أيضاً: عن أبي عبد الله قال: المغنية التي تزف العرائس لا بأس بكسبها.

وعنه أيضاً^(٣)، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: أجر المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس. وليس بالتي يدخل عليها الرجال.

وهذه الروايات وإن نصت على حلية (الأجر) إلا أنها تدل بلا شك على حلية العمل أيضاً، للوضوح الفقهي والمشرعي، على أن أجر العمل الحرام حرام، وأجر العمل الحلال حلال.

وتكون هذه الروايات أخص من حرمة مطلق الغناء اللهوي، فتقيده لا محالة. إلا أن الكلام في إسنادها فإنها لا تخلو من مناقشة.

الوجه الثاني: أننا عرفنا أن دليل حرمة الغناء دليل لبي يؤخذ منه بالقدر المتيقن. وهنا يكون القدر المتيقن هو الغناء المستعمل في غير الأعراس، وأما ما يكون فيها فهو خارج عن القدر المتيقن فيكون جائزاً.

غير أن ذلك لا يخلو من مناقشة: فإن الأخذ بالقدر المتيقن إنما يكون مع الشك في شمول الدليل اللبي وعدمه للمورد. وأما مع الإحراز فلا. ولا

(١) الوسائل أبواب ما يكتسب به: باب ١٥: حديث ١.

(٢) المصدر: حديث ٢.

(٣) المصدر: حديث ٣.

يبعد أن يكون سيرة المتشركة وارتكازهم قائماً على شمول الحرمة للغناء حتى لو كان في الأعراس.

اللهم إلا أن يقال: إن أمثال تلك الروايات صالحة للدفع عن مثل هذه السيرة، لأنها دالة على جواز الغناء في الأعراس.

إلا أنه من الواضح أن هذا فرع صحتها سنداً واعتبارها. وأما إذا لم تكن معتبرة فلا تكون رادعة عن السيرة بحال.

ومعه فيبقى الغناء في الأعراس داخلاً في الحرمة. ولا أقل من الاحتياط الوجوبي عنده. نعم، الإنشاد بما لا يسمى غناء عرضاً لا يكون مشمولاً للحرمة، بطبيعة الحال.

الوجه الثالث: أن الغناء في الأعراس، ليس لهواً عرفاً، لأنه متسالم على صحته اجتماعياً، فيكون خارجاً موضوعاً عن دليل الحرمة الدال على حرمة الغناء اللهوي.

وهذا الوجه أفسد من سابقه، لأن التسالم الاجتماعي على شيء لا يعني كونه ليس لهواً. فإن هناك مناسبات يقتضي التقليد الاجتماعي على وجود اللهو فيه، كالأعياد والأعراس وغيرها، وكأن المظهر الأساسي للفرح هو اللهو. وهذا لا يعني أنه لا يكون لهواً. وإذا كان لهواً كان حراماً.

وأما الغناء في المراثي سواء كان على المعصومين سلام الله عليهم أو غيرهم، مما لا يكون حراماً بعنوان آخر، كالكذب أو الاعتراض، أو الكذب على المعصومين عليهم السلام أو غير ذلك.

وهذا النوع من الغناء مشمول للوجهين الأخيرين السابقين، مع مناقشتهم. ولعله مشمول أيضاً للوجه الأول، بعد تجريد مدلول الروايات السابقة عن خصوصية الفرح إلى مطلق المناسبات. مع جوابه أيضاً. ومعه لا يبقى دليل على جوازه أيضاً، فيكون مشمولاً للحرمة.

إلا أنه يكون مشمولاً لما قلناه من أن الإنشاد غير الغنائي لا يدخل في

الحرمة، ومعه يكون ما يعمل به الخطباء في المراثي كله جائز ظاهراً، وهناك من الروايات ما يدل على جوازه ومنها ما هو معتبر سنداً وظاهر دلالة.

الجهة الخامسة: الغناء في القرآن الكريم والادعية والذكر:

فقد يقال بجوازه تمسكاً بالروايات الدالة على رجحان تحسين الصوت بقراءة القرآن الكريم: وهي أخبار عديدة تبلغ حد الاستفاضة، وقد سبق بعضها في كتاب الصلاة ونذكر الآن بعضها:

عن أبي بصير^(١) عن أبي عبد الله في قوله تعالى: ﴿وَرتل القرآن ترتيلاً﴾، قال: هو أن تتمكث فيه وتحسن به صوتك.

وعن النوفلي^(٢) عن أبي الحسن قال: ذكرت الصوت عنده. فقال: إن علي بن الحسين عليه السلام كان يقرأ فربما مر به المار فصعق من حسن صوته.

وعن عبد الله بن سنان^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال النبي صلى الله عليه وعلى آله: «لكل شيء حلية وحلية القرآن الصوت الحسن».

وعن أبي بصير^(٤) قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إذا قرأت القرآن فرفعت به صوتي جاءني الشيطان فقال: إنما ترائي بهذا. أهلك والناس. فقال: يا أبا محمد اقرأ قراءة ما بين القراءتين تسمع أهلك ورجع بالقرآن صوتك. فإن الله عز وجل يحب الصوت الحسن يرجع فيه ترجيحاً.

إلى غير ذلك من الروايات. إلا أن كل ذلك لا يدل على جواز الغناء بالقرآن الكريم. لوضوح أن الصوت الحسن أعم من الغناء، ولا يراد به ذلك. وحتى الترجيع المصريح به في الرواية لا يراد به حد الغناء، وإنما يراد

(١) الوسائل ج ٤ أبواب قراءة القرآن في غير الصلاة: باب ٢١: حديث ٤.

(٢) المصدر: باب ٢٤: حديث ٢.

(٣) المصدر: حديث ٣.

(٤) المصدر: حديث ٥.

به المد المناسب لقراءة القرآن، فقد تقتضي المد الطويل كما في: آلاء وأولئك ونحوها. فيجوز أن يكون ذلك بتقطيع النفس، الذي هو معنى الترجيع كما يجوز أن يكون باستمراره. ولا إشكال فيه. ومعه فحمله على التقية، كما حاول في الوسائل^(١) بلا موجب.

وقد يستدل على الجواز بنحو ما سبق: من أن الدليل على حرمة الغناء دليل لبي، والقدر المتيقن منه غير ذلك.

وجوابه بنحو ما سبق أيضاً: حيث قلنا إن الأخذ بالقدر المتيقن إنما هو مع الشك لا مع الإحراز. ولا شك أن دليل الحرمة من سيرة المتشريعة وارتكازهم. شامل للغناء بالقرآن بل هو أشنع من كثير من أنواع الغناء عندهم. وهذا يكفي.

على أن هناك بعض الأدلة التي تدل فعلاً على حرمة الغناء بالقرآن الكريم:

منها: أن الغناء به اختصار له وازدراء به، وهو من أشد المحرمات.

ومنها: بعض الروايات: وهو ما عن عبدالله بن سنان^(٢) عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله: «أقرأوا القرآن بالحنان العرب وأصواتها. وإياكم ولحن أهل الفسق وأهل الكبائر. فإنه سيجيء من بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهبانية، لا يجوز تراقيهم، قلوبهم مقلوبة، وقلوب من يعجبه شأنهم».

إلا أنها لا تخلو من مناقشة سندا ودلالة. والعمدة في الحرمة ما سبق أن ذكرناه.

وأما تعرضه للرهبانية التي عرفنا في فصل سابق أنها من الرهبة، وهي

(١) ج٤: ص ٨٥٩.

(٢) الوسائل: ج ٤ كتاب الصلاة: أبواب قراءة القرآن. باب ٢٤: حديث ١.

مرتبة عالية من الخوف من الله تبارك وتعالى . . فهو معارض بما دل على جواز القراءة بالخشوع والتدلل والحزن فإن القراءة بالرهبانية ليست غير ذلك .

منها ما عن ابن أبي عمير^(١) عن ذكره عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إن القرآن نزل بالحزن . فاقراؤه بالحزن .

ولا يبعد أن يكون سندها معتبراً . ومن الظاهر أنه يراد بها القراءة الحزينة ، وليست القراءة في حالة الحزن ولو من شيء آخر من مصائب الدنيا .

وعن حفص^(٢) قال: ما رأيت أحداً أشد خوفاً على نفسه من موسى بن جعفر عليه السلام ولا أرجى للناس منه . وكانت قراءته حزناً . فإذا قرأ فكأنه يخاطب إنساناً .

فهذا هو الكلام في الغناء بالقرآن الكريم . وإذا كان ذلك فيه حراماً ، كان في كل الأدعية والأذكار حراماً ، لنفس الأدلة السابقة إجمالاً ، ونوكل تفصيلها إلى فطنة القارئ .

الجهة السادسة: فيما ورد في ثمن المغنيات:

وقد وردت حولها روايات مانعة وروايات مجوزة فنذكر أهمها في طائفتين:

الطائفة الأولى: الأخبار المانعة عن بيع وشراء المغنيات:

عن إسحاق بن يعقوب^(٣) في التوقيعات التي وردت عليه من محمد بن عثمان العمري بخط صاحب الزمان عليه السلام . . يقول فيها: وثمن المغنية حرام .

(١) المصدر أبواب قراءة القرآن: باب ٢٢: حديث: ١ .

(٢) المصدر: حديث ٣ .

(٣) أبواب ما يكتسب به: باب ١٦: حديث ٣ .

وعن إبراهيم بن أبي البلاد^(١) قال: قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام: جعلت فداك إن رجلاً من مواليك عنده جوار مغنيات قيمتهن عشر ألف دينار، وقد جعل لك ثلثها. فقال: لا حاجة لي فيها. إن ثمن الكلب والمغنية سحت.

وعنه^(٢) في رواية عن أبي الحسن عليه السلام.. وفيها عن ثمن المغنيات: أن هذا سحت وتعليمهن كفر والاستماع منهن نفاق، وثمانهن سحت.

ومعتبرة الحسن بن علي الوشاء قال: سئل أبو الحسن الرضا عليه السلام عن شراء المغنية. قال: قد تكون للرجل الجارية تلهيه. وما ثمنها إلا ثمن الكلب. وثمان الكلب سحت. والسحت في النار.

إلى غير ذلك من الروايات.

الطائفة الثانية: ما يدل من الروايات على الجواز:

عن عبدالله بن الحسن الديثوري^(٣) قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام جعلت فداك: ما تقول في النصرانية أشتريها وأبيعها من النصراني فقال: اشتر وبع. قلت: فأنكح. فسكت عن ذلك قليلاً ثم نظر إلي وقال شبه الإخفاء: هي لك حلال. قال: قلت: جعلت فداك، فاشتري المغنية والجارية تحسن أن تغني، أريد بها الرزق لا سوى ذلك. قال: اشتر وبع.

وعن الصدوق^(٤) قال: سأل رجل علي بن الحسين عن شراء جارية لها صوت. فقال: ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة. يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء. وأما الغناء فمحظور.

(١) المصدر: حديث ٤.

(٢) المصدر: حديث ٥.

(٣) المصدر: حديث ١.

(٤) المصدر: حديث ٢.

ويمكن الجمع بين الطائفتين بأحد وجهين:

الوجه الأول: المناقشة في إسناد كل هذه الروايات إلا رواية الوشا فإنها معتبرة، ومعه يجب الأخذ بها بالخصوص. وهي تنهي عن ثمن الجارية المغنية.

إلا أنها قابلة للمناقشة من حيث الدلالة، لأنه عليه السلام يقول: الجارية تلهيه. ولا شك أن مطلق اللهو، ليس بحرام. ومعه لا بد من التقييد بما هو حرام في المرتبة السابقة على هذا النص، يعني: أنها تلهيه باللهو الحرام. ومعه نعود إلى ما دل الدليل على حرمة، وهو الغناء اللهوي. ولا تكون هذه الرواية أكثر مدلولاً من غيرها.

وعليه، فإن كان المقصود من شراء الجارية هذا النوع من اللهو حرمت وبطلت المعاملة عليها، وكان ثمنها سحتاً، وإلا جاز.

هذا، ونفس الأمر تقريباً نعمله بالنسبة للكلب، إذ من المسلم فقهيّاً أنه لا يحرم بيع كل كلب، لأن هناك من الكلاب ما يجوز بيعها، ككلب الصيد والبستان. فنقيدها بما دل على الجواز، أو تخصصها ضمناً بما دل الدليل على حرمة في المرتبة السابقة.

الوجه الثاني: الأخذ بالقرائن الموجودة في الروايات، الدالة على الجواز. كقوله: أريد بها الرزق لا سوى ذلك. وقوله: فذكرتك الجنة، ونحوها.

وهذا دال بوضوح أن استعمالها في الحلال حلال وفي الحرام حرام. ومعه فلا بد من النظر في المرتبة السابقة إلى ما هو حلال وما هو حرام. وقد عرفنا أن الحرام هو خصوص الغناء اللهوي. ويبقى الباقي تحت الحكم بالجواز.

وأما قوله في الرواية الأخيرة: يعني بقراءة القرآن والزهد إلخ. فإنما هو

تفسير من الصدوق عليه الرحمة، وليس مروياً عن الإمام عليه السلام، كما هو واضح لمن يدقق فيه.

فهذا مجمل ما أردنا بيانه عن الغناء وتبقى تفاصيل أخرى، لا حاجة إلى الإفاضة فيها الآن.



فصل الغيبة

ليس هذا الموضوع من المكاسب المحرمة، لأن الغيبة ليست سبيلاً للكسب والاسترباح عادة. كل ما في الأمر أنه ليس هناك مجال آخر في الفقه تذكر فيه بعض الأبحاث المختصرة نسبياً، ومنها هذا البحث. ومن هنا الحقوها بالمكاسب المحرمة، كما فعل شيخنا الأنصاري في المكاسب وغيره. كما ذكر الكذب وعناوين أخرى لا تمت إلى الاسترباح بصلة. وإنما نذكر هنا منها خصوص ما فيه شيء من التعقيد المفهومي أو الاختلاف الفقهي. فمثلاً: الكذب سوف نعرض عنه لأنه واضح مفهوماً وحكماً.

أما الغيبة ففي تحديد مفهومها شيء من الصعوبة، لأنهم ذكروا لها تعريفين:

الأول: أنها كشف العيب المستور.

الثاني: ذكرك أخاك بما يكره.

ووردت في كليهما الأخبار. فلا بد من الحديث عن كلا التعريفين مستقلاً، لنختار الأمر الصحيح بعد ذلك.

التعريف الأول:

إن الغيبة هي كشف العيب المستور.

فعن داود بن سرحان^(١) قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغيبة

(١) الوسائل: أبواب العشرة: باب ١٥٤: حديث ١.

قال: هو أن تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل وتبث عليه أمراً قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حد.

وعن عبد الرحمن بن سيابة^(١) قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه.. الحديث.

وعن إبان^(٢) عن رجل لا نعلمه إلا يحيى الأزرق قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: من ذكر رجلاً من خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس لم يغتبه، ومن ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس اغتابه، ومن ذكره بما ليس فيه فقد بهته.

وبالرغم من أن إسنادهما جميعاً لا تخلو من مناقشة، إلا رواية عبد الرحمن بن سيابة، فإنها موثقة عند سيدنا الأستاذ لورود اسم هذا الرجل في إسناده كامل الزيارات، لابن قولويه. والصحيح عدم الأخذ بهذه القاعدة، في غير مشايخ ابن قولويه مباشرة. فتكون حسنة لأن هذا الرجل من أصحاب الأئمة عليهم السلام الذين لم يعرفوا بسوء أو بدم. إلا أن العمل بالروايات الحسنة مما لا يصح عادة في علم الأصول، فإن المهم الوثاقة في الراوي. ولا يكفي ما دون ذلك، فلا تكون معتبرة.

إلا أننا مع ذلك ينبغي أن نعطي فكرة عن التعريف، لأنه نافع فقهياً بكل تأكيد، ضمن الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى: العيب هو النقص بالخلقة أو الطبع أو الصحة أو التصرف أو أي جهة أخرى اختيارية كانت أو غير اختيارية.

فصفات الطول والقصر والشيب ونحوها غير اختياري، على حين كون الإنسان مرحاً أو غضوباً أو ثرثاراً أو انعزالياً، طبع اختياري، فضلاً عن كونه قال الكلمة القبيحة أو تصرف التصرف المشين، فإنه أوضح بالاختيارية.

(١) المصدر: حديث ٢.

(٢) المصدر: حديث ٣.

والمهم أن ذكر الإنسان بأي عيب يدخل ضمن الغيبة المحرمة.

الملاحظة الثانية: أخذ في مفهوم الغيبة أن يكون الشخص المذكور غائباً ومن هنا جاءت التسمية. فلو عابه شخص أمامه لا تصدق الغيبة لا محالة، وإن صدقت الأذية والاعتداء المحرمة ضد المؤمن.

وقد رمز القرآن الكريم إلى ذلك بالموت قال سبحانه: ولا يغتب بعضكم بعضاً أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه.

والنهي ظاهر بالمحرمة، فالغيبة محرمة بنص الكتاب الكريم مضافاً إلى السنة الشريفة والإجماع والعقل.

وقد مثل الجرأة على الاغتيال بالجرأة على أكل لحوم الآخرين. ومثل الغياب بالموت، لأن الميت كالغائب وإن كان حاضراً، فالغائب إذن كالميت وإن كان حياً. ومن زاوية أخرى قالوها، فإن الميت لا يستطيع أن يدافع عن نفسه ضد أي اعتداء من أي نوع. كذلك الغائب من حيث كونه جاهلاً بما صدر ضده لا يستطيع الدفاع أيضاً.

إذن، فالمهم حصول الغياب، أو قل: التكلم ضد شخص غائب ليصدق مفهوم الغيبة.

الملاحظة الثالثة: أن العيب لم يُذكر في هذه الروايات وإنما قالوا: ما ستره الله عليه ونحوه: فقد يبدو أن الأمر المستور أعم من كونه عيباً. فقد تكون هناك صفات حسنة مستورة أو صفات عادية. فإن المهم في الستر هو عدم معرفة الآخرين به، وهو أمر نسبي يصدق في حالات كثيرة ولا يخص العيوب بالذات:

وجواب ذلك من زاويتين:

الزاوية الأولى: من جهة الفهم العرفي.

لأن ما يستحق الستر عرفاً إنما هو العيب والنقص. أما الفضائل والمكارم، بل حتى الصفات الاعتيادية، فإنها لا تندرج عرفاً في هذا

المدرج. إذن، فالفهم العرفي من (ما) الموصولة في قوله، ما ستره الله عليه هو العيب بلا إشكال. سواء كان خلقياً أم اختيارياً.

الزاوية الثانية: من جهة العطاء الإلهي.

فإن الوارد في الأدلة المستفيضة أن من فضل الله سبحانه على المؤمن هو كشف فضائله وستر معاييه. وورد فيما ورد من ذلك: يا من نشر الجميل وستر القبيح. وأن الله تعالى: يكشف العائلة ويخفي العائبة. وورد: وكم من ذكر حسن لست أهلاً له نشرته، بإزاء قوله: وكم من عيب سترته. إلى غير ذلك من النصوص العديدة.

إذن فما يُخص بالستر هو العيب. والساتر هو الله سبحانه كما نصت عليه هذه الروايات وكثير من النصوص غيرها. ولو أراد أن يفضحه لفضحه، ولكنه سبحانه يفضل بالجميل، لأنه حلیم كريم جل جلاله وعظمت آلاؤه. ومن هنا ذكرنا في هذا التعريف للغيبة أنه كشف العيب المستور. فذكرنا العيب بالرغم من عدم وروده لفظياً في النصوص. إلا أنه موجود بالمعنى كما عرفنا.

الملاحظة الرابعة: أن المهم في الستر هو جهل المخاطب عند التحدث بالغيبة. فمن جهل العيب، كان هذا العيب مستوراً عنه. فتكون الغيبة سبباً لفضحه وكشفه. وهو الفعل المحرم.

فمعنى ستره الله عليه، يعني أن الناس يجهلون عيوبه، بالرغم من أنه قد لا يوجد إلا أقل القليل من البشر من لا يتصف بالعيب. إلا أننا نجد في المؤمن أن الناس يعرفون فضائله ويجهلون عيوبه. وهو معنى نشر الفضائل وستر العيوب، من قبل الرحمة الإلهية.

والمهم هو أن الستر يتحقق بالجهل. سواء كان الجاهل فرداً أو جماعة أو مجتمعاً. وكشفه من الغيبة على أي حال.

وأما إذا لم يكن الفرد جاهلاً بالعيب فلا يكون خطابه به غيبة، بناء على

هذا التعريف، لأنه لا يحتوي على كشف العيب المستور، بل هو من إعلام المعلوم، ولا ضير فيه.

ولعله من هنا كان المتجاهر بالفسق ممن تجوز غيبته، لأن عيبه معروف للناس، ومفضوح لديهم، فلا يكون الإعراب عنه غيبة له. ومهما يكن الأمر فهو مصداق غالبى له. وسيأتي الحديث عنه في مستثنيات الغيبة.

ومن زاوية هذه الفكرة، ورد في الرواية الأخيرة: من ذكر رجلاً من خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس، لم يغبه. ومن ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس اغتابه.

فالمدار هو معرفة الناس وجهلهم. وقوله: من خلفه، يعني في غيابه، كما سبق.

الملاحظة الخامسة: يشترط في صدق هذا التعريف للغيبة. أن يكون العيب موجوداً فعلاً، فإذا لم يكن موجوداً فهي ليست بغيبة، بل هي بهتان، وهو محرم أيضاً بل هو أشد من الغيبة في الحرمة.

والرواية الأخيرة نص عن هذه الفكرة حيث قال: ومن ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس اغتابه. ومن ذكره بما ليس فيه فقد بهته.

وكذلك يمكن الاستفادة نفسها من الروايات السابقة التي تعرف الغيبة بأنها كشف ما ستره الله عليه. وتقريب الدلالة: أن العيب إذا كان متحققاً فعلاً، كان مستحقاً للستر، أو قل: كان مستوراً. يعني موجوداً ومستوراً. وأما إذا لم يكن موجوداً أصلاً، فلا يصدق عليه صفة الستر وعنوانه. لأنه بالنسبة إليه كالسالبة بانتفاء الموضوع. فصدق الستر عليه عندئذ غير منطقي وغير عرفي.

إذن، فأخذ عنوان الستر في الروايات، دال على اشتراط تحقق العيب يعني: مما هو فيه فعلاً.

وأما قوله في الرواية الأولى عن الغيبة: هو أن تقول لأخيك في دينه ما

لم يفعل. فهي مضافاً إلى ضعف سندها. أخذت قيداً غير محتمل فقهاً، وهو أن يكون النقص دينياً لا دنيوياً. فإن هذا مما تنفيه الروايات الأخرى المستفيضة.

على أنه يمكن أن يكون هناك مفهوم عام للغيبة يشمل البهتان. فتتقسم الغيبة بهذا المعنى: إلى ذكر ما هو فيه وما ليس فيه. إلا أنه خلاف الاصطلاح الفقهي وخلاف ظاهر الروايات الأخرى. بل خلاف ظاهر الآية الكريمة المشار إليها. فإن: أكل اللحم إنما هو في اللحم الموجود لا في اللحم غير الموجود. فتأمل.

وعلى أي حال، فالمعول على الفهم الاصطلاحي للغيبة.

التعريف الثاني:

إن الغيبة: ذكرك أخاك بما يكره. وقد وردت فيه عدة نصوص:

منها ما عن أبي ذر^(١) عن النبي صلى الله عليه وعلى آله في وصية له قال: «يا أبا ذر إياك والغيبة...» - إلى أن يقول: قلت يا رسول الله وما الغيبة؟ قال: ذكرك أخاك فيما يكره قلت: يا رسول الله فإن كان فيه الذي يذكر فيه. قال: إذا ذكرته بما هو فيه فقد اغتبه. وإن ذكرته بما ليس فيه فقد بهته.

وفي حديث نبوي آخر: قال صلى الله عليه وعلى آله: «أتدرون ما الغيبة، قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: ذكركم أخاكم بما يكرهه أو بنص آخر أنه قال: أتدري ما الغيبة قال: الله ورسوله أعلم. قال: ذكرك أخاك بما يكرهه. والفرق بينهما في ضمير المخاطب».

وهذا هو التعريف الأشهر بين الفقهاء، بالرغم من أننا وجدنا أن الأخبار الدالة على ذلك التعريف أكثر وأوثق.

ويتم الكلام عن هذا التعريف ضمن عدة ملاحظات:

(١) أبواب أحكام العشرة: باب ١٥٢: حديث ٩.

الملاحظة الأولى: لا فرق عرفاً ولغوياً، بين قوله يكره، ويكرهه. فإن حذف المفعول به أمر شائع كقوله تعالى: ﴿فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ﴾... يعني قاضيه. فالمحصل فقهياً واحد.

الملاحظة الثانية: أن أهم أشكال على هذا التعريف يمكن تقريره كما يلي:

أن الكراهة المشار إليها في التعريف لها أحد متعلقين محتملين:

الأول: أن تكون الكراهة متعلقة بالذكر نفسه، يعني أن الفرد يكره تداول شيء معين عنه، فهو يكره التداول نفسه، وإن أحب الصفة التي يتحدثون عنها.

الثاني: أن تتعلق الكراهة بالصفة المذكورة، فيكون المعنى: ذكرك أخاك بصفة يكرهاها.

وكلا الاحتمالين لا يخلو من مصاعب فقهياً:

أما الاحتمال الأول: فهو لا يتضمن إلا كراهة الإفصاح والنقل. بغض النظر عن الأمر المنقول.

ومن المعلوم أن الأمر المنقول قد يكون صفة حسنة كما قد يكون صفة سيئة، كما قد يكون صفة لغيره كأحد أخوته أو أولاده مثلاً. كما قد تكون صفة تكوينية. وكلها يمكن أن يكون بعض الأفراد كارهاً لنقلها.

فالصفة الحسنة، كالعبادات، مما يكره كثير من المتعبدين الإفصاح عنها وإفشائها، تحاشياً للرياء ونحوه.

والصفة السيئة، الخلقية والخلقية والاختيارية مما يكره صاحبها الإفصاح عنها. ولكن قد لا يكره ذلك أيضاً لمصلحة ما، كاشتهار أن يكون فقيراً ليحصل على بعض المساعدات أو غير ذلك.

وقد تكون الصفة حسنة أو سيئة لغيره من أسرته أو عشيرته أو صديقه

ولا يريد الإفصاح عنها. وإن كان ذلك مما يعود إلى عيب نفس الإنسان غالباً.

وقد تكون صفة تكوينية. كما لو كان يكره أن يتداول الناس: أن السماء أمطرت في أرضه الباردة، أو أن زرعه وفير الحاصل ونحو ذلك.

وليس كل هذه الصفات مما تعلق بها الغيبة فقهيّاً، ولا حرمة فيها. وإن كانت ثابتة في بعضها كما سنوضح.

وأما الاحتمال الثاني: فكراهة الصفة لا يقتضي كراهة النقل. وإذا لم يكن الفرد كارهاً للنقل، ولم يكن له مانع من ذكر الناس له، لم تكن الغيبة صادقة، أو قل: لم يكن التعريف منطيقاً.

وفي الغالب أن الصفة المكروهة للفرد نقص معين في بعض جوانب حياته، ولكن قد تكون الصفة المكروهة خيراً أو كمالاً ولكنه يتضايق من تحققه. كما لو كان الفرد يتصف بطيبة القلب ولكنه يتمنى لو كان خبيثاً ماكرّاً، إذن لكانت حياته الاجتماعية أسهل. أو كما لو كان الفرد غنياً ولكنه يتمنى أن يكون فقيراً ليحصل على الثواب في الآخرة. وغير ذلك.

ومن المعلوم أن ذكر الصفة الحسنة للآخرين ليست من الغيبة بضرورة الفقه، فلو ذكر الفرد شخص بالصفة الحسنة التي يكرهها، لم يكن مغتاباً له. إلا أن هذه الإشكالات أو الاحتمالات لا تمنع من فهم التعريف فهماً عرفياً. فإن المهم فيه هو أن نفهم ما الموصولة في قوله: بما يكرهه. ما المراد منها.

والظاهر منها عرفاً رجوعها إلى الصفة المنقولة، لا إلى النقل نفسه. ولذا لو فسرنا التعريف هكذا: ذكرك أخاك بأسلوب يكرهه، لم يكن مطابقاً له تماماً.

ويدلنا على هذا الفهم قوله في الرواية الأولى: يا رسول الله. فإن كان فيه الذي يذكر فيه. وهو نص في أنهم فهم الصفة المنقولة، التي قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة.

والصفة المكروهة غالباً، وبحسب الفهم العرفي، هي العيب والنقص، وليست صفة الكمال. ولذا خرجت صفة الكمال عن التعريف، ومن ثم فهي ليست من الغيبة المحرمة.

وبحسب الفهم العرفي، فإن الغالب أن الفرد يكره نقل عيوبه وتداولها والتحدث بها. فيكون المنقل أيضاً مكروهاً. فقد أصبح بالفهم العرفي: أن النقل والصفة المنقولة مكروهين للفرد. وهذا هو القدر المتيقن من التعريف أو من الغيبة.

بقيت علينا صورة واحدة، وهي ما إذا لم يكن يكره الفرد نقل بعض نقاصه كما مثلنا فيما سبق. فهل يندرج في هذا التعريف أم لا.

ونحن إذا استظهرنا من (ما) الموصولة رجوعها إلى الصفة فقط، كان نقل العيب أو النقص غيبة سواء كره صاحبها نقلها أم لا. فالمهم النظر إلى الصفة لا النقل.

كل ما في الأمر أن النقل يختلف القصد فيه، فقد يكون بنية حسنة وأخرى بنية سيئة يراد به ثلبه وشتمه. فإن كان بنية سيئة، فهو مكروه دائماً ومن قبل كل فرد. وأما إذا كان بنية حسنة وكان صاحب الصفة غير كاره للنقل. فقد يقال: إنه لا يصدق عنوان الغيبة عندئذ وإن اندرج في التعريف.

والسر في ذلك: أن أمثال هذه المحرمات أحكام إرفاقية بالناس، جعلت لأجل مصلحتهم. فإذا لم يكن السر في مصلحة الفرد، سواء كان الكشف والنقل في مصلحته أم لم يكن، لم يكن (ملاك) الغيبة متحققاً، والحكم بدون ملاك لا يكون متحققاً، فتكون غيبة جائزة، يعني مندرجة في التعريف، ولكنها ليست محرمة لرضاء صاحبها بها. وكونها في مصلحته أحياناً.

وبعد أن تم التحدث عن فهم هذا التعريف وسابقه، بقي علينا أن ننظر إلى النسبة بينهما:

النسبة بين التعريفين :

كان التعريف الأول : هو أن الغيبة : كشف العيب المستور . يعني نقله لمن يجهله . وكان الثاني : ذكرك أخاك بما يكره ، يعني نقل بعض عيوبه ونقائصه ، إلا إذا كان النقل برضائه ومصلحته .

والفرق الرئيسي بين التعريفين ، هو أخذ عنوان الستر أو الجهل في الأول دون الثاني : فيكون نقل العيب التحدث عنه لمن هو عالم به غيبة على التعريف الثاني وليس غيبة على الأول .

وقد يقال : إن عنوان الكراهة أخذت في التعريف الثاني دون الأول ، فإذا لم تكن الصفة مكروهة ، كانت غيبة على الأول دون الثاني .

إلا أن هذا ليس بصحيح لأننا فهمنا من كلا التعريفين ، كونهما متعلقان بالعيب ، دون صفة الكمال . ورضاء الفرد بالعيب أحياناً ، يعني بأصل وجوده لا يعني جواز كشفه وذكره .
نعم ، لو كان راضياً بنقله ومعرفته ، كان جائزاً من زاوية كلا التعريفين ، لما قلناه من أن حرمة الغيبة أساساً إرفاقية . فترتفع حين لا يكون الإرفاق متحققاً .

فالمهم هو الفرق الأول . ويمكن السيطرة على الموقف بأحد طريقتين :

الطريق الأول : تقييد المطلق بالمقيّد . والتعريف الثاني مطلق من حيث جهل السامع ، والأول يحتوي على هذا القيد ، فيكون أخص منه عرفاً فيتقدم عليه ، فنقيّد التعريف الثاني بالأول ، فيصبح عنوان الجهل كأنه مأخوذ في كلا التعريفين وهو المطلوب .

الطريق الثاني : أن نختار من التعريفين ، ما هو أصح وأوثق سنداً ، وندع الآخر .

ولا شك أن التعريف الأول الذي أخذ فيه الجهل هو الأوثق في

الروايات بل أشهر، لأنه متكرر في عدة روايات، بحذف الثاني، فإن إسنادها ضعيفة وغير معتبرة فالترجيح للأول.

ولا يكاد يفرق الأمر شيئاً بعد أن فهمنا اتحادهما في المضمون. إلا من زاوية جهل السامع في الأول الذي رجحناه. ومنه زاوية الكراهة في الثاني، والتي قلنا إنها تشمل الأول ملاكاً.

وبعد التقييد الملاكي هذا، يكون محصل تعريف الغيبة: أنها كشف العيب المستور أو المجهول مع كراهة صاحبه لنقله. وهذه الكراهة هي الحاصلة في الأعم الأغلب بطبيعة الحال.

فهذا هو الكلام في تعريف الغيبة. بقي علينا التحدث عن بعض التفاصيل التي تنفع من الناحية الفقهية ضمن عدة جهات:

الجهة الأولى: عرفنا أن الروايات المستفيضة بل المتواترة هي الدالة على حرمة الغيبة، وليس الإجماع والسيرة فقط.

فمن هنا، كان دليل حرمتها لفظياً لا ليبياً، لكي يجوز لنا أن نأخذ منه بالقدر المتيقن. بل الدليل اللفظي له إطلاق سار في كل مصاديق الغيبة، وهي ما ينطبق عليها التعريف. فما دام القول غيبة كان حراماً. وكل مورد مشكوك مشمول للحرمة، وليس كالدليل اللبي يكون باباً للجواز كما قلنا في بعض المسائل السابقة.

نعم، هذا الإطلاق قابل للتقييد، وهو ما يسمى بمستثنيات الغيبة، لأنها مما دل الدليل على جوازها، وسيأتي الكلام عنها قريباً.

الجهة الثانية: إذا كان التنقيص لشخص غير مندرج في تعريف الغيبة، لا يكون مشمولاً لحرمتها. ولكن قد يكون حراماً لعنوان آخر، كإيذاء المؤمن وهتكه وغير ذلك. قد يكون جائزاً أيضاً إذا كان ذلك الفرد مستحقاً.

والمهم الآن بيان موارد خروج التنقيص عن التعريف:

أولاً: أخذنا في مفهوم الغيبة أن يكون الشخص المذكور غائباً. فلو

كان التنقيص بحضوره والتفاته لم يكن من الغيبة. سواء كان هو المخاطب أو غيره، وسواء كان الغير جاهلاً أو عالماً بالنقص.

ثانياً: أخذنا في مفهوم الغيبة أن يكون المخاطب جاهلاً بالنقص ليكون الستر صادقاً ومتحققاً، ويكون إخباره فضحاً لهذا الستر. فلو كان عالماً بالغيبة، لم تكن تكراره أمامه غيبة.

ثالثاً: أخذنا في مفهوم الغيبة وتعريفها أن يكون مما يكره المذكور بيانه، فلو لم يكن يكره بيانه عن طيب قلب، لم يكن غيبة. وكان بمنزلة الاستحلال المسبق من الغيبة. سواء كان بيان العيب في مصلحة المذكور أم لا.

نعم، قلنا إن كل هذه الأمور قد تكون حراماً من جهات أخرى.

رابعاً: لم نأخذ في التعريف: أن يكون البيان للنقص بالكلام فلو أمكن بطرق أخرى، كالإشارة أو النقل أو التخاطر أو غير ذلك، كان غيبة حراماً أيضاً.

خامساً: لم نأخذ في التعريف أن يكون البيان عن ذنب سابق. فلو نبه شخص شخصاً على ذنب حاضر للآخر، بحيث كان حال ارتكابه، وكان المخاطب غافلاً جاهلاً به، كان تنبيهه عليه من الغيبة المحرمة.

وهذا لا ينافي ما قلناه في ضرورة كون الفرد المذكور غائباً. إذ المهم في غيابه، عدم التفاته إلى حصول الغيبة، حتى ولو كان حاضراً ببدنه.

سادساً: أننا لم نأخذ في مفهوم الغيبة البعد المكاني، بحيث لا يرى المتكلم والسامع، الشخص المذكور لا يسمعانه، فإن الغيبة صادقة ومنطبعة، سواء كان المذكور بعيداً أم قريباً. لكن المهم عدم التفاته إلى الغيبة حين حصولها.

سابعاً: لم نأخذ في مفهوم الغيبة نسبة هؤلاء الأشخاص بعضهم إلى بعض أو قرابتهم أو عداوتهم ولا غير ذلك. ومن هنا تحرم الغيبة على كل

حال بين الأب وابنه أو بنته والأم كذلك والزوج والزوجة والصديقين والعدوين وهكذا.

ثامناً: لم نأخذ في مفهوم الغيبة عمراً معيناً ولا جنساً معيناً ولا جنسية معينة ما دام الفرد المذكور بالغية مؤمناً بالغاً. نعم يجوز اغتيال الطفل أو ذكر شيء فعله الفرد في حال طفولته. وإن كان هذا مخالفاً للاحتياط الاستحبابي، كما أن اغتيال الطفل المؤمن المميز أيضاً كذلك.

تاسعاً: لم نأخذ في مفهوم الغيبة رضاء المذكور من المتكلم إذا ذكر العيب أمامه. بمعنى أنه إذا سبه أمامه لم يغضب لأنه صديقه الحميم. ولكنه إذا كان يكره إفشاء ذلك إلى الآخرين صدقت الغيبة عليه وحرمت.

عاشراً: لا بد أن يكون المذكور في الغيبة معيناً في ذهن المخاطب ليكون كشفاً لعيبه. وأما بدون ذلك فلا تصدق الغيبة، لأنه ليس كشفاً لعيب معين.

الجهة الثالثة: ذكر شيخنا الأنصاري تبعاً للقاعدة وفقهاء عديدين: أن الغيبة كغيرها من المحرمات، يمكن سقوط حرمتها بمسقطات الحرمة الاعتيادية، من دون حاجة إلى دليل مقيد. كما إذا كان في تركها ضرر كبير أو حرج شديد، أو كان في وجودها مصلحة فردية أو اجتماعية أهم في نظر الشارع المقدس من الترك، كانت الغيبة جائزة عندئذ. فإن الضرورات تبيح المحظورات.

الجهة الرابعة: تحرم الغيبة بطبيعة الحال على المكلف بالتكاليف الإسلامية فلو كان فاعلها غير مكلف لم تحرم كالطفل والمجنون والغافل. وإن كان مقتضى الأدب الإسلامي المؤكد تركها بالنسبة إلى الطفل المميز.

والمهم الآن، هو أن يكون الفاعل مكلفاً، وهو المتكلم بالغيبة، دون المخاطب. فلو كان المخاطب طفلاً أو مجنوناً، حرمت. نعم لو لم يكن هناك مخاطب. وسمعتها شخص صدفة. فإن علم المتكلم بوجود سامع لها

لم تجز، لأنها مما ينطبق عليها التعريف. وإن لم يعلم أو لم يلتفت، لم تكن غيبة. كما لو كان يتكلم مع نفسه بصوت مسموع أو مع حيوان أو جماد أو مخاطب غائباً أو ميتاً مثلاً. ولم يلتفت لوجود السامع.

الجهة الخامسة: أجمع الفقهاء على جواز غيبة المتجاهر بالفسق في الجملة. وإن اختلفوا في بعض التفاصيل كما سيأتي.

ويمكن أن يستدل على ذلك بوجهين:

الوجه الأول: أن غيبة المتجاهر ليست غيبة أساساً، لأنها غير مندرجة في التعريف، لأننا اشترطنا في التعريف أن يكون العيب مستوراً، يعني أن يكون المخاطب جاهلاً به. والمتجاهر بهذه الصفة لا يكون الناس جاهلين به عادة، فذكره بالعيب ليس بغيبة.

وجوابه: أننا لو اقتصرنا على هذا الوجه، كانت غيبة المتجاهر أمام من يجهل حاله محرمة، أو بتعبير آخر: تكون داخلة في التعريف. لأن الأمر يكون نسبياً، بمعنى أن ذكره بالعيب يجب أن يحسب حسابه أمام كل فرد باستقلاله. فيما إذا كان المخاطب عالماً به أو جاهلاً. وهذا حكم لا يختلف به كل أنواع الغيبة كل ما في الأمر أن الفرق ليس إلا أن العالمين بعيب المتجاهر أكثر عدداً من غيره. وهذا ليس مهماً من الناحية الفقهية.

اللهم أن يقال: إنه يراد بالستر والجهل المأخوذ في تعريف الغيبة، هو الستر والجهل النوعي وليس الفردي، يعني أن يكون الفرد المذكور بالغيبة، مستوراً عن أغلب الناس.

وخاصة وأن المستعمل في أدلة حرمة الغيبة لفظ الستر وليس لفظ الجهل. والستر النوعي أمر مفهوم عرفاً، فيمكن فهمه من الدليل.

فإذا تم ذلك، فالمتجاهر يكون ستره النوعي غير موجود، فيخرج عن تعريف الغيبة أساساً.

وهذا فهم لطيف، إلا أن فهم النوعية من الدليل متعذر، والظاهر

العرفي الأولي هو الصفة الشخصية وليس النوعية، ولا دليل على النوعية في المقام. فالمفهوم عرفاً هو الستر والجهل الفرديين، وهما قد يكونا متوفرين في المتجاهر.

اللهم إلا أن يقال: إن الروايات الآتية ستكون قرينة على فهم النوعية، من الستر المأخوذ في الروايات السابقة التي سمعناها في العريف الأول. ومعه فيرجع هذا الوجه إلى الوجه الثاني.

الوجه الثاني: الاستدلال بالروايات الواردة بهذا الصدد:

عن أبان^(١) عن رجل لا نعلمه إلا يحيى الأزرق. قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: من ذكر رجلاً من خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس لم يفتبه. ومن ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس اغتابه... الحديث.

وعن هارون بن الجهم^(٢) عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام: قال: إذا جاهر الفاسق بنفسه فلا حرمة له ولا غيبة.

وعن أبي البختري^(٣) عن جعفر بن محمد عن أبيه، قال: ثلاثة ليس لهم حرمة... قال: والفاسق المعلن بالفسق.

والروايتين الأخيرتين تعربان عن معنى نفي الحرمة. ونستطيع أن نفهم من الحرمة أنها نوع من الستر، وهو الستر النوعي التشريعي. فإن الستر النوعي قد يكون تكوينياً، وهو ما كان حاصله فعلاً بسبب أسبابه الاعتيادية. وقد يكون تشريعياً، فيما إذا أوجبه الله عز وجل في شريعته. وهو منى أوسع وأعظم من حرمة الغيبة، بحيث تكون هذه الحرمة كأنها ناشئة منه.

(١) أبواب أحكام العشرة: باب ١٥٤: حديث ٣.

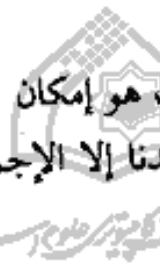
(٢) المصدر: حديث ٤.

(٣) المصدر: حديث ٥.

وهو يتناسب مع حرمة الغيبة تناسباً طردياً. فمن كانت له حرمة حرمت غيبته، ومن انتفت حرمة جازت غيبته.

وأما الرواية الأولى، فتعطي مفهوم الستر (مما لا يعرفه الناس). وقد تفهم من الستر النوعي أو الشخصي.

فلو سرنا مع هذه الروايات، عرفنا منها أن المتجاهر بالفسق لا حرمة له. ومن لا حرمة له جازت غيبته، ومن جازت غيبته، لم يفرق ذلك بين ذنوبه وعيوبه جميعاً، سواء كان هو الذي تجاهر به أو غيره، وسواء كان من جنس العصيان وهو ما سميناه بالعيب الاختياري، أو كان من العيوب الخلقية أو غير ذلك. لأنه لا حرمة له والله سبحانه رفع عنه الستر النوعي التشريعي، لأنه هتك نفسه بتجاهره بالفسق.

إلا أن الذي يهون الخطب هو إمكان المناقشة في إسناد هذه الروايات. وإذا لم تتم إسنادها لم يبق عندنا إلا الإجماع على جواز غيبة المتجاهر بالفسق. وهو فعلاً متحقق  متحقق .

وقد يقال: إن هذا الإجماع ليس بحجة لأنه ليس تعبدياً بل معتمداً، ولو احتمالاً، على هذه الأخبار، فلا يكون له قيمة أكبر منها.

وجواب ذلك: أن الإجماع أحياناً يكون أوسع وأهم من الأخبار المعتمد عليها، بحيث يكون الفتوى على خلافه مجازفة فقهية واضحة، حتى مع احتمال اعتماده على الأخبار.

وفي مثل ذلك، يكون الإجماع حجة، ولا أقل فإن في مخالفته مخالفة للاحتياط الوجوبي.

وهذه القاعدة منطبقة على المورد تماماً، لوضوح أن الفتوى بحرمة غيبة المتجاهر حتى فيما تجاهر فيه، خلاف الاحتياط جداً، وإن كانت هي في نفسها موافقة للاحتياط.

وإذا تم الإجماع، كان الدليل على الحكم لبيماً، يجب الاقتصار منه

على القدر المتيقن. وذلك ينتج جواز اغتيال المتجاهر في خصوص ما تجاهر به، لأنه القدر المتيقن من الإجماع. ولا إجماع في غيره. وأما إذا كان من العيوب التكوينية، فلا يجوز غيبته بها أمام من لا يعرفها. سواء تجاهر بها صاحبها أم لا. لأن المدار هو التجاهر بالفسق وهو العصيان، والصفات التكوينية لا تكون سبباً للفسق.

وأما عنوان نفي حرمة المتجاهر، كما نطقت الروايات فلا يثبت بالإجماع، لمجرد التجاهر بذنب واحد أو نحوه. نعم مع كثرة التجاهر بالذنوب وإسقاط الشريعة عن الاعتبار يكون انتفاء الحرمة عنه انتفاء عرفياً، في ذوق المتشركة وارتكازهم. وكل من انتفت عنه الحرمة جازت غيبته، بالإجماع وارتكاز المتشركة.

وإذا حصل ذلك، وسقطت الحرمة والذمة عنه، جازت غيبته في كل معاصيه وأفعاله. نعم بقيت عيوبه التكوينية، داخلية في الحرمة احتياطاً، لأن الدليل على الجواز كما عرفنا لي أيضاً. والقدر المتيقن من الجواز هو العصيان.

الجهة السادسة: من مستثنيات حرمة الغيبة: تظلم المظلوم.

واستدلوا عليه بعدة أدلة، منها آيات كريمات: منها قوله تعالى: ﴿لَا يَحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾. وقوله تعالى: ﴿وَلَمَنْ ائْتَصَرَ مِنْ بَعْدِ ظَلْمٍ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ. إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾.

ولا شك أن الغيبة نوع من الجهر بالسوء، وحكمه أنه لا يحبه الله، إلا من المظلوم.

وكذلك الآية الثانية، فإن السبيل فيها بمعنى استحقاق العقوبة، أي كان نوعها، ما عدا من كان ينتصر لظلمه.

وينبغي هنا إلى أن نلتفت إلى بعض الأمور:

أولاً: ان ما هو جائز في الآيتين يختص بذكر المظلوم فيما ظلم فيه. وأما ذكره غيره فلا يجوز. لأن عنوان الظلم منصرف إلى ذلك أولاً. وثانياً: فإنه ليس بصدد البيان من زاوية الذنوب والعيوب الأخرى للظالم.

ثانياً: هناك فرق في منطوق الآيتين الكريمتين، فالثانية تأخذ شرط الانتصار قيداً للجواز، فلو لم يكن الكلام أو الغيبة سبباً للانتصار، ولو من بعيد، لم تخرج عن الحرمة بخلاف الآية الأولى.

إلا أن الأولى مطلقة، والثانية مقيدة، ولا بد من تقييد المطلق بالمقيد، فيختص الحكم بما هو منطوق الآية الثانية، يعني مشروط بالانتصار.

وعن أبي عبد الله^(١) عليه السلام، في قوله تعالى: لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم قال: إن الضيف ينزل بالرجل فلا يحسن ضيافته. فلا جناح عليه أن يذكر سوء ما فعله.

وهذه الرواية لا سند لها، فلا تكون معتبرة. وصدق الظلم عرفاً بهذا المقدار، محل مناقشة. نعم لو صدق عليه الظلم عرفاً، كان مشمولاً للآية الكريمة حتماً.

واستدل شيخنا الأنصاري قدس سره بدليل نفي الحرج. وقال: إن في منع المظلوم من هذا الذي هو نوع من التشفي حرجاً عظيماً. وفيه:

أولاً: إن صح فإنه يختص بصورة الحرج، وهي حال فورة الغضب. وأما في غير ذلك فلا حرج. وإن حصل الحرج من نواح أخرى كالفقير وغيره أمكن تطبيق هذا الدليل أيضاً، بغض النظر عما يأتي.

ثانياً: إن دليل نفي الحرج دليل إرفاقي امتناني. وقد سطرنا وسطروا في علم الأصول، أنه امتنان على النوع لا على الشخص، والغيبة قد توقع الشخص المذكور فيها بالحرج أو غيره من أنواع الإيذاء. فيكون سياق

(١) أبواب أحكام العشرة: باب ١٥٤: حديث ٧.

الامتنان دالاً على عدم انطباق هذا المورد على ذلك الدليل.

واستدل شيخنا الأنصاري أيضاً: بأن في تشريع الجواز مظنة ردع للظالم. وهي مصلحة خالية عن المفسدة. فيثبت الجواز لأن الأحكام تابعة للمصالح.

وفيه:

أولاً: إذا تم ذلك تفيد الجواز بما كان يلزم منه ذلك لا في المورد الخالي منه، من دون أن يخدع الفرد نفسه. وسيأتي البحث في جهة آتية عما إذا استلزم من الغيبة الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر.

ثانياً: إن تشريع الجواز الذي أشار له هل هو من الشارع المقدس أو من الفقيه.

فإن كان من الشارع المقدس، فالدليل على كون ذلك علة للجواز يدور الحكم مدارها وجوداً وعدمها، غير موجود وثبوته أول الكلام. إذ لعله حكمة لا علة.

وإن كان هذا التشريع من الفقيه، فهو من قبيل القياس الباطل، لأن وجود المصالح ومقارنها لا يعلمها إلا الشارع المقدس، ولا يمكن للعقل البشري الإحاطة بها وبكونها خالية من المفسدة.

نعم، لو تم ما يأتي من جواز الغيبة عند النهي عن المنكر، كان ذلك وجهاً، إلا أنه لا يختلف عندئذ المظلوم عن غيره.

فالوجه الصحيح في الاستدلال في هذا الفرع هو خصوص ظهور الآيتين الكريمتين.

الجهة السابعة: أنه من مستثنيات الغيبة: العيب المميز لصاحبه.

ففي رواية عبد الرحمن بن سبابة^(١) قال: سمعت أبا عبد الله عليه

(١) أبواب أحكام العشرة: باب ١٥٤: حديث ٢.

السلام يقول: الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه. وأما الأمر الظاهر مثل الحدة والعجلة فلا. والبهتان أن تقول ما ليس فيه.

وفي الحديث^(١): جاءت زينب العطاراة الحولاء إلى نساء رسول الله صلى الله عليه وعلى آله.

والروايتان، لا تخلوان من المناقشة سنداً. والأولى تدل على جواز (الأمر الظاهر) وليس على خصوص العيب المميز.

والقول بالجواز في هذا الصدد موقوف على القول بالجواز في موارد:

أولاً: جواز ما لا يكرهه صاحبه.

ثانياً: جواز ما يكون تركه حرجاً.

ثالثاً: جواز ما لا يكون بقصد التنقيص.

رابعاً: جواز ما كان شائعاً ذكره بين الناس.

والأخيران لا يخلوان من مناقشة.

وقد يستدل بالسيرة على الجواز في مثل هذه الصورة. إلا أن ارتفاع السيرة إلى أيام المعصومين عليهم السلام. وابتنائها على ارتكاز المشرعة أو أقوالهم محل مناقشة إلا أن يستدل بهذه الروايات عليها، فتكون راجعة إليها.

وعلى أي حال، فمع حصول مصلحة مهمة أو محرجة في التعريف. وانحصار التعريف بذكر العيب كان جائزاً. وأما بدون أحد الأمرين فضلاً عنهما معاً، فالغيبة محرمة.

الجهة الثامنة: ذكروا موارد أخرى لجواز الغيبة نذكرها باختصار، وتمام الكلام موكول إلى الفقه:

١ - ما كان وجود المغيبة فيه، سبباً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو دفع المنكر، أو ارتداع المعتاد للمنكر عن عادته ونحو ذلك.

٢ - ما كان وجودها سبباً لقطع مادة الفساد، كالمبتدع الذي يُخاف منه في إضلال الناس وإفساد أديانهم وأخلاقهم. فقد تكون الغيبة سبباً لفهم الناس لحقيقته.

٣ - استقضاء الحق في الشكوى إلى القاضي أو الفقيه، كما إذا امتنع الزوج عن نفقة زوجته وغير ذلك.

٤ - جرح الشهود، بمعنى ذكر عدم وثاقتهم أو عدالتهم، في باب القضاء أو في الطلاق، أو غير ذلك.

٥ - دفع الضرر عن نفسه فيما إذا اغتاب شخصاً.

٦ - إقامة الشهادة أمام القضاء، بأنه رأى المعصية أو الجريمة من فلان.

٧ - رد من ادعى نسباً ليس له، وخاصة إذا ادعى كونه علوياً أو هاشمياً ولم يكن كذلك.

إلى غير ذلك من الموارد.

الجهة التاسعة: حرمة استماع الغيبة ووجوب الدفاع عن المغتاب، أعني المذكور في الغيبة.

عن أنس بن محمد^(١) عن أبيه عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام (في وصية النبي صلى الله عليه وعلى آله لعلي عليه السلام: يا علي من اغتیب عنده أخوه المسلم فاستطاع نصره فلم ينصره خذله الله في الدنيا والآخرة).

وعن أبي الورد^(٢) عن أبي جعفر قال: من اغتیب عنده أخوه المؤمن فنصره وأعانه نصره الله في الدنيا والآخرة. ومن لم ينصره ولم يعنه ولم يدفع عنه، وهو يقدر على نصرته وعونه إلا خفضه الله في الدنيا والآخرة.

(١) أبواب أحكام العشرة: باب ١٥٦: حديث ١.

(٢) المصدر: حديث ٢.

وعن أبي ذر^(١) عن النبي صلى الله عليه وعلى آله في وصية له قال: يا أبا ذر من ذب عن أخيه المؤمن الغيبة كان حقاً على الله أن يعتقه من النار يا أبا ذر من اغتیب عنده أخوه المؤمن وهو يستطيع نصره فنصره نصره الله عز وجل في الدنيا والآخرة. وإن خذله وهو يستطيع نصره خذله الله في الدنيا والآخرة.

وهناك روايات تشمل الغيبة بإطلاقها.

كمعتبرة السكوني^(٢) عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله: من رد عن عرض أخيه المسلم وجبت له الجنة البتة.

وعن إبراهيم بن عمر اليماني^(٣) عن أبي عبدالله قال: ما من مؤمن يعين مؤمناً مظلوماً إلا كان أفضل من صيام شهر واعتكافه في المسجد الحرام وما من مؤمن ينصر أخاه وهو يقدر على نصرته إلا نصره الله في الدنيا والآخرة. وما من مؤمن يخذل أخاه وهو يقدر على نصرته، إلا خذله الله في الدنيا والآخرة.

ولا إشكال في مطلوبة ذلك، ولو استحباباً، مع الإمكان والقدرة، وهي ظرف عدم الحرج والتقية. أما أخذاً بهذه الروايات التي عمل بها المشهور. وأما أخذاً بأدلة التسامح بأدلة السنن.

إلا أن عمل المشهور ليس على خصوص الاستحباب، بل على جامع المطلوبة، وهذا لا يكفي إثباتاً للعمل على القاعدة.

وأما الوجوب، فالإجماع غير محرز، ولو أحرز فهو مدركي ومستند إلى هذه الروايات.

(١) المصدر: حديث ٨.

(٢) المصدر: حديث ٣.

(٣) المصدر: حديث ٤.

وأما هذه الروايات، فهي قابلة للمناقشة سنداً أو دلالة. إذ ليس فيها معتبرة إلا رواية السكوني، وهي تدل على حصول الثواب مع الدفاع عن المؤمن، لا على العقاب على تركه. ونحن نحتاج فقهياً إلى الثاني، ليثبت الوجوب.

وبالطبع، فإن هذا على واقعه، منوط بالغيبة المحرمة. فلو كان المورد من الموارد الجائزة، لم يجب الرد ولم يحرم الاستماع. لأن المنصرف بوضوح منها ما إذا كانت الغيبة محرمة.

نعم، لا يبعد القول بالاستحباب مطلقاً ما لم تحصل مضاعفات غير محمودة كغبن الحق الثابت للمتكلم أو غير ذلك.

الجهة العاشرة: في كفارة الغيبة.

عن حفص بن عمير^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل النبي صلى الله عليه وعلى آله: ما كفارة الاغتياب. قال: تستغفر الله لمن اغتبتك كلما ذكرته.

وعن أبي ذر^(٢) عن النبي صلى الله عليه وعلى آله في وصية له قال: يا أبا ذر إياك والغيبة. فإن الغيبة أشد من الزنا. قلت: ولم يا رسول الله. قال: لأن الرجل يزني فيتوب إلى الله فيتوب الله عليه والغيبة لا تغفر حتى يقفها صاحبها.

وعن أسباط بن محمد^(٣) يرفعه إلى النبي صلى الله عليه وعلى آله: قال: الغيبة أشد من الزنا. فقل يا رسول الله ولم ذلك. قال: أما صاحب الزنا فيتوب الله عليه. وأما صاحب الغيبة فيتوب فلا يتوب الله عليه حتى يكون صاحبه الذي يحله.

(١) أبواب أحكام العشرة: باب ١٥٥: حديث ١.

(٢) المصدر: باب ١٥٢: حديث ٩.

(٣) المصدر: حديث ١٧.

فقد أعربت هذه الروايات عن أسلوبين لكفارة الغيبة:

الأسلوب الأول: الاستغفار للمذكور في الغيبة. وليس مجرد الاستغفار بل تكراره بمقدار ما تكرر ورود اسم ذلك الشخص.

الأسلوب الثاني: الاستحلال من ذلك الشخص. بمعنى مواجهته والاعتراف أمامه بحصول الغيبة، وطلب أن يسقط حقه الذي حصل له بسببها. فإن الله يغفر له عندئذ.

يفترق الأسلوبان، في صورة تعذر مواجهة الشخص المذكور في الغيبة، لموت أو غيره، فإن الأسلوب الثاني يكون متعذراً، بينما الأول يكون متعيناً.

ولا شك باستحباب كلا الأسلوبين، ولو من باب التسامح في أدلة السنن. ولا شك أنها خطوة أخلاقية مهمة.

وأما القول بوجوبه، فمشكل لضعف سند هذه الروايات. وقال شيخنا الأنصاري^(١) ومعه الحق: وأصالة بقاء الحق الثابت للمغتتاب بالفتح على المغتتاب بالكسر تقتضي عدم الخروج منه إلا بالاستحلال خاصة، لكن المثبت لكون الغيبة حقاً بمعنى وجوب البراءة منه ليس إلا الأخبار غير النقية السند.

ومعه يكون مقتضى أصالة البراءة العقلية والشرعية، عدم وجوب الاستحلال.

على أن الزنا في الفهم التشريعي أعظم من الغيبة بكثير. ولا تقوم بإزائه هذه الروايات الضعيفة السند. ومعه فلما أن تقول بعدم وجوب الاستحلال في كلا الجريمتين، أو نقول بوجوبه فيهما، لأنه كما أن للغيبة طرفاً آخر هو المذكور فيها كذلك للزنا طرفاً آخر هو المرأة المزني بها. فليس

(١) المكاسب: ص ٤٣.

الزنا من حقوق الله الصرفة لكي يغفره الله قبل الاستحلال. وعلى أي حال، فمقتضى أصالة البراءة عدم وجوبه في كليهما.

بقي الكلام في بعض الملاحظات:

الملاحظة الأولى: لا فرق في حرمة الغيبة بين الواحد والمتعدد، بل إن غيبة المتعدد تنحل عرفاً إلى غيبة كل واحد منهم فتكون بذلك عدداً من المحرمات من دون علم الفاعل.

كما لو انتقص أهل مدينة معينة، أو أسرة معينة، أو أولاد شخص معين.

وكذلك لو انتقص أكثرهم، بل كثير منهم، ما لم يكن فرداً مستهلكاً فيهم كواحد أو اثنين عن بلدة كاملة. والسبب الفقهي في ذلك، هو حصول الشك بنحو العلم الإجمالي في الجميع فيكونون جميعاً ممن يحتمل أن يوصفوا بالنقص. فتكون الغيبة أشنع وأوسع.

الملاحظة الثانية: لا فرق في حرمة الغيبة بين بيان النقص وعدمه، إذا كان عدم البيان موجباً لسريان الذهن إلى أمور عظيمة قد تكون أفضع مما هو المقصود، بحيث يذهب الذهن كل مذهب كما يعبرون. فيكون من أقبح أشكال الغيبة، وهو يحسب أنه تركها.

كما لو قال: استجير بالله من عمله. أو الله أعلم بما فعل. أو ما علينا مما فعل. مع الدلالة ضمناً أنه فعل المنكر.

الملاحظة الثالثة: لا فرق في حرمة الغيبة، بين الجزم بالأخبار: أن فلاناً كذا أو فعل كذا. وبين بيانه بنحو الظن أو الاعتقاد والاحتمال. وذلك - على الأقل - لأنه يؤدي إلى الدلالة الالتزامية أن ذلك الشخص له قابلية على أن يصدر منه ذلك. وهذه الدلالة جزمية المؤدي وغير ظنية. فتكون الغيبة حاصلة بها.

ذلك إن لم نقل أن هذا النحو من الذكر مشمول لتعريف الغيبة مباشرة:

ذكرك أخاك بما يكرهه. نعم هو بالنسبة إلى التعريف الآخر: كشف العيب المستور. ليس كشفاً جزمياً بل احتمالياً. فإن حصل به الاطمئنان أو الوثوق كان غيبة مندرجاً في التعريف. وإلا توقف على الدلالة الالتزامية المشار إليها.

الملاحظة الرابعة: تتوقف حرمة الغيبة على صحة اعتقاد الفرد المذكور فيها في دينه.

والروايات وإن أخذت عنوان المسلم، إلا أن المتسالم به فقيهاً هو صحة عقيدته، فلو كان فاسد العقيدة جازت غيبته. ويمكن أن يستدل على ذلك مضافاً إلى التسالم:

أولاً: بأن فاسد العقيدة وإن كان مسلماً ظاهراً إلا أنه ليس كذلك في الواقع والمهم في حرمة الغيبة هو الإسلام الواقعي لا الظاهري. لأن المتجاهر بالفسق وغيره ممن تجوز غيبته له إسلام ظاهري بلا إشكال. فالمدار ليس هو الإسلام الظاهري بل الواقعي.

ثانياً: بالروايات: وهي على طائفتين:
الطائفة الأولى: التي أخذت عنوان المؤمن فيها.

فعن سليمان بن خالد^(١) عن أبي جعفر عليه السلام وفيها (عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله): والمؤمن حرام على المؤمن أن يظلمه أو يخذله أو يغتابه أو يدفعه دفعة.

الطائفة الثانية: التي أخذت عنواناً آخر أهم:

فعن سماعة بن مهران^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم، كان ممن حرمت غيبته وكملت مروته وظهر عدله ووجبت أخوته.

(١) أبواب أحكام العشرة: باب ١٥٢: حديث: ١.

(٢) المصدر: حديث ٢.

ومن المعلوم أن الذي يكون صفته هكذا، لا يكون مجرد مؤمن، بل في درجة مهمة من درجات الإيمان. إلا أننا من الناحية الفقهية يمكن أن نجرد هذه المرتبة عن الخصوصية وتقتصر على خصوص عنوان المؤمن، إذ لا يحتمل فقهاً جواز غيبة الآخرين كلهم غير المذكور في الرواية.

وطريق الاستدلال منحصر بمفهوم اللقب، إذ نفهم من حرمة غيبة المؤمن جواز غيبة غيره. غير أن مفهوم اللقب ليس بحجة.

إلا أن النتيجة صحيحة. ولو باعتبار التسالم الفقهي أو الإجماع على ذلك.



فصل الرشوة

ولا شك بحرمتها إجمالاً أعني بغض النظر عن التفاصيل . وعليه مع السنة والإجماع والعقل .

ففي صحيحة عبدالله بن سنان^(١) قال : سئل أبو عبدالله عليه السلام عن قاض بين قريتين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق . فقال : ذلك السحت .

وعن حسنة سماعة^(٢) عن أبي عبدالله عليه السلام قال : الرشأ في الحكم هو الكفر بالله .

وعن يزيد بن فرق^(٣) قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام : عن البخس فقال : هو الرشأ في الحكم .

وعن يوسف بن جابر^(٤) قال : قال أبو جعفر عليه السلام : لعن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله من نظر إلى فرج امرأة لا تحل له . ورجلاً خان أخاه في امرأته ، ورجلاً احتاج الناس إليه لتفقهه فسألهم الرشوة .

(١) الوسائل ج ١٨ كتاب القضاء أبواب آداب القاضي : باب ٨ : حديث ١ .

(٢) المصدر : حديث ٢ .

(٣) المصدر : حديث ٤ .

(٤) المصدر : حديث ٥ .

وعن جابر^(١) عن النبي صلى الله عليه وعلى آله أنه قال: هدية الأمراء غلول. (إذا فهمنا منها الهدية إلى الأمراء).

وعن جراح المدايني^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: من أكل السحت الرشوة في الحكم.

ولكن ما هي الرشوة:

قال ابن منظور: الرُّشُو فعل الرُّشُو. يقال: رشوته. والمراشات المحاببات. ابن سيده: الرُّشُو الرُّشُو والرُّشُو معروفة: الجعل. والجمع رُشَى ورُشَى.

... قال أبو العباس: الرشوة مأخوذة من رشا الفرخ إذا مد رأسه إلى أمه لتزقه،... والرائش: الذي يسدي بين الراشي والمرتشي. وفي الحديث: لعن الله الراشي والمرتشي والرائش. قال ابن الأثير: الرشوة والرُّشوة الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة. وأصله من الرشاء الذي يتوصل به إلى الماء. فالراشي من يعطي الذي يعينه على الباطل والمرتشي الأخذ والرائش الذي يسعى بينهما يستزيد لهذا ويستنقص لهذا.

وأما ما يعطى توصلًا إلى أخذ حق أو دفع ظلم فغير داخل فيه. وروي أن ابن مسعود أخذ بأرض الحبشة في شيء فأعطى دينارين حتى خلى سبيله. وروي عن جماعة من أئمة التابعين قالوا: لا بأس أن يصانع الرجل عن نفسه وماله إذا خاف الظلم.

وعن المصباح^(٣): هي ما يعطيه الشخص للحاكم أو غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد.

(١) المصدر: حديث ٦.

(٢) المصدر: حديث ٧.

(٣) المكاسب: ص ٣٠.

ويبدو أن المعنى المحدد للرشوة غامض حتى في أذهان أهل اللغة، فضلاً عن غيرهم. إذ كان فيه عدة احتمالات:

أولاً: الجُعل. وهو الأجرة. ومعه تكون أجرة أي عمل يؤديه أي فرد لآخر، هو من قيل الرشوة.

ثانياً: الوُصلة إلى الحاجة بالمصانعة. وهو معنى أضيق من الأجرة. بل بمعنى إقناع الناس برأيه أو بمصلحته، عن طريق المال.

ثالثاً: المال الذي يأخذه القاضي أو الحاكم ليحكم في مصلحة دافع المال.

وكل هذه الاحتمالات الثلاثة قد تكون في حق وقد تكون في باطل وظلم.

ومن المؤكد أن المعنى الأول ليس من الرشوة على سعة وإن ظهر من كلمات اللغويين. لوضوح أنه يشمل أجور العمال جميعاً. وهي ليست برشوة قطعاً. نعم، قد يراد به الجُعل في الموردين الثاني والثالث، فيرجع معناه إليهما، مضافاً إلى أنهم لم يصرحوا بالتقييد، وظاهرهم مطلق الجُعل.

وأما الاحتمال الثاني، فينبغي أن نلتفت أولاً: أن المصانعة المأخوذة فيه بمعنى المجاملة، وهذا معناه أن المجاملة ستكون من أقسام الرشوة أحياناً. وليست منحصرة بالمال. وهذا صحيح تماماً. ففتح الوجه والقلب له فضلاً عن الوليمة الفاخرة تدرج في هذا المدرج. وبالأولى أن تدرج في الاحتمال الثالث أيضاً.

والمهم الآن، أن المصانعة، إذا كانت رشوة، كان المال رشوة أيضاً. لوضوح عدم انحصار الأمر بالمصانعة ومن هنا ندخل في التعليق على الاحتمال الثاني.

وهذا الاحتمال يختلف باختلاف الحاجات، فقد تكون حاجات

مشروعة، وقد تكون حاجات باطلة وظالمة. ولا شك فقهياً في جواز الحاجات المشروعة.

ومن أمثلتها الدينارين اللذان أعطاهما ابن مسعود في الحبشة لدفع الظلم عنه، كما سمعنا في النقل. ومن ذلك حصّة: المؤلفة قلوبهم في الزكاة. لكي يُستعمل الكفار في الجهاد أو أن تميل قلوبهم إلى الإسلام.

وقد وردت في هذا المعنى العام بعض الروايات:

منها: صحيحة محمد بن مسلم^(١) قال: سألت أبا عبد الله عن الرجل يرشو الرجل الرشوة على أن يتحول من منزله فيسكنه. قال: لا بأس به.

وحسنة عبد الله بن سنان^(٢) قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام وأنا أسمع. فقيل له أنا نأمر الرجل فيشتري لنا الأرض والغلام والجارية ونجعل له جعلاً. قال: لا بأس.

وغير ذلك من الروايات. فبالرغم من أنه استعمل مفهوم الرشوة في الصحيحة، فقد أفتى الإمام عليه السلام بالجواز. باعتبار أن الحاجة المطلوبة حاجة مشروعة.

وأما الحاجة غير المشروعة، كالإعانة على القتل أو السرقة، أو أي أنواع الظلم مهما كان، فالأجرة عليها، والمصانعة في سبيل إنجازها حرام شرعاً، لأنه أعانه على الظلم ويكون أكلها أكلاً للعمال بالباطل. أي بإزاء الباطل.

وهذا لا يفرق فيه بين أن يكون الدافع أعلى اجتماعياً وأهم من الآخذ أو بالعكس. كما لا يفرق بين أن نسميها رشوة أو لا. وإن كان المظنون بحسب الوجدان العرفي وتصريح اللغويين صحة هذه التسمية.

(١) أبواب ما يكتسب به: باب ٨٥: حديث ٢.

(٢) المصدر: حديث ٤.

ومن هنا قال الفقهاء، ومنهم سيدنا الأستاذ: إن الرشوة على العمل الحق صحيحة والرشوة على العمل الباطل باطلة.

وأما الاحتمال الثالث، فالرشوة بتمام أشكالها حرام سواء كانت معنوية أو مادية وسواء كانت على حق أو باطل. بل هي المعنى الأساسي والقدر المتيقن من معنى الرشوة.

فإن الحكم إن كان باطلاً كان ظلماً، وكان أكل المال بإزائه أكلاً للمال بالباطل. وإن كان الحكم حقاً، كان من واجب القاضي إنجازه على القاعدة، فيكون أخذاً للمال بإزاء لا شيء، لأن النطق بالحق واجب حتى لو لم يأخذ المال. وأخذ المال بإزائه لا أثر له. وإن قلنا بحرمة أخذ الأجرة على الواجبات مطلقاً، كان هذا من أوضح مصاديقها.

وهذا إنما يصدق فيما إذا أخذ القاضي المال من أحد المتخاصمين. وأما الراتب من الدولة، فلا إشكال فيه، وقد وردت فيه بعض النصوص، وقد ذكرنا في فصل سابق أن أخذ الأجرة على الواجبات الكفائية جائز حتى لو لم يسقط الوجوب ولم يقيم به من فيه الكفاية.

ولا بد لنا الآن من التفاتة إلى الروايات التي روينها في أول الفصل:

فالرواية الأولى صحيحة ابن سنان تصرح بعدم جواز أخذ القاضي الأجرة من السلطان على القضاء.

وقد عرفنا جوازه، فالرواية محمولة، أما لأن السلطان سلطان جائز كما هو الغالب في تلك العصور. وأما لأن السلطان يتدخل في القضاء إلى جانب أحد الخصمين فيكون المال رشوة لا محالة محرمة.

وتنص الروایتين بعدها، على حرمة الرشا في الحكم، وهو على القاعدة كما عرفنا وكذلك الأخيرة.

والرواية الرابعة عن يوسف بن جابر يقول فيها: ورجلاً احتاج الناس إلى فقهه فسألهم الرشوة. وهي غير نقية سنداً. والقاعدة تقتضي الجواز إذا

لم يكن الأجر بإزاء الفتوى. بل حتى وإن كَانَبَ بإزائها لأننا قلنا إن أخذ الأجرة على الواجبات الكفائية جائز. وانتقال الفتوى إلى الوجوب العيني بعد السؤال من المستفتي، مما لا دليل عليه.

وإن كان الأحوط وجوباً بالنسبة إلى شخص المجتهد الذي يقلده السائل ويستفتيه ترك الأجرة، لاحتمال الانتقال إلى الواجب العيني الذي لا تجوز الأجرة عليه. فتأمل.

بقيت رواية جابر عن النبي صلى الله عليه وعلى آله أنه قال: هدية الأمراء غلول.

والمصدر قد يضاف إلى الفاعل وقد يضاف إلى المفعول. والهدية هنا هي المصدر. والأمراء قد يكون فاعلاً وقد يكون مفعولاً به.

فإن فهمنا منها الفاعل، كان المراد الهدية التي يعطيها الأمراء للآخرين، وخرجت عن مفهوم الرشوة في الأغلب.

ويندرج فيما أفتى به المشهور من أن جوائز الظالم المحرمة... إذا فهمنا من الأمراء: الأمراء الظالمين. وأما إذا كانوا عادلين فلا إشكال في هداياهم. والرواية غير نقية سنداً.

وإن فهمنا منها المفعول، كان المراد منها المال الذي يأخذه الأمراء من الآخرين لأجل مختلف الأغراض. فإن كان في مورد حاجة باطلة كان رشوة محرمة. وإن كان في مورد حاجة صحيحة كان جائزاً كما عرفنا. والرواية مطلقة لهما، إلا أنها غير تامة سنداً، فتبقى المسألة طبقاً للقاعدة.

فصل التصوير

التصوير هو رسم الصورة. وإنما سميت صورة لأن لها شكلاً من أشكال التشابه مع الطبيعة، ثم اتسعت مجازاً لما لا يشبهها أيضاً من الصور التجريدية.

ومن هنا قالوا: صورة طبق الأصل. وقالوا: صورة صوتية. ونحو ذلك. كله لأجل المشابهة المطلوبة بين الأصل والنقل.

والتصوير ينقسم إلى قسمين رئيسيين: مجسم وغير مجسم. ولا يهم من الناحية الفقهية التقسيمات الأخرى، كنوع الألوان أو نوع الصبغ أو أن تكون الصورة يدوية أو بالآلة، أو تقسيم المجسم إلى مجسم كامل أو نصفي طولاً أو نصفي ارتفاعاً أو أقل من النصفي، بل يمثل خشونة في السطح. فإن كل ذلك من المجسم فقهياً. على أشكال سوف نشير إليه.

نعم، ينقسم الشيء المصور إلى ذي روح كالإنسان والحيوان، وإلى ما ليس له روح كالنبات والجماد. والمهم في الروح هو كون المخلوق متحركاً بالإرادة بخلاف غيره. وقد أفتى المشهور جواز تصوير ما ليس له روح سواء كان تصويراً مسطحاً أو مجسماً يدوياً أو بالآلة. وأفتوا بحرمة تصوير ذي الروح سواء كان مسطحاً أم مجسماً يدوياً أو بالآلة.

وخالف بعضهم فمنعوا من المجسم بكل أشكاله وأجازوا المسطح بكل أشكاله. وبعضهم أفتى بجواز استعمال الآلة دون اليد في المسطح. فيكون

تصوير ذي الروح باليد وبالمجسم حراماً وبالآلة، وهي مسطحة التصوير عامة، جائز.

والنتيجة: أن التصوير المجسم تجسيمياً كاملاً أو نصفياً بكل نوعيه، تحت الإجماع على حرمة. بخلاف باقي أقسام التصوير.

ويرجح بنا الآن أن نسمع أهم الروايات الواردة بهذا الصدد:

فعن الحسين بن زيد^(١) عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام في حديث المناهي قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله عن التصاوير وقال: من صورة كلفه الله تعالى يوم القيامة أن ينفخ فيها وليس بنافخ... ونهى عن التختم بخاتم صفر أو حديد ونهى أن ينقش شيء من الحيوان على الخاتم.

وعن محمد بن مروان^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: ثلاثة يعذبون يوم القيامة: من صور صورة من الحيوان يعذب حتى ينفخ فيها وليس بنافخ... الحديث.

وعن عبد الله بن الحسن^(٣) عن جده علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام. قال: سألت عن التماثيل هل يصلح أن يلعب بها. قال: لا.

ومن أخبار الجواز في غير الحيوان:

عن أبي العباس^(٤) عن أبي عبد الله قال الله عز وجل: ﴿يَعْمَلُونَ لَهَا مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِيبٍ وَتَمَاثِيلٍ﴾. فقال: والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه.

(١) أبواب ما يكتسب به: باب ٩٤: حديث ٦.

(٢) المصدر: حديث ٧.

(٣) المصدر: حديث ١٠.

(٤) المصدر: حديث ١.

وصحيفة زرارة^(١) عن أبي جعفر عليه السلام: قال: لا بأس بتمثيل الشجر.

وصحيفة محمد ابن^(٢) مسلم قال: سألت أبا عبد الله عن تمثيل الشجر والشمس والقمر. فقال: لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان.

الصورة المجسمة:

وعلى هذا الضوء يمكن الاستدلال لحرمة المجسم بما يلي:

الدليل الأول: الإجماع، وهو محرز وليس منقولاً. إلا أنه مدركي، لأنه مستند إلى هذه الروايات وليس أوسع منها، فتعود قيمته إلى قيمتها.

الدليل الثاني: الروايات الناهية عن المجسم وأنه يؤمر بمن فعله يوم القيامة أن ينفخ فيه وليس بنافخ. يعني ينفخ فيه الروح.

إلا أنها كلها غير تامة سنداً. ولو تمت لاختصت بالمجسم الكامل دون النصفي وغيره لأنه لا قابلية للروح فيه.

الدليل الثالث: صحيفة محمد بن مسلم التي سمعنا أن الإمام عليه السلام يقول فيها: لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان.

وهي الدليل الرئيسي للمشهور لصحة سندها ووضوح دلالتها نسبياً. غير أن الاستدلال يكون بمفهومها، كما هو معلوم. والذي يقول: إذا كان التصوير لشيء من الحيوان ففيه بأس. يعني قد انتفى عنه الجواز.

إلا أنه، مع ذلك قابل للمناقشة، لأن (ما) هنا ليست شرطية وإنما هي موصولة أو ظرفية، وعلى كلا التقديرين، يكون المفهوم من قبيل مفهوم الوصف. لأنه ليس مفهوم الشرط ولا مفهوم الغاية، ولا غيرهما طبعاً، ومفهوم الوصف ليس بحجة.

(١) المصدر: حديث ٢.

(٢) المصدر: حديث ٣.

إلا أن الإنصاف أنه من الواضح أن الإمام عليه السلام: بصدد المنع من تصوير الحيوان، مضافاً إلى بيان جواز غيره. فيكون ظهورها هذا حجة.

إلا أنه يمكن أن يقال، أنها نصت على الحيوان دون الإنسان. فإذا كان الإنسان جائزاً في تصويره، كان الحيوان أولى بالجواز فتحمل على الكراهة.

إلا أن هذا أمر غير محتمل، لأنها شاملة للإنسان بالأولية. أو بشمول جنس الحيوان له، أو بالتجريد عن الخصوصية، والمسألة واضحة ومتسالم عليها في عدم الفرق بين تصوير الحيوان والإنسان حكماً.

وقد يناقش بأن ثبوت البأس أعم من الحرمة، فتحمل على الكراهة. إلا أن المفهوم عرفاً أن (لا بأس به) دال على الجواز فيدل ضده أو مفهومه على ارتفاع الجواز، وهو الحرمة. والكراهة لا تعني ارتفاع الجواز على أي حال. فتأمل.

