

فقه المسائل المستحدثة

من موسوعة فقه الخلاف

الجزء الثالث

المرجع الديني الشيخ
محمد اليعقوبي (دام ظله)

مزيدة ومنقحة

١٤٤٤ هـ / ٢٠٢٣ م

الطبعة الأولى

النجف الأشرف

هوية الكتاب

اسم الكتاب:.....فقہ المسائل المستحدثة
..... من موسوعة فقہ الخلاف
مؤلف:..... سماحة المرجع الديني الشيخ محمد اليعقوبي (رحمته الله)
الجزء:..... الجزء الثالث
الطبعة:..... الاولى
السنة :..... ١٤٤٤هـ - ٢٠٢٣م
الناشر :..... دار الصادقين

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد(٢٢٥٧) لسنة ٢٠٢٣

ISBN: 978-9922-711-28-7

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يشتهل هذا الكتاب على البحوث التالية:

- التذكية الشرعية بمكائن الذبح الحديثة.
- حكم رؤية الهلال بالعين المسلحة.
- ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي.
- فروع فقهية تتعلق بتغير القوة الشرائية للعملة.
- زكاة العملات المتداولة.

البحث الاول

التذكية الشرعية بمكائن الذبح الحديثة

بسم الله الرحمن الرحيم

التذكية الشرعية بمكائن الذبح الحديثة^(٤)

ازداد استهلاك الناس من اللحوم بسبب تقدم مستوى الرفاه الاقتصادي، ولم يعد الذبح اليدوي كافياً لسد الحاجة، فتوجه المتجون نحو استعمال المكائن الحديثة مما ولد عدة تساؤلات بل إشكالات، وازداد الوضع تعقيداً حينما بدأ المسلمون باستيراد اللحوم المذبوحة في الدول الأخرى، مضافاً إلى أن الكثير من المسلمين يسافرون إلى البلاد الأجنبية للتجارة أو الدراسة أو العلاقات الدبلوماسية حتى وصف العالم بأنه كالقرية الواحدة، ولم يعد الإفتاء بالاحتياط عملياً، فأثيرت المسألة في العقود الأخيرة لتقنين عمل هذه المكائن والقائمين عليها وفق الشريعة الإسلامية.

ومن نافلة الكلام القول بأن المسألة مختصة بما يُذبح من الحيوانات كالبهائم والطيور دون ما يُصاد.

وقبل البحث في المشاكل التي يواجهها الذبح بالمكائن الحديثة وكيفية معالجتها في ضوء الشريعة، لا بد من معرفة الشروط التي تصحح التذكية وتجعلها شرعية. فالكلام في جهتين:

(الجهة الأولى) شروط التذكية الشرعية.

(الجهة الثانية) تقنين الذبح بالمكائن الحديثة وفق الشريعة ومعالجة المشاكل.

الجهة الأولى: شروط التذكية الشرعية

وبعض هذه الشروط يعود إلى الذابح كإسلامه والتسمية، وبعضها إلى الذبيحة كالاستقبال بها، وبعضها إلى كيفية الذبح بفري الأوداج الأربعة ونحوها، وبعضها إلى آلة الذبح كاشتراط كونها من الحديد، ونحن سنذكرها بترتيب واحد من دون تقسيمها بلحاظ هذه العناوين.

وسنؤجل البحث في المرجع عند الشك في هذه الشروط إلى نهاية البحث فيها؛ للحاجة هناك إلى قراءة عامة للروايات الواردة في الشروط بإذن الله تعالى.

الشرط الأول: التسمية

قال تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذَكَرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ، وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذَكَرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ (الأنعام: ١١٩-١٢٠).

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ (الأنعام: ١٢١).

وقال تعالى: ﴿وَالْبَدَنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِّنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافٍ﴾ (الحج: ٣٦).

وقال تعالى: ﴿قُلْ أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلَّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (المائدة: ٤).

وقد وردت فيه روايات معتبرة متظافرة تعرضت له مباشرة أو استطراداً في أبواب عديدة، ونذكر من تلك الروايات:

صحیحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث قال: (ولا تأكل من ذبيحة ما لم يذكر اسم الله عليها)^(١).
وصحیحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (من لم يسم إذا ذبح فلا تأكله).

وخبر الورد بن زيد أنه قال لأبي جعفر (عليه السلام) في حديث: (مسلم ذبح ولم يسم، فقال (عليه السلام): لا تأكل، إن الله يقول: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾).

وصحیحة سليمان بن خالد في باب ذبيحة المرأة والغلام قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن ذبيحة الغلام والمرأة هل تؤكل؟ فقال: إذا كانت المرأة مسلمة فذكرت اسم الله على ذبيحتها حلت ذبيحتها، وكذلك الغلام إذا قوي على الذبيحة فذكر اسم الله؛ وذلك إذا خيف فوت الذبيحة ولم يوجد من يذبح غيرهما)^(٢).

وهنا فروع:

(الأول) مقتضى إطلاق الآيات الكريمة والروايات الشريفة كفاية ذكر اسم الله تعالى بأية صيغة نحو (بسم الله) أو (الله أكبر) أو (الحمد لله) أو (سبحان الله) وغيرها، ونصت على ذلك صحیحة محمد بن مسلم قال: (سألته عن رجل ذبح فسبح أو كبر أو هلل أو حمد الله، قال: هذا كله من أسماء الله لا بأس به)^(٣).

بل مقتضى الإطلاق، وما يفهمه العرف من الأمر بذكر الاسم - كما في غير المقام - هو الاحتياج إلى أي صيغة والاكتفاء بلفظ الجلالة مجرداً وإن لم يقترن بصيغة حمد أو ثناء أو تسييح ونحوها، لكن صاحب الجواهر (قدس سره) قال:

(١) وما بعده وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٥، ح ١، ٦،

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٣، ح ٧.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٦، ح ١.

((قد يناقش بأن العرف يقتضي كون المراد ذكر الله بصفة كمال أو ثناء، كإحدى التسيحات الأربع، لا أقل من الشك، والأصل عدم التذكية، خصوصاً بعد الصحيح المزبور الذي لا يخلو من إشعار بذلك))^(١).

وفيه: إن مفاد صحيحة محمد بن مسلم الاجتزاء بذلك لا التقييد بإضافة شيء من هذه الصفات إلى الاسم، ومقتضى فهم العرف ما ذكرناه، والاستدلال بالأصل لا محل له بعد ثبوت الإطلاق المذكور، وعلى أي حال فالاحتياط حسن بضم صفة كمال.

(الثاني) لو لم يسمّ نسياناً لم يحرم أكل الذبيحة، دلّت عليه عدة روايات معتبرة، ومنها صحيحة محمد بن مسلم قال: (سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الرجل يذبح ولا يسمّي، قال: إن كان ناسياً فلا بأس إذا كان مسلماً وكان يحسن أن يذبح ولا ينخع^(٢) ولا يقطع الرقبة بعد ما يذبح)^(٣).

وصحيحته الأخرى (أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل ذبح ولم يسمّ، فقال: إن كان ناسياً فليسمّ حين يذكر ويقول: بسم الله على أوله وآخره). وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث (أنه سأله عن الرجل يذبح فينسى أن يسمّي أتؤكل ذبيحته؟ فقال: نعم، إذا كان لا يتهم وكان يحسن الذبح قبل ذلك، ولا ينخع ولا يكسر الرقبة حتى تبرد الذبيحة).

وصحيحة علي بن جعفر في كتابه عن أخيه (عليه السلام) قال: (سألته عن الرجل يذبح على غير قبلة قال: لا بأس، إذا لم يتعمد، وإن ذبح ولم يسمّ فلا بأس أن يسمّي إذا ذكر بسم الله على أوله وآخره ثم يأكل)^(٤).

(١) جواهر الكلام: ١١٣/٣٦.

(٢) أي لا يقطع نخاعها وهو الحبل الشوكي الممتد داخل العمود الفقري، فنهى الحديث الشريف عن قطع نخاع الذبيحة قبل أن تموت وتسكن حركتها.

(٣) وما بعده وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٥، ح ٢، ٤،

(٤) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٤، ح ٥.

(الثالث) مقتضى الروايات المتقدمة (صفحة ١١) إطلاق حرمة الأكل مما لم يسمّ عليه إلا ما خرج بدليل كالناسي، فلا يلحق به تارك التسمية جهلاً؛ لعدم وجود دليل عليه، لكن ((صريح المحقق الأردبيلي (قدس سره) الإلحاق ولم يذكر عليه دليلاً، نعم استدل له بعض آخر بكون الجهل كالنسيان في المعنى المسوغ للأكل، ولذا تساوى في ترك الاستقبال))^(١).

وردّ صاحب المستند (قدس سره) بأنه ((عين المصادرة)) وتعبير آخر: أنه قياس باطل إذ لا دليل على تطابق أحكام الشرطين خصوصاً مع كون التسمية مما ورد فيها الآيات الشريفة المتقدمة، وما أفادت بعض الروايات المتقدمة من حصر التذكية بالاسم لبيان أهمية هذا الشرط، وبوجود موارد يسقط فيها وجوب الاستقبال دون التسمية، أما تساوي الجاهل والناسي في عدم حرمة الذبيحة إذا ترك الاستقبال فللدليل الخاص ولا يوجد مثله في التسمية.

وألفتُ النظر هنا إلى أن البعض - كالنراقي (قدس سره) في المستند - عبّر عن هذا الحكم بقوله: ((ثم التسمية أيضاً كالاستقبال في اختصاص وجوبها والحرمة بدونها بصورة التذكر وتعمد الترك)).

وفيه: ما أثبتناه في علم الأصول من استحالة أخذ العلم بالحكم قيماً في موضوعه أي أخذ العلم بوجوب التسمية قيماً في وجوب التسمية فتعبيره (قدس سره): ((اختصاص وجوبها ..)) مشكل، والوجوب مطلق، والصحيح هو ما عنوانه من عدم الحرمة بترك التسمية نسياناً.

كما أن كلامه (قدس سره) إذا فهمناه على نحو اللف والنشر المرتب بحيث يكون قوله: ((والحرمة بدونها)) مختصاً بتعمد الترك، فهذا قد يوهم بشمول الجاهل بعدم الحرمة لصدق عدم تعمد الترك كالذي ذكروه في الاستقبال، وهذا التعميم مشكل كما قدمنا.

لكن يمكن قبول هذا التعبير منه (قدس سره) تسامحاً باعتبار ما يؤول إليه الحكم عملياً.

نعم يمكن أن نذكر أكثر من وجه لإحقاق الجاهل بالناسي:-

١- إن الذبيحة إنما تحرم إذا ترك التسمية عمداً بحسب الظاهر من الآيات والروايات الشريفة باعتبار أن الآية نهت عن أكل ما لم يذكر اسم الله تعالى عليه وهي ظاهرة في العمد، والآيات التي فيها ﴿فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا﴾ ونحوها لا مفهوم لها، والجاهل لا يصدق عليه العمد - في المقام على الأقل وإن لم يكن كذلك بالدقة وفي موارد أخرى - فلا تحرم ذبيحته.

٢- ما ورد من إباحتها ما في سوق المسلمين من اللحوم والجلود، مع أن بعض مذاهبهم - كالشافعية^(١) - لا يقولون بوجوب التسمية، فيكون تركهم لها من الجهل القصورى، ولا يكون الجهل موجباً لحرمة الذبيحة.

ويرد على الأول صدق العمد على الجاهل كما هو المتعارف في موارد الفقه فيكون مشمولاً بالإطلاقات إلا ما خرج بدليل، ويمكن التخلص من هذا الإشكال - أي صدق العمد على الجاهل - بأن يقال: إن المحرم لها هو تعمد عدم التسمية، والجاهل لم يتعمد ذلك، وإنما تعمد الذبح بدون التسمية، وهو غير محرم، وبينهما فرق.

إلا أن الكلام في استظهار ذلك التفريق مع تحقق الإطلاق، إلا أن يجعل قوله تعالى: ﴿وَمَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ قرينة عليه فتكون علة التحريم الإهلال لغير الله بالذبيحة، وليس عدم الإهلال بها لله تبارك وتعالى، أو بقرينة ما كان يفعله المشركون في الجاهلية من الإهلال لغير الله تعالى، وقد جاء الإسلام مصححاً لتلك الانحرافات، وسنزيد الأمر بياناً في نهاية البحث في الجهة الأولى بإذن الله تعالى.

(١) الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبة الزحيلي: ٢٧٦٩/٤.

ويرد على الثاني أن الإباحة لعلها لعدم منجزية العلم الإجمالي لقلّة موارد الابتلاء خصوصاً مع إفتائهم باستحباب التسمية وأنها من السنة وكرهة تركها، وإلا فإن حلية اللحوم الموجودة في سوق المسلمين ليست مطلقة، دلّ على ذلك مفهوم معتبرة محمد بن قيس عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (قال أمير المؤمنين (عليه السلام): ذبيحة من دان بكلمة الإسلام وصام وصلى لكم حلال إذا ذكر اسم الله تعالى عليه)^(١).

(الرابع) تعتبر في التسمية المقارنة لعملية الذبح، بحيث يصدق عرفاً أنه قد سمى على الذبيحة عند تذكيته، فلا يجزي ذكرها قبل ذلك، كوقت ربط الذبيحة أو إضجاعها على الأرض أو تعليقها ونحوها، وهذه المقارنة هي مقتضى فهم العرف للشرط، وفي صحيح محمد الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (من لم يسم إذا ذبح فلا تأكله)^(٢).

(الخامس) قال الشهيد الثاني (قدس سره): ((ولو قال: بسم الله ومحمد بالجر، لم يجز، لأنه شرك. وكذا لو قال: ومحمد رسول الله. ولو رفع فيهما لم يضر، لصدق التسمية بالأول تامة، وعطف الشهادة للرسول زيادة خير غير منافية، بخلاف ما لو قصد التشريك.

ولو قال: بسم الله واسم محمد، قاصداً: أذبح باسم الله وأتبرك باسم محمد، فلا بأس. وإن أطلق أو قصد التشريك لم يحل))^(٣).

وعلق صاحب الجواهر (قدس سره) على المقطع الأول: ((ولعله لأنه شرك في الأول على وجه يندرج في الإهلال به لغير الله، بل لا يصدق الذبح على اسم الله الظاهر في إرادة الاختصاص منه، خصوصاً مع ملاحظة نصوص (إنما هو

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٨، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٥، ح ٦.

(٣) مسالك الأفهام: ٤٧٩/١١.

الاسم، ولا يؤمن عليه غير المسلم) بخلاف صورة الرفع التي يصدق معها التسمية تامة))^(١).

أقول: هذا نموذج لما يعتقده أتباع النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وآله المعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين) من التوحيد الخالص.

واختار بعض الأعلام المعاصرين (دام ظلّه الشريف) عدم المانعية من التشريك فقال: ((لأنه تصدق التسمية بذكر اسمه، واسم غيره لا يضر بصدق ذلك فلو كان عنه مانع لا بد وأن يقام عليه الدليل وإلا فمقتضى الأصل والإطلاق عدم المانعية فالأظهر عدم الاعتبار))^(٢).

وفيه: إن التشريك بنفسه مانع، لأن المطلوب الإهلال لله تبارك وتعالى وحده لا مطلق ذكر الاسم.

(السادس) يمكن القول بعدم تعيين التسمية بلفظ الجلالة، لأن المطلوب ذكر الذات المقدسة لا الاسم بدليل إضافة لفظ الاسم إلى لفظ الجلالة في الآيات الشريفة، ولأن الاسم يُنبئ عن المسمى كما هو واضح فيكون مطلوباً من جهة إنبائه عن المسمى، وعلى هذا فلو قال: (باسم الرحمن) وكذا غيره من أسمائها المختصة به تبارك وتعالى أو المنصرفه إليه على نحو تتعين به سبحانه عند الإطلاق وتصدق معه التسمية، إلا أن صاحب الجواهر (قدس سره) اعتبر البناء على احتمال مثل هذا الاجتزاء - كما عن المسالك - غير مجدٍ ((بعد أن لم يكن ظهور معتبر شرعاً، بل قد يدعى الظهور بعكسه ولا أقل من الشك، وقد عرفت أن الأصل عدم التذكية، خصوصاً بعد احتمال كون الإضافة فيه بيانية المقتضية لعدم الاجتزاء بغير الاسم المزبور))^(٣).

(١) جواهر الكلام: ١١٥/٣٦.

(٢) السيد محمد صادق الروحاني (دام ظلّه الشريف): في فقه الصادق: ١٤١/٣٦.

(٣) جوار الكلام: ١١٣/٣٦-١١٤.

أقول: ما ذكرناه استظهار ساعد عليه الدليل كما تقدم وليس مجرد احتمال، مضافاً إلى التمسك بإطلاق روايات عديدة دلت على أن الذبيحة بالاسم كصحيحة الحسين الأحمسي عن أبي عبد الله قال: (هو الاسم ولا يؤمن عليه إلا مسلم)^(١)، والله تبارك وتعالى يقول: ﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (الإسراء: ١١٠). فيمكن التذكية بكل اسم، مع ما تقدم (صفحة ١١) من قوله (عليه السلام) في صحيحة محمد بن مسلم: (هذا كله من أسماء الله لا بأس به).

وستأتي روايات تدل على أبعد من ذلك كخبر عبد الملك بن عمرو قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ما تقول في ذبائح النصارى؟ قال: لا بأس بها، قلت: فإنهم يذكرون عليها المسيح، فقال: إنما أرادوا بالمسيح الله)^(٢)، وخبره الآخر قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن ذبيحة اليهودي؟ فقال: حلال، قلت: وإن سمي المسيح، قال: وإن سمي المسيح فإنه إنما يريد الله).