الدليل الرابع: مضارعة الله سبحانه في خلقه. وهو استدلال غريب وإن صدر من بعض الفقهاء. فإن استفادته من روايات النفخ وإن كان محتملاً، إلا أنها ضعيفة السند. وأما استفادته مستقلاً، فهو يختلف باختلاف قصد الفاعل والأغلب عدم وجود مثل هذا القصد. مضافاً إلى أن الله عز وجل جعل الجسم متحركاً بالإرادة ولم يفعل المصور ذلك. فلم يكن مضارعاً لله في خلقه، بل هو أعجز من ذلك بكثير.

الصورة اليدوية:

وأعني بها المسطحة لإنسان أو حيوان. والمشهور وخاصة عند القدماء حرمتها.

ويمكن أن يستدل عليها بما يلي:

الدليل الأول: التمسك بإطلاق روايات النفخ. فإنه يقول: من صور صورة. وهي أعم من المسطح والمجسم.

إلا أنه واضح الدفع لأن المسطح غير قابل للنفخ فيه . فيكون ذلك قرينة متصلة على إرادة خصوص المجسم .

وقد يقال: بأن المسطح هو مجسم في الخيال إذا تأمل الفرد في الصورة . وهذا يكفي للأمر بالنفخ فيه . وهو كما ترى .

الدليل الثاني: صحيحة محمد بن مسلم التي سمعنا فيها: لا بأس به ما لم يكن شيئاً من الحيوان .

والصورة المسطحة مشمولة لإطلاقها لا محالة . إلا أن هذا الإطلاق مرهون بأن نفهم من التماثيل أعم من المسطح والمجسم .

إذ قد يقال: إنها أخذت في السؤال عنوان التماثيل . وهي خاصة بالمجسم ولا تعم المسطح ، فيكون الحكم خاصاً بها .

وهذا أمر راجح لغة وعرفاً . وإن كان الفهم الأولي يقتضي كون التمثال لمجرد التماثل مع الطبيعة . إلا أنهم كانوا يسمون الأصنام والمجسمات بالتماثيل . فيبقى المسطح تحت أصالة البراءة .

إلا أن هذا لا يكاد يتم ، لأن فيها قرينة على إرادة المسطح . فمضافاً إلى بُعد اتخاذ المجسمات من الجمادات إلا نادراً . فإنه يقول فيها: سألته: عن تماثيل الشجر والشمس والقمر . ومن الواضح أنه لا معنى لتجسيم الشمس والقمر عرفاً . وإنما المراد تصويرها المسطح . فيكون الحكم خاصاً بالمسطح ويشمل المجسم بالأولوية القطعية .

إلا أن الذي يهون الخطب أنه لم ينص السائل على حكم عملها بل: عن تماثيل الشجر والشمس والقمر . ولا نعلم أن مراده عملها أو الاحتفاظ بها أو بيعها أو وجوب إتلافها أو أي شيء آخر أو مجموع هذه الأمور .

بل الظاهر هو غير العمل لأنه قال: عن تصاوير . يعني أنه يتحدث عن تصاوير ناجزة ومعمولة . ويسأل عن حكمها بعد صنعها . فلا يكون السؤال عن الصنع .

وقد يجاب: بأن الإمام عليه السلام منع ذلك في الحيوان، فيسري إلى العمل بالأولية القطعية.

إلا أن هذا الفهم ناشئ من الإتكاز الفقهي المتأخر، ولا نعلم بوجود مثل هذه الأولوية في زمن المعصومين. وهذا الكلام شامل للمجسم أيضاً. وتمام الكلام في الفقه.

التصوير بالآلة:

سواء كان ثابتاً أو متحركاً. وهو لم يكن موجوداً قديماً، لتحدث عن آراء قدماء الفقهاء فيه. إلا أن الفقهاء منذ وجوده أفتوا بحليته، ولا أعرف من يقول بالحرمة حتى للإنسان والحيوان، فضلاً عن غيره، سواء كان متحركاً أم ساكناً.

ولا يوجد من دليل على الحرمة، إلا ما قد يُتخيل من أن التصوير إن كان مجسماً وهمياً، وخاصة المتحرك يكون مشمولاً لروايات النفخ.

إلا أنه ليس بصحيح البتة، لضعف سند تلك الروايات أولاً، واختصاصها بما يمكن نفخ الروح فيه. وهو المجسم الكامل. أما ما كان مجسماً وهمياً كشخص أخرج رأسه من شبك فلا يبدو منه إلا الرأس. والباقي وهمي أو غير ذلك. فلا يمكن أن يكون مشمولاً لتلك الروايات. فضلاً عما إذا كان تجسيمه كله وهمياً، وكان في الواقع مسطحاً سواء كان ساكناً أم متحركاً.

يبقى الكلام في بعض التفاصيل ضمن عدة أمور:

الأمر الأول: سبق في إحدى الروايات أن التماثيل لا يُصلح أن يُلعب بها، وهي رواية معتبرة سنداً على الأصح. إلا أنها غير محتملة فقهيّاً لو حملناها على الحرمة. إذ من المتسالم عليه جواز اللعب بها لو كان اللعب حلالاً ذاتاً.

الأمر الثاني: قد يقال: بأن ما يقال عادة بحرمة صنعة، فإنه يجب

إتلافه لمن وجده كما أفتى به عدد من الفقهاء، طبقاً لنصوص بعض الروايات.

منها حسنة علي بن جعفر^(١) عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألت عن الدار والحجرة فيها التماثيل أيصلي فيها. فقال: لا تصل فيها وفيها شيء يستقبلك، إلا أن لا تجد بداً فتقطع رؤوسها. وإلا فلا تصل فيها.

وصحيحة ابن أبي عمير^(٢) عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام في التمثال يكون في البساط فتقع عينك عليه وأنت تصلي، قال: إن كان بعين واحدة فلا بأس وإن كان له عينا فلا.

وحسنة علي بن جعفر^(٣) عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألت عن مسجد تكون فيه تصاوير وتماثيل يصلي فيه فقال: تكسر رؤوس التماثيل وتلطخ رؤوس التصاوير فيه ولا بأس. الحديث.

وهي واضحة بوجوب الإفساد والكسر، إلا أنها واضحة باشتراط ذلك، مقدمة الصلاة لا مطلقاً والمنع خاص بما إذا كانت أمام المصلي لا غير.

على أن الصحيحة خاصة بالصور المسطحة، بقرينة أنها تكون على البساط. ومن غير المحتمل وجوب إتلافها فقهياً، فتحمل على الكراهة، لو فرض دلالتها على الإطلاق.

وهناك عدد من الروايات تأمر بإلقاء الثوب على الصورة إذا صارت أمام المصلي. وهي شاملة للمجسم وغيره، فتكون كالنص بجواز الاحتفاظ بها وعدم وجوب إتلافها. وإذا جاز وجب لأن الإتلاف عندئذ يكون تبذيراً وإسرافاً حراماً. وتكون هذه الروايات قرينة على حمل الطائفة السابقة على الكراهة لو دلت على وجوب الإفساد مطلقاً. وهي غير دالة كما عرفنا.

(١) الوصال: أبواب مكان المصلي: باب ٣٢: حديث ٥.

(٢) المصدر: حديث ٦.

(٣) المصدر: حديث ١٠.

منها صحيحة محمد بن مسلم^(١) قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصلي والتماثيل قدامي وأنا أنظر إليها قال: لا. اطرح عليها ثوباً ولا بأس بها إذا كانت عن يمينك أو شمالك أو خلفك أو تحت رجلك أو فوق رأسك. وإن كانت في القبلة فالتق عليها ثوباً وصل.

وصحيحة أخرى عنه^(٢) أيضاً قال: سألت أحدهما عن التماثيل في البيت. فقال: لا بأس إذا كانت عن يمينك وعن شمالك وعن خلفك أو تحت رجلك. وإن كانت في القبلة فالتق عليها ثوباً.

وقد يقال: إنها خاصة بالصور المسطحة بقرينة أنها قد تكون تحت الرجل. والطائفة السابقة خاصة بالصور المجسمة. فتبقى تلك على دلالتها على الحرمة.

وجوابه: أولاً: أن ظاهر (التماثيل): الصور المجسمة أو ما يشملها والمسطحة. ومن الصعب لغة وعرفاً أن نخصصها بالمسطحة. ومعه يختص ما تحت الرجل بالمسطحة لقرينة خاصة به، ويبقى الباقي شاملاً لكلا النوعين، فتأمل.

ثانياً: إن الطائفة السابقة لو كانت قد دلت على وجوب الإفساد مطلقاً، لأمكن حملها على وجوب الإفساد وحرمة الإبقاء. إلا أنها خاصة بالصلاة. فيبقى ما هو في غير الصلاة، تحت أصالة البراءة وأصالة الإباحة.

الأمر الثالث: لادليل على عدم جواز البيع والشراء وغير ذلك من المعاملات على المجسمات فضلاً عن غيرها. إلا بعض فتاوي المتقدمين التي لا تشكل شهرة فضلاً عن الإجماع. ولذا أفتى مشهور من المتأخرين بالجواز تمسكاً بما دل على إمضاء المعاملات العرفية من الآيات والسيرة وهو الصحيح.

(١) المصدر: حديث ١.

(٢) المصدر: حديث ٤.

الأمر الرابع: ذهب بعض أساتذتنا إلى حرمة تصوير ذي الروح بالتطريز، وهو نوع من الخياطة لإيجاد الأشكال اللطيفة عن طريق استعمال الإبرة والخيط الملون. فإذا كان صورة ذي روح كان حراماً.

ويكون الاستدلال على ذلك من وجهين:

الوجه الأول: روايات النفخ بصفتها خاصة بالمجسم كما قلنا، فتشمل كل أنواعه، بما فيها محل الكلام.

وجوابه مضافاً إلى ضعف إسنادها كما عرفنا، فإنها خاصة بما يمكن النفخ فيه فعلاً، كما فهمنا، خلافاً لشيخنا الأنصاري في المكاسب. ومن المعلوم أن النوع الذي نتحدث عنه لا يمكن فيه ذلك.

الدليل الثاني: صحيحة محمد بن مسلم السابقة التي يقول فيها: لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان. فإنها شاملة للمورد. إلا أننا سبق أن ناقشنا في دلالتها فلا نكرر.

وقد يقال: إن التصوير بالتطريز تصوير وهمي، لأنه ناتج من تسطير الخيوط على شكل معين بحيث يرى الرائي منه حيواناً أو غيره. ولو فلتت الخيوط أو قطعها لم تبق أي صورة.

وجوابه: أن هذا وحده لا يكفي، لأنها وإن كانت وهمية بالفهم العقلي، إلا أنها صحيحة بالفهم العرفي بلا إشكال. فإذا فلتنا الخيوط ذهبت الصورة العرفية، كما لو محونا الصورة المسطحة. ولا بد لنا ذلك على أنها صورة وهمية عرفاً.

ومعه فتكون مشمولة للحرمة على تقدير ثبوتها.

إلا أن الصحيح هو جواز ذلك. لسقوط الاستدلال بالروايات، فلا يبقى إلا الإجماع على الحرمة في المجسمات. وهو دليل لبي يقتصر منه على القدر المتيقن، وهو غير هذا المورد فيبقى المورد تحت الأصل المجوز.

وينبغي الالتفات إلى أننا لو قلنا بالحرمة، فهي خاصة بما إذا كانت

صورة الحيوان بارزة وحدها على القماش. وأما لو كان حولها منظر من زرع أو أسماء أو أرض أو غيرها، بحيث أصبحت صورة الحيوان بحيالها مسطحة، لأن ما حولها من صورة غيرها بارتفاعها فلا يجد العرف لها ارتفاعاً ويعتبرها مسطحة فتكون جائزة.

الأمر الخامس: إذا كانت المجسمات كاريكاتيرية، أو تجريدية أو غير ذلك مما لا يشابه الطبيعة تشابهاً كاملاً. فقد يقال بحرمة صنعها كالتماثيل المشابهة تماماً، لأن الموضوع هو مجرد التشابه وإن لم يكن دقيقاً.

ولكن التدقيق في الأمر يقتضي أن نقول:

إن دليل الحرمة إن كان هو روايات النفخ، فهذا يدور مدار صورة التمثال. وفي الأرجح فإن الصور التجريدية لا يمكن فيها النفخ بخلاف الصور الكاريكاتيرية. فتبقى هذه تحت الحرمة. إلا أن هذه الروايات ضعيفة السند أساساً، كما عرفنا.

وإن كان دليل الحرمة هو صحيحة محمد بن مسلم بغض النظر عن مناقشتنا. فيكون المدار هو المشابهة العرفية بينها وبين ذي الروح: إنساناً كان أو حيواناً. وأما إذا كانت المشابهة قليلة وغير عرفية اندرجت في الجواز للأصل ولم تكن (على مثال الحيوان) المنصوص عليه في الصحيحة. وهذا ما قد يتوفر في بعض التماثيل التجريدية السريالية.

وإن كان دليل الحرمة هو الإجماع، فكل هذه الموارد خارجة عن القدر المتيقن فتبقى كلها تحت الجواز بالأصل المجوز.

هذا. وأجد أنني ينبغي أن أنهي التحدث عن فصل التصوير، حتى لا يأخذ الحديث فيه محل الحديث عن غيره، فيكون مجحفاً عليه إلا بزيادة الحديث وضخامة الكتاب. وهذا ما لم نستهدفه بالأساس.

فصل رد التحية

وجوب الرد على التحية أو جوابها، واضح فقهيًا، في الجملة يعني بغض النظر عن التفاصيل. وعليه من الأدلة: الكتاب والسنة والإجماع.

ولكن الإجماع هنا، وإن كان محرزًا، إلا أنه ليس له مزيد قيمة، بعد كونه عيلاً على القرآن الكريم. فيكون مدركياً. فيبقى الاستدلال بالدليلين الآخرين.

والأهم هو التمسك بالكتاب الكريم، عن طريق الآية الواردة بهذا الصدد. وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾. فما هو الفهم العام لفقه هذه الآية الكريمة.

فقه الآية الكريمة:

ويتم ذلك ضمن أمور:

الأمر الأول: أنه لا شك أنها لا تدل على وجوب الابتداء، ولا تدل على استحبابه. وإنما ترد مطلوبة الرد بتقدير حصول الابتداء بالتحية. على أن كلا هذين الحكمين محل إجماع محرز. واستحباب الابتداء عليه سنة مستفيضة لعلنا نسمع بعضها بعد حين إن شاء الله.

الأمر الثاني: أنه لا شك أنها تدل على مطلوبة الرد بطريقة أفضل من الابتداء ولو لم يقل: أو ردها، لكان ذلك واجباً. إلا أن هذه العبارة تدل على التنازل عن اللزوم إلى الرجحان وهو الاستحباب.

الأمر الثالث: أنه لا شك أنها ليس لها مفهوم، وإن استعمل أداة الشرط. لأن من شرائط المفهوم انحفاظ الموضوع الذي في جانب الشرط. ومع انتفاء التحية ينتفي الموضوع. كما في المثال: إذا رزقت ولدًا فاختنه. أو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْرَهُوا فِتْيَانَكُمْ عَلَى الْبَغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾،

وقد يقال بوجود المفهوم لا على اعتبار أن التحية ليست هي الموضوع، وإنما الموضوع هو فاعلها المذكور ضمناً. فيكون من قبيل: إذا جاءك زيد فأكرمه. فإن المراد إذا حياك المؤمن فأجبه.

وقد يقال في جواب ذلك: إن الموضوع وإن كان فاعل التحية، إلا أن المهم هو النظر إلى فعل الشرط وموضوعية التحية لأن المؤدي: إذا حصلت التحية من المؤمن فيجب رداً. فيكون المفهوم عدم الوجوب عند عدم حصولها، وهو معنى انتفاء الموضوع.

إلا أنه يجاب: أن هذا بنفسه حاصل في المثال التقليدي للمفهوم: إذا جاء زيد فأكرمه. لأن مؤداه: إذا حصل مجيء زيد لك فأكرمه. ومعه ينتفي مفهوم الشرط بالمرّة، لأن جميع أمثله تعود إلى انتفاء الموضوع. وما تقوله في الجواب هنا نقوله هناك.

إلا أن في هذا جهلاً في الضابط الأساسي للفرق بين الموردين: وحاصله: أنه متى كانت القضية الشرطية بحيث إذا انتفى الشرط يعذر حصول جوابه كانت مما لا مفهوم له. كما في تعذر الختان مع عدم حصول الولد. وإن لم يتعذر جواب الشرط كان لها مفهوم. كما في إكرام زيد الممكن سواء جاء أم لم يأت.

والقضية المسوقة في الآية الكريمة من قبيل الأول. لأن جواب الشرط هو وجوب الرد. والرد مبني مفهوماً على الابتداء وبدونه يستحيل صدقه. فلا يكون للقضية مفهوم.

الأمر الرابع: إن الرد هو المعنى الفصيح والصحيح الجواب التحية عقلاً ولغة وعرفاً. وأما استعمال لفظ الجواب فهو شطط من القول. لأن

الجواب لا يكون إلا بعد السؤال، والتحية ليست سؤالاً.

والتسمية بالرد هنا له أحد مناشيء:

المنشأ الأول: منطلق من أن فاعل التحية أعطاه التحية حين ابتدأه بها. ولا بد من الناحية الأخلاقية والشرعية، أن لا تبقى عنده بل يردها إلى صاحبها. وهذا هو الرد.

المنشأ الثاني: منطلق من أن فاعل التحية جعل بتحيته حقاً في عهدة الآخر لا بد له من الخروج منه بالجواب أو الرد. ومن هنا يسمى رداً لأنه رد الحق إلى صاحبه.

المنشأ الثالث: أن تساق التحية مساق السؤال وتقاس عليه. فإن جواب السؤال رد أيضاً في اللغة والعرف. ولذا نقول: لم يرد عليه الجواب. فأصبح كل ابتداء كلامي له درجة من استحقاق الرد أو الإسماع المقابل. أسمعك كما أسمعك.

وأفضل هذه الوجوه هو الثاني، وإن كان يمكن إرجاعها جميعاً بالدقة إلى وجه واحد، ليس بعيداً عن المعنى الثاني كثيراً.

الأمر الخامس: أنه قد سُمّت الآية الكريمة الرد تحية بقوله تعالى: ﴿فَحَيُّوا بِأَحْسَنِ مِنْهَا﴾. وإنما هو نوع من الرد وإن كان بالأحسن.

وهذا له أحد منشأين:

المنشأ الأول: إن الرد لو لوحظ بخیال ذاته فهو تحية ومجاملة وخلق، لا شك في ذلك. فاستعمال التحية فيه مناسب جداً.

المنشأ الثاني: في النظر إلى الفرق بين الرد المساوي والرد الأحسن، والآية الكريمة قد سمت الرد الأحسن تحية دون المساوي. فقد يكون هذا بلحاظ ما في الرد من زيادة على الأصل، فإنه بالدقة يكون ابتداء في التفضل وليس رداً مجرداً. فبلحاظ هذا الزائد، سماه تحية.

الأمر السادس: مقتضى الإطلاق عدم جواز التنقيص عن الابتداء مطلقاً. بل الآية كالنص فيه. فلو قال له: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. لم يجز أن يقتصر على: السلام عليكم أو عليكم السلام بدون قوله: ورحمة الله وبركاته.

إلا أن هذا خلافه المشهور جداً، ولعل منشؤه الاستفادة من الروايات، بحيث حملت الآية على الاستحباب في هذا المقام^(١). وسيأتي الحديث عن الروايات. إلا أن القاعدة تقتضي عدم العمل بمثل هذا المدلول للسنة لأنه مخالف لظاهر الكتاب.

كما أن مقتضى الإطلاق عدم اختصاص التحية بلفظ السلام. فلو كانت التحية من أي نوع كان وبأي لفظ كان وجب ردها بمقدارها على الأقل. وهذا هو ظاهر الآية الكريمة. وإن كان خلاف المشهور وخلاف ارتكاز المشرعة أيضاً، حيث قالوا: إنه لا يجب رد أي تحية ما لم يكن فيه لفظ السلام. نعم، قد يجب الرد لعناوين أخرى كأذية المؤمن مع الإعراض أو التقية أو غيرها.

والإنصاف أن ارتكاز المشرعة واضح في المقام، إلا أن التنازل عن ظاهر الآية وتقييدها بالفرد الأقل مشكل. وطريق الاحتياط واضح.

كما أن مقتضى إطلاق الآية الاكتفاء برد السلام بأي جواب كان، ولا يجب رد السلام بالسلام، كما عليه المشهور بل الإجماع وارتكاز المشرعة أعني الوجوب. ولا شك أن في هذا الإطلاق تسهياً على طبقات الناس التي لا ترد السلام بالسلام بالتزام. إلا أن الآية على أي حال قابلة للتقييد، فلا تكون هذه المسيرة من هؤلاء الناس مشروعة في الشريعة الإسلامية.

(١) وقد يقال: إنه يصدق الرد بهذا المقدار. إلا أنه يجاب أن الرد الجزئي وإن كان صادقاً إلا أن مقتضى إطلاق الرد بل ظهوره هو رد لكل التحية لفظاً ومعنى. وهو غير حاصل.

الأمر السابع: أنه لا إشكال في ظهور الآية باستحباب الرد الزائد. ولكن قد يقال بشمول ذلك لكل مجاملة، سواء كان بالمساوي وجوباً أو بالزائد استحباباً.

غير أن هذا غير محتمل فقهياً، أولاً. وغير مطابق لظاهر الآية ثانياً. لأن المجاملة غير التحية. والتحية إنما تكون عند أول اللقاء. وهي وإن صدق عليها المجاملة إلا أن سائر المجاملات لا يصدق عليها التحية ليجب ردها بالمساوي فضلاً عن الأكثر. أعني من حيث منطوق الآية الذي يتحدث عن التحية لا غير. نعم، قد يجب ويستحب بعناوين أخرى أشرنا إلى بعضها.

الأمر الثامن: قال الفقهاء: إنه يجب إسماع الرد إلى المخاطب في رد التحية إلا في الصلاة. وسيأتي دلالة السنة عليه. غير أن الآية الكريمة دالة عليه أيضاً. لضرورة صدق الرد. وهو إنما يصدق إذا وصل لشيء المردود إلى الفرد الآخر. ووصول التحية بسماعها بطبيعة الحال. ولا تكفي الإشارة باليد أو غيرها مع الجواب المنخفض مع التمكن من الإسماع لأنه ليس رداً حقيقة مع عدم الوصول إلى صاحبه المخاطب.

نعم، مع التعذر للبعد أو للصمم أو غيرهما، يجب إيجاد ما يدل على الجواب. فإنه رد عرفي في ظرف التعذر. وأعني به كونه مقدمة للرد المملووظ. وإلا فالإقتصار على الإشارة مع كون الابتداء لفظاً، يكون رداً ناقصاً غير جائز بظاهر الآية، كما قلنا. وأما إذا كان الابتداء بصيغة السلام فيكون جوابه بالإشارة فقط حراماً بالإجماع، مضافاً إلى ظاهر الآية الكريمة أيضاً.

نعم، إذا كان الابتداء بمجرد الإشارة جاز الإقتصار في الرد عليها أيضاً. ويدخل في بعض ما سبق من التحية في غير لفظ السلام.

فهذا يحمل القول حول الآية الكريمة. ولا يدلنا الآن من التحول إلى الحديث عن:

السنة الشريفة:

ويمكن الاستدلال بطائفتين من الأخبار.

الطائفة الأولى: ما دل على وجوب الرد بعنوانه:

كمعتبرة السكوني^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله: «السلام تطوع والرد فريضة».

وصحيحة عبد الله بن سنان^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: رد جواب الكتاب واجب كوجوب رد السلام. والبادي بالسلام أولى بالله وبرسوله.

الطائفة الثانية: ما دل على وجوب الرد في الصلاة. ومن المعلوم متشريعاً وفقهياً أن الكلام من قواطع الصلاة ومبطلاتها. إلى حد لا يجوز الابتداء بالسلام لأحد. ولكن مع ذلك يجوز الجواب بل يجب، لأن هذا من نوع: ما إذا جاز وجب. لأن جوازه ليس إلا بمعنى رفع المانع عن وجوبه.

منها صحيحة محمد بن مسلم^(٣) قال: دخلت على أبي جعفر عليه السلام وهو في الصلاة فقلت: السلام عليك. فقال: السلام عليك. فقلت: كيف أصبحت. فسكت. فلما انصرف قلت: أيرد السلام وهو في الصلاة. قال: نعم. مثل ما قيل له.

وموثقة سماعة^(٤) عن أبي عبد الله عليه السلام. قال: سأله عن الرجل يسلم عليه وهو في الصلاة. قال: يرد: سلام عليكم. ولا يقل: وعليكم السلام. فإن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله كان قائماً يصلي فمر به عمار بن ياسر فسلم عليه فرد عليه النبي هكذا.

(١) الوسائل: أبواب العشرة: باب ٣٣: حديث ٣.

(٢) المصدر: حديث ١.

(٣) أبواب قواطع الصلاة: باب ١٦: حديث ١.

(٤) المصدر: حديث ٢.

وغيرها من الروايات. وسيأتي بعض تفاصيلها.

والملاحظة الوحيدة التي ينبغي الإلماع إليها هو قوله في صحيحة ابن سنان: رد جواب الكتاب واجب كوجوب رد السلام. فما هو جواب الكتاب المشار إليه. وقد يقال: إننا بعد أن نعرف بضرورة الفقه أن رد جواب الكتاب غير واجب، يكون الطرف الآخر للتنظير غير واجب أيضاً. وهو رد السلام، لأنه نظيرة بنص الصحيحة.

ولا تخلو هذه العبارة من إجمال لأن فيها احتمالات متعددة، ومهما كانت المحتملات، فإنها لا تضر بوجوب رد السلام، لأنه محتمل إجماع والعمل بظاهر الآية بهذا المقدار إجماعي.

وهنا نشير إلى أهم المحتملات:

أولاً: أن يراد بالكتاب الرسالة المرسلة من شخص لآخر، إذا كان من الصعب اجتماعهما وجهاً. وقد كان هذا الأسلوب موجوداً منذ ذلك الحين وإلى الآن. والبريد قائم على قدم وساق منذ ذلك الحين وإلى الآن.

فقد يكون المراد أن رد جواب الرسالة واجب. يعني أن يرسل الآخر رسالة جوابية. وهذا الوجوب إما تعبدى مستقل. وإما مفهوم من نفس الآية الكريمة. لأن الرسالة الأولى نوع من التحية، فيكون جواب التحية واجباً ﴿فحيوا بأحسن منها أو ردوها﴾.

إلا أن الوجوب بهذا المعنى لم يقل به أحد. نعم لا شك باستجابته في أغلب الأحيان. وقد يصبح واجباً لبعض المعنويين الثانوية. فيحمل لفظ الوجوب في الصحيحة على مطلق المطلوبة.

ثانياً: أن يراد بالكتاب الرسالة، كما قلنا سابقاً. إلا أنه يراد بها فرض أن التحية والسلام قد كُتبا وأديا في الرسالة إلى المرسل إليه. فيجب على المرسل إليه رد التحية. ولا يمكن ذلك من بُعد بطبيعة الحال. ومن ثم يجب الرد عن طريق رسالة ثانية. وهذا من الناحية الفقهية لطيف جداً. ولا أجد

جواباً عليه، يعني يوجب التنازل عن الفتوى بالوجوب.

ثالثاً: أن يراد بالكتاب: القرآن الكريم، فإنه وإن كان قد أنزل على نبي الإسلام صلى الله عليه وعلى آله إلا أنه أنزل للناس جميعاً، كما هو مبين في عدد من آياته. قال تعالى^(١): ﴿لقد أنزلنا إليكم كتاباً فيه ذكركم، أفلا تعقلون﴾. وقال سبحانه^(٢): ﴿ولقد أنزلنا إليكم آيات مبينات﴾. وقال جل جلاله^(٣): ﴿يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً﴾. وهو القرآن الكريم.

إذن، فالقرآن الكريم منزل إلى الناس أجمعين، فرداً فرداً ومجتمعاً مجتمعاً. فماذا وكيف يجب عليهم الرد على هذا الفضل العظيم والرحمة الواسعة والتحية الرائعة.

فإذا علمنا أن الله سبحانه غني عن العالمين لا تنفعه طاعة من أطاعه ولا تضره معصية من عصاه. إذن، لم يبق من رد هذا الإحسان العظيم، إلا تطبيق منهجه القويم وعدله المستقيم. فالرد الأفضل المتوقع من قبل الشارع المقدس إنما هو الطاعة والسير على طبق الطريق الذي رسمه لعباده.

وهذا معنى لطيف في نفسه، إلا أنه واسع وشامل. فتنظيره بوجوب رد السلام بالخصوص، يكون صعب الفهم... إلا من زاوية: أن السلام هو الموضوع الوحيد في الشريعة الذي يجب رده. في حين لا يصطلح الرد في أي طاعة أخرى. ومن هنا اختاره الإمام عليه السلام كطرف للتنظير.

هذا، ولا ينبغي أن نناقش في دلالة الروايات على الوجوب، فإن النقاش مما لا مجال له. ولكن الكلام إن كان في أصل الوجوب كانت الآية الكريمة مغنية عن السنة الشريفة. نعم، تنفع السنة الشريفة في فهم عدد من

(١) الأنبياء: (١٠).

(٢) النور: (٣٤).

(٣) النساء: (١٧٤).

التفاصيل التي أشرنا إلى بعضها عند الحديث عن الآية ونشير الآن إلى البعض الآخر.

فورية الجواب:

يعني إذا ابتدأك شخص بالتحية، كان عليك الجواب فوراً، ولا يجوز التأخير مع الإمكان.

والمهم في ذلك: هو صدق الرد، وفي الحالات الاعتيادية للسلام مع التقابل في الطريق مثلاً، هو ضرورة الفورية ليصدق الرد، إذ من التأخير زماناً ما لا يكون الرد صادقاً عرفاً. وتقدير هذا الزمان راجع إلى العرف، يعرفه كل فرد من وجدانه.

ومن نتائج ذلك: أن المخاطب لو عصى ولم يجب لفترة. أو أنه غفل عن الجواب لفترة. لم يجب عليه الرد بعد ذلك لتعذر صدق الرد عندئذ. فما هو الواجب وهو الرد قد تعذر، وغيره غير واجب. لأنه غير قابل للقضاء كقضاء الصلاة. أو على الأقل: لا يجب القضاء فيه.

لكن لا يبعد أن يكون الزمان العرفي للرد في مثل ذلك ليس ضيقاً جداً. بل يبقى العرف يتسامح بصدق الرد لفترة ما. نعم، إذا طال الزمن كربع ساعة ونحوها، كان ما قلناه منطبقاً تماماً.

وينبغي التنبيه أن كل فورية بحسبها، فلو أرسل شخص سلاماً في رسالة أو في شريط مسجل أو نحوها، وجب رده فوراً. لا بمعنى المبادرة رأساً إلى جوابه، لأنه يجب الإسماع والإيصال إلى الطرف الآخر، وهذا لا يتحقق مع البعد. بل الفورية هنا تقتضي فورية المبادرة إلى الجواب في رسالة أو شريط مسجل مثلاً.

ولا يبعد أن الفورية هنا واسعة، بل قد يقال إنها ساقطة لأن الوجدان العرفي حاكم بصدق الرد متى وصل السلام إلى الطرف الآخر مهما طال الزمن. والمقام لا يستحق أكثر من هذا الكلام.

السلام على جماعة:

قال الفقهاء: لو سلمت على جماعة كفى جواب الواحد منهم. من حيث صدق الرد عندئذ. وأنت لم تذكر إلا سلاماً واحداً فلا تستحق أكثر من جواب واحد.

ولكن قد يقال: إن السلام على الجماعة يكون انحلالياً لا محالة. فكأنه سلم على كل فرد منهم. فيكون كل فرد منهم مشمولاً للآية الكريمة، أعني بوجوب الرد. فيجب الرد عليهم جميعاً فرداً فرداً.

إلا أن هذا غير محتمل فقهياً. وتبريره هو أنه لم يصل إلى كل فرد سلام كامل بل جزء انحلالي من السلام. وهذا بمجرد رده يجب رده جزماً. مضافاً إلى أن الفرد الذي رد السلام يمكن أن يقال عرفاً أنه رده بالأصالة عن نفسه وبالنسبة عن الآخرين، كما يمكن أن يقال فقهياً: أنه تحمل على ذمته كل الأجزاء الإنحلالية للسلام وردها بمقدارها لأنه أجاب بسلام كامل على سلام كامل. فلا يجب على الغير الجواب.

الضمير والظاهر:

قولنا: سلام عليكم ونحوها، يكون المجرود بعلى ضمير المخاطب للجماعة. ولكن لا شك فقهياً بجواز إبدالة بضمائر أخرى، ويكون أيضاً واجب الرد ومشمولاً للآية الكريمة.

دلنا على ذلك صحيحة محمد بن مسلم السابقة: قال دخلت على أبي جعفر عليه السلام وهو في الصلاة فقلت: السلام عليك فقال: السلام عليك. فبالرغم أن البادئ لم يستعمل ضمير الجمع إلا أن الإمام عليه السلام أجابه في الصلاة، الأمر الذي يدل على وجوب الجواب عندئذ.

وبعد التجريد عن الخصوصية يعم الحكم لجميع الضمائر. فإنها تكون تحية واجبة الجواب. كقولنا: السلام عليكم والسلام عليكم.

إلا أنه يجب الاحتفاظ بصيغة الخطاب. فلو أبدله المتكلم إلى ضمير

الغائب مثل: السلام عليه أو عليهما ونحوها. لم يجب الجواب. وذلك:

أولاً: لأن خصوصية الخطاب محتملة الدخل في الحكم بالوجوب، أو في ملاكه. فلا يمكن تجريدها عن الخصوصية للشمول للغائب.

ثانياً: أنه منع استعمال ضمير الغائب لا تصدق التحية. إذ مع حضور المخاطب، يكون استعمال ضمير الغائب استهزاء. ومع غيبته لا يمكن إرسال التحية إليه بمجرد النطق. فلا تصدق التحية عرفاً ليجب ردها.

نعم، لو صدقت التحية مع حضور المخاطب، كما لو كان في استعمال ضمير الغائب شكلاً من أشكال احترامه أحياناً، وجب الرد.

هذا هو الحديث في استعمال الضمائر.

وقد يُستعمل اللفظ الظاهر بدل الضمير، كقولنا السلام على مولانا أو على شيخنا أو على سيدنا أو على سيادة فلان أو على جلالة الملك وغير ذلك كثير.

والخطاب هنا وإن لم يكن محفوظاً لفظاً، إلا أن ذلك، لا ينبغي أن يكون مانعاً عن الشمول للحكم بالوجوب. لأن الخطاب محفوظ عرفاً، وإن انعدم لفظاً. وإنما يتبدل اللفظ لأغراض عرفية صحيحة كالاحترام أو التودد أو التزلف أو غيرها. فيكون الرد واجباً.

هذا مع حضور المخاطب. وأما مع غيابه فلا يكون الخطاب محفوظاً لا لفظاً ولا عرفاً، كما أشرنا قبل قليل في ضمير الغائب. فلا يكون الرد واجباً.

معنى السلام:

كان هناك من الناس من مثيري الشبهات في الأذهان. من يسأل ويقول: نحن نسلم على الأئمة المعصومين عليهم السلام ونسلم على الفرد الاعتيادي أيضاً، بالتحية الإسلامية المتعارفة، فكيف يمكن ذلك وما الفرق بينهما.

والواقع: أنه من الناحية اللغوية لا فرق بينهما. كل ما في الأمر أننا لو لاحظنا الفرق في المنزلة بين المعصومين عليهم السلام وغيرهم، فرقاً عظيماً، وهو الذي لاحظته صاحب هذا السؤال... نكون عندئذ قد أعطينا الأئمة بالسلام عليهم أقل من استحقاقهم أو أعطينا للفرد الاعتيادي أكثر من استحقاقه. وكلا هذين الموقفين لا غبار عليهما من الناحية الدينية والأخلاقية. كما يمكن أن نعطي لكل منهما ما يناسبه، باعتبار أن للسلام درجات على ما سوف نذكر. فينال كل مخاطب ما يستحقه منه.

ومن هنا تلجؤنا الضرورة إلى التعرض إلى معاني هذا اللفظ:

قال ابن منظور: قال ابن عرفة: قالوا سلاماً أي قالوا قولاً يتسلمون فيه ليس فيه تعد ولا مائثم. وكانت العرب في الجاهلية يحبون بأن يقول أحدهم لصاحبه أنعم صباحاً وأبيت اللعن، ويقولون سلام عليكم فكأنه علامة المسالمة وأنه لا حرب هنالك. ثم جاء الله بالإسلام فقصروا على السلام وأمروا بإفشائه. قال أبو منصور: نتسلم منكم سلاماً ولا نجاهلكم. وقيل: قالوا سلاماً أي سداداً من القول وقصداً لا لغو فيه. وقوله: قالوا سلاماً قال: أي سلموا سلاماً وقال: سلام أي أمري سلام لا أريد غير السلامة.

وقوله عز وجل: ﴿سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾ أي لا داء فيها ولا يستطيع الشيطان أن يصنع فيها شيئاً. وقد يجوز أن يكون السلام جمع سلامة. والسلام التحية. قال ابن قتيبة: يجوز أن يكون السلام والسلامة لغتين كاللذاذ واللذاذة. قال: ويجوز أن يكون السلام جمع سلامة وقال أبو الهيثم: السلام والتحية معناه واحد ومعناه السلامة من جميع الآفات. الجوهري: والسلم بالكسر السلام.

وقال ابن منظور أيضاً: والتسليم: مشتق من السلام اسم الله تعالى لسلامته من العيب والنقص. وقيل: معناه: أن الله مطلع عليكم فلا تغفلوا. وقيل معناه اسم السلام عليك إذ كان اسم الله تعالى يذكر على الأعمال توقعاً لاجتماع معاني الخيرات فيه، وانتفاء عوارض الفساد منه. وقيل: معناه

سَلِمْتُ مِنِّي فَاجْعَلْنِي أَسْلَمَ مِنْكَ، من السلامة بمعنى السلام. ويقال: السلام عليكم وسلام عليكم وسلام بحذف عليكم. ولم يرد في القرآن الكريم غالباً إلا منكراً. كقوله تعالى: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ﴾.

... والسلام في الأصل: السلامة. يقال: سَلِمَ يَسْلَمُ سَلاماً وسَلامَةً. ومنه قيل للجنة: دار السلام. لأنها دار السلامة من الآفات... وقوله تعالى: لهم دار السلام عند ربهم قال بعضهم: السلام ههنا الله ودليله: السلام المؤمن المهيمن. وقال الزجاج: سميت دار السلام لأنها دار السلامة الدائمة التي لا تنقطع ولا تفتنى. ومن دار السلامة من الموت والهوم والأسقام.

وقال أبو إسحاق: دار السلام الجنة لأنها دار الله عز وجل فأضيفت إليه تفخيماً لها. إلى آخر ما قال.

ومحصله: أن للسلام عدة معاني:

- ١ - أنه اسم من أسماء الله عز وجل... الأسماء الحسنى.
- ٢ - السلامة. ويبدو أنها تنطبق على زوال أي نقص.
- ٣ - الهدنة وترك الحرب.
- ٤ - التحية.

أما المعنى الرابع، فباعتبار أن صيغة السلام هي المستعملة في التحية، فأصبحت تحمل معنى التحية، وهذا لا ينافي الفحص عن أصلها. وهو منحصر - على ما يبدو - في الثلاثة الأولى. وكلها يمكن أن تنطبق فعلاً عن هذه التحية الإسلامية.

أما المعنى الثالث، فحين نقول: السلام عليكم. يعني لا حرب بيني وبينك. وليس المهم خصوص الحرب بل كل عداوة وغضب ومشاركة. بل أنا على صلة بك كصلة الأصدقاء وليس كعلاقة الأعداء الذين يمكن وقوع الحرب بينهم.

وأما المعنى الثاني: فيكون المعنى الدعاء له بأن يزول عنه كل نقص وعيب وبلاء ويرى كل خير ونعماء.

وأما المعنى الأول: فأوضح تفسير له هو الدعاء للمخاطب بأن يشمل الله سبحانه بالرحمة واللفظ والسلامة والكرامة. فإن اسم السلام قد يفسر بمعنى الرحيم والكريم ونحو ذلك.

فهذه فكرة عن معنى السلام. نعود بعدها إلى السؤال الذي طرحناه في أول هذا العنوان. وقلنا إن للسلام درجات. فمن الواضح: أن كل هذه المعاني الثلاثة ذات درجات. فإن العلاقة والصدقة تختلف أهميتها وعمقها بين الأصدقاء. كما أن زوال النقص له عدة أشكال ومصاديق ومستويات. فربما شخص متصف بالغنى غير متصف بالصحة وربما شخص متصف بالعلم غير متصف بالقوة أو الشجاعة. وهكذا.

وكذلك السلام، كاسم لله عز وجل. فإن درجات الرحمة واللفظ والكرامة في الدنيا فضلاً عن الآخرة كثيرة جداً لهم درجات عند ربهم. وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفصيلاً.

وهذا هو الذي يفسر قولنا: سلام الله عليكم. يعني أننا لاحظنا خصوص هذا المعنى من لفظ السلام.

رد السلام في الصلاة:

اختلف الفقهاء في كيفية رد السلام في الصلاة. والمقدار الذي إذا زاد عليه بطلت صلاته.

والجوه في ذلك عديدة نذكر أهمها:

الوجه الأول: أن يجيب المصلي بمثل ما ذكر المتكلم. لكن من التقييدات التالية:

أولاً: أن تكون التحية محتوية على لفظ السلام. وإلا بطلت الصلاة بالجواب، سواء أجاب بالسلام أم بغيره.

ثانياً: مع إسقاط الزائد كقوله: ورحمة الله وبركاته. أو غير ذلك.

والاقتصار على لفظ السلام والضمير المجرور. والكلام في تقديمه وتأخيرهِ فقط يعني يقول سلام عليكم أو عليكم السلام.

ثالثاً: أن يتقيد بالصيغة التقليدية، فلا يضيف إليها شيئاً آخر كقوله: سلام الله عليكم. أو السلام على شيخنا أو مولانا. ولو خالف بطلت صلاته، لأنه يكون من الكلام الزائد.

ويستدل لهذا الوجه بصحيفة محمد بن مسلم السابقة والتي فيها: قلت: أبرد السلام وهو في الصلاة. قال: نعم. مثل ما قيل له.

وفهم الفقهاء من هذه المماثلة: التقديم والتأخير الذي أشرنا إليه في (ثانياً) قبل قليل. مع حفظ التقييدات السابقة، فلو اقتضى التماثل عدمها لم يجب.

غير أن في هذا احتياطاً زائداً على الأدلة، إذ لا شك أن هذه الصحيحة تنص على جواز التماثل. وإطلاقها شامل لكل صورة. والآية الكريمة (فردوها) دال على ذلك أيضاً لما قلناه من أن الرد لا يصدق مع قلة الجواب على التحية. إذن فهذا الوجه الأول غير تام.

الوجه الثاني: ما اختاره بعض أساتذتنا وسيدنا الأستاذ من وجوب المماثلة إذا سلم المتكلم على المصلي، بصيغة التحية وجواز غيرها إذا سلم بصيغة الجواب.

قال سيدنا الأستاذ^(١): يجب أن يكون رد السلام في أثناء الصلاة بمثل ما سلم. فلو قال المسلّم: سلام عليكم يجب أن يكون جواب المصلي: سلام عليكم. بل الأحوط وجوباً المماثلة في التعريف والتكثير والإفراد والجمع. نعم إذا سلم المسلّم بصيغة الجواب. بأن قال مثلاً: عليك السلام. جاز الرد بأي صيغة كان.

(١) منهاج الصالحين: ج ١: ص ١٩٨.

وهذا الوجه غريب من هؤلاء الأجلاء. لأننا إذا أخذنا بصحيفة محمد بن مسلم، لزمنا القول بالمماثلة مطلقاً، بعد التجريد عن الخصوصية. لأنها وإن كانت واردة في خصوص صيغة التحية، إلا أنها ليست ظاهرة بالتقييد بها. لأنها عمل تطبيقي قام به الراوي والإمام في السلام والرد. وإنما العمدة في ذيل الرواية. قلت: أيرد السلام وهو في الصلاة. قال: نعم. مثل ما قيل له.

والمفهوم عرفاً ورود الجواب على عين ما ذكر في السؤال، فيكون حاصله. نعم، يرد السلام بمثل ما قيل له. وإطلاق السلام شامل لكل أشكال الابتداء. ولا وجه لتخصيصه ببعضها.

الوجه الثالث: أن المصلي يجيب بقوله سلام عليكم فقط. قاصداً به القرآنية. لأنه وارد في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار﴾. ويقصد به القرآنية ولا تبطل صلاته. وهو الذي كان يعيل إليه أبي رحمة الله عليه.

وفي هذا الوجه احتياط زائد بعد الذي عرفنا من الأدلة التي هي حجة فيما زاد عن ذلك. على أنه مخالف للاحتياط من جهة وهو احتمال التنافي بين قصد القرآنية وقصد الجواب. فلو قصد القرآنية لم يكن جواباً. فتأمل.

الوجه الرابع: أن المصلي يستطيع شرعاً أن يجيب في الصلاة بما شاء من الصيغ التقليدية المتعارفة.

وأهم دليل على ذلك وجهان:

الوجه الأول: التمسك بإطلاق الآية الكريمة. فإنها تدل على وجوب الرد واستحباب الزيادة في الصلاة وغيرها، من دون التقييد بصيغة معينة، كالتعريف والتكثير أو الأفراد والجمع، التي أشار إليها سيدنا الأستاذ... وغيرها.

غير أنهم يجيبون: أن هذا الإطلاق مقيد بصحيفة محمد بن مسلم.

لأنه يقول: مثل ما قيل له. فتكون صور الاختلاف مستثناة من ظاهر الآية الكريمة.

إلا أن هذا فرع دلالة الصحيحة على المفهوم، أو دلالة المفهوم لو وجد على الإلزام دون الكراهة. بعد التسليم بأن كل صيغ التسليم ليست من الكلام البشري المبطل للصلاة على القاعدة. وهذا المفهوم ليس إلا مفهوم الوصف أو مفهوم اللقب غير الصحيحين في علم الأصول.

وسؤال السائل: أيرد السلام في الصلاة قائم على احتمال الخطر المطلق. فيكون الجواب وارداً في مقام رفع هذا الاحتمال. فلا يكون له دلالة أوسع من ذلك.

فإن قيل: إن الجواب في غير التماثل يكون إقراراً للسائل على الحظر. وهو حجة. قلنا إن هذا له عدة أجوبة نذكر منها:

أولاً: أن السؤال غير ظاهر بالجزم بالحظر ليكون الجواب إقراراً له.

ثانياً: لعل الجواب مقتصر على جهة معينة هي المنصوصة في منطوقه، مع إهمال الجهات الأخرى، باعتبار مصلحة ما، ولو من أجل قاعدة: دعوا الناس على غفلاتهم، أو: خاطبوا الناس على قدر عقولهم. وخاصة بأن ما يبقى في خاطر السائل من احتمال المنع موافق للاحتياط، ولو استحجاباً.

ويجيئون أيضاً: أن إطلاق الآية الكريمة مقيد بمنطوق موثقة سماعة السابقة. حيث يقول فيها: قال: يرد: سلام عليكم ولا يقل: وعليكم السلام. فإن النهي عن صيغة الجواب واضحة في الاستثناء من إطلاق الآية الكريمة.

وجواب ذلك: أن هذه الموثقة تصلح أن تكون دليلاً للوجه الثالث. فإنها اقتضت على صيغة واحدة، لا الوجه الثاني الذي عليه السيد الأستاذ. وهو دام ظله لم يعمل بها، إذ من الواضح أن فتواه مطابق للصحيحة لا للموثقة.

على أن هذه الموثقة أخذت قيوداً لا تكاد تكون محتملة فقهاً:

أولاً: قال: يقول: سلام عليكم... بالتنكير والجمع وهو بخصوصه غير محتمل وجوب الاختصار عليه ولم يفت به السيد الأستاذ لو كان الابتداء بخلافه.

ثانياً: قال: ولا يقل: عليكم السلام. إذ لعل هذه الواو لها دخل في النهي عن هذه الصيغة، ولا حظر بدونها ومعه يتعين حملها على نوع من الكراهة.

هذا هو الدليل الأول للوجه الرابع.

الوجه الثاني: أو الدليل الثاني له هو أن (السلام) من أسماء الله الحسنى، ولا شك أنه ليس شيء من أسماء الله ولا شيء من ذكر الله سبحانه مبطل للصلاة. إذن، فالسلام بكل أشكاله نحو من ذكر الله سبحانه. فلا يكون مبطلاً للصلاة. وبعد أن أسقطنا التقييد بالروايات السابقة يبقى المصلي مخيراً في أن يجيب بما شاء من صور السلام الواردة.

وقد وردت في ذلك عدة روايات، أعني أنها تنص بأن السلام من أسماء الله الحسنى. وهي لا تخلو من الخدشة في إسنادها. إلا أن الأمر أوضح من ذلك، ومنصوص في القرآن الكريم لأنه سبحانه هو (السلام المؤمن المهيمن).

نعم. يبقى الأحوط، ولو استحباباً، أن لا يفوت المصلي قصد ذلك ولو ارتكازاً. كما أن الأحوط وجوباً الاختصار على الصيغ المتعارفة عند المتشرعة، فلو أبدل الضمير إلى الظاهر، كما سبق أن مثلنا لم يجز على الأحوط.

نعم، لو أضاف: ورحمة الله وبركاته جاز. بل لو أضاف أي شيء من ذكر الله والدعاء إليه جاز أيضاً.

وهذا الوجه الرابع هو الصحيح.

التحية والرد:

قالوا ومعهم حق: أن عليكم السلام أحسن من سلام عليكم. فيكون مصداقاً لقوله تعالى: بأحسن منها.

وذلك من جهتين:

أولاً: تقديم الجار والمجرور، وهو يفيد الاختصاص. وهذا التقديم مفقود في الابتداء على الفرض.

ثانياً: وجود الألف واللام الذي يفيد الجنس. وهو مفقود في الابتداء على الفرض أيضاً.

أما لو قال السلام عليكم. كانت الألف واللام متوفرة. فالفرق الثاني يزول ويبقى الفرق الأول.

هذا، وينبغي الالتفات أنه لا فرق من الناحية الفقهية، أن يكون الابتداء بقوله: سلام عليكم أو عليكم السلام. فلو ابتدأ بقوله عليكم السلام وجب الرد. وإن لم يكن متعارفاً.

إلا أنه يصبح أكثر عرفية فيما إذا أبدلنا الضمير بالظاهر فقلنا: على مولانا السلام. ونحو ذلك. فإن الجواب يكون واجباً أيضاً.

ولا شك أن الجواب عندئذ بـعليكم السلام مجز فقهياً. لأنه رد بالمثل. وقد يقال: إنه لو قال في الجواب: سلام عليكم لم يكن مجزياً. لما عرفنا من أن دلالة أقل من اللفظ الآخر. فلا يكون رداً بالمثل.

وهذا صحيح منطقياً. إلا أن الرد بالمثل ينبغي أن نفهمه من ناحية عرفية، وليس دقة وما دام العرف يرى التماثل بين التعبيرين، ولا يدرك الفرق بينهما بوضوح، فيكون الرد فيه مجزياً.

ولعل مثله ما إذا كان في الابتداء يستعمل الاسم الظاهر، فإنه لا يجب الجواب بالظاهر أيضاً، وإن كان استعماله أحسن وتركه أردأ، إلا أن الفرق ليس عرفياً. فيجزي استعمال الضمير في الرد.

وقد يقال: إن لمدلول الكلمة الظاهرة دخلاً في تحديد الجواب، فلو كانت اعتيادية كما لو أورد اسم المخاطب. مثلاً: السلام على مجيد. فلا يجب أكثر من الضمير أو الاسم في الرد أيضاً. وإذا استعمل المدح في الرد بالاسم الظاهر كان جواباً بالأحسن.

وأما لو استعمل المدح في الابتداء، مثلاً: السلام على سيدي. فقد يقال: إنه يجب الرد بمثلها، ولا يجوز أن تكون أقل. إلا أن هذا غير محتمل على إطلاقه، فقهاً. إذ يجب الحفاظ على المنزلة الاجتماعية على أي حال. فلو كان المبتدئ بالسلام أقل منزلة لم يكن واجباً على الآخر أن يجيبه بنفس اللفظ. بل قد يكون هذا محرراً اجتماعياً.

نعم، ينبغي أن يلاحظ الرد الذي يناسبه في طبقته، بحيث يكون جيداً له، كما لو كان الابتداء جيداً للمخاطب. وهذا واجب من الناحية المنطقية. لأن الرد إن كان أقل عرفاً كان مشكلاً شرعاً. إلا أنه خلاف المشهور، وإن كان مشمولاً لإطلاق الآية فعلاً، والعرف يفهم الفرق على الفرض. فلا أقل من الاحتياط الوجوبي بذلك.

هذا. ولا ينبغي أن ننسى، في هذا الصدد أن ما عليه كثير من الناس من رد السلام بغيره وإن كان أحسن منه بحسب المجاملة العرفية، إنما هو غير جائز بالإجماع على ما قيل وهو على خلاف الارتكاز والسيرة التشريعية قطعاً.

غير أن إطلاق الآية يقتضي الجواز. لأنها لم تذكر لفظ السلام لا في الابتداء ولا في الرد. ومقتضى ذلك، جواز الرد على السلام بغيره، ووجوب الرد في غير السلام أيضاً. وكلاهما مما لا يلتزم به المشهور والمشرعة.

والجواز الأول قطعي غير قابل للمناقشة فقهاً، إلا أن المناقشة في الوجوب المشار إليه ممكن، إذ لا يوجد في مقابل ظاهر الآية إلا المشهور الذي يحملها على نحو من الاستحباب. ولكن الآية حجة عليه.

ومعه فالأحوط وجوباً، رد التحية وإن لم تكن بصيغة السلام. وكلما كانت أفضل كانت أحسن.

فصل القمار

قسم شيخنا الأنصاري قدس سره في المكاسب: الحديث عن القمار، أربعة أقسام. لأن اللعب أما أن يكون بالآلات القمار المعدة له كالشطرنج والدومنة أو أن يكون بغيرها. كما أن اللعب إما أن يكون بالمراهنة، بمعنى أن يُعطى للفائز جائزة أو بدون ذلك.

فتكون الأقسام أربعة:

- أولاً: اللعب بالآلات القمار بالمراهنة.
- ثانياً: اللعب بها بدون المراهنة.
- ثالثاً: اللعب بغيرها بالمراهنة.
- رابعاً: اللعب بغيرها بدونها.

إلا أننا ينبغي أن نلتفت إلى تقسيمات ممكنة أخرى. فإن المهم ملاحظة ثلاث أمور:

الأمر الأول: دفع المال للغالب. وهذا قد يكون من المغلوب وقد يكون من غيره.

الأمر الأول: دفع المال للغالب. وهذا قد يكون من المغلوب وقد يكون من غيره.

الأمر الثاني: أن العمل الذي وقعت فيه المغالبة. هل له نفع عرفي يمت إلى الحاجات الأصلية للناس بصلة. أو أنه سفهي لا يمت إلى تلك الحاجات بصلة.

الأمر الثالث: إن العمل هل هو على نحو المغالبة أولاً.

فإذا ضربنا اثنين ثلاث مرات كانت النتيجة ثمانية. صور المراهنة منها أربعة:

أولاً: المراهنة على المغالبة على الآلات السفهية بما فيها آلات القمار، بل مطلق الأفعال السفهية التي لا تمت إلى حاجات الإنسان بصلة.

ثانياً: المراهنة على المغالبة على أمر نافع للناس وللمجتمع، كاختراع جهاز نافع جديد، وتعطى الجائزة للغالب.

ثالثاً: اللعب بدون مغالبة (وحده) ولكن بأمور سفهية. وإذا نجح يعطى جائزة.

رابعاً: اللعب وحده بأمور نافعة أو قل: العمل بأمور نافعة، بمال. وتكون صور المجان (بدون مراهنة) أربعة نذكرها بنفس التسلسل السابق:

خامساً: المغالبة على أمر سفهي بدون جائزة.

سادساً: المغالبة على أمر نافع بدون جائزة.

سابعاً: اللعب وحده على أمر سفهي بدون جائزة.

ثامناً: العمل وحده على أمر نافع بدون جائزة.

وبالطبع فإن عدداً من هذه الصور واضح الجواز فقهياً. بما فيها الصور الأربعة الأخيرة كلها. ولا تكون قماراً. لأن المهم في صدق القمار وانطباق مفهومه هو جعل المال للغالب. فإن لم يكن هناك مال لم يكن هناك قمار.

كما أن العمل بمغالبة أو بدونها في الأمور النافعة جائزة بل راجحة شرعاً.

كما أن اللعب في غير آلات القمار جائز فقهياً بمقتضى الأصل المؤمن (أصالة البراءة).

نعم، يستثنى من (خامساً) المغالبة المجانية على الآلات المعدة للقمار. فإنها غير جائزة على ما سيأتي. وهو الاستثناء الوحيد من هذه الصور كلها. فإن اللعب بها حرام سواء كان بجائزة أم لم يكن. وأما اللعب بها بدون مغالبة، كما لو لعب بها فرد وحده مجاناً، فهذا مما لا يتصور، لأن تأسيس هذه اللعب على المغالبة. كما هو معروف.

وأما الصور الأربعة الأولى، فاثنتان منها لا شك بجوازها شرعاً، وهو ما يمت إلى النفع بصلة. فإن العمل بأمر نافع جائز بلا إشكال سواء كان بمغالبة أم لم يكن وسواء كان بمراهنة أم لم يكن. وأوضح مصاديق ذلك هو العمل بأجرة بدون مراهنة، بل يعمل (وحده). فإنه العمل الاقتصادي المحلل.

تبقى فقط صورتان من الصور الثمانية، وهي الأولى والثالثة:

أما الصورة الأولى: وهي المراهنة بالمغالبة على الأمور السفهية، سواء كان بالآلات القمار أم لم يكن. فهي من أوضح موارد الحرمة فقهياً. فإن العمل السفهي مجاناً وإن كان جائزاً بالأصل، إلا أنه بالمراهنة يكون قماراً محرماً. لأن المهم في تحقق القمار كما قلنا هو الرهان.

بقيت الصورة الثالثة: وهي أخذ الجائزة على العمل السفهي إذا فعله الفرد وحده بدون مراهنة. وهو حرام إلا أن صدق القمار عليه يتوقف على نتائج ما سوف نقوله. من صدق القمار مع عدم المغالبة وعدمه.

فالمهم فقهياً أن نبحث الأمور الثالثة لتنجلي لنا أحكام تلك الصور كلها:

أولاً: حرمة القمار، ومقدار صدقه وانطباقه.

ثانياً: حرمة اللعب بالآلات القمار وإن كان مجاناً.

ثالثاً: حرمة المغالبة السفهية إذا لم تكن مجاناً، مع الاعتراف بحليتها إذا كانت مجاناً للأصل، كما أشرنا.

ونذكر ذلك ضمن جهات:

الجهة الأولى: في القمار. وقد عرفوه^(١): بأنه اللعب بشيء من الآلات المعروفة. وقال جماعة: إنه قد يطلق على اللعب بها ولو مجاناً. وعن بعض: أن أصل المقامرة المغالبة.

والذي أجده من ناحية فهم العرف والمشرعة: أن صدق القمار يدور مدار المال. فمهما وجد المال أو الجائزة على اللعب كان ذلك قماراً.

وأما اللعب بالآلات القمار بدون مال، فهو قمار، إلا أنه اصطلاح إطلاق مجازي بالأصل، وذلك لأن الأغلب في هذه الألعاب عند الناس هو أخذ المال بالمراهنة. ومن هنا كان الغالب عليها أن تكون قماراً بهذا المعنى. فسميت عندئذ بذاتها قماراً وإن لم تكن بمراهنة. إلا أن الأصل بالقمار، هو المال.

بقيت بعض التفاصيل في القمار لا بد من خوض غمارها:

فهل يختص القمار، بما إذا خرج المال من المغلوب إلى الغالب أو يعم ذلك وما إذا كانت الجائزة من شخص ثالث أو جهة أخرى غير المتغالبين.

لا شك أن القدر المتيقن في الحرمة هو الأول، وهو ما إذا غرم المغلوب المال. وهو المتعارف غالباً بين المتقارمين.

ولا شك أنه أشد حرمة من الفرض الثاني. لأن فيه ظلماً للمغلوب من زاوية تغرمه المال على غير رضاه وقناعة نفسه، ولا نفعه اقتصادياً. بخلاف الفرض الثاني أعني جعل الجائزة من قبل شخص آخر. فإن جاعل الجائزة، مقتنع بها، ويدفعها عن طيب خاطر.

إلا أنها مع ذلك يصدق عليها القمار إذا كانت على الفعل السفهي، وهو الذي ليس له أثر في حاجات المجتمع الحقيقية. ومن هنا يكون جعلها

(١) المكاسب: ص ١٤٧.

حراماً والمغالبة حراماً وأخذ المال من قبل الغالب حراماً. ولا أقل من الاحتياط الوجوبي.

ومن تفاصيل القمار أن نستفهم عما إذا كان صادقاً ومنطبقاً، في خصوص صورة المراهنة بين شخصين، أو يصدق فيما إذا كانت الجائزة مجعولة لواحد من دون مغالبة إذا نجح في فعل سفهي معين.

وبحسب الفهم العرفي، فإن الأرجح هو اختصاص القمار بالمغالبة، ولا يشمل الفرض الثاني. فإن القمار عرفاً هو المقامرة بين شخصين، مع أخذ المال. ومع الانفراد لا يصدق القمار والمقامرة.

إلا أن هذا لا يعني جواز الفرض الثاني شرعاً، فإنه حرام لسبب آخر، يأتي في الجهة الثالثة الآتية.

ومن تفاصيل القمار، أن نستفهم عن اختصاصه بالمال أو يشمل الأمور الأخرى كالمجاملة والاحترام أو الدعوة إلى وليمة فاخرة.

والقدر المتيقن من صدق القمار هو دفع المال. والظاهر شموله لكل مالي، كالعروض كما لو أعطاه داراً أو مقداراً من الكتب أو الطعام مثلاً. كما أن الظاهر شموله لكل ما له قيمة عرفاً حتى العمل بصفته متمولاً عرفاً. فلو قامره على شرط أن يعمل عنده مجاناً كان قماراً، ومن ثم كان حراماً.

ولا شك أن الوليمة الفاخرة أو الهدية من الأمور المالية، فتكون قماراً أيضاً، وحراماً. نعم، لو كان الشرط هو خصوص المجاملة والاحترام، فهو ليس قماراً عرفاً. وإن قالوا في الرشوة بأنه يصدق كونه رشوة. وذاك صحيح إجمالاً. إلا أنه لا يصدق عليه القمار عرفاً على الأرجح.

وأما التفصيل الآخر وهو الاستفهام عن كون المغالبة التي عليها الجائزة هل هي مغالبة على لعب سفهي أو على عمل نافع... فهذا واضح الجواب، لاختصاص القمار على المال المدفوع بإزاء الفعل السفهي دون النافع.

ومن كل ذلك يتضح : أن القمار هو دفع المال أو أي شيء مالي ولو العمل نفسه على المغالبة على أمر سفهي . سواء كان بالآلات المعدة للقمار أو غيره، وسواء دفع المال من المغلوب أو من غيره .

الجهة الثانية : حول اللعب بالآلات المعدة للقمار . وإن كان مجاناً . ولا شك أن الآلات المعدة للعب كثيرة، إلا أن من الآلات ما تسالم العرف والمجتمع على أخذ الجائزة عليها عند لعبها . وأن لعبها البعض مجاناً، بشكل قليل أو شاذ . وهذه هي آلات القمار . يعني الآلات المعدة للجائزة بالمقامرة والمغالبة . وأما سائر آلات اللعب التي لم يتعارف الناس فيها على ذلك أو لم يكن ذلك غالباً فيها فهي خارجة عن الصدد . ومن هنا كان اللعب بها بدون جائزة جائزاً بلا إشكال . ولا أقل من جريان الأصل المؤمن . كما قلنا .

والحرمة هي الواضحة فقهاً، في اللعب بالآلات المعدة للقمار . نتيجة للإجماع . والسنة الشريفة . والإجماع ناتج عن السنة إلا أن في السنة الكفاية، لأنها مستفيضة بل تكاد أن تكون متواترة .

نعم، هي لم ترد بعنوان كلي : كل آلة أعدت للقمار . بل بتسمية ألعاب معينة كالشطرنج والنرد على ما سنسمع . إلا أنه بعد التجريد عن الخصوصية قطعاً من الناحية الفقهية يشمل الحكم كل لعبة أعدت عرفاً لذلك وإن استحدثت في زمان متأخر . فيكون شمولها للطاولي والدومنة والورق بالدلالة المطابقة .

ولا تحتاج إلى ما قاله بعض أساتذتنا من أن النرد لعبة قديمة ومجهولة الهوية في زماننا الحاضر، وهي منهي عنها في السنة الشريفة، ومرددة بين أن تكون هي الطاوالي أو هي الدومنة . ومن هنا كان يفتي بحرمة كلتا هاتين اللعبتين، بصفتهما مصداقاً محتملاً للنرد .

إلا أننا عرفنا قبل قليل أنها آلات معدة للمراهنة عرفاً، فيكون اللعب بها حراماً ولو مجاناً، على ما سنعرف من الأخبار .

وأما لعب الورق فلم يكن بعض أساتذتنا يعتبره حراماً بالعنوان الأولي والأصلي، ومن هنا كان ينهى عن لعبه بالولاية لا بالفتوى، وقد قلنا قبل قليل أنه من آلات القمار، فيكون حراماً كغيره بالعنوان الأولي.

وعلينا الآن أن نسمع بعض الأخبار الواردة بهذا الصدد. ننقل منها بعض النماذج المعتبرة. ولا شك فقهيّاً بكفاية وجود رواية واحدة معتبرة، فضلاً عن الأكثر.

عن ابن أبي عمير^(١) عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور﴾. قال: الرجس من الأوثان الشطرنج وقول الزور الغناء.

وعن السكوني^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله عن اللعب بالشطرنج والنرد.

وعن أبي الربيع الشامي^(٣) عن أبي عبد الله قال: سئل عن الشطرنج والنرد. فقال: لا تقربوهما. قلت: فالغناء. قال: لا خير فيه لا تقربه.

وعن حماد بن عيسى^(٤) قال: دخل رجل من البصريين على أبي الحسن الأول عليه السلام فقال له: جعلت فداك إني أقعد مع قوم يلعبون الشطرنج ولست ألعب بها، ولكن أنظر. فقال: ما لك ولمجلس لا ينظر الله إلى أهله.

وعن ابن رثاب^(٥) قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقلت له: جعلت فداك ما تقول في الشطرنج. فقال: المقلب لها كالمقلب لحم الخنزير. الحديث.

(١) أبواب ما يكتسب به: باب ١٠٢: حديث ٣.

(٢) المصدر: حديث ٩.

(٣) المصدر: حديث ١٠.

(٤) المصدر: باب ١٠٣: حديث ١.

(٥) المصدر: حديث ٢.

إلى غير ذلك من الروايات، وهي واضحة في النهي عن ذلك وشجبه، بل القول بنجاسته المعنوية وأن الله لا ينظر إلى أهله بالرحمة.

والرواية الأولى معتبرة السند، وهي تطبق الرجس المذكور في الآية على الشطرنج وقول الزور على الغناء. وهي حجة في ذلك. فيكون كلا الأمرين منهيًا عنه في القرآن الكريم. بقوله: اجتنبوا في كلا الموردين، والنهي أو قل: الأمر بالاجتناب ظاهر بالإلزام. غير أن تطبيقها على الشطرنج والغناء مأخوذ من السنة، أعني هذه المعتبرة.

إذن، فاللعب بالآلات المعدة للقمار عرفاً، حرام من الشطرنج وغيره. ومقتضى الإطلاق تعلق الحرمة بالعنوان، سواء أخذ عليها المال أم لا.

الجهة الثالثة: في جعل الجائزة على المغالبة، بغير آلات القمار... من الآلات أو الأعمال التي تعد سفهاً عرفاً. والمغالبة لا تكون إلا بين اثنين أو أكثر.

وقلنا إن الفعل السفهي هو الفعل الذي لا ينتج شيئاً في مصلحة الفرد والمجتمع، بحسب الحاجات الطبيعية له.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أمرين:

أولاً: أننا لا نعني بالحاجات الطبيعية خصوص المأكل والملبس والسكن ونحوها. بل كل ما يمت إلى علاقة الفرد بنفسه وربه وبالآخرين. من حاجات اقتصادية واجتماعية ونفسية وطبية وغيرها.

ثانياً: إذا كان العمل خارجاً عن هذه الحاجات كان سفهاً وسمى في العرف (لعباً) ويراد به عادة مجرد التفريح أو مجرد الانتصار في المغالبة أو الشهرة في هذا المجال أو نحو ذلك.

ومن هنا يمكن القول بأن الرياضة البدنية عموماً، إن أنتجت نتائج تمت إلى الصحة الجسمية أو النفسية ونحوها بصلة حقيقية، أعني كانت مشاركة

في شفاء مرض مثلاً. لم تكن سفهاً ولا مستهجنة، بل كانت ذات هدف نافع وجائز في الشريعة.

وأما من دون ذلك، كما لو كان الهدف منها الشهوة أو كسب المال أو نحوه. والمفروض جعل الجائزة للغالب. فهذا يدخل في موضوع القمار، وليس هناك أي فرق بينها وبين ما أفتى الفقهاء بحرمة من المغالبة بالجائزة على غير آلات القمار على المشهور. وما دامت الجائزة موجودة فمفهوم القمار صادق. فيشمله الحكم بالحرمة.

وقد يخطر في الذهن: أنه أخذ عرفاً في القمار أن يكون هناك آلة للمغالبة، سواء كانت من آلات القمار المعدة له أم غيرها. فلو لم تكن هناك أية آلة كالركض والطنن وغيره، لم يكن قماراً عرفاً.

ويجاب هذا من وجهين:

أولاً: أننا قلنا إن المهم في مفهوم القمار وجود الجائزة للغالب، مع كون الفعل (لعباً) عرفاً خارجاً عن الحاجات الطبيعية. وهذا صادق سواء كان هناك آلة عملياً أم لم يكن.

ثانياً: إن أغلب أنواع الرياضة فيها آلات كالكرة والزانة والقرص والمتوازي وغيره. ومعه تكون مشمولة للمفهوم.

نعم، لو أعطي الفريقان مالاً بمقدار متشابه لم يكن قماراً. لأن القمار تكون الجائزة فيه للفائز. فإذا لم يكن كذلك لم يكن قماراً ولم يشمل الحكم.

ومن هنا اتضح أن المغالبة بالجائزة على كل أنواع الآلات حرام حتى على الآلات الحديثة كالكمبيوتر المعد للتسلية. إذا حصلت عليه المغالبة بالجائزة. وأما بدون ذلك. أعني المغالبة بدون جائزة أو بعتاء متساو أو بلعب فردي بدون مغالبة. فليس قماراً. نعم، يبقى العطاء المتساوي مشكلاً أيضاً شرعاً، لأنه مشمول لقوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾. وكل

ما كان (لعباً) عرفاً فهو من الباطل بلا شك . فيكون حراماً . ولا أقل من الاحتياط الوجوبي .

ومثله في الحكم ما إذا كان العطاء على النجاح الفردي في اللعب أي بدون مغالبة لشخص آخر . فإنه يكون حراماً لنفس السبب . وأما إذا كان النجاح في اللعب الفردي بدون جائزة فلا وجه للقول فقهياً بتحريمه . فيبقى على أصالة الجواز .



فصل التمثيل

معناه:

للتمثيل عدة مصطلحات، في عدد من العلوم والفنون، في المنطق وفي علم الأصول والفقه، ويراد به عموماً فهم معنى فكرة أو حكمها الشرعي من تنظيرها أو تمثيلها بفكرة أخرى. وهو القياس الذي أخذ به العامة من المسلمين ونفاه الإمامية ما لم يكن منصوص العلة. وليس هذا هو المراد الآن.

بل نريد من التمثيل التشبه بأقوال وأفعال شخصية أخرى حقيقية ومزعومة. وهو ما عليه العمل منذ عشرات السنين في وسائل الإعلام المسموعة والمرئية. وتسمى: بالتمثيلات والمسلسلات.

والتمثيل إما بالصوت أو بالصورة أو بالواقع. والأول يكون بالإذاعة والثانية يكون بالسينما والتلفزيون. والثالث يكون على المسرح أو غيره على ما سنشير.

كما أن التمثيل ينقسم من حيث كون القصة الممثلة ذات واقع تاريخي أولاً. وعلى كلا التقديرين، فأما أن يكون كاتبها ومخرجها قد استهدفوا إنجاح فكرة معينة وإنجاز هدف معين نظري أو اجتماعي أو نحوه، وأما لم يكن ذلك. بل كان الهدف اقتصادياً بحثاً أو للتنزه والتفريح وما شاكل.

وفي الواقع أن التقسيم الثلاثي الأول ليس إلى ثلاثة أقسام بل ينحل إلى خمسة أقسام على الأقل.

- أولاً: التمثيل بالراديو صوتياً.
 ثانياً: التمثيل بالتلفزيون بالصوت والصورة.
 ثالثاً: التمثيل بالسينما بالصوت والصورة.
 رابعاً: التمثيل على المسرح واقعياً.
 خامساً: التمثيل على مسرح الحياة واقعياً.

وهذا الأخير له عدة أمثلة، وفكرته العامة بعمل فرد على غرار أو مثال عمل آخر. فقد يطبق فرد منهج فرد آخر في زاوية معينة من حياته. كما قد يمثل صوته أو ضحكه أو شيئاً من قوله أو فعله، احتراماً له وثقة به تارة، واستهزاء تارة أخرى. وهذا ونحوه، مما يقوم به كثير منا من حيث يعلم أو لا يعلم.

كما أن التقسيم الثاني ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

- أولاً: أن القصة ذات واقع تاريخي ديني.
 ثانياً: أن القصة ذات واقع تاريخي دنيوي.
 ثالثاً: أن القصة ليست ذات واقع تاريخي.

كما أن التقسيم الثالث ينقسم ثلاثاً أيضاً:

- أولاً: أن لا يكون للمخرج هدف اجتماعي ونحوه.
 ثانياً: أن يكون له هدف إنساني وعادل.
 ثالثاً: أن يكون له هدف منحرف وباطل.

فإذا ضربنا رياضياً هذين التقسيمين الأخيرين ثلاثة في ثلاثة كان الناتج تسعة. فإذا ضربناه في التقسيم الأول. وقد أخذنا منه أربعة - ما عدا الأخير - كان الناتج ستة وثلاثون. ولعل هناك تقسيمات أخرى.

ويمكن التعرف على وجهة النظر الدينية إلى كل هذه التقسيمات، فيما إذا خضنا غمار جهات الكلام الآتية:

الجهة الأولى: في حكم التمثيل عموماً، بغض النظر عن تفاصيله.

لا يوجد في الشريعة الإسلامية ما يمنع عن فكرة التمثيل بحيال ذاتها، ما لم تقترن بمحرمات إسلامية كالكذب والغيبة ورؤية ما يحرم من الجنس الآخر والغناء خلالها ونحو ذلك. فلو تجردت التمثيلية من كل ذلك لم يكن فيها بأس.

فإن قيل فقهياً: إن التمثيل حرام لكونه كذباً. لأن القصة إما أن تكون غير واقعية، فكلها كذب. وإما أن تكون واقعية، فبعضها كذب، لأننا لا نعلم بالضبط كيف كان الواقع التاريخي، ولا شك أن في هذا النص زيادات واختلافات عن الواقع التاريخي، فيكون كذباً.

بل الأمر أوضح وأكثر من ذلك، وذلك: لأن الممثل يدعي شخصية شخص آخر واقعي أو وهمي ويتحدث عنه. وينسب لنفسه أعمالاً أو أقوالاً أو عناوين هو منها براء، في واقع حياته، فيكون كل ذلك كذباً. فكيف يكون حلالاً. مع أن حرمة الكذب تعتبر من ضروريات الدين والفقه، وعليه إجماع علماء الإسلام.

إلا أن هذا الكلام غير تام لأنه موقوف على تحقيق نكتة واحدة فقهياً، وحاصلها: أن الإنسان إذا تكلم بكلام وأقام قرينة متصلة ودلالة واضحة على كون كلامه كذباً فعلاً، فهل يكون هذا داخلاً في الكذب موضوعاً ومحمولاً. يعني من الكذب الحرام أو خارجاً عنه موضوعاً أو محمولاً.

والصحيح أنه كذب من الناحية العملية، فهو داخل فيه موضوعاً، لأن الكذب ليس إلا الأخبار بما يخالف الواقع. وهذا كذلك على الفرض.

إلا أنه خارج عنه محمولاً، يعني لا يشمل الحكم بالحرمة. لأن جميع الأدلة منصرفة عنه، ومختصة بالكذب الذي يمكن أن يترتب عليه المحذور والمضاعفات خارجاً. ومن المعلوم أن الفرد إذا أكد على أن كلامه كاذب بشكل مباشر وسريع، بل كان الكلام نفسه قائماً على ذلك، لم يكن له أية مضاعفات.

ولعل من أوضح الأدلة بهذا الصدد قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا

جاءكم فاسق نبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ﴿١٧٩﴾.

حيث خصت وجوب الفحص عن احتمال الكذب بخصوص احتمال المضاعفات، وأما إذا كان عدم المضاعفات محرزاً فلا يجب الفحص. إما لكون الكلام أساساً صدقاً أو لكونه كذباً معلوماً.

وكما يثبت هذا القيد في وجوب الفحص، يمكن سريانه إلى أصل حرمة الكذب. لا بمعنى جواز الكذب الذي ليس فيه مضاعفات. بل بمعنى أن الإنسان إذا كذب فيجب أن يدفع عن كلامه أو عن نتائج كلامه المضاعفات بكلام متصل أو دلالة واضحة. وأوضح مصاديق ذلك أن يعترف بصراحة كون القول كذباً.

ولا فرق عرفاً وشرعاً في هذا الاعتراف بين القرينة المقالية والحالية. يعني بين أن يقول: إن كلامي هذا كذب أو سأقول كلاماً كذباً. وبين أن يكون مقتضى حاله هو ذلك. ومن الواضح أن مقتضى حال القصة على العموم هو ذلك. إذ ليس المفروض في القصة مطابقتها للواقع على أي حال. ومهما يكن من أمر يبقى للاحتياط مجال راجح جداً.

والتمثيلات بصفاتها قصة، سواء كانت تاريخية أو وهمية، لها مثل هذه القرينة الحالية المتصلة، بلا شك عرفاً. لا فرق في ذلك بين كاتب القصة أو السيناريو وبين الممثل الذي يدعي شخصية غيره.

وللكلام تفاصيل فقهية أخرى موكولة إلى محلها.

الجهة الثانية: في حكم التمثيل الصوتي الاعتيادي. وأعني بالاعتيادي إخراج المعنى الخامس السابق عن محل الكلام فعلاً. وإن كان قد يكون تمثيلاً صوتياً. إلا أننا نخص الآن التمثيلات الإذاعية ونحوها بالكلام.

والإشكال الفقهي في إنجازه أحد أمور ثلاثة غالباً:

الأول: حرمة سماع صوت الأجنبية.

الثاني: الغناء الذي قد يحصل خلال التمثيلية.
الثالث: الهدف الذي قد لا يكون نظيفاً أحياناً.

أما الثالث فينبغي تأجيله إلى جهة مستقلة، ويختص البحث الآن بالأمرين الأولين بدون إسهاب.

أما الأمر الأول، وهو حرمة سماع صوت الأجنبية، أو حرمة سماع صوت الجنس الآخر إذا كان أجنبياً. يعني من دون قرابة محللة ولا مصاهرة أو زواج ونحوها.

فلعل من ضروريات الفقه جواز هذا السماع، وإن أبى فقهاؤنا التصريح به. ولا يوجد دليل على حرمة بل الدليل على جوازه متوفر، كما هو معلوم فقهاء، ولا حاجة إلى تفصيله.

فحتى لو اشترك الجنسان في تمثيلية صوتية، لم يكن من هذه الناحية حراماً. بلا إشكال.

نعم، توجد نكتة لا بد من التعرض لها والانتباه إليها، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾. والآية دالة على حرمة دخول المرأة في تفاصيل مثيرة للفتنة مع الرجل الأجنبي. وإنما يجب أن تقتصر على الحديث الهاديء المحتشم. سواء كان ذلك في معنى كلامها أو طريقة أدائها أو ضحكها أو غير ذلك كثير.

والنهي في قوله: ﴿وَلَا تَخْضَعْنَ﴾. ظاهر بالحرمة، فيجب التقيد به. ومن المعلوم أن كثيراً من التمثيليات المسموعة ليست كذلك، إلا أن هذه صفة غالبية وليست دائمة، بل يمكن تجنبها جهد الإمكان.

وقد يخطر في البال: بأن ترقيق الصوت ونحوه ليس للفتنة وإنما هو للتمثيل فقط!

وجوابه: أن هذا صحيح عملياً من زاوية قصد المرأة المتكلمة ونيتها. إلا أن المنهي عنه هو إيجاد الفتنة بغض النظر عن القصد. لأن النتيجة

المذكورة في الآية وهي الطمع بالمرأة مأخوذة بواقعها لا بقصدها. فيجب على المرأة أن تتعمد اجتناب ذلك جهد الإمكان.