نعم إذا كان القائل بعدم الاجتزاء لا يرى غير لفظ الجلالة اسماً للذات المقدسة لأنه المشير إليها حصراً، وأن إضافة الاسم إلى لفظ الجلالة هي بيانية أي أن الاسم هو لفظ الجلالة كما تقدم عن صاحب الجواهر (قدس سره)، وأن الأسماء الحسنى الأخرى معبرة عن الصفات الإلهية. وقد كثرت الروايات المعتمدة في أن التذكية بالاسم كصحيحة قتيبة الأعشى عن أبي عبد الله (عليه السلام) (ولا

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح ٢، وروايات آخر موجودة في هذا الباب والذي يسبقه.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح ٣٥، ٣٦.

تأكلها فإنما هو الاسم ولا يؤمن عليه إلا مسلم^(١)، وخبر الحسين بن المنذر عن أبي عبد الله (عليه السلام) (الذبيحة بالاسم ولا يؤمن عليها إلا أهل التوحيد) فيكون الصحيح عدم الاجتزاء بغير لفظ الجلالة لانحصار الاسم به، وعلله بذلك المحقق النراقي (قدس سره) أيضاً، قال (قدس سره): ((لجواز أن تكون الإضافة في اسم الله بيانية، بل يمكن الخدش في كون غير لفظ الله اسماً حقيقياً له))^(٢) ويكون الأحوط حيثئذ الإتيان بما يتضمن لفظ الجلالة.

(السابع) بناءً على القول بالإجزاء في الفرع السابق فإنه يمكن أن تجوز التسمية بغير العربية مما دل على الذات المقدسة خاصة أو ينصرف إليها عند الإطلاق إن وجدت مثل هذه الألفاظ في اللغات الأخرى، ولا يكفي أن يكون معناه قابلاً للانطباق على الذات المقدسة كما تترجم بعض ألفاظ اللغات الأخرى بمعنى (إله).

ورد صاحب الجواهر (قدس سره) بما نقلناه عنه في الفرع السابق على من احتمال الإجزاء وقد أجبناه، نعم يمكن أن يناقش بما ذكرناه في الفرع السابق فيكون الأحوط الاقتصار على لفظ الجلالة وباللغة العربية، ويتعلمها من لا يحسن العربية، لأن الشك في التذكية يعني جريان أصالة عدم التذكية.

(الثامن) قال الشهيد الثاني (قدس سره): ((الأخرس إن كان له إشارة مفهومة حلت ذبيحته، وإلا فهو كغير القاصد))^(٣).

(١) والذي يليه وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٦، ح ١،

ح ٢.

(٢) مستند الشيعة: ٤١٦/١٥.

(٣) مسالك الأفهام: ٤٦٧/١١.

أقول: لم يذكر دليلاً على ذلك، بل قد يقال إن الدليل على عدمه؛ لأن الظاهر من الروايات الدالة على وجوب التسمية وذكر الله: اشتراط التلفظ بالاسم، وأضاف المحقق النراقي (قدس سره) بأن التلفظ ((هو حقيقة التسمية المأمور بها))^(١)، بل إن صريح بعضها التلفظ كقوله (عليه السلام) في صحيحة محمد بن مسلم: (ويقول: بسم الله على أوله وآخره)^(٢).

نعم ورد في جملة من موارد الفقه كفاية الإشارة للأخرس، إلا أن ذلك لا يقاس عليه لأنه إما بدليل خاص أو لأن المطلوب إبراز الرضا الباطني وبيان الإذن، فلا يقاس عليه المورد، ولا يمكن الخروج منها بكبرى كلية. وأصرّ صاحب الجواهر على عدم الفرق ((بين المقام وغيره مما اعتبر فيه اللفظ الذي اكتفي فيه بإشارة الأخرس على حسب ما أوضحناه في العبادات والمعاملات))^(٣). وقد تقدم ما فيه، وأنه إن كان دليلاً الاستقراء وتعميم ما في بعض الموارد ونحوها فإنها وجوه غير تامة.

نعم توجد رواية مرسلة في الدعائم عن جعفر (عليه السلام) (أنه رخص في ذبيحة الأخرس إذا عقل التسمية وأشار بها)^(٤).

ويمكن أن نذكر أكثر من وجه لما قاله الشهيد الثاني (قدس سره):-

١- التمسك بإطلاق قوله تعالى: ﴿وَأذْكُرُوا﴾ الشامل للذكر القلبي المصحوب بما يبرزه، قال المحقق النراقي (قدس سره) في توجيه هذا القول: ((إن عمم ذكر اسم الله بحيث يشمل التذكر القلبي لكان ما ذكره حسناً، ولكن لازمه

(١) مستند الشيعة: ٤١٧/١٥.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٥/٤٠.

(٣) جواهر الكلام: ١١٦/٣٦.

(٤) دعائم الإسلام: ١٧٨/٢، وأخرجنا نحن من جامع أحاديث الشيعة: ٨٧/٢٨.

الاكتفاء به في الناطق أيضاً ولم يقل به أحد^(١). وقد أشكل على هذا الوجه باللازم المذكور، لكن يمكن رده بضم المبرز الذي ذكرناه، وهو من كل فرد بما يناسبه فالناطق يتلفظ بالتسمية، والأخرس يعبر عنها بالإشارة المفهومة.

٢- ما ورد في القرآن الكريم من نسبة القول إلى بعض الحيوانات وهي لا تتلفظ بكلماتنا المعروفة، كقوله تعالى: ﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ﴾ (النمل: ١٨) وعن الهدد ﴿فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بَنِيَّ يَقِينٍ﴾ (النمل: ٢٢)، وهذا يعني صدق القول على غير اللغة من التعبيرات والإشارات المفهومة من كل مخلوق بحسبه، فما قاله المحقق النراقي (قدس سره) من أن حقيقة التسمية هو التلفظ خاص بمورده.

٣- ما قلناه في حكم الجاهل من أن المحرم للذبيحة هو تعمد ترك التسمية، والأخرس لا يصدق عليه ذلك.

٤- أن يقال إن شرط التسمية منجز في حق القادر على التلفظ بها، ويسقط مع التعذر، إما لاشتراط القدرة في التكليف، أو باستظهارها من الأدلة ولو بقرينة سقوط شرط التوجيه إلى القبلة عند التعذر.

وهذا الوجه وإن كان ينتج حلية الذبيحة له - أي للأخرس - لأنه المعذور، إلا أنها تحل لغيره أيضاً لعدم القول بالفصل أو للملازمة بين حليتها للشخص وحليتها للآخرين؛ فإنه عنوان غير قابل للتفكيك بحسب اللحاظ.

فتحل ذبيحة الأخرس إذا لم يسم، وحينئذ يلحق به لنفس الملاك من تركها مكرهاً أو لتقية.

وهذه المطالب إنما نذكرها للتشديد العلمي، وإلا فإن الاحتياط لا يترك ومقتضاه معلوم، خصوصاً مع الاختيار ووجود ذابح ناطق.

أما مع الاضطرار كعدم وجود ذابح إلا الأخرس وخشي فوت الحيوان فيمكن التشبث بهذه الوجوه.

(التاسع) يجب أن يكون صدور التسمية بقصد التذكية ليصدق على الذبيحة أنها مما ذكر اسم الله عليه، فلو ذكرت التسمية لغير هذا القصد كما لو قالها استحساناً لشيء وانفقت مقارنتها للذبح لم يجتزأ بها، نعم لو انضم إلى قصد التذكية قصد آخر فلا بأس لتحقق المطلوب كما لو قال (الله أكبر) للتسمية على الذبيحة ولحكاية المؤذن، أو قال (الحمد لله) للتذكية وبعد العطاس.

(العاشر) ظاهر الروايات اشتراط صدور التسمية من الذابح نفسه، فلا تكفي تسمية غيره ولو كانت مقارنة للذبح، ولا يكفي فيه أيضاً وضع المسمي يده على يد الذابح لعدم تحقق الاتحاد بين عنواني المسمي والذابح.

الشرط الثاني: الاستقبال

أي توجيه الذبيحة إلى القبلة، قال صاحب الجواهر (قدس سره): ((بلا خلاف أجده فيه بل الإجماع بقسميه عليه، بل المحكي منهما مستفيض كالنصوص))^(١).

ومن تلك الروايات صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (سألته عن الذبيحة، فقال: استقبل بذبيحتك القبلة، ولا تنزعها حتى تموت، ولا تأكل من ذبيحة لم تذبح من مذبحها)^(٢) وصحيحته الأخرى عن أبي جعفر (عليه السلام): (إذا أردت أن تذبح فاستقبل بذبيحتك القبلة)^(٣)، واستدل بعدد من الروايات الآتية الدالة على نفي البأس إذا لم يتعمد عدم الاستقبال كصحيحة

(١) جواهر الكلام: ١١٠/٣٦.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٦، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٤، ح ٢.

محمد بن مسلم قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن ذبيحة ذُبحت لغير القبلة، فقال: كُلْ، ولا بأس بذلك ما لم يتعمده)^(١)، ومفهومها البأس إذا لم يستقبل عمداً، والبأس هو حرمة الذبيحة، وتوجد روايات تأمر بالاستقبال في الأضحية والذبح بمنى^(٢) إلا أنها أخص من المدعى.

وأشكل المحقق النراقي (قدس سره) على استدلال المشهور بالروايات المتقدمة على الوجوب الشرطي واعتباره الاستقبال شرطاً للحلية وانتهى إلى نتيجة مفادها أن الدليل منحصراً بالإجماع قال (قدس سره): ((وإلا فإثباته من الأخبار مشكل، لأن المتبادر من الأمر الوجوب الشرعي وهو غير مستلزم للحرمة مع ترك المأمور به))^(٣). يشير (قدس سره) إلى الأمر بالاستقبال في صحيحة محمد بن مسلم، ((وكذلك نفي البأس في قوله (عليه السلام) في صحيح الحلبي (لا بأس إذا لم يتعمد) يناسب التكليف النفسي بأن يجب الاستقبال حين الذبح في نفسه من دون أن يلزم من عدمه حرمة الذبيحة وصيرورتها ميتة.

وما ورد في صحيح محمد بن مسلم من قوله (عليه السلام): (كُلْ، ولا بأس بذلك ما لم يتعمده) مجمل من هذه الناحية، لأن اسم الإشارة إذا كان راجعاً إلى الذبح لغير القبلة لا إلى الذبيحة كان ظاهراً في نفي البأس تكليفاً مع التعمد، ومفهومه ثبوته كذلك مع التعمد))^(٤).

وفيه: إننا لا نمنع من حمل الأمر على النفسي التكليفي لو خَلِيَ وذاته خصوصاً إذا كان الإمام (عليه السلام) هو من يتدبّر بتوجيه الأمر، لكننا نقول أن خصوصيات المورد تجعله ظاهراً في الوجوب الشرطي.

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٤، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب الذبح، باب ٣٦، ح ١، باب ٣٧، ح ١.

(٣) مستند الشيعة: ٤١٠/١٥.

(٤) قراءات فقهية معاصرة: ٣٨ / ٢.

وإن الأمر في مثل المقام يناسبه الإرشادية إلى الحكم الوضعي أي الشرطية بحسب فهم العرف وليس الوجوب التكليفي، خصوصاً أن هذه الأوامر جاءت في سياق الجواب على سؤال عن الذبيحة - وسيأتي جملة منها في الفرع الأول-، ومثل هذا السؤال ظاهر في حلية الذبيحة وجواز الأكل منها. هذا مع تضمن الروايات لفقرات صريحة في الدلالة على الحكم الوضعي كجواز الأكل في صحيحتي محمد مسلم.

ومن هنا يُعلم النظر فيما أشكل به بعض الأعلام المعاصرين على أصل هذا الجواب بقوله: ((إلا أن هذا النقاش إنما يتجه إذا فرض عدم تناسب الموضوع المنهي عنه مع التكليف أو الآداب التكليفية، وهو ممنوع في المقام؛ إذ لا إشكال أن للذبح آداباً تكليفية كالنهي عن إيذاء الحيوان والأمر بكون الشفرة حادة والأمر بسقيه قبل الذبح، فليكن منها الاستقبال للقبلة))^(١).

وجه النظر: أننا نتكلم عن ظهور الأمر بمساعدة القرائن المذكورة، وجعل (دام ظلّه الشريف) من القرائن أيضاً ((التعبير بقوله (عليه السلام): (إذا لم يتعمد) أو (ما لم يتعمد) فإنه أيضاً يناسب النظر إلى حكم الذبيحة لا فعل الذبح؛ إذ لو كان النظر إلى فعل الذبح لغير القبلة وحرمته تكليفاً كان ما فيه بأس قد وقع، غاية الأمر قد يكون معذوراً مع عدم العمد، فلا يناسب التعبير عنه بـ(لا بأس إذا لم يتعمد) كما يظهر بملاحظة أدلة المحرمات النفسية التكليفية. وإن شئت قلت: إن هذا القيد يناسب النظر إلى ما يترتب على الفعل من الآثار والنتائج الوضعية الأخرى لا حكم نفس الفعل الذي فرض وقوعه كذلك)).

وأضاف (دام ظلّه الشريف) وجهاً آخر للرد على إشكال التردد بين الوجوب التكليفي والشرطي بقوله: ((لو سلمنا إجمال الروايات الواردة في الاستقبال مع ذلك كانت النتيجة حرمة أكل الذبيحة التي لم يستقبل بها القبلة؛

(١) قراءات فقهية معاصرة: ٣٨ / ٢.

وذلك لتشكّل علم إجمالي إما بجرمة أكلها لكونها غير مذكاة - بناءً على استفادة الشرطية- أو حرمة عمل الذبح إلى غير القبلة - بناءً على النفسية- وهذا علم إجمالي منجزٌ يوجب الاحتياط باجتناب طرفيه، بل تكفي أصالة عدم التذكية حينئذٍ لإثبات الحرمة؛ بناءً على ما هو الصحيح من جريانها لإثبات الحرمة والمانعية وإن قلنا بعدم جريانها لإثبات النجاسة^(١).

أقول: هذا العلم الإجمالي لا ينفع في موضوع الأكل من الذبيحة الذي هو محل الكلام لأكثر من وجه:-

١- إن هذا العلم لو سلمنا تنجزه فإنه يجري في حق الذابح فقط لأنه يعلم إجمالاً بوجود الاستقبال إما تكليفاً أو وضعاً.

٢- إن الوجوب الشرطي ليس حكماً إلزامياً حتى يصلح أن يكون طرفاً في علم إجمالي منجز، لوضوح إمكان الذبح لغير القبلة من دون حريجة في الدين على أن لا يطعمها للمكلفين فقد توجد أغراض أخرى لهذه الذبيحة.

٣- إن هذا العلم الإجمالي غير منجز لأن طرفيه ليسا في رتبة واحدة، فإن الوجوب التكليفي مرتبه قبل الذبح ولا أكل حينئذٍ فالوجوب الشرطي خارج عن محل الابتلاء، والوجوب الشرطي مرتبه بعد الذبح حيث لا معنى له إلا حلية الأكل عند تحقق الشروط والحرمة عند عدمها، ومحل هذا الحكم بعد موت الذبيحة وحينئذٍ يكون الوجوب التكليفي قد خرج عن الابتلاء.

٤- تقدم منه أنه يبيّن على كون المرجع أصالة الحلية عند الشك في ثبوت الشرط، والمفروض عدم ثبوت شرط الاستقبال فكيف يكتفي بأصالة عدم التذكية لإثبات الحرمة، بغض النظر عن العلم الإجمال المذكور.

نعم يمكن تقريب تنجز هذا العلم في حق الذابح بأن يقال: إن الذابح يجب عليه الاستقبال بالذبيحة إما لأنه واجب نفسي تكليفي عليه، وإما لوجوب إطعام

(١) قراءات فقهية معاصرة: ٣٩ / ٢.

المسلمين لحماً مذكياً، ونتيجة هذا العلم وجوب الاستقبال عليه، وليس حرمة الذبيحة فيما لو خالف بناءً على ما هو المفروض من عدم ثبوت شرط الاستقبال بدليل معتبر.

ثم أردف (دام ظلّه الشريف) قائلاً: ((ولا يتوهم محكومتها للعمومات المتقدمة، إذ المفروض إجمالها بإجمال المخصص لها، وهو الروايات المذكورة؛ لأن تلك العمومات كما تنفي الوجوب الشرطي للاستقبال حين الذبح كذلك تنفي - ولو بإطلاق مقامي فيها - الوجوب النفسي التكليفي له، وإلا لكان ينبغي ذكره؛ لأنه تكليف تعبدي يغفل عنه العرف، فيكون المقام من موارد إجمال المخصص ودورانه بين المتباينين، الذي يسري إجماله إلى العام إذا كان متصلاً به، ويوجب تعارض إطلاقه إذا كان منفصلاً. وعلى كلا التقديرين لا يصح الرجوع إلى العام لنفي شرطية الاستقبال في حلية الذبيحة، كما هو مقرر في سائر موارد المخصص للمجمل الدائر بين المتباينين))^(١).

أقول:-

- ١- إن اعترافه (دام ظلّه) بإجمال تلك العمومات ينقض ما شيده من مقتضى القواعد بها بعد أن سقطت حجيتها عن الاعتبار بالإجمال.
- ٢- إن العلاقة بين روايات المقام وتلك العمومات ليست التخصيص لأن الخاص ليس ناظراً إليها فلا يسري إليها الإجمال وإلا لما صحّ جعلها أساساً لمقتضى القواعد مع وجود المخصص، وإنما هي - لو تمت - عمومات فوقانية لا يسري إليها الإجمال وإنما تكون مرجعاً لما هو أخص منها إذا حصل الشك في بعض أدلته لسبب أو لآخر.

وأشكل (دام ظلّه الشريف) على المشهور بما ملخصه أن أدلتهم منحصرة بالإجماع والروايات الخاصة بالمقام، أما الإجماع فإنه غير متحقق صغروباً وإنما

(١) قراءات فقهية معاصرة: ٤٠ / ٢.

الموجود عدم وجود خلاف فيه، واستشهد بكلمات من السيد المرتضى والشيخ الطوسي والشيخ المفيد (قدس الله أرواحهم) تفيد عدم تحقق الإجماع، ولو تحقق فإنه ليس ((تعدياً خصوصاً إذا لاحظنا أن عبائر الفقهاء في كتبهم هي نفس تعبيرات الروايات))^(١).

ثم ذكر الروايات الخاصة في المقام - وهي التي ذكرناها - وناقشها وانتهى إلى نتيجة أن مفادها الوجوب التكليفي النفسي أو أن الاستقبال من آداب الذبح وسننه، ولطول النقاش معه مما يخرج البحث عن سياقه لو وضعناه هنا ولأجل إتمام صورة البحث والأدلة سنؤجله إلى نهاية الكلام في هذا الشرط بإذن الله تعالى. وهنا فروع:

(الأول) لو نسي توجيه ذبيحته إلى القبلة لم تحرم؛ إجماعاً للنصوص المعتمدة الدالة على ذلك كصحيحة محمد بن مسلم المتقدمة وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام): (سئل عن الذبيحة تُذبح لغير القبلة، فقال: لا بأس إذا لم يتعمد)^(٢)، وصحيحة محمد بن مسلم قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن ذبيحة ذُبحت لغير القبلة، فقال: كُل، ولا بأس بذلك ما لم يتعمده)، وصحيحة علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام) قال: (سألته عن الرجل يذبح على غير قبلة قال: لا بأس إذا لم يتعمد، وإن ذبح ولم يسم فلا بأس إذا ذكر بسم الله على أوله وآخره ثم يأكل).

(الثاني) لو لم يوجه الذبيحة إلى القبلة جهلاً بالحكم أو الموضوع لم تحرم بلا خلاف و ((نسبه بعضهم إلى الأصحاب مشعراً بدعوى الإجماع عليه))^(٣)، ويستدل عليه بعدة وجوه:-

(١) قراءات فقهية معاصرة: ٣٥ / ٢.

(٢) وما بعده وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٤، ح ٣،

ح ٤، ح ٥.

(٣) جواهر الكلام: ١١١/٣٦.

١- إطلاق صحيحة محمد بن مسلم (سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل ذبح ذبيحة فجعل أن يوجهها إلى القبلة، قال: كل منها، فقلت له: فإنه لم يوجهها، فقال: لا تأكل منها، ولا تأكل من ذبيحة ما لم يذكر اسم الله عليها، وقال: إذا أردت أن تذبح فاستقبل بذبيحتك القبلة^(١).

٢- لعدم صدق تعمد الذبح لغير القبلة الموجب للحرمة في المعبرات التي ذكرناها في الفرع الأول.

٣- لما دلّ على جواز تناول اللحوم من سوق المسلمين مع أن المشهور عندهم عدم اشتراط الاستقبال عند الذبح.

٤- يمكن أن يستدل على المطلب بتعميم ملاك سقوط شرط الاستقبال إذا تردت الذبيحة في حفرة أو تعذر توجيهها، فيكون الملاك مطلق التعذر وهو متحقق في الجاهل.

أما النهي الوارد في جواب الشق الثاني من السؤال (فإنه لم يوجهها) وهو قوله (عليه السلام): (لا تأكل منها)، فقد حمّله المشهور على عدم التوجيه عن علم وعمد - كما سيأتي في كلام صاحب الجواهر (قدس سره) - بقرينة اختلاف الجواب عن الشق الأول من السؤال عن حالة الجهل. وهو يفترض أيضاً عدم وحدة الموضوع في السؤالين بتقريب أن المسألة على نحو القضية الحقيقية، وأن المراد بالذبيحة جنسها.

ولكن هذا كله قد يكون محل تشكيك، إذ يمكن أن يقال إن مورد السؤال واحد في الشقين إما لأن مورد المسؤول عنه واقعة خارجية أو لأن ضمير (ها) متحد في السؤالين ويعود إلى ذبيحة واحدة، وهو ليس ببعيد، فحينئذ يكون معنى السؤال الثاني هو التأكيد على الأول وطلب إعادة الجواب لاستغرابه أو لجلب انتباه ذهن المسؤول أكثر إلى وجه السؤال - وهو الذبح لغير القبلة - أو التعجب

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٤، ح ٢.

من الجواب- إن أمكن تصور كل هذه المعاني في حق المسؤول (عليه السلام) والسائل-، وعلى هذا فيكون الجواب هو التماشي مع نفسية السائل وحته على ما هو الأفضل والأنزّه له من اجتناب مثل هذه الذبيحة وإن كانت حلالاً، إلا أنها على أي حال مصداق لما لم يذكر اسم الله عليه.

وإنما ذكرت مثل هذا التحليل لفتح الذهن على معنى مقابل للمشهور الذي جرّ النقاش إليه لأنه استدلّ بما تقدّم وإلا فإنهم في غنى عن حمل (لم يوجهها) على العالم العامد للاستدلال به على الحرمة لوجود الروايات المعتبرة المتقدمة الدالة على ذلك.

وبناءً على تلك الأدلة يحمل قوله (عليه السلام) في صحيحة ابن مسلم الآتفة (فإنه لم يوجهها) على العالم العامد بتوجيه الذبيحة لغير القبلة لتخصيصها بالأدلة المذكورة وليس باستظهار المعنى منها في نفسها.

وأثير هنا إشكال- وسيأتي بإذن الله تعالى- بأن الجاهل بالحكم خصوصاً إذا كان عن تقصير يعتبر عامداً للفعل فتكون ذبيحته محرمة لشموله بالمعتبرات المتقدمة.

وهذا الإشكال لا معنى له لتصريح صحيحة محمد بن مسلم أعلاه بحلية ذبيحة الجاهل، وهي ظاهرة في الجهل بالحكم لا الموضوع لقوله: (فجهل أن يوجهها إلى القبلة) وليس (فجهل القبلة) ومع ذلك يمكن جواب الإشكال وفق القواعد من خلال الالتفات في المقام إلى عنوانين هما (تعمد الذبح لغير القبلة) و(تعمد عدم الذبح إلى القبلة) والمحرم للذبيحة هو الأول في ضوء ما قدمناه لقوله (عليه السلام): (ما لم يتعمد ذلك) أي التوجيه لغير القبلة، والجاهل بتوجيه الذبيحة إلى القبلة موضوعاً أو حكماً، لا يصدق عليه الأول لوضوح عدم تعمده ذلك، أما الثاني فهو - وإن صدق على الجاهل بالحكم خصوصاً إذا كان عن تقصير وفق ما يتعاطى به الفقهاء (قدس الله أرواحهم)- إلا أنه ليس موجباً للحرمة هنا.

وفي ضوء هذا يُعلم وجه النظر في كلام صاحب الجواهر، قال (قدس سره):
 ((يسفاد منها - أي صحيحة محمد بن مسلم أو حسنته عنده (قدس سره) -
 معذورية الجاهل بالحكم هنا أيضاً وإن صدق عليه التعمد، بل لعله المنساق من
 الحسن المزبور، بناءً على أن المراد منه الجهل بالتوجيه إلى القبلة وإن علمها،
 وحينئذ يكون المراد من قوله: (فإنه لم يوجهها) العالم العامد ولو بمعونة فتوى
 الأصحاب التي لولاها لأمكن إرادة بيان حل ذبيحة الجاهل بالحكم إذا وجه
 والحرمة إذا لم يوجه فيكون دالاً على العدم، إلا أن فتوى الأصحاب به على وجه
 لا أجد خلافاً بين من تعرض له ترجح الأول))^(١).

أقول: يظهر أن إشكال صدق العمد على الجاهل الموجب لحرمة الذبيحة
 محكم عنده لولا معونة فتوى الأصحاب، وفيه:-

- ١- إننا لا نحتاج إلى معونة فتوى الأصحاب لما ذكرناه من أن غاية ما
 يصدق على الجاهل تعمد عدم الذبح إلى القبلة وهو ليس محرماً، ولا يصدق عليه
 العنوان المحرم وهو تعمد الذبح لغير القبلة فلا نحتاج إلى المعونة المذكورة.
 - ٢- إن فتوى الأصحاب ليست حجة إذا كانت على خلاف ظهور الرواية.
 - ٣- قوله: ((لأمكن إرادة ..)) مخالف لظاهر الصحيحة كما هو واضح.
 - ٤- المناقشة التي تقدمت آنفاً في حمل (لم يوجهها) على العالم العامد.
- وقال صاحب الجواهر (قدس سره): ((بل لعل منه أيضاً من لا يعتقد
 وجوب الاستقبال، كما جزم به في المسالك، فتحل ذبيحته حينئذ لغيره ممن يعتقد
 الوجوب، لكونه من الجاهل حينئذ، وعلى الجاهل (وللجاهل خ)، اللهم إلا أن
 يشك في اندراج مثله في الجهل في النصوص المزبورة))^(٢).

(١) جواهر الكلام: ١١١/٣٦.

(٢) جواهر الكلام: ١١١/٣٦.

أقول: حلية الذبائح المأخوذة من سوق المسلمين عامة ثابتة بأدلتها كصحيحة الفضلاء (أنهم سألوا أبا جعفر (عليه السلام) عن شراء اللحوم من الأسواق، ولا يدرى ما صنع القصابون، فقال: كُلْ إذا كان ذلك في سوق المسلمين ولا تسأل عنه)^(١) وكثير غيرها في أبواب النجاسات والأطعمة المحرمة والصيد والذباحة. فلا تحتاج الحلية إلى هذه التقريبات، بل يمكن الاستدلال بتلك الروايات على حلية ذبيحة الجاهل بالاستقبال أي عكس ما استدل (قدس سره) به لأن المشهور عندهم عدم وجوب الاستقبال بل هي من السنن^(٢) كما قرّبنا آنفاً، فحلية ذبائحهم تعني حلية ذبيحة الجاهل.

نعم يمكن لصاحب الجواهر (قدس سره) أن يقول: إن عدم قولهم بوجوب الاستقبال لا يلزم منه عدم استقبالهم بالذبائح لأنه عندهم من السنن، وتركه مكروه، وإذا وجد منهم من لا يستقبل فإنه يشكّل شبهة غير محصورة لا تنجز الحرمة، وحيثُتدّ تكون الحلية لكون الشبهة غير محصورة، وليس لحلية ذبيحة الجاهل فلا يتم الاستدلال بها بهذا الاتجاه بل باتجاه صاحب الجواهر (قدس سره).

وعلى أي حال فإن الكلام عنهم يبقى مجرد دعوى ولا علم لنا بواقعهم الخارجي خصوصاً زمن صدور النص لتمييز إن كانت الشبهة محصورة أو غير محصورة.

كما يأتي الإشكال الذي ذكرناه في شرط التسمية على صاحب المستند (قدس سره) الذي قيد وجوب الاستقبال بالعلم بالوجوب وهو مستحيل.

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٩، ح ١.

(٢) الفقه الإسلامي وأدلته: ٢٧٧١/٤.

(الثالث) ظاهر الروايات الدالة على وجوب الاستقبال - كالتي تقدمت في الفرع الأول- أن المقصود بالشرط توجيه الذبيحة إلى القبلة، أما الذابح فقد ذكر وجهان^(١) لوجوب استقباله:-

١- إن قوله (عليه السلام) في صحيحة محمد بن مسلم: (فاستقبل بذبيحتك القبلة) دال على استقبالهما معاً كقولنا: (ذهب يزيد) فإنه يتبادر منه أنهما ذهبا معاً.

٢- خبر الدعائم عن أبي جعفر (عليه السلام) (إذا أردت أن تذبح ذبيحة فلا تعذب البهيمة أحد الشفرة واستقبل القبلة)^(٢).

واعتبر صاحب الجواهر (قدس سره) هذا القول توهماً وردَّ على الأول بأن ((جيد النظر يقتضي خلاف ذلك، خصوصاً مع ملاحظة غيره من النصوص المذكور فيها الاستقبال للذبيحة خاصة وخصوصاً مع ملاحظة إتيان التعدية بالباء لغير المعنى المزبور، نحو (ذهب الله بنورهم))^(٣)، ورد صاحب المستند (قدس سره) أيضاً على الوجه الأول ((بمنع التبادر، بل الظاهر أنها مثل التعدية بالهمزة، فإن المتبادر من (ذهب به) أنه أذهب))^(٤).

وعلى الثاني بأنه ((مع إرساله لا صراحة فيه بل ولا ظهور، لاحتمال إرادة الاستقبال بالبهيمة، بل لعله الظاهر، خصوصاً مع ملاحظة غيره من النصوص وعدم القائل باعتبار استقباله خاصة))^(٥).

أقول: الظاهر أنه يريد من النصوص ما ذكرناه في الفرعين الأول والثاني فإنها صريحة في كون المقصود بالتوجيه هي الذبيحة، وبناءً على هذا فقد ذهب

(١) ذكرهما صاحب الجواهر (قدس سره): ١١٢/٣٦ وغيره.

(٢) مستدرک الوسائل: کتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٢، ح ١.

(٣) جواهر الكلام: ١١٢/٣٦.

(٤) مستند الشيعة: ٤١٢/١٥ وسبقه الشهيد الثاني (قدس سره) في المسالك: ٤٧٧/١١.

(٥) جواهر الكلام: ١١٢/٣٦.

البعض إلى حمل استقبال الذابح في خبر الدعائم على الندب له، ولعموم ما دل على استحباب استقبال القبلة في الأفعال كلها عدا ما استثني، وبالاستئناس بخبر الدعائم في كيفية النحر (يقام قائماً حيال القبلة، وتعقل يده الواحدة، ويقوم الذي ينحره حيال القبلة)^(١) الحديث.

أقول: هذا على وفق ما مشوا عليه (قدس الله أرواحهم) وإلا فإن في النفس منه شيئاً؛ لأن المقتضي للوجوب موجود وهو ظهور (استقبل بذبيحتك) في الوجوب عليهما، والمانع مفقود وهي الروايات الصريحة في الذبيحة لعدم التنافي وإمكان الجمع بالوجوب عليهما، وبيان آخر: إن ظاهر (استقبل) الوجوب النفسي التكليفي على الذابح، والباء يمكن أن تكون للمصاحبة كقوله تعالى: ﴿أَذْهَبْ بِكِتَابِي هَذَا﴾ (النمل: ٢٧) فتدل - بضميمة الروايات الأخر - على وجوب استقبالهما معاً، أو أنها للتعديفة فنحتمل الوجهين: الاستقبال لهما أو لخصوص الذبيحة، والأول أظهر إلا أن يدل دليل على الثاني كقوله تعالى: ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ (البقرة: ١٧) لعدم إمكان الأول في حقه تعالى.

ويظهر إلى الآن عدم وجود مانع من القول بوجوب استقبال الذابح أيضاً، ويمكن أن يقرب هذا الوجوب بحصول علم إجمالي بوجوب استقبال الذابح أو الذبيحة، وهذا ينجز وجوب الإتيان بهما معاً، وبدونه يحصل الشك في التذكية فتجري أصالة عدم التذكية.

ويرد على هذا التقريب:-

١- إن هذا العلم غير منجز لانحلاله بتيقن وجوب الاستقبال بالذبيحة على جميع التقادير والشك في وجوبه على الذابح فتجري فيه أصالة البراءة، أي أن الأمر ليس دائراً بين الوجوب على الذابح أو الذبيحة، وإنما بين الوجوب عليهما أو وجوب الاستقبال بالذبيحة فقط.

(١) مستدرک الوسائل: کتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢، ح ٥.

٢- إن الوجوبين ليسا من سنخ واحد فالوجوب على الذابح تكليفي نفسي، والذي على الذبيحة شرطي وضعي، فلا يتشكل منهما علم إجمالي منجز.

٣- إن الوجوب على الذابح تكليفي نفسي فلا تجري عند الشك فيه أصالة عدم التذكية، وغاية ما يترتب على تركه عمداً فضلاً عن الشك فيه الإثم وليس حرمة الذبيحة.

نعم يمكن ذكر عدة وجوه لاختصاص الوجوب بالذبيحة، منها:-

١- ما لو أمكن استظهار وجوب الاستقبال بالذبيحة خاصة من الروايات الأخر - كالتي ذكرناها في الفرع الأول- فيكون هذا الظهور معيناً لهذا الاحتمال دون احتمال استقبالهما.

٢- ما يمكن إضافته من القيد اللبّي المتمثل بجريان السيرة على عدم وجوب استقبال الذابح وعدم مراعاته لذلك، فتكون المسألة ابتلائية ومع ذلك لم يرد نص ينهى عن ذلك أو يصحّحه.

٣- دعوى تعذر استقبال الذابح مع الذبيحة في آن واحد، فيكون مسقطاً للتكليف أو أنه يكون ارتكازاً مقيداً للنصوص.