وأما الأمر الثاني: وهو الغناء، فقد عرفنا في الفصل الذي عقدنا للغناء، حرمة سواء كان بالصوت الإنساني أو الموسيقي حتى لو كانت تصويرية ما لم تكن الموسيقي تمثيلاً لصوت معين كالبلبل مثلاً.

ومن هنا يجب أن تخلو التمثيلية من الغناء والموسيقى لتكون جائزة شرعاً. سواء كان الغناء داخلياً في أصل القصة. أو مما أضيف إليها كفواصل فنية أو ترفيحية.

الجهة الثالثة: في حكم التمثيل الصوري بالسينما والتلفزيون.

وخلال الكلام في هذه الجهة، ينبغي أن نفرغ عن نتائج الجهة السابقة والجهة الآتية. يعني أن نفترض أننا تحدّدنا بحدود ما هو الجائز في الجهتين. أما السابقة فقد عرفناها، وأما الآتية فستحدث فيها عن التمثيل المسرحي. وهذا يماثل تماماً من الناحية الفقهية، إنجاز التمثيل عند التصوير. فيشمله حكمه الآتي.

ومعه لا يبقى الحديث الآن إلا عن جواز النظر إلى السينما والتلفزيون، بصفتها صور متحركة معروضة.

والإشكال في ذلك من عدة جهات، نذكر منها الأمرين التاليين:

الأمر الأول: لزوم النظر بشهوة إلى صور الجنس الآخر.

ولا إشكال بحرمة فقهياً، فإنه وإن لم يكن نظراً إلى الجنس الآخر حقيقة، إلا أنه من المتسالم عليه فقهياً هو حرمة النظر بشهوة إلى أي شيء ما عدا ما أحرز جوازه الشرعي. كالزوجة والزوج. حتى مثل النظر إلى الطفل أو الحيوان أو أي شيء آخر. فضلاً عن النظر إلى الجنس الآخر الأجنبي.

إلا أن هذا ليس بشيء دائم، ولا متساو عند الأفراد. وإن كنت أعتقد أنه غالي جداً بينهم. وخاصة فيمن يتابع قسماً من التمثيليات لأجل جمال

الممثلات أو حسن حركاتهن أو أدائهن. فإنه واضح من هذه الجهة. والمهم هو تجنب هذه النتيجة جهد الإمكان من قبل كلا الجنسين من المشاهدين سواء في السينما أو في التلفزيون.

الأمر الثاني: قد يقال: إنه في بعض أشكال المشاهدة، يلزم ذلة اجتماعية يكون الإنسان في غنى عنها، وذلك مناف لحال الشخصيات الاجتماعية المرموقة، كالعلماء والأثرياء والصلحاء وغيرهم.

وهذا واضح، في حضور أمثال هؤلاء في السينما. في مشاهدة أفلام مبتذلة أو خلعية أو للأطفال ونحوها.

ولا إشكال أن حصول هذه الذلة عمداً. يعني تعمدتها الفرد لنفسه، غير جائز شرعاً، إذ لا ينبغي للمؤمن أن يذل نفسه. كما نصت على ذلك الروايات المعتبرة.

إلا أن هذا، كالسابق، ليس دائماً ولا متساوياً بين الأفراد. بل يختلف باختلاف شأنهم ومكانتهم اجتماعياً. كما يختلف باختلاف مناطق الحضور والأفلام المعروضة أيضاً. والمهم، كما قلنا هناك أيضاً، تجنب هذه الحالة مهما أمكن.

الجهة الرابعة: في حكم التمثيل الواقعي أو الحي. سواء كان على المسرح أو عند التصوير السينمائي أو التلفزيوني. أو أي حالة تشبهها فقهياً من جهة الإشكالات الفقهية التالية.

وينبغي أن نفترض تنفيذ ما عرفناه في الجهتين السابقتين من أحكام شرعية، لينحصر الكلام هنا في إشكالات شرعية محددة أخرى.

وأهم إشكال يواجهنا في هذا الصدد، هو حرمة النظر إلى الجنس الآخر. وذلك في عدة أشكال:

الشكل الأول: النظارة أو المتفرجون. كما في المسرح دائماً، وفي حالات التصوير قليلاً.

الشكل الثاني: المخرجين والمصورين والمشرفين، على مراحل تنفيذ الفيلم أو التمثيلية.

الشكل الثالث: أناس غير مربوطين بالفيلم أصلاً، قد يكونون موجودين في الشارع عند التصوير أو في أي مكان آخر.

الشكل الرابع: الممثلين والممثلات فيما بينهم. فإنه يرى بعضهم بعضاً بطبيعة الحال.

بل الأمر أعمق من ذلك كله في التمثيل، لأنه قد يكون ذلك من ضروريات تنفيذ القصة وتمثيلها، ذلك من حيث أننا لا يمكن أن نتصور المرأة مع الرجل وهي محجبة بالحجاب الشرعي وإلا فسد معنى التمثيلية تماماً.

كما لو كانا يمثلان الأم وابنتها أو الأب وبنته أو الزوج والزوجة. مما لا يكون عامة بالحجاب الشرعي، وإلا فسد المعنى كما قلنا.

أما الحديث عن الخلاعة المتزايدة سواء عند النساء أو الرجال. فينبغي الإغماض عنها هنا، لأنها مشمولة على أي حال لنفس الحكم. ولكن قد يكون في القصة أساساً وجود مثل ذلك، كحفلة راقصة أو منظر جنسي وغيرها. فالأمر يكون أفسد من الناحية الشرعية ويكون أفسد في القصة إذا حذفناه أو تجنبناه.

وإذا علمنا أن ما نتكلم عنه الآن، هو الجانب الأهم في أي تمثيلية أو فيلم أو مسرح، كانت النتيجة أن كل ذلك سيصبح صعباً جداً مع توخي تطبيق الحكم الشرعي والأدب الديني. وأن هذه التمثيليات ونحوها إنما هي بنت مجتمعها التي تمخضت عنه ونمت فيه. ذلك المجتمع البعيد عن الدين والمتدينين كل البعد (بعد المشرقين فبش القرن). نعم يمكن نظرياً تلافي هذه الصعوبات بأحد نحوين:

النحو الأول: محاولة تلافي المحرمات الشرعية، والاقتصار على ما هو

جائز في الإسلام. حتى وإن كان من اللازم إدخال بعض التنازل أو التخفيف من أهمية القصة نفسها.

وأما إذا كانت القصة مكتوبة بشكل لا يوجد فيها ما هو حرام شرعاً، فذلك نور على نور. فإن الأمر نسبي كما هو معلوم والقصص تختلف فيما بينها اختلافاً كبيراً.

النحو الثاني: أن نُحصّل أمراً بالولاية من الولي العادل. بإيجاد التمثيليات التي فيها بعض الفوائد والحكم... أما للمجتمع نفسه بحفظ حسن سمعته ورفع رأسه وإثبات جدارته، أو للمجتمعات عموماً لأجل بث بعض الأفكار المعينة المستهدفة هدايتها وإيجاد الحياة الإنسانية العادلة لها.

وإذا حصل الأمر بالولاية بما هو حرام أصبح جائزاً في حدود الأمر طبعاً. وإنما يأتي الأمر بما هو ضروري، لا بالخلاعة والحفلات الغنائية. وإنما تمثيل أدوار الأم والأب والبنات، ونحوها. وعندئذ يجوز للمرأة أن تمثل وهي سافرة. وأما النظر إلى الصورة التلفزيونية، فقد تكون جائزة كما أسلفنا.

إلا أن هذا الاتجاه متوقف فقهيّاً على عموم الولاية للأمر بالمحرمات، أو عمومها لكل جوانب المجتمع مهما كانت. وهي بالطبع محل إشكال، ولم يقل بها من الفقهاء إلا الشواذ. والولاية وإن كانت صحيحة في بعض الأشياء إلا أن عمومها أو سعتها لكل هذه الموارد مشكل تماماً.

على أن هداية الناس عن طريق إيجاد المحرمات، يحتوي على استغلال المقدمات الفاسدة لإنتاج نتائج حقة. وهو نحو من أنحاء انحراف وفساد الذهنية الدينية. ولا مجال الآن للدخول في تفاصيل نقدها. وقد قيل في المثل (فاقد الشيء لا يعطيه) وإذا كانت المقدمات فاقدة للحق والعدل، فكيف تكون منتجة لهما بين الناس.

فالمهم في دفع هذه الإشكالات هو النحو الأول من الجواب.

الجهة الخامسة: في تمثيل الشخصيات المقدسة. كالأنبياء والأولياء.

فإن المتعارف عنهم الآن هو إخفاء شخصياتهم، فلا يوجد عنهم ممثل معين، احتراماً لهم وتقديساً لجانبهم. وهذا من الناحية الذوقية والأخلاقية جيد جداً. وإذا لزم من حصول الممثل لهذه الشخصيات احتقارها كان حراماً. وأما إذا لم يلزم ذلك، كان جائزاً شرعاً.

وإذا حاولنا إخفاء شخصية النبي أو الولي في التمثيل، كانت كتابة الحوار صعباً نسبياً. ولا زال الكتاب والمخرجون يتفننون في الطرق التي تؤدي إلى نفس النتيجة مع تجنب السماجة في القصة أو العرض.

ومن الناحية النظرية، فإن كتابة القصة أو الحوار، مع هذا الشرط يمكن أن يكون على نحوين:

النحو الأول: أن نجعل في التمثيلية شخص يروي عن النبي أو الولي أقواله. كأن يقول: يقول لكم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله كذا وكذا. وهذا النحو إذا طبق بكامله، يعني في كل موارد الحاجة كان سمجاً لا محالة، ومخالفاً للذوق. إلا إذا حصرناه في موارد الضرورة.

وعلى أي حال فالالتفات إلى النحو الثاني الآتي أكثر من ضروري في جودة الإخراج، وإن كان تأليفها وحوارها صعباً، وربما اضطر الكاتب إلى حذف بعض المواقف لكي يتجنب ظهور الولي أو النبي على الصورة.

النحو الثاني: أن تكتسب القصة بحيث يبدو منها: أن إخبار الولي والنبي تنقل من طريق الأشخاص العاديين خلال كلامهم.

وهذا النحو هو الأحسن والأجمل إلا أن فيه عدة نقاط من الضعف:

أولاً: صعوبة الكتابة والتأليف عن أي شكل آخر.

ثانياً: امتناع تنفيذ بعض المواقف التي قد تكون مهمة.

ثالثاً: نسبة بعض الكلام أو الأفعال إلى النبي أو الولي من دون أن يكون ذلك واقعياً. وهذا حرام شرعاً. بل من الكبائر المهمة. إلى حد جعل من أسباب الإفطار الصوم.

ومن الواضح أن التأليف إذا كان على النحو الأول، أمكن تجنب هذا المحذور بشكل أكثر وأسهل وإن كان يجب تجنب ذلك على أي حال. ولكن النقل بالمعنى أو عن المعنى لا إشكال فيه مع المطابقة تماماً.

رابعاً: إضافة بعض المواقف أو الحوادث أكثر من الاعتيادي لأجل تغطية هذا المعنى واستيعابه. بخلاف النحو الأول، أو كان التمثيل طبيعياً جداً.

هذا كله مع حفظ سائر الأحكام التي عرفناها فيما سبق.

الجهة السادسة: في الخدع السينمائية والتلفزيونية.

فإنه قد يقال: بأن تصوير الواقع على خلاف الواقع، من نوع الكذب. وقد يخطر في بعض الأذهان أنه من نوع السحر. لأن السحر على بعض تعاريفه: إظهار الواقع على خلاف الواقع أو على خلاف ما هو عليه.

إلا أن الصحيح أن كلا العنوانين: الكذب والسحر، لا ينطبقان في هذا المجال.

أما عدم انطباق الكذب، فلأن تعريف الكذب هو الإخبار عن خلاف الواقع. وأما التصوير والعرض فليس إخباراً لكي تشملته الحرمة. مضافاً إلى ما سبق من وجود القرينة المتصلة الحالية على الكذب، وهو مما قد يقال بجوازه شرعاً وإن كان كذباً لغة.

وهذا مما هو متوفر في الخدع لا محالة، لأنه لا يحتمل وجود الغرائب التي تعرب عنها وتظهرها. فالأمر بالأساس واضح الكذب. وعليه قرينة متصلة بذلك.

وأما كونه سحراً، فالأمر أفسد وأشنع. لعدم احتمال كونه سحراً واقعياً بعد أن كان عدد من الخبراء يعرفون طريقة تنفيذه. وأما كونه سحراً مجازاً، فقد يكون صحيحاً، إلا أن الأحكام الشرعية لا تدور مدار التسميات المجازية، بل على الحقيقية فقط.

الجهة السابعة: في المقاصد والأهداف التي تكون عادة من وراء إيجاد التمثيلات والأفلام والمسرحيات.

والجهة الاقتصادية هي الرئيسية دائماً بطبيعة الحال. وهذه الجهة بالذات لا ضرر منها مع تطبيق الأحكام السابقة لا محالة. إذ لا شك أن لها أثراً في المجتمع، أو أكثر من أثر، وبعض آثارها لا شك أنه عرفي وعقلاني، وبعضها إنساني واجتماعي. فلا يكون أكل المال بإزائها أكلاً للمال بالباطل. بل يكون جائزاً شرعاً لا محالة.

وأما مع وجود القصد السيء بغض النظر عن الهدف الاقتصادي أو كان مقصوداً معه. مثل: تأييد الأهداف الاستعمارية أو نشر الفساد أو الرذيلة في المجتمع أو تأييد أي فكرة باطلة أو ظالمة فردية أو اجتماعية، فإن إنتاج مثل ذلك يكون حراماً شرعاً وبذل المال بإزائها سواء من ناحية المشاهدة أو شراء الأفلام أو المساعدة على الإخراج أو غير ذلك، يكون تأييداً للباطل وأكلاً للمال بالباطل.

وأما رؤية الصور مجاناً، أعني من تلك النواحي، فلا ضرر فيه مع حفظ ما سبق من أحكام، ما لم يكن به تأييداً للفكرة الباطلة أو الظالمة.

الجهة الثانية: قلنا إن مما يمكن أن يندرج في مفهوم التمثيل: التمثيل على مسرح الحياة تمثيلاً واقعياً. وهذا ما يقوم به أكثرنا بل جميعنا من حيث نعلم أو لانعلم. فكلنا ممثلون في الحقيقة وإن أبينا.

وهذا التمثيل ينقسم إلى تقسيمين رئيسيين:

التقسيم الأول: من حيث مقدار ما يمثله الإنسان من عمل غيره أو أقواله. وهو على شكلين:

الشكل الأول: أن يكون الفرد متخذ المنهج معين عرفه من حياة شخص آخر، فهو يمثله ويسير عليه، بعضاً من وقته طال أم قصر.

الشكل الثاني: تمثيل الحركات الفردية أو الأقوال ونحو ذلك. مثل:

الضحك أو البكاء أو الغلط اللفظي وغير ذلك كثير. ومنه أن تمشي مثل ما يمشي أو تجلس مثل ما يجلس ونحوها.

التقسيم الثاني: في الهدف من وراء هذا التمثيل: فإنه ينقسم إلى هدف نظيف وهدف غير نظيف.

فإذا ضربنا اثنين باثنين كانت الأقسام أربعة، لا بأس أن نستعرضها إجمالاً لنعرف ما تتصف به من أحكام.

أولاً: تمثيل المنهج الحياتي بهدف نظيف أعني صالح من وجهة النظر الشرعية الإسلامية. وهذا لا غبار عليه بل قد يكون مستحباً بل قد يكون واجباً. وقد قال الله سبحانه في كتابه الكريم: ﴿ولكم في رسول الله أسوة حسنة، لمن كان يرجو الله واليوم الآخر، وذكر الله كثيراً﴾.

ثانياً: تمثيل الحركات والأقوال الفردية أو الوقتية بهدف نظيف كتعريف الفرد الغائب أو التظلم له ونحو ذلك. فإن هذا لا يدخل في الغيبة المحرمة فلا يحرم.

ثالثاً: تمثيل الحركات أو الأقوال الفردية بهدف غير نظيف، أي بقصد التنقيص والاستهزاء من الآخرين. وهذا من الغيبة المحرمة لا محالة فيكون حراماً بحرمتها أو من إيذاء المؤمن أو غيره من المفساد المحرمة. وقد قلنا في الفصل الخاص بالغيبة إنها لا تنحصر بالأقوال، بل قد تكون بالأفعال أيضاً. وكلها محرمة.

رابعاً: تمثيل المنهج الحياتي لآخرين بقصد غير نظيف. وهذا لا يُتصور أن يكون بقصد التنقيص من الفاعلين، كالقسم السابق. فإن تنفيذ المنهج لا يكون إلا مع الإعجاب به نسبياً أو كلياً.

غير أن عدم نفاذة القصد، يتجلى في كونه منهجاً ظالماً وباطلاً، وأن الالتزام به فيه ضرر للآخرين من قريب أو بعيد.

ومن هنا يندرج هذا الفاعل أو الممثل في زمرة الظالمين إنسانياً

وشرعاً، أو قل: في الدنيا والآخرة. وقد ورد: أن من رضي بفعل قوم كان منهم. فكيف إذا فعله وطبقه في حياته. فلعله يكون من أهمهم عندئذ بل قد يفوقهم في الظلم والبطلان.

ولعل من نافلة القول الإلماع إلى حرمة هذا الشكل من التمثيل في الشريعة العادلة المقدسة الإسلامية. بل يجب التخلي عنه لمن اتصف به قريباً أو بعيداً، فوراً، والتوبة إلى الله عز وجل من كل أفعاله، والبراءة إليه سبحانه من كل تبعاته، ليكون من الناجين يوم القيامة الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون.



فصل الاستخارة

معنى الاستخارة:

قال ابن منظور^(١): والاستخارة طلب الخير في الشيء وهو استفعال منه. وفي الحديث كان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله يعلمنا الاستخارة في كل شيء. وخار الله لك أي أعطاك ما هو خير لك. والخيرة بسكون الياء: الاسم من ذلك. ومنه دعاء الاستخارة: اللهم خرن لي أي اختر أصلح الأمرين واجعل لي الخيرة فيه. واستخار الله طلب منه الخيرة (بفتح الياء) وخار لك في ذلك: جعل لك فيه الخيرة (بفتح الياء). والخيرة (بسكون الياء): الاسم من قولك: خار الله لك في هذا الأمر.

ويقال: استخر الله يخرك لك. والله يخير للعبد إذا استخار.

أقول: والاستخارة عادة جري عليها المشرعة في الإسلام منذ صدر الإسلام إلى العصر الحاضر، وسنسمع بعض النصوص الواردة في ذلك، الدالة على ثبوت ذلك من زمن الأئمة المعصومين عليهم السلام بل من زمن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله.

والاستخارة كمفهوم يمكن أن يراد به أحد ثلاثة أمور:

الأمر الأول: ما أشار إليه ابن منظور وهو طلب الخير، فإذا استخرت

(١) لسان العرب.

الله سبحانه فقد طلبت منه الخير. يعني دعوته لكي يختار لك جل جلاله في مجريات حياتك وفي قضائه وقدره ما هو خير لك وأولى. ويدفع عنك السوء والشر والعدوان.

وهذا المعنى وإن كان صحيحاً تماماً، إلا أنه لا ربط له بالمعنى الذي نتكلم فيه والذي عقدنا له هذا الفصل.

الأمر الثاني: طلب الخيرة (بفتح الياء) من الله سبحانه وتعالى على أن يدللك على ما هو الأصلح لك في المستقبل المنظور من حياتك هل الأفضل أن تفعل أو الأفضل أن تترك.

فهو معنى يحتوي على طلب الخير من الله سبحانه، إلا أنه يحتوي في نفس الوقت على جهة تشريعية: افعل أو اترك. بحسب الهداية الإلهية الموجودة في أسلوب الاستخارة. فهي في الحقيقة سؤال من الله سبحانه عما ينبغي أن يفعله الفرد أو أن يتركه. ويكون الجواب من الله سبحانه تشريعياً بمعنى أنه: يجوز لك أن تفعل أو يجب عليك أن تفعل أو يجوز لك أن تترك أو يجب عليك...

الأمر الثالث من معاني الخيرة: طلب الخير بمعنى محاولة التوصل إلى معرفة: أن الله سبحانه فإذا أراد ي أو لنا في المستقبل المنظور من حوادث ومجريات. هل هي حوادث خير أو هي حوادث شر وسوء. من دون أن تكون له صفة تشريعية.

وهذا المعنى يحتوي على محاولة التعرف بالهداية الإلهية على المستقبل أو على (الغيب) الذي لم يحصل إلى الآن.

وهذا هو المعنى الذي يعتقدونه الكثيرون من عامة الناس في معنى الاستخارة وأنها منتجة للكشف عن المستقبل. وسنناقشه بعد ذلك.

وهو وإن لم يكن بمعنى الخيرة التي نحن بصددتها إلا أن للناس فيه عادة وهو مرتبط بها في أذهانهم، فيحسن جداً التعرض إليه.

تكوينها النظري:

وتحتاج الاستخارة إلى الإيمان بما نستطيع أن نسميه بالتكوين النظري لها، إذ بدونه تكون الطريقة لاغية وغير منتجة حتماً.

وأول فقرات هذا التكوين هو الإيمان بالله عز وجل ذي القدرة الواسعة والعلم الواسع والرحمة الواسعة. بحيث يعلم بحاجة ذي الحاجة وبطلبه الاختيار، وبوجه المصلحة فيما يجهله العبد. وهو قادر سبحانه على إجابة طلبه وتعريفه وجه المصلحة عن طريق ما اشترطه العبد من طريقة معينة، كما مساك عدد فرد أو زوج من الحبات أو الحصى على ما سيأتي. وهو تعالى رحيم وكريم لا يغش من استنصحه ولا يكذب على من سأل سبب حبه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

والفقرة الأخرى المهمة في صحة الاستخارة وجود الدليل على صحتها، دليلاً معتبراً يركن إليه القلب وتطمئن إليه النفس. وهذا ما سنبينه في عنوان مستقل.

الفقرة التي لا بد منها أيضاً هي السؤال الذي سأل به بعض أساتذتنا عن أحد طلابه: هل نحتمل أن هناك سبب فوق الطبيعة (ميتافيزيقي) يدخل الحبات في يدك. فأجاب الطالب: لا. وكان هذا ينتج ضعف الدليل على الاستخارة. لأنها ما دامت خاضعة لقوانين الطبيعة وغير مشمولة لما ورائها. إذن فهي لا تكشف بأي حال عن وجه المصلحة، أو قل: عن الهداية الإلهية المطلوبة منها. ولا بد للاستخارة إذا كانت منتجة أن تكون مشمولة لقوانين ما وراء الطبيعة.

وهذا الكلام إن دل على شيء فإنما يدل على ضعف اليقين بالله عز وجل، وبأسمائه الحسنی وصفاته العليا. ولا ينبغي أن يكون الكلام في الاستخارة مع الماديين وأضرابهم من أهل الدنيا الذين كانت الدنيا أقصى همهم ومبلغ علمهم «يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة غافلون».

ولا شك أن كل قوانين الكون، بما فيها قوانين الطبيعة والقوانين التي فوقها كلها خاضعة لإرادة الله عز وجل. ونحن مهما تصورناها قوية وفعالة ومؤثرة، فإنما ذلك بمشيئة الله سبحانه وحسن تدبيره، وليس في الكون ما هو خارج عن إرادته وعلمه. ومتى أراد أن يمسك يد القانون عن التأثير كان له ذلك (وهو أهون عليه). لأن القانون إنما هو قائم به ودائم به، وليس له أي وجود وتأثير بدونه.

بل إننا لو غرضنا النظر المباشر عن إرادة الله عز وجل. وقصرناه على الأسباب لكأنت النتيجة هي نفسها. لأننا قلنا في هذا الكتاب وفي غيره أن القوانين الطبيعية التي تبجح بها الماديون ليس لها أي وجود، وإنما هي أفكار ذهنية كلية، أو قل هي مفاهيم عقلية منتزعة من الواقع. إذن، فموطنها الحقيقي هو الذهن وليس الخارج. ويستحيل أن يؤثر ما هو ذهني بما هو خارجي.

وإنما الموجود في الخارج هو الأسباب الجزئية، وقد قال الفلاسفة والمناطق: أن الكلي على كليته لا يوجد في الخارج وإنما الذي يوجد هو الجزئي أو قل: الجزئيات.

فالأسباب المؤثرة هي الأسباب الجزئية، يعني أن جزئيات الكون بعضها يؤثر في بعض. ولا فرق من حيث هذه الفكرة بين القوانين الدنياء أعني الطبيعية أو القوانين العليا أو الميتافيزيقية.

وإذا آمنا أن هناك قوانين عليا أو قل: أسباب عليا مؤثرة. كما هو المفروض في المؤمن الحقيقي، وكما هو المبرهن عليه فلسفياً وعرفانياً. فإن تلك الأسباب شاملة التأثير للعالم الأدنى الطبيعي. وكل ما في الطبيعة من جزئيات خاضع لتلك الأسباب، وكل ما فيها من تأثير فهو ناتج في المدى القريب أو البعيد منها.

وإذا كان الأمر كذلك أمكننا أن نفترض أن المؤمن إذا فعل الاستخارة، كان ذلك سبباً (فوقياً) للتأثير على مقدار الحبات، بحيث يطابق عددها ما هو

المصلحة الواقعية، ويكون ذلك سبباً لعلمه بالواقع.

وهذا الافتراض ليس جزافاً، بل ناتج من اليقين بسعة قدرة الله وعلمه. كل ما في الأمر أننا نأثره نفترض أن قدرة الله تعالى قد أثرت بالطبيعة مباشرة وأخرى نفترض أن قدرته أثرت بتحريك القانون الفوقي على الطبيعة وثالثة نفترض أن السبب الفوقي باختياره أصبح مؤثراً بالطبيعة. وليس اختياره جزافاً وإنما نتيجة لتعاليم إلهية موجودة عنده. ومهما كان من الصحيح أحد هذه الافتراضات، فإن النتيجة تكون صحيحة لا محالة. وحبات السبحة أو أي طريقة أخرى للخبرة تكون مطابقة للمصلحة الواقعية لا محالة. كل ما في الأمر أننا نحتاج إلى شيء من اليقين.

الدليل على الاستخارة:

يمكن الاستدلال على ذلك بعدة وجوه:

الوجه الأول: وهو ذو جانب نظري بأن نقول: إن الله لا يغش من استنصحه.

فإننا من حيث كوننا مسلمين نعتقد بالضرورة أن الله سبحانه وتعالى هو الكمال المطلق لا قصور في علمه ولا في إرادته ولا في قدرته ولا في كرمه وليس هناك مصلحة شخصية تعود إليه بتفويت طلب الطالبين ودعاء الداعين مضافاً إلى قوله تعالى: ﴿ادعوني أستجب لكم﴾ وهو وعد صريح في الاستجابة للداعين إذا تم منهم الدعاء والله سبحانه لا يخلف الميعاد.

فإذا علمنا إلى جنب ذلك أن الاستخارة إنما هي من قبيل الدعاء إلى الله سبحانه وتعالى بأن يعطي عبده النصيحة والمشورة في ما هو متحير فيه، إذن فهذا الدعاء يمكن أن يجاب بل يتعين الجواب إذا صح الإخلاص والتوجه ومن هنا صدق قولنا إن الله لا يغش من استنصحه لأن نتيجة الاستخارة بعد صدق الدعاء إن كانت باطلة فلا تخلو من أحد أمور كلها باطلة لأنها تكون إما عن قصور في علمه سبحانه أو في قدرته أو في كرمه أو لوجود

مصلحة شخصية له وكل ذلك باطل، إذن، فيتعين استجابة الدعاء وإعطاء النصيحة الواقعية للعبد الداعي.

الوجه الثاني: سيرة المتشرعة الجارية منذ عصور سالفة وإلى العصر الحاضر على استعمال الاستخارة في مهام الأمور والسيرة حجة. إذن، جواز الاستخارة ثابت.

فإن قيل: إن هذه السيرة قد تكون متأخرة عن عصر المعصومين عليهم السلام فلا تكون حجة ولا أقل من احتمال ذلك لأن السيرة إنما تكون حجة بعد إحراز وجودها في زمنهم عليهم السلام.

وجوابه: أن هذه السيرة كانت موجودة في زمنهم قطعاً وذلك لتقريبين:

التقريب الأول: الأخبار الآتية المستفيضة بل المتواترة على صدق الاستخارة وصحتها وكلها واردة عن المعصومين عليهم السلام بل أشرنا إلى أن هناك ما يدل على أن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله كان ينصح بها ويهدي إليها.

التقريب الثاني: أننا لو تنزلنا جدلاً عن الوجه الأول كفانا الأصل العملي في إثبات وجود السيرة في زمنهم عليهم السلام لأن الشك في وجودها يومئذ وإن كان موضوعاً لأصالة العدم إلا أنه مع وجودها الآن يمكن إثبات وجودها يومئذ بالاستصحاب وهذا يكفي ويكون الأخذ به مقدماً على الأخذ بأصالة العدم كما هو محقق في محله.

الوجه الثالث: للاستدلال على صحة الاستخارة. التجربة الشخصية حيث دلتنا الحياة العملية كما دلت الكثيرين على أن إطاعة مضمون الخيرة يؤدي إلى الخير فعلاً وعصيانه يؤدي إلى الندامة والسوء بل أحياناً يبدو الأمر وكأنه مستغرب أو كأنه شكل من أشكال الغيب حتى كتب بعضهم كتاباً يحاول الاستدلال فيه على وجود الله سبحانه وتعالى بصدق الخيرة مع سرد عدد كبير من الحوادث التي صدقت فيها وكانت محل تعجب وإعجاب.

وقد يخطر في الذهن أن هذا الوجه إنما يتم فيما إذا كان صدق الاستخارة مائة بالمائة أولاً أقل أن يكون أكثر من تسعين بالمائة وأما حين نرى موارد التخلف كثيرة في الواقع، فهذا الوجه سيكون باطلاً بمعنى أنه ليست هناك تجربة في صدق الخيرة وإنما ذلك نتيجة للصدفة ليس إلا.

بل قد يزعم زاعم أن موارد التخلف أكثر من موارد الصدق ومعه يزداد الطين بلة وتكون التجربة على نفي صدق الاستخارة أدل.

وجواب ذلك أننا ينبغي أن ننتظر الآن عدة صفحات من هذا البحث لكي نتكلم عن الأسباب الحقيقية لتخلف الخيرة وكذبها فإذا تمت ارتفع موضوع هذا السؤال ولا يفرق عندئذ بين أن تكون موارد التخلف كثيرة أو قليلة وسنجد أنه لا يوجد أية موارد للتخلف إذا ارتفعت أسبابه، إذن، فيمكن أن ندعي سلفاً أن صدق الاستخارة يكاد أن يكون مائة بالمائة محليين التفصيل إلى مستقبل هذا البحث.

الوجه الرابع: الأخبار الدالة على الحث على الالتزام بهذا المسلك والواردة من قبل المعصومين عليهم السلام وهي بمجموعها كما قلنا مستفيضة بل متواترة، ومن هذه الناحية لا يهم في صدق هذا الوجه من الاستدلال على الاستخارة وجود بعض المناقشات في أسانيدنا أو مداليلها ونذكر الآن أوضح ما يمكن أن يقع كمصداق لهذا الوجه من الروايات.

فمن عمرو بن حريث^(١) قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: صل ركعتين واستخر الله فوالله ما استخار الله مسلم إلا خار له البتة.

وعن هارون بن خارجة^(٢). عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من استخار الله راضياً بما صنع خار الله له حتماً.

(١) الوسائل ج ٥: كتاب الصلاة: أبواب صلاة الاستخارة: باب ١: حديث ١.

(٢) المصدر: حديث ٢.

وعن أبي عبدالله عليه السلام^(١) قال: كنا نتعلم الاستخارة كما نتعلم السورة من القرآن ثم قال ما أبالي إذا استخرت على أي جنبي وقعت.

وعنه عليه السلام^(٢) قال: كان أبي إذا أراد الاستخارة في أمر توضع وصلى ركعتين وإن كانت الخادمة لتكلمه فيقول سبحان الله لا يتكلم حتى يفرغ.

وعنه عليه السلام^(٣) أنه قال: ما استخار الله عبد سبعين مرة بهذه الاستخارة إلا رماه الله بالخير. الحديث.

وعنه عليه السلام^(٤) قال: إذا أراد أحدكم أمراً فلا يشاور فيه أحداً من الناس حتى يبدأ فيشاور الله تبارك وتعالى. قال: قلت: جعلت فداك وما مشاورة الله قال: تبتدا فتستخير الله فيه أولاً. الحديث.

إلى غير ذلك من الأخبار الواضحة في مضمونها على المطلوب وهو مشروعية الاستخارة وصحتها.

بل الأمر أكثر من ذلك فقد وردت الكثير من الأخبار في النهي عن مخالفة الاستخارة وعصيانها، مضافاً إلى عدم الدخول في أمر أو مهمة من دون إيجاد الاستخارة. وكلها معان تدعم المطلوب نفسه. نذكر لذلك بعض الأمثلة من الأخبار:

فعن محمد بن مضاب^(٥) قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: من دخل أمر بغير استخارة ثم ابتلي لم يؤجر.

(١) المصدر: حديث ١٠.

(٢) المصدر: حديث ٨.

(٣) المصدر: باب ٥: حديث ٣.

(٤) المصدر: حديث ٢ (في الهامش).

(٥) المصدر: باب ٧: الحديث ١.

وعنه عليه السلام^(١): قال: قال الله عز وجل: من شقاء عبدي من يعمل الأعمال فلا يستخيرني.

وعن بعض أصحابه^(٢) قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: من أكرم المخلوق على الله؟ قال: أكثرهم ذكراً لله وأعملهم بطاعته. قلت: من أبغض المخلوق إلى الله. قال: من يتهم الله. فقلت: وأحد يتهم الله؟ قال: نعم. من استخاره الله فجاءته الخيرة بما يكره فسخط لذلك، فذلك الذي يتهم الله. إلى غير ذلك من الأخبار.

ولا يرد عليها بعد كل الذي قلناه إلا وجه واحد من المناقشة، وهو احتمال أن يراد من الاستخارة في هذه الأخبار المعنى الأول الذي ذكرناه سابقاً لها، وهو الدعاء في طلب الخير وحصوله بغض النظر عن الجهة التشريعية التي ذكرناها في الوجه الثاني.

والإنصاف أن عدداً قليلاً من الأخبار يمكن أن نفهم منه ذلك فعلاً: فعن مرزوم^(٣) قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: إذا أراد أحدكم شيئاً فليصل ركعتين ثم ليحمد الله وليثن عليه ويصلي على محمد وأهل بيته ويقول: اللهم إن كان هذا الأمر خيراً لي في ديني ودنياي فيسر لي وقدره وإن كان غير ذلك فاصرفه عنه.

وهو واضح في الدعاء في صرف السوء من دون الجهة التشريعية. إلا أن أكثر الأخبار على خلاف ذلك تماماً. ويمكن الاستدلال على إرادتها للوجه الثاني بعدة وجوه:

الوجه الأول: أنه يمكن أن يقال إن المفهوم من الاستخارة هو ذلك

(١) المصدر: حديث ٢.

(٢) المصدر: حديث ٣.

(٣) المصدر: باب ١: حديث ٧.

أعني الوجه الثاني دون الأول وهذا واضح في أذهان المتشرعة بلا إشكال، كما أنه واضح من بعض الأخبار أيضاً. الأمر الذي يدلنا على وجود ظهور كاف في هذا اللفظ ونحوه على ما هو محل الكلام وهو ما عليه سيرة المتشرعة من الاستخارة المشهورة ذات المعنى التشريعي.

فإذا ثبت ذلك أمكن حمل جميع الأخبار التي تتحدث عن الاستخارة على هذا المعنى.

الوجه الثاني: الاستدلال بالأخبار الدالة على الاستخارة بالرقاع فإنها نص بالجهة التشريعية أعني افعل ولا تفعل.

فمن ذلك ما عن هارون بن خارجه^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا أردت أمراً فخذ ست رقايع إلى أن يقول فإن خرج ثلاث متوالت افعل فافعل الأمر الذي تريده وإن خرج ثلاث متوالات لا تفعل فلا تفعله. الخبر.

وعنهم عليهم السلام^(٢) أنه قال لبعض أصحابه عن الأمر يمضي فيه ولا يجد أحداً يشاوره فكيف يصنع قال: شاور ربك إلى أن يقول فإن كان فيها نعم فافعل وإن كان فيها لا لا تفعل هكذا شاور ربك.

الوجه الثالث: أن عدداً لا يستهان به من الأخبار ذكرت الطريقة التي يمكن بها استخلاص النتيجة من الاستخارة على وجوه مختلفة كما سيأتي. والمهم الآن أنها لو كان المراد مجرد طلب الخير لما كان لهذه النتيجة معنى فتكون هذه الأخبار نصاً بالمعنى الثاني وهو الاستخارة المشهورة.

ففي بعضها^(٣) يقول: ثم انظر أي شيء يقع في قلبك فاعمل به.

(١) المصدر: باب ٢: حديث ١.

(٢) المصدر: حديث ٢.

(٣) المصدر: باب ١: حديث ٤.

وفي حديث^(١) آخر يقول: ثم انظر أجزم الأمرين لك فافعله فإن الخير فيه إن شاء الله.

وفي آخر يقول^(٢): ثم تقبض على قطعة من السبحة تضمّر حاجة فإن كان عدد القطعة زوجاً فهو افعّل وإن كان فرداً لا تفعل وبالعكس إلى غير ذلك من الأخبار.

بقي أن نشير في نهاية هذه المجموعة من الأخبار إلى ما أشرنا إليه من ورود بعض الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله فمن ذلك:

عن النوفلي^(٣) قال: قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله: من استخار الله فليوتر.

وعن أمير المؤمنين^(٤) عليه السلام قال: بعثني رسول الله صلى الله عليه وعلى آله إلى اليمن فقال وهو يوصيني يا علي ما خاب من استخار ولا ندم من استشار.

وقد سمعنا في أول هذا الفصل ما ذكره ابن منظور في لسان العرب من أن رسول الله (ص) كان يعلمنا الاستخارة في كل شيء إلى غير ذلك من الأخبار.

الاعتراضات على الاستخارة:

ان ما يمكن أن يورد من الإشكالات على صدق الاستخارة وصحتها وجوه عديدة ناشئة من مناشيء مختلفة.

فمثلاً يحتاج الاستدلال على صحة الاستخارة إلى الاستدلال على

(١) المصدر: حديث ٦.

(٢) المصدر: باب ٨: حديث ١.

(٣) المصدر: باب ٧: حديث ٥.

(٤) المصدر: باب ٥: حديث ١١.

صحة العقيدة الإسلامية فبدون ذلك يصعب الاستدلال عليها سواءً كان المنحى الذي يسير عليه الفرد مادياً أو من بعض الأديان السماوية فما نذكره من الوجوه الآتية مبني على صدق العقيدة الإسلامية كما هو مبرهن عليه في الفلسفة وعلم الكلام.

ويمكن أن يورد في هذا الصدد عدة وجوه:

الوجه الأول: ما ذكره بعض أساتذتنا من أننا لا نحتمل حصول سبب مما وراء الطبيعة يتدخل في نتيجة الخيرة. أقول: وهذا معناه أن نتيجة الخيرة متوقفة على حصول معجزة في أن تأخذ يدك فرداً من عدد الحصى أو زوجاً. فإن لم نحتمل حصول المعجزة كما لم يكن هو (قدس سره) يحتمله، وكان الأمر طبيعياً تماماً، إذن، فالأمر موكول إلى مجرد الصدفة وليس فيه تدخل إلهي وهذا ينتج بطلان الاستخارة على الإطلاق.

جواب ذلك: أننا لا نحتمل فقط حصول المعجزة أو التدخل الإلهي في الانتاج بل نعلم به، وذلك لأحد وجهين على الأقل.

الوجه الأول: أن هذا الإشكال أفضل ما يقال فيه إنه ناتج عن حال تعبر عنه الآية الكريمة. ﴿بَلْ حَسَبُوا أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِّمَّا يَعْمَلُونَ﴾. لأننا إذا علمنا - كما قلنا في الوجه الأول من الاستدلال على صدق الاستخارة - بأن الله سبحانه وتعالى لا نقص في علمه ولا في قدرته ولا في كرمه مضافاً إلى ما دل عليه القرآن والبرهان من علمه بالسرائر والضمائر وقدرته على كل شيء وأنه لا يخلف الميعاد بما في ذلك الوعد بإجابة الدعاء. إذن، تكون كل هذه الأفكار بمجموعها دليلاً كافياً على صحة التدخل الإلهي لإنتاج الاستخارة.

الوجه الثاني: دلالة الأخبار على ذلك وهي وإن لم تدل بصراحة على مفهوم المعجزة أو التدخل الإلهي إلا أننا يمكن أن نفهم منها ذلك بعد تقديم أمرين:

الأمر الأول: ما سبق أن سمعناه من أساليب إنتاج الاستخارة كعد الفرد

أو الزوج أو الأخذ بما وقع في القلب وغير ذلك مما سيأتي تفصيله.

الأمر الثاني: ان انتاج الاستخارة هذا يتوقف فعلاً على نفي الصدفة وإثبات التدخل الإلهي إذ مع الصدفة أو إيكال الأمر إلى القوانين الطبيعية القسرية كما يؤمن بها الماديون لا يكون للخيرة أية نتيجة.

إذن، فهذه الأخبار وهي مستفيضة كما عرفنا تنقل لنا عن المعصومين سلام الله عليهم التعهد بصدق الخيرة ومن ثم التعهد بوجود التدخل الإلهي الذي تتوقف عليه.

وقد يخطر في الذهن أن الله تعالى أوكل الأمور إلى أسبابها فهي لا توجد دائماً بمعجزة أو بتدخل إلهي مباشر بما في ذلك الأساليب المنتجة للاستخارة.

جواب ذلك: أنه ثبت في الفلسفة وعلم الكلام إنها لا تنافي بين عمل الأسباب وعمل المسبب سبحانه وتعالى وليس هنا محل تفصيله، إذن، فنفي التدخل الإلهي في أي شيء لا وجه له وخاصة بالأمور التي يتوقف صدقها عليه فتكون أولى بالتدخل.

الوجه الثاني: من وجوه الإشكال على نتيجة الاستخارة ما سبق أن أشرنا إليه من عدم صدقها الدائم بالتجربة بل لعل التجربة دالة على عدم صدقها وهذا والمعنى لا ينبغي أن يعود إلى المناقشة في الحكمة الإلهية بعد أن كنا نثبتها بالبرهان كمسلمين وإنما ينبغي أن يعود هذا الإشكال إلى المناقشة في الاستخارة نفسها وعدم صحة دليلها.

والجواب عن ذلك يمكن أن يتم على عدة مستويات:

المستوى الأول: عدم توفر الدعاء أو عدم صدقه عند فاعل الاستخارة. فإننا قلنا إنها إنما هي دعاء لله عز وجل في أن يختار لعبده الطريق الأفضل أو الفعل الأولي من غيره، إذن، فيجب أن تكون الاستخارة مما يصدق عليها أنها دعاء وليست مجرد لقلقة لسان يقولها الإنسان.

فإن هذا الكلام الذي نسميه دعاء، لا يكون دعاء إلا تحت شروط معينة نفسية وخارجية ولفظية، وبدونه يخرج عن كونه دعاء بطبيعة الحال وإن كان ظاهر الكلام في اللغة هو ذلك. وقد شرحت هذه الشروط في السنة الشريفة وليس هذا البحث محل سردها. غير أن الذي أعتقده باختصار أن الدعاء إنما يحصل ويصدق، فيما إذا حصل الطلب بإخلاص وتوجه فهذه ثلاث عناصر:

العنصر الأول: الطلب. يعني أن يريد العبد من ربه شيئاً من الأشياء. وهذا يتوفر لدى العبد مع شيء من حسن الإيمان.

العنصر الثاني: التوجه. بمعنى أن يدرك العبد أنه يخاطب الخالق سبحانه وأنه أسمع السامعين وأبصر الناظرين. لا أن الفرد الداعي يتكلم في الفضاء كلاماً لا يعلم أين يوجهه.

والتوجه الأهم إنما هو بالقلب، وهو أن يدرك أنه يتكلم بين يدي الخالق العظيم سبحانه.  مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامي

العنصر الثالث: الإخلاص في النية. وهو خلوها من الشك والاعتراض، سواء كان من قبيل الشك في الخالق والعياذ بالله، أو الشك في حكمته أو الاعتراض على القضاء والقدر أو حسبان الفرد نفسه بريئاً من الذنوب والعيوب والأخطاء، حيث يقول: ماذا فعلت لكي أستحق مثل هذه العقوبة؟ وهكذا.

فإذا اكتسب الكلام الذي نسميه دعاء بعض هذه الصفات الدنيئة لم يكن دعاء. وإذا لم يكن دعاء يخرج عن الوعد الإلهي بالإجابة ﴿ادعوني أستجب لكم﴾ لأن العبد عندئذ لم يدع حقيقة وإن كان قد دعا ظاهراً. فالدعاء لم يحصل فالإجابة لا تحصل. وهذه قاعدة عامة لكل دعاء بما فيه دعاء الاستخارة.

المستوى الثاني: إن الدعاء إذا حصل بحصول التوجه والإخلاص، فإن الوعد بالإجابة قطعي في الآية الكريمة. إلا أنها مع ذلك لا تخلو من إطلاق

قابل للتقييد. فهي لم تشر إلى المكان الذي يجاب فيه الدعاء ولا الزمان فقد تكون الاستجابة بعد عدة سنوات مثلاً أو في مكان آخر أو نحو ذلك.

كما أن الآية الكريمة لم تشر إلى صورة التعارض أو التزاحم. وذلك يتصور في عدة موارد تكون الاستجابة فيها متعذرة تقريباً أو تحقيقاً، إلا أن يشاء ربي شيئاً. فمن ذلك:

أولاً: حصول الضرر على الفرد باستجابة دعائه، وهو يحسب أنه يدعو لمصلحة نفسه.

ثانياً: حصول الضرر على آخرين باستجابة هذا الدعاء.

ثالثاً: تعارض الدعائين كما لو كان اثنان أحدهما يدعو بضد ما يدعو به الآخر. وفي المثل أو القصة المشهورة: أن صاحب البستان يدعو بنزول المطر والحرفي الذي يصنع الخزف يدعو بعدم نزوله. وهكذا.

فهذا المستوى للدعاء أيضاً قاعدة عامة لا يخرج الدعاء في الاستخارة عن حيزه لا محالة.

المستوى الثالث: أن مصلحة الفرد في الحكمة الإلهية قد تكون في إضراره وإنزاله بعض الشر عليه لكي تحصل بعض النتائج المحمودة. ومثاله المتعارف: التاجر حين يشتري البضائع الكثيرة التي لا يعلم حصول ربحها أو يركب البحر أو الجو أو أي مخاطرة من أجل الحصول على الربح في حين أن الموت أو تلف المال قد يأتيه في أي ساعة، إذن فتقديم المقدمات لأجل نيل النتائج الحسنة أمر عرفي وعام بين الناس.

وكذلك الحال في الحكمة الإلهية، فإن صنوف البلاء الشخصي والعام، إنما هو لمصلحة الخلق سواء رضوا أم أبوا.

وهذا أيضاً قانون عام في الحكمة لا تخرج الاستخارة عنه. ومن هنا وردت هذه الرواية تحذر من هذه الجهة وهو ما في رواية إسحاق بن عمار^(١)

(١) المصدر: باب ١: حديث ٦.

عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: ربما أردت الأمر يفرق مني فريقان: أحدهما: يأمرني والآخر ينهاني. إلى من يقول: ولتكون استخارتك في عافية. فإنه ربما خير للرجل في قطع يده وموت ولده وذهاب ماله.

وقوله: خير للرجل، يعني الأصلح له في الحكمة الإلهية. فإن طَلِبَ هو الأصلح إيجاب بمثل ذلك، ولكنه إن دعى بالعافية بمعنى العافية من البلاء، انصرف عنه البلاء وأجيب بما يناسب رغبته واتجاهه.

المستوى الرابع: إن الاستخارة قد تُردُّ أو تفشل من أجل عدم حصول شرائطها نفسها، وإن حصلت شرائط الدعاء ونحو ذلك. وسنعرّف ما يلي شرائط الاستخارة. فقد يكون الفرد فاقداً لها أو أن تكون استخارته فاقدة لها فلا يكون لها أثر.

إذن، فمن مجموع هذه المستويات الأربعة يمكن أن نفهم، أنه وإن كان الكثير من الاستخارات فاشلة، بل وإن كان الأكثر منها فاشلاً، إلا أن هذا لا يرتبط بصدق دليلها وصحة سندها والركون إلى تجربتها مع توفر شروطها. فإن هذا لا يكون إلا في الفرد الأصلح وهو الفرد الأقل، بطبيعة الحال.

الوجه الثالث: من وجوه الإشكال على الاستخارة:

هو المناقشة في إسناد الروايات الدالة عليها. فإن أكثرها إن لم يكن جميعها ضعيف السند. لا يوجد فيها المعتبر والصحيح إلا نادراً. فيكون الاعتماد عليها ضعيفاً.

وجواب ذلك في تقريبين على أقل تقدير:

التقريب الأول: أننا لم نقتصر في الوجوه الدالة على صحة الاستخارة على ما دل عليها من الروايات، بل كان هناك وجوه أخرى كثيرة المتشعبة والتجربة وغير ذلك. فإن لم يتم هذا الوجه فلا أقل من تمامية الوجوه الأخرى.

التقريب الثاني: أن هذا الضعف المشار إليه في الإشكال يمكن أن يجبر بعدة وجوه:

أولاً: كثرة الروايات إلى حد الاستفاضة أو التواتر، بحيث يحصل الاطمئنان بصدقها، ومضمونها العام.

ثانياً: عمل المشرعة بهذه الروايات عن طريق التزامهم بالاستخارة على طول الأجيال. فلو كانوا قد وجدوا أن هذه الروايات ليست بحجة لما فعلوا ذلك، وفيهم الفقهاء والمفكرون والأخيار.

ثالثاً: وجود بعض هذه الروايات مما يتم سنداً ودلالة، أي أنه حجة ومعتبر من كلتا هاتين الناحيتين. ولا حاجة للقارىء إلى تعيين ذلك، فليرجع إلى مصادر الحديث إن شاء.

شرائط الاستخارة:

أعني بغض النظر عن شرائط الدعاء، أو بعد افتراض تحققها. إلا أن للاستخارة نفسها شرائط معينة لا بد من فحصها وإقامة الدليل عليها. وما قاله المشرعة من الشرائط المحتملة للاستخارة ما يلي:

الشرط الأول: أن يكون الفرد فاعل الاستخارة مجازاً. يعني لديه إجازة مسبقة من شخص آخر بجواز ممارسته للاستخارة. فإن لم يكن مجازاً كانت استخارته باطلة على أي حال.

قالوا: والمجيز للاستخارة إما أن يكون هو فرد له إجازة مسبقة ممن قبله. أو يكون هو مرجع التقليد. وإما أن يكون هو الوالد.

نتكلم الآن عن أمرين: أحدهما: في صحة هذا الشرط في نفسه وهل أن الاستخارة متوقفة على الإجازة أم لا. وثانيهما: لو صحت الإجازة، فما هي شرائط المجيز.

الأمر الأول: في توقف الاستخارة على الإجازة،

ولعل الأمر الرئيسي أو الوحيد الذي يمكن الاستدلال به لهذا الغرض،

هو ما ورد في الروايات السابقة وغيرها من قبيل قوله: استخار أو يستخير. وهي ظاهرة في أن الإمام عليه السلام يجيز السامع بالاستخارة. فتكون كقولنا: يروي عني يعني أجيزه في الرواية أو يبيع عني يعني أجيزه أو أوكله في البيع وهكذا. ومثل هذا التعبير موجود في عدد من روايات الاستخارة كما هو غير خفي على المتتبع.

إلا أن هذا الوجه لا يتم لوجود مستويين على الأقل في جوابه.

المستوى الأول: أن هذا الفهم إنما يكون متعيناً إذا انحصر ظهوره فيه وأما مع عدم الانحصار فضلاً عن ظهوره بمعنى آخر كما سنذكر فسوف لن يكون هذا الظهور حجة.

وإذا تعمقنا في فهم العبارة أعني قوله: استخار أو يستخير إذا عرضت عليه مهمة فسنجد لها عدة معانٍ محتملة:

أولاً: الإجازة في الرواية كما ذكرنا في الوجه.

ثانياً: حجية الاستخارة بمعنى أنها منتجة وصحيحة أمام الله سبحانه وتعالى.

ثالثاً: الجواز الشرعي للاستخارة أو الاستحباب الشرعي لها وأنها ليست ممنوعة أو محرمة.

فلإذا تمت لدينا هذه المعاني كان هناك ما يكفي لنفي المعنى الأول لصالح المعنيين الآخرين.

أولاً: أن إجازة الاستخارة معنى متأخر موضوعاً عن جوازها وحجيتها لوضوح أنه لولا الجواز والحجية لما جازت الإجازة أصلاً ومن الواضح أن الأخذ بالمعنى الأسبق رتبة والمتقدم موضوعاً أولى من الأخذ بالمعنى المتأخر وهو الإجازة وخاصة في صدر الإسلام حينما يكون الأئمة عليهم السلام بصدد تعليم الأحكام للناس بما فيها أحكام الاستخارة وهذا معنى يتعد بنا عن معنى الإجازة.

ثانياً: أن الثابت في علم الأصول أن ظاهر كلام الإمام عليه السلام هو التشريع لا غيره وإن كان يحتمل فيه شيء آخر كسرد التاريخ أو الحكم بالولاية أو الإجازة أو التقية فإنما يحمل الكلام على مثل ذلك مع وجود القرينة الخاصة عليه وبدونها يكون الحمل على التشريع هو الأول. إذن، فلا يمكن أن نفهم من الأخبار معنى الإجازة.

المستوى الثاني: أن عدداً من الأخبار واضح جداً في عموم الحكم بعموم الاستخارة لكل مؤمن بل لكل مسلم كالذي سمعناه في خبر عمرو بن حريث عن أبي عبد الله عليه السلام وفيه فوالله ما استخار الله مسلم إلا خار له البتة، وفي خبر آخر سمعناه من استخار الله راضياً بما صنع خار الله له حتماً، وفي خبر آخر أيضاً كما سمعنا: من دخل في أمر بغير استخارة ثم ابتلي لم يؤجر، وفي خبر آخر عن المفضل^(١) قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ما استخار الله عبد مؤمن إلا خار له وإن وقع ما يكره.

ومن الواضح أن هذه الروايات تشمل كل مؤمن ومسلم وليست خاصة بمن حصل على الإجازة.

غير أنهم قالوا: إن الاحتياط سبيل النجاة ولا شك أن الخيرة قد تكون لأمر مهمة تتعلق بالنفوس، والأموال أو المصالح العامة ونحوها. ومن هنا كان الأنسب بنحو الاحتياط الاستجابي الحصول على الإجازة قبل ممارسة الاستخارة. والوجه الفقهي لهذا الاحتياط هو ما ذكرناه من احتمال أن يكون المراد من بعض الروايات إعطاء الإجازة وإن كان هذا احتمالاً مرجوحاً على أي حال.

الأمر الثاني: من الحديث عن الشرط الأول للاستخارة وهو الإجازة أن نتحدث الآن عن شرائط المجيز لو صحت الإجازة.

ونحن نرى أن أول من بدأ بإعطاء الإجازة لو تم الوجه السابق هم

(١) المصدر: باب ٧: حديث ١٠.

الأئمة المعصومين سلام الله عليهم فينبغي أن نلتفت إلى أنهم عليهم السلام بأي من صفاتهم أعطوا هذه الإجازة. إذ لو كانوا قد أعطوها بصفات خاصة بهم كالعصمة، لما أمكن تسلسل الإجازة بعد ذلك، لأننا عندئذ نكون قد اشترطنا العصمة فيمن يعطي إجازة الاستخارة وليس أحد من المسلمين أو المؤمنين بمعصوم فتقطع سلسلة الإجازة في حين أن المفروض فقهيّاً وتشريعياً استمرارها وتسلسلها بين الناس جيلاً بعد جيل.

وبالطبع فإن أرجح الاحتمالات الكثيرة في صفة الإمام المجيز هو أن يكون مجيزاً بصفته ولي الأمر، لا بصفته معصوماً أو مشرعاً، أو مؤمناً أو غير ذلك فإن صفة الولاية كافية وظاهرة في ذلك.

إذن، نستنتج من ذلك كفاية أن يكون المجيز ولياً للأمر وهذا هو الذي يرجح أحد المحتملات السابقة وهو وجود أخذ الإجازة من مرجع التقليد الديني يعني بصفته ولياً للأمر.

وأما أخذ الإجازة ممن له الإجازة. فهو وإن لم يكن مذكوراً في الروايات على الإطلاق إلا أنه يمكن أن يكون مشمولاً لحكم عام يفهم من عدة موارد كإجازة الرواية وإجازة الولاية على الوقف وإجازة المشيخة. وغيرها من الإجازات المتسلسلة بين الأجيال. فتكون إجازة الاستخارة ممكنة التسلسل بين الأجيال يعطيها الفرد المجاز لغيره على أن يتوخى فيه صفة الوثاقة والتقوى ويأخذ من هذه الناحية جانب الاحتياط.

هذا. وأما أن يكون المجيز هو الوالد مع فقدانه الصفات السابقة. فهو مما لا أصل له.

الشرط الثاني: من شرائط الاستخارة أن يكون الأمر المعني الذي تقع عليه الاستخارة محل حيرة وتردد عند الفرد. وقالوا في هذا الصدد إن كل ما له مرجح في الدين أو الدنيا فهو مما لا يستخار عليه وإنما تصح فقط فيما لا مرجح فيه على الإطلاق وهو معنى الحيرة والتردد.

وهذا المعنى هو الظاهر من بعض الأخبار كقوله في رواية إسحاق بن

عمار^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: ربما أردت الأمر يفرق مني فريقان أحدهما يأمرني والآخر ينهاني. الحديث.

وفي رواية هارون بن خارجة^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا أراد أحدكم أمراً فلا يشاور فيه أحداً من الناس حتى يبدأ فيشاور الله تبارك وتعالى قال: قلت: جعلت فداك وما مشاورة الله، قال: تبدأ فتستخير الله فيه ثم تشاور فيه.

وفي بعض الأخبار أن الفرد يأتي إلى الإمام عليه السلام فيسأله عما يريد أن يفعل وهو واضح الحيرة فيه فيعلمه الإمام الاستخارة كرواية علي بن أسباط^(٣) قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: جعلت فداك ما ترى أخذ برأ أو بحرأ فإن طريقنا مخوف شديد الخطر. الحديث.

هذا وقد يجاب عن ذلك بأن المفهوم في عامة الروايات هو أهمية الأمر المطلوب وليس وجود الحيرة فيه. فعن جابر^(٤) عن أبي جعفر عليه السلام قال: كان علي بن الحسين عليه السلام إذا هم بأمر حج وعمرة أو بيع أو شراء أو عتق تطهر ثم صلى ركعتي الاستخارة. الحديث.

وكذلك يفهم ذلك من مثل رواية شهاب بن عبد ربه^(٥) عن أبي عبد الله قال: كان أبي إذا أراد الاستخارة في أمر توضأ وصلى ركعتين الحديث.

وكذلك صحيحة زرارة^(٦) قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام إذا أردت أمراً وأردت الاستخارة كيف أقول. الحديث.

(١) المصدر: باب ١: حديث ٦.

(٢) المصدر: باب ٥: حديث ٢.

(٣) المصدر: باب ١: حديث ٥.

(٤) المصدر: باب ١: حديث ٣.

(٥) المصدر: باب ١: حديث ٨.

(٦) المصدر: حديث ١١.

وهذا الأمر المشار إليه في الروايتين وغيرهما يحمل عرفاً وعادة على الأمر المهم للفرد وليس على الأمير المحير.

غير أنه يمكن حمله أيضاً على معنى الحيرة لأن الأمر المهم يكون غالباً محيراً لصاحبه فتكون أمثال هذه الروايات دالة على اشتراط وجود الحيرة في موضوع الاستخارة.

ومعه فما كان فيه مرجح إلزامي في الشريعة كالواجبات والمحرمات لم تجز الاستخارة عليه قطعاً. وكذلك ما له مرجح إلزامي دنيوي كالاضطرار والإكراه ويلحق به ما كان له مرجح شرعي غير إلزامي كالمستحبات والمركوهات فإنه لا معنى لإيجاد الاستخارة لها.

يبقى بعد ذلك ثلاث مستويات من الأمور لا يبعد فيها جواز الاستخارة.

المستوى الأول: ما كان محكوماً بالإباحة شرعاً سواء منها الإباحة الاقتضائية أو اللاقتضائية.

المستوى الثاني: ما لم يكن له مرجح دنيوي أو كان مرجحه ضعيفاً جداً.

المستوى الثالث: ما كان مورداً للتزاحم بين المصالح وإن كان مهماً، كما لو كان في فعل شيء مصلحة وفي تركه مصلحة أخرى. وقد يصبح الفرد في هذا الموقف متحيراً فتصح له الاستخارة.

بقي من الحديث في نهاية هذا الشرط الثاني أن نشير إلى أن عدد من الأمور الحياتية التافهة مما لا يمكن عليها الاستخارة قطعاً كشربة من الماء أو المطالعة في كتاب في أوقات الفراغ.

بل الأمر أكثر من ذلك إذ قد يستفاد من الروايات السابقة وغيرها، أن موضوع الاستخارة يجب أن يكون ذو درجة من الأهمية لا أن يكون تافهاً فإن تلك الأهمية هي الموجبة للحيرة، وأما الأمور التافهة فهي قد تكون سبباً للحيرة أيضاً إلا أنها حيرة تافهة بطبيعة الحال بحيث تكون ملحقة بالعدم عرفاً

وعقلانياً فلا تصلح أن تكون موضوعاً للاستخارة.

الشرط الثالث:

من شرائط الاستخارة أن لا تكون الاستخارة قد تمت عليه أو حصلت فيه. وهذا معناه المنع عن تكرار الاستخارة على موضوع واحد لأن الاستخارة بعد أن تكون منتجة بالتسديد الإلهي في ترجيح الفعل أو الترك لا يكون هناك معنى معقول للسؤال مرة ثانية عما ينبغي أن يفعله الفرد!

ومثاله فيما إذا سألت شخصاً ثقة عن أن هذا أبيض أو أسود فقال لك أبيض فهل يصح منك السؤال منه مرة ثانية: هل هذا أبيض أم أسود؟

وهذا معناه بطلان الاستخارة الثانية وما بعدها على نفس الموضوع ولزوم الأخذ بالاستخارة الأولى فقط.

نعم. إذا تغير الموضوع ولو كان حول نفس الأمر الأساسي بحيث تعد الخيرة عليه عرفاً وعقلانياً خيرة على أمر جديد وموضوع ثان. عندئذ يكون للخيرة مجال صحيح.

أنواع الاستخارة:

للاستخارة أنواع رئيسية ثلاثة: هما الاستخارة بالحصى والاستخارة بالقرآن والاستخارة ذات الرقاع.

نتكلم الآن باختصار عن هذه الأنواع وطرق إنتاجها. ثم نتكلم عما إذا كان يمكن الاستخارة بأي أسلوب آخر. وليس كلامنا عن ذلك مفصلاً، بحيث يقتضي تعليم القارئ إيجاد الاستخارة، فإن هذا مما ينبغي أن يرجع فيه إلى مظانه. وليس الآن محل شرحه.

وكل هذه الأنواع الثلاثة واردة في الروايات:

أما الاستخارة بالحصى فقد وردت بطريق صحيح عن صاحب الأمر

عليه السلام^(١). وفي نهايتها يقول: ثم تقبض على قطعة من السبحة تضممر حاجة فإن كان عدد القطعة زوجاً فهو افعل وإن كان فرداً لا تفعل. وبالعكس.

فيمكن أن يقاس عرفاً على الحصى حبات السبحة كما هو منصوص في الرواية، أو أي شيء آخر كحب الباقلاء أو الحمص أو الصنم أو الدعبل. مع توفر القصد الجدي وعدم الاستهزاء.

وهنا ينبغي أن نعرض أمراً لا ينبغي أن نعرض عنه. وهو التساؤل عما إذا كان التحديد بإنتاج الخيرة بالزوج والفرد حدياً ومتعيناً. أم أن هناك أسلوب أو أساليب أخرى لذلك؟ فمثلاً إن بعضهم يسحب أو يعدّ ثلاثة ثلاثة وبعضهم أربعة أربعة وبعضهم ستة ستة. فما هو الدليل الشافي على مثل ذلك مع أن المنصوص في الرواية الصحيحة هو الفرد والزوج فقط.

والذي أراه تبعاً لعدد من المتشرعة ذوي المستوى العالي، أن طريقة إنتاج الاستخارة أو أن أي عدد منها يحمل معنى كذا أو كذا إن هذا تابع لقصد الفاعل نفسه بينه وبين ربه.

وأهم دليل على ذلك أمران:

الأمر الأول: قوله في الصحيحة السابقة وبالعكس. يعني إذا خرجت زوجاً فمعناه افعل وإذا خرجت فرداً فمعناه لا تفعل. وليس اختيار أحد الوجهين متعيناً في الرواية. وليس فيها ذكر الوجه الذي يتعين فيه غير قصد الفاعل.

فإذا أمكن صحة هذا القصد في هذين الاحتمالين، أمكن في غيرهما. إذ المدار عرفاً عندئذ ليس إلا قصد المكلف الفاعل.

الأمر الثاني: علم الله سبحانه بالسرائر والظواهر، وقدرته على التقدير

بأي شيء، حتى مما يقترحه الفاعل نفسه. والإشكال على ذلك إنما ينبع من مصداقية قوله تعالى: ﴿بَلْ حَسِبُوا أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِمَّا يَعْمَلُونَ﴾.

فإذا كان الله عالماً قادراً كريماً فلا مانع أن ينفذ قصدي وقد اشترطت في قصدي أمراً معيناً. فيكون انتاج الاستخارة عليه.

وأولى من هذين الأمرين الجمع بينهما في وجه متكامل. كما هو معلوم لمن يفكر.

وأما الاستخارة بالقرآن الكريم فقد وردت في رواية عن اليسع القمي^(١) قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أريد الشيء وأستخير الله فيه فلا يوفق فيه الرأي (إلى أن قال) فقال عليه السلام: افتتح المصحف فانظر إلى أول ما ترى فخذ به إن شاء الله.

والاستدلال بهذه الرواية يحتوي على عدد من الإشكالات نذكر أهمها مع محاولة الجواب عليها.

الإشكال الأول: ضعف سندها، فلا تكون حجة.

إلا أن هذا لا يضر بصحة الاستخارة بالقرآن الكريم، لعدم انحصار دليhle بهذه الرواية. بل هناك أدلة أخرى نذكر أهمها:

أولاً: السيرة التشريعية المستمرة على الاستخارة بالقرآن الكريم من زمن المعصومين عليهم السلام إلى زماننا الحاضر.

ثانياً: ما قلناه: من أن الاستخارة يمكن أن تكون بأي قصد قصده الفاعل. وأولى الموضوعات التي يمكن عمل الاستخارة فيها هو القرآن الكريم.

ثالثاً: ما دل من الآيات الشريفة من أن القرآن الكريم يحتوي على كل شيء كقوله تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾. فإنها تدل ضمناً على

(١) الوسائل ج ٤: أبواب قراءة القرآن في غير الصلاة: باب ٣٨: حديث ١.

أن حل هذه المشكلة موجود في القرآن أيضاً. وطريقة فهمه أو استخراجها إنما يكون عرفاً ومشرعياً عن طريق الاستخارة به.

الإشكال الثاني: معارضة هذه الرواية مع خبر آخر قد يستفاد منه النهي عن الاستخارة بالقرآن. وهو ما عن أبي عبدالله^(١) عليه السلام قال: لا تتفأل بالقرآن. إذ قد نفهم منه النهي عن إيجاد الاستخارة.

والجواب عن ذلك من عدة وجوه:

أولاً: ضعف سند هذه الرواية. فإنها أضعف سنداً من السابقة. فيكون الأخذ بالأولى أولى.

ثانياً: إن التفأل غير الاستخارة، والأولى تثبت صحة الاستخارة والثانية تنهى عن التفأل. فلا معارضة بينهما. فيبقى جواز الاستخارة بالقرآن سارياً.

ثالثاً: انه قال: لا تتفأل. بـخطاب المفرد، ولم يقل لا تتفألوا للمسلمين جميعاً. فـلعل الخطاب لشخص معين أو لطبقة معينة أو لمستوى معين دون عموم المسلمين.

رابعاً: أن السيرة لا شك منعقدة على الاستخارة بالقرآن الكريم كما سمعنا. ومن هنا تكون السيرة نافية لصديق هذا الخبر المعارض. فيسقط عن الحجية. وتكون هي موافقة للخبر الدال على الجواز فيكون أولى بالعمل عليه.

الاشكال الثالث: في الاستدلال برواية اليسع القمي:

في قوله فيها: أريد الشيء وأستخير الله فيه فلا يوفق فيه الرأي. وهذا - إن صحت الرواية - يدل على بعض الأمور:

أولاً: أن الاستخارة قد تفشل أحياناً.

ثانياً: أن الاستخارة بالقرآن الكريم إنما تجوز بعد فشل خيرة سابقة.

ثالثاً: ان الاستخارة الثانية أو المكررة جائزة وليست باطللة، كما سبق أن قلنا.

والمهم في دفع هذا الإشكال عدم اعتبار هذه الرواية سنداً. ولكن بغض النظر عن ذلك. فإن هذه الإشكالات الثلاث مندفة أيضاً.

أما ما قلناه (أولاً)، فإننا عرفنا فعلاً أن الاستخارة ليست دائماً ناجحة، وذلك في موارد عدم توفر شرائط صحتها. فلعل هذا المورد الذي تحدث عنه الراوي من ذلك. ويكفي احتمالاً لتصحيح مضمون الخبر.

وأما ما قلناه (ثانياً)، فهو أمر غير محتمل فقهياً، والسيرة القطعية التشريعية على خلافه. إذ لا يحتمل اشتراط صحة الاستخارة بالقرآن الكريم بوجود خيرة سابقة على خلافه.

وأما ما قلناه (ثالثاً): فهو ان كان محتملاً، فليس في كل أنواع الاستخارة قطعاً، وان هو خاص بالاستخارة بالقرآن. نتيجة لأهميته والاحترام البالغ العظيم له. إذ يمكن أن يقال، ان الاستخارة بالقرآن ممكنة ومشروعة، حتى لو كانت هي الاستخارة الثانية. فمن استخار الله على أمره بغير القرآن الكريم أمكنه أن يستخير بالقرآن أيضاً. وأما إذا كانت كلتا الاستخارتين بغير القرآن الكريم أو كانتا به معاً، فلا مشروعية للثانية ما لم يتغير الموضوع كما سبق ان قلنا.

وهذا، أعني إعادة الاستخارة بالقرآن بعد الاستخارة بغيره، أمر محتمل لا سبيل إلى نفيه، وخاصة بعد أن نعرف أن الاستخارة بالقرآن ناطقة وبغيره صامته، فإن آيات القرآن الكريم غالباً تدل على مقصود الفرد وتنطبق عليه انطباقاً واضحاً وعجيباً. وهذا معنى كونه ناطقاً، وهذه الصفة مما لا يتيسر وجودها في الاستخارة بغيره بطبيعة الحال. ومن المنطقي جداً أن يطمح الفرد بالاستخارة الناطقة بعد الاستخارة الصامته. والله العالم.

الإشكال الرابع: على الاستدلال برواية اليسع:

قوله فيها: افتتح المصحف فانظر إلى أول ما ترى فيه فخذ به إن شاء الله سبحانه.

وهذا يمكن أن يفسر بعدة وجوه أهمها اثنان:

الوجه الأول: ما عليه سيرة أكثر المتشرعة من أنه ينظر إلى أعلى الصفحة اليمنى من الصفحتين اللتين يفتح بهما المصحف الشريف. باعتباره أول ما يمكن قراءته منهما. فهو مصداق لقوله: أول ما ترى فيه. فيقرأ الآية التي فيه ويعمل عليها.

الوجه الثاني: إن المهم في ظاهر الرواية هو وقوع النظر على الآية عند فتح القرآن الكريم. وهذا ما قد يحصل على الآية الأولى من الصفحة اليمنى، وقد يحصل في غيرها.

وهذا الوجه لا شك أقرب إلى ظهور الرواية، فإن قلنا إن نتيجة الاستخارة تابعة لقصد المكلف كما قلنا أمكن صحة كلا الوجهين حسب قصده. إلا أن المهم أن الرواية تأمر بالوجه الثاني، كما أن السيرة الغالبة على الوجه الأول.

وإذا كانت الاستخارة تابعة لقصد الفرد، فإن نتيجة الاستخارة بالقرآن يمكن أن تكون على وجوه أخرى غير ما سبق نذكر وجهين منها، وبعد ضمهما إلى الوجهين السابقين تكون الوجوه أربعة.

الوجه الأول: أخذ المقطع القرآني الكامل الموجود في أول الصفحة اليمنى، والعمل به إلى نهايته، وعدم الاقتصار على الآية أو الاثنتين الموجودتين في أول الصفحة، ما لم يكن المقطع مقتصراً عليهما.

الوجه الثاني: الأخذ بأهم آية في الصفحة اليمنى أو النصف الأعلى منها، ونعرف أهميتها من قوة لهجتها أو كونها خلاصة عن المقطع القرآني كله، أو كونها موافقة لمقصود الفرد.

بقي لنا من الحديث عن أنواع الاستخارات أمران:

الأمر الأول: الاستخارة ذات الرقاع. وقد وردت فيها عدة روايات، حتى عقد لها صاحب الوسائل باباً كاملاً، وتحمل كل رواية أسلوباً من طريقة الاستنتاج في هذا الصدد. وكلها مشتركة باستعمال الرقاع وهو جمع رقعة وهو الورقة الصغيرة التي يكتب عليها الفرد أفعّل ولا تفعل. ومن هنا سميت بها.

وعمل مشهور المشرعة على هذه الرواية في الاستخارة ذات الرقاع. وهي رواية هارون بن خارجه^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إذا أردت أمراً فخذ ست رقاع فاكتب في ثلاث منها: بسم الله الرحمن الرحيم خيرة من الله العزيز الحكيم لفلان بن فلانة افعّل. وفي ثلاث منها: بسم الله الرحمن الرحيم خيرة من الله العزيز الحكيم لفلان بن فلانة لا تفعل. ثم ضعها تحت مصلاك. ثم صل ركعتين: فإذا فرغت فاسجد سجدة وقل فيها مئة مرة: أستخير الله برحمته خيرة في عافية. ثم استو جالساً وقل: اللهم خر لي واختر لي في جميع أموري في يسر منك وعافية. ثم اضرب بيدك إلى الرقاع فشوشها وأخرج واحدة واحدة، فإن خرج ثلاث متواليات افعّل، فافعل الأمر الذي تريده. وإن خرجت ثلاث متواليات لا تفعل، فلا تفعله. وإن خرجت واحدة افعّل والأخرى لا تفعل فأخرج من الرقاع إلى خمس فانظر أكثرها فاعمل به. ودع السادسة لا تحتاج إليها.

ولا يخفى أنه في هذا الخبر يعبر عن الفرد بأنه فلان بن فلانة. ينسبه لأمه. وهذا مخالف لظاهر القرآن الكريم حيث يقول: ادعوهم لأبائهم ذلك أقسط عند الله. وكل خبر مخالف لكتاب الله سبحانه فهو مردود. كما نطقت به الروايات وتم تأسيسه في علم الأصول. مضافاً إلى أن النسبة إلى الأم يتضمن بوضوح معنى التشكيك بأبوة الأب. وهو أمر غير وارد بالنسبة إلى الكثيرين من الشرفاء والصالحين.

فالأولى في هذه الرواية إما المناقشة في سندها أو إكمال علمها إلى أهلها.

(١) المصدر: باب ٢: حديث ١.

الأمر الثاني: أنه وردت روايات عديدة في باب الاستخارة تأمر بالأخذ بما يخطر في القلب بعد قراءة بعض الأدعية. كقوله في رواية ابن فضال^(١): ثم انظر أي شيء يقع في قلبك فاعمل به. ويقول في رواية إسحاق بن عمار^(٢): ثم انظر اجزم الأمرين لك فافعله فإن الخير فيه إن شاء الله تعالى. وفي رواية أخرى^(٣) يقول: ثم تنظر ما يلهمك تفعله، فهو الذي أشار عليك به.

وهذا الاتجاه مبني على أن التوجه والدعاء يفتح القلب لتلقي العلم بالتسديد الإلهي والإلهام. وهو غير بعيد إن دلت عليه رواية صحيحة، وخاصة في مستويات الإيمان العالية.

إلا أن الأمر مع ذلك لا يخلو فقهياً من إشكال لأمرين:

الأمر الأول: إن الفرد الاعتيادي أعني المتوسط الإيمان، ومن هو دونه بل من هو فوقه أيضاً، لا ينحصر ما يجده في قلبه أنه من الإلهام والتسديد، بل هناك الشيطان وهناك النفس الأمارة وهناك الهوى وغيرها من العوامل التي تدع ما يقع في القلب إما باطلاً صرفاً، وإما مختلطاً لا يعلم الفرد حقه من باطله.

فإذا لم يتعين أنه من الإلهام لا يجوز العمل به. ما لم يحصل الاطمئنان على ذلك.

الأمر الثاني: إن مشهور علمائنا وسيرة المشرعة منذ زمن غير قريب أعرضوا عن هذه الاستخارة للسبب المشار إليه في الأمر الأول أو لغيره، فيكون إعراضهم سبباً كافياً لإسقاط هذا الأسلوب من الاستخارة عن الحجية أو جعله خلاف الاحتياط على أقل تقدير.

(١) المصدر: باب ١: حديث ٤.

(٢) المصدر: حديث ٦.

(٣) المصدر: باب ٤: حديث ٣.

هذا ولا شك أننا لم نتعرض إلى كل تفاصيل الأفكار المتعلقة بالاستخارة، بل تعرضنا إلى الأهم منها، والتي تعتبر بمنزلة القاعدة الأساسية لها. بقي علينا في نهاية المطاف التعويض لبعض الأمور التي وعدنا بذكرها قبل قليل، ولا بد من إنجاز الوعد فنذكر كلاً منها بعنوان مستقل.

الاستخارة بأساليب أخرى:

إذ قد يقال: إنه بعد الذي قلناه من أن مقصود الفرد في طريقه انتاج الاستخارة يكون حجة بينه وبين ربه، فقد نفهم من ذلك إمكان اكتشاف أو اتخاذ أي طريقة للاستخارة مهما كانت ما دامت مقصودة للمكلف.

فإن قصد المكلف على أحد شكلين:

الشكل الأول: أن يكون قصده في حدود ما وردنا من أساليب الاستخارة، ولكن مع شيء من التوسع، كالأخذ بأربعة حبات من السبحة بدل اثنين وكتابة ثمانية رقع بدل ستة. وهكذا. وهذا مما لا أرى فيه بأساً، كما سبق أن تحدثنا.

الشكل الثاني: أن يكون قصده لطريقة في الاستنتاج غير واردة في الروايات وغير جارية في سيرة المشرعة. فهذا وإن كانت الفكرة التي قلناها بمعناها العام شاملة له، إلا أن العمل على ذلك مخالف للاحتياط جداً، بل يكفي الشك في حجية هذه الاستخارة في نفي حجيتها.

بل هناك من التقريبات ما يكفي لنفي ذلك، إذ كانت هناك أساليب قبل الإسلام بالاستخارة بالسهم والاستخارة بالأقلام نفاها الإسلام وشجبها. ولو كانت الفكرة في نفاذ أي مقصود للمكلف صحيحة إلى هذه الدرجة، لكان العمل على هذه الأمور صحيحاً، مع أنه غير صحيح، فتأمل.

إذن، فينبغي الاقتصار على الشكل الأول من هذين الشكلين، وعدم التعرض للشكل الثاني.

معرفة المستقبل:

قلنا في أول هذا الفصل بأن من جملة معاني الاستخارة هو التعرف على ما يحصل في المستقبل، دون أن يكون له جهة تشريعية. وقلنا: إن هذا هو الفهم العام لدى سواد الناس. ومن هنا كانت الحاجة إلى مناقشة. وقد حصل الآن وقته.

إن استعمال الاستخارة في ذلك عموماً هو سبب للتعرف على جزء من (علم الغيب) لأن ما يحدث في المستقبل لا زال جزءاً من (الغيب) قبل حصوله وحضوره. ومن المعلوم أن التعرف على الغيب خاص بالله سبحانه ومن يشاء له ذلك من خاصته وليس عاماً بين البشر لا بأسلوب الاستخارة ولا بغيرها. ومن هنا كان التغال والتطير وفتح الفأل وغيرها من الأساليب الباطلة في الإسلام. إذن فالاستخارة لمعرفة المستقبل باطلة.