(الرابع) إنما يجب الاستقبال مع الإمكان، ويسقط مع عدمه كما إذا استصعبت على ذابحها أو تردت في بئر، ففي صحيحة الحلبي قال (قال أبو عبد الله (عليه السلام) في ثور تعاصى فابتدره قوم بأسيافهم وسموا فاتوا علياً (عليه السلام) فقال: هذه ذكاة وَحِيَّة^(١) ولحمه حلال^(٢)) ولـ ((ضرورة عدم صدق تعمد

(١) وَحِيَّة: أي سريعة، ومنه قولهم: الوحا الوحا: أي العجل العجل، وفي دعاء (يا من تُحل به عقد المكاره) قوله (عليه السلام): (واجعل لي من عندك مخرجاً وحيّاً) أي سريعاً عاجلاً. (مفاتيح الجنان: ١٦٢).

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٠، ح ١.

غير القبلة ولعل منه معالجة المذبوح على وجه يخشى من موته لو اشتغل بتوجيهه إلى القبلة، والله العالم))^(١).

(الخامس) ظاهر النصوص المتقدمة أن الواجب استقبال الذبيحة بكل البدن لأن الذبيحة تعني الحيوان كله، وعدم الاكتفاء بالمذبح خاصة، لكن الشهيد الثاني (قدس سره) قال: ((وربما قيل بأن الواجب هنا الاستقبال بالمذبح خاصة وليس ببعيد))^(٢).

أقول: لعل وجهه صدق الاستقبال عرفاً إذا تحقق بهذا المقدار، أو إن إطلاق الذبيحة على الحيوان فيه إشارة أن الملاحظ في الشرط محل الذبح، أي أن الذبيحة لم تؤخذ في العنوان بذاتها وإنما بلحاظ حيثية الذبح فيها خصوصاً مع ملاحظة تعذر توجيه كل مقادير الذبيحة إلى القبلة، ويؤيد هذا القول بفهم الباء على أنها للتبعيض، وليس البعض المراد من الذبيحة إلا مذبحها.

ولا يتعين الاستقبال بطرح الحيوان على الأرض - سواء على جانبه الأيمن أو الأيسر - بحيث تكون مقاديره إلى القبلة، بل يتحقق الاستقبال في حال وقوف الحيوان أو تعليقه، ولكل حالة شكلها من الاستقبال، كما أن الإنسان يستقبل القبلة في أوضاع متعددة كالنوم أو الاحتضار أو الصلاة أو الدفن ونحوها.

ولو ادعي انصراف النصوص إلى الحالة الغالبة من طرح الحيوان وإضجاعه بحيث تكون مقاديره إلى القبلة، أوجب عليه كبرياً بمنع صلاحية الانصراف للتقييد، ومنع الغلبة لكثرة ما ينحر - أي الإبل - وهي تنحر قائمة.

(١) جواهر الكلام: ١١٢/٣٦ - ١١٣.

(٢) مسالك الأفهام: ٤٧٧/١١.

مناقشة البعض للمشهور

أورد بعض الأعلام المعاصرين (دام ظلّه الشريف) ما سمّاه (مناقشة المشهور)^(١) في استدلالهم على شرطية الاستقبال فقال: ((وأما ما صنعه المشهور في فهم الروايات - حيث فسروا العمد فيها بما يقابل السهو وما يقابل الجهل ولو بالحكم ولو عن تقصير- فهذا خلاف الظاهر ومغاير مع ما مشوا عليه في سائر الأبواب؛ إذ العمد معناه القصد، والعمد إلى فعل لا يتوقف على العلم بحكمه، فلو قصد الأكل - مثلاً - كان متعمداً سواء علم بجرمته أم لا، ومن قصد الذبح لغير القبلة كان متعمداً سواء علم بشرطية الاستقبال أم لا. نعم، الجاهل بالموضوع، أي بعنوان الفعل لا يكون متعمداً؛ لأن القصد والعمد إلى فعل فرع الالتفات والعلم أو الاحتمال له على الأقل، كما أن المأخوذ لو كان عنوان تعمد مخالفة السنة أو المعصية لم يصدق مع الجهل بالحكم؛ لأن عنوان المخالفة والمعصية يكون مجهولاً عندئذ، فيكون من الجهل بالموضوع، إلا أن العمد أضيف في هذه الروايات إلى نفس الذبح لغير القبلة. نعم، ورد في مرسلة الدعائم عنوان مخالفة السنة على ما سنشير إليه. وهذا يعني أن مقتضى الصناعة تقييد الطائفة الأولى - التي فيها فاستقبل بذبيحتك القبلة - بالثانية التي ورد فيها أن البأس ثابت في صورة العمد ويراد به صورة القصد إلى الفعل وهو الذبح لغير القبلة، سواء علم بحكمه أم لا.

إلا أن هذا على خلاف ما هو المسلم من حلية ذبائح المسلمين من سائر المذاهب مع صدق العمد إلى الفعل في حقهم، بل وعلى خلاف صحيحة محمد بن مسلم الأخيرة فإنها صريحة بصدرها في جواز الأكل مع الجهل بالحكم، لأن السؤال فيها عن حكم الجاهل بالحكم لا بالموضوع، حيث ذكر: (فجهل أن يوجهها إلى القبلة)، ولم يقل: (وجهل القبلة)).

(١) قراءات فقهية معاصرة: ٢ / ٤٠-٤٥.

أقول:-

١- تقدم تقنين كلام المشهور هنا وفق ما مشوا عليه في سائر الموارد بتقريب أنهم بنوا هنا على صدق العمدة على الجاهل، لكننا فرّقنا أنفاً بين عمدين أحدهما يصدق على الجاهل لكنه غير محرّم للذبيحة، والآخر محرّم للذبيحة لكنه لا يصدق على الجاهل، وبتعبير آخر: إن المحرّم للذبيحة هو الذبيحة لغير القبلة عن علم - بالحكم وهو الحرمة والموضوع- وعمد بحسب الظاهر من الروايات ولو يجعل بعضها قرينة على بعض، بل مضافاً إليهما الاختيار أيضاً، فمن يذبح لغير القبلة عن علم وعمد مضطراً كما لو استصعبت الذبيحة فإنها تحلّ.

والخلاصة: إن العمدة وحده حتى لو صدق فإنه ليس محرماً.

٢- لو سلّمنا خروج المشهور عما مشوا عليه فإنه للدليل الخاص وهي صحيحة محمد بن مسلم الظاهرة في أن المقصود هو الجاهل بالحكم.

٣- لو قلنا بجرمة الذبح لغير القبلة جهلاً فإنه لا يخالف ما هو المسلم من حلّية ذبائح المسلمين، لما قربناه من أن هذا المسلم لا يعني إلغاء الشروط المعتبرة كالتسمية والاستقبال؛ لأن المشهور وإن لم يكن عندهم وجوب الاستقبال إلا أنهم يحنّون عليه ويكرهون تركه، والمعاند منهم شبهة غير محصورة.

ثم قال (دام ظله الشريف): ((وما صنعه المشهور في تفسيرها من حمل صدرها على صورة عدم العمدة وذيلها على صورة العمدة واضح البطلان؛ إذ مضافاً إلى ما تقدم من أن الجهل بالحكم لا يرفع العمدة، صريح الرواية أن الفقرتين فيهما تساؤل عن فرضية واحدة لا فرضيتين. وعليه، فلو حملنا ذيلها على النهي عن الأكل لا الإخبار كان المتعين حملها على الكراهة والتنزه، لأن الأمر بالأكل في صدرها صريح في الحلّية، بينما النهي ظاهر في الحرمة، فيحمل على التنزه لا محالة، فيكون مفاد الصحيحة الكراهة وعدم الحرمة، وعندئذ لا بد إما من تقييد روايات الطائفة الأولى والثانية بصورة العلم بالحكم، أو حمل الأمر فيها على الاستحباب)) ((ونحن لو لم نقل بتعيين الثاني للجمع)) ((فلا أقل من

تساوي الاحتمالين من حيث المؤونة العرفية بحيث لا مرجح لأحدهما على الآخر
فيكون مجملاً)).

أقول:-

١- إن عدم حرمة ذبيحة الجاهل بالاستقبال مما صرحت به الصحيحة فلا
معنى لمحاولة إلحاق الجهل بالعمد ونحوه، نعم علينا أن نفهم معنى الجهل والعمد في
المقام كما فرقنا.

٢- إن قوله: ((صريح الرواية أن الفقرتين منهما تسأل عن فرضية واحدة
لا فرضيتين)) دعوى لم يذكر دليلاً عليها، والمشهور يذهب إلى عكس ذلك؛ فإن
صريح السؤال الأول الجهل بالتوجيه إلى القبلة، أما السؤال الثاني فإنه وإن كان
مجملاً في نفسه إلا أن اختلاف الجواب قد يكون قرينة على اختلاف السؤال،
وحملت على التعمد بقرينة الصحاح المتقدمة الدالة على الحرمة عند التعمد، وقد
قربنا هذا التوجيه للمشهور (صفحة ٣٠)، نعم قد ذكرنا هناك مناقشة للمشهور
تقتضي إمكان وحدة موضوع السؤالين، وبإمكانه (دام ظلّه الشريف) أن يتمسك
بها.

٣- إن النتيجة التي توصل إليها وهي حمل النهي عن أكل ذبيحة الجاهل
- باعتبار وحدة السؤال - على التنزيه لا تنفعه ولا تنافي ما عليه المشهور كما قربنا
في موضعها.

٤- إن عدم صحة حمل (فإنه لم يوجهها) على العالم العامد لا تضر
باستدلال المشهور، لوجود المعبرات المتقدمة على حرمة ذبيحته فهم في غنى عن
هذا الحمل.

ثم قال (دام ظلّه الشريف): ((هذا ويمكن أن يقال: ليس المقصود إضافة
العمد إلى ذات الذبح لغير القبلة، بل المقصود من يتعمد مجانبة القبلة في الذبح بأن
يتقصد أن لا يذبح إليها، بل يذبح إلى غيرها، وهذا لا يكون إلا من في قلبه مرض
كالكفار والمنافقين، أي من ليس بمسلم لباً وواقعاً، كالكفار الذين يتعمدون

الإهلال بذبائهم لغير الله من الأصنام ونحوها، وإلا فهو لا يصدر عن المسلم الواقعي.

فخروج ذبائح المسلمين - من أبناء المذاهب الأخرى - عن عنوان العمد في الروايات ليس بملاك أن جهلهم بشرطية الاستقبال يجعلهم غير عامدين للذبح إلى غير القبلة، ليقال بأن الجهل بالحكم لا يرفع عنوان العمد إلى الموضوع، بل لعدم قصدهم مجانبة القبلة، أي عدم عمدهم لحيشية القيد، فإن هذا لا يكون عادة إلا في من لا يعتقد بأصل القبلة، لا المسلم فإنه إذا ذبح لغير القبلة فلغرض له في ذات المقيد لا حيشية القيد، فلا يصدق عليه العمد بالمعنى المذكور.

وهذا يعني أن هذه الروايات ليست بحسب الحقيقة دالة على شرطية الاستقبال، بل على أن لا يكون الذابح متعمداً مجانبة القبلة في ذبحه، والذي قد يكشف عن عدم صحة اعتقاده وعدم إسلامه. وبهذا لا يكون مفاد هذه الروايات شرطاً زائداً على اشتراط إسلام الذابح وحسن اعتقاده)).
أقول:-

١- هذا الوجه قريب مما وجهنا به كلام المشهور من التفريق بين صورتَي العمد، لكن ما ذكرناه أوضح عرفاً وأدق ومختصر.

٢- إن كون الذابح مسلماً لا يلزم منه توجيه الذبيحة إلى القبلة ما لم يلزم بالحكم الشرعي فكيف يجعل الاستقبال من آثار كون الذابح مسلماً؟

٣- إن الأدلة على وجوب الاستقبال غير الأدلة على إسلام الذابح فهما شرطان متغايران بحسبها.

٤- إن اشتراط كون الذابح مسلماً محل كلام سيأتي بإذن الله تعالى وليس مفروغاً منه.

٥- لو كان ما قاله صحيحاً لجعل التسمية أيضاً كالاستقبال من آثار صحة اعتقاد الذابح وعدم إسلامه، بل الأمر فيها أوضح، مع أن التسمية شرط مستقل.

٦- أما ما افترضه أن المسلمين لا يتعمدون مجانبة القبلة فهو من حسن الظن بهم، وإلا فإن ممن تسموا بالمسلمين من انتهكوا المقدسات وارتكبوا المحرمات بما لا مزيد عليه، وما يشترط في إسلام الذابح أداءه الشهادتين، مضافاً إلى أن مجرد كون الذابح مسلماً لا يلزمه بالاستقبال حتى يلزم بذلك.

ثم ذكر جملة من المؤيدات والقرائن لتأكيد هذه النتيجة، قال (دام ظلّه الشريف): ((وقد يؤيده ما نجده في ذيل صحيح محمد بن مسلم الأخير، حيث عطف على النهي عن أكل ذلك بقوله (عليه السلام): (ولا تأكل من ذبيحة ما لم يذكر اسم الله عليها) فإن بيان هذه الكبرى الكلية عقيب ذلك مع أنه لم يرد سؤال عنه لعله لبيان نكته ذلك النهي، وأن من يتعمد أن لا يوجه الذبيحة إلى القبلة بالمعنى المتقدم حيث يشك في اعتقاده وإسلامه يشك في تسميته وإهلاله بالذبيحة لله أيضاً)).

أقول: هذا التقريب يدل على أن الأصل في الشروط هي التسمية وليس إسلام الذابح كما قرب (دام ظلّه)، مضافاً إلى أنه يمكن أن تكون النكته أهمية شرط التسمية، ويشهد له الروايات المتقدمة والتي ورد في بعضها حصر التذكية بالاسم.

ثم قال (دام ظلّه الشريف): ((ومما يمكن أن يستدل أو يستأنس به على الأقل لما ذكرناه عدم ورود هذا الشرط في شيء من عمومات الكتاب والسنة، حتى المتعرضة لتفاصيل الذبح وآدابه، كقوله (عليه السلام): (ولا ينخع ولا يكسر الرقبة حتى تبرد الذبيحة) فلو كان الاستقبال شرطاً أيضاً فلماذا لم يذكر؟! وهذه وإن كانت عمومات قابلة للتقييد في نفسها، إلا أن خلوّ مجموعها عن ذكر هذا الشرط - خصوصاً ما يتعرض فيها لذكر الشروط والآداب المستحبة أو غير الموجبة لحرمة الذبيحة - قد يشكل دلالة قوية على نفي الشرطية بحيث تجعلها كالمعارض مع الروايات الدالة على الشرطية.

وإن شئت قلت: إن التقييد في مثل المقام قد يكون أكثر مؤونة من حمل الروايات الآمرة بالاستقبال على الاستحباب، وأنه سنة وأدب إسلامي في مقام الذبح والإهلال بالذبيحة لله عز وجل كما صرحت بذلك رواية الدعائم (عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام) أنهما قالاً فيمن ذبح لغير القبلة: إن كان أخطأ أو نسي أو جهل فلا شيء عليه وتؤكل ذبيحته، وإن تعمد ذلك فقد أساء ولا يجب (ولا نجس) أن تؤكل ذبيحته تلك إذا تعمد خلاف السنة) وظاهرها عدم الوجوب كما لا يخفى، كما أنها أضافت التعمد إلى مخالفة السنة، وهو الحكم الشرعي، لا مجرد الفعل الخارجي)).

أقول:-

١- لم ترد رواية واحدة تجمع الشروط جميعاً عدا الاستقبال حتى يمكن أن يرد ما ذكره، بل جاءت الشروط مبثوثة في روايات متعددة كما اتضح من البحث.

٢- لو سرننا بهذا التفكير لألغينا كل الشروط عدا التسمية لأنها الشرط الوحيد الذي ورد ذكره في القرآن الكريم وورد في الروايات المعتمدة ما يدل على حصر التذكية بالاسم كما تقدم.

٣- إن الإطلاق المتصور في إطلاق آيات التسمية ونحوها بدوي، وإلا فإن الأدلة المعتمدة الأخرى بينت الشروط الأخرى فليست العلاقة هي التقييد حتى يتحدث عن مؤونته، وإلا لتمسكنا بإطلاقات ما دل على شرطية كل واحد منها على حدة واعتبرنا البيانات الأخرى مقيدات، إذ جاءت الشروط في روايات مختلفة.

٤- أما خبر الدعائم، فإنه مع ضعف سنده لا يأبى الحمل على حرمة الذبيحة بمعونة الأدلة على الشرطية.

ثم قال (دام ظله الشريف): ((هذا كله مضافاً إلى استبعاد مثل هذه الشرطية اللزومية في نفسها بأن يكون الاستقبال شرطاً في التذكية ولكن ترتفع

شرطيته بالجهل ولو بالحكم ولو عن تقصير، بحيث تكون شرطيته خاصة بالشيء العالم بالحكم، فإن هذا يناسب الأحكام التكليفية لا الوضعية كالطهارة والتذكية ونحو ذلك.

وهذه المناسبة قد تشكل قرينة لينة أيضاً لصرف مفاد الروايات إلى التكليف النفسي في مقام الذبح أو إلى ما ذكرناه من الكاشفية عن حسن إسلام الذابح وإهلاله بالذبيحة لله حقيقة (وَجَدًا)).
أقول:-

١- لا بُد في ذلك فالتسمية شرط، ومع ذلك فإن الذابح إذا نسيها، أو جهل بها -على قول تقدم- فإن ذبيحته لا تحرم.

٢- إنا لا نقول باختصاص الوجوب بالعالم له للزوم الاستحالة التي ذكرناها في أكثر من موضع، فالوجوب الشرطي مطلق، إلا أن ذبيحة الجاهل بالاستقبال لا تحرم.

٣- الإشكالات السابقة على الملازمة بين الاستقبال وإسلام الذابح.
ثم ذكر (دام ظلّه الشريف) ما يشير إلى عدم وجود إجماع في المسألة فقال: ((إن عبارة الشيخ قدس سره في الخلاف في مسألة الاستقبال قد تدل على عدم إجماع في المسألة، وإلا كان يصرح به ويستدل به، فقد ذكر في المسألة من كتاب الأضحية (لا يجوز أكل ذبيحة تذبح لغير القبلة مع العمدة والإمكان، وقال جميع الفقهاء: إن ذلك مستحب، وروي عن ابن عمر أنه قال: أكره ذبيحة تذبح لغير القبلة. دليلنا: أن ما اعتبرناه مجمع على جواز التذكية به، وليس على ما قالوه دليل، وأيضاً روى جابر قال: ضحى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بكبشين أقرنين فلما وجههما قرأ وجهت وجهي، الآيتين)).

ومما قد يدل على ذلك أيضاً أنه لم يذكره في كتاب الصيد والذباحة وشرائطهما، بل ذكره في كتاب الضحايا ومستحباتها. كما أن عبائر السيد المرتضى

(قدس سره) في الانتصار قد توحى بعدم وجود إجماع واضح في المسألة، حيث أنه استدل على ذلك بالأصل العملي، فراجع كلماته.

وأما كلام المفيد (قدس سره) في المقنعة فقد ذكر فيه الاستقبال في سياق غيره من الشروط المستحبة أو الواجبة نفسياً أي غير الموجبة لحرمة الذبيحة، كعدم قطع رأس الذبيحة وعدم سلخها حتى تبرد، فراجع وتأمل)).

أقول: لا حاجة للدخول في مناقشة كلمات الفقهاء وتحصيل الإجماع بعد الروايات الصحيحة المتقدمة، ولو تم لدينا إجماع لقلنا إنه إجماع مدركي مستند إلى الروايات.

نعم يمكن توجيه هذه المناقشة إلى المحقق النراقي (قدس سره) الذي شكك في دلالة الروايات وحصر الدليل على شرطية الاستقبال بالإجماع.

الشرط الثالث: إسلام الذابح

وردت روايات تدل على حلية ذبائح المسلمين كعمومات سوق المسلمين المتقدمة، وصحيحة سليمان بن خالد قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن ذبيحة الغلام والمرأة هل تؤكل؟ فقال: إذا كانت المرأة مسلمة فذكرت اسم الله على ذبيحتها حلت ذبيحتها وكذلك الغلام إذا قوي على الذبيحة فذكر اسم الله وذلك إذا خيف فوت الذبيحة ولم يوجد من يذبح غيرهما)^(١) وموثقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث (أنه سئل عن ذبيحة المرأة فقال: إذا كانت مسلمة فذكرت اسم الله عليها (فكل خ))^(٢) وخصوصاً إذا كان متديناً، دلت عليه معتبرة محمد بن قيس عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (قال

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٣، ح ٧.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٣، ح ٦.

أمير المؤمنين (عليه السلام): ذبيحة من دان بكلمة الإسلام وصام وصلى لكم حلال إذا ذكر اسم الله تعالى عليها^(١).

والقدر المتيقن من الذبائح المحللة ما يتولاها الملتزم بولاية أهل البيت (عليهم السلام) كما في صحيحة^(٢) زكريا بن آدم قال: (قال أبو الحسن (عليه السلام): إني أنهاك عن ذبيحة كل من كان على خلاف الذي أنت عليه وأصحابك إلا في وقت الضرورة إليه)^(٣).

ولمعرفة حال ذبائح غير القدر المتيقن نقسمهم إلى أصناف:-

١- أهل الديانات غير السماوية أو اللادينيون كالملاحدة والمشركين والوثنيين وعبدة النيران.

٢- المتسمون بالإسلام إلا أنهم مخالفون لأصوله كالمجسمة والغلاة والنواصب والقدرية.

٣- أهل الكتاب غير المسلمين وهم اليهود والنصارى وألحق البعض بهم المجوس.

٤- المسلمون من غير أهل الولاية لأهل البيت (سلام الله عليهم).

فالكلام في ذبائح هذه الأصناف.

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٨، ح ١.

(٢) في السند أحمد بن حمزة القمي وهو ابن اليسع بقريئة اللقب والطبقة فإنه من رجال الإمام الهادي (عليه السلام) ويروي عن زكريا بن آدم، وقد وُصف بأنه ثقة ثقة، فليس أحمد بن حمزة في الرواية ابن بزيع الذي لم يوثق، وقال عنه الكشي: أنه ومحمد بن إسماعيل بن بزيع كانا في عداد الوزراء، ولذا جعل السيد الخوئي (قدس سره) عنوان أحمد بن حمزة القمي مطابقاً لأحمد بن حمزة بن اليسع (معجم رجال الحديث).

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٦، ح ٩.

(الصنفان الأول والثاني):

حكى الإجماع على حرمة ذبائح غير أهل الكتب السماوية، قال الشهيد الثاني (قدس سره): ((اتفق الأصحاب بل المسلمون على تحريم ذبيحة غير أهل الكتاب من أصناف الكفار، سواء في ذلك الوثني وعابد النار والمرتد وكافر المسلمين كالغلاة وغيرهم))^(١).

وخالف الشيخ الصدوق (قدس سره) فجعل المعيار في الحلية التسمية، وإن خالف في الدين، قال (قدس سره) في الفقيه: (قال الصادق (عليه السلام) لا تأكل ذبيحة اليهودي والنصراني والمجوسي وجميع من خالف الدين، إلا إذا سمعته يذكر اسم الله عليها، وفي كتاب علي (عليه السلام): لا يذبح المجوسي ولا النصراني ولا نصارى العرب الأضاحي، وقال: تأكل ذبيحته إذا ذكر اسم الله عز وجل)^(٢).

وقال في المقنع: ((ولا تأكل ذبيحة من ليس على دينك في الإسلام، ولا تأكل ذبيحة اليهودي والنصراني والمجوسي، إلا إذا سمعتهم يذكرون اسم الله عليها، فإذا ذكروا اسم الله فلا بأس بأكلها، فإن الله يقول: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ ويقول: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ﴾^(٣) بتقريب عودة الاستثناء على الجميع أو عموم الاستدلال بالآية.

وربما تراءى ما يقرب من ذلك من الشيخ المفيد (قدس سره)، قال (قدس سره): ((وأصناف الكفار من المشركين واليهود والنصارى والصابئين ولا يرون

(١) مسالك الأفهام: ٤٥١/١١.

(٢) من لا يحضره الفقيه، ج ٣، كتاب المعيشة، باب الصيد والذبائح، ما تذكى به الذبيحة، ح ٤١٨٢.

(٣) المقنع: ١٤٠ وفي مستدرک الوسائل: ١٥٠/١٦ ح ١١.

التسمية على الذبائح فرضاً ولا سنة، فذبائحهم محرمة بمفهوم التنزيل حسب ما أثبتناه^(١).

أقول: وهذا الاستثناء لا يشمل بالتأكيد المنكرين لوجود الله تبارك وتعالى كالملاحدين حيث لا معنى للتسمية حينئذٍ، ويمكن توجيه كلامهما بما لا يخالف الإجماع، بأن التسمية حتى لو صدرت من غير أهل التوحيد فإنها لا أثر لها لأنهم لا يعتقدون بمعناها، فقد قال الشيخ المفيد (قدس سره) في ذيل كلامه المتقدم: ((وذبائح المرتدين وإن اعتقدوا التسمية عليها محرمة بالإجماع)) وقال (قدس سره) ما ملخصه ((أن المراد بالتسمية هو تسمية المتدين بفرضها على ما تقرر في شريعة الإسلام، مع المعرفة بالمسمى المقصود بذكره عند الذبيحة استباحتها، دون من عداه ممن أنكر فرضها وتلفظ بها لغرض له دون التدين، وكذا المرتد عن أصل من الشريعة مع إقراره بالتسمية واستعمالها وإقراره بسائر ما سوى الأصل، وكذا دون ذبيحة المشبه وإن سمي ودان بفرضها عند الذبيحة متديناً، فالمراد بالتسمية عند الزكاة ما وصفناه عند التدين بشرطها على فرض ملة الإسلام والمعرفة بمن سماه^(٢))).

أما الاستدلال بالروايات فقد ورد في هذين الصنفين كثير منها، ومما ورد في عبدة النيران خبر الحسين بن المنذر قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إنا نتكارى هؤلاء الأكراد في قطاع الغنم وإنما هم عبدة النيران^(٣) وأشباه ذلك فتسقط

(١) المقنعة: ٥٩٧.

(٢) رسالة (تحريم ذبائح أهل الكتاب) ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد: ٢١/٩.

(٣) من هذه الرواية نستفيد وجهاً آخر لفهم روايات النهي عن التزويج بالأكراد غير ما ذكرناه في موضعه من (موسوعة فقه الخلاف: ١/١٥٨، ط، الثانية)، وحاصل الوجه: (أن النهي كان على نحو الواقعة الخارجية باعتبارهم عبدة نيران يومئذٍ، وليس المقصود بها جنس الأكراد وقوميتهم).

العارضة فيذبحونها ويبيعونها فقال: ما أحب أن تجعله في مالك إنما الذبيحة اسم ولا يؤمن على الاسم إلا مسلم^(١).

وفي المجوس موثقة الحسين بن علوان (عن جعفر عن أبيه أن علياً عليه السلام) كان يقول كلوا من طعام المجوس كله ما خلا ذبايحهم فإنها لا تحل وإن ذكر اسم الله عليها).

وفي المشركين ومن بحكمهم معتبرة محمد بن قيس عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (قال أمير المؤمنين (عليه السلام): لا تأكلوا ذبيحة نصارى العرب فإنهم ليسوا أهل كتاب) وخبر أبي بصير قال: (قال أبو عبد الله (عليه السلام): لا تأكل من ذبيحة المجوسي، قال: وقال: لا تأكل ذبيحة نصارى تغلب فإنهم مشركو العرب)^(٢) وصحيفة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (سألته عن نصارى العرب أتؤكل ذبائحهم؟ فقال: كان علي (عليه السلام) ينهى عن ذبائحهم وعن صيدهم ومناكحتهم)^(٣) ومثلها صحيفة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام).

ويضاف إليها الروايات الآتية في ذبائح أهل الكتاب حيث حملها المشهور على الحرمة وهم أهل ديانة سماوية فتكون حرمة ذبائح غير أهل الكتب السماوية أولى^(٤).

ووردت روايات في الفرق المنحرفة من المتسمين بالإسلام كصحيفة أبي بصير قال: (سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: ذبيحة الناصب لا تحل)^(٥).

(١) وما بعده وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٦، ح ٧،

١٢، ١٣.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح ٢٢.

(٣) المصدر، باب ٢٧، ح ٦، ١٩.

(٤) ممن استدل بهذه الأولوية المحقق النراقي (قدس سره) في مستند الشيعة: ٣٧٨/١٥.

(٥) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٨، ح ٢.

وصحيحته الأخرى عن أبي جعفر (عليه السلام) أنه قال: (لا تحل ذبائح الحرورية)^(١).

وصحيحته الأخرى قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يشتري اللحم من السوق وعنده من يذبح ويبيع من إخوانه فيتعمد الشراء من النصاب فقال أي شيء تسألني أن أقول؟ ما يأكل إلا مثل الميتة والدم ولحم الخنزير. قلت: سبحان الله مثل الدم والميتة ولحم الخنزير؟ فقال: نعم وأعظم عند الله من ذلك ثم قال: إن هذا في قلبه على المؤمنين مرض)^(٢).

ورواية إبراهيم بن أبي محمود عن أبي الحسن (عليه السلام) في حديث قال: (من زعم أن الله يجبر العباد على المعاصي أو يكلفهم ما لا يطيقون فلا تأكلوا ذبيحته ولا تقبلوا شهادته ولا تصلوا وراءه ولا تعطوه من الزكاة شيئاً)^(٣).

ورواية يونس بن ظبيان عن الصادق (عليه السلام) في حديث عن الصادق (عليه السلام) قال: (يا يونس من زعم أن الله وجهاً كالوجه فقد أشرك ومن زعم أن له جوارح كجوارح المخلوقين فهو كافر بالله فلا تقبلوا شهادته ولا تأكلوا ذبيحته)^(٤).

أقول: لم تقرب الاستدلال بالروايات وما يرد عليه من الإشكالات، لأن المهم عندنا الآن أصل المطلب فلا نطيل في التفاصيل، وإلا فإن بعضها قاصر عن الدلالة على المطلوب كصحيحة أبي بصير في شراء اللحم من النصاب مع وجود ذبائح أصحابه، فإنها تدل على خبث سريرة الفاعل وقبح فعله وأن فعله كمن يأكل الميتة بالإثم، أي أن الحرمة تكليفية، أما روايتا إبراهيم ويونس فقد يكون ظاهرهما الأمر بمقاطعة هؤلاء وهكذا.

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٨، ح ٣.

(٢) المصدر، باب ٢٨، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٨، ح ٩.

(٤) المصدر، باب ٢٨، ١٠.

أقول: في مقابل هذه الروايات توجد أخرى يظهر منها حلية ذبائح هؤلاء إذا سموا عليها كصحيحة حمران قال: (سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول في ذبيحة الناصب واليهودى والنصراني: لا تأكل ذبيحته حتى تسمعه يذكر اسم الله، فقلت: المجوسي، فقال: نعم إذا سمعته يذكر اسم الله، أما سمعت قول الله: ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه)^(١).

وصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (كل ذبيحة المشرك إذا ذكر اسم الله عليها وأنت تسمع ولا تأكل ذبيحة نصارى العرب)^(٢).
وخبر الورد بن زيد قال: (قلت لأبي جعفر (عليه السلام): حدثني حديثاً وأمله عليّ حتى أكتبه فقال: أين حفظكم يا أهل الكوفة؟ قال: قلت: حتى لا يرد عليّ أحد، ما تقول في مجوسي قال: بسم الله ثم ذبح؟ فقال: كل، قلت: مسلم ذبح ولم يسم؟ فقال: لا تأكله إن الله يقول: فكلوا مما ذكر اسم الله عليه ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه)^(٣).

وصحيحة حمران عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (سمعت يقول: لا تأكل ذبيحة الناصب إلا أن تسمعه يسمي)^(٤).
وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (سألته عن ذبيحة المرجئ والحروري فقال: كل وقر واستقر حتى يكون ما يكون)^(٥).
وخبر بشر بن أبي غيلان الشيباني قال: (سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن ذبائح اليهود والنصارى والناصب قال: فلولى شذقه وقال: كلها إلى يوم ما)^(٦).

(١) المصدر، باب ٢٧، ح ٣١.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح ٣٢.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح ٣٧.

(٤) المصدر، باب ٢٨، ح ٧.

(٥) المصدر، باب ٢٨، ح ٨.

أقول: الوجه الذي يتبادر لمعالجة هذا التعارض هو تقييد الطائفة الأولى بالثانية فتحمل الحرمة على صورة عدم التسمية والحلية على صورة التسمية كما هو صريح جملة من روايات الطائفة الثانية، وربما يستشهد له بالروايات المعتمدة الكثيرة التي عللت التذكية بذكر الاسم فيتمسك بإطلاقها؛ لقوله (عليه السلام) في صحيحة قتيبة الأعشى عن أبي عبد الله: (فإنما هو الاسم ولا يؤمن عليه إلا مسلم)^(٢).

وخبّر الحسين بن المنذر عن أبي عبد الله (عليه السلام) (يا حسين الذبيحة بالاسم، ولا يؤمن عليها إلا أهل التوحيد)^(٣)، وصحيحة الحسين الأحمسي عنه (عليه السلام) قال: (هو الاسم ولا يؤمن عليه إلا مسلم)^(٤).

وإنما اشترط في الذابح الإسلام أو كونه من أهل التوحيد فللاطمئنان بتحقيق التسمية، أما غيرهم فلا بد من العلم بصدورها منهم وهو صريح بعض الروايات كصحيحة حمران (إلا أن تسمعه يسمي).

إلا أن بعض إطلاقات الطائفة الأولى لا يقبل ذلك لتصريحها بالإطلاق من حيث هذا اللحظ فتكون آية عن التقييد به كموثقة الحسين بن علوان في المجوس، وإن كان يمكن المناقشة في متنها، لاحتمال كون الذيل شرحاً من الراوي معبراً عن فهمه. وعلى أي حال فإن إطلاق الحرمة موافق للإجماع الذي نقلناه - على حرمة ذبائح غير أهل ديانات التوحيد، فتحمل روايات الحلية على التقييد - كما قالوا-، أو انتفاء الحكم لانتفاء موضوعه، فقد اشترط في الحلية التسمية التوحيدية، وهي منتفية عند المشركين والملحدين وعبدة النيران والأوثان ونحوهم.

(١) المصدر، باب ٢٨، ح ٦٠.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٦، ح ١، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٦، ح ٢.

(٤) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح ٢٤.

ولا بأس حينئذٍ من الالتزام بالحلية إذا تعلموا التسمية لله تبارك وتعالى وتكون حينئذٍ لهدايتهم إلى التوحيد.

(الصف الثالث) أهل الكتاب من اليهود والنصارى:

قال المحقق النراقي (قدس سره): ((وأما الكتابي فقد اختلفوا فيه على أقوال ثلاثة: الأول: حرمة ذبائهم مطلقاً، وهو مذهب المعظم - كما صرح به غير واحد من علماء الطائفة - بل في المسالك: كاد أن يعد من المذهب. وعن الخلاف والانتصار أنهما جعلاه من منفردات الإمامية، مدعين عليه الإجماع. والثاني: حليتها كذلك، حكى عن القديمين الإسكافي والعماني، إلا أن الثاني خص باليهودي والنصراني وقطع بتحريم ذبيحة الجوسي. والثالث: التفصيل بالحلية مع سماع تسميتهم، والحرمة مع عدمه، حكى عن الصدوق))^(١).