نعم يمكن أن يخص القرآن الكريم بهذه المزية، وهي إمكان معرفة المستقبل بالاستلهام من آياته الكريمة. لأنه لم يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، ﴿وما فرطنا في الكتاب من شيء﴾. إذن، فهذا الذي نريد التعرف عليه موجود في القرآن الكريم. كل ما في الأمر أننا يعوزنا الطريق إلى استنتاجه ومعرفته.

وهذه الطريقة عموماً وجيهة إلا أنها خاصة بالقليل من الناس من ذوي الإيمان العالي وغير عامة لجميعهم. إذ تحتاج إلى أمرين أساسيين لا وجود لها بدونهما:

الأمر الأول: أسلوب الاستنتاج أو الدعاء أو الذكر الذي يقوله الفرد لكي يحصل على هذه النتيجة. وهذا غير موجود في الروايات. وأي ذكر يقوله الفرد من نفسه لا دليل على حجته في ذلك.

الأمر الثاني: أن يفهم الفرد من آيات القرآن ما ينطبق على الموضوع الذي في ذهنه. وهذا يعني أنه يفهم أمر غير المعنى الظاهر من ألفاظ القرآن.

وهذا لا يكون دائماً بل ينحصر وجوبه بحسن التوفيق الإلهي ودرجة من درجات التسديد. وهي لا تحصل لكل أحد.

بقي إشكالان حول هذه الفكرة لا بد من عرضهما ومحاولة الجواب عليهما:

الإشكال الأول: أنه يمكن أن يقال: إن هناك دليل على نفي الاستخارة بالقرآن وهي الرواية السابقة القائلة: لا تتفال بالقرآن.

وقد سبق أن عرضنا ما يشبه هذا الإشكال بصفته معارضاً للرواية الدالة على جواز الاستخارة بالقرآن الكريم. وأجبنا عليه.

الإشكال الثاني: ان الاستفادة المشار إليها قبل قليل من القرآن الكريم، بحيث يكون مطابقاً لمقصود المكلف. هذه الاستفادة غالباً بل دائماً مخالفة لظهور ألفاظ القرآن الكريم. ومن المعلوم كما هو محقق في علم الأصول أن ظواهر القرآن حجة. وأن ما سواها ليس بحجة.

وجوابه: ان هذه الاستفادة إنما تكون حجة حين تكون ظاهرة من الألفاظ بحيث يكون للفظ أو للجمله ظهوران، أحدهما الظهور الأولي اللغوي. وثانيهما: ظهور الانطباق على المورد. وهذان الظهوران غير متنافيين، وكلاهما مشمول لحجية أصالة الظهور مطلقاً والظهور القرآني خاصة.

وإنما قلنا في الإشكال: بأن الظهور الأولي ينفي أي فهم آخر، فيما إذا كان الظهور الأولي منافياً للفهم الآخر. فيكون هو الحجة ودافعاً لغيره. وأما إذا لم يكن بينهما تناف فلا مشاحة في حجية كلا الظهورين. وكون الظهور الثاني غير لغوي بل هو (وجداني) - لوصح التعبير - لا يضر بحجتيه، لأنه الآن ظاهر من اللفظ فعلاً، وحجية الظهور لا تعني ما هو أكثر من ذلك.

الاستخارة عن الغير:

جرت سيرة المشرعة منذ زمن غير معروف، على الاستخارة بالوكالة

عن الغير. وقد ناقش فيه بعض العلماء وحاول بعضهم حل الإشكال. وقد نقل عن السيد ابن طاووس أنه قال:

إنني ما وجدت حديثاً صريحاً: إن الإنسان يستخير لسواه. لكن وجدت أحاديث كثيرة تتضمن الحث على قضاء حوائج الإخوان بالدعوات وسائر التوسلات حتى رأيت في الأخبار من فوائد الدعاء للإخوان ما لا احتاج إلى ذكره الآن لظهوره بين الأعيان.

والاستخارة هي من جملة الحاجات ومن جملة الدعوات واستخارة الإنسان لغيره داخله في عموم الأخبار الواردة بما ذكرنا لأن الإنسان إذا كلفه غيره من الإخوان الاستخارة له فقد صارت الحاجة للذي يباشر الاستخارات، فيستخير لنفسه أو للذي يكلفه الاستخارة. أما استخارته لنفسه بأنه هل المصلحة في القول لمن يكلفه الاستخارة: افعل أم لا. وأما استخارته للذي يكلفه فهي الاستخارة في الفعل أو الترك. وهذا مما يدخل تحت عموم الروايات بالاستخارات وبقضاء الحاجات.

قال العلامة المجلسي: ما ذكره السيد من جواز الاستخارة للغير لا يخلو عن قوة للعمومات، لا سيما إذا قصد النائب لنفسه أن يقول للمستخير افعل أم لا. كما أومى إليه السيد. وهو حيلة لدخولها تحت الأخبار الخاصة. لكن الأولى والأحوط أن يستخير صاحب الحاجة لنفسه، لأننا لم نر خيراً أورد فيه التوكيل في ذلك. ولو كان ذلك جائزاً أو راجحاً لكان الأصحاب يلتمسون من الأئمة ذلك. ولو كان ذلك لكان منقولاً، لا أقل في رواية. مع أن المضطر أولى بالإجابة ودعاؤه أقرب إلى الخلوص^(١).

ونعلق على هذه الكلمات بتعليقين:

التعليق الأول: أن السيد ابن طاووس ذكر عدة مبررات للاستخارة عن الغير.

(١) مفاتيح الجنان: ص ٥٠٧ وما بعدها.

أولاً: أنها من جملة قضاء الحاجات المستحبة للغير.

ثانياً: أنها من جملة أشكال الدعاء للغير.

ثالثاً: ان الحاجة تكون للفرد نفسه عندما يكلفه غيره بها.

رابعاً: أن يستخير لنفسه أن يقول للآخر: افعل أم لا.

ولا يخفى أن عدد من هذه المبررات لا تخلو من مناقشة. وإذا انحصر الأمر بين هذه الوجوه، فالوجه الأخير هو المتعين.

التعليق الثاني: أنه يكفي في جواز الاستخارة عن الغير أدلة صحة الوكالة والتوكيل، وأن يد الوكيل كيد الأصل. وبها تصبح استخارة الوكيل هي استخارة الأصل صاحب الحاجة. وهذا واضح لا غبار عليه.

ومن هنا تصح الاستخارة بعناوين أخرى كالولاية للأب أو الجد للأب عن ابنه وحفيده وكالوصاية للقاصرين الذين هو ولي عليهم. ويكفي في ذلك ما يدل على صحة هذه العناوين شرعاً. كما هو مسطور في محله.

ومن هنا لا تجوز الاستخارة لمن لا يوجد تجاهه وكالة ولا ولاية ولا وصاية. سواء كان طفلاً أم كبيراً. بل حتى الأب مع ابنه الكبير والزوج مع زوجته، إذ لا توجد تلك العناوين بينهما، فضلاً عن غيرهما من الناس.

ومن هنا لا تصح الوكالة بالاستخارة من قبل من لا تصح عبارته بالتوكيل. كما لو طلب منك الطفل أو المجنون أن تستخير له. ولم تكن عنه ولياً ولا وصياً. في حين لا تحتاج الولاية والوصاية إلى إضافة التوكيل سواء كانت عن طفل أو مجنون أو سفيه. في حدود ما يكون للولي أو الوصي التصرف فيه عن هؤلاء القاصرين.

وأما الاستخارة عن الغير بالولاية العامة، فمما لا يمكن إثباتها بدليل معتد به، وإن شملته بعض الإطلاقات. إلا أن التزام الولاية بهذه السعة مشكل.

كتاب البيع

فصل

في الحق والحكم

يعتبر الفرق بين الحق والكم فقهاً من المشكلات التي يندر وجود حل متكامل لها، وقد وقع الاختلاف فيها بين الفقهاء اختلافاً كبيراً، حتى أنهم لم يتفقوا على ما ذكروه من الفرق الرئيسي وهو قابلية الحق للإسقاط دون الحكم. حيث قال بعضهم بعدم قابلية بعض الحقوق للإسقاط.

ولعل من الفقهاء من بشرع بالكتابة عن مثل هذا الموضوع، ولا زالت الفكرة في ذهنه مجملة، وإنما تظهر الفكرة من تطور مطاوي الكلام تدريجياً. مع العلم أنه ليس من حق المؤلف أن يكتب شيئاً قبل إيضاح الفكرة في ذهنه قبل أن يحاول أن ينقلها إلى القارئ بأي حرف أو كلمة.

ولعل الحق مع أمثال هؤلاء تقريباً، إذ أن هذا البحث من جملة مباحث عديدة في الفقه، يبدأ فيها الإنسان فحصه فيها وهو واضح الفكرة مستريح النفس، وحين يراجع كلمات الفقهاء والمصادر المتوفرة ويجد الاختلافات العظيمة في ذلك تتحول الفكرة الواضحة إلى مجملة والراحة النفسية إلى تعب، وينعكس لا محالة ذلك على كتاباته حول الموضوع بطبيعة الحال.

وإنما تتدلل هذه الصعوبة، بحسب فهمي، في إيجاد تكوين ذهني متكامل عن الموضوع سابق رتبة على كل الاختلافات. فإذا صادف أن وقعنا في بحر الاختلافات بعد ذلك، أخرجناها جهد الإمكان على ضوء هذا التكوين الفكري المتكامل. وهذا ما سنطبقه الآن كما طبقناه في بعض الفصول السابقة، بعونه وحسن توفيقه تعالى.

الخلاصة المختارة:

من هنا ينبغي لنا أن نبدأ بتحديد ما نختاره من معنى الحق والحكم والفرق بينهما، ثم إذا وجدنا حاجة للتعرض إلى بعض التفاصيل والاختلافات أشرنا إليها بعد ذلك.

وبالطبع فإن هذين اللفظين، إنما هو بالأصل لفظان لغويان أولاً، واصطلاحان فقهيان وقانونيان من ناحية أخرى. وإذا كان الاختلاف واقعاً في تحديد مفهومهما وتفاصيلهما إذن، فاللفظان بالأساس مجملان، لا يدلاننا على شيء محدد. وإنما اللازم الفحص في الأسس التي ينشأ منها هذان الاصطلاحان.

وأول خطوة يمكن أن نسيرها في هذا الصدد، هو أننا نلاحظ أن الحق والحكم يمكن أن ينطبقا بالحمل الشائع على بعضهما البعض انطباقاً تاماً. يعني أنه من الناحية العملية فإن كل حق هو حكم وكل حكم هو حق. ولعل هذا من أهم الأسباب التي أصبحت منشأ لإجمال الفكرة في أذهان الباحثين.

فهنا عندنا قضيتان:

أولاً: كل حق هو حكم.

ثانياً: كل حكم هو حق.

ونحن بعد أن نلتفت إلى أن الشيء الأساسي الذي يجعل الحكم حكماً، هو كونه تشريعاً مجعولاً من قبل الشارع أو المقتن. وأن الشيء الأساسي الذي يجعل الحق حقاً، هو كونه مجعولاً في مصلحة المكلف وإرفاقاً به. إذن تصح منا كلتا القضيتين:

أما أن كل حق هو حكم، فهذا صحيح تماماً، لأن الحقوق كالأحكام مجعولة من المشرع أو المقتن. ولا يمكن أن نتصور حقاً ليس له مشرع على الإطلاق. إذن، لا يمكن للإنسان المطالبة به. كل ما في الأمر أن المشرع يختلف فقد يكون هو العقل وقد يكون هو الدين وقد يكون هو التقليد وقد يكون هو القانون أو غير ذلك.

ومن الواضح أن الحق الذي ليس له فاعل ومشرع ليس بحق أساساً، ولا معنى لتطبيقه.

إذن، فالحق هو حكم. وبعبارة مختصرة: أنه لا بد أن يحكم المشرع: أن الحق ثابت وأن من حق فلان كذا وكذا. وإلا لم يكن الحق متحققاً.

إذن، فالحق والحكم كلاهما تشريعان مجعولان، وهذا معناه أنها كلها أحكام تشريعية بمعنى عام.

وأما القضية الثانية: أن كل حكم هو حق. فينبغي أن نلتفت إلى ما قلناه من أن الحق إنما كان حقاً لكونه في مصلحة المكلف وإرفاقاً به. وهذا بنفسه ثابت ووارد في الحكم أيضاً، فإنه أيضاً موجود ومشرع في مصلحة المكلف وإرفاقاً به.

فإذا أضفنا إلى ذلك أنه ليست كل الحقوق قابلة للإسقاط، لم يكن هناك فرق عملي بين الحق والحكم.

فهذا هو معنى ما قلناه من انطباق الحكم والحق على بعضهما عملياً أو بالحمل الشائع الصناعي باصطلاح المنطق. وأما بحسب المفهوم أو الحمل الأولي فهما مختلفان بطبيعة الحال.

والأساس الأهم لفهم الاختلاف بينهما هو الالتفات إلى هذين المفهومين: له أن يفعل وعليه أن يفعل.

فبينما يفيد المفهوم الثاني جهة القيد والتحميل والاضطرار التشريعي أو الإلزام بالعمل. يفيد المفهوم الأول التوسعة والإرفاق وإطلاق السراح. والأول هو الحكم الثاني هو الحق.

ومفهوم (له أن يفعل) وإن كان مطاطاً نسبياً، لأنه شامل للمباحات وبعض الأحكام الوضعية؛ لأنه يحتوي جواز الفعل مع جواز الترك لا محالة. وهذه صفة لكل ما أشرنا إليه.

ولكن هناك فرقاً بين أن يكون مفهوم (له) متعلقاً بالجعل أو يكون متعلقاً بالمجعل.

ومعنى كونه متعلقاً بالجعل أن المصلحة التي لاحظها المشرع تقتضي أن يكون المكلف مطلق السراح من جهة كذا كالسير في الشارع مثلاً. وأن لا يكون الجعل مقيداً له - بالكسر - وملزماً له في شيء. وهذا معنى الإباحة، والمباحات.

ومعنى كونه متعلقاً بالمجعل: أن الحكم المجعل نفسه ذو مصلحة متعلقة بالمكلف، من ناحية إنفاذه من بعض الورطات التي قد تعرض له في المجتمع. وهذا معنى الإرفاق لأن فيه جهة رحمة ولطف ورفق. وهذا هو معنى الحق.

وليس الجعل هنا (له) أي اختيارياً وإرفاقياً. لأن الحق مجعول للمكلف رغماً عليه، ولا يمكن من هذه الناحية رفعه وإسقاطه. وإنما الحكم المجعول هو الذي يتصف بهذه الصفات.

وأما ما أشرنا إليه من اندراج الأحكام الوضعية. فهذا ليس مهماً، لما سوف نعرف من أن أغلب الأحكام الوضعية، إنما هي من سنخ الحقوق.

خذ إليك مثلاً مما في محل الكلام حق الشفعة، ففي مرتبة جعله، هو حكم اعتيادي وضعي، ومن الناحية التكليفية هو إباحة لا رجحان فيها تشريعاً، إذ يجوز له أن يأخذ بالشفعة وأن لا يأخذ بها. وفي مرتبة المجعول، هو حق الشفعة نفسه، لأنه هو الحق المجعول، وهو مجعول إرفاقياً في مصلحة المكلف وإلى جانبه، (له) أن يأخذ به متى ما أراد مصلحة نفسه.

فتحصل أن الفرق المفهومي بين الحكم والحق، هو أن الحكم يتضمن التحميل والضيق - حتى لو كان غير إلزامي - وأن الحق يتضمن كون المجعول إرفاقياً بالمكلف. في حين أن الحكم بالإباحة هو كون الجعل كذلك سواء كانت اقتضاء أو لا اقتضائياً، ما دام هناك جعل.

وقد يقال: إن هذا الفرق ليس فارقاً بين الحكم والحق. لما قالوه في

محله من علم الأصول بناء على ما هو الصحيح عند العدلية من وجود المصالح والمفاسد في الأحكام. فإن المجمعول عندئذ هو الذي يكون مركزاً للمصلحة ومتعلقاً لها، وليس الجعل. فأصبح المجمعول في الحكم والحق معاً مركزاً للمصلحة.

إلا أن في هذا جهلاً مما هو متعلق المصلحة في الحكم. فإن متعلقها، كما قالوا هو المتعلق. ويراد به ما يكون تحت الطلب من الأمور يعني المأمور به والمنهي عنه. مضافاً إلى أن بعض الأمور قد تكون المصلحة متعلقة بنفس الجعل. كما هو الصحيح من اختلاف الأحكام في ذلك.

والمهم أن متعلق المصلحة هو المتعلق وليس المجمعول، ليكون الفرق بين الحكم والحق منعداً.

فإن قيل: أننا لو لاحظنا الأحكام التكليفية، لكان ما قيل صحيحاً، ولكن لو لاحظنا الأحكام الوضعية، كالملكية والزوجية، كان متعلق المصلحة هو المجمعول، وهو الملكية نفسها، فلا يبقى فرق بينها وبين الحق.

وهذا أيضاً ناشئ من الجهل في الأحكام الوضعية، وعدم التفريق بين المجمعول والمتعلق، فإن المجمعول هو ذلك كما قيل. وبهذا أصبحت هذه الأحكام حقوقاً كما أشرنا فيما سبق. وأما متعلقها فهو انتقال المال أو تبادل الملكية. أو قل - كما هو الصحيح - هو حكم تكليفي بإيصال كل عوض إلى صاحبه الجديد. وهو فرع ذلك المجمعول ومرتب عليه لا محالة.

بقي أن نشير إلى عدة أمور:

الأمر الأول: أن مصلحة المجمعول في الحق مصلحة اقتضائية غالبية، كما هو الأمر في المصالح عموماً، وليست عليّة. وهذا معنى ما قلناه من أن الحق مجمعول في مصلحة المكلف وإرفاقاً به، بأن يكون إلى جانبه غالباً واقتضاء. وهذا يعني أنه مع عدم وجود المانع يرتفع المقتضى إلى درجة العلية أو قل الفعلية. فيكون في مصلحته فعلاً، وأما مع وجود المانع، فقد لا يكون العمل بالحق من مصلحة المكلف فعلاً. ومن هنا كان له أن يعرض

عنه ولا يأخذ به. وهذا هو الجانب الآخر للإرفاق والرحمة في جعل الحق وتشريعه، بخلاف الحكم فإن الإعراض عنه غير جائز.

الأمر الثاني: أن من جهلة الفروق التي تنشأ مما قلناه بين الحكم والحق. هو أن تشخيص المصلحة في الحكم بيد الشارع، بينما يكون تشخيصها في الحق بيد المكلف.

أما أن تشخيص المصلحة في الحكم بيد الشارع، فهذا واضح، ومن هنا لا يكون للفرد أن يناقش، بل عليه الطاعة التعبدية، لكل حكم بحسبه إلزامياً كان أو غير إلزامي.

وأما أن تشخيص المصلحة في الحق بيد المكلف ذي الحق. فإن جعل الحق وتشريعه مصلحته بيد الشارع، بصفته حكماً من أحكام الشريعة، فإن الحق يحتاج في ثبوته إلى جعل وتشريع كما قلنا. ولكن في مرتبة المجعول، أو كل أمر تشخيص المصلحة إلى المكلف. فإن كان الأخذ بالحق إلى جنبه وفي مصلحته أخذ به، وإن منعت دون ذلك الموانع أعرض عنه.

الأمر الثالث: قالوا: إن الحكم الوضعي هو الحكم الشرعي الذي لا محركة فيه، في حين أن الحكم التكليفي هو الحكم الذي يحتوي على المحركة وهو الدفع والباعثية على العمل.

والحق من الأحكام التي لا محركة لها بالنسبة إلى ذي الحق بالذات أو بالدلالة المطابقة، وإن استلزم في نتائجه بعض المحركات، التي إنما تنشأ من الأحكام التكليفية الملازمة له كما سنذكر. فالحق من هذه الناحية شبيه بالحكم الوضعي، ومفارقاً للحكم التكليفي.

فإن كان الحق، قابلاً للإسقاط كما هو الصحيح أمكن تعريفه: أنه الحكم الوضعي القابل للإسقاط. وإن كان بعض الحقوق غير قابلة لذلك، كان الفرق بينها وبين الحكم الوضعي غير واضح، لاستلزام أكثر الأحكام الوضعية بل كلها لحقوق مقترنة معها. فلا يبقى فرق إلا بحسب مؤدياتها العرفية التفصيلية ليس غير، وهذا ما سنشير إليه في الأمر الآتي.

الأمر الرابع: لا شك أن الصفة الغالبة للحقوق هي القابلية للإسقاط. بمعنى التغاضي عنها وعدم تطبيقها من قبل ذي الحق. أو أكثر من ذلك بمعنى التصريح لفظياً أو عملياً بالإسقاط. وإذا سقط لم يكن قابلاً للرجوع في مورده.

على حين لا تكون الأحكام التكليفية قابلة للإسقاط، كما هو واضح. وأما الأحكام الوضعية. فالأمر فيها يتوقف على أن المجعول فيها بالمطابقة هل هو مصداق من الحق أو لا. فإن كان مصداقاً من الحق أمكن إسقاطه أيضاً. وإن كان من سنخ آخر. وإن استلزم الحق بدلالته الالتزامية، لم يكن قابلاً للإسقاط.

أما قابلية الحق للإسقاط فهو واضح على القاعدة، لأن الحق مجعول إرفاقاً في مصلحة المكلف، وقد أوكلت تشخيص المصلحة والالتزام بها إلى ذي الحق. ومن هنا كان له التنازل عنه، وغض النظر عنه. لا مكان أن يتنازل أي فرد عن مصلحته أحياناً ولو عتياً.

أما غض النظر عنه فلا إشكال فيه. وأما الإسقاط. فلا إشكال في ثبوته إجمالاً عن أكثر الحقوق، ويتميز بأمرين:

الأمر الأول: إيجابه من قبل ذي الحق.

الأمر الثاني: عدم قابليته للرجوع بعد ذلك في مورده.

وكلا الأمرين لا شك بثبوتهما عرفاً وقانوناً وشرعاً بنحو القضية الجزئية، وعليه السيرة، بل وبعض الأخبار كما سنسمع بعونه تعالى. وإنما الكلام بثبوت ذلك بنحو القضية الكلية.

ونحن إذا لاحظنا أمرين أمكننا أن نجزم أن كل الحقوق قابلة للإسقاط.

الأمر الأول: ان عدم إمكان الرجوع بعد ذلك، أمر يختلف باختلاف كل مورد. فإن كان الحق واحداً بسيطاً كان كذلك. وإن كان الحق انحلالياً على الأفراد أو الزمان أو نحو ذلك، كان إسقاط كل فرد انحلالياً لا يعني

إسقاط الآخر. ومن هنا قد يبدو للناظر العرفي إمكان الرجوع أحياناً إلى الحق من قبل ذي الحق.

الأمر الثاني: إن إسقاط الحق، قد يقتضي إسقاط ما في ذمة الطرف الآخر من مؤونة وتكليف وقد لا يقتضي ذلك. فلو أسقط حقه في الغيبة فستبقى الغيبة حراماً على الغير. إلا أن هذا لا يعني عدم تحقق الإسقاط عرفاً. كل ما في الأمر أن الشارع حال دون النتيجة المتوقعة، وهي حلية الغيبة.

وبتعبير آخر: أن الغيبة بصفتها ممنوعة من قبل ذي الحق تكون حلالاً، إلا أن بصفتها ممنوعة من قبل الشارع تبقى حراماً.

والمهم أننا لا ينبغي أن نتوقع من الإسقاط وجود أثره في الشخص الآخر. إذ قد يوجد وقد لا يوجد عملياً.

وهنا ينبغي أن نستعرض ما ذكره من الحقوق غير القابلة للإسقاط ونتكلم عنه: قال بعضهم^(١): كحق الأبوة وولاية الحاكم وحق الاستمتاع بالزوجة للزوج وحق الجار على جاره والمؤمن على أخيه.

والواقع أن هذه حقوق منع المانع عن إسقاطها، وبتعبير آخر: أن هذه الموارد وأمثالها ليست حقوقاً بالدلالة المطابقة بل هي أحكام تكليفية متعلقة بالآخرين، فمثلاً يجب طاعة الأب والحاكم والتمكين للزوجة ونحو ذلك. نعم، هي تستلزم حقوقاً بالالتزام لموضوعاتها كأشخاص وحيث أن الحكم التكليفي غير قابل للإسقاط، يبقى انتزاع مفهوم الحق دائماً ما دام الحكم الشرعي.

وإسقاط الحق هنا، لا يقتضي إسقاط الحكم الشرعي، بطبيعة الحال. ولا يمكن لذي الحق ذلك، بل يحرم عليه بسبب أكثر من جهة أحياناً. إلا أنه

(١) بلغة الفقيه: ص ١٧ ج ١.

لا يبعد أن يكون قصد الإسقاط للحق وحده، في مورد جزئي ونحوه ممكناً في كل هذه الموارد. وإنما لا يمكن إسقاطه بنحو كلي لاقتترانه بالحكم التكليفي كما قلنا.

إذن، فجميع الحقوق تكون قابلة للإسقاط.
الأمر الخامس: تحصل مما ذكرناه:

أن الحق هو المجمعول الوضعي الإرفاعي القابل للإسقاط وله طرف آخر.

في حين يكون الحكم التكليفي هو المجمعول الذي فيه تحميل وليس إرفاقياً ولا قابلاً للإسقاط وقد لا يكون له طرف آخر.

ومن زاوية أنه ليس إرفاقياً، فقد أوكلت مصلحته إلى الشارع لا إلى المكلف، بخلاف الحق فإن مصلحته أوكلت إلى المكلف.

والحكم الوضعي، هو المجمعول الخالي من المحركة وغير إرفاعي، يعني أوكلت تشخيص مصلحته إلى الشارع. ولا يكون قابلاً للإسقاط وله طرف آخر. وإن كان كل الأحكام الوضعية تستلزم حقوقاً لأصحابها بالالتزام. إلى حد قد تسمى بأنفسها حقوقاً. وقد يؤثر هذا الفرق في بعض الموارد على أي حال.

فالملكية مثلاً حكم وضعي، وإذا لاحظنا انتسابه إلى الشارع فهو تحميلي وقد أوكلت مصلحته إلى الشارع، وليس للمكلف أن يتنصل عنه بعد حصول سببه كالإرث.

إلا أننا إذا لاحظنا جانب المكلف. وجدناه إرفاقياً. فإن التحميل ليس إلا بجعل القضية الكلية. وأما الأفراد ففي إمكانهم التنازل عن الملكية، لا ينفي حدوثها فإن في هذا رفضاً للحكم الشرعي الوضعي، وإنما بالإعراض ونحوه من أسباب الخروج من الملكية بالمجان.

ومن هنا قد نقول بأن الملكية حق مؤكد جعله الله سبحانه بين الفرد

وماله . وقد أوكلت مصلحته في المرتبة المتأخرة إلى المكلف ذي الحق أو المالك نفسه ، ومن هنا كان له الخروج عنه .

في حين أن الاختصاص نحو ضعيف من الملكية وهو أيضاً نحو ضعيف من الحق . ولكن يأتي فيه نفس ما قلناه في الملكية ، بلحاظ كل من مرتبة الجاعل ومرتبة المكلف . ومن هنا نلاحظ أن ضعفه لا يعني إمكان التنازل عن الجعل الشرعي الثابت فيه . وإنما يعني التنازل عن مصداقه في المرتبة المتأخرة . وليس هذا التنازل أسهل من النازل عن الملكية التامة .

كل ما في الموضوع أن الفقهاء ، حيث لم يستطيعوا أن يقولوا بالملكية في بعض الأمور كالخمر والخنزير أسموها اختصاصاً . وإلا فالفكرة المنطقية واحدة فيهما على أي حال . أو قل : إنهما من سنخ واحد ، مع الاختلاف في الدرجة .

الأمر السادس : كل حق لذي حق يقابله واجب بالنسبة إلى الآخرين واحداً كان أو متعدداً يعني فرداً أو أفراداً .

والواجب هنا حكم تكليفي يقضي باحترام حقوق الآخرين من قبل الطرف الآخر . وأما كونه إلزامياً أو استحبابياً ، فهو راجع إلى مقدار رسوخ الحق وأهميته في نظر الشارع . فقد يكون الحق راسخاً أو قل : إلزامياً ، فيكون الوفاء به واحترامه من قبل الآخرين إلزامياً ، وإلا كان استحبابياً .

من هنا كان اصطلاح الواجب المقابل للحق ، ليس هو الواجب التكليفي الإلزامي . بل قد يكون كذلك ، وقد يكون استحبابياً . وينبغي أن نلتفت إلى أنه قد يتعلق بالفعل كتمكين الزوجة وفاءً لحق زوجها وقد يكون بالترك كترك الاحتقار والإهانة لمن له حق الاحترام ، كالأب والولي وغيره .

وينبغي أن نلتفت أيضاً ، إلى ما هو المجهول بالمطابقة منهما وما هو مجهول بالالتزام . فبعضه واضح كحق الزوج من تمكين زوجته مجهول بالمطابقة ، ويستلزمه وجوب التمكن من قبل الزوجة . ومن هنا كان قابلاً للإسقاط لأن الحكم الشرعي فرع جعل الحق وليس بالعكس .

ومثال العكس: وجوب طاعة الوالي العادل بالمطابقة، ويستلزمه ثبوت حق له بالطاعة. ومن هنا لم يمكن إسقاطه، لأنه يعني إسقاط الحكم الشرعي. نعم قلنا إنه لا يبعد إمكان إسقاطه جزئياً في بعض المصاديق إذا لم يمس القصد الحكم الشرعي.

إلا أن عدد من الموارد لم تكن واضحة في أذهان العديد من الفقهاء. هل هي حقوق أم واجبات أم تكاليف أم أحكام وضعية إلى غير ذلك من الشخصيات. ولعل السر في ذلك كون كل مورد يحتوي على أكثر من مصداق من هذه الأمور ومن غيرها التي أشرنا إليها فيما سبق وسيوضح ذلك، عند التعرض لتفاصيل أهم الحقوق فيما بعد.

الأمر السابع: لا شك أنه يجب أن يكون في الحق طرف ثاني، يكون عليه الحق. يعني أن الحق من طرف ذي الحق (له) أي في مصلحته والحق من حيث الطرف الآخر (عليه) وهو ما عرفناه من الواجب فيما سبق.

وذلك بخلاف الأحكام التكليفية، فإنها ليست دائماً ذات طرف آخر كوجوب الصلاة والصوم. بل من الممكن القول إنها إنما تكون ذات طرف آخر، إذا كان حكماً تكليفاً متعلقاً بحق لشخص آخر، يعني أنه من سنخ الواجب المقابل للحق. كوجوب احترام الأب أو الوالي العادل. وتكون سائر موارد التكاليف الخارجة عن ذلك خالية من الطرف الآخر.

فتحصل أن الحق لا بد أن يكون له طرف آخر، والتكاليف - نظرياً - لا بد أن لا يكون فيها طرف آخر. إلا إذا اقترنت بالحق نعم اقترانها بالحق كثير، ومن هنا كان وجود الطرف الآخر كثيراً أيضاً.

وأما الأحكام الوضعية، فكلها ذات طرف آخر، لأنها من سنخ المعاملات، وهي لا تصدق قطعاً من دون طرفين فأكثر. ومن هنا كان ما تستلزمه من حقوق ذو طرفين أيضاً. أو قل: إنه من هنا أمكن أن تستلزم حقوقاً إذ لو كانت ذات طرف واحد، لم يمكن ذلك كما هو واضح.

إلا أننا يجب أن نشخص من هو الطرف الآخر: ويمكن تعريفه بأنه:

من يجب عليه القيام بهذا الحق تجاه ذي الحق. وهذا قد يكون فرداً وقد يكون جماعة وقد يكون مجتمعاً وقد يكون هو البشر أجمعين غير ذي الحق.

فمثال الفرد حق التمكين للزوج. ومثال المتعدد الملكية والاختصاص ونحوها. فإنها حقوق أو تستتبع حقوقاً على المجتمع أو على كل البشر، أو قل: تستتبع واجبات عليهم في أن لا يغصبوها وأن يتصرفوا في المال بإذن مالكة. وبالجمللة أن يرتبوا آثار الملكية عليه للمالك. وكل منا له حقوق وعليه واجبات بالملايين من هذه الناحية.

ومن هنا يتضح خطئ القول بأن الحق قد لا يكون له طرف آخر ومثل له بعضهم بحق التحجير^(١) وهذا منه على اعتبار أن من عليه الحق لا بد أن يكون مشخصاً أو محدداً. إلا أن هذا وهم واضح كما هو واضح فإن من عليه الحق مشخص على أي حال، سواء كان في فرد أو في جماعة أو في البشرية كلها كما أوضحنا.

الأمر الثامن: هل يعتبر في ذي الحق أن يكون واحداً، أو يمكن أن يكون متعدداً.

وقد يمثل لذي الحق المتعدد، بالورثة الذين لهم حق واحد في مال ميتهم. أو في الأئمة المعصومين عليهم السلام الذين لهم حق واحد في طاعة الخلق لهم.

إلا أن هذا لا يخلو من تسامح عرفي لانحلال الحق على الأفراد لا محالة. فالتعبير بأن الجماعة لهم حق واحد غير صحيح. بل لهم حقوق متشابهة في المضمون متعلقة بكل فرد منهم. فالواحد من الورثة له حق في أن يرث حصته من المال وكذلك الآخر وهكذا. والنظر إلى مجموع حقوق الورثة كحق واحد نظر مجازي. وإنما الصحيح هو الانحلال.

(١) بلغة الفقيه ج ١ ص ١٤.

وكذلك الأمر في الأئمة عليهم السلام، فإن لكل واحد منهم حق الطاعة على الآخرين.

وأما من عليه الحق، فقد يكون واحداً وقد يكون متعدداً إلى حد قد يشمل كل البشر. وهو انحلالي أيضاً بطبيعة الحال. والنتيجة أن تكون في ذمم الكثيرين (واجبات) على عددهم تجاه هذا (الحق) أو ذاك.

الأمر التاسع: لا يشترط في من له (الحق) أو من عليه (الواجب) أن يكون بشراً أو قل بشرياً. بل يمكن أن يكون من سنخ آخر. وأعلى من يُذكر في هذا الصدد هو الله سبحانه وتعالى.

فإن لله عز وجل على كل خلقه حقاً في أن يطاع وأن يعبد وأن يوحد وأن يشكر إلى غير ذلك. وعلى الخلق (واجبات) في مقابل ذلك أن يعملوا له هذه الأعمال لكي ينالوا رضاه والزلزلي لديه.

والحق هنا ثابت في المرتبة السابقة، والواجب جاء باعتبار ثبوت الحق. وليس العكس صحيحاً. لأن معناه: أن الله تعالى أوجب علينا عبادته، فانتزعنا من ذلك مفهوم الحق له. وهو كما ترى.

وكذلك من حق الخلق المؤمنين والمقربين صيانتهم من العداء والنصب، كالملائكة ومؤمني الجن قال الله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾. وكذلك من حق كل مؤمن صيانة عرضه عن الشتم والغيبة والأذى ونحوها، ويقابلها واجبات على الآخرين بهذه الأمور. وهكذا.

الأمر العاشر: في إمكان انتقال الحق مجاناً أو بإزاء معاوضة بمال أو مالي إلى الآخرين.

لا شك أن الحقوق تختلف في ذلك اختلافاً شديداً.

فمثلاً: منها ما لا يكون قابلاً للنقل أصلاً، كحق الطاعة للأب أو الوالي العادل. ومنها: ما يكون قابلاً للانتقال إلى فرد محدد كحق القسم

للزوجة لها أن تنقله إلى الزوجة الأخرى خاصة. ومنها: ما يكون قابلاً للانتقال مطلقاً كحق الاختصاص ونحوه. والخلاف فقهيّاً فيما هو قابل للانتقال كبير جداً.

والمهم أن نعرف القاعدة العامة التي نميز بها قابلية الحق للنقل والانتقال.

وما يمكن أن يقال حول ذلك أمران رئيسيان:

الأمر الأول: أننا ننظر إلى العرف، فما ميزه العرف بأنه حق قابل للانتقال جاز نقله فقهيّاً، لأن ذلك من نوع السيرة العرفية الممضاة شرعاً، إلا أن يرد فيه نهي. وما ميزه العرف بأنه حق غير قابل للانتقال لم يجز نقله لأن عليه السيرة أيضاً، إلا أن يرد فيه أمر.

وهذا صحيح على القاعدة، ما لم نصل إلى الأمر الثاني.

الأمر الثاني: أننا ينبغي أن ننظر إلى من يريد أو يراد انتقال الحق إليه. هل و مشمول لنفس الحق بمعنى أنه هو مصداق له أولاً. فإن كان مصداقاً له في المرتبة السابقة على الانتقال لم يكن معنى لنقل الحق إليه. لأنه يكون لاغياً ولا أثر له. فبذل المال في سبيله بذل للمال بالباطل.

وإن لم يكن مصداقاً له، جاز نقله، لأنه يصبح بذلك متصفاً بصفة جديدة لم تكن له قبل ذلك وهي ذات نفع له ويبذل العقلاء بإزائها مالاً، فيكون الحصول عليه بالمال أو مجاناً جائزاً.

مثال الأول: حق الطاعة للأب والأم فإن الأولاد جميعاً عليهم واجبات بإزائه، فلا يؤثر نقل الحق من أحد الأبوين إلى الأخرى.

ومثال الثاني: حق القسم فإنه لي ليلة معينة لزوجة معينة دون غيرها فيمكن أن تنقل حقها إلى غيرها من الزوجات.

ومن الممكن أن نركب بين هذين الأمرين معنى جامعاً لهما معاً.

بمعنى أننا نشترط كلا الشرطين المذكورين من الأمرين السابقين فالحق الذي يمكن نقله يشترط فيه :

أولاً : أن يكون منقولاً إلى شخص لاحق له .
ثانياً : أن يكون حقاً قابلاً للنقل عرفاً . فإن كان النقل لا مجاناً ، اشترطنا فيه أن يكون حقاً مالياً أيضاً عرفاً .

ولكن من الضروري ملاحظة شرط ثالث ، لأن من ينتقل إليه الحق ، قد لا يكون قابلاً لتحمل شرعاً أو عرفاً . كحق القسم للزوجة إذا نقلناه إلى أجنبية مثلاً . ومعه يكون .

ثالثاً : أن يكون المنقول إليه الحق قابلاً لتحمله شرعاً وعرفاً .

وبهذا يمكن الشمول لكل الحقوق . والبت فيما هو مختلف فيه منها بين الفقهاء ، وتفصيل ذلك موكول إلى الفقه ، إلا ما قد نتعرض إلى المهم منها فيما بعد .

وينبغي أن نلتفت أيضاً ، إلى أن نقل الحق بشروطه ، معاملة اعتيادية عرفية ، تلحق بما يناسبها من العناوين ، فإن كانت مجاناً كانت هبة ، وإن كانت بمال أو مالي ، كانت بيعاً ، أو صلحاً يجري مجراه .

ومن هنا كان العلم والاختيار دخیلاً ، فيه ، بمعنى أنه تشمله شروط المتعاملين ، ولكل معاملة شرائطها في الطرفين وفي العوضين وغيرهما .

نعم إذا أمكن الإلزام في المعاملة أحياناً من قبل الحاكم الشرعي أو غيره ، أمكن الإلزام هنا ، إذا كانت القاعدة شاملة له .

الأمر الحادي عشر : في مصاديق الحقوق وتطبيقاتها ، أعني سرد عدد من مواردها وأمثلتها :

فمنها الحقوق المتعلقة بالأحكام الوضعية كلها أياً كانت . كحق الملكية الناتجة عن أي معاملة صحيحة لعين أو منفعة ، فإنها إما بنفسها حقاً وإما أها تستتبع حقاً في صيانتها من قبل الآخرين كما قلنا .

وكحق الرهانة للمرتهن وطرفه واحد وهو الراهن. إلا أن للراهن حق ملكية العين وطرفه متعدد بما فيهم المرتهن نفسه.

ومنها الحقوق التي هي من سنخ الملكية إلا أنها أضعف منها: كحق الاختصاص فيما لا يملك وحق الحيازة وحق التحجير. فإنها جميعاً من سنخ الملكية، إلا أن فيها موانع عن رسوخها مثلها. ولها نفس أحكامها. إلا أن نريد من حق الحيازة وحق التحجير، هو الحق في إنجاز العمل في المستقبل، وهذا يعني حق حرية العمل لأي عامل. وهو مما لا ينقل لأنه متساو عند الجميع.

وأما الحق فيما قد تم تحجيره وحيازته، فالصحيح أنه ملكية تامة، لا قصور فيها.

ومنها: الحقوق المتعلقة بالحياة الزوجية، كحق النفقة للزوجة والقاصرين، وحق الزوج في الطاعة في التمكين والخروج من المنزل. وحق الأب في الاحترام وحق الأولاد في حسن التربية ونحو ذلك. إلا أن هذه الحقوق تختلف في جعلها الأولى ولزوم الأحكام التكليفية لها، أو بالعكس. كما هو معلوم لمن يفكر ويطبق.

ومنها: حق الخيار، بكل أقسامه وليس في البيع فقط. بل حتى في العقود الجائزة. غير أن الفرق بينهما أن الحق ناشئ في الخيار الاصطلاحي من الجعل رغم اقتضاء العقد للدوام. بخلاف الحق في العقود الجائزة فإنه ناشئ من لا اقتضاء تلك العقود للدوام. فتأمل.

وطرف الحق في الخيار واحد عادة وهو من ينفسح العقد عليه برغمه. أو قل: هو الطرف الآخر في المعاملة. ولكن يوجد طرف آخر من نوع آخر هو البشر أجمعين في أن يرتبوا آثار الملكية كما حصلت بعد الفسخ، بالنسبة إلى الغصب من المالك أو الشراء منه مثلاً.

ومنها: حق السبق إلى الأماكن العامة كالمساجد وغيرها. وهي من سنخ حق الحيازة. إلا أنه حيازة للمكان بشكل لا يعتبر مالياً عرفاً، فلا يكون

قابلاً للنقل. إلا أن طرفه هو الآخرون عموماً. لا يجوز لهم دفعه. وهنا لا يفرق عملياً بين أن يكون الحكم التكليفي ناتجاً من الحق أو بالعكس.

ومنها: الحقوق المتعلقة بالدعاوى، فمنها ما يكون ثابتاً في المرتبة السابقة على الحكم، كحق المدعي في إقامة الدعوى والمطالبة بحقه. ومنها ما هو ثابت في المرتبة اللاحقة للحكم القضائي كالمطالبة بحقه بصفته ثابتاً بهذا الحكم ظاهراً.

ومن الحقوق المتعلقة بالدعاوي حق العقاب على من يستحقه ظاهراً. وهذا الحق قد يكون خاصاً بطرف معين، وهو المدعي، وقد يكون عاماً وهو المجتمع ومن هنا جاءت فكرة الادعاء العام. لأن الجريمة، كما تضر الفرد تضر غيره من الناس. والمجتمع لا يطالب بحقه من نفسه وإنما عن طريق الادعاء العام.

وحق العقاب غير قائم بالمعاقب بل بالطرف الآخر، وهو المدعي أو المجتمع. وأما المعاقب فهو من عليه الحق. وهي حقوق ليست مالية عرفاً، وغير قابلة للانتقال. لأنها إن كانت عامة، كانت مشتركة بين الناس، فلا يحدث لنقلها أثر جديد. وإن كانت خاصة فلا يكون للنقل أثر في جعل المنقول إليه هو المجنى عليه بطبيعة الحال. وتتمام الكلام موكول إلى الفقه.

ومن الحقوق، حقوق ناتجة من الأحكام التكليفية، كما لا يبعد فإن وجوب الصلاة والصوم وإن كان حكماً فردياً. إلا أنه مستتبع لحقوق كحق الفرد في عدم إبطال صلاته أو صومه أو مطلق عباداته حتى لو كانت مستحبة. وهو ذو الحق ومن عليه الحق هو الآخرون مطلقاً. بغض النظر عن كون الحق ناتجاً عن الحكم التكليفي أو العكس. وإن كان الأخير أرجح.

وهو حق غير مالي، ويختص بالفرد بشكل لا يُعقل نقله إلى غيره لا مجاناً ولا بالعوض. لأنه لا معنى لأن يكون من حق فرد الحفاظ على عبادة غيره. نعم، من واجبه ذلك.

ومن الحقوق، ما يتعلق بالوفاة سواء حق الميت بالوصية بثلثه أو

الوصاية على القاصرين. أو حق الورثة في تملك أموال مورثهم، أو حق الوصي في التصرف في أموال القاصرين الذين هو ولي عليهم. إلى غير ذلك. وهذه بعضها منتزع ومسبب عن الحكم الشرعي وبعضها بالعكس. وهو موكول إلى فطنة القارىء.

إلا أن هذه الحقوق غير قابلة للنقل، إلا أن نريد بإجراء الصيغة فيما يحتاج إليها، كالوصية والوصاية وأما حق الإرث بالنسبة لغير الورثة، فلا معنى له لأنه لا يجعل الآخر وارثاً. نعم يمكن شراء الحصة من الوارث بعد حصولها في ملكه. وللتفصيل موضع آخر.

فهذا عدد من مهم الحقوق الشرعية والعقلانية.

حقوق أخرى:

يجري على الألسنة خلال عصرنا الحاضر، التحدث عن حقوق أخرى عامة وخاصة: منها حق الحرية السياسية وحق حرية الرأي وحق حرية العمل وحق حرية الملكية وحق تقرير المصير وحق الطبع وحق الاختراع وحق الرقم القياسي إلى غير ذلك.

فهل هذه الحقوق ثابتة شرعياً وفقهياً أم لا. والمحك في ذلك هو أن نبحث عن الأحكام الشرعية الثابتة بخصوص هذه الموارد من إلزامية أو غيرها، سواء كانت ناتجة عن هذه الحقوق أو بالعكس. فإن كان شيء من ذلك موجوداً صح الحق شرعاً وإلا، فهو ليس بصحيح.

ومجرد كون الحق متسالماً عليه بين العقلاء. لا يجعله شرعياً، لأن هذه السيرة لا تصل إلى عصر المعصومين عليهم السلام لتكون ممضاة من قبلهم، فإن المناداة بهذه الأمور أو الحقوق. لم يكن فيما سبق وإنما هو حاصل في العصور المتأخرة. ومعه ينحصر المنهج بما سبق قبل قليل.

هذا ولا ينبغي أن نفيض فيها مفصلاً، فإن موطنها الأصلي في الفقه، وإنما نشير هنا إلى رؤوس أقلام، بحسب ما هو الممكن من سائر الجهات،

عسى أن يفتح للقارىء منها ثمرات عديدة.

أما حق الحرية السياسية من الاستعمار الكافر، فهو ثابت، باعتبار أنه يحرم على الكفار السيطرة على بلاد المسلمين، على ما هو الصحيح من تكليف الكفار بالفروع. كما يحرم على المسلمين تقبل الغزو الكافر، ويجب دفعه بحسب الإمكان ولا أقل من جواز ذلك فقهياً، إلا إذا خيف الدمار الشامل فيحرم واختلاف هذه الأحكام ناتج من اختلاف إمكانيات المجتمع في أي زمان ومكان، فكلما زادت إمكانياته زادت ضرورة دفعه للاستعمار لا محالة.

وأما حرية الرأي والعمل، وهما من باب متشابه فقهيًا، لأنه يتضمن أن الإنسان يجوز له أو يحق له أن يقول ما يشاء أو يفعل ما يشاء والقول من جملة أعمال الإنسان على أي حال إلا أن العمل الاقتصادي يختص بأهمية زائدة بطبيعة الحال.

والحكم التكليفي المتعلق به أنه لا يجوز الحجر على فرد أو مجتمع ظلماً وبدون مبرر شرعي من أي من النواحي السابقة. وأما متى يصدق الظلم فهذا فعلاً خارج عن الموضوع.

إلا أنه في الوقت نفسه لا يجوز على الفرد أن يستغل حريته في قوله أو فعله الاجتماعي أو الاقتصادي في ظلم الآخرين. إذ كما أن من حقه أن يعيش براحة وحرية، فمن حق الآخرين نفس الشيء. ما عدا أمور لم يقل الفقهاء بمنعها منها التنافس في التجارة وإن لزم التأثير على بعض التجار.

وأما حق التملك أو حرية التملك، فلا يجوز الحجر على تملك ما يشاء ظلماً. إلا أنه في الوقت نفسه لا يجوز استغلال هذه الحرية لظلم الآخرين أو القيام بمعاملات باطلة شرعاً أو تملك أشياء غير قابلة للملكية. أو إجبار أي شخص آخر على نقل ما عنده من باب حرية التملك للطرف الآخر. كل ذلك لا يجوز وللقارىء التوسع في ذلك إلى حيث يريد.

وأما حق تقرير المصير، فإن كان بمعنى أن المصير للمجتمع المسلم

يخطط من قبل الكافرين أفراداً أو دولاً أو مجتمعات، فهذا مرفوض تماماً وحرام كما أسلفنا. وأما بمعنى أن يختار المجتمع لنفسه ما يشاء من الأنظمة، فهذا ليس حقاً دائماً، إذ لا يجوز له فرداً وجماعات، أن يختار لنفسه ما يخالف الشريعة الإسلامية. من وجهة نظر إسلامية بطبيعة الحال.

وأما الحقوق الشخصية التي أشرنا إلى بعضها فيما سبق كحق الطبع وحق التأليف وحق الاختراع وحق الرقم القياسي إذا سجله أحدهم. وغيرها مما هو سائر في أيماننا هذه.

فالاعتراف بها شرعاً، ناتج من الاعتراف بأن لها أو لموضوعاتها نحواً من الاختصاص بالأفراد، وأنه لا يجوز للآخرين مزاحمتهم عليها، وهذا مما لا دليل عليه شرعاً. لأن السيرة عليه متأخرة. وليس من جنس المعاملات العرفية لكي يشمل الإطلاقات في نحو قوله تعالى: ﴿إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾. وصحة التعامل عليها فرع ثبوتها وليس معاملة مستقلة ليكون مشمولاً للإطلاق.

نعم، الاعتراف بها كحقوق جارية في المجتمع لا ضير فيه، يعني لا يكون الفرد كاذباً إذا قالها وقصد ذلك.

كما أن نقلها إلى الآخرين غير حق الطبع مجاناً أو بالعوض، غير معقول وغير جائز. لأنه يستلزم الكذب. إذ قد ينتج جواز أن يقول المشتري: أنا المؤلف وأنا المخترع، فيكون كذباً حراماً.

وأما استحقاقه للجائزة بدل المؤلف والمخترع، فهذا مما لا معنى له ابتداء. نعم إذا صحت ملكية المؤلف والمخترع لها جاز شراؤها منه.

وأما حق الطبع، فهو تابع لما قلناه من وجود حكم تكليفي بعدم جواز المزاحمة. وهو غير ثابت. إن كان بنسخة أخرى مملوكة للطابع أو الناشر، غير نسخة المؤلف.

والتوسع في ذلك له مجال آخر بعونه وحسن توفيقه تبارك وتعالى.

إسقاط الحق:

إسقاط الحق هو التنازل عنه بدلالة مفهومة. فإن كان المجمعول ابتداء هو الحق، وكان الحكم الشرعي التكليفي تابعاً له، زال بزواله. كالأعراض الذي يسقط حق الملكية، فتسقط الأحكام التكليفية التي حولها، من وجوب احترام الآخرين لها، وغير ذلك.

نعم، هذا ثابت فيما عدا ما استثنى، كحق الاحترام بترك الغيبة، فإنه مع سقوطه لم تجز الغيبة للآخرين، على الشخص الذي أسقط حقه.

وإن كان الحكم التكليفي هو المجمعول أولاً. وكان الحق تابعاً له، لم يمكن إسقاط الحكم التكليفي بطبيعة الحال. إنما يمكن إسقاط الحق فيما لا يمس الحكم التكليفي لو أمكن ولو باعتبار الغفلة عن التلازم بينهما أو بزعم تقدم الحق رتبة ونحو ذلك.

والإسقاط شأنه شأن سائر المعاملات يحتاج إلى مظهر لفظي أو فعلي أعني عملي أو معاطاتي، يعرف به الآخرون وقوعه، فمجرد العزم عليه في داخل النفس لا يكفي لسقوطه ولذي الحق السكوت والالتزام به إن حصل ذلك.

نعم، إذا أبرز ذي الحق إسقاط حقه بقول أو فعل سقط. والأحوط أن لا يكون من باب الكذب أو المكابرة، كما لو قال: لا حق لي ونحوه. بل يقول: أسقطت حقي أو ألغيت أو حقي ساقط أو ملغى ونحوها.

ويمكن إسقاط الحق المحتمل ثبوته من دون يقين، سواء كان مالياً أو أخلاقياً أو غيره، فيقول: إن كان لي حق فقط أسقطته. أو أسقطت حقي المحتمل. أو أسقطت حقي بقصد الواقع. ونحو ذلك. ولا يكون ذلك من التعليق الفاسد حتى لو كان بعبارة، لأنه إن لم يكن الحق ثابتاً فلا أثر له. وإن كان ثابتاً كان من الشرط على الأمر الثابت فيلحقه حكمه. وإن لم يكن معلوماً عند الإسقاط. والأحوط اختيار غير الألفاظ المحتوية على التعليق. وإن كان الكل ذا مؤدى واحد عرفاً.

يبقى أن نسأل عما إذا كان الإسقاط دائماً أو مؤقتاً. فإذا أسقط الفرد حقه لم يكن من حقه أن يعود له تارة أخرى. أو له الحق في ذلك.

والأمر في ذلك تابع لوحدة الحق وانحلاله، فإن كان واحداً عرفاً، سقط بالإسقاط، ولا يمكن العودة إليه كخيار المجلس، ولا يشفع له انحلاله الزمني، بعد أن كان واحداً عرفاً.

وبتعبير آخر: إن ثبوت الحق في الآن الثاني فرع ثبوته في الآن الأول، وقد فرض سقوطه في الآن الأول فيسقط فيما بعده من الآتات.

وكذلك لا يكون الحق قابلاً للرجوع في الحقوق الطولية المترتبة، كحق الطاعة المترتب على حق الاحترام المترتب على حق الأبوة. لو صح إسقاطه. فلو أسقط الحق الأخير لم يسقط الحق السابق، ولكنه إذا أسقط السابق سقط ما بعده.

نعم، إذا كانت هناك حقوق متماثلة، وغير طولية ذاتاً، ولكنها طولية زماناً أو مختلفة مكاناً أو متعلقاً. لم يك إسقاط بعضها ملازماً لإسقاط الآخر. فله الالتزام بالباقي مع إسقاط غيره.

مثاله: حقوق الطبع المتعلقة بكتب متعددة، فلو قال إجمالاً: تنازلت عن حق الطبع انصرف إلى الكتاب الذي يقصده، ولم يشمل الباقي، وإن ظهر من العبارة إجمالاً شمولها لها. هذا بغض النظر عن صحة حق الطبع أساساً، وقد سبق أن بحثناه.

والمحصل: أن الحق إن كان واحداً لم يرجع، وإن كان متعدداً عرفاً، ولو من سنخ واحد، أمكن التمسك بالباقي. وهذا لا يعني رجوع ما هو ساقط كما هو معلوم.

وقد يبدو: أن هناك، في مقابل الإسقاط. تثبيت الحق. فإذا أثبتته لم يكن قابلاً للإسقاط بعد ذلك.

إلا أن هذا ليس بصحيح لأنه ليس بعرفي أولاً. ويكفي الشك في تأثيره

لجريان استصحاب عدمه ثانياً. ويكفي في الثبوت للحق التمسك به وعدم إسقاطه.

ومعه لا يكون الثبوت مانعاً للإسقاط المتأخر. فلو أثبتته أمكن له إسقاطه. كما لا يكون سبباً للرجوع في الإسقاط المتقدم عليه، لو كان له حق ذلك، فضلاً عما إذا لم يكن، كما هو الصحيح على ما عرفنا. فلو أثبتته بقصد رفع الإسقاط ونفي أثره لم يثبت وكان الإسقاط جارياً، ومع الشك مستصحباً.



فصل قاعدة اليد

وهي من القواعد الفقهية المسلمة فقهياً وقانونياً وعقلائياً ومتشريعاً،
وعليها إجماع علماء المسلمين في الجملة أعني بغض النظر عن التفاصيل.

دلالة الأخبار:

ويمكن، مع ذلك، الاستدلال بعدد من الأخبار على مضمون هذه
القاعدة، كما يلي:

منها معتبرة مسعدة بن صدقة^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال:
سمعت يقول: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل
نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة. والمملوك عندك
لعله حر قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً. أو امرأة تحتك وهي أختك أو
رضيعةك، أو الأشياء كلها على هذا، حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به
البيئة.

وصحيحة جميل بن صالح^(٢) قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام:
رجل وجد في منزله ديناراً. قال: يدخل منزله غيره. قلت: نعم كثير: قال:
هذا لقطة. قلت: فرجل وجد في صندوقه ديناراً قال: يدخل أحد يده في
صندوقه غيره أو يضع فيه شيئاً قلت: لا، قال: فهو له.

وصحيحة محمد بن مسلم^(٣) عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته

(١) الوسائل كتاب التجارة: أبواب ما يكتسب به: باب ٤: حديث ٤.

(٢) المصدر: أبواب اللقطة: باب ٣: حديث ١.

(٣) المصدر: باب ٥: حديث ١.

عن الدار يوجد فيها الورق. فقال: إن كانت معمورة فيها أهلها فهي لهم. وإن كانت خربة قد جلا عنها أهلها، فالذي وجد المال أحق به. ونحوها صحيحة أخرى له.

وصحيحة إسحاق بن عمار^(١) قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيها نحواً من سبعين درهماً مدفونة. فلم تزل معه. ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع. قال: يسأل عنها أهل المنزل لعلهم يعرفونها. قلت: فإن لم يعرفوها. قال: يتصدق بها.

وصحيحة العيص بن القاسم^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: سألت عن مملوك ادعى أنه حر ولم يأت ببينة على ذلك. أشتريه؟ قال: نعم.

وموثقة يونس بن يعقوب^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام: في امرأة تموت قبل الرجل أو رجل قبل المرأة: قال: ما كان من متاع النساء فهو للمرأة وما كان من متاع الرجل والنساء فهو بينهما. ومن استولى على شيء منه فهو له.

ورواية حمزة بن حمران^(٤) قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أدخل السوق وأريد أشتري جارية فتقول: إني حرة. فقال: اشتريها إلا أن تكون لها بينة.

وإنما ذكرنا هذا العدد من الروايات، لكي نستخرج منها بعض التفاصيل لهذه القاعدة، غير ثبوت أصل وجودها. فكن على ذكر منها لاستفيد منها بعد الآن.

مؤدى القاعدة:

لا شك أن العرف والعقلاء يفهمون من اليد المستعملة في لفظ

(١) المصدر: حديث ٢.

(٢) كتاب التجارة: أبواب بيع الحيوان: باب ٥: حديث ١.

(٣) المصدر كتاب الفرائض: أبواب موارث الأزواج: باب ٨: حديث ٣.

(٤) المصدر كتاب التجارة: أبواب بيع الحيوان: باب ٥: حديث ٢.

القاعدة، حين تقول: قاعدة اليد. يفهمون منه مفهوماً محدداً، ويستعملونه في كثير من الموارد أوضحها دلالة اليد على الملكية، ويرتبون الأثر على ذلك بلا شك.

ولا شك أنه بالأصل معنى مجازي لأن الحقيقة الأولية لليد هو اليد الجارحة التي تبدأ بالكف وتنتهي بالكف. إلا أن تداولها بكثرة في المعنى المأخوذ من القاعدة أوجب صيرورته استعمالاً حقيقياً بلا إشكال.

وأمثال هذه الاستعمالات، أعني استعمال اليد في غير الجارحة، كان منذ الزمن القديم وله تطبيقات في القرآن الكريم. فعن ابن الأعرابي: اليد النعمة واليد القوة واليد القدرة واليد الملك واليد السلطان واليد الطاعة واليد الجماعة واليد الأكل. وقول اللغوي يدل على الاستعمال، ولا يدل على الحقيقة إلا بنحو من جريان الأصل. إن أمكن.

واليد في اصطلاح الفقه والقانون، ليس إلا السلطان. بمعنى التسلط على الشيء والقدرة تكويناً على التصرف فيه إجمالاً.

وبذلك يفترق عن الملك بالكسر. لأن المالك قد لا يكون متسلطاً على ماله كما لو كان بيد الوكيل أو الغاصب. كما أن المتسلط على المال ليس بالضرورة أن يكون مالكا، وإن كان يدل ظاهراً عليه. كما لو كان المال بيد غاصب يعترف بالغصب.

بل من الممكن القول بصدق اليد لمجرد حيازته، وإن لم يكن له القدرة تكويناً على التصرف فيه لعجز أو إكراه ونحوه.

والحيازة هو الدخول في الحوزة يعني في سلطة الفرد، ويعني تحت اليد، فالحيازة سبب للدخول تحت اليد. وليس معناهما مترادفان. اللهم إلا أن يلحظ استمرار الحيازة فتكون يداً.

والمراد بالسلطنة هنا، السلطنة التكوينية، لا التشريعية، ويراد بالسلطنة التكوينية كون الشيء قريباً منه عرفاً وفي حيازته، وفي مثل ذلك يصدق أن له

يد عليه. ويراد بالسلطنة التشريعية قدرته على إجراء المعاملات الصحيحة على المال، ومجرد ذلك لا يبرر صدق اليد، لوضوح أنه قد يكون قادراً على ذلك، مع أنه خارج عن يده، بأن كان تحت يد وكيل أو غاصب.

كما أنه قد يكون المال تحت يده تكويناً، ولا يستطيع التصرف به تشريعاً، كما لو كان مكرهاً على الترك، أو كان مفلساً أو محجوراً، ونحوه.

ولا يشترط في صدق اليد صدق المال أو المالية، فلو كان الشيء في حوزته وسلطنته، كان تحت يده، وإن لم يكن مალأ لقلته كالقشة أو لحرمة كالخمر والخنزير أو لكونه حرأ كالأطفال.

وينبغي الالتفات إلى أن السلطنة هنا ليس بمعنى الملك بالضم والحكم. فإن السلطان أو الحاكم وإن كان مسيطراً على البلاد ومسلطاً عليها، إلا أنه لا يصدق عرفاً أنها تحت يده بالمعنى الذي نتحدث عنه، وليس تحت يده إلا ما كان تحت سلطنته العرفية أو قل الشخصية. ولعل هذا الضيق ناشئ من ضيق النظر العرفي إلى اليد، وعدم تصور يد بهذه السعة.

ومن هنا لو كان لشخص من الأملاك ما تساوي دولة مترامية الأطراف، لم يعتبر كله تحت يده، لوضوح عدم السيطرة شخصياً وتكويناً على جميعها دفعة واحدة، وإنما يوكل الأماكن البعيدة إلى أشخاص متعددين لا محالة. كالمزارعين والصناع وغيرهم. فتكون تلك الأماكن تحت يدهم بالوكالة.

وبالجملة فالسلطنة بالملك بالضم والحكم، لا تنتج بمجرد يدها يداً، حتى لو كانت المنطقة صغيرة، فمدير المعمل قد لا يكون له يد على جميع المعمل، لمجرد أنه يشتغل فيه عدة ساعات كل يوم ويؤدي عمله الروتيني فيه، بالرغم من أنه يعتبر الحاكم أو المسؤول الأعلى فيه. وكذلك مدير المدرسة ونحوها.

ويمكن القول عرفاً في أمثالها أن اليد هنا نسبة الصدق. فلو جاء شخص من خارج المعمل إلى مديره صدق أن المدير ذو يد وهذا الغريب

ليس ذو يد. على حين لو قسمنا المدير بكل عامل على حدة، في حدود ما تحت حيازته، لكان هذا العامل ذو يد وليس المدير ذو يد.

خذ إليك مثلاً: لو مات شخص له أسرة وعشيرة: فالمعزّي مباشرة هو أولاده. حتى أخوه ينبغي له أن يعزي الأولاد. إلا أن الأخ يتلقى التعزية به من قبل الأبعد والغريب. وذلك يعني أن الانتساب الأسري نسبي واليد نسبية. لكن العمل على اليد النسبية، بعد صدق السلب عرفاً، يعني: أنه لا يد له عليه حقيقة ومباشرة، مشكل. إلا أن يحرز موافقة العرف على ذلك.

احكام اليد ونتائجها:

تحصل مما سبق أن اليد المصطلحة عرفاً وفقهياً وقانونياً هي السلطنة التكوينية الشخصية على الشيء.

وهي في الفقه أمانة من الأمارات، ويراد بالأمانة ما كان دليلاً عند الشك. وهو معنى الحكم الظاهري ببعض إطلاقاته^(١). وبذلك تفرق عن صورة اليقين، ولو بشكله العرفي فلو كان لنا يقين بشيء موضوعاً أو حكماً لم نحتاج إلى الأمانة بما فيها قاعدة اليد وغيرها. بل يكون اليقين هو الحجة والمعتبر سواء كان موافقاً لهذه القاعدة أو مخالفاً لها.

وتختلف أيضاً عن الأصل العملي سواء كان تنزيلياً أم لم يكن، في اصطلاح الأصوليين. لأنهم أخذوا في الأصل العملي: وجوب الجري العملي من دون الدلالة على الواقع دلالة نوعية، كما في الأمانة. مع اختلاف التنزيلي عن غيره، ببعض الأمور التي هي مسطورة في علم الأصول.

فاليد أو قاعدة اليد، هي أمانة لها دلالة نوعية وعرفية على الواقع،

(١) لأن الحكم الظاهري قد يطلق ويراد به السبب لحكم إثباتاً كاليد والبيئة والخبر الواحد، فحجيتها أحكام ظاهرية. وقد يراد به المسبب أي الأحكام الناتجة عن ذلك كالأحكام بالملكية عند الشك أو الزوجية أو بوجوب السورة بعد الفاتحة مثلاً.

وبذلك تكون حاکمة على الأصل العملي ومقدمة عليه، لو تعارضت معه، بل حتى مع الموافقة، لا يكون للأصل أي أثر. كما هو مسجل في علم الأصول.

ومن هنا نعرف: أن اليد موضوع وحکم. فموضوعها، وجود اليد تكويناً وتحققها خارجاً. يعني كون الفرد ذو يد وسلطة على شيء. وحكمها هو الحجية، بصفتها أمانة دالة دلالة نوعية على مؤداها، الذي هو غالباً الملكية بالكسر.

وهذا هو أثرها أو نتیجتها الأهم، وهو أننا لو شككنا بملكية شيء مما هو تحت يد أي فرد، حکمنا أن ملكه لدلالة اليد عليه. وهذا هو الأثر الأول.

والأثر الثاني، هو قبول قول ذي اليد على ما تحت يده، فلو قال: هو ملكي أو هو طاهر أو نجس أو أية صفة أخرى مما يقبلها العرف عادة، فإنها تكون مقبولة منه أساساً ولا نكلفه إثباتاً آخر كشاهد أو يمين أو بينة إلا إذا وجد له مزاحم يكذبه، بحيث تصبح المسألة دعوى قضائية.

والأثر الثالث: أن ذو اليد هو المنكر في الدعوى القضائية. لأن المدعي من خالف قوله الأصل والمنكر من وافق قوله الأصل، على ما هو المشهور والصحيح من تعريف المدعي والمنكر.

والأصل في هذا التعريف هو كل قاعدة شرعية حجة، غير اليقين، إذ مع اليقين لا مجال للدعوى القضائية إطلاقاً. وقد عرفنا أن اليد من جملة القواعد الشرعية، فتكون هي الجارية فيما صدقت عنده، يعني كان الشيء الذي يتداعون عليه تحت يده. فيكون هو المنكر، لأنه وافق قوله الأصل ويكون صاحبه المدعي.

وأوضح الأمثلة على ذلك، ما لو كانت دار يسكنها شخص فرافعه شخص آخر عند القاضي العادل مدعياً أن الدار داره. فالشخص الآخر يكون مدعياً، لأنه يخالف قوله الأصل وهو اليد، لأن اليد تدل على أن الدار لمن هي تحت يده وهو الساكن. فقوله إنها له على خلاف ذلك. ويكون ساكن

الدار منكرأ لأنه يوافق قوله الأصل وهو اليد.

وقد ثبت في كتاب القضاء بالسنة والإجماع: أن على المدعي البينة وعلى المنكر اليمين. فإذا استطاع المدعي وهو الذي لا يسكن الدار ويدعي ملكيتها أن يقيم بينة، شاهدين عادلين، يشهدان على صدقه أعني ملكيته للدار، كانت الدار له في ظاهر الشريعة. وإلا كان اليمين متوجهاً إلى ساكن الدار بأنها له فيحلف على ذلك. ويكون الحكم له في ظاهر الشرع أيضاً. وتفصيل الكلام عن ذلك في كتاب القضاء.

وقد يقال: إن من آثارها ونتائجها أثرين آخرين:

الأول: الغيبة: وهو ما إذا رأيت مسلماً قد تصرف في ملكه تصرفاً يدل على الطهارة كما لو صلى في ثوب أو أكل طعاماً بعد غياب سابق لم تره فيه. وكان الثوب نجساً وتحتمل أنت أنه قد طهره حال غيابه عنك. فيدل تصرفه ذاك على الطهارة.

فقد يقال: إن هذا ناشئ من قاعدة اليد، لأنه كما تكون هذه القاعدة سبباً لقبول القول كذلك تكون سبباً لقبول الفعل. لو صح التعبير.

إلا أن الصحيح أن ذلك وإن كان صحيحاً إلا أن سببه ليس هو قاعدة اليد، بل حمل المسلم على الصحة في أفعاله، وهي قاعدة أخرى مسجلة في الفقه. ومن هنا قد تفرق عن اليد، فيما لو لم يكن للشيء الذي تصرف فيه يد عليه بل كانت اليد لغيره. فإنه ينتج القول بالطهارة مع ذلك.

الثاني: سوق المسلمين: الدال حسب ما نطقت به الروايات المعتمدة، على صحة ما يباع فيه، وجواز شرائه واستهلاكه. على تفصيل ليس هنا محله، ولعلنا نعقد له فصلاً مستقلاً.

والمهم الإشارة إلى أن هذا أيضاً ليس بقاعدة اليد، بل إن قاعدة: سوق المسلمين، قاعدة منصوص عليها بحيالها، وإن كانت ملازمة لليد غالباً، إلا أن الحكمة في ذلك هو - حسب فهمنا - حمل فعل المسلم على الصحة كما في الأثر الأول وليس لوجود اليد أثر يذكر.

إذن، فالمهم في اليد، هو الآثار الثلاثة السابقة. مع بعض الفروق بينها مما قد يتضح فيما يلي من البحث، كما قد تتضح بعض التفاصيل، فيما كان ذكرها مجملًا فيما سبق، أو لم نشر إليه إطلاقاً.

أدلة الحكم الأول:

وهو دلالة اليد على الملكية. فبالرغم من أنه أوضح أحكامها. إلا أننا ينبغي أن نشير إليه إجمالاً.

فإنه مما يوافق عليه عرف العقلاء وسيرة المتشريعة، وعليه الإجماع فقهيًا. مضافاً إلى دلالة الروايات السابقة عليه وأكثر مما هو معتبر سنداً.

وأوضحها في العموم قوله في موثقة يونس بن يعقوب: ومن استول على شيء منه فهو له. بعد التجريد عرفاً عن خصوصية المورد. والاستيلاء عبارة عن السلطنة واليد، وحكمها هو الملكية المدلول عليها بقوله (فهو له).

ولا يضر ذلك: أن الرواية تتحدث عن الموتى، والموتى لا يد لهم على أموالهم. فإن جوابه: أنها تتحدث عنهم حال حياتهم وحال وجود يدهم بطبيعة الحال. فقوله - مثلاً: ما كان من متاع النساء فهو للمرأة. يعني ما كان تحت يد المرأة في حياتها من متاع النساء فهو محكوم شرعاً أنه (للمرأة) أو ملك لها، فيكون لورثتها بعد موتها. وكذلك الحال في الرجل.

والحكم بالملكية نتيجة لتحقيق اليد مطبق في عدد من هذه الروايات.

كقوله في معتبرة مسعدة بن صدقة: وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة. فهذا من جريان هذه القاعدة إما على نفسه أو على بائع الثوب له.

وقوله في صحيحة جميل بن صالح (فهو له) عن الدينار الذي يجده الرجل في صندوقه بدون أن يكون تحت تصرف أحد غيره.

وقوله في صحيحة محمد بن مسلم: قال: سألته عن الدار يوجد فيه

الورق. فقال: إن كانت معمورة فيها أهلها فهي لهم.
إلى غير ذلك من التعابير.

أدلة الحكم الثاني:

وهو قبول قول ذي اليد كأمانة نوعية معتبرة أو حجة شرعاً. وهذا متسالم عليه فقهيًا ومتشريعاً إلى حد يُحرز وجود الإجماع فيه، ولا نعرف أن فيه مخالفاً. بل لعله إجماع علماء المسلمين. وعليه العرف والسيرة العقلانية أيضاً.

مضافاً إلى قوله في صحيحة إسحاق بن عمار: يسأل عنها أهل المنزل لعلهم يعرفونها. وهو في المال الذي وجده الفرد في منزل غيره فإنه كانت تحت يدهم قبل أن يأخذه.

إلا أن الاستدلال بهذه الصحيحة لا يخلو من مناقشة:

أولاً: أن المال كان مذكوراً في الأرض أو بعض نواحي الدار بدون علم ساكنيها على الظاهر. ومع عدم علمهم يشك في صدق اليد على عرفاً. والشك في علمهم شك في ذلك أيضاً. فالأمر مشكوك كبرى وصغرى. وما لم يحرز حصول اليد لم تترتب آثارها. بل يكون مقتضى الأصل عدمها.

ثانياً: ما ذكره بعضهم من أنه لو كان ذلك إعمالاً لقاعدة اليد لكان اللازم دفعه إليهم بدون أن يسألهم لأن حكم اليد هو الحكم بالملكية، ومقتضاه وجوب التسليم لا السؤال.

ثالثاً: معارضتها بصحيحة العيص بن القاسم السابقة، قال: سألت عن مملوك ادعى أنه حر ولم يأت ببينة. اشتريه. قال: نعم.

فإن مقتضى يده على نفسه قبول قوله فيها بدون أن يحتاج الأمر إلى بينة. الأمر الذي يدل على عدم قبول قول ذي اليد أحياناً. فتأمل.

ومن هنا أمكن القول بأن سؤال أهل الدار عن المال الذي في دارهم

ليس من باب كونهم ذوو يد عليه، بل من باب الفحص عما هو ضائع. وهم أولى الناس بالسؤال ولو لاحتمال كونهم قد ذكروا المال عن علم وعمد.

وقد يقال: بأن صحيحة العيص مثلها رواية حمزة بن حمران السابقة، ستكون دليلاً على عدم قبول قول ذي اليد فيما كانت تحت يده.

إلا أن هذا ليس بصحيح لوجوه منها:

أولاً: أن العبد الذي ادعى الحرية يُتصور له شكلان من اليد: أحدهما: يده على نفسه والأخرى: يد البائع عليه.

ومن الممكن القول عرفاً أن يد الإنسان على نفسه ليست يداً عرفية، بل إن حصل قبول قوله في نفسه فلقواعد أخرى فقهية غير قاعدة اليد، كالإخبار فيما لا يمكن أن يعرفه غيره. وإلا فيد الفرد على نفسه غير متحققة. وهذا ثابت عقلاً أيضاً لاستحالة اتحاد ذي اليد مع ما له يد عليه. فتأمل.

وإذا انتفت يد العبد على نفسه، بقيت اليد الأخرى لمولاه، أو بائعه، وهو يدعي أنه عبد مملوك له. فتقبل دعواه بقاعدة اليد أو بسوق المسلمين.

ثانياً: أنه مع التنزل عن الإشكال الأول، تصبح المسألة مسألة تعارض بين دعوى العبد ودعوى مولاه. وإن لم تعرض على القاضي.

فإذا أخذنا بقاعدة اليد في الجانبين، كانت المسألة من التداعي. لأن دعوى كلاً منهما موافق لقاعدة اليد فيتخالفان إن لم يكن لأحدهما بينة.

وإن أخذنا بقاعدة اليد من جانب المولى فقط، كان قوله خلاف الأصل، فعليه البينة لا على العبد. إلا أن يقال: إنه لم يدع شيئاً في الفرض. بل الكلام كان من قبل العبد فقط، وكل شيء يدعي فالأصل عدمه، فيصبح العبد مدعياً. وعليه البينة.

وعلى أي حال، فالرواية أقرب لإجراء قاعدة اليد من جانب المولى فقط، دون عبده، فلا تكون معارضة لما سبق.

فهذا هو حاصل الدليل على الحكم الثاني . مضافاً إلى أدلة دالة على قبول قول ذي اليد في مختلف الموارد، كالطهارة والنجاسة ودفع الزكاة والكيل والوزن ونحوها كثير مما لا مجال للتوسع فيه .

وأما الحكم الثالث، وهو المتعلق بالمدعي والمنكر، فمجاله كتاب القضاء، وليس الآن .

فهم الروايات:

يحسن بنا أن نعرض بعض الأسئلة حول بعض الروايات السابقة ونحاول الجواب عليها، ضمن الأمور التالية:

الأمر الأول: أن معتبرة مسعدة بن صدقة، تؤسس قاعدة غير قاعدة اليد فلماذا استدللنا بها عليها .

وتلك قاعدة هي قاعدة الحلية أو أصالة الحل، وقد فهم منها الفقهاء أنها بدرجة الأصل وليست بدرجة الأمانة . وليس هنا محل بحثه .

وإنما المهم الآن هو أننا لو سرنا في الأمثلة الثلاثة التي ذكرها الإمام عليه السلام لقاعدة الحل، لم تكن منها منطبقة على اليد إلا المثال الأول . ولم يذهب إلى الجواز نتيجة لها بل نتيجة لأصالة الحل . ومعه لا يثبت إجراؤه لقاعدة اليد في المثال .

وجوابه: أننا إما أن نقول: إن للفرد يد على نفسه بحيث يقبل قوله ي نفسه بصفته ذو اليد أو لا نقول بذلك .

فإن قلنا بذلك كانت جميع الأمثلة منطبقة على قاعدة اليد، لأن الحر إن ادعى أنه عبد أو المرأة إن ادعت أنها أجنبية وليست أختاً ولا بنتاً مثلاً . كان قولهما مقبولاً .

وأما الاحتمالات الأخرى في الرواية، كاحتمال سرقة الثوب وقهر العبد، فهي مجرى لقاعدة اليد نفسها .

وإذا تم ذلك، لم يبق دليل على تحقق قاعدة الحل خارج قاعدة اليد. إلا إطلاق (كل شيء حلال) الذي يمكن تقييده أو إجماله نتيجة للقريضة المتصلة بهذه الأمثلة.

وإن لم نقل بثبوت يد الفرد على نفسه، كانت بعض الأمثلة خارجة عن قاعدة اليد. ولكن يمكن الاستدلال بالصحيحة على هذه القاعدة بأحد تقريبين:

التقريب الأول: أن الأمثلة المحتواة على قاعدة اليد، ممضاة من قبل الإمام عليه السلام. لأنها مذكورة كأمثلة للحل ونحن نعلم أن السبب الرئيسي للحل فيها هو اليد. لما ثبت في محله من تقدم الأمانة على الأصل حتى في مورد التصادق. فلا يبقى لأصالة الحل من الأمثلة إلا الموارد الأخرى.

التقريب الثاني: أن القاعدة العامة للحل ليست قاعدة محددة، إنما المهم هو وجود الحل إجمالاً ما لم يثبت التحريم. ولذا يقول: والأشياء كلها على هذا. ومن المعلوم أن عدداً من الأشياء يكون السبب في الحكم بالحلية لها قواعد فقهية عديدة منها أمارات ومنها أصول عملية.

نعم، إذا لم توجد أية قاعدة، كانت قاعدة الحل وحدها محكمة. ومعه فالحديث عن حلية عامة قد تندرج فيها قاعدة اليد وغيرها. إذن فقاعدة اليد مذكورة في الجملة كدليل على الحلية، وهو المطلوب.

هذا، ولكن كلا التقريبين، لا يخلوان من إشكال. الأمر الذي قد يسقط هذه الصحيحة عن الدلالة على حجية قاعدة اليد.

الأمر الثاني: يقول في رواية مسعدة: والمملوك عندك لعله حر باع نفسه. فكيف يبيع الفرد نفسه.

قد يسلم الفرد نفسه إلى بائع الرقيق ليبيعه مع الرقيق، لقاء مال يستلمه منه، ويكون الثمن للبائع، والفرق بين المالكين له. فيكون قد باع نفسه، ويكون المال الذي يأخذه له حسب زعمه عادة، أو لأبيه بصفته ولياً له حسب

زعمه. أو يُصرف المال في هدف معين كان قد أخذه هذا الفرد بنظر الاعتبار حين حاول بيع نفسه.

إلا أن الحر لا ثمن له ويحرم أخذ المال بإزائه، سواء له أو لغيره. إلا أن يكون كافراً قد أسره الجيش المجاهد، وحكم الولي باسترقاقه، وهو السبب الوحيد للاسترقاق في الإسلام، كما سبق في مضمون هذا الكتاب. ومعه تكون عملية بيع النفس باطلة. وهو محل الشاهد في الرواية الآن.