وقال صاحب الجواهر (قدس سره): ((فالمشهور شهرة عظيمة أنه لا يتولاه - أي الذبح - الكافر مطلقاً وإن كان كتابياً وجاء بالتسمية، بل استقر الإجماع في جملة من الأعصار المتأخرة عن زمن الصدوقين على ذلك، بل والمتقدمة كما حكاه المرتضى والشيخ بعد اعترافهما بأنه من متفردات الإمامية، بل كاد يكون من ضروريات المذهب في زماننا، مضافاً إلى النصوص المستفيضة التي إن لم تكن متواترة بالمعنى المصطلح فمضمونها مقطوع به ولو بمعونة ما عرفت.

فمن الغريب وسوسة بعض الناس فيه، وكأن الذي جرّأه على ذلك تعبير المصنف وغيره عن ذلك بقوله: (وفي الكتابي روايتان: أشهرهما المنع، فلا تؤكل ذبيحة (ذباحة خ ل) اليهودي ولا النصراني ولا الجوسي) - بناءً على أنه كتابي - المشعر بكون المسألة ظنية وأن النصوص فيها مختلفة))^(٢).

(١) مستند الشيعة: ٣٧٩/١٥.

(٢) جواهر الكلام: ٨٠/٣٦.

واستغرب (قدس سره) من ((إطناب ثاني الشهيدين في المسالك وبعض أتباعه في تأييد القول بالجواز واختياره، وذكر الجمع بالكراهة ونحوه، وذكره فيها ما لو وقع من غيره لعدّ من الخرافات. (و) أغرب من هذا أن الفاضل في الرياض مع اعتداله وشدة إطنابه في الإنكار على ثاني الشهيدين في ميله إلى القول بالجواز مال بعض الميل إلى العمل إلى ما سمعته (في رواية ثالثة) مقابلة لروايتي الجواز مطلقاً وعدمه، وهي (تؤكل ذباجة الذمي إذا سمعت تسميته، وهي) مع أنها (مطرحه) لم يحك القول بها إلا عن الصدوق))^(١).

الاستدلال على الحرمة:

وقد قُرب الاستدلال على الحرمة ببعض الآيات الشريفة كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ (الأنعام: ١٢١) وقوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ (الأنعام: ١١٩) قال الشيخ الطبرسي (قدس سره): ((وفي هذه الآية دلالة على وجوب التسمية على الذبيحة، وعلى أن ذبائح الكفار لا يجوز أكلها، لأنهم لا يسمون الله تعالى عليها، ومن سمى منهم لا يعتقد وجوب ذلك حقيقة))^(٢) وقال (قدس سره) في تفسير الآية (١٢١) ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾: ((وفي هذا دلالة على تحريم أكل ذبائح الكفار كلهم، أهل الكتاب وغيرهم، من سمى منهم، ومن لم يسم، لأنهم لا يعرفون الله تعالى على ما ذكرناه من قبل، فلا يصح منهم القصد إلى ذكر اسمه)).

أقول: محل البحث مانعية كون الذابح كتابياً من حلية الذبيحة، وليس من جهة عدم التسمية، فهذا التقريب إقرار بأن سبب الحرمة أمر آخر غير كونه كتابياً.

(١) جواهر الكلام: ٨٦/٣٦.

(٢) مجمع البيان، المجلد الثاني/ ٥٥٢ تفسير الآية ١١٩ من سورة الأنعام.

وقد لخص^(١) الشهيد الثاني (قدس سره) أدلة القائلين بالتحريم بوجوه:
((الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾
(الأنعام: ١٢١) والكافر لا يعرف الله تعالى فلا يذكره على ذبيحته، ولا يرى
التسمية على الذبيحة فرضاً ولا سنة.

الثاني: الروايات.

الثالث: إن الإخلاق إلى الكفار في الذبح ركون إلى الظالم فيندرج تحت
النهي في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ (هود: ١١٣)
ولأنه نوع استئمان والكافر ليس محلاً للأمانة، ولأن لها شرائط فلا يستند في
حصولها إلى قوله^(٢).

ثم قال (قدس سره): ((وفي جميعه نظر: أما الآية فلأن النهي فيها توجه إلى
أكل ما لم يذكر اسم الله عليه، سواء كان المذكي مسلماً أو كافراً، ومقتضاه مع
قوله: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ أن ما سُمي عليه يباح أكله، سواء كان
ذابحاً مسلماً أم كافراً، فالمنع من حيث عدم التسمية لا من حيث الكفر. ومن أين
لكم أن الكافر لا يسمي على الذبيحة؟ فإن المراد من التسمية هنا ذكر اسم من
أسماء الله تعالى كما علم وسيحقق. ثم لو كان العلم بتسميته شرطاً لزم مثله في
المسلم ولا يقولون به.

وأما قوله: (إن الكافر لا يعرف الله ولا يذكره على ذبيحته)، فمن العجيب،
فإن الكافر الكتابي مقرّ بالله تعالى، وما ينسب إليه من التثليث وأن عزيزاً ابن الله
والمسيح ابن الله ونحو ذلك لا يخرججه عن أصل الإقرار بالله تعالى. وهذه
الإلحاقات وإن أوجبت الكفر لا تقتضي عدم ذكر الله، فإنه يذكر الله في الجملة

(١) الوجوه مذكورة أصلاً في مختلف الشيعة للعلامة الحلي (قدس سره): ٣١٧/٨، المسألة
(٢٨).

(٢) مسالك الأفهام: ٤٥٢/١١-٤٥٤.

ويقول: الحمد لله، وذلك كاف في الذكر على الذبيحة كما هو مقتضى الآية. وفي فرق المسلمين من ينسب إلى الله تعالى أموراً منكراً ولا يخرج ذلك عن أن يذكر الله كذلك.

على أن في دلالة الآية على النهي عن أكل ما لا يذكر اسم الله عليه مطلقاً بحثاً، فإن قوله: ﴿وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ كما يحتمل كونه معطوفاً والتقدير: وإن الأكل - الذي هو المصدر المدلول عليه بالفعل - لفسق، يحتمل كونه حالاً والواو للحال، والتقدير: لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه في حالة كونه فسقاً، وقد فسره بقوله في الآية الأخرى: ﴿أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾، وبقرينة ما قبله، فلا يكون النهي عن أكله مطلقاً بل في هذه الحالة. وربما يترجح الحال على العطف من حيث إن الجملة المعطوف عليها إنشائية، وقوله: ﴿وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ خبرية، وعطف الخبرية على الإنشائية ممنوع عند علماء البيان ومحققى العربية. وحينئذ فلا دلالة للآية على اعتبار التسمية على الذبيحة مطلقاً، وإنما يستدل عليه من السنة، مع أنه سيأتي في الأخبار الصحيحة: إذا سمعت تسميته فكل، وفي بعضها لم يشترط ذلك، وهذا كله يدل على أن المانع من جهة التسمية لا من جهة الكفر.

وأما الروايات فالقول فيها إجمالاً: إن الصحيح منها لا دلالة فيه على التحريم، وغير الصحيح لا عبرة به لو سلمت دلالاته^(١) (وأما الاستدلال بأن الإخلاق إلى الكفار ركوز إلى الظالم وقد نهينا عنه، ففيه: أن مثله وارد على الظالم من المسلمين. وكذلك القول في استئمانه، فإن الفاسق من المسلمين ليس محل الأمانة. وهذا يدل على أن النهي عن الركوز إليهم لا من هذه الحيشة كما لا يخفى^(٢)).

(١) مسالك الأفهام: ٤٥٤/١١ - ٤٥٦.

(٢) مسالك الأفهام: ٤٥٨/١١.

أقول: يمكن مناقشة عدد من كلماته (قدس سره)، ولكن لا حاجة للإطالة لأن هذه الوجوه مما أضيفت إلى استدلال القائلين بالحرمة وليست مما يستندون إليه، وأشير إلى تعلية واحدة على قوله: ((وهذه الإلحاقات وإن أوجبت الكفر لا تقتضي عدم ذكر الله)) فإنه يرد عليه ما ذكره من التشريك في الفرع الخامس من شرط التسمية وأنه مانع، وبعض هذه الإلحاقات شرك مانع من صدق التسمية. وعلى أي حال فقد استدل على القول المشهور بـ((الإجماعات المنقولة، والشهرة العظيمة، والروايات المستفيضة، وهي ما بين حقيقة في النهي والمنع عنها، وظاهرة فيه بقرينة فهم الأصحاب وسائر الأخبار))^(١).

أقول: لا حجية لهذا الإجماع المدعى فضلاً عن الشهرة؛ لعدم تحققه أصلاً بعد مخالفة القدماء له كما تقدم، ولأنه مدركي، وحادث بعد عصر المعصومين (عليهم السلام)، وإلا فإن الخلاف كان واضحاً ومحتوماً بين أصحاب الأئمة (سلام الله عليهم) في المسألة لذلك كثر السؤال عنها وتجاوزت رواياتها الخمسين وما يدل على وجود هذا الخلاف صحيحة شعيب العرقوفي (في الطائفة الأولى) وخبر الحسين بن عبد الله (في الطائفة الخامسة)، مضافاً إلى أن كبار الرواة الذين نقلوا روايات الحرمة نقلوا روايات الحلية كمحمد بن مسلم والحلي وأبي بصير، وهذا يعني أنها مرادة للإمام (عليه السلام) وليست متروكة، فهذه القرائن تثبت وجود الخلاف، فضلاً عن نفي الإجماع.

فهذه عدة أمور تنفي حجية هذا الدليل، فالمهم هو النظر في الروايات.

تصنيف روايات المسألة:

ونصنف الأخبار بحسب مضامينها وإفادتها المطلوب إلى طوائف:
(الأولى) ما دل على النهي عن ذبائهم مطلقاً:

(١) مستند الشيعة: ٣٧٩/١٥.

كصحيحة الحسين الأحمسي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (قال له رجل: أصلحك الله إن لنا جاراً قصاباً فيجيء بيهودي فيذبح له حتى يشتري منه اليهود فقال: لا تأكل من ذبيحته ولا تشتري منه)^(١).

وصحيحة شعيب العرقوفي قال: (كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام) ومعنا أبو بصير وأناس من أهل الجبل يسألونه عن ذبايح أهل الكتاب فقال لهم أبو عبد الله (عليه السلام) قد سمعتم ما قال الله عز وجل في كتابه، فقالوا له: نحب أن نخبرنا، فقال لهم: لا تأكلوها، فلما خرجنا قال أبو بصير: كلها في عنقي ما فيها، فقد سمعته وسمعت أباه جميعاً يأمران بأكلها، فرجعنا إليه فقال لي أبو بصير: سله فقلت له: جعلت فداك ما تقول في ذبائح أهل الكتاب؟ فقال: أليس قد شهدتنا بالغداة وسمعت؟ قلت: بلى فقال: لا تأكلها)^(٢).

وموثقة سماعة عن أبي إبراهيم (عليه السلام) قال: (سألته عن ذبيحة اليهودي والنصراني، فقال: لا تقربوها).

وتتحد معها موثقة أبي المغرأ عن العبد الصالح (عليه السلام): (أنه سأله عن ذبيحة اليهودي والنصراني فقال: لا تقربوها).

وخبر زيد الشحام قال: (سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن ذبيحة الذمي، فقال: لا تأكله إن سمي وإن لم يسم).

وخبر إسماعيل بن جابر قال: (قال لي أبو عبد الله (عليه السلام): لا تأكل ذبايحهم ولا تأكل في آنتهم. يعنى أهل الكتاب).

(الثانية) ما دل على الحرمة معللاً بعدم التسمية:

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح ١.

(٢) وما بعده وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح ٢٥،

كصحيحة حنان بن سدير قال: (دخلنا على أبي عبد الله (عليه السلام) أنا وأبي فقلنا له: جعلنا فداك إن لنا خلطاء من النصارى وإنا نأتيهم فيذبحون لنا الدجاج والفراخ والجداء أفناكلها؟ قال: لا تأكلوها ولا تقربوها فإنهم يقولون على ذبايحهم ما لا أحب لكم أكلها قال: فلما قدمت الكوفة دعانا بعضهم فأبينا أن نذهب، فقال: ما بالكم كنتم تأتوننا ثم تركتموه اليوم، قال: فقلنا: إن علمنا عليه السلام نهانا وزعم أنكم تقولون على ذبائحكم شيئاً لا يجب لنا أكلها، قال: من هذا العالم؟ هذا والله أعلم الناس وأعلم من خلق الله صدق والله، إنا لنقول: بسم المسيح^(١).

ومصححة ابن أبي عمير عن بعض أصحابه قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن ذبيحة أهل الكتاب قال: فقال: والله ما يأكلون ذبايحكم كيف تستحلون أن تأكلوا ذبايحهم؟ إنما هو الاسم ولا يؤتمن عليه إلا مسلم)^(٢).

وصحيحة قتيبة الأعشى قال: (سأل رجل أبا عبد الله (عليه السلام) وأنا عنده فقال له: الغنم يرسل فيها اليهودي والنصراني فتعرض فيها العارضة فيذبح أنأكل ذبيحته؟ فقال أبو عبد الله (عليه السلام): لا تدخل ثمنها مالك ولا تأكلها فإنما هو الاسم ولا يؤمن عليه إلا مسلم. فقال له الرجل: قال الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ﴾، فقال له أبو عبد الله (عليه السلام): كان أبي (عليه السلام) يقول: إنما هو الحبوب وأشباهاها)^(٣).

(الثالثة) ما دل على الحلية مطلقاً:

كصحيحة الحلبي قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن ذبيحة أهل الكتاب ونسائهم، فقال: لا بأس به)^(٤).

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، الباب ٢٧، ح ٣.

(٢) المصدر، باب ٢٧، ح ٤.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٦، ح ١.

(٤) المصدر، باب ٢٧، ح ٣٤.

وخبر بشير بن أبي غيلان المتقدم (صفحة ٤٩).
 وخبر إسماعيل بن عيسى قال: (سألت الرضا (عليه السلام) عن ذبائح
 اليهود والنصارى وطعامهم، فقال: نعم) (١).

(الرابعة) ما دل على الحلية بشرط تحقق التسمية:

كصحيحة حمران قال: (سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول في ذبيحة
 الناصب واليهودي والنصراني: لا تأكل ذبيحته حتى تسمعه يذكر اسم الله،
 فقلت: المجوسي، فقال: نعم إذا سمعته يذكر اسم الله، أما سمعت قول الله: ولا
 تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) (٢).

ومصححة معاوية بن وهب قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن
 ذبائح أهل الكتاب فقال: لا بأس إذا ذكروا اسم الله ولكن أعني منهم من يكون
 على أمر موسى وعيسى (عليهما السلام) (٣).

وصحيحة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) وزرارة عن أبي جعفر
 (عليه السلام) أنهما قالوا: (في ذبائح أهل الكتاب، فإذا شهدتموهم وقد سموا اسم
 الله فكلوا ذبائحهم، وإن لم تشهدوهم فلا تأكلوا، وإن أتاك رجل مسلم فأخبرك
 أنهم سموا فكل) (٤).

وصحيحة جميل ومحمد بن حمران (أنهما سألا أبا عبد الله (عليه السلام)
 عن ذبائح اليهود والنصارى والمجوس، فقال: كل، فقال بعضهم: إنهم لا يسمون
 فقال: فإن حضرتموهم فلم يسموا فلا تأكلوا، وقال: إذا غاب فكل) (٥).

(١) المصدر، باب ٢٧، ح ٤١.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح ٣١.

(٣) المصدر، باب ٢٧، ح ١١.

(٤) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح ٣٨، ح ٣٩.

(٥) المصدر، باب ٢٧، ح ٣٣.

وخبر العياشي في تفسيره عن عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله (عليه السلام) (في قول الله: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ قال: أما المجوس فلا فليسوا من أهل الكتاب، وأما اليهود والنصارى فلا بأس إذا سموا^(١).

وخبر عبد الملك بن عمرو قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ما تقول في ذبائح النصارى؟ فقال: لا بأس بها، قلت: فإنهم يذكرون عليها المسيح، فقال: إنما أرادوا بالمسيح الله)^(٢).

وخبر الدعائم قال: (روينا عن أبي جعفر محمد بن علي (عليه السلام) أنه سئل عن ذبيحة اليهودي والنصراني والمجوسي وذبائح أهل الخلاف فتلا قوله عز وجل: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ قال: إذا سمعتموهم يذكرون اسم الله عليه فكلوه، وما لم يذكر اسم الله عليه فلا تأكلوه منهم، ومن كان متهماً منهم بترك التسمية يرى استحلال ذلك لم يجز ذلك وأكل ذبيحته إلا أن يشاهد في حين ذبحها فيذبحها على السنة ويذكر اسم الله عليها، فإن ذبحها بحيث لم يشاهد لم يؤكل)^(٣).

مضافاً إلى الروايات التي دلت على حلية ذبائح الصنفين الأول والثاني إذا سموا بما تقدم، فتدل على الحلية هنا بالأولوية.

(الخامسة) ما كان مجملاً وخالياً من التصريح بالجواب:

كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام) قال: (سألت عن ذبيحة اليهود والنصارى هل تحل؟ قال: كل ما ذكر اسم الله عليه)^(٤).

وخبره الآخر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: (سألت عن ذبائح نصارى العرب، قال: ليس هم بأهل الكتاب، ولا تحل ذبائحهم)^(١).

(١) المصدر، باب ٢٧، ح ١٧

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح ٣٥.

(٣) دعائم الإسلام: ١٧٧/٢.

(٤) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح ١٤.

وصحيحة محمد قيس عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (قال أمير المؤمنين (عليه السلام): لا تأكلوا ذبيحة نصارى العرب فإنهم ليسوا أهل كتاب)^(٢).
 وخبر قتيبة الأعشى قل: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن ذبائح اليهود والنصارى، فقال: الذبيحة اسم، ولا يؤمن على الاسم إلا مسلم)^(٣).
 وخبر الحسين بن المنذر قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إنا قوم نختلف إلى الجبل والطريق بعيد بيننا وبين الجبل فراسخ فنشتري القطيع والاثنتين والثلاثة ويكون في القطيع ألف وخمسمائة شاة وألف وستمائة وألف وسبعمائة شاة فتقع الشاة والاثنتان والثلاثة فنسأل الرعاة الذين يجيئون بها عن أديانهم قال: فيقولون نصارى قال: فقلت: أي شيء قولك في ذبائح اليهود والنصارى؟ فقال: يا حسين الذبيحة بالاسم ولا يؤمن عليها إلا أهل التوحيد)^(٤).
 وصحيحة حنان بن سدير قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إن الحسين بن المنذر روى لنا عنك أنك قلت: إن الذبيحة اسم ولا يؤمن عليها إلا أهلها، فقال: إنهم أحدثوا فيها شيئاً لا أشتهيه، قال حنان: فسألت نصرانياً فقلت له: أي شيء تقولون إذا ذبحتم؟ قال: نقول: بسم المسيح)^(٥).
 وخبر الحسين بن عبد الله قال: (اصطحب المعلی بن خنيس وابن أبي يعفور في سفر فأكل أحدهما ذبيحة اليهود والنصارى وأبى الآخر عن أكلها فاجتمع عن أبي عبد الله (عليه السلام) فأخبراه، فقال: أيكما الذي أباه؟ فقال: أنا: أحسنت)^(٦).

(١) المصدر، باب ٢٧، ح ١٥.

(٢) المصدر، باب ٢٧، ح ٢٣.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح ٨.

(٤) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٦، ح ٢.

(٥) المصدر، باب ٢٦، ح ٣.

(٦) المصدر، باب ٢٦، ح ٥.

ورويت بطريق صحيح عن ابن أبي عمير (أن ابن أبي يعفور ومعلی بن خنيس كانا بالنيل على عهد أبي عبد الله (عليه السلام) فاختلفا في ذبائح اليهود فأكل المعلی ولم يأكل ابن أبي يعفور، فلما صارا إلى أبي عبد الله (عليه السلام) أخبراه فرضي بفعل بن أبي يعفور وخطأ المعلی في أكله إياه)^(١).

(السادسة) ما دل على اختصاص الحرمة بالنسك:

كصحيحة الحلبي قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن ذبائح نصارى العرب هل تؤكل؟ فقال: كان علي (عليه السلام) ينهاهم عن أكل ذبائحهم وصيدهم وقال: لا يذبح لك يهودي ولا نصراني أضحيتك)^(٢).
وصحيحة أبي بصير المرادي قال: (سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: لا يذبح أضحيتك يهودي، ولا نصراني ولا مجوسي، وإن كانت امرأة فلتذبح لنفسها)^(٣).

وموثقة الحسين بن علوان عن جعفر عن أبيه (عليهما السلام) عن علي (عليه السلام) أنه كان يأمر مناديه بالكوفة أيام الأضحى ألا لا تذبح نسائككم يعني نسككم اليهود والنصارى، ولا يذبحها إلا المسلمون)^(٤).
وموثقة إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه (أن علياً (عليه السلام) كان يقول: لا يذبح نسككم إلا أهل ملتكم، ولا تصدقوا بشيء من نسككم إلا على المسلمين، وصدقوا بما سواه غير الزكاة على أهل الذمة)^(٥).

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح ١٦.

(٢) المصدر، باب ٢٧، ح ١٩.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح ٢٠.

(٤) المصدر، باب ٢٧، ح ١٢.

(٥) المصدر، باب ٢٧، ح ٢٩.

علاج التعارض بين الروايات

ما قيل أو يمكن أن يقال في علاج التعارض بين الروايات في المقام أمور:
(الأول) ما ذهب إليه المشهور من ترجيح روايات الحرمة والأخذ بها لاعتضادها بالشهرة العظيمة ونحوها، وطرح روايات الحلية لوجه أو لآخر مما سيأتي بإذن الله تعالى، قال المحقق النراقي (قدس سره): ((فيجب رفع اليد عن تلك الأخبار - أي أخبار الحلية - بالمرّة وطرح ذلك القول بلا شبهة))^(١).
وفيه:-

١- إن مرتبة الترجيح تكون بعد فشل وجوه الجمع العرفي واستقرار التعارض والمدعى إمكان الجمع.

٢- إن الشهرة المرجحة هي الروائية، وهي لا تختص بروايات الحرمة بل إن روايات الحلية لا تقل عنها في الشهرة وبقاوة السند ووضوح الدلالة. أما الشهرة الفتوائية فهي ليست من المرجحات، مضافاً إلى أنها لم تكن عند القدماء، وإنما حصلت لاحقاً بسبب تراكم الفتوى بالحرمة، ومثلها لا تكون حجة لأنها تعبر عن فهم أصحابنا، ويمكن أن يكون منشأها الاحتياط، وعدم الحاجة للخروج عن القدر المتيقن، أو التقية من الرأي العام في الحوزة والمجتمع ونحوها من الدواعي.

٣- لو افترضنا عدم إمكان الجمع واستقرار التعارض فإن الترجيح يكون لروايات الحلية لموافقتهما للكتاب الكريم، فإن الآيات مطلقة لم تشترط إسلام الذابح بل أهملته وجعلته مبنياً للمجهول في إشارة إلى عدم مدخليته والمهم تحقق التسمية، بقرينة الآيات في ذبح الأضاحي حيث وجهت الخطاب إلى المسلمين في ذبح الهدي كما سنشير إلى هذه النكتة القرآنية (صفحة ٧٢) بإذن الله تعالى.

نعم إذا حصل الاطمئنان بأن روايات الحلية لم تصدر لبيان الحكم الواقعي لوجه أو لآخر، وأنها كانت من (جراب النورة) فتسقط عن الاعتبار وتبقى

(١) مستند الشيعة: ٣٨٦/١٥.

روايات الحرمة بلا معارض، لكن أنى لهم بذلك، وقد رواها كبار أصحاب الأئمة (عليهم السلام) المطلعون على فقههم ومثلهم لا يروونها إذا كانت كذلك، بل وجدنا إصراراً من مثل أبي بصير - في صحيحة شعيب العرقوفي - على الحلية وأنه سمع ذلك من الإمامين الباقر والصادق (عليهما السلام) مع أنه سمع جواب الإمام (عليه السلام) في المجلس بالنهي إلا أن أبا بصير فهم للنهي وجوهاً غير حرمة الذبيحة كالتزهر أو عدم تحقق التسمية لمعروفية أهل الجبل بقلة المبالاة بأمور الدين، ونحو ذلك.

بل إن جملة من الروايات التي استدلو بها على الحرمة تدل على الحلية، كإخبار أبي بصير في صحيحة شعيب العرقوفي، وصحيحة زكريا بن آدم وأمثالها التي أجازت عند الضرورة، ولو كانت ذبائحهم محرمة لأصبحت ميتة على كل حال.

ومن الوجوه التي عرضوها لترجيح روايات الحرمة ما قاله الشيخ الطوسي (قدس سره) في التهذيب ((فأول ما في هذه الأخبار: أنها لا تقابل تلك لأنها أكثر، ولا يجوز العدول عن الأكثر إلى الأقل لما قد بين في غير موضع، ولأن ممن روى هذه الأخبار قد روى أحاديث الحظر التي قدمناها، وهم: الحلبي وأبو بصير ومحمد بن مسلم، ثم لو سلمت من هذا كله لاحتملت وجهين: أحدهما: أن الإباحة فيها إنما تضمنت في حال الضرورة دون حال الاختيار وعند الضرورة تحل الميتة، فكيف ذبيحة من خالف الإسلام، والذي يدل عليه ما رواه زكريا بن آدم. والوجه الثاني: أن تكون هذه الأخبار وردت للتقية لأن من خالفنا يجرى أكل ذبيحة من خالف الإسلام من أهل الذمة والذي يدل عليه ما رواه بشر بن أبي غيلان الشيباني))^(١).

(١) تهذيب الأحكام: ٧٠-٦٩/٩، كتاب الصيد والذبائح، باب الذبائح والأطعمة وما يحل وما يجرم، الحديث ٣٤.

أقول: تضمن كلامه (قدس سره) عدة وجوه:-

١- طرح الروايات الدالة على الحلية لكونها أقل عدداً ونحوه قال السيد صاحب الرياض (قدس سره): ((ويرد عليها قصور سند أكثرها وضعف جميعها عن المقاومة لما قدمناه من وجوه شتى، أعظمها اعتضادها بالشهرة العظيمة التي كادت تكون بالإجماع ملحقة، دون هذه لندرة القائل بها))^(١)، وهو مردود كبروياً بعدم اعتماد هذا المرجح، وصغروباً لوضوح كثرتها وأقوائية سندها. أما الاعتضاد بالشهرة العظيمة فلا حجية فيه بل لو ادعي الإجماع فإنه كذلك لما تقدم من النقاشات.

٢- الحمل على التقية، وقد اعتمد هذا الوجه كثيرون، وعلّق به صاحب الوسائل (قدس سره) على جملة من روايات الحلية كصحيحة شعيب العرقوفي فقال (قدس سره): ((رواية أبي بصير محمولة على التقية)) وقال عن خبر بشير بن أبي غيلان: ((هذا ظاهر في التقية))، وقال صاحب الجواهر (قدس سره): ((ومن المعلوم أن هذه النصوص بين الإمامية كالنصوص الدالة على طهارة سؤرهم، ونحوها مما هو معلوم خروجها مخرج التقية كما أوماً إليه خبر بشير بن أبي غيلان، بل لا يخفى على من رزقه الله فهم اللحن في القول: أن هذا الاختلاف منهم في الجواب ليس إلا لها))^(٢)، ((وربما يجعل مصير الإسكافي إليها - أي الحلية - على ذلك قرينة))^(٣).

أقول: يرد على هذا الوجه:-

أ- إن المشهور عندهم^(٤) وإن كان حلية ذبيحة الكتابي إلا أنهم لم يشترطوا العلم بتحقق التسمية بل يكتفون بعدم العلم بوقوع الإهلال لغير الله

(١) رياض المسائل: ٣٠٩/١٣.

(٢) جواهر الكلام: ٨٠/٣٦.

(٣) رياض المسائل: ٣٠٧/١٣.

(٤) الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي: ٢٧٦٠/٤، ط ٣.

تعالى فاشتراط التسمية الوارد في الروايات ليس أمراً معروفاً عندهم، فضلاً عن بلوغه درجة التقية منه.

ب- إن مضامين أغلبها تأبى الحمل على التقية لوضوحها وتنوعها وتفصيلها، وإن أمكن تصورها في البعض.

ج- إننا رفضنا أشد الرفض في بعض أبحاثنا السابقة مثل هذا الحمل وعدم إمكان صدوره من الإمام المعصوم (عليه السلام) في مثل المقام إذ كيف يسوغ لشيعته أكل اللحوم غير المذكاة لتقية موهومة؟.

د- إن الروايات التي جعلوها ظاهرة في التقية وجعلوها قرينة على حمل غيرها عليها حصرها النص المتقدم عن التهذيب برواية بشر بن أبي غيلان، وهي رواية غير تامة السند، وغير ظاهرة في التقية إذ لعل ما قام به الإمام (عليه السلام) من حركة كان تعبيراً عن امتعاضه لوصول حال المسلمين من الهوان والضعفة مع قوة سلطتهم الظاهرية أن يتولى الذبابة في أسواقهم اليهود والنصارى مع ما هم عليه من الحق على المسلمين والكيد لهم. ويحمل قوله (عليه السلام): (إلى يوم ما) على معنى منسجم معه كزوال هذه الحالة ونحوها.

فهل يصلح مثل هذا الخبر للي جميع الروايات المعتبرة الدالة على الحلية وحملها على التقية؟

٣- الحمل على حال الضرورة، وفيه: أن الضرورة التي وردت في الروايات ليست بمعنى الاضطرار المسوغ لأكل الميتة وإلا لما احتاج إلى تقييد ((الحل بتسميته عليها، ولا بسماعه مسمياً ولا بشهادة مسلم على تسميته، فيكون ذلك كله في الأخبار لغواً))^(١)، وإنما بمعنى عدم وجود الذابح المسلم، فضلاً عن الخوف من فوات الحيوان وتلفه لو لم يذبح إلى حين وجود المسلم بقرينة قوله (عليه السلام): (وقت الضرورة إليه) أي الذابح ولم يقل: (إليها) أي الذبيحة،

(١) مسالك الأفهام: ٤٦٤/١١.

فهو أدل على الحلية، وإلا فإنه لا يفرق على المعنى الذي ذكره بين موت الحيوان أو ذبحه على غير الطريقة الشرعية مضافاً إلى أن إطلاقات بعض روايات الحل تأبى التقييد بحال الضرورة وسيأتي مزيد من الإيضاح (صفحة ٧١).

والخلاصة: أن روايات الحلية لا يمكن طرحها، ولو كانت من (جراب النورة) - كما في بعض الروايات - وليست مسوقة لبيان الحكم الواقعي لما رواها كبار الأصحاب المطلعون على فقه الأئمة (عليهم السلام)، فما قاله الشيخ (قدس سره) من أن الذين رووا أخبار الحلية رووا أخبار الحظر دليل عليه وليس له بعكس الجملة فيقال: إن الذين رووا أخبار الحرمة رووا أخبار الحلية فلو لم تكن مسوقة لبيان الحكم الواقعي لما رووها.

في مقابل هذا الذي ذهب إليه المشهور يمكن عرض أكثر من وجه للجمع بين الروايات نذكرها بنفس الترتيب:

(الثاني) ما يظهر من النظر في مضامين الروايات بحسب التصنيف الذي قدمناه وحاصله: تقييد الطائفة الأولى بالثانية، والثالثة والرابعة فينتج التفصيل الذي ذكره الشيخ الصدوق (قدس سره)، فتحرم ذبائح أهل الكتاب مع عدم الوثوق بصدور التسمية وتحل مع العلم بتحقق التسمية بسماعها أو إخبار الثقة. وهذا الجمع مضافاً إلى كونه مقتضى الجمع بين الروايات، فقد صرحت به جملة من الروايات المعتبرة في الطائفة الرابعة، وأوضحها صحيحة حريز، فتكون هذه الصحيحة ونظائرها رافعة للتعارض بين الروايات ومبيّنة لما أجمل فيها من الحرمة والحلية.

ومنه يظهر الفرق بين ذبيحة المسلم والكتابي إذ لا يشترط في الأول العلم بتحقق التسمية بل يكفي عدم العلم بعدم تحققها، أما الثاني فيشترط فيه حصول العلم بأي منشأ معتبر.

وأشكل الشهيد الثاني (قدس سره) على هذا التفريق بقوله: ((وفيه سؤال ما الفرق، فقد صرح في صحيحة جميل بالحل ما لم يعلم عدم تسميتهم كالمسلم))^(١).

وفيه: إن الفرق صرحت به جملة من الروايات المعتبرة المتقدمة في الطائفة الرابعة، أما قوله (عليه السلام) في صحيحة جميل - في الطائفة الرابعة -: (فإن حضرتموهم فلم يسموا فلا تأكلوا) وقال: (إذا غاب فكل) فيمكن حمله على حالة خارجية واقعة كان الغالب فيهم التسمية ولو لمجاعة المسلمين المحيطين بهم، أو أن صدور الحكم كان قبل أن يحدثوا في التسمية شيئاً الذي صرحت به صحيحة حنان بن سدير في الطائفة الثانية، أو أن تحمل هذه فقط على التقية لما ذكرناه من المشهور عندهم.

(الثالث) الجمع العرفي بين روايات المنع والترخيص بحمل الأولى على الكراهة كما هو ديدنهم في نظائر المورد وإن السنة أكثرها قابلة لذلك لأنها وردت بصيغة النهي (لا تأكل، لا تأكلوها، لا تقربوها) فحملها على التنزيه قريب خصوصاً وأنهم مجتمع مسلم تتوفر فيه ذبائح المسلمين مضافاً إلى موافقته للاحتياط الحسن على كل حال.

قال الشهيد الثاني (قدس سره): ((ولو حمل النهي في جميع تلك الأخبار المانعة على الكراهة أمكن كما في هذا، إما لكونه طريقاً للجمع، وإما لما يظهر على تلك الأخبار من القرائن الدالة عليه، بل تصريح بعضها به، كرواية الحسين بن عبد الله قال: (اصطحب المعلّى بن خنيس وابن أبي يعفور في سفر فأكل أحدهما ذبيحة اليهودي والنصراني وأبى أكلها الآخر، فاجتمعا عند أبي عبد الله (عليه السلام) فأخبراه فقال: أيكما الذي أبى؟ فقال: أنا، قال: أحسنت). فهذا ظاهر في الكراهة، وإلا لبين (عليه السلام) لمن أكل أنه محرم ونهاه عن العود. مع أن أخبار

(١) مسالك الأفهام: ٤٦٥/١١.

الحل أصحّ سنداً وأوضح دلالةً^(١).