الأمر الثالث: قال في صحيحة جميل بن صالح: رجل وجد في منزله ديناراً. قال: يدخل منزله غيره. قلت: نعم كثير. قال: هذا لقطة.

وهذا قد يعني اشتراط أن لا يكون معه غيره لجريان قاعدة اليد. إذ لو كان هذا الشرط غير متحقق أمكن جريانها رأساً وأحكم بأن الدينار له على كل حال. ولما كان هذا الشرط غير متحقق، حكم الإمام عليه السلام، بكونه لقطة. ومثله السؤال عن الصندوق الذي يضع فيه المال، إلا أن الراوي السائل افترض حصول الشرط فيه، وهو أنه لا يشاركه فيه أحد. فحكم الإمام عليه السلام بكون الدينار له.

وزيد في الطين بلة، ظهور الرواية بأن الكثرة والقلة، ليس لها دخل في الشرط وإنما المهم وجود الغير إجمالاً. فإن وجد ولو واحداً معه، لم يمكن جريان قاعدة اليد. وهذا هو المستظهر من قوله: يدخل منزله غيره. وقوله: يدخل أحد يده في صندوق غيره. فالمهم وجود الغير ولو كان واحداً.

وهذا يعني إلغاء قاعدة اليد مع الكثرة وانحصار أثرها مع الوحدة. إذ مع عدمها أصلاً، لا يكون الدينار له حتى مع الوحدة.

وهذا مبني على حجية القاعدة من باب الظن النوعي، أو حساب الاحتمالات، الكاشف عنه وجود الغير. وحين يضعف احتمال تأثير اليد، يكون حكمها ملغياً. ومن الواضح أنه لو شارك واحد فقط، يعود الاحتمال

إلى ٥٠٪ وهو خال من الظن فضلاً عن العلم. هذا فضلاً عما إذا شاركه المتعددون.

والرواية معتبرة السند، وقابلة للتجريد عن الخصوصية، إلا أنه يكون فقط من زاوية اختلاف الأزمنة والأمكنة. وأما تجريدها عن صورة التعدد إلى كل صور ضعف الاحتمال، فهذا مما لا يمكن لجريان العرف على جريانها حتى في مثل ذلك. لا نخرج به إلا في مورد الرواية. وهو أمثال تلك الحادثة.

فإن قيل: إن هذا التجريد إن كان مستظهِراً من الرواية كان مخصصاً لفهم العرفي والسيرة.

قلنا: إن هذا المقدار من المخصص لا يكفي للنهي عن السيرة. فإن النهي عنها يحتاج إلى دليل واضح ومعتبر بحيث يستطيع أن يقاوم السيرة ويردع عنها: فلو بقينا نحن وهذه القاعدة، أمكننا أن لا نعمل بالرواية إطلاقاً، إلا أن مقتضى حجيتها هو ذلك، وأما تعميمها إلى غير موردها، فمما لا سبيل إليه.

ويهون الخطب أيضاً، ما قد يقال من معارضتها بصحيفة محمد بن مسلم السابقة: سألته عن الدار يوجد فيها الورق. فقال: إن كانت معمورة فيها أهلها فهي لهم. من دون أن يفصل أو يقيد بصورة دخول الغير. جرياً مع قاعدة اليد. فيمكن أن تحمل صحيفة جميل على ضرب من الاستحباب أو الاحتياط الاستحبابي.

إلا أن الصحيح، هو أن صحيفة جميل قابلة لتقييد صحيفة محمد بن مسلم. فتختص الأخيرة، بما إذا لم يدخل أحد غير أهل الدار.

وقد يقال: إن صحيفة جميل خاصة بما إذا كان واجد الدينار صاحب اليد، وهذه عامة، فتتقيد بها، ومعه يختص شرط الانفراد بهذه الصورة، وهو ما إذا كان الواجد صاحب اليد نفسه.

وهذا كلام وجيه، إلا أن العرف لا يكاد يجد فرقاً بين الموردين. إلا أن

يناقش بجريان قاعدة اليد عرفاً على نفس الواجد. فتكون صحيحة جميل ذات حكم تعبدي خارج العرف حتى في صورة كونه له، وفي مثله لا تكون مقيدة لقاعدة اليد العرفية، ولا متعرضة لها. إلا أن هذا أيضاً على خلاف الفهم العرفي. فالصحيح هو اشتراط عدم الكثرة في مورد الرواية.

الأمر الرابع: قال في صحيحة محمد بن مسلم: وإن كانت خربة قد جلا عنها أهلها، فالذي وجد المال أحق به.

فقد يقال: إن مقتضى قاعدة اليد هو دفعه إلى الأهل السابقين، لأنهم كان لهم يد على ذلك المال أو سؤالهم عنه على الأقل. وكلا الأمرين غير المذكورين في الرواية، الأمر الذي قد يدلنا على إلغاء قاعدة اليد أساساً أو في بعض الصور.

إلا أن الصحيح خلاف ذلك، إذ لا حكم لقاعدة اليد إلا مع إحرازها. وهي غير محرزة في المورد كما هو واضح لاحتمال تقدم وجود المال على تلك السكنى السابقة واحتمال تأخره عنها. واحتمال عدم علمهم به أصلاً، الأمر الذي استشكلنا معه بصدق اليد. وإذا لم تكن اليد محرزة فلا حكم لها، وكان الواجد أحق بالمال.

تفاصيل أخرى:

ينبغي أن لا ننسى بعض التفاصيل الأخرى لقاعدة اليد، ونحن بصدد البحث عنها، ويخطر لي فعلاً أن أذكر هذه التفاصيل ضمن أمور متسلسلة حسب الترقيم السابق. وقد سبق قبل هذا العنوان أمور أربعة.

الأمر الخامس: إن اليد قد تكون سبباً للملك أحياناً. إلا أن هذا الحكم غير قاعدة اليد المبحوث عنها كما سنوضح وإن اشتركت معها في عنوان اليد.

فإن اليد تكون سبباً للملك، في حيازة غير المملوك وإدخاله تحت اليد. في عدة موارد:

المورد الأول: في المباحات الأصلية المنقولة، كالأخشاب والأحجار وغيرها. فإن حيازتها مع قصد الملك ولو ارتكازاً، كاف في حصول التملك. نعم لو لم يوجد له هذا القصد أصلاً، أشكل الحكم بحصول الملك، ومقتضى الاستصحاب عدمه. إلا أنه لو ادعى القصد وجب القبول منه لأنه مما لا يعرف إلا منه.

المورد الثاني: في الأراضي الموات. فإنها تكون ملكاً لمن أحيّاها. وأما مجرد الحيازة. فلا تكفي في الملكية عند مشهور الفقهاء وإنما تفيد حق الاختصاص. واستفادته من قوله (من أحيّا أرضاً فهي له) متوقف على استفادة الشرطية ذات المفهوم، أو القول بمفهوم الوصف، وهو كما ترى.

وعلى أي حال، فاليد أنتجت حق الاختصاص. الذي قلنا في فصل سابق أنه من نوع الملكية إلا أنه فاقده لرسوخها وكمالها. حتى يمكن المعاوضة عليه، ولكن يكون للمشتري ما للبائع من الحق دون زيادة.

المورد الثالث: ما أعرض عنه المالك، فخرج بذلك عن الملكية، وأخذه غيره فدخل في ملك الثاني.

وهذا يدلنا على أمرين:

أحدهما: أن انتفاء اليد عن علم وعمد، يكون سبباً لانتفاء الملك، بناء على ما هو الصحيح من أن الإعراض سبباً لذلك. فللإنسان أن يفك يده عن ملكه وإذا حصل ذلك خرج المملوك عن ملكه.

ثانيهما: أن حصول اليد سبب لحصول الملكية. وهذا محل الشاهد الآن، لأنه يشبه المباحات العامة، إذ المال بالإعراض أصبح من المباحات العامة. وبالحيازة يدخل في الملكية.

ولو كان المحاز هنا مما أسقط الشارع المقدس ملكيته ثبت للحائز حق الاختصاص.

المورد الرابع: المال المجهول المالك. وهو المال الذي له مالك إلا

أنه لا يتعين في فرد معين، بل ملك مجموعة ضخمة من الناس لا على التعيين، بحيث لا يعقل إرجاعه إليهم أو سؤالهم عنه.

وسبب حصوله وإن كان هو الغصب بالأصل، إلا أن عدم تعيين المالك تحت أي عنوان محدد يمكن الفحص عنه من دون حرج، جعله يختلف حكماً عن الغصب الفردي لكون مالكه محدد أي يمكن الفحص عنه بدون حرج. بخلاف مجهول المالك.

إلا أن حيازة مجهول المالك، وحدها لا تكفي للتملك ولو مع نية التملك. لأن الحائز يعلم أن هذا المال مملوك لغيره وإن كان المالك مجهولاً، فكيف يصح منه نية التملك عليه.

وبهذا يختلف عن الصور السابقة، إذ في هذه الصورة يحتاج حصول التملك بالقصد إلى شرط معين وهو إذن الولي العام بالحيازة وقصد التملك. لأن هذا المال بعد أن انفق عن مالكه غصباً، لم يكن له ولي إلا الولي العام، وهو الغائب والمالك هنا غائب أو بحكمه، فتكون له الولاية فيه. فله أن ينوي هو التملك عليه، كما يمكن أن يأذن بنية التملك لغيره، وهذا هو المتبع الآن في العصور الحاضرة مع كثرة هذا النوع من الأموال فيها.

الأمر السادس: في عموم قاعدة اليد وشمولها، لغير الأعيان المملوكة، مما يكون تحت اليد. كالمنافع من ناحية ومن يكون تحت يده من البشر كالزوجة والأولاد والعمال وغير ذلك. وهذا ينتج آثار قاعدة اليد الثلاثة السابقة كل بحسبه.

فلو كان الشيء قابلاً للملك كالمنافع المحللة أمكن الحكم بملك ذي اليد وإن لم تكن محللة كان له فيها حق الاختصاص، إلا إذا كان الانتقال إليه بمعاملة فاسدة.

ومن ناحية البشر يمكن قبول قوله فيهم من ناحية عدالتهم وبلوغهم وانتسابهم إليه وغير ذلك. كما يكون تعيين المدعي من المنكر طبقاً لقاعدة

اليد، كما لو تداعى اثنان صبياً ساكناً مع أحدهما، كان ذو اليد منكراً والآخر مدعياً.

والظاهر: أن على كل ذلك حكم العرف وسيرة المشرعة والعقلاء. أما بالنسبة إلى المنافع فواضح، لأنها من جملة المآليات التي يمكن دخولها تحت اليد عرفاً، ودخولها تحتها بدخول العين.

وأما بالنسبة إلى البشر، فلا ينبغي أن يشك في قبول قول ذي اليد فيهم. لا من باب الوثاقة، بل من باب التعبد بقوله بهذه الصفة. الأمر الذي يدلنا على أنه صاحب يد عقلائياً، فيكون تشخيص المدعي والمنكر فقهيّاً مترتب على ذلك، سواء رتبته العقلاء فعلاً في محافلهم أم لا.

الأمر السابع: في اليد العادية.

فلو كان شخص غاصب جعل تحت يده أموالاً مسروقة، وهو معنى اليد العادية، يعني بسبب. العدوان فهل يكون قوله مقبولاً فيها أم لا.

المشهور والصحيح هو ذلك فيما يصح منه ذلك. وإنما يصح في غير الملكية بعد العلم بكونه غاصباً. فلو قال: هو ملكي أو تحت إيجارتي أو أجرته لغيري لم يقبل حتماً. وأما لو قال: هذا طاهر أو نجس أو هو ملك فلان أو عمر الولد أو البنات مثلاً كذا وكذا، مما له أثر شرعي ويمكن تعرفه عليه، كان حجة.

والدليل على الحجية، هو السيرة العقلانية غير المنهية عنها شرعاً، بل يمكن أن يقال بوجود سيرة المشرعة عليه.

وإذا تم ذلك، أمكن أن تطبق قاعدة المدعي والمنكر عليه، لا على المالك لغرض أن المالك ليس ذو يد في ذلك الحين.

إذن فائتران من الآثار الثلاثة القاعدة اليد يمكن أن تترتب، دون الأول، وهو الحكم بالملكية، لأن المفروض العلم بعدمها أو قيام الحجة على العدم بأمارة سابقة رتبة على قاعدة اليد.

هذا، ولا شك، أننا إلى هنا لم نستوعب جميع تفاصيل قاعدة اليد، إلا أن تعريفها والمهم من شرائطها وتفاصيلها، قد تم المرور عليه، والحمد لله، وهذا يكفي فيما يناسب موضوع هذا الكتاب.



مركز تحقيقات علوم وعلوم اسلامی

فصل سوق المسلمين

(سوق المسلمين) من القواعد الفقهية الظاهرية، بمعنى أنها حجة في حال الشك، كحال أي حكم ظاهري آخر.

ومؤداها جواز الشراء من المسلم أو من سوق المسلمين وإن كان المشتري يحتمل ضمناً أن المبيع فيه جانب من جوانب الحرمة، كما لو كان مغصوباً أو كان اللحم ميتة أو كان الطعام متنجساً بحيث يتعذر تطهيره ونحو ذلك من الإشكالات.

ومقتضاها أو حكمها أن يحمل المسلم البائع على الصحة وأنه لا يعرض المتاع للبيع إلا محللاً من جميع الجهات. والشك في ذلك يتصور على أقسام:

القسم الأول: الشك في كون المتاع مسروقاً، أو مغصوباً أو مجهول المالك أو فيه خمس أو زكاة غير مدفوعة، أو من المال الحلال المختلط بالحرام ونحوه.

وهذا كله مدفوع بقاعدة اليد التي بحثناها في الفصل السابق. وهي جارية وأثرها تحليل المتاع وصحة المعاملة، سواء كانت بيعاً أو أي شيء آخر. ما لم يعلم المشتري بوجود الحرام فيه، كله أو بعضه، فيشمله حكمه.

والحكم إجمالاً في الحرام هنا، هو وجوب إيصاله إلى مستحقه فإن كان مغصوباً وجب إرجاعه إلى صاحبه أو الفحص عن صاحبه ولا يجوز إرجاعه إلى البائع.

وإن كان فيه خمس أو زكاة، وجب على المشتري دفعها، وله أن يرجع بها على البائع.

وإن كان المال مجهول المالك، فمن الناحية العملية يجب دفعه إلى الحاكم الشرعي أو قبضه بإذنه.

وإن كان من المال الحلال المختلط بالحرام. فإن كانت النسبة هي الخمس فأقل يعني ٢٠٪. حلّ بدفع خمسة. وإن كانت أكثر وجب الدفع حتى نعلم بالحلية أعني حلية الباقي. فيجزي هنا دفع الأقل لو تردد الأمر بين نسبتين مثل ٤٠٪ أو ٤٥٪ ويجزي دفع ٤٠٪ من المال إلى المستحق وهو إما الحاكم الشرعي أو الفقراء أو المصلحة الإسلامية العامة للمجتمع.

وأما مع الشك بوجود الحرام وعدم وجوده أساساً، فيجوز الشراء ولا يجب السؤال من البائع للتحقق من وجوده. وذلك لحجية قاعدة اليد، الدالة على الملكية الصحيحة لما يبيعه وليس هذا من قاعدة (سوق المسلمين) كما سنشير، وإن ارتبطت بالسوق عملياً.

القسم الثاني: الشك في الحيوان الذي نشتره بقصد أكل لحمه، هل هو مأكول اللحم أم لا كبروياً أم صغروباً.

والمراد من الشك كبروياً، هو أن نعرف نوع الحيوان إلا أننا نشك أنه مما يؤكل لحمه أم لا كالزرافة والكنغر مثلاً.

والمراد من الشك صغروباً، هو أن لا نعرف نوع الحيوان فإن كان جملأً جاز أكل لحمه وإن كان زرافة أو حيوان اللاما مثلاً لم يجز وهكذا.

إلا أن هذا الشك في حلية الأكل لا دخل له في صحة المعاملة. بل المعاملة صحيحة على أي حال، وليس لقصد المشتري أن يأكل من لحمه دخلاً في ذلك، بعد أخذ أمرين بنظر الاعتبار.

الأمر الأول: لو كان الحيوان حرام اللحم يقيناً وكان المشتري قاصداً أكله يقيناً أو اشترط ذلك ضمن العقد، كانت المعاملة باطلة.

والمراد باليقين: اليقين العرفي أو قيام الحجة الشرعية عليه. فإن حصل اليقين الكامل، كان ذلك أشد ثبوتاً.

الأمر الثاني: أننا لو شككنا في نوع الحيوان المباع، بالنحو الثاني، كان من بيع المجهول الذي لا يصح. فلا بد من التأكد من نوعيته قبل بيعه ليصح البيع.

القسم الثالث: من أشكال الشك في المبيع: الشك في حصول الحرمة العرضية على المبيع قبل البيع، كالنجاسة غير القابلة للتطهير أو كون الطعام مضرراً بحيث يحرم أكله أو شربه كبروياً أو صغروباً.

ونريد بالكبرى أننا قد نجهل أن هذا النوع من النبات أو ذاك مضرراً أو غير مضرر. وبالصغرى: أن نعرف نوع البيع وأنه سليم بطبعه، إلا أنه لعله تعفن بشدة أو أضيفت إليه مادة مضرّة أو نحو ذلك، فأصبح حرام التناول. وعلى العموم، فإن هذه الشكوك لا تؤثر على صحة المعاملة إذا أخذنا بعض الأمور بنظر الاعتبار.

الأمر الأول: أنه إذا كان الطعام حراماً، ولكن المشتري أخذه بعنوان أن يأكله أو اشترط ذلك في العقد، بطلت المعاملة.

الأمر الثاني: أن الطعام إذا كان مضرراً سقطت عنه القيمة. فإذا لم يكن له قيمة، كان دفع الثمن بإزائه أكلاً للمال بالباطل.

الأمر الثالث: إذا علم البائع أو شك في عروض أي نقصان خفي على المشتري وخاصة ما كان من المحتمل أن يؤدي إلى الحرام كأكل النجس أو أكل المضر. وجب عليه أن يبين ذلك للمشتري. فإن بينها له، صحت المعاملة بعد أخذ الأمرين السابقين بنظر الاعتبار. وسقط تكليف البائع أمام الله تعالى أيضاً ببيانه. وانتقل تكليف الحرمة إلى المشتري إذا أراد أن يورط نفسه بها.

وكلا هذين القسمين الأخيرين، كالأول، ليس من قاعدة سوق

المسلمين. فإذا عرض المسلم المادة لا يدل ذلك على جواز استعمالها أو أكلها، بأي سبب من الأسباب السابقة أو غيرها.

القسم الرابع: الشك في التذكية، بعد اليقين بقابلية الحيوان للتذكية وحلية أكل لحمه.

ويشمل ذلك، حلية اللحم والشحم والعظم والجلد وكل ما يتنجس على فرض كونه ميتة.

وهذا من موارد قاعدة سوق المسلمين. فلو شك المشتري بصحة تذكية القصاب كان له البناء على الصحة ولا يجب عليه السؤال والفحص عن كيفية الذبح مثلاً.

وتعتبر هذه القاعدة من الأمارات المتقدمة أو الحاكمة على الأصول العملية، كأصالة عدم التذكية. لأننا لو بقينا والأصول العملية كان اللازم الاجتناب عن اللحم لأصالة عدم التذكية الناشئة من استصحاب عدمها من حال الحياة أو من العدم الأزلي، كما هو مبحوث في علم الأصول على أشكال سنذكره.

إلا أن هذا الأصل محكوم لقاعدة سوق المسلمين، التي هي اشارة حاكمة عليه.

إلا أن أصالة عدم التذكية في نفسها محل إشكال، وإن تسالموا على صحتها وكان الأحوط تطبيقها، إلا أن أساسها النظري لا يخلو من نقاش. إذ قد يقال: إن جريان الاستصحاب من حين الحياة غير تام لتغير الموضوع، كما أن استصحاب العدم الأزلي غير جار كما هو محقق في علم الأصول، وحتى لو جرى استصحاب عدم التذكية. فإن غاية ما يثبت هو عدم حصول التذكية وهو لا يثبت عنوان الميتة المحرمة إلا بالأصل المثبت. أي اللازم العقلي، وهو ليس بحجة.

يضاف إلى ذلك استصحاب الحلية في حال الحياة، إذ لم يثبت حرمة

أكل الحي، والأصل الجواز وهو أصل لفظي مضافاً إلى الأصل العملي، فنستصحب أثره إلى ما بعد الموت والمفروض أننا لا نعلم بموضوع الحرمة وهو عدم التذكية، فتأمل.

القسم الخامس: من الشك في المبيع: أنه من نوع الحيوان غير المأكول اللحم. أما بالنسبة إلى ما يؤكل من الحيوان، أو مما يلبس يعني الوبر والجلد ونحوه. بعد إحراز التذكية أو بدونه.

فلو شككنا أن اللحم من مأكول اللحم كالبقرة أو غيره كالفقمة، كان مقتضى قاعدة سوق المسلمين هو البناء على الحلية، بالرغم من جريان أصالة عدم الحلية كما قيل.

وكذلك لو شككنا في قماش أو حزام أو أي شيء آخر أنه من جلد أو شعر أو وبر أو ريش مما يؤكل لحمة أو من غيره، بنحو الشك صفرياً. يعني مثلاً لا نعلم أنه ريش الحمام أو ريش الصقر. كان مقتضى قاعدة سوق المسلمين هو البناء على الحلية، بالرغم من جريان أصالة عدم الحل، كما قيل، وجريان استصحاب اشتغال الذمة مع الصلاة فيها. إلا أن الصلاة فيها تكون مجزية لقاعدة سوق المسلمين.

وأما لو كان هذا الشك كبروياً. كما لو علمنا أن الريش ريش الهدد مثلاً، وشككنا أنه مما يؤكل أولاً. لم يكن لهذه القاعدة أثر. وإنما يجب السؤال من المجتهد عن هذه الجهة.

ولو صح حمل البائع في مثل ذلك على الصحة، وأنه لم يأت بهذا الريش مثلاً، إلا بعد أن تأكد أن الهدد مما يؤكل لحمة. إلا أن هذا تابع لما يعرفه اجتهداً أو تقليداً، فالبناء على ما يعتقده غير صحيح، ما لم يعلم المشتري باشتراكهما في الاجتهاد أو التقليد.

ويشمل هذا القسم من الشك والقسم السابق ما يعمل من أجزاء الحيوان من المأكولات في المطاعم أو الأطعمة المستحضرة إذا كانت من صناعة المسلمين. ومثاله: ما إذا احتملنا أن المنفعة الموضوعة في الجبن

غير مذكاة، وهو ملحق بالقسم الرابع من الشك. أو أنها مأخوذة من حيوان غير مأكول اللحم، وهو القسم الخامس. وعلى أي حال، يمكن البناء على حليته وأكله بدون وجوب السؤال. وقد عرفنا أن هذين القسمين الآخرين من الشك هما مورد القاعدة التي نتحدث عنها.

دلالة الأخبار:

ولا ينبغي أن يفوتنا أن نستشهد ببعض الأخبار الدالة على ذلك:

منها صحيحة محمد بن أبي نصر^(١)، قال: سألت عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء لا يدري أذكية هي أم غير ذكية. أيصلي فيها. فقال: نعم. ليس عليكم المسألة. أن أبا جعفر كان يقول: إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم. إن الدين أوسع من ذلك.

وعن ابن أبي حمزة^(٢): أن رجلاً سأل أبا عبد الله عليه السلام: وأنا عنده عن الرجل يتقلد السيف ويصلي فيه. قال: نعم. فقال: الرجل إن فيه الكيمخت قال: وما الكيمخت. قال: جلود دواب منه ما يكون ذكياً ومنه ما يكون ميتاً. فقال: ما علمت أنه ميتة فلا تصل فيه. أقول: معناه: أنه مع الشك تجوز الصلاة فيه كما سنوضح.

وصحيحة إسحاق بن عمار^(٣) عن العبد الصالح عليه السلام أنه قال: لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني وفيما صنع في أرض الإسلام. قلت: فإن كان فيها غير أهل الإسلام. قال: إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس.

وصحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر^(٤)، عن الرضا قال: سألت عن الخفاف يأتي السوق فيشتري الخف. لا يدري أذكي هو أم لا. ما تقول في

(١) أبواب النجاسات: باب ٥٠: حديث ١.

(٢) المصدر: حديث ٣.

(٣) المصدر: حديث ٥.

(٤) المصدر: حديث ٦.

الصلاة فيه، وهو لا يدري. أيصلي فيه. قال: نعم. أنا أشتري الخف من السوق ويصنع لي وأصلي فيه وليس عليكم المسألة.

وعن إسماعيل بن عيسى^(١) قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن جلد الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل. أيسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف. قال: عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك. وإذا رأيتم يصلون في فلا تسألوا عنه.

إلى غير ذلك من الأخبار وهي عديدة.

وينبغي التعليق على ذلك بعدة أمور:

الأمر الأول: فيما يدل على عموم القاعدة من هذه الروايات.

والدلالة على ذلك بعدة وجوه نذكر أهمها:

الوجه الأول: قوله عليه السلام: ما علمت أنه ميتة فلا تصل فيه. وهو واضح بعد ضم السؤال إلى الجواب، بالقول بأنه إذا لم يحصل العلم لا يحصل الحكم وهو النهي عن الصلاة. سواء كان معلوم التذكية أو مشكوكاً. بل مورد السؤال هو الشك فيكون هو أيضاً مورد الجواب. فكأنه قال: إذا كان مشكوك التذكية فلا بأس بالصلاة فيه.

الوجه الثاني: النص على عدم وجوب السؤال في عدة روايات مما سبق. ومعناه جواز ترتيب الأثر على الجواز والصحة بدون السؤال، إذ لا معنى عرفاً لإلغاء السؤال إلا ذلك.

لأن المشرع إذا كان شاكاً بحصول شيء من الحرام كعدم التذكية، فإنه يميل نفسياً إلى السؤال. فقد يحصل في نفسه تخيل وجوب هذا السؤال، والروايات تنهى عنه، وهو نهى في مورد تخيل الوجوب فيدل على الإباحة أو

(١) المصدر: حديث ٧.

جواز الترك. ومعناه عدم وجوب ترتيب الأثر على ما يحصل من الشك في النفس.

الوجه الثالث: التحويل على صفة الإسلام، وأنه إذا كان الغالب المسلمون، يعني الأكثرية بشكل واضح. فلا بأس.

وهذا ينتج عدة نتائج:

الأولى: أنه يشترط في جريان هذه القاعدة إسلام البائع. فلو اشترينا ممن نعلم أنه غير مسلم فإنها لا تجري ولذا يقول في رواية سابقة: عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشكرين يبيعون ذلك.

الثانية: إن هذه القاعدة جارية ما جرت عاصفة الإسلام. على إشكال سوف يأتي تحقيقه بعون الله.

الثالثة: أنه إذا كان الغالب المسلمون جاز الشراء ممن تشك بإسلامه، إذ أنه ملحق بالأعم الأغلب، يعني أنه من المسلمين بحساب الاحتمالات، سواء طابق الواقع أم لا.

بل الصحيحة ظاهرة بجواز الشراء من الكافر إذا كان الغالب المسلمون. ممن نعلم بكفره من الباعة. وعليه المشهور لصدق سوق المسلمين عندئذ. ولولا نص الصحيحة لكانت المسألة مشكلة إلا أنه لا بد من الفتوى على طبقها وهي الحجة.

وما قاله بعضهم^(١) من جواز الشراء من الكافر دون المشكوك غريب تماماً. لأن المشكوك يجوز الشراء منه على التقديرين يعني سواء كان مسلماً أو كافراً. على أن صورة الشك من موارد سؤال السائل، كما هو واضح لمن يتأمل سؤاله. فيكون مشمولاً للجواب أيضاً. وتام الكلام موكول إلى الفقه.

الأمر الثاني: ان الأخبار السابقة دالة على جواز شراء الفراء والجلود.

(١) المستمسك: ج ١: ص ٣٢٨.

إلا أن قاعدتها العامة شاملة لكل ما يشك فيه. وخاصة الشك في التذكية أو في القابلية لها. ولعلها شاملة لبعض الشكوك الأخرى التي ذكرناها فيما سبق، فيما لم تكن هناك قاعدة فقهية أخرى جارية فيها، غير هذه القاعدة.

والمهم الآن أن القاعدة كما تشمل الجلود تشمل اللحوم. بعد التمسك بعموم القاعدة، أو التجريد عن الخصوصية. إلا أن اللحوم اختصت برواية صحيحة:

وهي ما عن الفضلاء الثلاثة: الفضيل وزرارة ومحمد بن مسلم أنهم سألوا أبا جعفر عليه السلام: عن شراء اللحوم من الأسواق ولا يُدرى ما صنع القصابون. فقال عليه السلام: كل. إذا كان في سوق المسلمين ولا تسأل عنه.

وقوله (كل) وهو أمر في مورد احتمال الحظر، فيدل على الجواز. واضح في ترتيب جميع آثار التذكية إذ لا يحتمل فقهاً جواز الأكل من دون جواز الصلاة فيه. إلا أن مورد هذه الصحيحة هو الشك في التذكية لا الشك في قابليتها.

الأمر الثالث: أن الروايات السابقة تدل على الجواز حتى مع الشك في القابلية على التذكية وغيره، لوضوح أنه يسأل عن الجلود وعن الفراء ونحوها، ولم يعلم أنه مأخوذ من أي حيوان هل هو قابل للتذكية أم لا، وهل هو مأكول اللحم أو لا. وهل هو من الحشرات عرماً أم لا إلى غير ذلك من الاحتمالات. وكلها يمكن البناء فيها على الصحة والجواز. بالرغم من الأصول النافية الجارية في موردها، كما قلنا فيما سبق.

شروط الإسلام:

يترتب على اشتراط الإسلام في السوق عدة نتائج، سبق أن أشرنا إلى بعضها، ونريد هنا أن نتعرض إلى تفريعين:

التفريع الأول: أن المسلم إذا كان على غير حق أو كان متهاوناً في

دينه، وعرفنا بشخصه كذلك، فهل يجوز جريان القاعدة فيه أم لا .

التفريع الثاني: ان المسلم إذا كان قد اشترى اللحم أو الجلد أو نحوه من الكافر، ونعلم أنه قد عمله الكافر وباعه أيضاً، فهل تجري في مثل ذلك هذه القاعدة أم لا، عندما نشترىه من المسلم الذي أصبح مجرد واسطة بيننا وبين الكافر، بدون أي احتمال في تغيير المادة أو التصرف فيها.

أما التفريع الأول، فلا إشكال من جريان الحكم في كل مسلم بمختلف المذاهب الإسلامية، وفي جريانه في من حكم بكفره ممن يدعي الإسلام إشكال.

فإن قبلنا في جريان القاعدة في الكافر مع صدق سوق المسلمين، كما قربنا فيما سبق، ففي من يدعي الإسلام أولى بالصحة، وإن لم نقبله، للطعن في الدلالة أو لأعراض الأصحاب. عباد الإشكال إلى محله. وكان جريان هذه القاعدة مخالف للاحتياط.

وبالأخص إذا استشكلنا، كما يأتي بعد قليل في المتهاون بالدين، فمثل هذا الذي حكم بكفره، يكون أولى بالمنع.

وأما الحديث عن المتهاون في الدين، فقد وردت فيه بعض الروايات التي قد يستدل فيها على المنع.

فعن عبد الرحمن بن الحجاج^(١) قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني أدخل سوق المسلمين أعني هذا الخلق الذين يدعون الإسلام. فأشتري منهم الفراء للتجارة. فأقول لصاحبها: أليس هي ذكية فيقول: بلى. فهل يصح لي أن أبيعها على أنها ذكية؟ فقال: لا بأس أن تبيعها وتقول: قد شرط لي الذي اشتريتها منه أنها ذكية. قلت: وما أفسد ذلك؟ قال: استحلال أهل العراق للميتة وزعموا أن دباغ جلد الميتة ذكاته. ثم لم يرضوا أن يكذبوا في ذلك إلا على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله.

(١) الوسائل أبواب النجاسات: باب ٦١: حديث ٤.

وعن أبي بصير^(١)، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: عن الصلاة في الفراء. فقال: كان علي بن الحسين عليه السلام رجلاً صرداً لا يدفعه فراء الحجاز، لأن دباغها بالقرظ. 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 يستحلون لباس الجلود الميتة، ويزعمون أن دباغه ذكاته.

إلا أن هاتين الروایتين لا تخلوان من المناقشة سنداً ودلالة. فإنها من حيث الدلالة مختصة بصورة الاختلاف بالاجتهاد، وإن النهي إنما ورد لأن أهل العراق كانوا يزعمون أن الجلد المدبوغ بحكم المذكي وأن (دباغه ذكاته) وإن كان ميتة بالأصل. وبالتجريد عن الخصوصية تشمل كل اختلاف في الاجتهاد وإن كانوا على مذهب واحد، إن كان على هذا المستوى بحيث يرى أحدهم النجاسة والآخر الطهارة. أو يرى أحدهم الحلية والآخر الحرمة.

ولا يمكن شمول مثل هذه النصوص لمطلق التسامح في الدين. فتبقى صورة التسامح مشمولة لقاعدة سوق المسلمين كما أسسناها. إلا مع حصول العلم العرفي. أي الوثوق والاطمئنان بعدم تطبيق القاعدة الشرعية على الإطلاق من قبل البائع. فيكون الناتج ملحقاً بالحرمة لا محالة.

هذا مضافاً إلى بعض المناقشات الأخرى في الدلالة، لا حاجة إلى ذكرها. غير المناقشة في السند التي تسقطها عن الحجية، ويبقى ما قلناه على القاعدة صحيحاً.

وأما التفريغ الثاني: وهو احتمال حجية سوق المسلمين حتى لو كان مسبوقاً بيد الكافر قطعاً.

وقد بني في المستمسك^(٢) على الجواز والحجية، وقال: فالظاهر كونها

(١) المصدر أبواب لباس المصلي: باب ٦١: حديث ٢.

(٢) ج ١: ص ٣٣٠.

أمانة أيضاً، كما يقتضيه إطلاق كلماتهم، وصرح به غير واحد. وحاول أن يستدل عليه.

وينبغي أن نلتفت أولاً إلى أن حجية السوق إنما تكون مع احتمال التذكية، وأما مع الاطمئنان بعدمها فلا حجية لها كما عرفنا. ومن المعلوم أن ما يؤخذ من أيدي الكفار نعلم باليقين أنهم لم يطبقوا أحكام الإسلام عليه أصلاً، فكيف نحتمل التذكية في اللحوم والجلود المستوردة منه.

بل حتى مع احتمال التذكية، لفرض عدم تأثير يد المسلم على الإطلاق فيه قطعاً. ففي الواقع، فإن المتاع خارج من سوق الكفار رأساً، وما كان كذلك لا يمكن القول فيه بالحلية.

وبعبارة أخرى: إن سوق المسلمين أخذت حجيتها بصفته حكماً طريقياً إلى التذكية المشكوكة أو المحتملة كما هو المستفاد من الروايات السابقة وغيرها. ومن غير الممكن أن يستفاد منها كونها حكماً نفسياً تعبدياً قائماً بذاته، بغض النظر عن الأيدي السابقة عليه.

وما قاله^(١): من أنه لا مجال للاحتمال المذكور للعلم بوجود الكفار في بلاد المسلمين وتداول ذبحهم للحيوانات وأكلهم لها، وبيع جلودها.

فهو غريب منه، لأنه يؤدي إلى دعوى السيرة بجواز ذبح الكفار. مضافاً إلى ظهور الروايات بعدم هذه السيرة وأن القصابين من المسلمين كانوا محل استشكال المشرعة فضلاً عن الكفار. وكثرة الأسئلة تدل على ذلك قطعاً.

وإذا سرنا على طريقه لم يبق لسوق المسلمين دخل أصلاً، فأما أن نقول بحجية كل سوق أو نقول بجواز ذبح الكفار ونحو ذلك. وكلها مما لا يمكن المصير إليه.

(١) المصدر ص ٣٣١.

إذن، فسوق المسلمين ليس بحجة فيما جلب من الكفار مما لا أثر ليد المسلم عليه.

نعم، لو كان ليد المسلم أثراً عليه في الحلية، كانت القاعدة جارية، كما لو أخذ المسلم خمرًا فخلله وباعه أو اشترى جلدًا ودبغه وقلنا إنه كاف في الطهارة.

وأما مجرد القول: بأن جلب المواد الخام وصناعتها لدى المسلمين كاف في حليتها، لأن صناعتها بعد البناء على حرمتها والعلم بحرمتها بصفتها مجلوبة من الكفار، لا تؤثر في الحلية، بل يكون الشيء المصنوع كلاً حراماً.

عنوان السوق:

والاسم المتداول لهذه القاعدة هي (سوق المسلمين). وقد ورد هذا العنوان في صحيحة الفضلاء الثلاثة قال: كل. إذا كان ذلك في سوق المسلمين، ولا تسأل عنه.

فقد يخطر في البال ضرورة وجود سوق متكاملة لتكون حجة. إلا أن ذلك غير محتمل، بل المهم الشراء من المسلم في أي مكان وفي أي زمان. بل المراد بالسوق هو ذلك، فإن اصطلاح السوق عند الصانع غيره عنا غيرهم. فإن السوق عندهم هو ما كان من تداول بضاعة معينة بحيث قد توجب ربحاً متزايداً وقد لا توجب. ومن هنا نقول: إنه راجت سوقه. وإد باعوه في منازلهم.

فالسوق عبارة عن مطلق التجارة، وإن كان الأغلب اجتماع التجار في سوق واحد. إلا أن هذا غير محتمل الاشتراط فقهيًا. ومن هنا عبر عدد من الفقهاء عن هذه القاعدة بيد المسلم لأن المهم هو كونه البائع.

وإن كان هذا التعبير لا يخلو من تسامح، لأن المهم هو أن يكون المسلم بائعاً لا أن يكون صاحب يد. وبهذا تختلف هذه القاعدة عن قاعدة

اليده. فلو كانت المادة تحت يد الكافر، وهي ملك المسلم وباعها المسلم كانت قاعدة سوق المسلمين جارية.

وأما لو باعها المسلم بالوكالة عن الكافر أو بالفضول عنه، وكانت المادة ملكاً للكافر وتحت يده لم تكن حجته. لأن البائع حقيقة في مثل هو المالك لا مجري الصيغة.

نعم، لو كانت تحت يد المسلم، كانت يده حجة في الصحة دون قاعدة سوق المسلمين.



فصل

قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده

هذه القاعدة من القواعد الفقهية المشهورة جداً بين الفقهاء المتوسطين والمتأخرين من علمائنا ولا يكاد يكون لها أثر في ما هو قبل العلامة الحلي قدس سره على ما ذكره الشيخ الأنصاري^(١) في المكاسب مروراً بالشيخ الطوسي وابن إدريس والمحقق الحلي وغيرهم من العلماء السابقين.

ولعل السر في عدم تعرض السابقين لها بل هو السبب بالتأكيد عدم ورودها في النصوص الأصلية في الكتاب والسنة على الإطلاق وإنما هي عبارة متصيدة من مجموعة من القواعد الفقهية الصحيحة في نفسها، ومن هنا لم يكن ذهن المتقدمين متفتقاً عن مثل هذا النص حتى استطاع بعض علمائنا المتوسطين كالعلامة الحلي أو غيره التوصل إليه.

ويتج عدم ورود هذه القاعدة في الأدلة عدم حجيتها بكل صورة حتى لو صحت بكل تطبيقاتها ومواردها. لأن معنى صحتها عندئذ هو صحة القواعد الأخرى التي يمكن انطباق هذه الموارد عليها وليس معناه صحة نص هذه القاعدة وإن مال بعض الفقهاء إلى الدفاع عنها والأخذ بسعة مدلولها.

كما ينتج من عدم حجيتها سقوط قيمة الإطلاق وحصول الإجمال فيها. فلا يمكن تمسك بإطلاقها أو عمومها فإن مورد التمسك إنما يصح إذا انطبق على قاعدة أخرى غيرها. كما لا يمكن تقييد الأدلة المعتبرة بها أو تقييدها

(١) المكاسب ص ١٠١.

بالأدلة المعتبرة. فإن التقييد إنما يكون من شؤون تلك الأدلة ولا يشمل النصوص غير المستخرجة منها كما في هذه القاعدة.

ولا يتوهم أن مدرك هذه القاعدة ودليلها هو الإجماع لأننا عرفنا أن المتقدمين لم يتعرضوا لها على الإطلاق، وإجماع المتوسطين والمتأخرين غير محرز وإن كان محرزاً فهو ليس بحجة إلا على بعض المباني الأصولية غير التامة. ومن هنا لم أجد من ادعى الإجماع أو الشهرة على هذه القاعدة أو تمسك بأحدها كدليل عليه.

نعم، وجد في كلام المتقدمين^(١) ما يمكن أن يكون تطبيقاً من تطبيقاتها كما في كلام الشيخ الطوسي حيث علل الضمان في غير واحد من العقود الفاسدة بأنه دخل على أن يكون المال مضموناً عليه. أقول إلا أنه لا ينبغي أن يتوهم أخذ الشيخ بهذه القاعدة وإنما هو حكم استفادة من قاعدة أخرى، وإن أصبح في نظر المتأخرين مندرجاً ضمن هذه القاعدة.

ومعه فإنما يصح التعرض لهذه القاعدة احتراماً لمن ذكرها من الفقهاء وتثبيتاً للفقه الموروث بين يدينا عنهم ون لم يكن لها أثر عملي كما قلنا.

معنى القاعدة:

ينبغي الالتفات أولاً لى أنهم ذكروا أن هذا النص يصدق إيجاباً وسلباً وعبروا بالقاعدة وعكسها. فالقاعدة الموجبة تقول ما يضمن بصحيحة يضمن بفاسده وعكسها يقول ما لا يضمن بصحيحة لا يضمن بفاسده. ومن المنطقي أن يكون شرح المعنى للطرد والعكس متشابهاً ما لم تحصل عوائق خلال التحقيق.

والقاعدة تحتوي على ما الموصولة وعلى مادة الضمان وعلى التعبير بالصحيح والفساد وعلى الضمير الغائب المضاف إلى الصحيح والفساد. فلا بد من تحليل هذه التعابير حسب ما هو الممكن في هذا الكتاب.

(١) المكاسب ص ١٠١.

أما ما الموصولة فأوضح ما يراد بها المعاملات من عقود وإيقاعات . ولا يخفى لدى القارئ معنى العقود والإيقاعات فإن المعاملة إن أمكن صحتها شرعاً من فرد واحد فهو إيقاع كالعتق والطلاق وإن احتاجت صحتها إلى طرفين فأكثر فهي عقد وما الموصولة تشمل لفظياً كلا النوعين من المعاملات .

ولكننا ينبغي أن نأخذ أمرين بنظر الاعتبار:

الأمر الأول: أننا إذا أدخلنا العقود وإيقاعات تحت القاعدة خرج من تحتها ما لا يكون عقداً ولا إيقاعاً كإحياء الموات واللقطة .

الأمر الثاني: أن القاعدة بعد أن أخذت مفهوم الضمان في مضمونها وهو معنى يحتاج إلى طرفين، أمكن أن يقال إنها تختص بالمعاملات ذات الطرفين وهي العقود ولا تشمل الإيقاعات بصفتها ذات طرف واحد .

إلا أنه لا ملازمة بين الأمرين إذ يمكن أن يكون طرفي الضمان غير طرفي المعاملة . فطرف الإيقاع وإن كان واحداً إلا أنه يكون أحد طرفي الضمان على بعض التقادير .

ومثاله ما إذا اعتبرنا مكاتبة الرق من الإيقاع أو يمكن أن تكون إيقاعاً بمعنى أن للمولى أن يجبر عبده على الالتزام بالمكاتبة فقد تكون المكاتبة عندئذ مشمولة لهذه القاعدة لأنها إيقاع معاوضي فإذا فسدت وجب رد العوض إلى المولى . وبتعبير آخر أن المولى لو أعطى لعبده مالا يشتغل به ليتمكن من دفع مال الكتابة كان مضموناً على العبد على تقدير بطلانها .

نعم، قد يقال إنه في الإيقاعات الخالية من العوض لا يكون مدلول القاعدة سارياً كالطلاق والعتق، إلا أن ذلك موقوف على أن يكون معنى الضمان ما كان مذكوراً في نص المعاملة . إلا أن ذلك مما لا دليل عليه فيمكن أن تشمل القاعدة ما تستلزمه المعاملة من أموال وضمانات وإن لم يكن مذكوراً بنصها كاستلزام الطلاق لضمان المهر أو نصفه بالرغم من كونه في نفسه إيقاعاً مجانياً .

فهذا هو الحديث عن معنى ما الموصولة في القاعدة.

وأما الحديث عن معنى الضمان المأخوذ بمادته في القاعدة فالصحيح في معناه هو تحمل العهدة والمسؤولية لشيء ما الذي قد يكون مالا كالدين أو ثمن المبيع وقد يكون غيره كال كفالة للشخص الحر فإنه بالكفالة يصبح مضموناً على الكافل . ومفهومه العام هو التحمل في العهدة والمسؤولية .

وأما تفسير الضمان بدفع الدرك أو البذل على تقدير التلف . فهو وإن كان صحيحاً عملياً إلا أنه من الناحية النظرية يكون متفرعاً على تحمل العهدة المشار إليه . فإن المال المضمون الذي في العهدة لا بد من دفعه إلى مستحقه فإن فرض تآلفاً رجعنا إلى بدله بطبيعة الحال وإن كان موجوداً وجب دفعه بنفسه .

ولا يستغرب فقهاء من ضمان المال الموجود قبل تلفه فإن له في الفقه أمثلة كالمال الموهوب مع فسخ الهبة والمال المعار عند انتهاء مدة العارية وكذلك لو قبض البائع الثمن وكان البيع فاسداً أو مفسوخاً أو مقالاً وكان الثمن موجوداً بنفسه فإنه يكون في عهدة البائع إرجاعه إلى صاحبه . وليست العهدة خاصة بالتلف .

وأولى من ذلك مفهوم الكفالة إذ لو كان الكفيل حاصلاً على الفرد المكفول وجب دفعه إلى المكفول له فهو في عهده من هذه الناحية وإن لم يكن تآلفاً بطبيعة الحال .

وكذلك حصص المستحقين في الخمس والزكاة فإنه في العهدة بإيصالها إلى مستحقيها سواء كانت موجودة أو تالفة .

إلا أنهم اصطلمحوا على ضمان الموجود بالعهدة وعلى ضمان التآلف بالذمة . وهذا مجرد اصطلاح توضيحي لا حجية فيه ، مضافاً إلى أن القاعدة لم يؤخذ فيها عنوان الذمة ولا العهدة وإنما أخذ فيها عنوان الضمان وهو يشمل كلتا الجهتين بلا إشكال .

فتفسير الضمان في القاعدة بخصوص مورد الذمة، وهو التلف، بلا موجب. على أنه حتى في مورد التلف، لا يكون متعلق الذمة هو الدرك أو البذل، بل العقلاء يرون أن المال ما دام موجوداً فهو في العهدة، وإذا تلف انتقل إلى الذمة. ومعناه: أن المال بنفسه أو قل بماليته الكلية انتقل إلى الذمة، وهي عقلاً نفس المالية التي كانت متجسدة فيه حال وجوده.

إذن، فالموجود في الذمة من التالف هو نفس المال. أو قل مالية المال. وليس بدله، إلا أنه حيث لا يمكن دفع المالية بشكلها الكلي أو غير المحدد، لزم إيصالها بحد خارجي إضافي غير داخل في الذمة، بطبعه، وهو معنى الانتقال إلى البذل.

وأما ما قد يقال، من إنهم خصوا القاعدة بالذمة دون العهدة، لعدم صدقها بالنسبة إلى العهدة أو مثاله: أن الكفالة الصحيحة موجبة للضمان دون الفاسدة. إذن فهي مختصة بخصوص التالف. أعني موارد الذمة.

إلا أن هذا لمجرد حسن الظن بالقاعدة التي قلنا إنها لا حجية لها في نفسها، وموارد النقض، كما سنسمع عليها عديدة، حتى في مورد الذمة. فإذا أردنا أن نخصها بما هو الصحيح فقهاً، لزم تقييدها أكثر من قابلياتها. ومن الواضح أننا إذا لاحظنا النص المشهور للقاعدة وحاولنا فهمه لم نكن مقصرين كل ما في الأمر أن نقوضها ستكون أكثر، وهو أمر غير مستغرب على أي حال.

والحديث عن الضمان يجرنا إلى الحديث عن الضامن، فمن هو الضامن في طرد القاعدة، وماذا يضمن.

لا شك أن الضامن هو طرف المعاملة، أي من الطرفين كان، وأحياناً كليهما. سواء قصدنا الذمة أو العهدة.

ففي معاملة البيع مع صحته، يكون البائع ضامناً للمشتري دفع المبيع مع وجوده وبدله مع تلفه. وهو ما قالوه من القاعدة: تلف المبيع قبل قبضه من مال بائعه. ويكون المشتري ضامناً للبائع الثمن مع وجوده وبدله مع تلفه.

وفي حال بطلان البيع، فإن لم يكونا قد تقابضا، فلا ضمان. وكذلك من لم يقبض منهما. وأما القابض فيضمن عين المقبوض مع وجوده، وبدله مع تلفه. والبدل هنا هو البدل السوقي لا المسمى، لفرض بطلان العقد. وهو مورد القاعدة التي تحدثوا عنها: ضمان المقبوض بالعقد الفاسد.

فاتضح أنه مع صحة المعاملة، إن كان التقابض قد حصل قبلها، فلا ضمان، ومع فسادها إن لم يكن التقابض قد حصل قبلها أو بعدها فلا ضمان. لأن المال على أي حال موجود لدى مستحقه عندئذ وإنما ينتج الضمان حين وجود المال لدى غير مستحقه.

وأما سبب الضمان شرعاً، فليس هو هذه القاعدة، لما قلناه من أنه لا حجية لها بحيال ذاتها وإنما سببه في العقد الصحيح هو صحة العقد، أو قل إمضاء الشارع لما اتفق عليه المتعاملان، كما عبروا. ويكون المضمون هو (المسمى) يعني الثمن المذكور في المعاملة أو المثلث كذلك، إن كان موجوداً وإن كان كلياً، كان عليه دفع مصداقه وهو ما عليه حديث الفقهاء عادة في هذه القاعدة.

وإن كان تألفاً كان عليه دفع بدله سواء كان بائعاً أو مشترياً. لأن العين المباعة كما هو مضمون مع تلفها من قبل البائع، كذلك الثمن إذا كان عينياً يكون مضموناً على المشتري.

فقاعدة: تلفت المبيع قبل قبضه من مال بائعه. شاملة للمشتري لفظاً أو ملاكاً. وإنما خصوها بالبائع. لأن الغالب في المبيع كونه عيناً والغالب في الثمن أن يكون كلياً. ومن الواضح أنه ليس بفرق مهم فقهيّاً، من هذه الناحية.

وأما سبب الضمان في العقد الفاسد. فليس هو هذه القاعدة، كما قلنا، وليس هو فساد المعاملة، وإن كان جزء العلة. إلا أن الجهة الفقهية المهمة هو عدم انتقال المال عن مالكه الأول. فحصوله عند الآخر، بلا موجب ولا بد من إرجاعه إلى مالكه.

وليس هذا خاصاً بالعقد الفاسد، بل يشمل ما إذا حصل الفسخ على العقد أو الإقالة. إذ يكون ذلك سبباً لرجوع كل بدل إلى صاحبه الأول، على الخلاف بين الكشف والنقل. والمهم الآن هو حصوله بيد غير مالكة فيجب إرجاعه إليه.

ومن الواضح أن هذا المورد غير داخل في مضمون القاعدة، فكأنهم لم يستطيعوا أن يصوغوا لها اللفظ الشامل له. اللهم إلا إذا قلنا بشمول (ما) الموصولة فيها للفسخ والإقالة. إلا أن في هذا ما فيه، ومن هنا لم يحتمله أحد من الفقهاء.

هذا، وينبغي أن نلتفت أنه ليس كل عقد فاسد موجب للضمان، وإن أوجب الضمان صحيحة. كما لو كان طرف المعاملة عالماً بالفساد ومقديماً على دفع المال، لم يجب إرجاعه إليه، لأن رضاه بدفعه عندئذ مطلق وغير مشروط بالعوض ولا بصحة المعاملة.

وأما إذا لم يكن عالماً بالفساد، فالمال ملك لصاحبه بلا إشكال. إلا أن ضمانه فقهيّاً موقوف على كونه من قبيل الغصب عند ذي اليد، بحيث يكون مضموناً حتى مع عدم التعدي والتفريط. وهذا ليس بصحيح على أي حال. بل هو أمانة شرعية لا تضمن إلا مع التعدي والتفريط. فإن تسامح مع مالكتها بالمطالبة بها أو عرف من لفظه أو فحواه هذا التسامح انقلبت إلى أمانة مالكية.

نعم، لا يبعد أن التسامح في الأمانة الشرعية من قبل ذي اليد، نوع من التفريط، لوجوب دفعها فوراً، إلا أننا نفترض قيام ذي اليد بهذا الواجب، فلا يكون ضامناً إلا بتفريط آخر.

ومعه لا تبقى القاعدة، على إطلاقها، كما هو واضح، بل لا بد من تقييدها بالتعدي والتفريط.

وأما المال المضمون، فقد أشرنا إلى أنه يكون على أشكال:

أولاً: الثمن المسمى والعروض المسمى مع صحة العقد وشخصية العوضين.

ثانياً: الثمن والعروض الكليين أو يكون أحدهما كلياً، فيكون مصداقه في العهدة مع صحة العقد.

ثالثاً: مع تلف أحد العوضين وكونه شخصياً، ينتقل به إلى القيمة السوقية، والتي قد تكون مثله تماماً عرفاً، كما في تلف الثمن.

رابعاً: إذا فسدت المعاملة وكانا قد تقابضا أو أحدهما. ضمنه بنفسه مع وجوده وبدله مع عدمه.

وهنا يحسن الإشارة إلى أمرين:

الأمر الأول: إن هذه القاعدة تكون فاقدة لوحدة المال المضمون على تقديري الصحة والفساد وعلى تقديري البقاء والتلف. إذ يكون المضمون أشكالاً متعددة. وهذا يعني عدم التركيز في صياغتها. فإن المفروض فيها لو تمت أن يكون المضمون فيها على نحو واحد. على كلا التقديرين. ولا يمكن أن يكون كذلك فقهاً.

الأمر الثاني: قال الفقهاء أنه لا بد بعد التلف من ضمان المثلي بالمثل والقيمي بالقيمة. وعرفوا المثلي بما تتساوى أجزاؤه كالحنطة والشعير، والقيمي ما لا تتساوى أجزاؤه كالحيوان والأراضي.

وهذا هو ظاهر الأخبار أيضاً، ولا إشكال في إجزائه، عند دفع المثلي بالمثل والقيمي بالقيمة. إلا أن ظهور هذه الأخبار في تعيين المثلي بالمثل، محل إشكال. بل يمكن فقهاً غرامة المثلي بالقيمة، إذا كان السوق متبايناً على ذلك، كما في أيامنا الحاضرة. وهو ناتج من النظر إلى كل شيء مما يقع تحت التجارة بماليته مثلياً كان أو قيمياً، في حين أن مفهوم المثلي مستبطن للنظر إلى النوع أيضاً. وهذا وإن كان هو السائد في العصور السابقة، غير أن تغير السوق يحقق لنا موضوعاً جديداً للتبادل. وهو ممضي شرعاً لأن النظر إلى المالية أمر مفروض دائماً عند العقل والعقلاء.

ولعل الحال قد وصل في عصورنا إلى أن ضمان المثلي بالمثل محل سخرية أو تعجب، بعد أن كان الميزان هو المالية في كل شيء. وعندهم أن هذا أسلوب أقرب إلى مفهوم المقايضة منه إلى شيء آخر. وهو أسلوب قديم قد ألغاه السوق من زمان بعيد.

وعلى أي حال، فضمن المثلي بالقيمة لا إشكال فيه فقهاً أما لما قلناه من إمضاء السيرة المعاصرة. وإما للتراضي بين الطرفين بذلك، بأن يدفع بدل المضمون في الذمة نقداً. فإن المضمون في الذمة وإن كان هو المثل إلا أنه يدفع إلى صاحبه ثمنه بالتراضي.

وأما ضمان القيمي بالمثل، فهذا غير ممكن، لفرض أنه لا مثل له أولاً. وكذلك. فإن السيرة منذ القديم وإلى الآن قائمة على ضمانه بالقيمة، فيكون ضمانه بالمثل، بعد إحراز المثلية فرضاً. تشريعاً محرماً. وإن كان التراضي بعنوان التعويض، لا أرى فيه بأساً. والكلام في المثلي والقيمي مفصلاً ليس هذا محله.

مركز تحقيقات علوم اسلامی

أدلة القاعدة:

ذكروا لهذه القاعدة طرداً أو عكساً بعض الأدلة، وخاصة أولئك المتحمسون لإتمامها وتصحيحها. وفي الواقع أن تلك الأدلة أحكام شرعية أو قواعد فقهية أخرى لها مواردها، وهي تنطبق على بعض موارد هذه القاعدة بالحمل الشائع. وقد ألمعنا فيما سبق أنها حتى لو تمت بجميع مواردها، فلا يمكن التمسك بإطلاقها، وإنما هو تمسك بإطلاق تلك القواعد أو أدلة الأحكام التي كانت كدليل عليها.

وبعض تلك الأدلة عامة لكثير من موارد القاعدة، وبعضها خاص ببعضها أو بعكس القاعدة. ولا ينبغي أن نستوعب تلك الأدلة الآن، وإنما نشير إلى أهمها:

وأهم تلك الأدلة وأعمها بالنسبة إلى القاعدة هو قاعدة احترام مال

المسلم. قال بعضهم^(١): فإن المسلم محترم في نفسه وعرضه وماله وحرمة ماله كحرمة دمه، وعمله محترم أيضاً. وهو من ضروريات الدين ومدلول عليه بالكتاب والسنة وإجماع المسلمين. ومعنى احترام ماله حرمة مزاحمته والأخذ منه بالقهر عليه.

هذا الذي قاله صحيح، إلا أن الأدلة التي ساقها على حرمة مال المسلم وعمله، لا يعني كونها أدلة على القاعدة. نعم هي أدلة على الضمان، بكل تأكيد. للتلازم بين الاحترام والضمان. ولكن القاعدة ليست مقتصرة على مفهوم الضمان بل الأهم فيها هو الملازمة بين صدرها وذيلها إذ نقول: ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده. وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده.

وإذا ثبت ضمان مال المسلم، لا يكون ذلك سبباً لمعرفة أسباب الضمان. بل تحتاج الأسباب إلى أدلة أخرى. وأما هذا وحده فغير كاف، كما هو غير خاف.

نعم، لو كانت تشمل الأسباب لصحت في كثير من موارد هذه القاعدة كما أشرنا، لأن العقد قد يوجب الضمان بصحيحه وبفاسده، وقد لا يوجب الضمان، كالعقود المجانية. هذا. في غير موارد النقوض على القاعدة التي يرجع جملة منها إلى الضمان في صورة فساد العقود المجانية. وستعرض إلى المهم منها.

ومن هنا غيروا الدليل على هذه القاعدة، من مجرد احترام مال المسلم إلى ما هو أخص منه، وهو ما يسمى بقاعدة الإقدام. وهي من متفرعات ذلك الاحترام عرفاً. وإن كان بينهما عموم من وجه منطقياً. لأن قاعدة الإقدام معناها تحكيم رأي المالك في ماله عدا ما استثنى. وهذا كما يعني حقه في منع غيره من التصرف الذي هو معنى الاحترام يعني أيضاً الإذن لغيره به وهو

(١) بلغة الفقيه: ج ١: ص ٧١.

لا يدخل في معنى الاحترام بالمطابقة، وإن كان شاملاً له عرفاً، لأن الاحترام ليس هو احترام المال بمجرد بل احترام المالك، وهو يستلزم عرفاً في قبول رأيه في ماله مهما كان.

ومعه فإن أقدم المالك على نقل ماله مجاناً لم يضمنه الآخر. وإن أقدم على نقله بعوض لزم الضمان.

وهذا المعنى هو السبب للضمان وجوداً، بلا شكال إلا أن ما أشرنا إليه هناك يبقى هنا أيضاً، وهو الملازمة بين صدر القاعدة وذيلها طرداً أو عكساً. إذ معناه: أن ما كان من العقود أو المعاملات سبباً للضمان بصحيحه يكون سبباً للضمان بفاسده أيضاً. وما لا يكون سبباً للضمان بصحيحه لا يكون سبباً له بفاسده.

وهذه الملازمة لا تثبت بمجرد حصول الإقدام. أما في عكس القاعدة فواضح، لأن الإقدام على المجانية بالعقد الصحيح لا يلازم الإقدام على المجانية في الفاسد. بل إن المالك عرفاً وعادة يريد ماله أن عرف بطلان المعاملة وليس رضاه بالمجانية شاملاً حتى لصورة الفساد.

وأما في طرد القاعدة، فالإقدام على التعويض واللامجانية، يلازم الضمان عند صحة العقد المعاوضي، دون صورة الفساد، وألا لزم ضمان أقل الأمرين من القيمة السوقية والمسمى. ولم يقل به أحد.

وإنما - في صورة الفساد - يكون المال الذي عند المشتري ملكاً للبائع وبالعكس، الأمر الذي يكون موضوعاً لوجوب إيصال المال إلى مالكه، بغض النظر عن وجود أي معاملة عليه. فلو كان البيع فاسداً أو مفسوخاً، كان وجوده كعدمه، ولا دخل لعنوان الفساد في الإرجاع، إلا بقاء المال على مالكه الأول. وخاصة بعد كون الفقهاء لم يتحدثوا عن الفسخ والإقالة هنا، كما أسلفنا^(١).

(١) فإن الفسخ يؤثر في إعادة الملكية أو نقل الملكية من جديد بناء على (النقل) الذي =

بقي أن نشير فيما يلي إلى عدة أمور:

الأمر الأول: تساءل الفقهاء عن معنى الباء في قولهم: بصحيحة وبفاسده. فكانهم يتعاملون مع النص بصفته مما قام عليه دليل معتبر فقهيًا.

والمهم أننا يحسن أن نتابعهم في هذا التساؤل: وأجابوا بأحد احتمالين:

الاحتمال الأول: أن يكون الباء بمعنى السببية. وهذا يصح في جانبي الصحة من القاعدة وعكسها، لأن العقد الصحيح المعاوضي يوجب الضمان وغير المعاوضي يُسقطه. إلا أنه لا يصح في جانبي البطلان من القاعدة وعكسها، لما أشرنا إليه من أن المعاملة الباطلة لا توجب الضمان بصفتها معاملة باطلة، بل هي ملحقة بالعدم تمامًا. مضافاً إلى مناقشات أخرى.

الاحتمال الثاني: أن يكون الباء بمعنى مع، ويراد بها الظرفية دون السببية. وبهذا اندفع الإشكال السابق. لأن العقد الباطل يكون ظرفاً للضمان في المعاملة المعاوضية.

إلا أننا ينبغي أن نعتبر الظرفية أعم من السببية ليشمل صورة وجود في طرف صحة المعاملة التي تكون سبباً للضمان أو عدمه. وأما لو اعتبرناها مغايرة لها، كان اللازم اعتبار الباء سببية في طرف الصحة، وظرفية في طرف البطلان. وهو كما ترى.

وقد يعبر عن الظرفية التي قلناها في الاحتمال الثاني: بأن الباء في القاعدة بمعنى (في) كما نص الشيخ الأنصاري في المكاسب. ومحصلهما الفقهي أعني: في ومع واحد في هذا المقام. لأن الاقتران المفهوم من لفظ (مع) لا يزيد أثره على الظرفية المستفادة من لفظ (في) بهذا الصدد، ومن هنا كان الاحتمالان واحداً كلاً وإن كانت اثنتين لفظاً.

= هو الصحيح. وأما بطلان العقد أساساً فليس له أي أثر. فاعتبار المعاملة الفاسدة شيئاً يمكن التحدث عنه فقهيًا أو عن آثاره، أمر غير معقول.

الأمر الثاني: لا شك أن الضمير الغائب في قولهم: بصحيحه ويفاسده، يعود إلى (ما) الموصولة فماذا يراد بهما معاً وما هو مرجعهما الحقيقي.

والمحتملات في ذلك بالنظر الأولي عديدة: جنس العقد، ونوع العقد وصفته وشخصه.

أما جنس العقد، يعني مفهومه، فهو غير محتمل، لأن العقود تختلف في الضمان وعدمه أو قل بالمجانبة وعدمها. فمن غير المستطاع القول: إن العقد بصفته عقداً يضمن بصحيحه أو لا يضمن. فلا تنطبق القاعدة ولا عكسها.

وأما نوع العقد، وهو النظر إلى تفاصيل العقود الفقهية، كعقد البيع وعقد الإجارة وعقد الرهن وغيرها. فهذا هو الذي يبدو للنظر، وقد يستظهر من لفظ القاعدة، لأن بعض هذه الأنواع معاوضي وبعضه مجاني، ومنه ما يكون صحيحاً ومنه ما يكون فاسداً.

إلا أن المدافعين عن القاعدة استشكلوا في ذلك من ناحية أن الصلح من أنواع العقود. وهو يختلف في نتائجه فقد يكون معاوضياً وقد يكون مجانياً، تبعاً لما يماثله من المعاملات ويقوم هو مقامها. ومعه فيكون انطباق القاعدة وعكسها، على نوع (الصلح) متعذراً.

ولذا قالوا: إنه لا بد من الانتقال إلى (الصنف). وهو التقسيم الذي يكون دون النوع، فكما أن نوع الإنسانية تنقسم إلى إنسان أبيض وإنسان أسود، كذلك عقد الصلح ينقسم إلى مجاني ومعاوضي. فإذا لاحظنا الصنف انطبقت القاعدة. وهذا هو مرادهم لباً، بتعبير منا.

وقد يفيد ذلك فائدة أخرى، فإن من العقود ما يتوقف الضمان فيه على القبض كالصرف والسلم، وهي أصناف من عقد البيع، فيندرج كل واحد

بחיالة في القاعدة. ويكون المراد من (ما) الموصولة حصول العقد والقبض أحياناً.

إلا أن هذا غير تام، لوجوه منها:

أولاً: أن أكثر العقود ليس لها أصناف، فتكون النتيجة أننا نقصد الأصناف من بعض العقود والأنواع من العقود الأخرى. وهو وإن أمكن في التصور، إلا أنه خلاف التعبيرات البليغة.

ثانياً: أن مرجع الموصول عندئذ يكون على أشكال عديدة، لا تكاد تندرج تحت مفهوم (جامع) معين.

- ١ - الإيجاب والقبول.
- ٢ - الإيجاب والقبول والقبض.
- ٣ - العقود ذات الأطراف الثلاثة كرضا الورثة في تصرف المريض بثلثه، وكرضا العمة في الزواج من بنت أخيها وغير ذلك. وبيع العين المرهونة الموقوفة على رضا الراهن والمرتهن والمشتري، وغير ذلك كثير.
- ٤ - الإيقاعات المعاوضية كالمكاتبة لو اعتبرناها إيقاعاً، كما سبق أن أشرنا.

فإذا عممنا المعنى للقاعدة وعكسها، بحيث أردنا أن يكون مرجع الموصول واحداً في الجميع كانت الاحتمالات أكثر كما هو معلوم فتحتاج القاعدة عندئذ إلى قيود إضافية، ولا تصح بمجرد ما.

الأمر الثالث: في أهم النقوض التي أوردها الشيخ الأنصاري وغيره على القاعدة.

وقد كان التركيز من هذه الناحية على عكسها أكثر. لأنهم اعتبروا الضمان هو انشغال الذمة. ولم يتعرضوا إلى اشتغال العهدة بما هو موجود قبل التلف. ولكننا سبق أن قلنا إن معنى الضمان شاملاً لكلا المعنيين.

والمراد من النقض، كون المورد مندرجاً في موضوع القاعدة من دون أن يكون مندرجاً في حكمها، كما سيتضح من الأمثلة. والنقض تارة على القاعدة وأخرى على عكسها.

أما النقوض على طرد القاعدة:

أولاً: ما قلناه في الكفالة: فإنها سبب للضمان بصحتها. دون فاسدها. سواء كان متعلقها إنسان أو غيره.

ثانياً: النكاح، فإنه سبب لضمان المهر بصحته، وليس كذلك الفاسد ما لم تقبضه الزوجة. فيكون القبض هو السبب دون العقد.

ثالثاً: الجعالة الشخصية، أعني التي يكون طرفها محدداً أو شخصياً. فإنها سبب للضمان بصحتها للضال وللأجرة. ولا تكون كذلك الفاسدة، وخاصة بالنسبة إلى الضال، وأما الأجرة فالقبض يكون سبباً لإرجاعها دون العقد.

وأما النقوض على عكس القاعدة:

أولاً: الصيد الذي استعاره المحرم من المحل، بناء على فساد العارية. فإنهم حكموا بضمان المحرم له بالقيمة مع أن صحيح العارية، لا يضمن به.

ثانياً: نماء المبيع غير المستوفى، حيث لا يكون مضموناً في الصحيح، ولكنه مضمون في الفاسد.

ثالثاً: ما ذكره الشيخ الأنصاري^(١): الشركة الفاسدة بناء على أنه لا يجوز التصرف بها، فأخذ المال المشترك حينئذ موجب للضمان. ومعناه: أن الشركة الصحيحة غير موجبة للضمان بخلاف الفاسدة. ويمكن أن يراد: أن الإذن الصحيح بالتصرف غير موجب للضمان دون الإذن الفاسد، فإنه موجب له، وهو أمر صحيح في الشركة وغيرها.

أما النقوض الثلاثة الأولى، فهي مما لم نسبق إليه، لنجد من يدافع عنها. وأما الثلاثة المتأخرة، فقد دافع عنها بعضهم، وأصبحت في مجال النقض والإبرام، مما هو خارج عن مجال الكلام في هذا الكتاب.

(١) المكاسب: ج ١ ص ١٠٣.

فصل الصحة وال لزوم في المعاملات

هناك ما يسمى فقهيأ بأصالة الصحة، بمعنى أن الأصل في العقد والإيقاع إذا حصل، هو الصحة، ما لم يثبت البطلان. وهناك ما يسمى فقهيأ بأصالة اللزوم، بمعنى أن الأصل في العقد أو الإيقاع إذا حصل أن يكون لازماً ما لم يثبت الخلاف، وخلاف اللزوم هو (الجائز) في اصطلاحهم.

وهاتان القاعدتان، متشابهتان نسبياً في المضمون وفي الدليل، ولذا أدرجناهما في فصل واحد. وإنما اللزوم عرفاً شكل مؤكد ومركز من أشكال الصحة.

وقاعدة الصحة أصل ظاهري يثبت حال الشك في الصحة والبطلان بما وقع من المعاملات فنقول: إن اللزوم هو البناء على صحتها، ما لم يثبت البطلان بدليل معتبر.

وأما قاعدة اللزوم فقد تكون أصلاً ظاهرياً، يرجع إليه حال الشك، فيما إذا شككنا في نوع بعض العقود أنه لازم أو جائز. فينبغي أن تنبني على اللزوم، بمعنى عدم تمكن أحد الطرفين أو الأطراف من نقض المعاملة وفسخها أو إلحاقه بمجموعة العقود اللازمة دون العقود الجائزة كما سنوضح.

وقد تكون قاعدة اللزوم حكماً واقعياً، أو صفة ثابتة لبعض العقود شرعاً، ولذا قسموا المعاملات أو العقود إلى لازمة وجائزة. وقالوا إن البيع والإجارة والوقف والنكاح عقود لازمة، وأن العارية والهبة والوديعة عقود جائزة كما سنوضح.

كما قد تكون الصحة صفة واقعية أيضاً، وهي حكم واقعي ثابت للعبادات والمعاملات الجامعة للشرائط والفاقد للموانع شرعياً وفقهياً. إلا أن هذا خارج عن محل الكلام فعلاً. وإنما محل كلام الفقهاء هو أصالة الصحة الظاهرية وصفة اللزوم الواقعية، فيما عدوه من العقود اللازمة. ولم يتعرضوا لى أصالة اللزوم كما تعرضوا بها إلى ذينك الأمرين.

ونحن فيما يلي نتعرض للأمور الثلاثة جميعاً: ١ - أصالة الصحة. ٢ - أصالة اللزوم. ٣ - صفة اللزوم الواقعية ونحاول إيضاح مواردها وأهم أدلتها.

أصالة الصحة:

إذا شككنا في أي عقد أو إيقاع بعد وقوعه في أنه جامع لشرائط الصحة وفاقدا لموانعها، أم أنه باطل لوجود خلل في شروطه، لزم البناء على الصحة طبقاً لأصالة الصحة التي نتحدث عنها.

ومثاله إذا اشترط الفقيه لزوم تقدم الإيجاب على القبول أو اللفظ العربي في العقد. وشككنا بحصول أحد هذين الشرطين أو كليهما، واحتملنا تقدم القبول على الإيجاب أو العقد بغير اللغة العربية ألزمتنا القول بالصحة، مع التسليم أنه لو لم يكن جامعاً للشرائط كان باطلاً لا محالة.

وهذا من قبيل الشك الصفروي بطبيعة الحال بعد إحراز الكبرى، يعني الشك في التطبيق بعد إحراز الحكم الكلي. وأما لو كان الشك في أصل الحكم فلا مورد لأصالة الصحة، بل يكون مورداً لقواعد أخرى كأصالة عدم الشرطية المنتجة للصحة أو استصحاب بقاء الملك على مالكه المنتج للبطلان.

ويمكن أن يستدل لها بعدة أدلة نذكر أهمها:

الدليل الأول: بعض آيات القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ وقوله تعالى: ﴿إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾.

وتقريب الاستدلال بها: أنها أخذت في موضوعها عنوان التجارة وعنوان العقود. وهي عناوين عرفية يجب أن نأخذها من السوق. إذن فموضوع الآيات الكريمة هي هذه العناوين العرفية. فمتى صدق عرفاً كون المعاملة عقداً أو تجارة وجب الوفاء بها وصحت.

نعم، إذا كانت المعاملة من الفساد بحيث لا يصدق عليها ذلك عرفاً، لم تدخل في موضوع الآية ولم تصح.

ينتج من ذلك كله أننا إذا أحرزنا وقوع العقد أو الإيقاع بالشكل العرفي، وشككنا في صحته الشرعية، كفى ذلك في صحته، وهو معنى أصالة الصحة.

ويمكن أن يناقش: بأن المفروض هو الشك في تخلف بعض الشرائط، ومعه يكون الشك في الصدق الشرعي للعقد قائماً، فكيف يكون مشمولاً للآية الكريمة. وبتعبير آخر: إن الصدق العرفي مما ألغاه الشارع في المقام، بعد التقييد المفروض بثبوته. فيكون الشك في تخلف القيد شكاً في صدق العقد.

إلا أن هذا لا يتم لأن التقييد الشرعي لا يتضمن إلغاء ما سواه عرفاً. بل ليس من حق الشارع التصرف في الأمور العرفية. إذن، فالمعاملة عقد عرفي. فيدخل في موضوع الآية وجداناً وإن شككنا في تحقق شرطه الشرعي. فيمكن ترتيب آثار الصحة عليه.

الدليل الثاني: الإجماع بين الفقهاء على صحة أصالة الصحة وحجيتها. ولا شك أنها مشهورة جداً بين الفقهاء حتى المتقدمين منهم. إلا أن الإجماع بشكله المعتبر لم يحرز على أي حال.

الدليل الثالث: السيرة العقلائية، إذ لا شك أن العقلاء يرتّبون الأثر على العقود التي يعملونها حتى وإن كانت فاقدة للشرط الشرعي، فضلاً عن الشك في ذلك. وهم يبنون على الصحة في مورد وقوع العقد، بلا إشكال، حتى لو كان الشرط المشكوك تخلفه، عقلاً لا شرعياً.

وهذا وإن كان ناتجاً من التسامح العرفي، إلا أنه عمل قائم فعلاً بلا إشكال.

نعم، لو شكوا في سقوط المعاملة تماماً عن الاعتبار لم يبنوا على الصحة. وعلى أي حال، فالشروط في أنظارهم مختلفة، إلا أننا نفترض الشك في الشرط الشرعي مع إحراز الشرط العقلائي. وعندئذ فأصالة الصحة العقلانية جارية بلا إشكال.

بل حتى لو كان الشك في الشرط العقلائي، مع انخفاض صورة المعاملة عقلائياً، كانت أصالة الصحة جارية.

تقديم أصالة الصحة:

بقي أن نلتفت إلى أن العقد لو كان فاسداً لم يترتب أثره. فالشك في فساده شك في ترتب الأثر، فيشمله استصحاب عدم ترتب الأثر وأصالة البطلان. فينبغي أن نتصور أصالة الصحة فقهاً بحيث تكون واردة على هذا الأصل.

وذلك بأحد وجهين:

الوجه الأول: أن أصالة الصحة امانة وليست أصلاً عملياً، والأمانة متقدمة على الأصل العملي كما حقق في علم الأصول. وما يجري لإثبات البطلان هو أصل عملي محكوم لهذه الأمانة.

والأمانة عندهم هي الدليل الذي يقام عند الشك، ويكون له قابلية إثبات الواقع تعبدًا. فإذا قامت الأمانة فكأننا علمنا بالواقع، وإن بقينا وجداناً شاكين. والأصل العملي عندهم لا يستلزم أكثر من ترتيب آثار المدلول كالصحة مثلاً، والبناء عليها عملياً، في السلوك الخارجي، من دون أن يكون له قابلية الإثبات للواقع.

فهنا نحتاج إلى الدليل، بأن أصالة الصحة لها قابلية إثبات الواقع. لتكون أمانة متقدمة على الأصول النافية لصحة العقد، كما أسلفنا، وهو غير

بعيد بعد أن استطعنا أن نثبت بالآية كون المعاملة عقد أو تجارة. وتمام الكلام في محله.

الوجه الثاني: أن الأصول النافية للصحة، وإن كانت بمجرد ما متقدمة رتبته على أصالة الصحة وحاکمة عليها، لكونها جارية في موضوعها، لأنها تثبت كون العقد ناقصاً، والناقص لا يكون صحيحاً.

إلا أن هذه الأصول لا تثبت كونه ليس عقداً عرفياً. وقد عرفنا أنه بعد إحراز عرفيته يكون مشمولاً للآية الكريمة، وإن كان محتمل النقصان. وهذه الأصول النافية ليست اشارة ليكون لها قابلية إحراز الواقع. بل يبقى الشك بالرغم من جريانها ثابتاً وإحراز العرفية متحققة، فلا يكون لها أثر في تغيير موضوع الآية. فتأمل. وتمام الكلام في محله. والوجه الأول هو المعتمد.

موارد أصالة الصحة:

تشمل أصالة الصحة كل العقود بلا إشكال. لقوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ كما سبق أن استفدنا منها. وتشمل الإيقاعات التي لها مضمون تجاري لقوله تعالى: ﴿إلا أن تكون تجارة عن تراض بينكم﴾.

ويمكن القول أيضاً إن الإيقاعات مندرجة في مفهوم الآية الأولى، لأن تقسيم المعاملات إلى عقود وإيقاعات إنما هو اصطلاح متأخر في الفقه، ولم يكن في صدر الإسلام حتى تحمل الآية الكريمة عليه. فالعقود هي مطلق المعاملة، حتى وإن كانت إيقاعاً، فتكون الإيقاعات مندرجة ضمنها لا محالة.

وأما ما ليس من العقود والإيقاعات كإحياء الموات، وغيره، فلا يكون مشمولاً لأصالة الصحة، لأنه غير مشمول لدليلها. فإذا شككنا في حصول الإحياء ببعض الأعمال البسيطة في الأرض مثلاً، كان استصحاب عدم حصول الملكية جازياً. إلى أن يصدق حصول الإحياء عرفاً.

يبقى الالتفات إلى الإيقاعات التي ليست من قبيل التجارة، كالوقف

والعتق. وقد عرفنا اندراجہ في مفهوم العقود. ولو تنزلنا عن ذلك لم يكن مندرجاً في أية التجارة، لفرض أنه ليس تجارة. بل يكون مندرجاً في الحديث المشهور^(١): المسلمون عند شروطهم. والمعاملات كلها شكل من أشكال الشروط لغة وعرفاً، فيندرج الوقف والعتق وما كان من قبلها في ضمنها.

صفة اللزوم:

ينبغي لنا فيما يلي أن نتحدث عن صفة اللزوم الواقعية، للعقود اللازمة أولاً. لكي يكون الحديث عنها كمقدمة للحديث عن أصالة اللزوم الظاهرية بعد ذلك.

فقد قسموا العقود بل مطلق المعاملات إلى جائزة ولازمة. فمن العقود اللازمة كما سمعنا البيع والإجارة والنكاح. ومن الإيقاعات اللازمة: العتق والطلاق والوقف. ومن العقود الجائزة الوديعة والعارية والهبة، ومن الإيقاعات الجائزة الإباحة والإذن.

وقد قالوا في معنى اللزوم إنها صفة للمعاملة تجعلها غير قابلة للفسخ أو النقص، ما لم يدل دليل خارجي على وجود خيار الفسخ أو الاتفاق على الفسخ وهو الإقالة. وأما الجواز في المعاملة فهو القابلية الذاتية لها للفسخ بإرادة فاعلها، من دون أن نحتاج إلى دليل خارجي على خيار الفسخ.

وقد اختار الشيخ^(٢) في معنى اللزوم للبيع: أن وضع البيع وينائه عرفاً وشرعاً على اللزوم وصيرورة المالك الأول كالأجنبي. وإنما جعل الخيار فيه حقاً خارجياً لأحدهما يسقط بالإسقاط وبغيره. وليس البيع كالهبة التي حكم الشارع فيها بجواز رجوع الواهب بمعنى كونه حكماً شرعياً له أصلاً وبالذات بحيث لا يقبل الإسقاط.

(١) الوسائل ج ١٢: كتاب التجارة: أبواب الخيار: باب ٦: حديث ١ و ٥.

(٢) المكاسب: ص ٢١٤.

قال: ومن هنا ظهر أن ثبوت خيار المجلس في أول أزمئة انعقاد البيع لا ينافي كونه في حد ذاته مبنياً على اللزوم، لأن الخيار حق خارجي قابل للانفكاك. إلى أن قال: فالأصل هنا كما قيل نظير قولهم: إن الأصل في الجسم الاستدارة، فإنه لا ينافي في كون أكثر الأجسام على غير الاستدارة لأجل القاسر الخارجي.

ولنا أن نعلق على هذا الكلام بعدة أمور تتعمق بها تدريجاً فكرتنا عن اللزوم والجواز:

الأمر الأول: يتحصل من كلام الشيخ الأنصاري قدس سره. أن للبيع والعقود اللازمة على العموم صفتان إحداهما حكمية وهي اللزوم. وأخرى حقيقة وهي (الجواز) بالخيار. والأولى ذاتية والأخرى خارجية أو عرضية. والصفة العرضية لا تنافي الصفة الذاتية. والأولى بصفتها حكماً غير قابلة للإسقاط والثانية بصفتها حقاً قابلة للإسقاط.

وهذا التكوين الفكري هو الذي أصبح تقليدياً موروثاً منذ قاله الشيخ وإلى الآن. وهو أمر مرتب إلى حد كبير ومتكامل. إلا أن الأمر المهم هو إمكان استفادته من الأدلة.

أولاً: أنه من الناحية العرفية العملية، لا فرق بين الجواز الحكمي والجواز الحقيقي، لأن العرف ليس لديه نظريات وإنما يعيش سيرة عملية دائماً، ومن حيث هذه السيرة، فهو يعلم بأن العقد أو المعاملة قابلة للفسخ. ولا يتساءل عندئذ هل هي قابلة حكمية أو حقيقة. فيكون الاستدلال بالسيرة على لزوم العقود اللازمة مع كونها قابلة للفسخ عملياً - ولو بالخيار - لا يخلو من تسامح.

ثانياً: اننا يمكن أن نعرف اللزوم من نظائره في الفقه، فالمشال الأمثل للزوم هو العتق. إذ لا يمكن فقهياً فسخ العتق لا حقاً ولا حكماً لإعادة الحر في الرقبة. فهل البيع والإجارة كذلك. إن الوجدان الفقهي والمشرعي يحكم بالاختلاف.

وليس هذا لمجرد عدم وجود الخيار فيه، بل إن الوجدان حاكم بلزوم بعض العقود بشكل استثنائي كالوقف والعقود والنكاح، وهذا الوجدان مدرك أنها تختلف عن غيرها من العقود والإيقاعات، وأن البيع والإجارة ليست مثلها لا ذاتاً ولا عرضاً.

ثالثاً: إن الأدلة التي استدلو بها على خيار المجلس، صالحة للدلالة على تزلزل البيع وجوازه من حين وقوعه، وهو أمر يعترفون به عملياً، إلا أنهم يحملونه على الجواز الحقي دون الحكمي. فمن أين وكيف يمكن استفادة ذلك من هذه الأدلة.

خذ مثلاً إليك: صحيحة زرارة^(١): البيعان بالخيار حتى يفترقا. الحديث: والخيار لغة وعرفاً ليس خاصاً بالخيار الحقي، لأنه اصطلاح متأخر، لا يمكن حمل النصوص السابقة عليه. فالصحيحة دالة على انعقاد البيع في حالة جواز وتزلزل. أعني ممكن الفسخ. ولا يمكن استفادة أحد السببين بالتعيين منها.

وأوضح من ذلك صحيحة الحلبي^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام: أنه قال: إن أبي اشترى أرضاً يقال لها: العريض. فلما استوجبها قام فمضى. فقلت له: يا أبة عجلت القيام. فقال: يا بني أردت أن يجب البيع.

والوجوب لغة هو اللزوم والضرورة، فلا لزوم قبله. فمن أين لنا الحديث عن اللزوم الذاتي إذا لم تساعد عليه الأدلة. وتام الكلام في محله.

رابعاً: كيف يمكن لهم البرهنة على ما قالوه من أن الجواز في العقود الجائزة غير قابل للإسقاط. فلعله قابل للإسقاط باشتراط اللزوم في العقد، وخاصة في مثل الوديعة، إذ يكون على المالك التأخر إلى حين انتهاء الأمد.

(١) الوسائل أبواب الخيار: باب ١: حديث ٢.

(٢) المصدر: حديث ٣.

وليس التصرف هنا في الحكم الشرعي، كما ليس الفسخ بالخيار الحقي تصرفاً بالحكم أيضاً، فإن الحكم غير قابل للإسقاط، ومحاولة ذلك تشريع محرم. وقد قلنا في الفصل الخاص بالحق، إن الحق يحتاج إلى حكم بجعل الحق ولولاه لا يكون الحق ثابتاً. والإسقاط ليس لهذا الحكم بل لصغراه وتطبيقه وهو الحق الثابت في مورد معين. فكذلك الحال في العقود إذا كانت جائزة حكماً، فإن تحويلها إلى اللزوم بالحق لا بالحكم ليكون تصرفاً بالحكم الشرعي.

خامساً: إن الأمر قد يقال: إنه أكثر من ذلك: لأن البيع يحتوي على تزلزل من حين وجوده، في حين أن هذا التزلزل غير موجود في الهبة والوديعة ونحوها. إذ ليس فيها خيار مجلس وخيار حيوان ونحوها. فاللازم اعتبارها أشد ثبوتاً ولزوماً من البيع. وخاصة بعد أن عرفنا أن الفهم العرفي لا يفرق بين التزلزل الحقي والحكمي.

ودعوى التفريق بين الصنفين من المعاملات: بأن العقود الجائزة لا يمر عليها أي وقت لا تكون فيه قابلة للفسخ. على حين يكون البيع بعد سقوط الخيارات كذلك.

هذه الدعوى ليست صحيحة، لأمرين:

أحدهما: أنه يمكن دعوى اللزوم في كل العقود، غير أن بعضها جعل لها خيار موقت وبعضها جعل لها خيار دائم. ولعل هذا الخيار قابل للإسقاط أيضاً صغرياً، كما عرفنا، في العقود الجائزة.

ثانيهما: أن العقود اللازمة عندهم دائمة القابلية للفسخ أيضاً، كلما في الأمر أن الخيارات إذا سقطت. كانت المقابلة كافية في فسخها. في حين أنه في العتق والوقف ونحوها، لا يكون للمقابلة أي أثر، كما هو معلوم.

ومهما أمكن هنا أن نناقش في هذه التقريبات بالدقة المنطقية، فإنها بلا إشكال تدعم الفهم العرفي (العملي) من ناحية و(الساذج) من ناحية أخرى، والخالي من تعقيدات الفقهاء. فإذا كان هذا العرف هو الذي نفهم به الكتاب

والسنة فمن أين لنا أن نستفيد اللزوم فيما يعدونه من العقود اللازمة كالبيع والإجارة .

الأمر الثاني : سمعنا أن الشيخ الأنصاري نظر لزوم البيع بأمر تكويني خارج عن باب المعاملات وقال : نظير قولهم إن الأصل في الجسم الاستدارة، فإنه لا ينافي كون أكثر الأجسام على غير الاستدارة لأجل القاسر الخارجي .

وهو قدس سره يعلم أن قياس التشريع بالتكوين وبالعكس، أمر شطط . لأن لكل واحد منهما اتجاهه وقوانينه التي لا يشبه بها الآخر .

ومن هنا لا يمكن أن نفهم من ذلك إلا مجرد تقريب الفكرة إلى الذهن أو أنه مجرد مثال . وهذا أيضاً غير صحيح لعدة أمور نذكر أهمها :

أولاً : أنه ذكر ذلك بعد التأكيد من فكرته حول لزوم البيع، وهذا ما جعلناه الآن محل مناقشة . ولا يراد إثبات ذلك بالمثل .

ثانياً : ان اللزوم حسب فهمه للبيع صفة ذاتية والاستدارة للجسم صفة عرضية، يقتضيها وجوده النوعي التكويني حسب زعمهم . فليس هذا مثلاً لذلك . وإنما كان الأنسب له ذكر لوازم الماهية مثلاً كالزوجية للأربعة، لأنه اعتبر اللزوم ذاتياً، يعني من لوازم الماهية . ولكنه إن كان قال ذلك لم يكن للخيار مجال لاستحالة انفكاك لازم الماهية عنها كما هو مبرهن في محله .

ثالثاً : فساد المثال في نفسه، لأنهم قالوا : إن العناصر تتجسم على شكل كرات بطبعها الأولي . ولذا عبروا بكرة الماء وكرة النار . وتخيّلوا أن الكواكب والنجوم إنما أصبحت كرات لأنها تبعت طبعها الأصلي، فهي : كرة التراب . والهواء كرة أيضاً حول الأرض . فهذه هي كرات العناصر الأربعة . وهذا كله وهم خال من الدليل، بل الدليل على خلافه، كما هو جلي لكل مفكر في هذه العصور .

رابعاً : لو تم الوجه فلسفياً، فقد صرح الشيخ نفسه بأنه لا ينافي وجود

أكثر أفراد الجسم غير دائري . إلا أننا لا نجد فرداً للبيع أصلاً، خالياً عن الخيار، إلا مع الاشتراط خلال العقد. إذن، فيمكن القول: إن القاسر الخارجي هو الذي يجعله لازماً، لا أنه هو الذي يجعله جائزاً.

الأمر الثالث: قوله إن الخيار حق خارجي قابل للانفكاك. ليس بصحيح:

أولاً: أن كونه خارجياً إن أريد به ثبوته بالحكم الشرعي، فاللزم أيضاً يجب أن يثبت بالحكم الشرعي أو الدليل المعتمد وإلا كان قولاً بلا علم.

وإن أريد به كونه من العوارض الخارجة عن الماهية: فهذا مما لا دليل عليه كما أسلفنا، بعد أن نجد أن كل أفراد البيع لا توجد عادة لازمة. ولعل الأمر بالعكس، باعتبار أن اللزوم هو الطارئ بعد ارتفاع الخيار.

ثانياً: أن كونه قابلاً للانفكاك، لا يكون بإسقاط الحكم الشرعي بثبوت الخيار، بل بإسقاط الخيار نفسه، فلو أسقط كل الخيارات خلال العقد، انفك البيع عن الخيار. ولعل إلى هذا كان نظره قدس سره.

إلا أن هذا الإسقاط هو الحالة الطارئة والاستثنائية عرفاً، بعد انعقاد طبيعي الأفراد مع الخيار.

وبتعبير آخر: إن الإسقاط لا يفرق فيه بين أن يكون بعد العقد أو خلاله، إذ يكون الإسقاط حالة ثانوية عرفاً وفي المرتبة المتأخرة عن ثبوت الحق عقلاً، فلا ينافي بناء البيع أصلاً على انعقاده خيارياً.

وسنسمع أدلة اللزوم ونناقشها ونجد مقدار صدقها. فإذا سقطت، سقط القول باللزوم تماماً.

الأمر الرابع: قال الشيخ الأنصاري بالنسبة إلى العقد (الجائز) إن جوازه: بمعنى كونه حكماً شرعياً له أصلاً وبالذات، بحيث لا يقبل الإسقاط.

وقد عرفنا بعض ما فيه.

أولاً: اننا لا ندعي إسقاط الحكم بل إسقاط الحق المترتب عليه .
وكونه غير قابل للإسقاط ولو بالاشتراط بالعقد نفسه أو في عقد لازم آخر،
أول الكلام .

ثانياً: ان هذه القابلية للإسقاط هي حق وليست حكماً . وإنما الحكم
هو سبب جعل الحق . لما عرفنا من أن الحكم فيه صفة التحميل والإلزام
والحق فيه صفة الإرفاق والاختيار . ولا شك أن العقود الجائزة من ناحية حق
فسخها كذلك . وقد حققنا أن كل حق قابل للإسقاط . فيكون هذا قابلاً
للإسقاط ، بصفته حقاً لا حكماً .

ثالثاً: سنرى أن بعض أدلة لزوم البيع وغيره شاملة للعقود الجائزة
أيضاً . كالأستصحاب وغيره . فإذا فهمنا من أدلة جواز الفسخ في الهبة ونحوها
شكلاً من أشكال حق الخيار . فمن أين يمكن استفادة الجواز الذاتي ؟ .

أدلة اللزوم:

استدل الشيخ الأنصاري^(١) قدس سره وغيره للزوم البيع بعدة أدلة:

الدليل الأول: الغلبة . بزعم أن أغلب أفراد البيع ينعقد لازماً .
وهذا أمر مطعون كبرى وصغرى:

أما كبرى، فلأن الغلبة لا تصلح دليلاً، ما لم تكن موجبة لليقين، ولو
بالمستوى العرفي، من باب إلحاق الفرد النادر بالأعم الأغلب . أو يقوم عليها
دليل شرعي تعبدى . وكلا الأمرين غير متحقق في المقام .

وأما صغرى وهو الأهم: فلما ذكره الشيخ نفسه من أن أغلب أفراد البيع
ينعقد جائزاً لأجل خيار المجلس والحيوان والشرط .

وقال: وإن أراد غلبة الأزمان، فهي لا تنفع في الأفراد المكشوكة .
ومراده أن إلحاق الفرد المشكوك بالزمن الذي يكون فيه البيع لازماً، من قبيل

(١) المكاسب: ص ٢١٤ .

التمسك بالعام في الشبهة المصداقية أو إلحاق بلا دليل مضافاً إلى كونه خلاف استصحاب الجواز الثابت كلياً حال العقد.

الدليل الثاني: القواعد المستفادة من العمومات التي يجب الرجوع إليها عند الشك في بعض الأفراد أو بعض الأحوال.

وعلق عليه الشيخ: وهذا حسن لكن لا يناسب ما ذكره في التذكرة من الوجه.

ويريد بالعمومات الآيات والروايات الدالة على صحة المعاملات كقوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ وقوله عليه السلام: المؤمنون عند شروطهم. والقواعد المستفادة منها ليست إلا أصالة الصحة السابقة وأصالة اللزوم الآتية.

اللهم إلا أن يريد من العمومات ما يشمل دليل الاستصحاب وقاعدة اليد ونحوها، مما يستفاد منها في بعض الفروع الفقهية من المعاملات.

وأوضح ما يرد على هذا الاستدلال كونه يحول اللزوم في البيع وغيره من الحكم الواقعي الذي كنا نتحدث عنه إلى الحكم الظاهري، الثابت حال الشك، كما سمعنا من الشيخ نفسه.

وسننظر فيما بعد أنه هل يمكن الاستدلال بهذه العمومات على اللزوم كصفة واقعية بغض النظر عن الشك أم لا.

الدليل الثالث: الاستصحاب ومرجهه إلى أصالة عدم ارتفاع أثر العقد بمجرد فسخ أحدهما. قال الشيخ: وهذا أحسن.

وتكون المناقشة فيه من وجهين أو أكثر:

الوجه الأول: أنه لو تم تتحول الصفة الواقعية للزوم، كما يراد إثباتها إلى صفة ظاهرية ثابتة عند الشك.

الوجه الثاني: أن هذا الاستصحاب ليس له حالة سابقة، بالمعنى المبحوث عنه. لاعترافهم بأن العقد من حين وجوده كان متزلزلاً. فكيف نستصحب؟.

الوجه الثالث: ان الأمر أصبح بالعكس، إذ الحالة السابقة هي التزلزل وليس اللزوم.

الوجه الرابع: أنه لا يخلو الأمر من احتمالين: إما أن يقوم دليل معتبر على ثبوت حق الخيار أو لا. وعلى التقديرين لا يجري الاستصحاب إذ مع ثبوته يكون تأثير الفسخ قطعياً، ومع عدمه يكون عدمه قطعياً. ومع الشك في أصل الخيار يكون الأصل عدمه.

غير أن ما يشك فيه من الخيارات ما كان من قبيل خيار الشرط أو الاشتراط، لا ما كان من قبيل خيار المجلس والحيوان التي توجد مع ولادة البيع نفسه.

وقد أشرنا قبل قليل: إلى أن الثابت في خيار المجلس مثلاً، هو الخصوصية، إلا أن كلى التزلزل ثابت فيها أيضاً، ومع ارتفاع خيار المجلس، ترتفع الخصوصية ونحتمل بقاء التزلزل فنستصحبه. ويكفي سبباً لهذا الاحتمال عدم الدليل على اللزوم، كما سمعنا ونسمع. إذ نحتمل عندئذ أن يكون التزلزل صفة ذاتية، كما قال الشيخ في اللزوم.

الوجه الخامس: شمول الاستصحاب للعقود الجائزة، بعد عدم وجود الدليل على الجواز كما سنعرف. إذ يقال إن العقد منذ وجد لم يكن فيه خيار حقي والآن كما كان. وأما التزلزل الحكمي فهو مما لا دليل عليه على ما سنعلم.

ويمكن جريان الاستصحاب في طول ما سنقوله في الدليل الرابع من شمول أدلة اللزوم للعقد، فيستصحب مع حصول الفسخ المشكوك أثره.

الدليل الرابع: العمومات التي أشرنا إليها في الدليل الثاني، كدليل على الصفة الواقعية للزوم العقد.

والمستفاد منها عموماً في نظر الشيخ الأنصاري^(١): أنه لا يجوز

التصرف بأموال أحد إلا بإذنه، ولا يجوز فسخ المعاملة إلا تحت إرادته. ولا يجوز الفسخ قهراً عنه. ونحو ذلك، مما يستلزم القول باللزوم الذاتي للعقد.

إلا أن هذا الدليل قابل للمناقشة من عدة وجوه منها:

أولاً: أنه يكون من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، إذ بعد تقييد العقد بالدليل المعتبر، بحصول الخيار فيه، في الرتبة السابقة على وجوب الوفاء به، لا يبقى من وجوب الوفاء، إلا وجوبه بمقدار ما هو ثابت شرعاً. وكون الثابت في المرتبة السابقة هو اللزوم منفي بأدلة الخيار، وخلاف الاستدلال بالعمومات في هذه المرتبة.

وبتعبير آخر: أنه بعد الفسخ، ان شككنا في تأثيره كما هو المفروض في الاستدلال، نشك أن هذا المال من أموال المشتري مثلاً، فيكون التمسك بأمثال قولهم عليهم السلام الناس مسلطون على أموالهم تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية.

ثانياً: ان هذه العمومات موضوعها شامل لا محالة حتى للعقود التي اعتبروها جائزة. بل هي أولى بالشمول، لتصريحهم بعدم وجود الخيار الحقيقي زائداً على التزلزل الحكمي فيها. فيكون هذا التزلزل منفيّاً بالعمومات، والخيار الحقيقي غير موجود باعترافهم أو بالاستدلال بالعمومات نفسها. على أن الخيار الحقيقي متحقق جزماً في البيع. وأما إذا أخذ الشيخ مسلماً كون هذه العقود متزلزلة ذاتاً، فهو غير مسلم.

الدليل الخامس: الإجماع أو الشهرة، على لزوم العقود اللازمة، بالمعنى الذي تحدث عنه الشيخ وجواز العقود الجائزة.

إلا أن الشهرة ليست بحجة كبروياً، أو أساساً، إلا تحت شروط معينة لم تحرز تحققها في هذا المجال. وأما الإجماع فالمحرز منه غير محرز، والمنقول ليس بحجة، مضافاً إلى أن الشهرة والإجماع في مثل المقام، مدركيان، لأنهما قائمان على الأدلة الواردة والتي سبق أن سمعناها فلا يكون لها قيمة زائدة عليها.

أدلة الجواز:

أعني ما يرويه من صفة الجواز الواقعية للعقود والإيقاعات الجائزة. وهم لم يتعرضوا إلى ذلك بالمرّة، وقد عرفنا أن شمول عمومات اللزوم لها ممكن. بل شمول الاستصحاب الدال على اللزوم أيضاً لها ممكن، ونتيجته، كما سمعنا من الشيخ الأنصاري، عدم ترتب الأثر على الفسخ مع الشك في تأثيره.

فإن قيل، إننا لا نشك في تأثيره بل نعلم به. نقول: هناك أيضاً نعلم بتأثيره، على تقدير وجود الحق، كما سبق أن أشرنا فراجع. فما يقال في جواب ذلك هنا - لو وجد - يقال هنا أيضاً.

إلا أن ما يمكن أن يكون دليلاً على الجواز ما يلي: بعد الالتفات إلى أنها إذا لم تتم، كانت أدلة اللزوم المشار إليها أولى بالجريان، أو جارية على أقل تقدير. ونكون عندئذ بانتظار ما سنسمعه من معنى اللزوم والجواز بعدئذ.

الدليل الأول: ارتكاز المشرعة على الجواز في العقود الجائزة.

إلا أن مرجع ذلك إلى وجود حق الفسخ الدائم في المعاملة بشكل غير قابل للإسقاط. وهذا المعنى وإن كنا نشعر به الآن، إلا أن صعوده إلى عصر الأئمة عليهم السلام غير ثابت. ولو كان ثابتاً في البعض، فهذا مما ينبغي النظر فيه فرداً فرداً من حالات العقود والإيقاعات، ولا يمكن إعطاء نظرة عامة. مضافاً إلى ما سبق من احتمال إمكان إسقاط هذا الحق نظرياً على الأقل.

الدليل الثاني: الإجماع من قبل الفقهاء. وهو تعبدى وليس مدركياً، لعدم وجود الأدلة الواضحة بالجواز. فيكون حجة.

إلا أن من المحتمل استنادهم على بعض الأدلة التي نذكرها بهذا الصدد وإن لم تكن من قبيل الأخبار، كالسيرة والاستصحاب. وهذا يكفي في سقوط حجية الإجماع، وإن كان محرزاً.

الدليل الثالث: السيرة العقلائية على الجواز في العقود والإيقاعات الجائزة.

وقلنا فيما سبق إن هذه السيرة ليس فيها جانب نظري، بل هي عملية خالصة، ومن الناحية العملية لا نرى إلا التزامهم بالفسخ في أي وقت حصل. وأما اعتبارهم العقد (جائزاً) فهذا جانب نظري لا يتحصل من السيرة. على أن قيام السيرة نفسها لا يخلو من إشكال لقلة ممارسة أمثال هذه المعاملات في السوق.

الدليل الرابع: الاستصحاب. يعني استصحاب الجواز ولو بنحو العدم الأزلي للزوم. فيثبت أنه عقد أو إيقاع غير لازم، وإن لم تثبت صفة الجواز بعنوانها لأنها لازم عقلي.

وليس للاستصحاب تقريب آخر لعدم حالة سابقة للعقد منذ أول وجوده. إلا أن هذا:

أولاً: معارض باستصحاب العدم الأزلي للجواز. وكلاهما ذو أثر شرعي، فيتساقطان، ونرجع إلى العمومات الفوقانية.

ثانياً: ان استصحاب العدم الأزلي أساساً لا يخلو من خدشة في علم الأصول. والصحيح عدم جريانه على أي حال.

النتيجة:

ينتج من كل هذه الجولة أنه لم يتم لدينا شيء من أدلة اللزوم في العقود اللازمة، ولا شيء من أدلة الجواز في العقود الجائزة. وهذا إنما ينطلق من الفهم التقليدي الفقهي الذي قدمه الشيخ الأنصاري قدس سره للزوم والجواز. وأما لو قدمنا فهماً آخر للزوم والجواز فلعلنا نستطيع أن نحصل له أدلة كافية.

اللزوم والجواز:

وإذا أردنا أن نقدم فهماً جديداً ومتكاملاً للزوم والجواز، لزمنا أن نأخذ الأمور التالية بنظر الاعتبار:

الأمر الأول: أن هناك من المعاملات ما هو لازم جزماً في كل حالاته، لليقين بعدم موافقة الشارع المقدس بالعود إلى الحالة السابقة وهي منحصرة ظاهراً بالعتق والوقف.

فإن العتق منتج للحرية، ولا سبيل إلى رجوع العبد إلى الرق، بعد الحرية. والوقف منتج لانفكاك ملكية المالك الواقف عن نفسه، ولا سبيل إلى رجوعها بعد ذلك. وهذا ثابت بالإجماع وضرورة الفقه.

وعلى هذا النحو تكون المرأة المطلقة تسعاً، وسنشير إليها في الأمر الثاني.

الأمر الثاني: إن من المعاملات ما هو لازم بطبعه وفي أغلب حالاته بحيث لولا شروط معينة لا يكون العود إلى الحالة السابقة ممكناً.

ومن أمثلته النكاح والرهن والإعراض. فالنكاح لا يمكن فسخه بطبعه إجماعاً واحتياطاً للفروج. إلا إذا حصلت ما يسمى بعيوب السنة، وهي أمراض معينة توجد في أحد الزوجين توجب الفسخ لا حاجة إلى ذكرها الآن. وإذا حصل جواز الفسخ بها خرج النكاح عن كونه لازماً إلى كونه جائزاً، على ما سنعرف من معنى الجواز.

وأما الطلاق فهو معاملة جديدة وليست فسخاً للنكاح.

وأما الرهن، فهو يتضمن الاستيثاق على الدين بالعين المرهونة، وما دام الدين موجوداً، فمن حق الدائن المرتهن استدامة العين المرهونة تحت الرهن، وليس من حق الراهن المالك وهو المديون، أن يسحب عينه المرهونة. فالرهن إذن لازم من جانب الراهن جزماً. وهو محل الشاهد فعلاً. وإن كان من جانب المرتهن مترزلاً لأنه حق ارتفاق له يمكن له إسقاطه وليس تحميلاً عليه.

وأما الإعراض فهو - على الصحيح - مخرج عن الملكية. وهو غير قابل للفسخ، ولا يؤثر فيه أصلاً. وأما الحيابة للعين من جديد، فهو سبب جديد للملكية، وليس عوداً للملكية السابقة وإن كانت مثلها عرفاً.

ومثله الإبراء، فإنه نظرياً يشبهه، غير أن الإعراض يكون عن العين الخارجية، والإبراء يكون عن المالية الكلية الثابتة في الذمة. وكلاهما يتضمن إعراض المالك عن ماله وإسقاطه له.

وليس في الإبراء حيابة جديدة كالإعراض. فإذا حصل الإبراء، لم يمكن العود أصلاً. ومن هنا يمكن إلحاق الإبراء بما ذكرناه في الوجه الأول، غير أن مناسبتة للإعراض اقتضى ذكره هنا.

ومن أشكال براءة الذمة أيضاً ما يسمى بالتهاتر، سواء حصل قهراً بحكم الشارع أو باتفاق الطرفين، وهو يحصل عندما تكون كمية متساوية في ذمة اثنين لأحدهما على الآخر، ونتيجته أن لا يدفع أي منهما إلى الآخر شيئاً، بل يسقط ما في ذمة أحدهما بإزاء سقوط ما في ذمة الآخر.

فالمهم هنا، هو أنه بعد هذا السقوط لا سبيل إلى رجوع ما في الذمة أصلاً.

ومن أمثلة هذا النحو من اللزوم في المعاملات الطلاق البائن. فإنه غير قابل للإسقاط أو الفسخ. لو فهمنا من حق الرجوع في العدة، شكلاً من أشكال الفسخ للطلاق. فإنه لا يمكن الرجوع إلى المطلقة إلا بعقد جديد. ولا يصح فيه حتى المقابلة وهي اتفاق الطرفين على الإسقاط.

وقد يكون الطلاق أشد من ذلك كالمطلقة ثلاثاً التي لا تحل إلا بأن تنكح زوجاً غيره، والمطلقة تسعاً لا تحل أبداً.

وهنا لنا أن ننبه الشيخ الأنصاري قدس سره والفكر الموافق له. هل أن البيع الذي لا ينعقد إلا خيارياً، يمكن أن نقول بثبوت صفة اللزوم له بهذا الشكل أو الشكل السابق الذين عرفناهما في هذين الأمرين. كلا ثم كلا.

إذن، فهذه هي العقود التي تستحق أن تكون لازمة، والدليل عليها تام بالسيرة والإجماع والسنة.

الأمر الثالث: بعد التسليم عرفاً وعقلاً بغير التفريق بين الجواز الحقي والجواز الحكمي. لأن السيرة كما قلنا عملية وليس فيها جانب نظري، ومن الناحية العملية، يرى العقلاء تسلط الطرف على الفسخ في كلا الموردين.

وما قد يقال: إن النقص يسمى في الجواز الحقي فسخاً، وفي الجواز الحكمي إبطالاً أو تنازلاً. وهو دليل الفرق بينهما.

فجوابه: أنه وهم غريب وضحل. لأن تحديد هذه الألفاظ بهذه النتائج إنما هي من اصطلاح الفقهاء وليس لها عند العقلاء أي أثر. بل حتى الفقهاء لا يستشكلون من استعمال أحد الألفاظ السابقة في الفسخ، لوضوح كونها واحدة عرفاً وعقلاً.

إذن، ينتج من عدم التفريق بين الجوازين المشار إليهما، عدة نتائج.

النتيجة الأولى: إن المعاملة التي فيها جواز حقي وهو خيار الفسخ هي معاملة جائزة وليست لازمة، وال لزوم الحكمي مع ثبوت الجواز الحقي، وهم فقهي لا دليل عليه. وقد سبق أن ناقشنا جميع الأدلة التي سردها الشيخ الأنصاري وغيره، وأوضح موارد انتقاضها هو هذا المورد بالذات، فراجع.

النتيجة الثانية: إن الجواز الحكمي إنما هو من قبيل الخيار الثابت للفرد بحكم الشارع، فإن الخيار ليس إلا فرصة اختيار الفسخ. وهو كما قد يكون بحكم الشارع، كما في خيار المجلس والحيوان، قد يكون بحكم المتعاقدين.

ومن مصاديق حكم الشارع حق الفسخ المجهول في العقود الجائزة، كالهبة والوديعة والعارية.

فإن قيل: إن الفسخ في هذه العقود يعود إلى تسلط المالك سحب

ملكه من المعاملة أو قل من طرفها الآخر.

قلنا: إن هذا لا يزيد على الاستدلال بدليل أن الناس مسلطون على أموالهم. وهو جار في الخيار الحقي أيضاً، كما هو معلوم. ولولا الجعل الشرعي لما استطاع المالك لهذا التصرف. فالمهم هو الجعل الشرعي لا مكان الفسخ أو حقه، في كلا الموردین الحقي والحكمي، بعد عدم التفريق بينهما عرفاً كما قلنا.

وقد يقال: إن جواز الفسخ في هذه العقود لا يمكن إسقاطه فقهياً، فكيف يكون حقاً، مع العلم أننا علمنا أن الحق قابل للإسقاط.

قلنا: إن هذا يلزم أحد أمرين لا بد من أحدهما:

أولاً: إما أن نقول - كما سبق - أنه قابل للإسقاط. وليس كما قالوا بعدم إمكانه. وقد أشرنا إلى أن القابل له هو الحق الجزئي وليس الحكم الكلي، وهو كذلك دائماً في أي حق.

ثانياً: أنه قد يمكن القول بأنه حق غير قابل للإسقاط. فإن قابلية الإسقاط أيضاً بيد الشارع فيمكن للشارع المنع عنه. فيكون الأمر هنا كذلك، لو تم الدليل عليه بإجماع ونحوه.

أما القول: بأنه ليس بحق وإنما هو حكم، فهذا شطط من القول. لأن الحكم بجواز الفسخ انتج حقاً ارتفاقياً في مصلحة الطرف. فينطبق عليه تعريف الحق الذي سمعناه من دون الحاجة إلى إمكان الإسقاط.

لأننا ذكرنا هناك أن الحكم فيه جنبة تحميلية والحق فيه جنبة إرفاقية، والحكم قد يكون متعلقاً بشخص واحد والحق لا يكون إلا متعلقاً بطرفين وهو ينطبق على المورد تماماً.

فإذا تم كونه حقاً، رجعنا إلى الصفة الذاتية للعقد أو الإيقاع، كما يريد الشيخ الأنصاري أن يفهمه، بعد أن قال إن الحق صفة خارجية للعقد.

فإن بنينا على ما ذكرناه من وحدة المعنى العرفي بين التزلزل الحكمي

والحقي. كان هذا العقد جائزاً لأن حق الفسخ فيه دائمى على الفرض. وإن لم نبين عليه، لم نستطع أن نتعرف على حقيقة العقد إلا بمجرد الاحتمال. وقد سبق أن عرضنا احتمالاً يقول: إن العقود كلها لازمة ذاتاً، كما هو مقتضى العمومات، كما يفهمها المشهور. ولكنها قد تُشَاب بطرو حق الفسخ دائمية أحياناً ومؤقتة أخرى.

النتيجة الثالثة: إن المعاملة قد لا تكون دائمية التزلزل، بل تكون لازمة أحياناً ومتزلزة أحياناً. فقد تكون متزلزة في أول انعقادها، فإذا لم تنفسح رجعت إلى اللزوم بإسقاط الحق أو انتهاء مدته، وأوضح أمثلته هو البيع.

وقد تكون لازمة من أولها متزلزة بعد ذلك أو قل: متزلزة في آخرها. كما لو لم يكن لها خيار مجلس لإسقاطه، وانكشف في المبيع عيب أو غبن. أو حصل اشتراط الخيار. فإن فسخ كان الخيار في آخرها، بناء على النقل دون الكشف كما هو الحق. وإن لم يفسخ وارتفع الخيار كان التزلزل في الوسط.

وأكثر ما يسميه الفقهاء بالعقود اللازمة من هذا القبيل. وليس البيع أقواها وأثبتها بل هو أردؤها وأكثرها تزلزلاً، لو صح التعبير، لوضوح أنه ينعقد من أوله خيارياً، وقد يستمر الخيار فيه إلى نهايته إذا فسخ أو إلى مدة طويلة. على حين ليست الإجارة من هذا القبيل.

النتيجة الرابعة: انه يمكن بالاشتراط تحويل المعاملة اللازمة في نظر الفقهاء إلى جائزة، بعد أن قلنا إنه لا فرق عرفياً وعملياً بين الجواز الحكمي والخيار الحقي.

فلو اشترط في البيع أو في الإجارة أو نحوها، بقاء الخيار لهما أو لأحدهما باستمرار بحيث لا يسقط بالتصرف غير الناقل ولا بإحداث عيب أو حدث فيها، جاز ذلك، وتحولت المعاملة إلى جائزة.

فإن قيل: إن هذه من مسقطات الخيار شرعاً، كما دلت عليه الأدلة الصحيحة الصريحة، فكيف نشترط بخلافها، فلا يكون الشرط نافذاً لأنه خلاف الكتاب والسنة.

قلنا: إن التصرف ونحوه ليس مسقطاً لكل خيار، بل خصوص الخيارات الثابتة بحكم الشارع، كالمجلس والحيوان والعيب والغبن وتخلف الشرط. وأما الخيار الثابت بالاشتراط، لمدة قصيرة أو طويلة فلا دليل على شمول تلك الأدلة (الصحيحة الصريحة) له. فإنها صريحة في موردها، ولا تشمل مثل هذه الصورة.

ومعه يمكن جعل الخيار المستمر، من دون التصرف الناقل. بل حتى معه، مع غرامة بدله. نعم، لا يمكن القول بجواز اشتراط عدم قابلية هذا الحق للإسقاط. لأنه على خلاف طبع الحقوق، وما دلت الأدلة عليه من خصائصها. ما لم يحكم الشارع بعدم إمكان الإسقاط كما في العقود الجائزة، لو تم فيها ذلك.

وأما عدم قابلية الإسقاط في العقود الجائزة، فهل يمكن تبديله بالاشتراط على خلافه في المعاملة، أو لا يمكن. مبني على تمامية الدليل على كون الحكم بالجواز وحق الفسخ غير قابل للتبديل. وبالرغم من عدم العثور على مستند غير الإجماع غير المحرز. إلا أن الخروج عنه فقهياً في غاية الصعوبة. وإن كان قوله: المؤمنون عند شروطهم مما يصحح هذا الاشتراط، بالعنوان الأولي.

نعم، إذا ثبت الإجماع، دخل المورد في المستثنى وهو قوله: إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً.

أصالة اللزوم:

بعد أن تم الكلام عن صفة اللزوم الواقعية، لا بد أن نتكلم عن صفة اللزوم الظاهرية التي تثبت عند الشك.

والشك هنا إما كبروي وإما صغروي. فالكبروي نحو أن نشك أن عقداً أو إيقاعاً معيناً كالمضاربة مثلاً، هل هو لازم أو جائز. والصغروي أن نتحدث عن التطبيق الخارجي. بأحد أشكال:

الشكل الأول: أن نشك أن السبب هل هو سبب للخيار أو لا . فإذا حدث الفسخ بموجبه نشك بارتفاع المعاملة .

الشكل الثاني: أن نشك في مدة الاشتراط مثلاً، ويقع الفسخ في المدة المشكوكة .

الشكل الثالث: أن هذه المعاملة كانت لازمة، فهل حدث سبب لتحويلها إلى التزلزل أم لا . وفرقه عن الأول، حدوث السبب بعد العقد كظهور العيب .

الشكل الرابع: أن سبباً موجوداً لا نعلم أنه سبب كاف للخيار أو لا . وقد حصل الفسخ بموجبه أو لم يحصل .

الشكل الخامس: أن يشترط الفاسخ كون فسخه عمل بالحق دون الحكم، يعني كونه إعمالاً للخيار في معاملة لازمة بالأصل في نظر الفقهاء لا في معاملة جائزة . وشككتنا في نوع المعاملة شكاً كبيراً .

ونحو ذلك من الأشكال .

أما الشك الكبير فبناء على المسلك التقليدي للفقهاء لا شك أن المعاملة ستكون مشمولة للعمومات الدالة على اللزوم . وهي نفسها التي ذكرنا كونها دالة على الصحة، بفهم معين يقربها إلى الدلالة على اللزوم .

ومن هنا ذكر الشيخ الأنصاري في المكاسب أن من معاني أن الأصل في المعاملة اللزوم: كونها مشمولة لهذه العمومات .

وإذا أصبحت مشمولة لهذه العمومات، كانت صفة اللزوم فيها واقعية لا ظاهرية . وأصبح من المعاملات اللازمة عندهم .

وأما بناء على ما اخترناه من عدم التفريق بين الخيار الحكمي والحقي أو قل: التزلزل الحكمي والحقي . فيبتي لزوم المعاملة على عدم وجود خيار فيها للفسخ أو قل: على عدم إمكان فسخها شرعاً، إلا بالتقابل . ووجود

الخيار وعدمه تابع لدليله وحدوده معروفة من شروطه وليس هنا محل تفصيلها.

وأما الشك الصغروي فكثير من هذه الأشكال أو الشكوك مجرى استصحاب أثر المعاملة حتى بعد الفسخ. كما لو حصل الفسخ فعلاً، في أي واحد من هذه الأشكال الخمسة وشككنا في تأثيره للأسباب المدرجة هناك، كان مقتضى الاستصحاب عدم تأثيره وبقاء المعاملة على حالها. وهو معنى ثبوت اللزوم بالاستصحاب أو أصالة اللزوم الظاهرية.

وأما كبريات هذه الأشكال، فلها أدلتها خارجاً عن مفهوم أصالة اللزوم. إلا أننا يحسن أن نعددها للقارئ واحداً واحداً:

ففي الشكل الأول: إذا شككنا أن سبباً ما هل هو سبب للخيار أم لا. فإن دل دليل عليه من نص أو سيرة فهو المطلوب، وإلا لزم الحكم بكونه ليس بسبب للفسخ. وأن الفسخ معه غير مؤثر. وفي هذا ونحوه قالوا: إن عدم الدليل دليل على عدم.

وفي الشكل الثاني: إن وجدنا دليلاً كاليقينة، أو الاطمئنان في تحديد مدة الاشتراط، فهو، وإلا كان الأصل عدم الزيادة. فنأخذ بأقل الزميين المحتملين، وندع الباقي. فإن وقع الفسخ فيه لم يكن مؤثراً.

وأما الشكل الثالث: فهو مجرى الاستصحاب، لفرض علمنا السابق بعدم حق الخيار، أو باللزوم، فهل حصل حق الخيار وارتفع اللزوم لظهور سبب ما أو منشأ ما للشك كبعض العيوب البسيطة. ومقتضى الاستصحاب استمرار اللزوم وعدم تأثير الفسخ.

وأما الشكل الرابع: فيكون منشأ للشك في تسلط الطرف على الخيار وعدمه، والأصل عدمه. أما لأصالة البراءة من هذا الشرط الذي كان منشأ للخيار، أو لاستصحاب عدم منشأ السبب الموجب للخيار، أو استصحاب عدم تسلط الطرف على الخيار، للعدم الموجود قبل المعاملة أو بعدها إن وجد، أو للعدم الأزلي، إن قيل به.

وأما الشكل الخامس: فيمكن إثبات كون المعاملة لازمة، كما تحدثنا في الكبرى، فإن ثبت ذلك، كان الفسخ نافذاً لكونه مشروطاً به على الفرض. وإذا كان مشروطاً بالعكس، كان الفسخ لاغياً وغير مؤثر.

ومن المعلوم أن الأدلة الجارية في كبريات هذه الأشكال، بما فيها الاستصحابات الجارية في الوجهين الثالث والرابع، متقدمة وحاكمة على الاستصحاب الجاري في الصغرى والمفيد للزوم كما قلنا. سواء كان موافقاً له أم مخالفاً.

وعلى أي حال، فأصالة اللزوم الظاهرية الثابتة بالاستصحاب، لها عدد من أشكال الشكوك التي تكون فيها صحيحة وثابتة. ومؤداها عدم تأثير الفسخ في إبطال المعاملة.



فصل الوحدات السوقية

تمهيد: الوحدات:

هناك وحدات لكثير من المعارف البشرية، بعضها القديم وبعضها الحديث، ومنها البسيط ومنها الدقيق. ومنها المشهور والخاص، ومنها السائد والمنقرض.

وعلى سبيل المثال: نذكر للوحدات المجالات التالية:

مركز ترقية وتطوير علوم

أولاً: وحدات الزمان:

وهي قد تكون خلقية تكوينية، كالأيام والليالي وأجزائها الطبيعية كالصبح والمساء، وقد تكون مجعولة اجتماعياً أو اصطلاحاً عرفياً، كتسمية المئة سنة قرناً والعشر سنوات عقداً والثلاثين سنة جيلاً. وكذلك انقسام اليوم الكامل إلى أربع وعشرين ساعة والساعة إلى ستين دقيقة والدقيقة إلى ستين ثانية، والثانية إلى أجزاءها. فإن كل هذا مجعول اجتماعي، وليس موجوداً في أصل الطبيعة، ألا ترى أن الساعة السادسة مثلاً يتغير وقت وجودها في الليل والنهار.

والسنة قد تكون طبيعية كالسنة القمرية، وقد تكون جعلية اصطلاحية، كالسنة الشمسية. كما أن عدد أيام الشهر الواحد قد يكون طبيعياً، كالشهر القمري، وقد يكون جعلياً كالشهر الشمسي وغيره من أنواع التواريخ.

وأما التاريخ، فكله جعلي وليس فيه طبيعي. إذ يأخذ الناس أحد

الحوادث المهمة في التاريخ فيعتبرونها أول تاريخهم كالهجرة النبوية عند المسلمين، وميلاد المسيح عند المسيحيين أو سلطنة كورش عند الفرس، وهكذا.

ثانياً: وحدات المكان:

وهي المساحة. وكلها جعلية غير طبيعية، كالفرسخ والميل والكيلومتر. وغيرها.

نعم، قد يكون بعضها مأخوذاً من مقادير طبيعية، كالشبر والذراع، وقد يكون بعضها مبتتياً على أسس من هذا النوع. كما سنشير بعد ذلك. إلا أن هذا لا ينافي كونه جعلياً. إذ ليس هناك تقدير تلقائي وتكويني في المكان سوى تشبيهه ببعض المسافات المحددة، من جسم الإنسان والحيوان مثلاً. فالالتزام بهذا التشبيه أمر جعلي وإن كان الأمر المشبه به طبيعياً.

مركزية تخطيطية

ثالثاً: وحدات الثقل:

وهي الأوزان كالحقة والكيلو والصاع والرطل، ونحو ذلك، مما هو مختلف فيه بين البلدان كثيراً على ما سوف نشير. وإن كان الاتجاه الأغلب الآن إلى اعتبار الكيلو كوحدة متفق عليها.

رابعاً: وحدات الحجم:

وهي الكيل. كالكر والصاع، على بعض تفاسيره والقفيز والأردب. أو تقول: ملاً شاحنة (لوري) من الرمل أو الحصى مثلاً...

وهناك وحدات للتيار الكهربائي والسحب المغناطيسي والوزن الذري والفضاء الخارجي، وغير ذلك، مما هو خارج عن غرضنا فعلاً.

كما أن وحدات الزمان خارجة عن غرضنا في هذا الفصل، وإنما ذكرناها لأجل تنسيق الوحدات وتوضيحها، وهي تحتاج إلى بحث مستقل.

الاستناد إلى الطبيعة:

هناك إشكال عام على كل المقادير السوقية السارية في المجتمع، وهو ما يسمى في علم المنطق، بلزوم الدور. فإنك قد تسأل كم هو الكيلو فيجيبك: هو ألف غرام. ثم تسأل كم هو الغرام فيجيبك: هو جزء من ألف من الكيلو. فتكون القضية تكرارية، ويتوقف فهم أحدهما على فهم الآخر، فلا نعود بنتيجة حقيقية واضحة. فإننا إذ نفسر الكيلو بالغرام والغرام بالكيلو فإنما نفسر الكيلو بالكيلو والغرام بالغرام. وهذا معنى الدور منطقياً. فإذا جهلنا أحدهما جهلنا الآخر بالضرورة.

وقد أجاب عقلاء الناس عن هذا الإشكال بأحد طريقتين:

الطريق الأول: إيجاد شيء معين كحديدية أو نحاس يشبه تماماً ثقل الكيلو أو طول المتر المتعارف عليه في المجتمع. وتكون هذه الحديدية هي المرجع الأساسي والمثالي عند الشك أو الترافع القضائي، أو لأجل مقايسة بعض الأوزان ببعض، أو صناعة قطع جديدة مثلها للتداول في المجتمع. إلى غير ذلك من الأغراض.

غير أن هذا الطريق يواجه مشكلة مستعصية، وهو التآكل القهري الذي يحدث خلال السنين للمقادير (المثالية) المحفوظة في المتاحف للمتر والكيلو والباوند وغيرها. وهذا لا بد من حدوثه وإذا حدث، فلا بد من صناعة مقدار مثالي آخر، وعندئذ فأى ميزان عقلي أو عرفي يشهد لنا على أن هذا الجديد إنما هو بمقدار القديم في حالته قبل التآكل.

هذا مضافاً إلى تمدد المادة بالحرارة، والتقلص بالبرودة، والتأكسد بالرطوبة، مضافاً إلى أن مناطق الكرة الأرضية لا تتفق في الوزن ذاته، فهو عند القطبين غيره عند خط الاستواء.

الطريق الثاني: الرجوع إلى الانتسابات الطبيعية:

وذلك باتباع أحد أسلوبين:

الأسلوب الأول: الأسلوب التسامحي. وهو أنهم أرجعوا المقادير الكبيرة للمساحة إلى الشبر والذراع والقدم، عند الإنسان.

إلا أن هذا - كما أشرنا - لا يخلو من تسامح، إذ إنه يواجه بعض المصاعب.

أولاً: أن الأشبار تختلف بين الناس، إلى حد قد لا يتفق اثنان في الخلقة. كما لا يتفق اثنان في مقدار انفتاح اليد وانبساطها عند محاولة أخذ المقدار. وهكذا.

ثانياً: أن لحم اليد بصفته قابلاً للضغط والارتخاء، لا يكون قابلاً للضغط التام.

ثالثاً: أن هذا خاص لو تم، بالمساحة، ولا يشمل الوزن، كما هو واضح، فماذا نقول في مقادير الأوزان، ويبقى الإشكال الأساسي السابق فيها ساري المفعول.

الأسلوب الثاني: الرجوع إلى شيء أكثر ضبطاً في الطبيعة.

وأحسن ما وجدت في ذلك هو الرجوع إلى حبات الشعير فإنها متشابهة إلى حد بعيد من ناحيتين: أولاً، الوزن. وثانياً: المساحة، يعني مسافة المقدار العريض من وسطها. فإذا تم التحويل على حبة الشعير انضبط الأمر إلى حد كبير.

واعتقد أن المراد بحبة الشعير، هي مع قشرها الذهبي وهو الشكل المتعارف الذي يتم به تسويق الشعير، بخلاف الحنطة فإنها تُسَوَّق مقشرة عادة. كما أن لها أنواع عديدة، تختلف في أحجامها وأوزانها. وليس الشعير كذلك.

وفي هذا الأسلوب نقطة قوة، وهو الشمول للوزن والمساحة معاً. بخلاف الأسلوب الأول. كما أن صلابة حبة الشعير وعدم إمكان ضغطها عادة، نقطة قوة أخرى.

وهناك تحويل آخر على الطبيعة في المساحات وهو التحويل على شعر البرذون، يعني عرض الشعرة ويراد به الفرس الرشيد أي المتقدم في العمر نسبياً. وقياسه اضبط من التحويل على شعر الإنسان أو وبر الإبل مثلاً.

ومن هذا المنطلق، قيل: إن عرض الشعيرة (حبة الشعير) يساوي سبع شعرات برذون.

أقول: وإذا بقي بعد ذلك تسامح، وهو لا شك باق. فهو يشكل فروقاً دقيقة جداً، بحيث لا يعتني بها السوق عرفاً وعادة.

ومن الواضح أيضاً أن أشكال التآكل لا يأتي على مثل هذا الأسلوب، لوضوح أن أي شعيرة أو شعرة برذون تأكلت أو تلفت، نأخذ بدلها غيرها لتنتم بها القياس.

مقدار الضبط:

ومقدار الضبط في المقادير، أبداً كانت، يمكن أن يكون على عدة مستويات أو أشكال:

المستوى الأول: الضبط العقلي أو الفلسفي الذي يقدم البرهان الدقي الحقيقي على صدقه. وهذا ما ينبغي الاعتراف سلفاً على كونه متعذراً بل مستحيلاً تماماً.

إلا أن استحالة لا تضر بالتعامل السوقي بالمرّة، بل إن التسامحات السوقية والعرفية، قد تعود على المستوى الآتي أيضاً.

المستوى الثاني: الضبط بالشكل الدقيق الكامل. كالجزء بالألف والمئة ألف، بحيث لا يفوت شيء من العروض أصلاً، وإن فات شيء منها، فهو مما لا يدخل تحت الحس البشري لضآلته.

وهذا هو المتوقع فعلاً من كل المقادير المضبوطة بالأسلوبين المشار إليها سابقاً. وهذا هو الموجود فعلاً، إذا تمكنا من السيطرة جهد الإمكان على الإشكالات الواردة على ذينك الأسلوبين.

المستوى الثالث: الضبط بمقدار الحاجة.

فإن كان المطلوب الضبط العالي والدقيق، كما في علوم الفيزياء والكيمياء والطب والفضاء ونحوها من العلوم التجريدية، كانت الحاجة ماسة إلى الضبط الكامل.

والسرفيه، هو أن التخلف القليل، مهما تضاعف يحدث أو قد يحدث فساداً في النتيجة المطلوبة. فدرءاً لاحتمالات التخلف والفساد لا بد من الضبط المتزايد.

وإن كان المطلوب الضبط بالمقدار السوقي، كان الضبط بالمقدار الاعتيادي كافياً. لأن النتيجة الكافية والصحيحة عرفاً واجتماعية متوفرة ومتيسرة فيه، ولا يحتاج الناس إلى ضبط أكثر ذلك اجتماعياً.

ويكفي مثلاً للضبط السوقي، ما كان يذكره أحد أساتذتنا في مجلس درسه: من أنك إذا اشتريت (ماسكة) شباك، فإنك ستتوخي أن تكون متينة وكاملة. وأما إذا اشتريت شبكاً كاملاً، وكان في ما سكته شيء من النقصان، فهو أقل أهمية من الصورة السابقة، وإن كان بدوره عيباً عرفياً قابلاً لحق الفسخ.

فإن اشتريت عشرة شبابيك مثلاً مرة واحدة، وكان في أحدها ماسكة ضعيفة أو فاسدة، لم يكن ذلك في المجموع عيباً عرفياً. وأما إذا اشتريت دار كاملة يوجد في شباك واحد من شبابيكها عطل في ماسكته، فسيكون من المضحك أن تشكو من وجود هذا العطل للبائع.

وكذلك من الواضح: أن الفرق بمقدار غرام ونحوه لا يعتنى به سوقياً في الطن ونصف الطن والوزن ونحوها. في حين قد يعتنى به في الكيلوغرام الواحد، فضلاً عما هو أقل منه.

والمقدار غير المعتنى به سوقياً، يسمى فقهيّاً بالمقدار الذي (يتغابن به الناس) عادة. يعني لا يعتبرونه غيباً وضرراً يوقعه بعضهم على بعض، بل

يعتبرونه شيئاً عادياً ومفروضاً. بخلاف الأكثر، فإنه غبن عرفي .

ولا يبعد أن النسبة إن كانت أقل من واحد بالآلف كان ذلك جائزاً عرفاً، وإذا كان جائزاً عرفاً كان جائزاً شرعاً. بخلاف ما هو أكثر من ذلك من التسامح. على أن المواد قد تختلف والأسواق تختلف، وكذلك أغراض الحصول على المواد، وكذلك المستوى الحضاري والثقافي للمتعاملين.

وهذا المقدار من التسامح السوقي الذي يتغابن فيه الناس، هو الذي يشفع في دفع الإشكالات السابقة على المقادير، سواء في الطريق الأول أو الثاني السابقين، إذ مهما كان الفرق كبيراً (تقريباً) فإنه لن يزيد على المقدار المتسامح به سوقياً.

اختلاف المقادير:

شعر الإنسان منذ العهود القديمة إلى ضرر الجراف في البيع والمبادلات، وأنه يؤدي إلى خسارة حتمية في أكثر الأحيان. ومن ثم تنبثق الحاجة إلى تقدير مقدار المبادلات في الأجسام كالطعام والمساحات كالأراضي والقماش.

والانتباه إلى ذلك في البشرية غير محدد تاريخياً، وإن كان يُظن رجوعه إلى عدة آلاف من السنين. فهو موجود في عصر الفراعنة بل فيما قبله. ولا حاجة لنا إلى استعراض تطور هذا التحديد.

ولأنما المهم الآن هو الألماع إلى أن البلاد القديمة حيث كانت متباعدة جداً، وكانت وسائل النقل صعبة وبطيئة، ووسائل الإعلام العامة منعدمة، والحاجة إلى التبادل السوقي كثيرة وسريعة. فمن هنا استقلت كل منطقة في العالم بشكل من أشكال التقدير والتحديد في الوزن والمساحة. وهذا ما له أثره إلى يومنا هذا.

وبعض التحديدات القديمة معروفة لحد الآن، وبعضه مندثر. بل إن جملة من الأوزان والمقادير المعاصرة، في عدد من المجتمعات غير معروف،

وعلى الأقل لا توجد في المصادر العربية، ما يشير إليه.

وعلى أي حال، فقد تفتق الفكر البشري عن إمكان التحديد في غير المساحة بثلاثة أشكال:

الشكل الأول: الوزن بإزاء ثقل معين (عيار) متسالم عليه في المجتمع. وكذلك أجزاؤه ومضاعفاته إن وجدت.

الشكل الثاني: الكيل بإزاء (ظرف) معين يُملأ بقيمة معينة، وكذلك أجزاؤه ومضاعفاته إن وجدت.

الشكل الثالث: العد مما هو قابل للعد. كالبرتقال والبيض. فيباع الفرد منه بكذا من المال. ومن الواضح أن هذا لا زال ساري المفعول كثيراً في العصر الحاضر، كما في الأجهزة الكهربائية والسيارات والأسلحة وغيرها كثير. فإنها تباع عدداً لا وزناً طبعاً!!

هذا وقد كانوا سابقاً، وربما إلى الآن، قد يجعلون الكيل طريقة لمعرفة العدد، فإذا كان البرتقال كثيراً جداً بحيث يتعذر عدّه، أخذوا ظرفاً وعدوا به مئة برتقالة مثلاً بحيث أصبح مملوءاً. فيصبح ملؤه كل مرة معدوداً بمئة برتقالة. وإذا حصل فيه تسامح بفرد أو أكثر، فهو مغتفر عرفاً، ومما يتغابن به الناس عادة.

وبالرغم من أن المعروف عادة هو عدم استعمال الكيل في السوق المعاصرة، إلا أننا نستعمله كثيراً كبيع السوائل في زجاجات ذات حجم معين. وبيع التراب والرمل والحصى والجص ونحوها في شاحنات (لوري) وغير ذلك.

ولكن بالرغم من هذه الحاجة إلى الكيل فإن الفكر البشري قد تفتق تدريجاً عن ضرر الإكثار منه في المواد ورجحان استبداله بالوزن لأنه أكثر ضبطاً ومن ثم فهو أكثر ربحاً.

وقد تفتق الفكر البشري إلى ضرورة توحيد الوزن في العالم كله وهو

أمر راجح فعلاً وقد حددوه بوزن الكيلو وأجزائه ومضاعفاته . كما حددوا المساحة بالمتراً وأجزائه ومضاعفاته وسنذكر جانب القوة والضعف في هذه التقديرات بعد ذلك .

وجه الحاجة إلى هذه المعرفة:

نحتاج إلى هذه المعرفة وصولاً إلى عدة أغراض:

الغرض الأول: مجرد الثقافة . فإن العلم بالشئ خير من الجهل به كما قال المثل العربي القديم وهي ثقافة لا تخلو من دقة ووجاهة .

الغرض الثاني: ضبط مقايسة الأوزان والمساحات ببعضها البعض حينما نحتاج سوقياً إلى تبديل بعضها ببعض أو نظرياً إلى إرجاع بعضها إلى بعض .

الغرض الثالث: غرض في الفقه الإسلام ، فإن كثيراً من أبواب الفقه ورد فيها الحاجة إلى ضبط الوزن والمساحة كالزكاة والخمس والبيع والرهن والوقف والإجارة وغيرها . وقد ورد في النصوص الفقهية ذكر الأوزان والمقادير على الطريقة القديمة التي كانت سارية المفعول في صدر الإسلام وتعن الحاجة لدينا إلى معرفة مقاديرها لغيرها من الأوزان وخاصة الأوزان الحديثة . لكي يكون موضوع الحكم الشرعي الفقهي واضحاً في الذهن .

الغرض الرابع: أن هناك تشابهاً في أسماء كثير من المقادير: فبالرغم من اختلاف المقدارين أو المقادير في الوزن أو المسافة أو الكيل فإنها مسماة باسم واحد . ويرجع ذلك إلى اختلاف المجتمعات في بعدها الزمني والمكاني كما سبق إن قلنا ومن المعلوم أن الضبط من هذه الناحية ضروري جداً .

فمثلاً نرى أن للمثقال والدرهم والأوقية والمن والصاع والردل والطن والميل والذراع وغيرها من المقادير معان مختلفة ومصاديق متباينة ، الأمر الذي يحدونا سوقياً إلى إرجاع بعضها إلى بعض وتحديدتها إلى أكبر قدر ممكن .

اشكال ضبط المقادير:

تنقسم المقادير في طريقة ضبطها إلى ثلاثة أشكال:

الشكل الأول: شكل الانقسام الرباعي أي أن الجزء هو جزء المقدار الأكبر منه. كالحقة المتكونة من أربع أوقيات والوقية المتكونة من أربعة أرباع والصاع المتكون من أربعة أمداد.

الشكل الثاني: شكل الانقسام العشري. ومثاله الأفضل هو الكيلو ومضاعفاته وأجزائه مع الغرام وأجزائه حتى أوصلوه إلى جزء من مئة مليون جزء من الغرام وجعلوا له اسماً.

وهذا كما هو صادق على الكيلو في الوزن صادق على المتر في المساحة. كما يمكن أن يكون صادقاً على كل أشكال الوزن إلا أن الذهن البشري لم يتفك عن ذلك في غيرها ومن ثم كانت انقساماتها بهذا الشكل غير عملية وغير معروفة وإنما ينبغي أن نتعامل مع كل قياس كما تعامل معه أهله.

ومن ثم كان الكيلو والمتر من هذه الناحية هي أدق التقديرات السوقية المعروفة لحد الآن. ولكنها على أي حال تحتوي على الإشكاليين اللذين المعنا إليها في عنوان سابق.

ولا يوجد لدينا تقدير عشري ذو أساس طبيعي متعارف عليه في السوق. بعد أن عرفنا أن الكيلو والمتر ليس لها أساس طبيعي. نعم في بعض تقادير المساحة قد يقرب الأمر من ذلك أحياناً كما سنشير إلى ذلك.

الشكل الثالث: المقدار الذي ليس له ضبط معين غير مجرد التسالم عليه والركون إليه اجتماعياً. فإذا أردنا معرفة كمياتها بالتقديرات الأخرى فلا بد أن نأخذ المقدار ونزنه أو نقدره بالتقدير الآخر.

إلا أن هذا ليس نقطة ضعف على مستوى السوق بعد أن تم التسالم على صحتها اجتماعياً. وكلما لم يندرج في الشكلين الأولين فهو مندرج في

هذا الشكل الثالث كالطن الإنكليزي والطن الفارسي والفدان وغيرها.

طريقة التعرف على المقادير:

من أجل أن لا يكون النقل كاذباً في الموازين والمقادير وأن لا يكون تطبيق بعضها على بعض خاطئاً فلا بد من اتباع أحد الخطوات التالية:

أولاً: الأخذ بأخبار الثقات بالمعنى المتعارف عليه في الفقه. وهذا ينفع في كثير من المقادير وخاصة في المقادير التي كانت معروفة في صدر الإسلام لأنها نقلت إلينا عن طريق الروايات الموثوقة عن المعصومين عليهم السلام.

وهذا الطريق لا زال ساري المفعول فيها يعني من النقل الموثوق لأي مقدار معاصر.

ثانياً: الأخذ بأخبار أهل السوق أنفسهم بمعنى أننا نعتمد في كل وزن أو تقدير على المصادر الصادرة من ذلك البلد المستعمل للوزن. لأنهم إنما ينشرون تلك المصادر من أجل أنفسهم ولنفع مجتمعهم فإذا وقع في أيدينا شيء من ذلك كان موثق الصحة وإن كان المخبر به غير موثق بمعنى أنه لو أخبرنا عن شيء آخر لما أخذنا بقوله.

وهذا ينفع في الموازين عموماً، وخاصة تلك الموازين والتقادير المأخوذة من الأجانب كالفرنسية والإنكليزية وعموم المقادير التي تؤخذ من مصادر غير إسلامية.

ثالثاً: الأخذ بنتائج الحاسبات الإلكترونية فإنها توصل إلى التعرف على مقدار كثير من الأوزان والمقادير المجهولة بعد مقايستها بمقادير أخرى معروفة كما سوف نشير في العنوان التالي.

ويمكن التقليل من احتمال خطأ الحاسبات وتأييد صحة الاستنتاج بعدة أمور:

أولاً: استخدام حاسبة قوية التيار الكهربائي لأنها مع ضعف التيار قد

تخطيء أحياناً وكذلك استخدام حاسبات متطورة مضمونة النتيجة .

ثانياً: استخدام حاسبتين أو أكثر في مسألة واحدة فإن خرجت النتائج نفسها كانت محرزة الصحة .

ثالثاً: استخدام طريقة اختبار معينة كمحاولة استنتاج المقدار من طريقتين حسابيتين لا من طريقة واحدة فإن كانت النتائج نفسها كانت محرزة الصحة .

بعض نقاط الضعف:

يحتاج الاستخراج بشكل رئيسي إلى وجود مواد خام أو قضايا مسلمة تكون مقدمة لاستنتاج المجهول. إذ لولاها لم يمكن أي استنتاج كما هو واضح وهذه القضايا المسلمة تكون مأخوذة من أحد الأساليب التي ذكرناها في المقدمة السابقة .

فإذا تمت لدينا قضايا مسلمة سابقة في حاسبة إلكترونية، بما فيها الأمور التي استخرجناه، في عملية سابقة أمكن مباشرة الاستنتاج من جديد .

ولعل هناك بعض نقاط الضعف في الحاسبات الإلكترونية المتوفرة سوقياً .

النقطة الأولى: عدم وجود الاستنتاج من الكسر الاعتيادي في كثير من الحاسبات واقتصارها على الكسور العشرية الأمر الذي يلزم منه وجود ما يسمى رياضياً بالخطأ الدائم في كثير من الأحيان . وبخاصة في تلك التي تكون (مسلماتها) قائمة على الكسر الاعتيادي .

ومثاله أن الحقبة البقالية تساوي حقبة وثُلث من الحقبة العطارية، والثُلث لا وجود له في الكسر العشري وكذلك السُّبع والتُّسع . وتحويلها إلى الكسر العشري يستلزم وجود الخطأ الدائم بالضرورة . مضافاً إلى كثرة الأرقام وعدم إمكان التحويل عكسياً مع وجود هذا الخطأ لأنه لا يرجع إلى حالته الأولى أبداً .

النقطة الثانية: أنه قد يصادف وجود الاختلاف في بعض الكسور في نفس النتيجة عند استعمال حاسبتين وطريقتين في الاستنتاج. وهذه نقطة ضعف قائمة، ولكن قد يكون سببها راجعاً إلى إحدى النقطتين السابقتين والآتية.

النقطة الثالثة: احتمال الخطأ في (تطعيم) الحاسبة عن صناعتها فإن ملايين المسائل الرياضية المطعمة فيها قد تحتوي على الخطأ القليل أحياناً. وهذا الاحتمال قائم ولا دافع له بدليل حقيقي. غير أنه يقلل من أهميته أمران:

الأمر الأول: ما أشرنا إليه في العنوان السابق وجود طرق لتصحيح الاستنتاج.

الأمر الثاني: ما أسلفناه من كفاية الضبط السوقي المتعارف بين الناس وهذا يتوفر تماماً لو تم لنا استنتاج الجزء من الألف بشكل صحيح من أية حاسبة.

ولكن مع ذلك يرد على ذلك إشكالان:

الإشكال الأول: أنه ما العمل إذا احتجنا إلى الضبط المتزايد والدقيق وقد يحصل هذا في السوق أحياناً، فضلاً عن الحاجة الماسية إليه في العلوم الصرفة.

الإشكال الثاني: أن الحسابات قد تُخطئ في الكسر من الألف والمئة أيضاً بالشكل الذي لا يغتفر سوقياً.

والحق أنه لا دافع لهذين الإشكاليين إلا باستعمال طرق الضبط السابقة بحيث يحصل الوثوق بالنتيجة. والوثوق هو الحجة فقهياً وشرعاً في هذا المجال.

الأوزان الإسلامية القديمة:

وهي التي كانت متعارفة وسائدة في صدر الإسلام وهي عديدة منها

الرطل والصاع والوسق والمد والكر^(١).

وقد كان الرطل منقسماً إلى ثلاثة أقسام:

- أ - الرطل العراقي وهو أصغرها.
- ب - الرطل المكي ويساوي ضعف العراقي.
- ج - الرطل المدني ويساوي ثلثي الرطل المكي.

وأما الصاع فهو أربعة أمداد والمد ربع صاع وهو أعني الصاع يساوي تسعة أرطال بالعراقي وستة أرطال بالمدني.

والوسق يساوي ٦٠ صاعاً.

وأما الكر فهو يساوي ١٢٠٠ رطل بالرطل العراقي على الأصح فيكون بالرطل المكي ٦٠٠ وبالرطل المدني ٩٠٠.

ومعه تصح هذه القائمة الرقمية:

الوسق = ٦٠ صاعاً.

الصاع = ٤ أمداد.

الصاع = ٩ أرطال عراقية.

الصاع = ٦ أرطال مدنية.

الصاع = ٥, ٤ أرطال مكية.

الرطل العراقي = ٥, ٠ رطل مكي.

الرطل المكي = ٢ رطل عراقي.

الرطل المدني = $\frac{2}{3}$ رطل مكي.

الكر = ١٢٠٠ رطل عراقي.

الكر = ٦٠٠ رطل مكي.

الكر = ٩٠٠ رطل مدني.

(١) هناك إشكال لا يخلو من أهمية يحسن ذكره مع محاولة الجواب عليه:

وهو أنه قد يقال: إن هذه الأسماء أو العناوين هي من قبيل (الكيل) وليست من قبيل (الوزن). كما صرح به في كثير منها أكثر الفقهاء وأكثر اللغويين. فكيف يمكن =

= إدراجها ضمن الأوزان؟

وجواب ذلك ممكن بعدة وجوه:

الوجه الأول: أن هذه العناوين السوقية، كما أنها قد استعملت بصفاتها كيلاً، كذلك قد استعملت في زمان متأخر عن ذلك نسبياً بصفاتها وزناً. ويكفي من الحجة الشرعية فقهيّاً الاطمئنان بأنها كانت في بعض عصور أئمتنا المعصومين سلام الله عليهم مستعملة بوصفها وزناً. لأنها تكون عندئذ مقرة من قبلهم وإقرار المعصوم حجة. والاطمئنان بذلك حاصل فعلاً.

يبقى السؤال عن أن المجتمع العربي كيف طبق الكيل على الوزن. ثم هل أن لهذا السؤال أهمية فقهية أم لا. فهذا ما سنذكره بعد الانتهاء من الوجوه التي بأيدينا.

الوجه الثاني: خبر محمد بن عبد الجبار عن أبي القاسم الكوفي أنه جاء بعد وذكر أن ابن أبي عمير أعطاه ذلك المد وقال: أعطانيه فلان رجل من أصحاب أبي عبدالله عليه السلام. وقال: أعطانيه أبو عبدالله عليه السلام وقال: هذا مد النبي صلى الله عليه وعلى آله فعيّرناه فوجدناه أربعة أمداد وقفيز وربيع بقفيزنا هذا.

(الوسائل ج ٦: كتاب الزكاة: أبواب زكاة الفطرة: باب ٧: حديث ٦).

ومحل الشاهد قوله: فعيّرناه. وهو دال على استعمال الوزن لا الكيل. قال ابن منظور: قال الجوهري: فرّق الليث بين عايرت وعايرت فجعل عايرت في المكيال وعايرت في الميزان. أقول: فيكون واضحاً في المطلوب، لأنه لم يقل عايرناه ليكون مستعملاً للكيل.

وإذا صح استعمالهم للوزن، دل ذلك على أن مد النبي صلى الله عليه وعلى آله من الوزن لا الكيل وكذلك العناوين الأخرى الموجودة في الرواية نفسها كالقفيز. وكذلك إذا ثبت أن المد هو وزن وليس كيلاً ثبت أن الصاع كذلك لأنهم صرحوا بوضوح أن المد ربع الصاع. فهو مثله في النوعية لصعوبة تحويل الكيل إلى وزن. ووضوح عدم كون هذا جزءاً من هذا.

إلا أن هذا الوجه لا يتم لمناقشتين:

الأولى: ضعف سند هذه الرواية.

الثانية: أنه لم يثبت لغوياً أن (عير) خاص بالميزان بل هو يشمل المكيال أيضاً. كما صرح به أيضاً ابن منظور وغيره. فلا دليل من استعمال هذه الكلمة في الرواية على كونه وزناً.

=

إذن، فهذا الوجه الثاني لا يتم.

= الوجه الثالث: أننا نسمع من اللغويين والفقهاء تطبيق العناوين الكبيرة (من الأوزان والمكاييل) على الصغيرة: ومن الواضح: أنه إذا كانت الكبيرة إنما هي من المكاييل أو مشتركة الانطباق عليها وعلى الأوزان، فإن العناوين الصغيرة هي من الأوزان قطعاً كالدرهم والمثقال والحبة والدائق وغيرها. ولا يحتمل إطلاقاً أن تكون من نوع المكاييل.

إذن، فتطبيق هؤلاء لهذه العناوين على العناوين الكبيرة يدل على أحد أمرين: فإما أن تكون العناوين الكبيرة أيضاً أوزاناً وليست مكاييل. وهذا هو المطلوب والذي جرينا عليه في المتن. ويقر به صعوبة تطبيق الكيل على الوزن بل يكاد أن يكون معتقداً عرفاً، كما سنذكر. إذن فيتعين أن تكون كل العناوين صغيرة وكبيرة أوزاناً. وهو المطلوب كما قلنا.

وأما أن يكون هؤلاء المفكرون قد تجشموا صعوبة تطبيق الكيل على الوزن. بما فيها من نوع من التعذر العرفي والمسامحة العرفية أيضاً كما سنذكر.

وقبل أن ندخل في هذا التطبيق أود أن أورد بعض عبارات ابن منظور في (لسان العرب) يدل على تطبيق العناوين الصغيرة على الكبيرة. قال: المكوك: مكيال معروف لأهل العراق والجمع مكاكيك ومكاكي... وهو صاع ونصف وهو ثلاثة كيلجات والكيلجة من وسبعة أثمان المن. والمن رطلان والرطل اثنا عشر أوقية والأوقية إستار وثلاثا إستار (يكسر الهمزة) والإستار أربعة مثاقيل ونصف والمثقال درهم وثلاثة أسباع الدرهم. والدرهم ستة دوانيق والدائق قيراطان. والقيراط طسوجان والطسوج حبتان. والحبة سدس ثمن الدرهم. وهو جزء من ثمانية وأربعين جزءاً من درهم. زاد ابن بري: الكرستون قفيزاً والففيز ثمانية مكاكيك والمكوك صاع ونصف وهو ثلاثة كيلجات. إلى آخر ما قال ابن منظور.

ولا يحتمل أن تكون كل هذه العناوين من المكاييل لوجهين:
الوجه الأول: ما قلناه: من أن العناوين الصغيرة كالقيراط والحبة والدرهم لا يحتمل أن تكون مكاييل. بل هي أوزان قطعاً.

الوجه الثاني: ما قاله ابن منظور نفسه عن بعض الأوزان الصغيرة. قال: الدائق والدائق من الأوزان. وقال: المثقال وزن معلوم قدره. وقال: القراط والقيراط من الوزن معروف وهو نصف دائق. (راجع كلاهما في مادته من لسان العرب).

إذن، فقد طبق ابن منظور ما هو (وزن) يقيناً على ما هو (كيل) يقيناً وهو المكوك الذي قال عنه أنه مكيال معروف لأهل العراق.

= وموقفنا من ذلك أحد أمرين:

الأمر الأول: أن نحمل ابن منظور وأشباهه على الاشتباه لليقين بكون العناوين الصغيرة أوزاناً والشك أن الكبيرة هل هي أوزان أو مكاييل: فيكون تطبيق الصغيرة عليها دليلاً على أنها أوزان وليست مكاييل. أو أنها قد استعملت فعلاً لحقبة طويلة بصفتها أوزاناً كما أشرنا. وهذا يكفي.

الأمر الثاني: أن ابن منظور وأشباهه قد طبقوا الموازين على المكاييل بالرغم من صعوبتها وكونها ذات مسامحة عرفية كما سنرى.

وهنا لا بد من الإشارة باختصار إلى معنى هذا التطبيق وكيفيته.

إذ من المعلوم أن الكيل أو المكيال يستعمل في كثير من المواد والمواد تختلف في وزنها النوعي، فلا يمكن أن يكون لمادتين ذات كيل واحد أن يكون لهما وزن واحد. كما أن العكس صحيح بمعنى أنه لا يمكن أن تكون لمادتين ذات وزن واحد: كيل واحد. وهذا واضح. ومن هنا تنطلق صعوبة تطبيق الكيل على الوزن وعكسه.

غير أن هذا التطبيق إما أن يقوم به المجتمع نفسه فيحول عنواناً أو عدة عناوين للكيل إلى أوزان أو يسمى عدة أوزان بأسماء مكاييل سابقة. وأما أن يقوم به المفكر بينه وبين نفسه بغض النظر عن المجتمع.

فإن قام به المجتمع نفسه، كما أشرنا إليه أنه من المطمأن به أنه قد حصل فعلاً في بعض عصور أئمتنا سلام الله عليهم. أقول: فإن قام به المجتمع فلا إشكال فيه من الناحية الفقهية.

أولاً: لأنه يكون ممضى من قبل المعصومين سلام الله عليهم.
ثانياً: لأنه يصبح سيرة عرفية سوقية يمكن القياس عليها لأي فرد.

ولا علينا بعد ذلك في الأسلوب الذي اتبعه في هذا التحويل. فقد يكون هو مجرد تسمية للأوزان بأسماء المكاييل. وقد يكون هو للمادة الغالبة في المجتمع كالحنطة أو التمر يومئذ واعتبارها هي الأساس في الوزن ضمن مكيال معين. وبعد التوصل إلى وزن معين يكون انقسامه إلى أوزان أخرى ممكناً بطبيعة الحال.

هذا، وأما إذا قام به المفكر من تلقاء نفسه، فلا حق له في ذلك وسيكون فاشلاً قطعاً، لاستحالة انطباق المواد في الكيل والوزن على بعضها البعض كما أسلفنا.

فإن طبق المفكر بعض المواد الغالبة كما أشرنا وأخذ بوزنها فهذا يكون خطأ لأكثر من مناقشة:

هذا مضافاً إلى أوزان أخرى تعرف من الهامش الطويل الذي ذكرناه.
فلا حاجة للتكرار.

ولأجل فتح الطريق إلى تطبيق هذه الأوزان على الأوزان الحديثة نشير إلى ما عرفناه في فصل الكر من كتاب الطهارة من أن الصاع يساوي ثلاث كيلو غرامات إلا كسراً ضئيلاً جداً. وبعد إمكان تطبيق الكيلو على أي نوع آخر من الوزن يمكن تطبيق هذه الأوزان القديمة على أي نوع آخر أيضاً.

الأوزان العراقية:

وهي الأوزان التي كانت سائدة في العراق قبل فترة غير طويلة وقبل أن يسود استعمال الكيلو وله شكلان من الوزن متشابهان في التسمية ومختلفان في المقدار. ويسمى القسم الكبير بالبقالي لأنه كان يستعمل عند البقالين وهم بائعو البقل والخضار. ويسمى القسم الأصغر بالعطاري لأنه كان مستعملاً لدى العطارين وهم بائعو الحبوب ونحوها.

والظاهر أن الوزن العطاري وأصل إلينا من الأتراك من لدن الحكم العثماني وكان سائداً في تركيا خلال تلك الفترة. ولذا يسمى في بعض المصادر بوزن اسطنبول وهي عاصمة الحكم العثماني يومئذ.

والوزن البقالي يحتوي على المقادير التالية. نذكرها بدءاً بالأكبر:
الوزن والمن والحقة والأوقية والربع، كما يلي:

= المناقشة الأولى: أن هذا التطبيق يكون شخصياً وليس اجتماعياً فلا يكون له حجية فقهية.

المناقشة الثانية: أن عدداً من الموازين لا ينطبق على المادة التي استعملها. فمثلاً: أن الحنطة توزن بالصاع ولكنها لا توزن بالمثقال والدرهم. فإذا صدق الصاع عليها لا يلزم منه صدق الموازين الصغيرة، فيكون التطبيق خاطئاً.

وعلى أي حال، فإننا من وضوح فقهي في منهجنا وهو كون كل هذه العناوين أوزاناً للوجه الأول السابق، وبعض ما ذكرناه في الوجه الثالث، كما هو واضح لمن يفكر.

الوزنة = ٤ أمانان .

الوزنة = ٢٤ حقة .

المن = ٦ حقق .

الحقة = ٤ أوقيات .

الوقية = ٤ أرباع .

وينقسم الربع إلى (نصف ربع) وإلى نصف هذا المقدار ويسمى (سته دراهم) أي أن ربع الربع يساوي ستة دراهم فيكون الأمر كما يلي :

الربع = ٢٤ درهم .

نصف الربع = ١٢ درهم .

الوقية = ٤٨ درهم .

وهذا هو (الدراهم البقالي) وهو غير اصطلاح الدراهم المستعمل في وزن الذهب .

وأما الوزن العطاري فيحتوي على الحقة والأوقية والربع وأحياناً يستعمل لفظ المن وانقسامه بنفس الطريقة كما يلي :

المن = ٦ حقق .

الحقة = ٤ أوقية .

الأوقية = ٤ أرباع .

ولأجل تطبيق أحد هذين الشكلين من الوزن على الآخر قالت المصادر الموثوقة أن :

الحقة البقالي = $\frac{1}{3}$ حقة عطاري .

الوزنة البقالي = ٨٠ حقة عطاري .

وقد عرفنا أن الوزنة البقالي = ٢٤ حقة بقالي و ٨٠ حقة عطاري ، كما أن الحقة العطاري = ٢٨٠ مثقالاً صيرفياً فإذا عرفنا أن المثقال يساوي (٤,٨٨٤) غرام أمكننا استنتاج نسب هذه الأوزان من الكيلوغرامات وغيرها من أنواع الأوزان .

الأوزان المصرية:

قيل في بعض المصادر^(١) أن وحدة الموازين هناك هي الدرهم وهو ثقل جزء من ألف ينقسم إليها مكعب من الماء ضلعه ربع الذراع البلدي. وله جزئان فجزئاه هي القيراط وهو $\frac{1}{16}$ من الدرهم والقمحة هي $\frac{1}{4}$ من القيراط أو $\frac{1}{64}$ من الدرهم.

ومضاعفات الدرهم هي:

المثقال وهو ١,٥ درهم.

والأوقية وهي ١٢ درهماً.

والرطل وهو ١٢ أوقية أو ١٤٤ درهماً.

والأوقية وهي $2 \frac{7}{9}$ رطلاً أو $\frac{1}{3}$ ٣٣ أوقية أو ٤٠٠ درهماً.

وقد^(٢) كانت المكايل متعارفة جداً في السوق المصرية وقد قالوا إن وحدة المكايل هي الأردب وهو عبارة عن مكعب ضلعه ذراع بلدي وينقسم الأردب إلى ست وبيات والنوبة إلى كيلتين والكيلة إلى ربعين والربع إلى ملوتين والملوه إلى قدحين والقده له نصف وربع (يعبر عنه بالرُبعة) وثمان (يعبر عنه بالثُمَنة) ونصف ثمن (بالخروبة) وربع ثمن (يعبر عنه بنصف خروبة).

الأوزان الإنكليزية:

وتعدادها كما يلي:

الحبة	كرين	grain
الدهم	دram	Dram
الرطل	باوند	Paund
الأوقية	أونس	Ounce

(١) الدرة البهية في الأصول الحسابية: محمد أريديس بك: ج ٢: ص ٨٥.

(٢) المصدر: ص ٨٤.

المن	ستون	Stone
الربع	كوارتر	Quarter
القنطار	هندرد وايت	Handredweight
الطن	تن	Tan

وتطبيقاتها كما يلي :

١ كرين = ٠,٠٦٤٨ غرام	
١ درام = ١,٧٧٢ غرام	
١ اونس = ٢٨,٣٥٠ غرام	١٦ درام =
١ باوند = ٠,٤٥٣٥٩٢ كيلو غرام	١٦ اونس =
١ ستون = ٦,٣٥٠ كيلو غرام	١٤ باوند =
١ كوارتر = ١٢,٧٠ كيلو غرام	٢٨ باوند =
١ سنتل = ٤٥,٣٥٩٢٤٣ كيلو غرام	١٠٠ باوند =
٤ كوارتر (١١٢ باوند) = ١ هندردوايت = ٥٠,٨٠٢٢ كيلو غرام	
٢٠٠ هندردوايت = ١ طن = ١٠١٦,٠٤٤ كيلو غرام	
١ هندردوايت = ٨ ستون = ٥٠,٨٠٢٢ كيلو غرام	

يبقى لدينا تطبيق كرين على درام ونعرفه عن طريق تقسيم الغرامات فيكون درام = ٢٧,٣٤٥ كرين.

ولأجل الدقة في تطبيق الأوزان الإنكليزية على الفرنسية ينبغي أن نعرف أن الطن الفرنسي يساوي ١٠٠٠ كيلو غرام وهو فرنسي أيضاً، وأن الطن الإنكليزي يساوي ١,١٦٠٥ طن فرنسي وهي نفس النسبة السابقة من الكيلوغرامات التي عرفناها للطن الإنكليزي.

الأوزان الفرنسية:

وهي الكيلو غرام ومضاعفاته وأجزاءه والوحدة الرئيسية فيه هو الغرام غير أنهم جعلوا أسماء معينة للمضاعفات والأجزاء بحيث يكون المضاعف ألف مرة يسمى كيلو ومن هنا يسمى كيلو غرام أي ألف غرام وكيلو متر أي ألف متر.

وينبغي أن نحمل أولاً فكرة عن أسماء المضاعفات والأجزاء وهي كما

يلي :

Tera	تيرا	(مليون مليون)	١,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠
giga	جيجا	(ألف مليون)	١,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠
Miga	ميغا	(مليون)	١,٠٠٠,٠٠٠
Kilo	كيلو	(ألف)	١,٠٠٠
Hicta	هكتو	(مئة)	١٠٠
Deca	ديكا	(عشرة)	١٠
Unit	الوحدة	(واحد)	١
Deci	ديسي	(واحد بالعشرة)	٠,١
Centi	سنتي	(واحد بالمئة)	٠,٠١
Milli	ملي	(واحد بالآلف)	٠,٠٠١
Micro	ميكرو	(واحد بالمليون)	٠,٠٠٠,٠٠١
Nano	نانو	(واحد بالآلف مليون)	٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠١
Dica	ديكو	(واحد بالمليون مليون)	٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠١
Femto	فمنو	(واحد بالآلف مليون مليون)	٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠١

والمفروض أن هذه القائمة تنطبق على كل الوحدات. مهما كان نوعها. ولا يخلو ذلك من دقة ومن منطقية، وقد تعن له الحاجة. وقد نستطيع أن نطبقها بعد ذلك على بعض المقادير وإن كانت شرقية. إلا أنها ستصبح غريبة سوقياً. فإنهم لم يطبقوه إلا على الغرام والمتر واللتر، حتى أنهم لم يطبقوه على الكيلو نفسه، لأن المفروض أن الكيلو بنفسه هو مضاعف الغرام فلا يمكن أن يكون له مضاعفات خاصة به.

وعلى أي حال فمشياً مع هذا القرار، وبعد أن اعتبروا الوحدة الرئيسية للوزن هي الغرام، يكون الأمر كما يلي :

غرام = ديكا غرام	١٠
غرام = هكتو غرام	١٠٠

١٠٠٠	غرام = كيلو غرام
١٠٠٠,٠٠٠	غرام = ميكا غرام
١٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠	غرام = جيكا غرام
١٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠	غرام = تيرا غرام

هذا في المضاعفات وأما في الأجزاء فكما يلي :

٠,١	= ديس غرام
٠,٠١	= سنتي غرام
٠,٠٠١	= مللي غرام
٠,٠٠٠,٠٠١	= ميكرو غرام
٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠١	= نانو غرام
٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠١	= بيكو غرام
٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠١	= فيمتو غرام

وأما تطبيقها على الأوزان الأخرى كالشرقية والبريطانية، فهو معروف مما سبق، ولا يحتاج إلا إلى عمليات حسابية بسيطة.

المكاييل:

وهي على أقسام:

القسم الأول: الكيل القديم الذي كان متعارفاً في صدر الإسلام، وهي: الكرو والرتل والصاع، باعتبارها أكيالاً. والظاهر أن هذه الألفاظ استعملت للوزن تارة وللكيل أخرى. وفيما سبق في فصل الكرو من كتاب الطهارة وكتاب الزكاة وهذا الفصل ما يكفي لاستخراج كمياتها فلا نعيد.

القسم الثاني: المكاييل المصرية، وقد سبق أن ألقنا ذكرها مع الأوزان المصرية فيما سبق.

القسم الثالث: وهو ما لا يكون له ضابط معين، غير أنه مفهوم عرفاً ومتعارف سوقياً. فإن كل الصناعات التي تباع بالأمطار أو الستيمترات المكعبة كالأدوية والسوائل والعطور والأتربة وغيرها، كلها من أشكال الكيل. كما أن ما يباع بالقنينة المتعارفة أو في صفائح معدنية هو من الكيل

أيضاً، ما لم بصرح بوزنه. كما أن ما يباع بالسيارات الشاحنة الصغيرة أو الوسطى أو الضخمة، كله من قبيل الكيل، ما لم ينضبط وزنه. فإذا انضبط وزنه كان وزناً لا كيلاً.

كما أن ما يباع بالقطرات، كبعض الأدوية والعطور والسوائل النادرة، من الكيل أيضاً. فإن لكل سائل قطرته المعينة التي تكون ذات مقدار كافي للانضباط سوقياً، وإن كانت قابلة للفرق بالدقة العقلية.

القسم الرابع: الكيل الإنكليزي. وهي كما يلي:

Gill (جل) = ٠,١٤٢ لتر فرنسي.

Pint (بنت) = ٠,٥٦٨ لتر.

Quart (كوارت) = ١,١٣٧ لتر.

Gallon (كالون) = ٤,٥٤٥٩٦ لتر.

Pack (باك) = ٩,٠٩٢ لتر.

Bushel (باشل) = ٣٦,٣٦٨٧ ديسيمتر مكعب.

Quarter (كوارتر) = ٠,٢٩٠٩٥ متر مكعب.

وأما نسبها فيما بينها:

١ كوارتر = ٨ باشل.

١ باشل = ٤ باك.

باك = ٢ كالون.

١ كالون = ٤ كوارت.

١ كوارت = ٢ بنت.

١ بنت = ٤ جل.

القسم الخامس: الكيل الفرنسي.

ووحده الرئيسية هي اللتر وله مضاعفات وأجزاء كالغرام والمتر. فإذا

طبقناه على قائمة الوحدات السابقة كان الأمر كما يلي: فالمضاعفات هي:

١٠ = ديكالتر

١٠٠ = هكتو لتر

١٠٠٠ = كيلو لتر

١٠٠٠,٠٠٠ = ميكا لتر

١٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠ = جيكا لتر

١٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠ = تيرا لتر

وأما أجزاءه فكما يلي :

٠,١ = ديسي لتر

٠,٠١ = سنتي لتر

٠,٠٠١ = مللي لتر

٠,٠٠٠,٠٠١ = ميكرو لتر

٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠١ = نانو لتر

٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠١ = بيكو لتر

٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠١ = فيمتو لتر

ولا بد أن نحمل فكرة عن تطبيقه على نوع آخر من الكيل ليسهل تطبيقه على الأنواع الأخرى. فנأخذ الكيل الإنكليزي كما يلي :

١ سنتي لتر = ٠,٧٠٤ جل

١ ديسي لتر = ٠,١٧٥٩٨ بنت

١ لتر = ٠,٢١٩٩٧٥ غالون

١ ديكا لتر = ٢,١٩٩٧٥ كالون

١ هكتو لتر = ٢١,٩٩٧٥ كالون

١ كيلو لتر = ٢١٩,٩٧٥ كالون

وتقول المصادر الموثوقة: أن السانتي متر المكعب الواحد من الماء المقطر، يساوي غرام واحد وزناً.

التقدير بالمسافة:

أو التقدير بالمساحة، وهي على أقسام:

القسم الأول: التقدير بالأشياء الطبيعية. وأغلبها من أجزاء جسم الإنسان. ويمكن حصر المعروف منها مما يلي: شعر البرذون. حبة الشعير. الأصبع. الفتر. الشبر. القدم. الذراع. الخطوة.

وقد حملنا فيما سبق فكرة عن الشعرة وحبة الشعير. ويرد بها القياس من مسافة عرضها الأكبر من وسطها.

ويراد بالأصبع عرضه عند بسط الكف على الأرض ونحو ذلك. وهو ليس مضبوطاً بالدقة لاختلاف الأصبعين الطرفين من الكف في الجسم عن الباقي. ولكن لا شك أن ضم الأصابع الثلاثة الوسطى تشكل مسافة مضبوطة بدرجة كافية.

ويراد بالفتر، ما كان من المسافة بين رأس الأصبع (الإبهام) ورأس الأصبع (السبابة) عند فتحهما.

ويراد بالشبر: المسافة بين رأس الإبهام ورأس الخنصر، أي الأصبعين الطرفين في الكف عند فتحها تماماً.

والمراد من القدم طوله من رأس الإبهام إلى أقصى الكعب من الخلف.

والمراد من الذراع المسافة ما بين الكوع وهو خلف الذراع الأوسط إلى رؤوس الأصابع وبخاصة الأصبع الوسطى.

ويراد بالخطوة معنيين:

المعنى الأول: الخطوة الصغيرة. وهي ما يخطوه الإنسان في مشيه العادي. وهي - مع استمرار المشي وتكرر الخطوات - تشكل قدماً واحداً فارغاً بين القدمين الماشيين.

المعنى الثاني: الخطوة الكبيرة. وهي أقصى ما يمكن أن يخطوه الإنسان عند فتح رجليه واقفاً. وهي وسابقتها أيضاً، تعني قدماً واحداً مع ما بين القدمين، ولا تحسب القدم الأخرى، لأنها عندئذ سوف تحسب مع كلتا الخطوتين.

وقد سبق الإشكال على القياس بهذه الأمور، وبيان التسامح فيه. والقياس بالخطوات أكثر تسامحاً، ومن ثم كاد أن يكون مهملاً سوقياً. بخلاف التقديرات الأخرى.

ونطبقها فيما يلي على الستيمترات وأجزائها ومضاعفاتها، لكي يتسنى لمن يريد أن يطبقها على المقاييس الأخرى.

وإنما نتحدث هنا عن المعدل العام للحجم الاعتيادي لجسم الرجل البالغ. فيكون كما يلي:

الشعر = ٣٨٧٧١٤, ٠ ملليمتر.

الحبة = ٢١٧٤ ملليمتر = ٧ شعرات.

الأصبع = ١٩ أو $\frac{1}{4}$ ١٩ ملليمتر = ٧ حبات.

الفرس = ٢١, ٥ سنتيم.

الشبر = ٢٣, ٥ سنتيم.

القدم وهو الفوت = ٤٨, ٣٠ سنتيم.

هكذا حددت المصادر مقدار القدم. وإن كنت أعتقد أنه لا يخلو من مبالغة، لأنه أكبر من الخلقة الاعتيادية، إلا أنه متسالم عليه عالمياً فلا يمكن تغييره.

الذراع = ٢٤ أصبع = ٤٥٦ ملليماً = ٤٥, ٦ سنتيماً.

الخطوة الصغيرة = قدمين = ٦٠, ٩٦ سنتيماً.

الخطوة الكبيرة = ٤ أقدام = ٢ خطوة صغيرة = ١٢١, ٩٥ سنتيماً.

وتقدير الخطوة الكبيرة قائمة على أن ما بين القدمين ثلاث أقدام فارغة. فتكون مع إحدى القدمين الموجودين أربعة. في حين أن الخطوة الصغيرة يتخللها قدم واحد فارغ كما قلنا. فتكون مع إحدى القدمين الموجودين قدمان. وقد حسبناها بحساب القدم السائدة، أعني الفوت، والذي قلنا إنه مبالغ فيه.

القسم الثاني:

التقديرات القديمة التي كانت سائدة منذ صدر الإسلام إلى عهد قريب في بلاد الشرق الأوسط، وهي: الفرسخ والميل والبريد والذراع وغيرها.

وحسب التقديرات في المصادر فإن:

ذراع معماري = ٧٥ سنتيمتراً.

ذراع عادي = ٧٠ سنتيمتراً.

الميل = ٤٠٠٠ ذراع يد = ١٨٢٤ متراً.

الفرسخ = ٣ أميال = ٤٧٢, ٥ متراً.

البريد = ٤ فراسخ = ١٢ ميل.

وبالنسبة إلى المقادير المربعة في المساحة والتي لا زالت مستعملة إلى الآن:

ذراع معماري = ٠, ٧٥ متر مربع.

ذراع عادي = ٠, ٧٠ متر مربع.

قصة = ٢٣, ٨١ متر مربع

آر = ١٠٠ متر مربع.

فدان خطاط = ٥٧١٣ متر مربع.

هكتار = ١٠, ٠٠٠ عشرة آلاف متر مربع.

فدان روماني = ١٣٧١٧٠ متر مربع.

القسم الثالث من المسافة:

التقديرات الإنكليزية. وهي كما يلي مع تطبيقها على التقدير الفرنسي بالمتر وأجزائه ومضاعفاته:

الأنج Inch = ٢٥٠٤ ملليمتر.

الفوت أو القدم Foot = ١٢ أنج = ٠, ٣٠٤ متر.

الياردة Yard = ٣ فوت = ٠, ٩١٤٤ متر.

پول Pole = ٥,٥ ياردة = ٥,٠٢٩٢ متر.
 فورلونج Furlong = ٤٠ پول = ٠,٢٠١١٦٨ متر.
 الميل Mile = ٨ فورلونج = ١,٦٠٩٣٤٤ متر.
 والميل أيضاً = ٥٢٨٠ فوت.

وهذا الميل الإنجليزي غير الميل الذي سبق الكلام فيه في القسم الأول من التقدير بالمسافة، والذي كان مستعملاً في القديم. فإن القديم كان = ١٨٢٤ متراً وهذا الميل = ١٦٠٩ متراً. أي أنه يصغر عن الآخر بمقدار = ٢١٥ متراً. فلا ينبغي الخلط بينهما سوقياً وفقهياً وفكرياً. وهذا من مصاديق وتطبيقات ما سبق أن قلناه من إنه قد يكون لتقديرين مختلفين نفس الاسم والعنوان. وقد أشرنا إلى منشأ مثل هذا الخلط هناك.

القسم الرابع:

التقديرات الفرنسية للمسافة. ووجدتها الرئيسية المتر. وله مضاعفات وأجزاء كالتي رأيناها في الغرام واللتير.

وقد زعم بعض الكتاب^(١) أن المتر هو جزء من عشرة ملايين جزء منقسم إليها ربع محيط دائرة نصف النهار الأرضية.

وهو قائم على زعم أن دائرة نصف النهار طولها أربعون مليوناً من الأمتار. وهو يريد بذلك أن يرجع المتر إلى تقدير أو أساس طبيعي. إلا أنه دجل واضح، لأننا لا نعلم مقدار قطر دائرة نصف النهار وأن محيطها هل يمر على الرؤوس لإنسان قائم. أو على رؤوس الأشجار أو بمقدار ارتفاع السحاب أو غير ذلك. وليس لها تقدير حقيقي على الإطلاق. لأنها إنما يستفاد من محل وجودها بين الشرق والغرب، لا من ارتفاعها.

وإذا لم نعرف ارتفاعها لم نعرف قطرها ولا محيطها، فيكون هذا

(١) الدرر البهية في الأصول الحسابية ج ٢ ص ٨٤.

التقدير جزافاً محضاً. ولذا قلنا قبل فترة من هذا الفصل. إن هذه التقديرات لا تعود إلى أمور طبيعية إطلاقاً.

وطبقاً للقوائم السابقة فإن مضاعفات المتر كما يلي :

$$١٠ = \text{ديكا متر.}$$

$$١٠٠ = \text{هكتو متر.}$$

$$١٠٠٠ = \text{كيلو متر.}$$

$$١٠٠٠,٠٠٠ = \text{ميكا متر.}$$

$$١٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠ = \text{غيگا متر.}$$

$$١٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠ = \text{تيرا متر.}$$

وأما أجزاء المتر فكما يلي :

$$٠,١ = \text{ديسي متر.}$$

$$٠,٠١ = \text{سنتي متر.}$$

$$٠,٠٠١ = \text{مللي متر.}$$

$$٠,٠٠٠,٠٠١ = \text{ميكرو متر.}$$

$$٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠١ = \text{نانو متر.}$$

$$٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠١ = \text{بيكو متر.}$$

$$٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠١ = \text{فيمتو متر.}$$

ونحتاج الآن إلى تطبيقها على بعض الأطوال الإنجليزية :

$$١ \text{ ملليم} = ٠,٠٣٠٣٧ \text{ انج.}$$

$$١ \text{ سانتيم} = ٠,٣٩٣٧٠١ \text{ انج.}$$

$$١ \text{ ديسيمتر} = ٣,٩٣٧٠١١ \text{ انج.}$$

$$١ \text{ متر} = ١,٠٩٣٦١٤ \text{ ياردة.}$$

أي أن المتر أطول من الياردة بمقدار حوالي تسعة بالمائة من الياردة. ويساوي ياردة وتسعة بالمائة منها :

$$١ \text{ ديكامتر} = ١٠,٩٣٦١٤٣ \text{ ياردة.}$$

١ هكتار متر = ١٠٩,٣٦١٤٣ ياردة.

أي أن المئة متر يساوي ١٠٩ ياردات وثلاث تقريباً.

١ كيلو متر = ٠,٦٢١٣٧١ ميل.

١ كيلو متر أيضاً = ١٠٩٣,٦١٤٣ ياردة.

ويكون الميل = ١٧٦٠ ياردة.

لأن الميل = ٥٢٨٠ فوت كما سبق.

والياردة = ٣ فوتات.

فيكون الميل = ٥٢٨٠ ÷ ٣ = ١٧٦٠ ياردة.

وبذلك يتسنى لمن يريد تطبيق هذه المسافات على المسافات الإنكليزية الأخرى، والمسافات في التقديرات الأخرى. ولا حاجة بناء الآن إلى التطويل.

بقي إمكان التعرض إلى المساحات المربعة والحجوم. غير أنني أجد أنه لا ضرورة إليه. وخاصة بعد أن تعرضنا لمختصر عن المساحات، وإلى حجم السوائل الرئيسي وهو اللتر.

فصل مصطلحات في كتاب البيع

توجد مجموعة من المصطلحات الفقهية التي تخص كتاب البيع وقد تشمله وغيره، والمفروض أن نعقد لكل واحد منها فصلاً مستقلاً، إلا أنها لاختصار الحديث نسبياً عنها، فيما يناسب مستوى هذا الكتاب، لا تصلح أن تشكل كلاً منها فصلاً، وإن كان الحديث عنها في الكتب الفقهية المفصلة مفصلاً.

فمن هنا صار الأرجح لأجل أن لا يبقى الحديث عنها متروكاً هنا، ولكي نحيط القارئ بها في الثقافة الفقهية المعمقة التي نتوخاها في هذا الكتاب، صار الأرجح أن نعقد لها جميعاً فصلاً واحداً.

وكان المفروض أنها تكون مرتبة على الحروف على شكل (قاموس) إلا أن الملاحظ أن المصطلحات تكون على شكل مجموعات، وبعضها منفرد. فكان الأرجح ضم المجموعات إلى بعضها والاستغناء عن الترتيب القاموسي. وسيكون الحديث عن كل منها له شيء من التفصيل في حدود الممكن في هذا الكتاب.

البيع:

عرفوه بعدة تعاريف منها: مبادلة مال بمال. أو مبادلة مال بغيره. أو مبادلة عين بغيره.

والمفروض أن تعريف البيع لا يشمل المنفعة لكي لا يشمل الإجارة،

لأنها دفع المال بإزاء المنفعة، ولا الحقوق، لأنها وإن كانت قابلة للمبادلة بالمال، إلا أنها لا يصدق عليها البيع. ولا عمل الحر، لأن العمل عرفاً إنما هو من الإجارة وليس من البيع.

ومن هنا اشترطوا أن يكون أحد الطرفين عيناً، ليصدق البيع، على أن تعم العين، كل ما يكون قابلاً للبيع عرفاً. حتى مثل الغاز والكهرباء ونحوها.

كما أن العوضين معاً يجب أن يكونا ماليين، فلو لم يكن لها مالية لم يصدق البيع. لأنهم قالوا: إن الملكية في أمثالها لا تصدق كالخمر والخنزير وما كان قليلاً جداً كحبة القمح. وما لم يكن مالاً لا يصدق البيع. وإنما له فيه حق الاختصاص. وهو لا يصدق فيه البيع وإن كان يصح فيه التعامل شرعاً وعرفاً.

ومن هنا كان لا بد للإيضاح أن تكون المالية المشترطة منصوطة في التعريف. فتقول: البيع مبادلة عين مالية بعوض مالي. ونحو ذلك.

وهنا لا بد من الالتفات إلى أن صور استعمال النقد والعروض في العوضين يكون على أشكال كلها يصدق عليها البيع، وإن خالف في بعضها سيدنا الأستاذ. والصحيح هو الشمول لصدق لفظ البيع عليها عرفاً وشموله للتعريف.

أولاً: بيع عروض بثمان يعني الثمن النقدي. وهو الشيء المتعارف عادة في عصورنا الحالية.

ثانياً: بيع عروض بعروض. وهو المقايضة. وهو شكل البيع الذي كان سائداً في العصور السابقة قبل أن تسود العملة في الأسواق.

ثالثاً: بيع عملة بعملة. وهو الذي أنشأت له أسواق البورصة في العالم اليوم. وإذا كانت العملة من الذهب أو الفضة كان لبيعها بعض الشرائط الشرعية وسميت (صرفاً).

رابعاً: بيع العوض بالمنفعة. وليس هذا من الإيجار إذا اعتبرنا المنفعة

ثمناً. وكان الشيء الرئيسي في المعاملة هو العروض. نعم، لو كان الشيء الرئيسي مالياً كالذهب والفضة. تصبح إيجاراً لا محالة.

ولو كان أحد العوضين هو التنازل عن الحق إذا كان قابلاً للتعويض، لم يكن بيعاً سواء كان طرفه الآخر مالاً أو عروضاً.

العقد والمعاطات:

المفروض فقهيًا والمشهور جداً بين الفقهاء جريان عقد لفظي في البيع، وكل المعاملات من عقود وإيقاعات. يكون أحد الطرفين وهو الرئيسي عرفاً (موجباً) بمعنى أن المبادرة إلى المعاملة تكون منه، والآخر (قابلاً) ليس له إلا القبول وهو الرضا بما قاله الأول بإيجابه.

ففي البيع يكون الموجب هو البائع وفي الإيجار صاحب الملك أو مالك العين وفي الرهن الراهن وفي النكاح الزوجة إلى غير ذلك.

وقد اشترط المشهور في عقد البيع الصراحة في الإنشاء يعني أن لا يكون من قبيل الأخبار، والماضوية يعني أن يكون بصيغة الفصل الماضي. والتنجيز، يعني أن لا يكون معلقاً على شرط مجهول. وتقدم الإيجاب على القبول. واللفظ بالعربية وغير ذلك.

إلا أن الصحيح والمشهور بين المتأخرين صحة المعاطات، وهو ما إذا حصل التعاطي عملياً بين الإثنين، يعني دفع أحدهما إلى الآخر بدون عقد، ولكن بنية البيع. وذهب المتقدمون من الفقهاء إلى عصر قريب بأن المعاطات ليس بيعاً وأنها إنما تفيد الإباحة أو البيع المترلزل أو نحوه.

إلا أن المتأخرين بما فيهم بعض أساتذتنا وسيدنا الأستاذ وهو الصحيح أن المعاطات بيع لازم اعتيادي، لا ينقص عن اللفظي في شأنه العرفي أصلاً، ويشترط فيه ما يشترط في العوضين والمتبايعين من الشروط.

وليس معنى المعاطات أن يتقاضى الطرفان سكوتاً، وإنما بمعنى أنهما يتشاوران ويتفقان على البيع والشراء ثم يتبادلان القبض بالمعاطات، مبنياً

على ذلك الاتفاق. وهذا يكفي عرفاً.

حتى الوقف أجازته بعض أساتذتنا بالمعاطات، وهو الصحيح. لا يبقى إلا المعاملات المرتبطة بالزواج، فإن الأحوط فيها وجوباً، هو اللفظ، ولا يقول أحد من الفقهاء بجواز المعاطات فيه. كالتزويج نفسه والطلاق والخلع والمبارات ونحوها. ولعله يجب أن نعطف على ذلك بيع الرقيق عندما يجوز بيعها فقهاً. لأنها من الفروج أيضاً.

ولعله لذلك استشكلوا أيضاً في إيقاع العتق، فإنه يعود إلى الفروج في نتائجه كما هو واضح. فالعتق بالمعاطات غير نافذ على الأحوط وجوباً.

ولكن يشترط في المعاطات، حصول هذا المعنى: أعني المعاطات نفسها عرفاً. فلو لم يتبادل المتبايعان شيئاً على الإطلاق لم تحصل المعاطات ومن ثم لم يحصل البيع المطلوب.

وقد يكفي أن نريد بالتبادل تبادل الأشياء البسيطة، فمثلاً يكفي في قبض الدار كما يأتي قبض مفتاحها أو دخولها بنية التملك. وأما لو كان العروض بعيداً مكاناً والتمن مؤجل زماناً لم تحصل المعاطات.

ففي مثل ذلك: إما أن يحصل العقد اللفظي أو لا نقول بحصول البيع إلا عند قبض أحد العوضين عرفاً. والمهم فقهاً حصول العطاء ولو من أحد الطرفين بشكل منجز وسريع عرفاً.

بقيت لنا كلمة عن تقدم الإيجاب على القبول في العقد اللفظي. فإن شرطه مما نفاه المتأخرون، إلا أن تقدم القبول، ليس بمعنى أن يبدأ المشتري بقوله: قبلت أو رضيت. وإنما أن يذكر صفة المعاملة مفصلة. وللبائع عندئذ أن يقول اشتريت أو رضيت بنية الإيجاب. حتى لو قال قبلت جاز له ذلك.

ويمكن القبول المعاطاتي، يعني من دون لفظ، بل بأن يكون الدال عملاً، كالقبض، أو حتى الابتسامة.

كما لا بد أن نعرف أن المعاطات بالرغم من أنها غير لفظية، إلا أنها فيها إيجاب وقبول. لأننا قلنا إن الموجب طرف معين عرفاً لا يمكن تغييره كالبائع في البيع، سواء باع لفظياً أو معاطات وسواء تقدم كلامه على صاحبه أم تأخر.

الفضولي والإجازة:

يتفرع اصطلاح البيع الفضولي من شرط الملكية في البيع بمعنى أن يكون الطرفان مالكين للثمن والمثمن فإن كانا كذلك كان الشرط متحققاً وإن كان أحدهما أو كلاهما غير مالك ولا مربوطاً به بوكالة أو ولاية أو وصاية أو إذن، فيكون البيع فضولياً على أن نأخذ بنظر الاعتبار أن البائع ليس منهياً عن البيع قبل ذلك من قبل المالك أيضاً.

فالبيع الفضولي هو بيع غير المالك أو شراؤه. وبطبيعة الحال لا يكون البيع نافذاً إلا بإجازة المالك حيث قال المشهور من الفقهاء أنه لا فرق في إجازة المالك بين أن تكون متقدمة على البيع، أو متأخرة عنه فإن حصلت الإجازة صح البيع وانتسب البيع إلى المالك وليس إلى البائع الفضولي فكان المالك هو البائع حقيقة، وشذ من الفقهاء من قال ببطلان البيع الفضولي على الإطلاق وإن تعقبته الإجازة.

ومفهوم الفضولي ليس خاصاً بالبيع بطبيعة الحال فإن غير المالك قد يتصرف في مال غيره بغير البيع كالإجارة والرهن والوقف والعق وكلها صحيحة بإذن المالك. حتى النكاح الفضولي إن أجازته من يده عقدة النكاح الذي هو الزوج أو الزوجة أو وليهما.

والبيع الفضولي لا يعني التصرف الحقيقي بمال المالك بمعنى أن البائع يأخذ العروض ويبيعه في السوق فإن هذا التصرف حرام شرعاً. وإنما الفضولي بمعنى إجراء عقد البيع على مال الغير وهو المسمى بالتصرف الاعتباري وليس حراماً ولكنه موقوف على الإجازة.

والذي أراه أن معنى الفضولي شامل لكلا الوجهين يعني سواء كان فيه

تصرف حقيقي أو لم يكن، فإن حرمة النقل لمال الغير غير مائعة عن صحة بيع الفضولي على أنه قد يكون النقل جائزاً إذا كان مجازاً من قبل المالك.

وصحة الفضولي فقهيّاً تنطلق من أحد منشأين:

المنشأ الأول: صحته عرفاً فإن هذا النوع من البيع وإن كان قليلاً عادة إلا أنه مما لا ينكره العرف ويجد صحته مع التعقب بالإجازة. وهذا لا ينافي أن أكثر المالكين لا يقنعون أو لا يجيزون بيع أملاكهم فضولة إذ مع الإجازة يتسبب البيع إلى المالك عرفاً فلا يبقى هناك مانع من صحته.

المنشأ الثاني: بعض الروايات الدالة على صحة البيع الفضولي.

كرواية عروة البارقي^(١) الذي دفع إليه النبي صلى الله عليه وآله ديناراً وقال له اشترى لنا به شاةً للأضحية، فاشترى به شاتين ثم باع أحدهما بالطريق بدينار فأتى النبي صلى الله عليه وآله وعلى آله بشاة والدينار فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله. بارك الله لك في صفقة يمينك.

وهي واضحة في صحة بيع الفضولي بغض النظر عن سندها وعن بعض المناقشات التي قيلت في وجه الاستدلال بها، وذلك أن شراء الشاتين فضولي بالنسبة إلى الشاة الثانية وبيع الشاة بعد ذلك فضولي كما أن القبض فضولي أيضاً وإنما أصبح هذا كله نافذاً بإجازة المالك وهو النبي صلى الله عليه وآله.

ودلالته واضحة في صحة الفضولي سواء كان بائعاً أو مشترياً. فإنه أولاً كان مشترياً وفي المعاملة الثانية كان بائعاً وكلتا المعاملتين وقعا تحت إجازة المالك بعد ذلك.

بقي الكلام أن هناك خلافاً وقع بين الفقهاء في أن الإجازة هل هي كاشفة أو ناقلة، والقول بالكشف يعني أن الإجازة تؤثر من حين البيع والقول

بالنقل يعني أنها تؤثر من حين حصولها وأثر ذلك فقهيًا ما إذا كان المبيع شاة حامل مثلًا وولدت ما بين البيع والإجازة فإن الولد يكون ملك للبائع على النقل لأنه لم يكن موجوداً حين الإجازة وهي ناقلة من حين حصولها ولكنه يكون ملكاً للمشتري على الكشف لأن العقد يكون قد وقع على الجنين قبل ميلاده والمفروض صحة العقد من حينه بناء على الكشف.

وهنا ينبغي التنبيه على أمرين:

الأمر الأول: أن فكرة الإجازة غير منحصرة بالبيع بل تشمل كثيراً من المعاملات، بل غير مختصة بالمالك إذ قد تكون بعض المعاملات موقوفة على إذن الآخرين شرعاً، وإجازتهم كالزواج من الزوجة الثانية بإذن خالتها أو عمتها إذا كانت هي زوجة أولى. ومثل إذن المولى في معاملات عبده إذا قلنا بملكية العبد كما هو الصحيح.

الأمر الثاني: أن فكرة الكشف والنقل غير خاصة بالإجازة بل تشمل موارد أخرى أوضحها الفسخ فإنهم اختلفوا أيضاً في كونه كاشفاً أو ناقلاً. فلو باع الشاة الحامل وولدت عند المشتري ثم حصل الفسخ فبناء على الكشف يكون المولود للبائع لأن معنى الكشف في الفسخ هو أنه يكشف عن إزالة الملكية من الأصل أو من حين وقوعها إذن فلم ينتقل الولد إلى المشتري.

وأما بناء على النقل فيكون الولد للمشتري لأن معنى النقل هو تأثير الفسخ من حين وقوعه وهو خاص بما وقع عليه البيع وهو الأم فترجع إلى مالكها، وأما الولد فهو زيادة منفصلة فكأنه لم يكن موجوداً حين العقد فيبقى ملكاً للمشتري. أو لم يكن موجوداً حقيقة كما لو كانت مدة خيار الفسخ طويلة وفسخ بعد سنة مثلاً.

فإذا جمعنا بين هذين الأمرين كانت صور الكشف والنقل في الإجازة وغيرها عديدة. وباختصار فإن الصحيح هو النقل في الإجازة وفي الفسخ. وأما في مثل إجازة المالك لعبده والعمة لبنت أخيها، فالصحيح هو الكشف، لكون الإذن فيها شرطاً في صحة المعاملة أساساً، وليس في فعليتها كالفضولي.

وقد اختلف القائلون بالكشف في معناه قال الشيخ الأنصاري^(١): أنه على وجوه ثلاثة قال بكل منها قائل:

أحدها: وهو المشهور: الكشف الحقيقي والتزام كون الإجازة فيها شرطاً متأخراً.

قال: والثاني: الكشف الحقيقي والتزام كون الشرط هو تعقب. العقد بالإجازة لا نفس الإجازة. فراراً عن لزوم تأخر الشرط عن المشروط. والتزم بعضهم بجواز التصرف قبل الإجازة لو علم تحققها فيما بعد.

الثالث: الكشف الحكمي، وهو إجراء أحكام الكشف بقدر الإمكان مع عدم تحقق الملك في الواقع إلا بعد الإجازة. انتهى.

الخيار والفسخ والإقالة:

الخيار مأخوذ من الاختيار، وقد حملنا عنه في الفصول السابقة فكرة كافية، غير أننا تحت هذا العنوان نعطي بعض التفصيلات.

فالخيار عبارة عن حق الفسخ المعطى بيد أحد المتعاملين أو بيد من له حق الإجازة كالعمة في نكاح بنت أخيها على الأحوط.

فالخيار لا يختص بالبيع ولا بالمعاملات السوقية بل يشمل النكاح أيضاً. وهو لا يقتصر مع حق الإجازة دائماً بل قد يجتمعان وقد يفترقان. ومورد افتراقهما هو مورد عدم الحاجة إلى الآخر. فلو لم يفسخ صاحب الحيوان بخيار الحيوان كان البيع نافذاً بأصل العقد ولا يحتاج إلى إجازة. كما أن المالك في بيع الفضولي إذا لم يجز كان البيع باطلاً ولا يحتاج إلى فسخ.

ويجتمعان في صورة الاحتياج إليهما معاً ولو احتياطاً، كالعمة في نكاح بنت أخيها فإن أجازت صح النكاح وإن فسخت بطل. وأما إذا سكنت

(١) المكاسب: ص ١٣٣.

فمقتضى القاعدة البطلان، وإن كان الأحوط هو انتظارها أو إجبارها أو تولي الحاكم الشرعي عنها ذلك.

والفسخ هو إعمال حق الخيار وتنفيذه بإبطال البيع، وهو مثل سائر المعاملات العرفية، ليس له لفظ معين وإنما يكفي فيه اللفظ الدال على المعنى مثل الفسخ والنقض والإبطال وغيرها.

ويختلف الفسخ عن الإقالة، بأن الفسخ يكون من صاحب حق الفسخ نافذاً وإن لم يرض صاحبه. فيقوم بإبطال المعاملة رغماً عنه، لحقه الشرعي في ذلك. وأما الإقالة، فهي اتفاق الطرفين في فسخ المعاملة. وهي إنما تأتي في مورد لا يكون للمستقبل حق الخيار سواء كان لصاحبه ذلك أو لا، لوضوح أنه لو كان له ذلك الحق، لم يحتج إلى الاستقالة.

وهي ليست خاصة بالبيع أيضاً، بل تشمل سائر العقود المالية، وأما الإيقاعات، فلا معنى للإقالة فيها، لأنها لا تحتاج إلى طرفين كما سنسمع، والإيقاع ذو طرف واحد.

كما أنها لا تأتي في المعاملات الحاصلة في الزواج والفروج عموماً، وإن كانت عقود كالنكاح والخلع.

والطرف المستقبل هو الطرف المحتاج إلى نقض المعاملة. فيطلب الإقالة من صاحبه قائلاً: أقلني. فيقول الآخر: أقلتك. ولا تحتاج عادة إلى قبول. أو أن قبولها مسبق كما هو واضح.

والإقالة لا تحتاج إلى سبب، فمتى اتفق الطرفان على النقض ارتفعت المعاملة. وهي على النقل أيضاً كالفسخ، يعني تبطل المعاملة من حين الإقالة لا من أصلها. وحتى لو اتفقا عليها بدون أي سبب صحت فقهاً وشرعاً، ولا دليل على بطلانها.

وأما حق الخيار فيحتاج إلى سبب. والسبب إما شرعي أو جعلي. والشرعي هو المجمعول من قبل الشارع المقدس والجعلّي هو الذي اتفق عليه

الطرفان في العقد، ونذكر الآن المهم من أقسام الخيار:

القسم الأول: خيار المجلس المجمعول بحكم الشارع. كما ورد: البيعان بالخيار حتى يفترقا. وهو خاص بالبيع وإن كان معاطاتياً، دون غيره. والافتراق يحصل بالابتعاد عن بعضهما ولو لعدة أقدام. والتفاصيل موكولة إلى الفقه.

القسم الثاني: خيار الحيوان، المجمعول بحكم الشارع. فمن اشترى حيوان كشاة أو بقرة أو أي حيوان كان له الخيار إلى ثلاثة أيام. واليوم لغة هو بياض النهار من طلوع الشمس إلى غروبها. فلن وقع البيع في الليل حسبنا ثلاثة أيام كاملة بعد تلك الليلة. وإن وقع في النهار أخذنا من النهار الرابع بقدر ما فات من النهار الأول.

وهو يشمل الإنسان في بيع الرقيق، بصفته مندرجاً، في العائلة الحيوانية.

والقدر المتيقن والواضح هو شراء الحيوان. يعني فيما لو كان صاحب الحيوان هو المشتري. وأما لو كان صاحب الحيوان أو من يصل إليه الحيوان نتيجة للمعاملة هو البائع. بأن كان الحيوان (ثمناً) لا مثمناً. كما لو بادلته داراً بعدة حيوانات. وكان المبيع هو الدار والثلث هو الحيوان. فالصحيح في مثل ذلك هو أن الخيار ثابت للبائع بصفته ممن وصل له الحيوان، وكذلك لو كانت المبادلة بين حيوانين أو نوعين من الحيوان، فيكون الخيار للطرفين.

نعم، لو كان الحيوان أجرة في إجارة كسكنى دار أو بستان أو عمل عامل أو غيرها، أشكل القول بالخيار هنا، لأن الأرجح اختصاصه بالبيع دون غيره. فضلاً عما إذا كان الحيوان بإزاء الخلع أو إسقاط الحق ونحوه.

القسم الثالث: خيار العيب. وهو ما إذا وجد أحد الطرفين ما وصل إليه معيباً أما الثمن وإما المثلث، فيكون له حق الفسخ. وقد يكون لهما، أيضاً. لأن العيب ليس إلا النقص عن الخلقة الطبيعية إن كان طبيعياً كالحيوان والنبات، أو النقص عن المعتاد المتعارف إن كان غيره. فقد يكون لكلا

الطرفين خيار، لأن النقص موجود عندهما معاً. ولا معنى في مثله للتهاتر. كما لا معنى لإنتاجه عدم وجود الخيار.

القسم الرابع: خيار الغبن. وهو ما إذا وجد أحد الطرفين نفسه مغبوناً بشكل لا يغتفر سوقياً، كان له حق الفسخ. فإن كان مشترياً فقد دفع أكثر من القيمة السوقية. وإن كان بائعاً فقد أخذ أقل منها.

وهذا لا يتصور في الطرفين، لأن القلة فيهما تعود إلى تساويهما تارة أخرى. إلا أن يعود الأمر إلى خيار آخر، كخيار تخلف الشرط ونحوه.

القسم الخامس: خيار التأخير. وهو ما إذا تأخر وصول أحد العوضين إلى صاحبه تأخراً غير مشروع.

فإن المفروض مع عدم التعرض لأي أمر من هذا القبيل خلال البيع أن التقابض يكون فوراً نسبياً أو عرفاً. فإن تأخر عن ذلك كان الطرف الذي تأخر عنه مخيراً بالفسخ. وإن اشترط التأخير لأحدهما أو لكليهما، لم يثبت الخيار خلال المدة. نعم لو تأخر القبض بعد تمامها، كان الخيار متحققاً.

وهذا الخيار كما قد يثبت لأحد المتبايعين يثبت لهما معاً، إذا حصل سببه.

القسم السادس: خيار تخلف الشرط. وهو ما إذا كان قد اشترط أحدهما على الآخر أو كلاهما في ضمن عقد البيع، شرطاً في المبيع ولم يكن هذا الشرط متحققاً. وهذا له عدة صور:

الصورة الأولى: أن يكون المبيع كلياً ككيلو من الحنطة الموصوفة، فأعطاه غيرها، فما عليه إلا أن يبدل ما أعطاه. ولو أبى كان الخيار ثابتاً.

الصورة الثانية: أن يكون المبيع عينياً، وأصبح الاطلاع على كل أوصافه صعباً. فذكر له شرطاً ولم يكن متحققاً، كان هذا الخيار ثابتاً. وهذا في صورة المشتري الأعمى والأصم يكون أوضح.

الصورة الثالثة: أن يكون المبيع عينياً ولكنه بيع بالوصف. لأنه بعيد

مكاناً أو لغير ذلك من الأسباب. فكان الوصف على خلاف ما شرطه. كان له الخيار. ولكن هذا قد يسمى بخيار تخلف الوصف. وفكرتها واحدة على أي حال فقهاً.

الصورة الرابعة: أن يشترط ضم شيء إلى المبيع أو الثمن، من عروض أو عمل. ولا يكون ذلك متحققاً. فلو كان عملاً وأبى فعله، تسقط الآخر على الخيار.

وقد يكون هذا الخيار بكل صورة ثابتاً لهما معاً.

القسم السابع: خيار الاشتراط.

وهو ما إذا اشترط أحدهما أو كلاهما الخيار مدة مضبوطة أو لشخص آخر. كان الشرط نافذاً والخيار متحققاً.

القسم الثامن: خيار تبعض الصفقة. ويكون فيما لو ظهر بعض المبيع مما لا ينتقل إلى المشتري، أو أن بعض الثمن لا ينتقل إلى البائع لمانع. كما لو لم يكن ملكه أو كان مما لا يملك كالحر والخمر والخنزير. فيكون له حق الفسخ في الباقي.

القسم التاسع: خيار تعذر التسليم. ويكون فيما لو باع شيئاً لاحتمال أو لرجاء إمكان تسليمه، فتعذر تسليمه. أو باعه مع اليقين بالتسليم فأصبح متعذراً. فيكون الطرف متسلطاً على الفسخ.

القسم العاشر: خيار ما يفسد ليومه، كما لو اشترى شخص من بائع خضراً أو نحوها ولم يأت لاستلامها. وهي سريعة الفساد. فإن كان البيع في النهار انتظر البائع إلى أول الليل. وإن كان البيع في الليل انتظر إلى أول النهار. وكان له فسخ البيع والتصرف فيما باعه.

وهناك أقسام أخرى من الخيار يذكرها الفقهاء بعضها يعود إلى ما ذكرناه وبعضها لا يعود كخيار تخلف الرؤية وخيار التدليس وخيار التصرية وخيار التفليس وغيرها، فمن أرادها فليراجع المصادر الفقهية.

بقي أن نشير إلى أن كل هذه الخيارات ابتداء من القسم الثالث لا اختصاص لها بالبيع بل قد تشمل غيره، على تفصيل وتدقيق ليس هنا محله.

المواضعة والمراوحة والتولية:

إذا حصل البيع بين اثنين. فإما أن يتفقا على ثمن معين، بدون تعرض لرأس المال. فهو بيع (المساومة) وهو المتعارف الأغلب بين الناس.

وإما أن يذكر البائع ما تكلف عليه هذه العروض. أما رأس المال فقط وهو الثمن الذي اشتراه به أو مجموع ما خسره عليه، كأجرة النقل وغيرها، كما هو المفروض. فيذكره للمشتري صادقاً فيما يقول. فإن ثبت أنه كان كاذباً أو واهماً أو ناسياً ثبت للمشتري حق الفسخ.

وصورة الإعلام بالكلفة تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن يزيد على مقدار الكلفة ربحاً، كما هو المتعارف والمفروض. فيقول: تكلف علي بكذا وأريد عليه كذا من الربح. ويتم البيع على ذلك. فهذا هو بيع (المراوحة).

القسم الثاني: أن يخبر بالكلفة، ولكنه لا يريد ربحاً بل يبيع العروض بمقدار كلفته. فهو بيع (التولية). وله أن يقول: وليتك هذا المبيع. بمعنى بعثك برأس ماله. بعد الإخبار بمقدار الكلفة على المفروض.

القسم الثالث: أن يخبر البائع مشتريه بالكلفة ويريد أن يخسر عليه، إما اختياراً كما لو كان المشتري صديقه أو اضطراراً كما لو كان محتاجاً إلى المال للمرض أو غيره، وكما لو نزلت القيمة السوقية عن يوم اشتراه بحيث لا يسوى مع ربحه بمقدار رأس المال. وأما لأن بائعه كان مغبوناً بشرائه ولم يفسخ. إلى غير ذلك من الأسباب.

فيقول: تكلف علي بمئة وأبيعه لك بتسعين: فهذا هو بيع (المواضعة).

والظاهر أن هذه الألفاظ ليست اصطلاحات فقهية فقط، وإن كانت الآن

كذلك لعدم اعتياد هذه الأمور في السوق، فقد اختصت بالفقه. إلا أنها كانت فيما سبق في صدر الإسلام وما قبله. ووردت في السنة الشريفة، فلو لم تكن قائمة سوقياً يومئذ لما حصل التعرض لها في الأخبار عادة.

هذا ومن الواضح أن جميع هذه الأقسام من شغل البائع، وهو يبيع عيناً خارجية أو نحوها كالكلي في المعين. فمن هنا نعرف:

أولاً: أن المشتري إن دفع ثمناً نقداً كلياً أو عينياً، لا يكون له ربط بهذه المصطلحات. وإنما هي من شغل البائع فقط. نعم إن دفع عروضاً عينياً، أمكن فيه ذلك على إشكال.

ثانياً: أن المبيع إذا كان كلياً موصوفاً، يتعين فيه المساومة ولا معنى للأقسام الأخرى فيه. لأن حصول الكلفة إنما يكون في عين خارجية دون العين الكلية.

نعم، لو كان كلياً في المعين، كواحد من هذه الأكياس المتساوية الصفة والوزن من السكر أو الطحين، أو كيلو من هذا الكيس من الشاي مثلاً. أمكن تصور الأقسام فيه. ويذكر الكلفة للمبيع فقط بعد عملية تقسيم بسيطة لكلفة المجموع ونسبته إلى المبيع.

السلف والنسيئة:

يمكن في إعطاء الثمن أو المثلث أو تأخير أحدهما أو كلاهما أربعة أقسام ممكنة في التصور:

القسم الأول: أن يكون كلاهما نقداً، أي مدفوعاً فوراً بالشكل المناسب مع وضعه عرفاً. فيتم التقابض بين المتعاملين، وتنتهي المعاملة.

القسم الثاني: أن يكون العروض مدفوعاً فوراً والثمن مؤجل. وهذا هو بيع (النسيئة) من الإنشاء وهو التأخير.

القسم الثالث: أن يكون الثمن مدفوعاً فوراً والعروض أو المبيع مؤجلاً، وهو بيع (السلف) أو (السلم).

والمبيع هنا كلي موصوف مؤجل، فيجب أن يكون معلوم الصفة ومعلوم الأجل بتفاصيل ليس هنا محلها.

وهو ينفع في المبيعات التي لا تكون عادة تحت اليد فوراً كثمار الأشجار واستخراج المعادن وغير ذلك.

القسم الرابع: أن يكون كل من الثمن والمثمن مؤجلاً. ويسمى بيع دين بدين أو بيع الكالي بالكالي من كلاً إذا انتظر. فيكون على هذا كلا الطرفين منتظر الحلول وقت القبض.

وهو بيع باطل شرعاً إجماعاً. ولذا اشترطوا في القسمين السابقين وبخاصة السلف أن يكون التقابض في المجلس حاصلاً. لئلا يكون من بيع دين بدين، فيكون باطلاً.

المثلي والقيمي:

تحدثنا في بعض الفصول السابقة عن هذين المصطلحين، باختصار. وهنا نريد التعرض لهما بشيء من التفصيل.

هذا المصطلحان مستعملان في مجال الضمان، فيما إذا اتلف شخص على آخر شيئاً وضمنه في معاملة أو في غير معاملة. فإن الفقهاء قالوا: إن المثلي يُضمن بالمثل والقيمي بالقيمة.

والصور المتصورة أربعة، كما هو معلوم:

أولاً: ضمان المثلي بالمثل مع تيسره وتوفره. وهي جائزة شرعاً بلا إشكال. بل متعينة على المشهور، وسيأتي بعض الكلام فيه.

ثانياً: ضمان المثلي بالقيمة. وهو إنما يكون عند المشهور مع تعذر المثل، فينتقل إلى القيمة. وأما لو ناقشنا تعيين ضمان المثلي بالمثل، أمكن أن نقول بصحة هذه الصورة مطلقاً. يعني سواء تعذر المثل أو لم يتعذر.

ثالثاً: ضمان القيمي بالقيمة. وهو المتعين إجماعاً ونصاً. ومعه لا تنتقل إلى الصورة الرابعة.

رابعاً: ضمان القيمي بالمثل. وهو غير جائز إلا إذا تصورنا معنى لتعذر قيمة القيمي، مع توفر المثل فيجوز اللجوء إليه.

ومن ناحية الصورة الثانية يحسن أن نعطيها بعض الكلام. قال الشيخ الأنصاري^(١) قدس سره: إذا تلف المبيع فإن كان مثلياً وجب مثله بلا خلاف إلا ما يحكي من ظاهر الإسكافي. أقول: وهذا يعني أن الشهرة حاصلة بشكل يعتبر خلافها شذوذاً.

والنص في ظاهر الكتاب والسنة على ذلك معدوم. إلا ما قد تخيلوه من الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ومن اعتدى عليكم فاعتدوا بمثل ما اعتدى عليكم﴾. والصحيح أن الآية أجنبية عن محل الشاهد تماماً. ولا حاجة إلى تفصيله الآن.

ومع وجود الشهرة بهذا المقدار وانعدام النص، تكون هذه الشهرة حجة، على الأصح. إلا أننا مع ذلك يمكن أن نقول بإمكان ضمان المثلي بالقيمة بالتقريب الآتي.

وذلك بعد الالتفات إلى أمرين:

الأمر الأول: أن الأسواق في الأزمان المتفرقة والأماكن المختلفة، تختلف في أساليبها في الضمان من هذه الناحية. فقد يتعين لدى السوقين ضمان المثلي بالمثل. وخاصة أولئك الذين كانوا يمارسون بيع العروض بالعروض ولم يكن عندهم النقد شائعاً أو لم يكن معروفاً.

وقد يكون المتعارف سوقياً، إمكان كلا الوجهين وأجزائهما عرفاً. فلو أتلّف المثلي يصح أن يقدم بدله لمالكة مثله أو قيمته.

وقد يكون المتعارف سوقياً: أنه يتعين ضمان كل شيء بالقيمة ولا معنى للالتفات إلى المثلي أصلاً. كما هو الحال في الأسواق في عصورنا

(١) المكاسب: ص ١٠٥.

الحاضرة، في كل العالم، إلى حد يمكن أن يقال: إن توقع ضمان المثل دون القيمة مثير للاستغراب أو السخرية.

ففي حدود التجارة، لا يكون النظر إلا إلى المالية، دون الخصوصية أو النوعية، بأي حال من الأحوال. نعم في جانب الاستهلاك يكون النظر إلى النوعية، لأن مجرد المالية لا تكون نافعة في إرجاء الحوائج وإشباعها كالطعام والشراب واللباس والزينة وغيرها. والضمان إنما يفهم سوقياً فهماً تجارياً لا فهماً استهلاكياً، كما هو معلوم. باعتبار أن هذا هو شأن الذمة دائماً.

الأمر الثاني: ان الشهرة من الأدلة اللبية التي لا لسان لها ولا إطلاق لها. فإذا شككنا في شيء منها. لم تكن دليلاً إلا في القدر المتيقن منها دون صورة الشك. وكان مورد الشك مشمولاً لأي قاعدة أخرى.

فيتنج من هذين الأمرين. أن القدر المتيقن من هذا المشهور وهو ضمان المثلي بالمثل إنما هو في السوق التي توافق على ذلك ولا تستنكره. وأما في السوق التي لا تراه صحيحاً، فهو خارج عن القدر المتيقن، فلا تكون الشهرة فيها حجة، ونرجع إلى دليل آخر، والدليل هو السيرة السوقية نفسها.

والسيرة نفسها صغروباً، وإن لم تكن متحققة في زمن المعصومين عليهم السلام. إلا أن حجة السوق كبروياً، مما هو محرز الحجية بلا جدال. وصغرها في أسواقنا هو ضمان المثلي بالقيمة فيكون الأمر متعيناً.

وقد يسوق ما قالوه من ضمان المثلي بالمثل، إلى بعض المضاعفات بل الكوارث الاقتصادية، كما لو أصبح المثل بإضعاف قيمته يوم التلف، فهل يجب أن يشتريه ويدفعه إلى غريمه. نعم، هم أفتوا بذلك، إلا أنهم قالوه تحت طائلة أدلتهم التي لم نوافق عليها.

وكذلك لو أصبح المثل أقل قيمة بكثير مما سبق، أو قد تنعدم قيمته، كما لو اقترض ثلجاً في الصيف، وأراد الوفاء في الشتاء. فهل يجب عليه تأجيله إلى الصيف أو يدفع من الثلج أضعاف كميته ليساوي قيمة الدين

السابق. أو يدفعه بغض النظر عن قيمته، وهو ما أفتوا به، إلا أنه قد تحدث بإزائه مضاعفات اقتصادية غير قليلة. والمهم هو الدليل كما قلنا.

هذا مضافاً إلى بعض المناقشات التي ستأتي عند الحديث على تعريف المثلي والقيمي.

وهذا هو الذي ينبغي أن ندخل به الآن، بعد أن نعرف أن المهم هو تعريف المثلي. وأما القيمي فهو كل ما لا يكون مثلياً. فإذا استطعنا ضبط مفهوم المثلي تعين معنى القيمي تلقائياً.

وقد اختلفوا كثيراً في تعريف المثلي، وحصلت هناك مناقشات وإشكالات، إلى حد يمكن أن يقال إنهم لم يعينوا معنى المثلي بأي حال.

قال الشيخ الأنصاري، ونحن ننقل عبارته بشيء من التوضيح: قال الشيخ الطوسي وابن زهرة وابن إدريس والمحقق الحلي وتلميذه العلامة الحلي وغيرهم قدس الله أرواحهم، بل هو التعريف المشهور: أن المثلي ما يتساوى أجزاؤه من حيث القيمة.

والمراد بأجزائه ما يصدق عليه اسم الحقيقة وهي الجنس. والمراد بتساويها من حيث القيمة تساويها بالنسبة بمعنى لحاظ قيمة كل بعض بالنسبة إلى قيمة البعض الآخر. قال: ولذا قيل في توضيحه أن المقدار منه إذا كان يستوي قيمة فنصفه يسوى نصف تلك القيمة.

ثم بدأ الشيخ الأنصاري^(١) بالاشكال على هذا التعريف، ونذكر عبارته موضحة: قلت: وهذا يوجب أن لا يكون الدرهم الواحد مثلياً إذ لو انكسر نصفين نقصت قيمة نصفه عن نصف قيمة المجموع. قال: ومن هنا يظهر أن كل نوع من أنواع الجنس الواحد بل كل صنف من أصناف نوع واحد مثلي بالنسبة إلى أفراد ذلك النوع والصنف. بالرغم من أنهم أخذوا في التعريف الحقيقة الجنسية.

(١) المكاسب: ص ١٠٥.

قال: وإطلاق لفظ المثلي على الجنس باعتبار أنواعه وأصنافه وإن لم يكن بعيداً. إلا أن انطباق التعريف على الجنس بهذا الاعتبار بعيد جداً إلا أن يهملوا خصوصيات الأصناف الموجبة لزيادة القيمة ونقصانها.

وقال: مضافاً إلى أنه يشكل أطوار التعريف بناء على هذا بأنه إن أريد تساوي الأجزاء من صنف واحد من حيث القيمة تساوياً حقيقياً فقلما يتفق ذلك في الصنف الواحد من النوع لأن أشخاص ذلك الصنف لا يكاد يتساوى في القيمة لتفاوتها واختلافها بالخصوصيات الموجبة لزيادة الرغبة ونقصانها، التي هي المدار في زيادة القيمة ونقصانها.

وإن أريد تقارب أجزاء ذلك الصنف من حيث القيمة وإن لم يتساو حقيقة، تحقق ذلك في أكثر القيميات، فإن لنوع الجارية. وهي قيمة عندهم جزءاً - أصنافاً متقاربة في الصفات الموجبة لتساوي القيمة، وبهذا يصح المسلم فيها. فتكون مثلية بهذا المعنى. قال: وقد عد الشيخ الطوسي في المبسوط: الرطب والفواكه من القيميات مع أن كل نوع منها مشتمل على أصناف متقاربة في القيمة.

فهذا هو إشكال الشيخ الأنصاري قدس سره على تعريف المشهور للمثلي، وهو إشكال صحيح.

ثم ذكر قدس سره^(١) تعاريف أخرى للمثلي منها:

- ١ - أنه المتساوي الأجزاء والمنفعة المتقارب الصفات.
- ٢ - أنه ما قدر بالكيل أو الوزن.
- ٣ - نفس التعريف السابق مع زيادة جواز بيعه سَلماً.
- ٤ - نفس التعريف السابق مع زيادة جواز بيع بعضه ببعض.

ثم قال الشيخ الأنصاري^(٢): ثم أنه لا يخفى أنه ليس للفظ المثلي

(١) المصدر: ص ١٠٦.

(٢) المصدر ص ١٠٦.

حقيقة شرعية ولا متشرعية، وليس المراد معناه اللغوي. إذ المراد بالمثل في اللغة المماثل، فإن أريد به من جميع الجهات فغير منعكس وإن أريد من بعضها فغير مطرد. وليس في النصوص حكم يتعلق بهذا العنوان حتى يبحث عنه.

نعم وقع هذا العنوان في معقد إجماعهم على أن المثلي يضمن بالمثلي وغيره بالقيمة. ومن المعلوم أنه لا يجوز الاتكال في تعيين معقد الإجماع على قول بعض المجمعين مع مخالفة الباقيين.

ويريد بكونه غير منعكس أنه لا يوجد مثلي أصلاً إذا أرادوه من جميع الجهات. وإن أرادوه من بعض الجهات، كانت أكثر القيميات في نظرهم مثلية.

ومن الواضح من حديثه أنه لا يوجد نص بهذا الخصوص أصلاً، وإنما هو الإجماع. وهذا أيضاً غير صحيح، وإنما هي الشهرة لوجود الخلاف الذي سمعناه. وإنما قال فيما سبق: على ظاهر الإسكافي لاستبعادهم أنه يفتي بخلاف فتواهم.

ولم يناقش الشيخ الأنصاري التعاريف التي سردها أخيراً، لوضوح فسادها، وورود نفس الجواب على التعريف الأول عليها.

وإذا لم نحصل مفهوماً محدداً للمثلي، كان موضوع الحكم الذي أفتوا به مجملاً، فيكون من غير الممكن تطبيقه. والمهم هو ما ذكرناه أولاً من الدليل.

القبض:

وهو لغة الأخذ أو الأخذ باليد أو الأخذ بجميع الكف. وقد أصبح في الشريعة موضوعاً لأحكام عديدة. منها: قبض البائع الثمن وقبض المشتري الثمن، وكذلك كل من ملك شيئاً بأي معاملة، وكان ذلك الشيء عند صاحبه أو عند غيره فله قبضه وعلى الآخر إقباضه.

وكذلك قبض الزوجة مهرها، وقبض الغاصب للمال ليتحقق الغصب وقبض المالك للمال عند إرجاع الغاصب وغير ذلك كثير. فما هو القبض في اصطلاحهم؟

والمتحصل من مجموع كلمات الفقهاء، بعد اختلافهم في تعريفه أنهم يرجعون إلى عدة معاني :

أولاً: القبض باليد.

ثانياً: التخلية.

ثالثاً: النقل من مكان إلى مكان.

رابعاً: إيجاد الكيل والوزن فيما يصح فيه.

خامساً: سلطنة القابض وجعل يده عليه.

وهنا ينبغي الالتفات إلى أمور:

الأمر الأول: لا يخفى أن القبض من حق من له حق الاستيلاء على العين إن كانت العين عند غيره بدون إذنه. وهو غالباً المالك أو صاحب الاختصاص في الأعيان غير القابلة للملكية. وقد يكون هو غير المالك كما هو المرتهن في العين المرهونة أو الموقوف عليه الخاص إن قلنا إنه غير مالك.

فإن أصبحت العين بمعاملة ما موصوفة بهذه الصفات: ملكاً أو رهناً أوقفاً ونحوها، ولم تكن عند أصحابها ومن لهم الحق فيها، وجب إيصالها إليهم. سواء كان وجودها عند غيرهم بالثق أو بالباطل. ومثال الباطل هو الغصب. ومثال الحق أنها كانت موجودة عند مالكيها إلى أن باعها وأصبحت ملكاً للمشتري فيجب دفعها أو كانت العين عند شخص بإذن مالكيها ثم طالبه بها. أو كانت ملك شخص فمات، فيجب دفعها إلى الورثة، وهكذا.

والمهم هو أن الأمثلة كثيرة يجمعها وجود حق شرعي في السلطنة على العين وجعلها تحت اليد. وهو حق يشمل تعريف الحق كما عرفناه في فصل

سابق، ويمكن إسقاطه والتنازل عنه من قبل صاحبه وعندئذ يسقط حقه في القبض.

الأمر الثاني: ان القبض فعل شخصين لا شخص واحد. أحدهما فاعل وهو الدافع والآخر منفعل وهو الأخذ أو القابض.

فإذا وجب الدفع على الدافع، لم يكن فعل الشخص الآخر باختياره طبعاً، لأن كل شخص يختار فعل نفسه وغير مسلط على فعل غيره. فهو لا يستطيع أن يجعل الآخر يقبض باختياره.

ومعه فإن مكن الآخر من نفسه وقبض المال، فهو المطلوب. وإن لم يقبض المال، كان أقصى ما يستطيعه الدافع هو التخلية بين المال وبين صاحبه. ومن هنا انبثقت الحاجة إلى تعريف القبض بالتخلية. ولم يقل أحد بوجوب إكراه القابض على الأخذ، لأن القبض حق له، وله إسقاطه، فإن كره القبض كان من قبيل إسقاط حقه فيه. ومن الممكن عندئذ أن يبقى المال أمانة شرعية عند الآخري. وهو وإن كان لا يخلو من إحراج أحياناً، إلا أنه لا يجب الدفع إليه عندئذ.

الأمر الثالث: ان الأعيان المقبوضة أو التي يجب قبضها على أشكال، فمنها المنقول الخفيف كعربة الكبريت ومنها المنقول الثقيل كأطنان من الحديد، ومنها ما يتمكن من السير كالحيوانات والسيارات. ومنها غير منقول وهو على قسمين: غير المنقول بأصل الخلقة، وهو العقارات والنباتات حال ثباتها وقبل قطعها. وغير المنقول بالعارض كالمسمار المدقوق في الحائط، والرحى المبنية في الأرض.

والمنقول إما أن يحتاج إلى وزن ونحوه كالكيل والعد، وإما أن لا يحتاج. ولا شك أن هذه الأمور تختلف عرفاً في أساليب القبض. والمهم هو إيجاد القبض بالفهم العرفي.

فمثلاً يكون القبض في المنقول الخفيف أو القليل، هو القبض باليد،

وفيما يكون قابلاً للسير هو الإيصال إلى يد الآخر. والقبض مع رفض صاحبه يكفي فيه مجرد التخلية وهكذا.

ولا يراد بالتخلية هنا مجرد تفريغ المكان مما كان يشغله قبل البيع، وإن كان ضرورياً، بل يراد بها أن يخلي بين المبيع والمشتري. بمعنى رفع اليد عنه. وإما أن يأخذه الآخر فعلاً، فهذا خارج عن اختيار الدافع، وداخل في اختيار للأخذ، وما ليس بالاختيار لا يشمل أي تكليف.

وسياتي الأمر الذي نعقده لمناقشة التعاريف، ما يوضح بعض ما نحتاجه في هذا الأمر أيضاً.

الأمر الرابع: هل القبض واجب أم لا.

هذه العبارة معناها: هل الإقباض ممن عنده العين إلى الآخر واجب أم لا. ومعناها أن يعمل أقصى ما استطاع في ذلك.

وموارد الاستحقاق تختلف في هذا الجواب. فالغاصب يجب عليه إرجاع المغصوب إلى مالكه والإقباض واجب عليه بذلك المعنى. وكذلك الأمانة الشرعية حيث قالوا: إنه يجب ردها فوراً فقوراً. وكذلك الأمانة المالكية والوديعة والعارية مع المطالبة بها باستحقاق.

وأما في مورد البيع والإيجار والرهن والوقف ونحوه. فالتخلية بمعنى رفع اليد أو بمعنى رفع المانع عن استيلاء الآخر واجب، وإلا كان الفرد مانعاً عن سلطنة المالك وهو حرام.

وأما الإقباض بمعنى الإيصال إلى الآخر والدفع إليه، فلا دليل على وجوبه، والأخبار غير دالة عليه بالذات، وإنما تحدثت بعضها عن عدم جواز البيع قبل القبض. وهذا من تكليف المشتري في المعاملة الأولى لا من تكليف البائع فيها.

وسيكون للمشتري أو المؤجر أو الموقوف عليه ونحوهم همة في أخذ العين، فيكون القبض الفعلي موكولاً إليهم، ولا يجب على الدافع، إلا رفع

المانع عن ذلك. فإن لم تحصل هذه الهمّة، فمعنى ذلك هو التنازل عن هذا الحق وتأجيل الأخذ به. وكلاهما ممكن شرعاً له، ولا يجب التحميل عليه وإكراهه.

نعم، لو كان لحفظ العين عند غير المالك، مصروف كطعام الحيوان أو غير ذلك، وجب على المالك دفعه، أو دفع غرامته بعد ذلك.

ينتج مما قلناه إنه لو كان القبض متوقفاً على النقل بأجور. فإن كان واجباً كما في إرجاع المغصوب وغيره، كان الأجر على الدافع، وإن لم يكن واجباً كما في المبيع، كان الأجر على الأخذ.

الأمر الخامس: في شيء من مناقشة التعاريف التي أوردناها في أول هذا العنوان.

أما المعنى الأول وهو القبض باليد، فهو من أوضح مصاديق القبض بلا إشكال. إلا أن كثيراً من أساليب القبض العرفي غير متوقف عليه بلا إشكال أيضاً، حتى في المبيع القليل فضلاً عن الكثير. فلو أدخل البائع المبيع إلى دار المشتري كان المشتري قابضاً له بلا إشكال. وإن لم يضع يده عليه.

وأما المعنى الثاني وهو التخلية، فهي بالوجدان ليست قبضاً ولا إقباضاً، وإنما قلنا إنها غاية ما يستطيعه الدافع من عمل، حين لا يكون عمل الآخر تحت اختياره، كما هو كذلك دائماً.

وهي أحياناً تكفي في صدق الإقباض عرفاً، كما عرفنا، كما لو رفض الآخر القبض.

وأما المعنى الثالث، وهو النقل من مكان إلى مكان. وقد اختاره عدد من الفقهاء فيما هو قابل للسير كالحيوان، فمن الواضح أن هذا المعنى بمجرد ليس إقباضاً، إلا أن تقييد العبارة بأن المراد نقله إلى سلطة المالك أو المشتري، أو محل وجوده. وعندئذ فالنقل لا يكون قبضاً وإنما هو مقدمة للقبض. وإنما يتحقق القبض عند الدخول في سلطنة المشتري وتحت يده.

فيجب ذلك إن كان واجباً ولا يجب أحياناً كما سبق أن فصلنا.

وأما المعنى الرابع، وهو إيجاد الكيل والوزن، فمن الواضح أنه بمجرد أنه ليس قبضاً ولا مقدمة للقبض. لوضوح إمكان إيجاد ذلك من دون دفعه إلى أحد.

وإنما أخذ هؤلاء السيرة الغالبية السوقية. بأن يزن البائع ويعطى إلى المشتري ما طلبه. وحتى في مثل ذلك لا يكون الوزن دخیلاً في القبض أصلاً. نعم، هو مقدمة لتحديد الكمية المطلوبة والمشتراة. وإنما دفعه بعد الوزن هو الإقباض. فيشملة الأحكام السابقة التي عرفناها.

وأما المعنى الخامس، وهو سلطنة البائع وجعل يده عليه، وهو الذي اختاره الشيخ الأنصاري قدس سره. فلا شك أنه مصداق للقبض. ولعله من أوضح مصاديقه مع القبض باليد، بل أوضح منه. إذ لعل القبض باليد لا يكون مع السلطنة التامة أحياناً إذا كان القابض مقهوراً على أمره.

ومن هنا يكون أحسن التعاريف، لو أردنا تحديد المعنى بلفظ معين، ولم نوكل الأمر إلى العرف، كما أسلفنا. غير أنه - مع ذلك - يبقى ما قلناه من عدم تمكن الدافع دائماً من إيجاد سلطنة القابض على العين المدفوعة. بل عدم وجوبه أحياناً. وفي مثل ذلك لا بد من المصير إلى التخلية. لا بمعنى أنها هي مصداق للقبض يعني الإقباض، فإنها ليست كذلك بالضرورة، بل لأنها أقصى ما يجب على الدافع أو أقصى ما يمكن له.

الأمر السادس: أنه لا يبعد وجوب قبض المالك لعينه عند استحقاقها. لأن في رفضها اضراً بالآخر أو الآخرين واعتداء عليه أو عليهم، وهو محرم.

وهذا لا ينافي ما قلناه، من إننا لو لاحظنا تكليف الدافع فقط، لم يجب عليه الإيصال إلى المالك مع رفضه. إلا أننا لو لاحظنا تكليف المالك، كان من الواجب عليه قبضها مع صدق الاعتداء على الآخر بإبقائها عنده. نعم، في المورد الذي لا يصدق ذلك. كما لو لم يكن للدافع مانع من

استمرارها تحت يده، يكون هذا الوجوب ساقطاً. ولكن يجب عليه دفع غرامة ما يصرف عليها، كما قلنا إلا أن يُبرأ الآخر ذمته أيضاً.

وما تمسك به الشيخ الأنصاري قدس سره^(١) كدليل للوجوب من دليل الضرر فهو بمجرد غير كاف، لوضوح عدم حرمة كل اضرار. ولا دليل على أن هذا الإضرار من الأضرار المحرم صغرياً. ولذا أبدلناه بصدق الاعتداء، فإن الاعتداء على المؤمن بل على المسلم قليله وكثيره حرام.

الأرش:

وهو من المصطلحات الذائعة في الفقه، بالنسبة إلى الضمانات الناتجة من البيع أو غيره، ويعني عندهم إجمالاً: دفع الفرق بين الصحيح والفساد.

فلو نقصت العين المغصوبة عند الغاصب وجب ردها ودفع إرش النقصان. ولو نقصت العين المشتراة عند البائع وجب دفعها مع ارشها.

ولو نقصت العين المستأجرة أو المودعة أو المستعارة بتعد وتفريط، كان النقص مضموناً بالارش وهكذا.

ولعلنا نحمل فكرة عن التعدي والتفريط، فإن غير المالك يجب عليه العناية بمال غيره كالعناية بماله، بما يناسبه من أساليب الحفظ، فإن لم يفعل كان متعدياً أو مفرطاً. والتعدي هو فعل ما يجب تركه في الحفظ والتفريط هو ترك ما يجب فعله للعناية نفسها. وسيأتي تفصيله في كتاب الضمان. بعونه تعالى.

وعلى أي حال، فينبغي التعرض إلى عدة أمور:

الأمر الأول: عرف الشيخ الأنصاري قدس سره^(٢) الارش: بأنه يطلق

(١) المكاسب: ص ٣٠٦.

(٢) المصدر: ص ٢٧١.

في كلام الفقهاء على مال يؤخذ بدلاً عن نقص مضمون في مال أو بدن ولم يقدر له في الشرع مقدر.

ولنا على ذلك ملاحظات:

الملاحظة الأولى: ظهر من هذا التعريف أن الأرض لا يختص بالنقص في الجمادات بل يشمل الحيوان والإنسان أيضاً. كما لو جنى شخص على عبد غيره، فإنه يضمن إرث الجناية.

وهذا أمر صحيح، غير أن الإنسان هنا ملحوظ بصفته مالاً، فهو يندرج في مفهوم المال المنصوص عليه في التعريف. نعم، لو كان إرث الجناية منصوصاً شرعاً، كما سنشير في الملاحظة الآتية، كان من باب ملاحظة المجني عليه إنساناً لا مجرد كونه مالاً وإلا كفى ضمان الفرق بين الصحيح والفساد.

إلا أن هذا إلى مفهوم الدية أقرب، وإن سماه الفقهاء إرثاً مجازاً. فالصحيح هو اختصاص الإرث بغير ذلك، إلا أن نعتبره نحوه من الأرض التعبدية المنصوص عليه شرعاً. فتأمل.

الملاحظة الثانية: اشترط الشيخ في التعريف، أن لا يكون للنقص مقدر شرعي معين يكون عوضاً عنه. وقد عرفنا السبب في هذا التقييد، لأنه مع تعيين المقدر يكون أقرب إلى مفهوم الدية كما قلنا.

ولا ينبغي أن نفهم من التقدير الشرعي هنا مطلق التقدير. إذ لا شك أنه يجب شرعاً الغرامة بنسبة النقص كما سنعرف، فإن كان هذا تقديراً شرعياً، اندرج في معنى الأرض، وإن شمله التقييد القاضي بإخراجه عنه.

إلا أنه ليس هذا مراداً للشيخ، لأن هذا مما يكون تطبيقه وصغراه بيد السوق أحياناً وبيد المتعاملين أحياناً، كما سنرى، يعني في تعيين كمية المال المدفوع. في حين يكون الأمر في الموارد المنصوصة بيد الشارع تعيين كميته، كما في الدية تماماً.

ولكن بالرغم من وجود هذه الدية، لا حاجة إلى هذا القيد. إلا لدفع التوهم الفقهي باندراجها في الأرض، إلا أنه واضح الدفع، حيث أنه دية حقيقة وفقهياً. فيبقى الباقي في التعريف، إرشاً. وخاصة بعد أن أخذنا النقص في البدن في تعريفه. فيكون الصحيح في تعريف الأرض: أنه البدل المالي عن نقص مضمون في مال أو بدن.

وقد غيرناه عن قوله (يؤخذ) لكون الأخذ غير دخیل في مفهوم الأرض، لوضوح أن الضمان بنفسه في الذمة كاف في صدق الأرض. فيقال: إنه ضمن الأرض. سواء دفعه وأخذه الآخر أم لا. اللهم إلا أن يريد الشيخ قابليته للأخذ أو الدفع. وهو يرجع إلى ما قلناه.

الأمر الثاني: أن الأرض إنما يثبت فيما إذا كان التالف مالاً. وأما إذا لم يكن مالاً لقلته أو لحرمة. لم يكن مضموناً فلا يكون له أرض. وإن حرم إتلافه أحياناً لوجود حق الاختصاص.

كما أن الأرض إنما يكون اتجاه المالك، فلو لم يكن للمالك مال لم يثبت الأرض بإتلافه. كأشجار البراري والغابات وإن حرم إتلافها بلا مبرر.

هذا، ولم ينص الفقهاء على المال المضمون بالأرض، هل هو المثل أو القيمة، وكأنه من المسلم عندهم أن المضمون هو المالية، أو القيمة وليس المثل. إلا أنه بناء على ما قالوه من ضمان المثلي بالمثل، لا بد من ضمان الأرض بالمثل، إذ لا يفرق بين ضمان الكل وضمان البعض في ذلك. نعم، هذا لو كان التلف في البعض تاماً، وأما لو كان النقص متحققاً لكنه مع حفظ ذواتها، كان المضمون هو القيمة لا محالة.

وعلى ما قلناه في الفصل السابق، من ضمان المثلي بالقيمة يكون المضمون هو القيمة أو المالية دائماً.

والمضمون في الأرض يكون على شكلين وهما: القيمة السوقية أحياناً، والضمن المتفق عليه في معاملة صحيحة أحياناً أخرى. وهذا تابع للضمان في

تلف الجميع أو العين كلها. فإن كانت مضمونة بالقيمة السوقية كان الأرض كذلك وإن كانت مضمونة بالثمن كان الأرض مثله.

والقاعدة في ذلك أنه إذا لم تكن هناك معاملة بين الطرفين، كان التلف للكل أو البعض مضموناً بالقيمة السوقية. كالمغصوب والمقبوض بالبيع الفاسد، والمقبوض بالسوم يعني عند التعامل وقبل استيجاب البيع. ويسمى (ضمان اليد). فيكون البعض التالف مضموناً بما يخصه من القيمة على ما سوف نسمع.

وإن كانت هناك معاملة بين الطرفين، كان الضمان بالثمن المسمى (بالعقد) أو بعضه لأنهما تراضيا على ذلك في المعاملة فلا استحقاق أكثر منه لأي منهما. ويسمى (ضمان المعاوضة) كالعين التالفة بعد البيع عند البائع. طبقاً للقاعدة الفقهية التي دلت عليها الأخبار المعتبرة: كل مال تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه. وهي تشمل كل المبيع وبعضه وصفاته أيضاً.

ويكون المضمون في الضمان المعاوضي عين المال على الأصح، لأنه المتفق عليه في المعاملة إذا كان عينياً، سواء كان نقداً أو مقايضة. فإن كان كلياً كان الأرض مصداقاً من ذلك الكلي.

الأمر الثالث: كثيراً ما يفتي الفقهاء بدوران الأمر بين دفع الأرض وفسخ البيع. كما لو كان المبيع معيماً قبل العقد أو أصبح معيماً بعده عند البائع. والمهم هو أن الأرض قد يكون عدلاً لغيره ولا يكون هو المتعين وحده. والتعرض إلى تفاصيل ضمان المعاملة في محله.

الأمر الرابع: اختلفوا في أن الأرض هل يمكن أن يستوعب العين كلها، أم يختص ببعضها.

ويبدو من بعض كلمات العلامة الحلي قدس سره إمكان استيعابها للعين كلها، كما في العبد المجني عليه بعد بيعه وقبل قبضه.

إلا أن المشهور خلافه، يعني اختصاص الأرض بالنقص في بعض

العين وليس في جميعها، وهو المفهوم أيضاً من التعريف الذي أخذ مفهوم النقص فيه كما سلف. فالنقص لا يصدق إلا مع حفظ سائر العين أو باقيةا. فإن تلفت كلها لم يكن نقصاً عرفاً.

إلا أن هذا غير مهم، لأنه مجرد اصطلاح لا يترتب عليه أثر شرعي. لأن المهم شرعاً هو دفع الغرامة. سواء كان على كل العين أو على بعضها.

الأمر الخامس: أن كان الأرض في ضمان اليد، كان المضمون هو القيمة السوقية للمقدار التالف. وهذا واضح.

وإن كان الأرض في ضمان المعاوضة أي في الثمن المسمى في المعاملة، فالأمر يحتاج إلى أخذ النسبة بين القيمة السوقية والثمن والمقدار التالف. ويكون ما يجب دفعه هو نسبة التالف أو النقص من الثمن المسمى بمقدار نسبته إلى القيمة السوقية.

وطريقته: أن تسأل عن قيمة العين سوقياً، وعن مقدار النقص سوقياً أيضاً، فننسب النقص إلى القيمة ^{النقص} _{القيمة}. ونطبق هذه النسبة على الثمن المسمى في العقد. فيكون الواجب دفعه هو ما يقابل النقص.

وهذا ثابت سواء كان النقص في عين واحدة مبيعة، أو كان عبارة عن تلف بعض الأعيان المباعة، لو قلنا بصدق الأرض في مثل ذلك، كما هو الأصح، باعتبار ملاحظة المبيع كلاً مترابطاً. أو كان النقص في صفات بعض الأعيان المباعة لو كانت متعددة. ونحو ذلك.

وعند ملاحظة النسبة لا يختلف الحال، بين ما إذا كان المثلث المسمى بمقدار القيمة السوقية. كما هو الغالب، أو أقل أو أكثر، بقليل أو بكثير أحياناً.

هذا في الضمان المعاوضي، ولا يأتي في ضمان اليد. إذ هناك تكون القيمة السوقية وحدها هي الواجب. من دون الحاجة إلى السؤال عن النسبة أحياناً، بل تسأل عن قيمة النقص فقط. غير أننا يجب أن نلاحظ العين قبل حصول النقص مباشرة لا حال كونها جديدة مثلاً ولو قبل سنة.

هذا، ويدخل في الضمان المعاوضي، للأرش كما في ضمان العين نفسها: أن المضمون هل هو قيمة يوم التلف أو قيمة يوم الأداء أو أعلى القيم. ونحو ذلك مما اختلفوا فيه. فأي شيء نقوله هناك يكون الأرش عليه. والصحيح هو ضمان قيمة يوم التعدي والتفريط في غير الغاصب وأعلى القيم في الغاصب ما بين يوم النقص ويوم الأداء.





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

كتاب الربا

تمهيد:

قال الله سبحانه وتعالى : ﴿ قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا ﴾ ويمكن أن نستنتج من ذلك بعض النتائج حسب مقصودنا في هذا الكتاب .

النتيجة الأولى : أن الربا محرم بنص الكتاب الكريم فيكون محرماً بالأدلة الأربعة الكتاب والسنة والإجماع والعقل مما لا حاجة إلى شرح تفاصيلها إذ يكفيها الآن نص الآية وقيام ضرورة الدين على ذلك .

النتيجة الثانية : أن البيع غير الربا في نظر القرآن الكريم ولذا عزله في التعبير فقال ﴿ وأحل الله البيع وحرم الربا ﴾ فبالرغم من أن شكل المعاملة الاعتيادي قد يكون متشابهاً إلا أن المضمون التشريعي والأخلاقي مختلف تماماً ولا يمكن أن يكون ذو النتيجة السيئة مشابهاً لذي النتيجة الحسنة في النوعية .

ومن هنا عزلنا الحديث عن الربا عن الحديث عن البيع كما ورد في نص الآية نفسها خلافاً للفقهاء الذين تحدثوا عن الربا في كتاب البيع نفسه وجعلنا للربا كتاباً مستقلاً نتحدث فيه عن جميع أقسامه ونتعرض فيه بشيء من التفصيل لأحكام المصارف التي تتعامل بالربا . فإن الحديث عنها بصفاتها موضوعاً مندرجاً في هذا الكتاب يعتبر هذا المكان الفقهي هو أنسب الأماكن إليه . مع بعض الفصول التي نسجلها قبل ذلك تكون بمثابة المقدمة لفهم واستيعاب ما سوف نتحدث به عن المصارف .

فصل تعريف الربا

يذكر الربا في الفقه في محلين :

أولاً: في كتاب البيع حيث قالوا كما دلت عليه الأدلة المعتبرة إنه لا يجوز بيع المكيل والموزون بالتفاضل كبيع كيلو من الحنطة بكيلو ونصف منها وإن كان أردأ نوعاً.

ثانياً: في كتاب القرض وهو المال الذي يقترضه أو يستدينه شخص من آخر فيشترط على الدائن أن يرجعه إليه مع زيادة فتكون هذه الزيادة ربا وتؤدي إلى بطلان المعاملة وذلك أن المدين بمعاملة الاقتراض الصحيحة يملك المال المقرض ويتصرف فيه كما يشاء في حدود المشروع طبعاً وتشتغل ذمته بمثله على أن يؤديه في رأس المدة المتفق عليها. وأما إذا كانت المعاملة ربوية كانت باطلة ولم يملك المقرض المال الواصل إليه ويكون تصرفه فيه حراماً ولا يستحق الدائن الفائدة التي اشترطها عليه.

وكذلك الحال في المعاملة الربوية التي تشبه البيع فإنها تكون باطلة ولا يملك أي من الطرفين: البائع والمشتري ما يصل إليه فيها ويكون تصرفه بها حراماً.

ويمكن أن تستنتج من ذلك عدة نتائج :

النتيجة الأولى: أن الربا الأساسي في السوق في عصورنا الحاضرة هو القسم الثاني دون الأول لأن القسم الأول مبني على نوع من المقايضة لأنه

من تبديل المكييل بالمكييل والموزون بالموزون وذلك لا يكون إلا إذا كان كلا العوضين عروضاً.

وأما في مثل الاقتراض فهو مما يتوفر سوقياً في كل العصور عند من لا يطبق هذا الحكم الإسلامي.

النتيجة الثانية: ان من جملة أنواع المكييل والموزون الذهب والفضة فيشمّلها حكم الربا وهذا له نتيجة مهمة في أسواقنا الحاضرة أيضاً، لأن الذهب هو الأساس في قيمة الأثمان والنقود. وقد يقال: إننا إذا بدلنا ديناراً ورقياً بدينارين أصبح ربوياً وإن لم يكن من الذهب لأن غطاء المصرفي من الذهب فكأننا بدلنا ذهباً بذهب فيكون حراماً إلا أن الواقع خلاف ذلك كما سيأتي في فصل آت.

والشيء المهم الآن هو أن نلتفت إلى هذين الحكمين الخاصين بالذهب والفضة وهو ما يسمى فقهاً ببيع الصرف.

الحكم الأول: شمولها لحكم الربا كما سمعنا يعني عدم جواز المفاضلة بين العوضين.

غير أن مشهور الفقهاء قالوا إنه لا يجوز المفاضلة في بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة والذهب بالفضة، إلا أن بعض أساتذتنا كان يجيز الشكل الأخير أعني بيع الذهب بالفضة أو العكس إذ يعتبرهما من نوعين متباينين لا من نوع واحد لتكون المفاضلة بينهما محرمة وهذا ما يسهل عدداً من المعاملات التي قد تكون جارية في السوق.

الحكم الثاني: التقابض في المجلس. فلو لم يحصل التقابض في المجلس عند بيع الأثمان كانت المعاملة باطلة كما عليه الأدلة المعتبرة وسيأتي الحديث عما إذا كان هذا الحكم مما يعقد تنفيذ معاملات المصارف أو لا يكون له أثر مهم فيها.

ولا ينبغي أن ننسى في هذا الصدد قوله تعالى: ﴿الذين يأكلون الربا أضغاث مضاعفة لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس﴾.

ويمكن أن نفهم من ذلك عدة أمور:

الأمر الأول: أن الربا الأساسي هو الربا القرضي لا البيعي لوضوح أن هذه الآية إنما تعرضت له بالخصوص من دون تقييد لفظي واضح به وسيتضح الأمر أكثر مع ما سنقوله في الأمر الثاني.

الأمر الثاني: أن الربا إنما يتضاعف أضعافاً كثيرة في الربا القرضي دون البيعي لأن الربا الذي يحدث في البيع يتم بمعاملة واحدة لا أثر لها في مستقبل الزمان ولا يوجد في السوق العقلانية من يقبل البيع والشراء بأضعاف كثيرة.

إلا أن الربا في القرض يتضاعف عادة لأن الدائن وإن جعل على الدين فائدة بسيطة نسبياً كخمسة بالمئة إلا أنه مع تطاول الزمن سوف تتضاعف الفائدة حتى تستوعب المال كله أو تزيد عليه لو لم يدفع المدين دينه وفي الأغلب أنه لا يدفعه لعدم التمكن منه وفي مثل ذلك ستكون الفائدة الربوية عليه ضربة قاصمة. ويقل من المتعاملين بالربا من يقبل بعدم تضاعف الفائدة بل إن هذا غير منطقي من زاويتهم أصلاً لأن الفائدة بعد استحقاقها تعتبر من أصل المال فتستحق عليها فائدة أخرى مضافاً إلى الفوائد المستحقة على رأس المال.

مضافاً إلى أن المرابين فيما سبق كانوا يأخذون نسباً عالية من الفوائد نسبياً كعشرة بالمئة أو خمسة عشر بالمئة من أول مرة، فضلاً عن مضاعفاتها التي تحدثنا عنها. غير أن المصارف الحديثة قللت سعر الفائدة الأمر الذي يكون في مصلحة المقترضين، إلا أن القاعدة العامة للربا وهو التضاعف بطول المدة تبقى هي نفسها.

الأمر الثالث: عبرت الآية الكريمة بأكل الربا لا بأخذه ولا بملكته ونحو ذلك لأن الملكية مما لا يحدث في الشريعة الإسلامية في المعاملة الربوية كما أن الأخذ بمجردده قد يستتبع الإرجاع إذا حصل إعادة النظر والتوبة. في حين أن الأكل معناه أن يأخذه المرابي كشيء نهائي ولا يفكر بإرجاعه.

الأمر الرابع: قد يخطر في البال أن ما هو المحرم شرعاً هو الفائدة الربوية دون المعاملة كلها التي يقع فيها الربا لأن الربا قد يكون إسمياً لنفس الفائدة لا لمعاملة فتختص هي بالحرمة.

وأثر ذلك أنه مع عدم استلام الفائدة يكون رأس المال حلالاً وهو مما يسهل عدداً من المعاملات الربوية الجارية في السوق.

إلا أن هذه الفكرة ليست بصحيحة:

أولاً: أن الربا اسم للمعاملة كلها وليس بخصوص الفائدة ولذا جعله الله سبحانه وتعالى مقابلاً للبيع فكما أن البيع المسلم للمعاملة كلها كذلك الربا اسم لها أيضاً.

ثانياً: أننا حتى لو سلمنا أن الربا اسم لخصوص الفائدة فإن غاية ما ينتج هو أن الآية الكريمة لا تدل على حرمة رأس المال وحده إلا أن الأدلة الباقية من الأدلة الأربعة وخاصة السنة الشريفة والإجماع قائم على حرمة رأس المال أيضاً لأنه مأخوذ في معاملة باطلة فيكون غير مملوك والتصرف فيه حرام.

ثالثاً: أن الآية الكريمة شبهت متعاطي الربا بمن تخبطه الشيطان من المس وهذا يعني عدة أمور يمكن أن نفهمها:

الفهم الأول: وهو الفهم التقليدي عند مفسري الآية الكريمة وهو أن أكل الربا سوف يكون ثرياً وسوف يأكل أنواعاً من الطعام عديدة وشهية فإذا امتلأ كرشه من الطعام أصبح ذلك سبباً لصعوبة قيامه ومشيه لثقل جسمه ودوار رأسه وارتفاع ضغط دمه ومضاعفات أخرى قد تحدث له كالسكر والجلطة القلبية.

الفهم الثاني: أن الشيطان قد يتخبط الإنسان بمسه بمعنى أن إغواءه له سوف يكثر حتى يستوعب كل أفعاله وأقواله فتترتب على ذلك نتائج عديدة غير محمودة منها ما ركزت عليه الآية بحسب هذا الفهم وهو كون أعماله وأقواله مشوشة وغير مرتبة ولا تدخل في منهج حياتي معين وقد تكون متناقضة وخالية

من التركيز أو خالية من الهدف وهذا معنى التخبط تخبطاً عشوائياً.

فمن يأكل الربا يكون حاله أيضاً كذلك عرضة لإغواء الشيطان فهو (لا يقوم) يعني لا يتصرف أو لا يقوم لأعماله إلا مثل هذا الشخص الذي أشرنا إليه، وفي الحقيقة أنه يكون مندرجاً في نفس القائمة ومصادقاً من مصاديق هؤلاء الناس.

الفهم الثالث: أن الأمر المهم الذي يحدد ويرتب أفعال الإنسان وأقواله ويجعلها منطقية وهادفة هو الشعور بالمسؤولية الإنسانية فإن انعدم هذا الشعور أو تضاعف ولم يكن للفرد ضمير منه من هذه الناحية أصبح ذلك مسيئاً لأن يكون تصرفه مشوشاً وغير هادف كما يفهم من الآية الكريمة.

ومن الواضح أن أكل الربا يندرج في هذه القائمة أيضاً وخاصة إذ لم يأخذ المدين بنظر الاعتبار من ناحيته الاقتصادية أو الصحيحة ونحوها والزمه بأضعاف مضاعفة من الفائدة، فإن ذلك يعني أنه لا يشعر بأية مسؤولية أخلاقية اتجاه الآخرين وليس له ضمير إنساني الأمر الذي يجعله مندرجاً في نفس القائمة المشار إليها.

الأمر الرابع: أننا بمراجعة النص القرآني نعرف أن الآية نفسها متصلة تتحدث عن الربا طويلاً لأنه سبحانه وتعالى يقول: ﴿الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا﴾.

وهذا ينتج منه نتيجة مهمة في حديثنا لأننا قلنا إن أكل الربا أضعافاً مضاعفة لا يكون إلا في القرض دون البيع، فيقع السؤال عن الوجه الصحيح في تبرير ذلك بأن قالوا إنما البيع مثل الربا.

ويمكن نقدم لذلك عدة حلول نذكر أهمها:

الحل الأول: أن قوله تعالى إن البيع مثل الربا يعني في الحلية والجواز، ويكون المراد أن البيع مثل الربا الذي في القرض كلاهما جائز وتجب الآية عليه أن الله تعالى أحل البيع وحرم الربا.

الحل الثاني: أن المقصود بالربا في الآية هو مطلق الربا سواء كان في البيع أو في القرض وهو المعنى الذي يفهمه الفقهاء عامة وهذا أنسب من المعنى الأول من ناحية تشبيه الربا بالبيع لأن قسماً منه يشبه البيع على أي حال.

الحل الثالث: أننا يمكن أن ندعي أن المفهوم عرفاً وسوقياً من الربا هو الربا القرضي دون الربا البيعي وإنما الربا في البيع اصطلاح سائر بين المتشرعة باعتبار شيء من المشابهة بين النوعين وهو أخذ الزيادة. وإلا فمن الناحية المنطقية فإن المعاملة البيعية ليست ربا وإنما تكون هذه الزيادة مشابهة للربح الاعتيادي في أي بيع. غير أن الشارع الإسلامي حرّمها تعبداً وحرّمها غير مربوطة بالربا يعني أنها باطلة سواء كان اسمها ربا أو لم يكن.

وأما قولهم إنما البيع مثل الربا فلا يراد به على هذا الأساس إلا الربا القرضي لأنه كما قلنا هو الربا حقيقة وعرفاً والظاهر دائماً محمول على الحقيقة دون المجاز. كل ما في الأمر أن وجه التشابه بين الربا والبيع من ناحية الجواز في نظرهم مجاز لا حقيقة.

ويمكن أن نفهم التشبيه العكسي من الآية وهو أن المقصود أن الربا مثل البيع وذلك لأنه ينتج نفس نتيجته في نظرهم وهو ربح صاحب المال وقد أجابت الآية بالتفريق بينهما في الحكم.

وبهذا الفهم سيختلف هذا الوجه على الوجه الأول المبني على تشبيه البيع بالربا وليس العكس. والله سبحانه أعلم بما ينزل.

وهذا الفهم هو المتعين ظاهراً من الآية الكريمة، وإن كان النص بالعكس. إذ ليس المراد بقولهم «إنما البيع مثل الربا» تشبيه البيع بالربا، لأنه ينتج تحميل البيع مساوئ الربا، وإنما يصح ذلك، إذا أرادوا القول: إن البيع حرام أو مرجوح أو معيوب مثل الربا. وإنما المراد العكس وهو أن الربا صالح كالبيع، لا نفرق بينهما في كونهما منشأ للربح.

فإن قيل: إنهم لا يعتقدون أن الربا مرجوح. قلنا: هذا باعتبار ما هو

مرتكز في الأذهان من مرجوحية الربا. وإلا لما احتاجوا إلى هذا الكلام أصلاً. وهذا إنما يتم منطقياً مع تشبيه الربا بالبيع دون العكس.

فإن قيل: إنه لماذا ورد في الآية معكوساً؟
قلنا: إن لهذا عدة تبريرات محتملة:

أولاً: أنهم يريدون زيادة التمييز من مرجوحية الربا وسوئه، فلو مثله بالبيع، لكانت العبارة اعتيادية. وأما لو شبهوا البيع به، لكان هذا مبنياً على الزعم بأن الربا من الصلاح والرجحان بحيث يمكن تمثيل البيع به على ما هو عليه (أي البيع) من الوضوح السوقي والعقلاني.

ثانياً: أن المراد بيان تساويهما تماماً، بحيث في نظرهم لا فرق بين تقديم البيع أو الربا، لأنهما متشابهان تماماً.

ثالثاً: لو تنزلنا عن الوجهين السابقين، جديلاً، كان من التمثيل المعكوس. وهذا لا ضير منه، وقد ورد في القرآن الكريم واللغة عموماً، ذلك. أما وروده في اللغة كقولنا: أدخلت الخاتم في أصبعي. وإنما ندخل أصبعنا في الخاتم.

وأما وروده في القرآن الكريم كقوله: إنه لتنؤ بالعصبة أولي القوة. حيث قال المفسرون. إن المراد أن العصبة أولي القوة تنوء بالمفاتيح وليس العكس. إلى غير ذلك من أمثلة الانعكاس.

الأمر الخامس: في الإلماع إلى ما قلناه في الحل الثالث السابق، من أن الربا في البيع ليس بربا. فإن لنا عليه بعض الملاحظات:

الملاحظة الأولى: أننا لو قلنا بكونه ربا، فقد يلزم الربا في الآية بمعنيين مختلفين، وهو خلاف وحدة السياق الظاهرة من كل بيان عرفي. إذ يكون المراد من الربا في الأول القرض وفي الثاني البيعي.

إذن، فلا بد من حمله على معنى واحد. ومن غير المحتمل أن يكون المراد من التعبير الأول بالربا هو الربا البيعي لأنه لا يتضاعف أضعافاً

مضاعفة. إذن، يتعين أن يكون المقصود بهما معاً هو الربا القرضي. وهو المطلوب.

الملاحظة الثانية: أنه ورد في السنة الشريفة، تسمية الربا البيعي بالربا. ومن الممكن القول: أنه اصطلاح متأخر أو أنه مجازات لتسمية السوق والمتشعبة. وهذا لا يعني أن ما ورد في القرآن الكريم هو ذلك.

كما أننا لم نستفد من الآية الكريمة نفي تسميته بالربا، ليكون مناقضاً لما ورد في السنة الشريفة. كل ما في الأمر أن الربا في الآية مستعمل بما يحصل في القرض فقط.

الملاحظة الثالثة: ورد في القرآن الكريم: وجه الحكمة في تحريم الربا القرضي، وهو أنه يؤدي إلى الاستغلال، وأكل الربح أضعافاً مضاعفة. وهو إجحاف بعامة الناس بكل وضوح. حتى من كان غنياً منهم فضلاً عن غيره وهم الأكثر.

وأما وجه الحكمة في الربا البيعي، فقد ورد في السنة الشريفة.

فعن محمد بن سنان^(١) أن علي بن موسى الرضا عليه السلام، كتب إليه فيما كتب من جواب مسائله: وعلة تحريم الربا لما نهى الله عز وجل عنه، ولما فيه من فساد الأموال. لأن الإنسان إذا اشترى الدرهم بالدرهمين، كان ثمن الدرهم درهماً، وثمن الآخر باطلاً. فبيع الربا وشراؤه وكس على كل حال على المشتري والبائع. فحرم الله عز وجل على العباد الربا لعلة فساد الأموال. كما حظر على السفه أن يدفع إليه ماله لما يتخوف عليه من فساده حتى يؤنس منه رشد. إلى آخر الحديث.

والوكس هو التنقيص على الطرف الآخر والاستيلاء على المقدار الزائد بلا مقابل.

هذا وينبغي الغض عن تفاصيل أحكام الربا من كلا القسمين إلا ما قد نحتاجه أحياناً، في الفصول الآتية.

(١) الوسائل: ج ١٢ أبواب الربا: باب ١: حديث ١١.

فصل المال

لا شك أن فكرة المال ليست عقلية أو منطقية، وإنما هي اجتماعية وعقلانية، تبنى عليها المجتمع لأجل أزحاء حاجاته وتسهيل تبادلاته، ولأجل أن يقل الإجحاف بين المتعاملين إلى أكبر قدر ممكن.

ولا نقصد بالمال: النقد، بأي قسم من أقسامه، وإن كان هذا منه. إلا أن فكرته في الحقيقة أوسع من ذلك. إذ أن كل عروض منقول أو غيره، مما له دخل في قضاء حاجة من الحاجات مهما كانت تافهة، يشعر العقلاء، عندئذ أن له مالية بنحو أو بآخر.

فالمالية مفهوم كلي، قد يتحقق في النقد بأي قسم من أقسامه، وقد يتحقق في العروض، وقد يتحقق في الذمة، مع الدين مثلاً. وقد يتحقق في موجودات الطبيعة، كالنبات أو الحيوان الذي لم تمسه يد لأمس. على أشكال في هذا الأخير سوف نناقشة بعونه تعالى.

ولا نستطيع أن نرجع القهقري، لنرى موعد أو تاريخ شعور البشرية بالمال أو المالية، ولعل الحاجة إلى مثل هذا البحث ليس له فائدة عملية غير مجرد الاطلاع.

فقد يأتي إلى الذهن: أن الشعور بالمالية لا ينسجم مع بيع المقايضة الذي كان ساري المفعول آلافاً من السنين. إذ لو كانوا يشعرون بها لجعلوا شيئاً يمثلها كالنقد الذي جعله المجتمع في العصور الأخيرة. إذن فالشعور بالمالية مواكب نسبياً مع جعل النقد وليس قبله.

إلا أنه يمكن النقاش في ذلك ببعض الوجوه:

أولاً: اننا سنعرف أن الشعور بالمالية ناتج من الشعور بالحاجة، ولا شك أن هذا الشعور كان موجوداً يومئذ: إذن فالشعور بالمالية كان موجوداً، مهما كان غامضاً.

ثانياً: لو كان الشعور الاجتماعي بالمالية منعزلاً لما تحدد مقدار التبادل في المقايضة، مع العلم أنه لا شك أن التسالم عندهم على بيع مقادير محدّد بمقادير محدّدة، ولو نسبياً، وهذا يعني الشعور بالمالية ولو نسبياً.

نعم، لا شك أن الوضوح التام، للمالية، وسد الباب أمام التلاعب المحتمل، لم يوجد إلا بعد صدور أو قل: عند صدور النقد. بمعنى أن من عرض فكرة النقد، لا شك أنه كان شاعراً بالمالية.

غير أن صدور النقد وتداوله في المجتمع ليس بالعهد القريب، بل لعله سابق جداً، إلى عدة آلاف من السنين. حيث وجد النقد في بعض صوره عند الفراعنة، كما قلنا في فصل سابق، وفي الصين والهند، وكان في صدر الإسلام موجوداً بكل تأكيد، بل قبل ولادة المسيح عليه السلام بكل تأكيد أيضاً.

والمهم أن هذا كله لمجرد الاطلاع، وليس له أثر فقهي أو قانوني أو اجتماعي عادة.

وإنما الأهم هو أن نتعرض إلى ما ينفعنا في المقام ضمن عدة جهات:

الجهة الأولى: في سبب حصول المالية للأشياء.

وما قيل وما يمكن أن يقال من الوجوه في ذلك عدة وجوه:
الوجه الأول: الندرة النسبية. وهو الوجه الأشهر بين الاقتصاديين على المستوى الرأسمالي.

فكلما كان العروض أكثر توفراً، كان أقل ثمناً، وكلما أصبح أقل زاد ثمنه. فالقلة والغلاء وكذلك الكثرة والرخيص، يتناسبان تناسباً طردياً.

وهذا صحيح نسبياً في السوق الحرة عن التدخل الحكومي، أو قل: السوق الرأسمالية. غير أننا إذا نسبناه إلى بعض الوجوه الآتية، لم نجده هو الأساسي.

فمثلاً: إذا نسبناه للرغبة أو للطلب، وهما وجهان آتيان، وجدنا أن قلة التوفر قد تقترن بقلة الرغبة أو بقلة الطلب فلا توجب فرقاً في الزيادة، كما أن الكثرة في التوفر، قد تقترن بالكثرة بالرغبة أو الطلب، فلا توجب فرقاً في نقيصة الثمن.

كما أن الشيء قد ينقص توفّره قليلاً. إلا أن ثمنه يصعد كثيراً، نتيجة لزيادة الرغبة أو الطلب، بشكل غير معهود وهكذا.

إذن، فالندرة النسبية، ليست هي السبب الأساسي في زيادة الثمن وقلته، ولكنها تكون جزء السبب في كثير من الأحيان. وسيأتي ما يزيد هذه الجهة وضوحاً.

الوجه الثاني: العمل البشري. وهو ما قرره الماركسيون في اقتصادهم.

من زاوية: أن خامات الطبيعة، حال وجودها الطبيعي تبدو تافهة وغير ذات قيمة، وإنما تبدأ القيمة أو المالية، من حين حصول العمل البشري عليها وتجسّده فيها. كقطع الأشجار واستخراج المعادن وغير ذلك كثير. عندئذ يكون للمادة الخام شكل من أشكال المالية. ورتبوا في ذلك نتائج معينة في فلسفتهم (المادية التاريخية) لا حاجة الآن إلى الدخول في تفاصيلها. بعد أن ناقشناها بكل تفصيل في كتابنا: اليوم الموعود بين الفكر المادي والديني.

إلا أن هذا وحده أعني العمل البشري غير كاف، في تفسير وجود المالية لعدة مناقشات.

المناقشة الأولى: أننا لو اقتصرنا على هذا المقدار لصعب علينا تعيين مقدار المالية التي حصلت له. فإن مجرد كونه مالاً لا يعني أننا نعرف

مقدارها. أو قل: إن العمل لا يمكنه أن يعين مقدارها.

والماركسية تجيب عن ذلك عادة: أن عمل اليوم للعامل الواحد، يأخذ منه من القوة البدنية ما يعوضه بوجبات اليوم الواحد. فيكون لما يخرج به خلال اليوم الواحد، ذو قيمة كقيمة ما يأكله في اليوم الواحد.

وهذا واضح الفساد جداً، لوضوح أن الناس يختلفون في مقادير ونوعيات طعامهم من ناحية وفي مقادير ساعات عملهم ومقدار نشاطهم وخبراتهم من ناحية أخرى. وقد بحثنا ذلك مفصلاً في الكتاب المشار إليه فراجع.

المناقشة الثانية: أننا لو نسبنا هذا الوجه إلى بعض الوجوه الآتية كالرغبة أو الطلب، وجدنا أن الرغبة قد تكون موجودة فيما لم يحصل عليه عمل كالسمك في النهر أو الحيوانات في الصحراء. وهذا يعني أن تلك الأمور ذات مالية خلافاً لما قالوه.

فإن ضممننا الحاجة إليه، وهو وجه آخر من أسباب المالية، كان الأمر واضحاً. إذ لا شك أن البشرية تحتاج إلى هذه الخامات حاجة شديدة، ويكفي إيضاحاً لذلك أننا نفترضها قد زالت من الوجود، فلا تستطيع البشرية أن تحيا بعدها إلا أياماً معدودات.

إذن، فقول الماركسيين إن خامات الطبيعة ذات وجود تافه وغير ملفت للنظر، كلام تافه وغير ملفت للنظر.

المناقشة الثالثة: أننا لو نسبنا هذا الوجه إلى الوجه الأول وهو الندرة النسبية، لوجدنا أن الشيء مع حصول ندرته النسبية ترتفع قيمته بدون أن يكون عمل جديد قد أضيف إليه.

وكذلك لو نسبناه للرغبة، من زاوية زيادتها فيما هو متوفر في السوق نسبياً، فإنها تقتضي زيادة القيمة من دون حصول أي زيادة في العمل.

المناقشة الرابعة: ما ذكره بعض أساتذتنا بإيضاح منا:

أنه لو كان العمل هو الأساس، كانت بعض الأمور رخيصة جداً، مع أننا نجدتها غالية والحرص عليها شديداً، وكان يمثل برسالة كتبها جد الإنسان مثلاً. فإنها غالية في نظره ومحترمة جداً، بالرغم من أن العمل فيها ضئيل جداً، لا تعدوا أن تكون كتابة صفحة واحدة أو عدة أسطر.

وهذا يشمل الكتب المخطوطة واللوحات القديمة. فإن أقيامها أضعاف ما بذل فيها من عمل. يكفي في ذلك أن نرى بوضوح أن: قيمتها يوم كتبت كانت أرخص بكثير من قيمتها اليوم. بدون حصول أي عمل جديد عليها.

أقول: وهذا شكل من أشكال نسبة الرغبة كسبب في زيادة القيمة إلى العمل كسبب لها. فإن الرغبة هنا مؤثرة دون العمل.

الوجه الثالث: من أسباب حصول المالية أو القيمة. (الطلب). وهو الوجه التقليدي في علم الاقتصاد حيث قيل: إذا زاد الطلب زاد الثمن. يعني أن زيادة الطلب تتناسب تناسباً طردياً مع زيادة الثمن، وبالعكس.

والمقصود بالطلب كثرة الذين يبحثون عن المادة في السوق ويطلبونها. وهذا الوجه، إن أرجعناه إلى الحاجة أو إلى الرغبة التي هي من بعض الوجوه الآتية، فهو ليس وجهاً مستقلاً عنها. وإنما يكون مندرجاً فيها. ولا يمكن أن تكون مندرجة فيه، لأن الحاجة والرغبة هي السبب في الطلب، لوضوح أن الإنسان قلما يطلب ما لا يحتاجه. والنظر إلى السبب، وهو الرغبة أو الحاجة أولى من النظر إلى المسبب وهو الطلب. لأنها سبب أعمق على أي حالف.

وإن نظرنا إلى الطلب كسبب مستقل، وهو غير مستقل على أي حال، فينبغي أن ننسبه إلى الندرة النسبية، كما نسبنا الندرة إليه. لوضوح أن زيادة الطلب مع زيادة التوفر لا ينتج ارتفاعاً في القيمة، ولأن قلة الطلب مع قلة التوفر منتج لانخفاضها.

ومن هنا اعترف جملة من الاقتصاديين: بأن كلاً من الندرة النسبية والطلب معاً مؤثران في زيادة القيمة، وليس أحدهما بحiale.

وجوابه عندئذ ينحصر في أن الطلب ناتج لا محالة من الحاجة أو الرغبة، فلا بد من النظر إلى سببه ولا يكون هو الأساسي .
ولا يوجد شخص يتصرف تصرفاً معقولاً يشتري ما لا يحتاجه أصلاً .
إلا إذا كان سفيهاً تماماً .

وأما الندرة النسبية فلو عزلنا الحاجة والرغبة عنها، لم يكن لها أي أثر في القيمة أو في زيادتها أو نقصها، لأن معناه: أن ما لا يحتاجه الناس إطلاقاً هل له قيمة أولاً . ومن الواضح الجواب بالنفي، سواء كان ذلك نادراً أو متوفراً .

الوجه الرابع: من أسباب القيمة: الحاجة .
فكلما ازدادت الحاجة إلى الشيء ازدادت قيمته، وكلما قلت الحاجة قلت القيمة .

وهذا لا يفرق فيه بين حاجة المجتمع وحاجة الفرد . فكما أن الحاجة لدى الناس الكثيرين ترفع من قيمة الشيء، كذلك الحاجة لدى الفرد . بمعنى أن يكون لديه استعداد نفسي لبذل المال أكثر اتجاه ما يحتاجه .

وفي الواقع أن هذا سار أيضاً في الحاجة لدى الكثيرين . لأن الكثيرين يكونون على استعداد لبذل المال الأكثر، مما يسبب زيادة القيمة .

ومن الطريف أننا نلاحظ هنا: أن المقصود من الحاجة، هو الحاجة إلى الحصول على الشيء، وأما الثمن فتكون الحاجة متوجهة إلى زيادة بذله . ومن هنا نجد أنه بينما تزداد قيمة العروض تقل قيمة النقد . أو قل تختلف القيمة النسبية بين النقد والعروض أو بين العروض في بيع المقايضة .

والحاجة تكون سبباً للطلب، وزيادتها تكون سبباً لزيادته ونقصها سبب لنقصه . وهذا هو الذي يفضلها عليه كسبب للتأثير في المالية .

وأما نسبتها إلى الندرة النسبية وغيرها مما سبق، فهو نفسه الحديث عن الطلب، لأن الطلب يزداد عادة كلما زادت الحاجة .

إلا أن هذا السبب مع ذلك، لا يخلو من مناقشة:

أولاً: أن هذا الوجه يفترض فيه ما هو المعتاد من زيادة الطلب مع زيادة الحاجة. إلا أن هذا ليس دائماً إذ كثيراً ما يطوي الفرد حاجته في داخله ويسكت ولا يبحث عن السلعة أصلاً، أو يبحث عنها قليلاً وبشكل متناقل لا يمثل مقدار حاجته.

وذلك لأسباب عديدة، كعدم التعرف على طرقات البلد. أو المانع الصحي أو القصور العقلي أو التقدم في العمر. أو بعض درجات الزهد. إلى غير ذلك. وفي مثل ذلك أعني حين يطوي الفرد حاجته في داخل نفسه ويتحمل صعوبتها. لا يكون لها عندئذ أي مردود اقتصادي بالمرّة.

وإذا كان أي سبب من هذه الأسباب المشار إليها، قليلاً، فإن مجموعها ليس بالقليل.

غير أن هذا لا ينافي أننا حين نتحدث عن الطبيعة العامة للبشر نجد أن الطلب يزداد بزيادة الحاجة بلا إشكال. ومعه لا تكون هذه المناقشة قوية ضد هذا السبب.

ثانياً: أن الإنسان كثيراً ما يطلب أشياء ليست في حاجته. لا بمعنى أن الحاجة منعدمة بالمرّة. بل بمعنى ضآلتها وتفاهتها عقلاً واجتماعياً، إلى حد قد تثير الدهشة أو السخرية. وأستطيع القول أن أمثال ذلك في عصورنا الحاضرة بين الناس كثير جداً.

ومعه فمن المستطاع القول بعد إخراج أمثال هذه الحاجات عن كونها حاجات واقعية، كما هو الواقع. فمعنى ذلك أن الطلب قد يكون بدون حاجة. ومثل هذا الطلب يؤثر في زيادة القيمة بدون أن يكون وراءه شيء من الحاجة. وسيأتي في الوجه الآتي زيادة إيضاح عن ذلك.

الوجه الخامس: من أسباب القيمة (الرغبة).

فكلما ازدادت الرغبة ازدادت القيمة وبالعكس. ويأتي فيها ما قلناه في

(الحاجة) من الحاجة الاجتماعية والحاجة الفردية. فإن الرغبة كذلك. وكذلك ما قلناه من أن الحاجة إلى الحصول على العروض هي حاجة للتنازل عن المال. وكذلك الرغبة.

إلا أن الرغبة تحتوي على نقطة قوة عن الحاجة بالنسبة إلى الطلب. فإنها واقعة وسطاً بين الحاجة والطلب. بمعنى أن علتها الحاجة ومعلولها الطلب.

فإذا نسبناها إلى الحاجة، وجدنا أن كل رغبة ناشئة من حاجة بالدقة، إلا أنه ليس ضرورياً أن تكون كل حاجة منتجة للرغبة كما سبق.

فإذا ازدنا على ذلك ما قلناه من كون بعض الحاجات باعثة على السخرية، فتكون ملحقة بالعدم عقلائياً. استطعنا القول عندئذ: إنه ليس كل رغبة مع حاجة وليست كل حاجة مع رغبة. ولكن المهم سوقياً، هو وجود الرغبة لأنها سبب الطلب دون الحاجة التي لا ترافقها رغبة.

وأما إذا نسبنا الرغبة إلى الطلب، وجدناهما متساويان أو متوازيان دائماً أو عادة، فكل رغبة تنتج طلباً، لأن الرغبة إنما هي في الحصول على الشيء ومن ثم الرغبة في الطلب نفسه. فإذا لم يطلب الفرد فمعناه أنه قد أعرض عن رغبته.

فكل رغبة تنتج طلباً، وكذلك كل طلب، فهو ناتج عن رغبة. وفي ذلك نقطة القوة في هذا الوجه وهو الرغبة عن الوجه السابق وهو الحاجة.

وقد يخطر في الذهن: أنه بعد أن عرفنا أن الرغبة والطلب متساويان، فلماذا نتحدث عن الرغبة لا عن الطلب. وقد اعتبر المشهور بين الاقتصاديين أن السبب للقيمة هو الطلب.

وجوابه: ينحصر في أن الرغبة هي الأسبق والطلب هو المتأخر في الرتبة، بمعنى أنها سبب له، والحديث عن السبب حديث عن المسبب.

على أنهما مهما كانا متساويين، فإن الرغبة تعبر عن جانب نفسي

والطلب يعبر عن جانب خارجي أو عن تصرف واقعي . وعن المعلوم أن الجانب النفسي مضافاً إلى كونه هو المنشأ للفعل الخارجي ، فإنه هو الذي يجعل الفرد على استعداد أن يبذل المال الأكثر في الحصول على المرغوب . فكلما ازدادت الرغبة ازداد هذا الاستعداد . وكلما قلت قل الاستعداد . وهذا المعنى لو لاحظناه بشكل اجتماعي عام هو الذي يكون مؤثراً حقيقياً في القيمة .

غير أن الجهة النفسية، وحدها لا معنى لتأثيرها، إلا بالمقدار الذي تعبر به عن نفسها في الفعل الخارجي وهو الطلب وقلنا إن الطلب متساوق مع الرغبة، بمعنى أن هذه الجهة النفسية ملازمة عادة مع الطلب .

نعم، تبقى فكرة نسبتها إلى الندرة النسبية . وحيث أنها مساوقة مع الطلب، فيكون الحديث عنه، كما سبق حديثاً عنها بعينه .

وما ذكرناه من الأشكال هناك يمكن أن يناقش بوجهين :

الوجه الأول : أن المهم أن نلاحظ الرغبة المساوقة للطلب، كسبب للقيمة، بغض النظر عن الندرة النسبية .

الوجه الثاني : أننا ينبغي أن لا نلاحظ الرغبة والندرة كسببين مستقلين، بل السبب هو المحصلة في النسبة بينهما .

فلو زاد العرض والرغبة معاً، بقيت النسبة محفوظة، فلم يحصل السبب لنقص القيمة . وإذا قل العرض والرغبة بقيت النسبة هي ، ولم يحصل السبب لزيادة القيمة .

ولأنما السبب في اختلاف القيمة هي الاختلاف في هذه النسبة . وذلك يحدث حين يبقى أحدهما ثابتاً والآخر متغيراً . أو أن يتحرك أحدهما بأسرع مما يتحرك الآخر، فيكون سبباً في تغير النسبة، فيكون سبباً في اختلاف القيمة . وإذا كان مراد من يقول بأن السبب في اختلاف القيمة هو الرغبة والندرة أو الطلب والندرة معاً هو ذلك، فهو لا يعدو الصواب .

غير أننا توصلنا إلى أن للجانب النفسي تأثيراً عميقاً في تغير القيمة أو المالية. وهذا الجانب النفسي مما يؤثر عليه العلم ببعض الأمور لا محالة على ما سوف نوضح :

فإنه في حدود ما ذكرناه، فإن الجانب النفسي للمشتري مع زيادة الرغبة هو أن يبذل مقداراً أقل من المال ويقبض مقداراً أكثر من البضاعة. والجانب النفسي للبائع عندما يلاحظ رغبة المشتري هو أن يستغل هذه الرغبة فلا يعطي له المتاع إلا ببذل مقدار أكبر من المال.

وهذا هو السوق الاعتيادية الموجودة في الأغلب. إلا أن لهذه الحالة استثناءات واضحة :

منها: ما إذا كان البائع راغباً بالبيع أكثر من رغبة المشتري بالشراء، فإن الأمر يكون بالعكس مع علم المشتري بهذه الرغبة لدى البائع، الأمر الذي يدعو البائع لبيع عروضه بأقل مقدار من الثمن.

ومنها: صورة الجهل بقوة الرغبة عند الآخر. فيأخذ الأمر اعتيادياً، ولا يخطر في باله زيادة القيمة.

وهذا الجانب النفسي هو الباعث على ما قيل: من أن من مصلحة البائع هو أن يبيع أقل مقدار ممكن بأكبر ثمن ممكن ومن مصلحة المشتري هو أخذ أكثر مقدار ممكن بأقل ثمن ممكن.

وهذا الجانب هو الذي يبعث الناس على الاحتيال في المعاملات بمختلف الأساليب. فإنه من جنس الشهوات النفسية. والشهوة لا عقل لها، بل تريد الإعراب عن نفسها بكل صورة. فقد تبرز في صورة الغش أو في صورة الغبن أو الربا أو التدليس أو غيرها من صور الاسترباح غير النظيف.

فلو لم يكن هذا الجانب موجوداً أو كان خفيف التأثير كان الأمر أهون بكثير. نذكر منه جانبين :

الجانب الأول: أن البائع إذا كان مشفقاً على المشتري، بحيث لا يريد

أن يستغل رغبته في زيادة الثمن بكل حال. كما لو كان صديقه أو أخوه في الدين أو نحو ذلك. فإن الموقف وإن اقتضى الزيادة في الثمن سوقياً، إلا أن الجانب النفسي لا يساعد على ذلك، فيبقى الثمن محفوظاً على مستواه.

الجانب الآخر: أدرك الإنسان أنه لو استغل كل جهوده في استغلال الإنسان الآخر. لأصبح هو المتحمل للضرر أيضاً، لأنه قد يستغلهم الآخرون كما يستغلهم. ومن هنا كان اللازم تنازل كل طرف عن بعض مصلحته وتطوّر شهواته، للالتقاء في منتصف الطريق، بحيث لا يكون أيّاً منهما قد ألحق إجحافاً كبيراً على الشخص الآخر. ومن هنا جاء التعامل والتراضي على المعاملة قال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾.

وأما إذا أدرك الإنسان أنه إذا استغل الآخرين، فإنه سيكون في مأمن من استغلالهم له وإيذائهم إياه. فإنه من الناحية النفسية سوف يزداد سوءاً في الاستغلال. ما لم يكن متصفاً بنفس طاهرة وقلب نظيف.

وهذا هو الشأن الذي سار عليه الاستعمار، بل كل أشكال الاستغلال الرأسمالي. وهو النقطة الرئيسية للضعف في هذه الفلسفة الاقتصادية.

ملحوظة: أننا بعد أن عرفنا السبب في زيادة القيمة وقلتها سوقياً، وهو النسبة بين الندرة النسبية والرغبة النفسية المنتجة للطلب.

ينبغي أن نعرف السبب في أصل حصول المالية أساساً، بغض النظر عن ارتفاعها وانخفاضها.

ونحن إن غضضنا النظر عن هذا الارتفاع والانخفاض، فمعناه أننا غضضنا النظر عن الندرة النسبية، وقصرناه على الرغبة المنتجة للطلب. وهي في الواقع السبب لحصول أصل المالية، كما كانت هي السبب في تحركها زيادة ونقصاً.

فالرغبة الناتجة عن الحاجة أو عن غيرها بخامات الطبيعة، هي التي

تجعلها ذات أهمية في نظر البشر، ومن ثم ذات قيمة. وليست تافهة كما قالت الماركسية، كما أن العمل ليس له دخل في إيجاد المالية، وإنما له دخل في إمكان الاستفادة من المال، إذ مع وجوده في موطنه الطبيعي قد يتعذر غالباً الاستفادة منه. وليس ذلك دائماً أيضاً كما سنشير.

وهذه الرغبة، هي التي تنتج الطلب، والطلب هنا هو العمل على حيازة هذه الخامات ونقلها من مواطنها الطبيعية. فإن الطلب هو البحث عن المواد، فإن كانت المواد في السوق طلبناها من السوق وإن كانت في الطبيعة طلبناها من الطبيعة.

وكما قلنا هناك، فإن الرغبة هي السبب والطلب هو المسبب، ولا يوجد الطلب بدون رغبة، والنظر إلى السبب أولى. وإن كان كلاهما متساوقان عادة.

وفي الموارد التي يمكن أو يُراد فيها استغلال الطبيعة بدون حيازة أو قطع أو فصل. كما في التنزه في الصحاري أو الغابات أو الأنهار أو التدفؤ بالطاقة الشمسية أو أكل الثمرة وهي على شجرتها. فإن الطلب يعني قصد هذه الأماكن للاستفادة منها.

وقد يخطر في البال: أنها مجانية وليس لها قيمة. إذن، فالمهم هو العمل البشري على الحيازة لتتخذ قيمتها. وجوابه: أنها وإن كانت مجانية عملياً، إلا أنها ذات قيمة. فلو أدفأنا شخصاً بمقدار دفء الشمس لاستحق علينا المال طبعاً. وهذا معناه تحقق المالية في أصل الطبيعة. نعم، لا يمكن أن يستفاد منها في غير مواطنها الطبيعية ولا يمكن تسويقها إلا بالعمل. وهذا شيء آخر غير معنى الحصول على المالية.

فهذا هو الكلام في الجهة الأولى من هذا الفصل. في تبرير حصول المالية للأشياء وانخفاضها وارتفاعها.

الجهة الثانية: فيما يمثل المالية سوقياً وعقائياً:

فلإننا عرفنا في أول هذا الفصل أن المالية معنى مفهومي أو كُلي قد ينطبق على ما في الخارج، وقد ينطبق على ما في الذمة فإذا بقي هذا المعنى على كليته، لا يمكن الاستفادة منه سوقياً.

إذن، فلا بد من إيجاد شيء يكون هو الممثل الرئيسي للمالية، لكي يكون هو المحك والمعيار في مالية سائر الأشياء.

وقد اتفق العقلاء في العالم كله، على حصر هذا المعنى وتعيينه في الذهب. ولا يهمنا البحث عن السبب في هذا التعيين لأنه لا دخل له اقتصادياً على الإطلاق. وإن كان المظنون أن أهميته الجمالية في نظرهم وندرته السببية في أسواقهم وعدم قابليته للصدأ على ما قيل، هي التي حدت بهم إلى هذا التعيين. مع الإعراض عن أمور نادرة جداً إلى حد قد يصعب قياس الأشياء بها كبعض الأحجار الكريمة.

وليست الفضة محكاً للمالية، وإن صاغوها على شكل عملة تاريخياً وخلال قرون طويلة. بل بقيت على أي حال منوطة بالذهب في تقييمها كسائر الأشياء.

والذهب هو المحك بصفته ذهباً بعد تصفيته على شكل سبائك، سواء حصل على شكل نقود أم لا. ولا نعلم ما إذا كانت قيمة النقود الذهبية أغلى من قيمة وزنها ذهباً، بمقدار يزيد على أجور عملها كنقد. بل المظنون عدم كونها كذلك.

هذا مضافاً إلى أننا يجب أن نلاحظ أن الذهب الذي كان منظوراً لأفراد المجتمع ومتداولاً بينهم هو النقد والحلي، ولم يكن للسبائك وجود منظور بشكل عام. وحيث كانت النقود هي الممثل الأصلي للمالية، إذن، فالمحك عندهم هو الدنانير الذهبية، لا الذهب بذاته. وإن كان هذا لا يخلو من تسامح من قبلهم على أي حال.

والصحيح هو اعتبار الذهب بذاته، والدنانير إنما يكتسب قيمتها بصفقتها مصداقاً له. وإذا انعدم تداول الدنانير الذهبية، كان الذهب هو المحك أيضاً. وليس للدنانير دخل في ذلك أصلاً. وهو هو الشعور العقلاني العام في المجتمع الأوسع من تلك التي تستعمل الدنانير الذهبية، بحيث تشملها وغيرها. ويكون لها الحكم الأصلي والرأي الأساسي. بل إنهم لم يختاروا الذهب كمادة لصنع الدنانير إلا من أجل ذلك.

ومالية الذهب، كما هو في مالية النقد لدينا، يعني النظر إليه وإليها كمال خالص أو تجريدي، ليمثل مفهوم المالية الكلي تمثيلاً تاماً. ومعنى ذلك غض النظر، في هذه المرحلة، عن خصوصيته وأوصافه من حجمه ولونه ونحوها.

ويتضح ذلك في النقود المتداولة حالياً، فإننا نتداولها، بصفقتها مالياً تجريدياً، لا بصفقتها الخاصة، من معدنها وكتابتها وحجمها. بدليل على أنها لو كانت بحجم آخر أو أي صفة أخرى لكانت تمثل نفس المقدار من المالية، على الفرض.

وقد تفتق ذهن البشري أولاً عن صناعة النقد من الذهب نفسه ليكون هو المحك المباشر لقيمة الأشياء.

إلا أنه بالتدرج ثبت وجود بعض نقاط الضعف فيها:
 أولاً: ثقل وزنه بصفته معدناً وخاصة إذا تزايد العدد.
 ثانياً: صعوبة عدّه مع الحاجة إلى الكثرة.
 ثالثاً: عدم إمكان إصدار نقود ضخمة تمثل قيمة عالية. لأنها سوف تكون سمجة جداً بالذوق العام كما هو واضح.

رابعاً: إن أغلب أشكال الدنانير الذهبية التي كانت متداولة مغشوشة ومخلوطة بغيرها من المعادن، بشكل قد يكون مضبوطاً وقد لا يكون. ونحن بالتالي لا نكون قد تداولنا الذهب بذاته أو بكامله ثمناً للأشياء.

وصناعة الدنانير الخالصة لم يكن ممكناً عملياً، لصعوبة السيطرة على

الصانعين، يومئذ، مضافاً إلى أن الذهب بنفسه مادة قليلة الصلابة بالنسبة إلى غيره من المعادن، فقد يكون ذلك سبباً لاعوجاج النقود أو انمحاء كتاباتها، الأمر الذي يسقطها عن التداول، مما احتاج إلى إضافة معادن أخرى وخلطها معها.

فلهذه الأسباب ونحوها تفتق الذهن البشري عن صناعة نقود من مواد أخف ثقلًا كالورق والقصدير، ونحوه. ليتمكن بها تلافي جميع نقاط الضعف السابقة. بما فيها إمكان إصدار عملات ذات قيمة عالية، وإن كانت خفيفة وصغيرة نسبياً في حجمها الظاهري.

إلا أن هذا الأسلوب اصطدم بأشكال جديدة وهو أن هذه المواد، إنما ترجع مآليتها إلى الذهب، كسائر الأشياء، فهل يحدد قيمتها بقيمة مادتها أو بشكل آخر. وكيف تختلف قيمتها عن قيمة مادتها؟ وهذا ما حصل!

فقد سكت الحكومات النقود الورقية والمعدنية، واختلفت قيمتها عن أقيام موادها، وهي دائماً أكثر منها، ولا يمكن أن تكون أقل بأي حال.

وأما الوجه التحليلي أو الفني في هذه الخطوة، فهو أن الحكومات عند إصدار هذه العملات تتعهد بإبدالها ذهباً إذا أراد أي فرد مالك لها الإبدال. وبهذا اكتسبت النقود قيمة مالية تملك فكرة مالية الذهب تماماً.

ولكن عدد من الحكومات وجدت أن هذا الاستمرار بهذا التعهد يعني سحب كثير من الذهب من المصارف الأمر الذي يضر باقتصادياتها العامة. فأصدرت القوانين المانعة من هذا التبديل.

ومن هنا بقيت قيمتها نفسها، ولكنها ممنوعة من التبديل بالذهب.

وبالرغم من وجود بعض الإشكالات على هذا الأسلوب، إلا أنه أصبح واقعاً في كل دول العالم، لا بد من التسليم بوجوده.

فمن هذه الإشكالات:

أولاً: أن هذا التعهد لا يعني إعطاء قيمة حقيقية للمادة، بعد أن كانت

قيمتها (الجعلية) أكثر من قيمتها الواقعية، التي هي قيمة مادتها. فلو لم يكن للفرد (غطاء) من ممتلكاته ما يساوي نقوده، وبالتالي ما يساوي الذهب الذي ينبغي أن يقبضه من المصرف، لم يكن بإزاء النقد أي مقابل.

ثانياً: السؤال عن المقدار الذي يقوم التعهد بإعطائه من الذهب. فإنه ليس مقداراً محدداً وإنما هو تابع لقيمة الذهب بالأسواق العالمية، وهذا يعني أن قيمة العملة مجهولة عملياً وغير محددة في الواقع.

ثالثاً: أن هذا الأسلوب يعني من ناحية: تحديد سعر الدينار بالذهب، لأنه إنما اكتسب المالية به. ولكنه من ناحية أخرى: فإن سعر الذهب محدد بسعر الدينار. وإذا اعتمد أحدهما على الآخر، كان معناه عدم التحديد كما قلنا في الإيراد السابق، ولكن بشكل أكثر وضوحاً.

والسر فيه: هو حصول ما يشبه الدور في المنطق والدور مستحيل. فلو فسرنا العين بحاسة البصر وفسرنا حاسة البصر بالعين، لم نرجع إلى محصل عند من يجهلها تماماً.

وبالنسبة إلى الدينار، لو لم يكن معتمداً على قيمته في الأسواق العالمية ومنسوباً إليها، لكان اعتماد أحد القيمتين: للذهب والدينار على بعضهما منتجاً: أننا لا نرجع إلى نتيجة وتحديد لأي منهما.

رابعاً: أنه بعد إلغاء هذا التعهد بالتبديل، ماذا يبقى من القيمة الجعلية أو الاعتبارية للنقود؟ سوف لن يكون لها أي أثر حقيقي سوى حفظ الظاهر في السوق يعني القدرة على تقييم نسبة بعض البضائع إلى بعض.

وهو تقييم مجازي لا محالة، لأن النقد لا يقوم بقيمة مادته، ولا تعهد فيه على التبديل بالذهب إذن، فهو لدى التدقيق لا قيمة له.

خذ إليك مثلاً: لو أصدرت إحدى الحكومات أو المصارف النقد ذهبياً ولكن بأكثر من قيمة مادته مرتين مثلاً. فماذا الذي يرر أن ندفع بإزائه كيلوين من الحنطة بعد أن كانت مادته لا تساعد إلا على كيلو واحد مثلاً. أنه سوف يكون بلا مقابل تماماً.

ومن المعلوم أن القيمة الاعتيادية للدينار أضعاف قيمة مادته بألف مرة أو أكثر. فما الذي سوف يقابل هذا الفرق.

وبالرغم من هذه الإشكالات، فمن الناحية التطبيقية استطاعت النقود أن تحفظ أسعار المواد وتسهل التبادل في السوق وتمنع الإجحاف الموجود في المقايضة، تماماً كما كان الدينار الذهبي يفعله. والمجتمع لا يريد أكثر من ذلك ولتذهب هذه الإشكالات إلى الجحيم!!

هذا مضافاً إلى إشكال آخر، منطلق من ناحية فقهية، يتضمن المناقشة في حجية التداول بهذه النقود:

وذلك أن الأصل في المالية هو الموجودات الطبيعية، بما فيها الذهب. وهذا يكون بالمقايضة بين المعروض منها بما فيها الذهب أيضاً الذي هو الأساس في مالياتها.

ومعه فالانتقال إلى أسلوب استعمال النقد يحتاج إلى حججته الفقهية إلى أحد أمرين:

الأمر الأول: أن يكون النقد بنفس قيمة مادته، كما هو الحال في الدينار الذهبي. وهذا يرجع بفكرته المنطقية إلى المقايضة بالذهب لا أكثر ولا أقل.

الأمر الثاني: أنه إن لم يتوفر الأمر الأول، وكان النقد أعلى قيمة من مادته، فتداوله يشكل سيرة عقلائية، وهذه السيرة تحتاج إلى إقرارها من قبل المعصومين لتكون حجة. وهذا متوقف على ارتقاء هذه السيرة إلى عصر المعصومين عليهم السلام، لتكون تحت نظرهم وإقرارهم. وأما إذا كانت سيرة متأخرة فلا تكون حجة. كسائر أشكال السيرة، كما هو مبهرن عليه في علم الأصول.

ونحن وجدنا أننا لا نعلم بوجود هذه السيرة في عصر المعصومين لنعلم بإقرارها. لأننا لا نعلم ما إذا كانت النقود في عصرهم ذات قيمة أكثر من

مادتها أو بمقدارها. وإذا لم تتم السيرة عليه لم يكن المتداول بها حجة. ولا يمكن أن يكون ذلك مشمولاً للعمومات، لفرض أن القيمة الجعلية أكثر من الحقيقة بكثير. فتكون إجحافاً وأكلاً للمال بالباطل بدلاً أن تكون تجارة عن تراض. فتأمل.

وتجريد السيرة التي كانت متحققة يومئذ عن الخصوصية، لتشمل كل أشكال النقد، حتى ما كانت قيمته أكثر من مادته، غير ممكن. لأن السيرة دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن.

غير أننا يمكن أن نرجع إلى عمومات أوسع مما أشرنا إليه، مثل قوله: الزمواهم بما ألزموا به أنفسهم. أو قوله: دعوا الناس على غفلاتهم. أو قوله: كلموا الناس على قدر عقولهم. الشامل للأفعال أيضاً والتعامل بنحو من أنحاء التوسع والتجريد. وتمام الكلام في الفقه.

الجهة الثالثة: في شمول حكم الصرف فقهياً للدنانير:

الصرف هو بيع الأثمان بالأثمان، ويراد بها الذهب والفضة. وفيه شرطان أساسيان:

أحدهما: تساوي الكميتين إذا كان ذهباً بذهب أو فضة بفضة. خروجا عن حصول الربا البيعي فيها عند التفاضل.

ثانيها: التقابض في المجلس. بمعنى أن يحضر كل من المتعاملين ما لديه ويدفعه فوراً قبل التفرق.

فهو يشمل هذان الحكمان نقودنا المتداولة، مما تحدثنا عنه من ذوي القيمة الجعلية في أي دولة من الدول أم لا.

قسم بعض أساتذتنا^(١) ذلك إلى عدة أقسام:

(١) البنك اللاربوبي في الإسلام: ص ١٤٧.

القسم الأول: سماه بالأوراق النائبة عن الذهب. وهي التي تمثل جزءاً من رصيد ذهبي موجود فعلاً في خزائن الجهة التي تصدر تلك الأوراق النائبة.

القسم الثاني: النقود الورقية التي تمثل تعهداً من الجهة المصدرة لتلك الأوراق بصرف قيمتها ذهباً عند الطلب.

القسم الثالث: نفس القسم السابق مع تفسيره بمعنى اشتغال ذمة تلك الجهة بقيمة الورقة من الذهب.

القسم الرابع: نفس القسم الثاني بعد إسقاط التعهد والمنع من التبديل بالذهب.

أما القسم الأول^(٢): فقد شرط فيه التساوي في الكمية كالذهب نفسه. دون الحكم الآخر وهو التقابض لأن هذا الحكم في رأيه خاص ببيع الذهب بالفضة، على حين تمثل الأوراق ببيع الذهب بالذهب، فلا يكون مشمولاً لهذا الحكم.

وأما القسم الثاني بمقدار ما عرفناه، فهو غير مشمول لحكم الذهب على الإطلاق.

ولكن القسم الثالث مشمول للحكم الأول كالقسم الأول. دون الحكم الثاني وهو التقابض أيضاً. واستنتج من ذلك قائل^(٣): وهذا لا يعني أنه لا يجوز مواكبة أسعار الصرف لهذه الأوراق التي تتغير صعوداً أو هبوطاً نتيجة لعوامل عديدة.

وأما القسم الرابع^(٤): فقد قال عنه: فإن كان الإعفاء يعني إلغاء الديون

(٢) المصدر ص ١٤٩.

(٣) المصدر ص ١٥١.

(٤) المصدر ص ١٥٢.

التي كانت الأوراق النقدية سندات عليها. وتحويلها إلى أوراق نقدية إلزامية. فهذا يؤدي إلى خروج التعامل بها عن نطاق الذهب.

وأما إذا كان قانون الإعفاء يعني السماح للجهة المصدرة بعدم وفاء الدين الذي تمثل الورقة النقدية في نطاق التعامل الداخلي... مع الاعتراف قانونياً ببقاء الديون التي تمثلها تلك الأوراق. فلا تخرج بذلك عن حكمها قبل الإعفاء. أقول: وهذا يعني شمولها لحكم القسم الثالث.

هذا ولم يعين قدس سره أحد هذه المحتملات كراي يتبناه ويختاره. بل اقتصر على تعدادها وتعداد نتائجها.

والسبب الرئيسي فقهيّاً الذي دفعه إلى شمول حكم الذهب في بعض الأحيان للنقود الاعتيادية، هو كون النقود على بعض المحتملات تشكل سنداً لما في ذمة الجهة المصدرة من الذهب. فالتبادل في الحقيقة وإن كان بالنقود ظاهراً، إلا أنه بذلك الذهب الموجود في الذمة واقعاً. ومن هنا كان مشمولاً لحكم الذهب.

مركزية تكملة علوم

ولنا على ذلك عدة تعليقات:

أولاً: أن هذا تابع لوجود الذمة للجهة المصدرة، وهذا تابع لما سوف يأتي في الفصل الآتي من تحقيق: ما هي الشخصية المعنوية التي تكون حجة شرعياً وفقهياً. وسنرى هناك: أن أكثر الجهات المعاصرة، بما فيها المصارف ليس جهات معنوية، فلا يكون لها ذمة.

ثانياً: أن الجهة المصدرة إن كان هو المصرف، فهذا الكلام منه قد يكون وجيهاً. ولكنه خلاف المفروض، فإن الدولة وليس المصرف هي المصدر للعملة دائماً. حتى وإن كانت باسم المصرف نفسه.

والغطاء الموجود لدى المصرف هو الذهب، وأما الغطاء الموجود لدى الدولة فهو الذهب وغيره، بل الأكثر هو غير الذهب كالمعادن والحيوان والنبات وكل ما تستطيع الدولة استغلاله في إيفاء ديونها وإزجاء حاجاتها.

إذن، لا يكون التبادل بين النقود تبادلاً بين الذهب ولا الفضة.

ثالثاً: أن المفهوم عرفاً من هذا التعهد، لدى وجوده، هو الوعد بإيجاد معاملة جديدة لشراء الذهب من قبل مالك الدينار. يعني تمكنه من ذلك وعدم حجب الذهب عنه لو أراد.

وليس معناه كون النقود غطاء لما في ذمة الجهة المصدرة للنقود، فإن هذا لا يخطر في البال عرفاً وسوقياً. ومعه لا يكون التعامل بالنقود تعاملًا بالذهب على الإطلاق، مع وجود التعهد فضلاً عن صورة إلغائه.

رابعاً: أننا لو تنزلنا جدلاً عن الإشكالات السابقة، فيكون معنى التبادل في النقود تبادل بين كميتين من الذهب المضمون في الذمة، وليس بين كميتين فعليتين من الذهب.

فهل الذهب الذمي مشمول لحكم الذهب الحقيقي في الحكم. مع وضوح اختصاص الأدلة بخصوص الذهب الخارجي. ولا أقل عدم شمول حكم التقابض في المجلس لو قلنا به.

وعلى أي حال، فالنتائج من البحث في هذه الجهة: أن التبادل بين العملات غير الذهبية ولا الفضية في أية دولة، غير مشمول بحكم الذهب بكلاً حكمه.

فصل الشخصية المعنوية اقتصادياً

يمثل كل فرد قابل للتعامل معه اقتصادياً واجتماعياً (شخصية) محددة. فالبائع شخصية والمشتري شخصية والمستأجر شخصية وهكذا. بصفتهم أشخاصاً قابليين لأن يكونوا طرفاً في المعاملة. والقاصر كالطفل والمجنون ليس له شخصية. لأنه غير قابل لأن يكون طرفاً في أي معاملة.

وهذا أمر مفهوم ومتفق عليه فقهاً وقانونياً، غير أن القانونيين يقسمون الشخصية إلى قسمين رئيسيين: هما الشخصية الحقيقية والشخصية المعنوية. ويعنون الشخصية الحقيقية الفرد الاعتيادي من الإنسان حين يصبح له أية علاقة بأي معاملة. ويعنون بالشخصية المعنوية ما لا يكون من قبيل الفرد الإنساني كالمؤسسات والوزارات والمصارف والشركات والجمعيات وغير ذلك كثير.

والخصيصة الرئيسية للشخصية المعنوية هو عدم قيامها بشخص معين، لأن المشرفين عليها في تبدل مستمر بين آونة وأخرى، وإنما هي كيان عرفي واجتماعي مستقل عن الأفراد. وبهذا الكيان يمكن أن تكون طرفاً للمعاملات. ومن هنا سميت بالشخصية المعنوية. ويكون تدبيرها الفعلي بيد المشرفين عليها.

وهم بذلك لا يقومون بالمعاملة عن أنفسهم بل عن المؤسسة نفسها، ولا يشعرون بأن ملكية المؤسسة ملكية لهم. وإن كانت في مصلحتهم بحسب النتيجة.

والشخصية الحقيقية لا إشكال في صحتها في الشرع الإسلام، فإن الفرد يقع طرفاً للمعاملات ويتحمل في ذمته الديون وفي عهده المسؤوليات، وتحصل عليه التوقعات وغير ذلك. فهل الشخصية المعنوية هكذا. ومتى يصح أن تتكون في نظر الفقه الإسلامي.

ويمكن تقسيم الشخصية المعنوية إلى قسمين:

القسم الأول: الشخصية المعنوية التي ترجع إلى الشخصية الحقيقية. كالشركة المالية التي يساهم فيها عدد من الأشخاص الحقيقيين اثنين فأكثر.

فهنا بالرغم من أن الشركة لها عنوان معنوي مستقل، إلا أنها ترجع في الحقيقة إلى الشخصيات الحقيقية الموجودين ورائها لوصح التعبير، والدين القائم مع الشركة إنما هو دين معهم.

وكذلك الفرد الواحد، إذا أسس مؤسسة تجارية، أو معملاً أو مصرفاً أو نحو ذلك. وأصبحت لها عناوين تجارية وشخصية معنوية إلا أن (غطائها) لو صح التعبير، هو الشخصية الحقيقية الواقف ورائها، مالك رأس المال.

القسم الثاني: الشخصية المعنوية التي لا ترجع إلى شخصية حقيقية، ولذلك أمثلة عديدة.

منها: المصرف الذي لا يكون رأس ماله مملوكاً للمشرفين عليه. وإنما هم مجرد موظفين يتقاضون الراتب، وغير مربوطين بملكية المصرف على الإطلاق. وقد لا يكون لرأس المال مالك أصلاً، كما لو كان من الأموال العامة، كما في المصارف الحكومية.

ومنها: الجمعيات والوزارات والمؤسسات التي لا يشعر أفرادها بملكية رأس مالها، بما فيها المدير والوزير وغيره. وإنما هم مجرد منفذين للأعمال. ويشعرون ببقاء المؤسسة أو الوزارة حتى مع تغيير الأشخاص كلهم. وهو معنى وجود الشخصية المعنوية بدون الشخصية الحقيقية الفعلية.

فإن كانت الشخصية المعنوية من القسم الأول، فلا إشكال في صحتها

في الشرع الإسلامي، ما دام الفرد أو الأفراد المشرفين عليها أو المالكين لرأس المال لم يخالفوا سائر الأحكام الشرعية. فإن التعامل في الحقيقة معهم، وليس للشخصية المعنوية إلا دخل إعلامي لمجرد الدعاية، أو هي الوجه المستعار للحقيقة التي تحتها. والمهم هو وجود تلك الحقيقة، وهم الأفراد الحقيقيون.

وأما إن كانت الشخصية المعنوية من القسم الثاني. فقد يقع السؤال أنه من هو الذي يكون طرفاً للمعاملات أياً كانت صفتها. ومن هو صاحب الذمة: الدائن والمدين وغير ذلك.

ليس هم الأفراد طبعاً، لأنهم مجرد موظفين أو منفذين، ولا يشعرون بملكية أموال المؤسسة أياً كانت، ولا أنها قائمة بهم، بمعنى صحة زوالها بزوالهم، بل إنهم قائمون بها راكنون إليها. إذ لولا عنوانها الاجتماعي، لما كان لديهم بدورهم عنوان اجتماعي.

وليس هو المؤسسة أيضاً، لأنها مهما كان لها وجود اجتماعي واضح وواسع، إلا أنها من الناحية المنطقية والعقلية، ذات عنوان وهمي، أو هي اسم بلا مسمى، إذا غرضنا النظر عن أفرادها العاملين، كما هو المفروض.

وكيانها طبعاً من الناحية القانونية والفقهية، ليس قائماً بالبنية التي تشغلها ولا بالأثاث التي تستعمله ولا بالأفراد الذين يعملون فيها، ولا حتى المسؤول الأعلى فيها، أو المجلس المشرف عليها، لأنهم كلهم قابلون للتغيير في أي وقت. نتيجة للتعين الحكومي أو الانتخاب الداخلي أو غير ذلك إذن فماذا تكون هذه المؤسسة لو غرضنا النظر عن كل ذلك.

وما يمكن أن يكون دليلاً فقهياً على صحة ذلك عدة أمور:

الأمر الأول: لا شك أن السيرة العقلائية والعرف، يستند على الاعتراف بمثل هذه المؤسسات والتعامل معها كشخص معنوي قائم بذاته، بكل أشكال التعامل، ويعترفون بوجود الذمة لها والاعتماد عليها من جميع الجهات.

والسيرة العقلانية حجة شرعياً وفقهياً، وهذا يكفي في ثبوت الصحة والحجية لمثل هذه المؤسسات.

إلا أن السيرة إنما تكون حجة، كما هو معلوم في علم الفقه وعلم الأصول، فيما إذا كانت صاعدة إلى عصر المعصومين عليهم السلام ومعاصرة معهم بحيث يكون سكوتهم عنها شكلاً من الإقرار لها. ولا شك أن هذه السيرة التي نتحدث عنها، وإن كانت موجودة وصحيحة، إلا أنها غير واصله إلى ذلك العصر، بلا شك، فإنها إنما وجدت متأخرة في العصور المتأخرة، فلا تكون حجة.

الأمر الثاني: أن هذه السيرة واصله إلى عصر المعصومين عليهم السلام، إذا لا شك أن مؤسسات من هذا القبيل كانت موجودة، أو كان المجتمع ينظرها بشكل أوسع من أفرادها العاملين فيها. كالخلافة الأموية والخلافة العباسية، وغيرها من أشكال الحكم الإسلامي الذي كان قائماً يومئذ.

هذا مضافاً إلى وجود الأحزاب الهادفة التي كانت تعتبر أهدافها أعلى من أشخاصها وكيانها أوسع من وجودها. مهما كان الأمر الذي تدافع عنه وتهدف إليه.

وما دامت السيرة موجودة في ذلك العصر، فستكون حجة، لأنها تكون معترف بها من قبل المعصومين عليهم السلام.

إلا أن الجواب على ذلك من عدة وجوه منها:

أولاً: أن المؤسسات العامة لو صح التعبير كانت يومئذ تختلف اختلافاً جوهرياً عما هو عليه الآن. وبالرغم من أن الكيان المعنوي ثابت لها إلا أن العمل عمل فردي أو شخصي على كل المستويات. فمثلاً: لم يكن يقترض الخليفة على أن يكون الدين بذمة الخلافة الأموية أو العباسية وإنما على أن يكون الدين في ذمته شخصياً ونحو ذلك. وكذلك الأحزاب والجمعيات إن وجدت.

ثانياً: أن هناك شرطاً ي الاعتراف بالسيرة لكي تكون حجة، وهو إمكان النهي عنها. فلو كان النهي عنها ممكناً ومع ذلك لم يصدر، كان ذلك دليلاً على حجيتها. في حين لو كان النهي متعذراً اجتماعياً، لبعض الأسباب كالتيقة، كان السكوت عن السيرة مسبباً عن التقيّة أو نحوها، ولم يكن مسبباً عن الاعتراف بصحة السيرة نفسها. وفي مثله لا تكون أصالة الجهة تامة كما يعبرون في علم الأصول.

ولا شك أن أصالة الجهة لم تكن تامة في تلك الأشكال من السيرة، كما هو محرز تاريخياً، ولا حاجة إلى الدخول في تفاصيله.

الأمر الثالث: أنه لا شك أن تعامل المعصومين عليهم السلام مع الخلافة المعاصرة لهم كان قائماً في الجملة. وهذا يكفي اعترافاً به. وأصالة الجهة إنما اشترطناها في السكوت عن النهي عن السيرة، أما لو سرت السيرة إلى أعمال المعصومين عليهم السلام وأقوالهم بأنفسهم، فلا شك في حجيتها.

إلا أن هذا ليس بصحيح كدليل لما نريده لعدة وجوه منها:

أولاً: أن أصالة الجهة لا بد من إتمامها حتى في هذه الجهة، ولا شك أنها غير تامة. كما هو معلوم تاريخياً. على تفصيل وتحقيق ليس هنا محله.

ثانياً: أن الوضع السابق في الدولة والمجتمع الإسلاميين، كان مبتنياً على أدعاء الخلافة وتطبيق الإسلام تطبيقاً تاماً. وهذا معناه، بغض النظر عن المناقشات السابقة: إمكان التجريد عن الخصوصية في هذه الحدود، وأما في الزائد عنها، كما هو الحال في عصورنا الحاضرة، فلا يكون مشمولاً للسيرة. لأنها من الأدلة اللبية ولا تشمل إلا ما هو القدر المتيقن.

الأمر الرابع: لحجية هذه المؤسسات: التمسك ببعض العمومات كقوله في الخبر: المؤمنون عند شروطهم. والمفروض أن جماعة قد شرطوا وتعاهدوا على تأسيس المؤسسة. وإذا كانت مؤسسة تجارية شملها أو شمل معاملاتها مثل قوله تعالى: ﴿أحل الله البيع﴾ وقوله سبحانه: ﴿إلا أن تكون

تجارة عن تراض منكم». ونحوها من العمومات التي لها إطلاق أزمني وإفرادي كافٍ.

إلا أن هذا الوجه أيضاً لا يخلو من مناقشة لأن الكبرى التي تعرب عنها العمومات، وإن كانت صحيحة، إلا أن الصغرى ليست كذلك لوضوح أن مثل هذا التباني لا يسمى شرطاً عرفياً، مضافاً إلى إجماع الفقهاء على عدم نفوذ أي شرط ما لم يكن مشروطاً في معاملة لازمة. وعدم لزوم الشروط الابتدائية.

إذن، فاللازم في صحة المؤسسة أن تكون منتسبة إلى الأفراد انتساباً حقيقياً وكاملاً، من دون أن يكون لها سعة أكثر من ذلك. لكي يقوم أولئك الأفراد بالمعاملات ويتحملوا الذمم والعهدة والمسؤوليات. بصفتهم أشخاص حقيقيين، واتجاه أنفسهم لا اتجاه العنوان التجاري أو غيره مما يعملون ضمنه، مما لا يصح أن يكون له ذمة أو عهدة.

وذلك يصح فقهاً على عدة أشكال، نذكر منها:

أولاً: الشركة المالية على أن يكون المشاركون أو أصحاب الأموال بأنفسهم عاملون في الشركة.

ثانياً: الشركة المالية التي تعطي الأموال بأيدي آخرين لاستثمارها تجارياً أو بأي نحو آخر. وهو شكل من أشكال المضاربة.

ثالثاً: أن يكون المال الواحد، تجارياً أو في مؤسسة ونحو ذلك. وهو من أشكال المضاربة أيضاً.

غير أن الفقهاء اشترطوا في صحة المضاربة بهذه الصفة، أن تكون تجارية وأن يكون جزءاً من الربح للعامل. فلو أعطاه راتباً أو مقداراً معيناً من المال أو كان العمل ليس بالاسترباح التجاري بل في معمل أو زراعة مثلاً، ويعتبر الفرد مجرد عامل هناك، لم يكن مضاربة إلا أننا لسنا وراء العناوين

الفقهية، بعد الاعتراف شرعاً بصحة كل هذه الأشكال من المعاملات، وهذا الوجه يأتي في ما ذكرناه (ثانياً) أيضاً.

رابعاً: أن يأذن الولي العام العادل لشخص أو جماعة بالتصرف ببعض الأموال العامة واستثمارها على شكل تجاري اعتيادي أو معمل أو مستشفى أو أي شكل آخر.

وعندئذ سوف يصبح ذلك، أشبه بالمؤسسة التي لا ترتبط بأفرادها ارتباطاً مباشراً. إذ قد لا يكون لهم أكثر من مجرد الراتب. إلا أنها مع ذلك تعتبر مؤسسة قائمة بأشخاص حقيقيين. فإن كان العاملون فيها لهم رواتبهم فقط، كان الشخص الحقيقي فيها هو الولي العادل أو من يخوله شخصياً بالإشراف.

وإن كان للعاملين ربح من ربح هذا العمل، فكلهم إذن، مشاركون كأشخاص حقيقيون في إنجاح العمل والاسترباح منه، على اختلاف وظائفهم وأعمالهم.

وقد يرد إلى الذهن: أن المؤسسة قد تبقى حتى وأن تبدل العاملون، بل حتى وأن تبدل الولي العادل. وهذا معناه ما قلناه من كون المؤسسة ذات كيان مستقل عن الأفراد. مع العلم أننا افترضناها شرعية فقهياً.

وجواب ذلك: أن استمرار أو بقاء العنوان العام للمؤسسة لا يعني شيئاً على الإطلاق من الناحية الفقهية. بل الأمر منوط بالأفراد لا محالة. فلو تبدل الولي العادل، احتاجت المؤسسة إلى إذن جديد من الولي الجديد. ولو تبدل العمال أو بعضهم احتاج أي واحد إلى تعاقد جديد وهكذا.

وقد يخطر في الذهن: أن المؤسسات من القسم الثاني الذي تحدثنا عنها فيما سبق كلها على هذا الغرار. فلو كان هذا الأسلوب شرعياً وصحيحاً، كان ذلك نافذاً في كل المؤسسات.

وجواب ذلك من عدة وجوه: أوضحها: أن المؤسسات التي أشرنا إليها

في القسم الثاني. لا تعتبر أن طرف المعاملة أو صاحب الذمة أو العهدة، هو أي فرد من أفراد المؤسسة وإنما المؤسسة نفسها، ولا يكون للأفراد إلا مجرد العمل في ضمنها.

في حين أن المؤسسة بالشكل الذي قلناه أخيراً، يكون طرف المعاملة فيها هو الأفراد أنفسهم. فإن كان العاملون مشمولين للأذن كانوا هم الطرف. وإلا كان المشرف العام المأذون طرفاً لها. وإلا كان الولي العادل نفسه هو الطرف في المعاملات ويكون هو صاحب الذمة والعهدة في كل التصرفات والتقلبات.

إذن، فلا بد فقهاء من وجود الشخصية الحقيقية، في المعاملات عموماً، سواء كانت وحدها أو في ضمن مؤسسة. أيّاً كانت صفتها أو حجمها. وأما إذا انتفى ذلك فمن الصعب القول فقهاء بتنفيذ وصحة المعاملات.

وهذا ما ينبغي حسابه فرداً فرداً في المؤسسات العامة التي ذكرناها من القسم الثاني. من حيث أن التباني العرفي وشعور العاملين، هل هو على وجود الشخصية الحقيقية فيها أو من له حق الإذن الشرعي بالتصرف بالأموال العامة. أو لا. ولا يبعد أن تكون بعض تلك المؤسسات متصفة ببعض هذه الصفات أو الشرائط على أي حال.