أقول: سند رواية الحسين بن عبد الله غير تام وقد رويت الواقعة بسند معتبر وورد فيها تحنّط الأكل وهو المعلّى وهي صحيحة ابن أبي عمير التي ذكرناها في ذيل خبر الحسين، وقد يرد عليها أنها لم تنقل كلام الإمام (عليه السلام) وإنما تفسير ابن أبي عمير أو من روى عنه فلا يمكن الاحتجاج بها.

والمختار هو مجموع الوجهين الثاني والثالث، فتحل ذبيحة اليهودي والنصراني إذا سمّى بالله تبارك وتعالى، والحلية مشروطة بحصول الوثوق والاطمئنان بتحقق التسمية، ويراد بالتسمية الإهلال لله تبارك وتعالى بالذبيحة من دون تشريك، وهذا ما بيّنته معتبرة معاوية بن وهب قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن ذبائح أهل الكتاب، فقال: لا بأس، إذا ذكروا اسم الله، ولكن أعني منهم من يكون على أمر موسى وعيسى (عليهما السلام) ^(٢) وشمول أهل الكتاب بعموم ذيل مصححة الحسين بن المنذر عن أبي عبد الله (عليه السلام): (يا حسين: الذبيحة بالاسم، ولا يؤمن عليه إلا أهل التوحيد)، وعلى هذا الوجه تحمل إطلاقات الحلية.

فالمراد بكونهم على أمر موسى وعيسى (عليهما السلام) اعتقادهم بالتوحيد من دون شوبه بعقائد الشرك، ومنه يعلم وجه النظر في ما قاله المحقق النراقي (قدس سره) عن رواية معاوية بن وهب من ((إنها صريحة على اختصاص ذلك بأهل الكتاب الذين كانوا من قبل بعثة نبينا (صلى الله عليه وآله وسلم)، أو بعدها قبل قيام الحجّة عليهم لأن تهودهم وتنصرهم اليوم مانع من كونهم على أمرهما لأنهم مأمورون من قبلهما باتباع نبينا (صلى الله عليه وآله وسلم) إلا أن تكون لهم شبهة مانعة عن الاهتداء بالحق.

(١) مسالك الأفهام: ٤٦٤/١١.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح ١١.

وصرح بذلك الشيخ المفيد (قدس سره) في رسالة الذبائح، قال بعد نقل الرواية: ثم إنه شرط فيه أيضاً اتباع موسى وعيسى وذلك لا يكون إلا بمن آمن بمحمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، واتبع موسى وعيسى في القبول منه (صلى الله عليه وآله وسلم) والاعتقاد بنبوته. انتهى^(١).

أقول: فهم أمر موسى وعيسى (عليهما السلام) على هذا النحو بعيد والأقرب ما ذكرناه، وعلى تفسيرهم لا يبقى معنى لروايات الحلية في زمن الإمامين الصادقين وأولادهم الطاهرين (سلام الله عليهم أجمعين) لتأخرهم أكثر من مائة عام عن البعثة الشريفة، بل فيه تغرير بأتباعهم إذ أطلقوا عنوان أهل الكتاب في الروايات فيفهمون منه أهل الكتاب الموجودين، والتعويل على رواية واحدة في بيان حالهم مناف لما عليه أهل المحاورة، مضافاً إلى ضعف سند الرواية على مبانيهم، وإنما اعتبرناها المبني سابق.

ولعل الشيخ المفيد (قدس سره) مال إلى هذا التفسير بوحى مناظراته الكلامية مع الديانات الأخرى وتبعه الآخرون.

توجيه روايات النهي في ضوء الجمع المذكور:

أما روايات النهي فيمكن حملها على وجوه:
(منها) عدم تحقق التسمية منهم، أو تحققها على نحو أحدثوه غير خالٍ من الشرك كما ورد في صحيحة حنان عن أبي عبد الله (عليه السلام): (إنهم أحدثوا فيها شيئاً لا أشتهي، قال حنان: فسألت نصرانياً فقلت له: أي شيء تقولون إذا ذبحتم؟ قال: نقول: بسم المسيح)^(٢) وإلا فإنهم بحسب الأصل يهلون بذبائحهم لله تبارك وتعالى، فقد نقل أن لليهود أوراداً خاصة يقولونها عند الذبح موجودة في

(١) مستند الشيعة: ٣٨٦/١٥.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٦، ح ٣.

كتابهم المقدس، وتؤيده رواية بصائر الدرجات بسنده عن عامر بن علي الجامعي قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): جعلت فداك إنا نأكل ذبائح أهل الكتاب ولا ندرى يسمون عليها أم لا، فقال: إذا سمعتهم قد سموا فكلوا، أتدري ما يقولون على ذبائحهم؟ فقلت: لا، فقرأ كأنه يشبه يهودي قد هذّأ ثم قال: بهذا أمروا، فقلتُ جعلت فداك إن رأيت أن نكتبها، فقال: اكتب) ^(١) فلو سمّوا عند الذباجة بما أمروا به في شريعتهم لم يكن إشكال في ذبائحهم كما بين الإمام (عليه السلام) في مصححة معاوية بن وهب - الطائفة الرابعة - أن المراد باليهودي والمسيحي من كان على دين موسى وعيسى (عليهما السلام).

(ومنها) أنها غير ظاهرة في الإطلاق كصححة الحسين الأحمسي المتقدمة في الطائفة الأولى فإن المراد منها مقاطعة هذا القصاب وترك الذبائح التي ذبحها اليهودي لليهود والشراء مما يذبحه المسلم للمسلمين وهو ما يفعله القصاب.

(ومنها) الحمل على شكل من أشكال المقاطعة لهم وعزلهم كرد على كيدهم للإسلام أو تعاليمهم على المسلمين واستهزائهم بهم أو مقابلتهم بالمثل كما جرت عليه الأعراف الدبلوماسية، وتشهد لذلك صححة الحسين الأحمسي (الطائفة الأولى) ومصححة ابن أبي عمير (الطائفة الثانية) حيث دلّتا على عدم أكلهم من ذبائح المسلمين، فالأمر بالاجتناب لمقابلتهم بالمثل.

(١) صدر الحديث في وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباجة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ٤٥، وتامه في جامع أحاديث الشيعة: كتاب الصيد والذبائح والأطعمة، أبواب الذبائح، باب ١٨، ح ٤٠، ج ٢٨، صفحة ١٢٩. وفي المصدر قال الشيخ المجلسي (قدس سره) في البحار بعد أن نقل الكلمات: ((هكذا وجدته في نسخ البصائر وفيه تصحيقات كثيرة من الرواة لعدم معرفتهم بتلك اللغة، والذي سمعت من بعض المستبصرين العارف بلغتهم وكان من علمائهم أن الدعاء الذي يتلوه اليهود عند الذبح هكذا)) ثم أورده وترجمته: ((تباركت أنت الله إلهنا ملك العالمين الذي قدسنا بأوامره وأمرنا على الذبح)).

مع التقريب الذي ذكرناه لخبر بشر بن أبي غيلان وظهوره في امتعاض الإمام (عليه السلام) من هذه الحالة.

(ومنها) الاحتياط في الدين خصوصاً في الأطعمة التي لها آثار وضعية مهمة، قال تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾ (عبس: ٢٤)، ومما يشهد لهذا الوجه رواية محمد بن يحيى الخثعمي (وفيها القاسم بن محمد) عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (قال: أتاني رجلان أظنهما من أهل الجبل فسألني أحدهما عن الذبيحة فقلت: والله لا ترد (لا أبرد - خ) لكما على ظهري لا تأكل، قال محمد: فسألته أنا عن ذبيحة اليهودي والنصراني فقال: لا تأكل منه)^(١).

أقول: احتياط الخثعمي ظاهر بعدم التصريح بالحلية من أجل تمشية أمور السائل وإثقال ظهره هو بالفتوى وهو يعلم بأن السائلين من أهل الجبل المعروفين يومئذ بقلّة مبالاتهم في أمر الدين فإخفاؤه الحلية كان احتياطاً في الدين.

(ومنها) الحمل على التنزيه لوجود ذبائح المسلمين في السوق فلا مبرر لتناول ذبائح اليهودي والنصراني إلا لمرض في النفس والعياذ بالله، وقد يكون هذا التنزيه إلزامياً باعتبار توفر ذبائح المسلمين وصعوبة تحقق معنى التوحيد منهم، لذا قال العلامة (قدس سره): ((والأصل أن لا تؤكل ذبائحهم كيف كانت ما وجدت ذبائح المسلمين، ولا يستعان بهم إلا فيما لم يجد مسلماً يستعان به عليه، فإذا لم توجد ذبائح المسلمين، فحينئذ جائز أن تؤكل ذبائح أهل الكتاب إذا ذكروا اسم الله عز وجل عليها))^(٢).

لذا حلت ذبائحهم عند الاضطرار أي عند عدم وجود ذابح مسلم كما يظهر من صحيحة زكريا بن آدم المتقدمة (صفحة ٤٢) لقوله (عليه السلام)

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح ٢٦.

(٢) مختلف الشيعة: ٣١٦/٨، المسألة ٢٨.

(الضرورة إليه) أي الذابح، ولم يقل (إليها) أي الذبيحة أو اللحم حتى تحمل على الاضطرار الموسَّع لأكل الميتة كما تقدم عن الشيخ (قدس سره).
وورد هذا المعنى للاضطرار بوضوح أيضاً في الموارد الأخرى من أحكام الذباجة، كصحيحة محمد بن مسلم في الذبح بغير الحديد قال: (قال أبو جعفر (عليه السلام) في الذبيحة بغير حديدة، قال: إذا اضطررت إليها فإن لم تجد حديدة فاذبحها بحجر)^(١) وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله في الذبح من غير المذبح وفيها (فأما إذا اضطر إليها واستصعبت عليه ما يريد أن يذبح فلا بأس بذلك)^(٢) وخبر المرزبان عن الرضا (عليه السلام) قال: (لا بأس بذيبة الخصي والصبي والمرأة إذا اضطرروا إليه)^(٣).

والنتيجة: أن كون الذابح كتابياً لا يمنع من حلية ذبيحته، وإنما طراً المنع لاحقاً لأمرٍ أو لآخر - كما في صحيحة حنان بن سدير-، وكان الأصحاب المقربون إلى الأئمة (عليهم السلام) يعلمون أن الأصل في ذبائح أهل الكتاب هي الحلية إذا سموا وإنما تحرم لعارض، وهو مراد من روى الحلية مطلقاً.

إشكال ودفع:

إن قلت: إن رواية زيد الشحام (في الطائفة الأولى) صريحة في إطلاق الحرمة حتى لو سموا فتكون مانعة عن هذه النتيجة.
قلت: لا تصلح الرواية للمنع، من جهة أن سندها غير تام لوجود المفضل بن صالح المتسالم على ضعفه، ولإمكان حملها على أحد الوجوه المتقدمة.

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباجة، أبواب الذبائح، باب ٢، ح ٤.

(٢) المصدر، باب ٤، ح ٣.

(٣) المصدر، باب ٢٣، ح ١٠.

إن قلت: - بالعكس من ذلك- إن صحيحة جميل ومحمد بن حمران (في الطائفة الرابعة) تكفي بعدم شهودهم عند الذبح أي عدم العلم بعدم تسميتهم وهذا ينافي الشرط المذكور في النتيجة.

قلت: يمكن حملها على قضية خارجية كان فيها أولئك يسمون ليشتري منهم المسلمون، أو تحمل على التقية لأن المعروف عندهم يومئذ كفاية ذلك. إن قلت: إن وجوب الاجتناب عن ذبائح غير المسلمين موافق للاحتياط وهو حسن.

قلت:-

١- لا شك في حسن الاحتياط إلا أننا نتحدث عن مقتضى الأدلة الاجتهادية ومؤدى النظر فيها، أما الاحتياط فهو حسن عند العمل إلا أنه يغلق باب الاجتهاد عند النظر.

٢- إن الحكم بجرمة ذبائح أهل الكتاب قد تترتب عليه آثار مخالفة للاحتياط، كما لو استأجر شخص شخصاً آخر لذبح بهيمة فدفعها إلى كتابي، فعلى القول بالحرمة لا يستحق الأجرة ويغرم قيمة الحيوان لأنه أصبح ميتة وفوت منافعه وهذه الغرامة مخالفة للاحتياط.

إن قلت: توجد بعض الروايات الظاهرة في اشتراط إسلام الذابح كالتى تقدمت (صفحة ٤٢) في ذبيحة المرأة والغلام.

قلت: هذا الاستظهار مبني على تحقق المفهوم للجمله وهو غير ظاهر فيه، إذ الجواب بصدد ما يتحقق به الموضوع فذكرت أوضح الأفراد، وليس فيها دلالة على الانحصار حتى يكون لها مفهوم.

نكتة: يشترط في الهدي والأضاحي أي النسائك عموماً أن يتولى المسلمون ذباحتها لورود الروايات المعتمدة في ذلك (الطائفة السادسة) وللتعليل بأنها نسك فلا تكون مشمولة بحكم جواز تولي الكتابي الذباحة عموماً، نعم الروايات المذكورة غير ظاهرة في الاشتراط الوضعي الذي تكون نتيجته حرمة الذبيحة،

لعدم وجود قرائن على ذلك كالمنع من الأكل ونحوه، فيحمل الوجوب على التكليفي، وتفصيل الكلام في محله من كتاب الحج.

ويمكن استفادة هذا التفريق بين الأضاحي وعامة الذبائح من القرآن الكريم، فإنه وجه خطاب التسمية والذبح إلى المسلمين، قال تعالى: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ﴾ (الحج: ٣٦) وقال تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ﴾ (الحج: ٣٤)، بينما ترك الذابح مجهولاً مطلقاً في عامة الذبائح واكتفى بشرط التسمية، قال تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ (الأنعام: ١١٨، ١١٩، ١٢١).

ويظهر أن هذا التفريق كان حاضراً في ذهن أرباب الحديث والعلماء (قدس الله أرواحهم) فالكليني (قدس سره) ذكر روايات إسلام ذابح الأضحية - كصحيحة الحلبي - في كتاب الحج أبواب الهدي، وذكر روايات حلية ذبيحة الكتابي في كتاب الذبائح تحت عنوان (ذبائح أهل الكتاب).

وروى الشيخ الصدوق (قدس سره) في الفقيه قال: (وفي كتاب علي عليه السلام): لا يذبح الجوسي ولا نصارى العرب الأضاحي، وقال: تأكل ذبيحته إذا ذكر الله عز وجل^(١)، ولو لم يكن بينهما فرق لدمجهما.

لكن الشيخ الطوسي (قدس سره) جمع رواياتهما في باب واحد وتبعه من تأخر عنه كصاحب الوسائل (قدس سره) فضاع هذا التفريق.

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح ٤٤.

الترجيح بموافقة الكتاب

لو افترضنا استقرار التعارض فإن الترجيح يكون للحكم بالحلية لموافقته للكتاب الكريم لإطلاق الذابح في الآيات الكريمة، وهو إطلاق لحاظي كما قربنا فيمكن التمسك به.

وللتشيد العلمي الذي بنينا عليه جملة من مطالب هذا البحث، ولتوجيه كلام الشهيد الثاني (قدس سره) في المسالك الذي سيأتي بإذن الله تعالى، نقول: يمكن أن تقرب الاستدلال على الحلية من القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ﴾ (المائدة: ٥) قال الشيخ الطبرسي (قدس سره): ((اختلف في الطعام المذكور في الآية، فقيل: المراد به ذبائح أهل الكتاب، عن أكثر المفسرين وأكثر الفقهاء، وبه قال جماعة من أصحابنا، ثم اختلفوا، فمنهم من قال: أراد به ذبائح كل كتابي ممن أنزل عليه التوراة والإنجيل ومن دخل ملتهم ودان بدينهم، عن ابن عباس و.. ومنهم من قال: عني به من أنزلت التوراة والإنجيل عليهم أو كان من أبنائهم، فأما من كان دخيلاً فيهم من سائر الأمم ودان بدينهم فلا تحل ذبائحهم، وقيل المراد بطعام الذين أوتوا الكتاب ذبائحهم وغيرها من الأطعمة، وقيل إنه مختص بالحبوب وما لا يحتاج فيه إلى التذكية، وهو المروي عن أبي عبد الله (عليه السلام)، فأما ذبائحهم فلا تحل))^(١).

أقول: وتقريب الاستدلال على إرادة الذبائح خاصة أو عموم الطعام الشامل لها: قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ﴾ التي فيها إشعار إلى حالة جديدة كقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ يُبَسِّطُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ وقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ في نفس السياق من سورة المائدة، وليست هذه الحالة الجديدة إلا نسخ حكم سابق، وليس هو إلا حرمة ذبائحهم، إذ أن الحبوب وأشباهاها لم تكن محرمة، وربما كان منشأ

(١) مجمع البيان، المجلد الثاني: ٢٥١.

هذه الحالة الجديدة ظهور الإسلام وبسط سلطته على أهل الديانات الأخرى في السنتين الأخيرتين من حياة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) - حيث أن سورة المائدة التي تضمنتها هي من أواخر السور نزولاً-، وحيثُ انتفى حكم المقاطعة والمقابلة بالمثل ونحوها.

إن قلت: إن الروايات دلت على أن المقصود بالآية الحبوب.

قلت: الروايات الواردة في هذا المعنى^(١) إما من تطبيق العام على بعض مصاديقه فلا يكون لها مفهوم ينفي ما عداها كموثقة سماعة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (سألت عن طعام أهل الذمة ما يحلّ منه؟ قال: الحبوب) بقرينة تعميم الخصم للحلية إلى غير الحبوب إلا اللحوم، وإما أن فيها ما يمكن دخول اللحوم فيه كقوله (عليه السلام) في صحيحة هشام بن سالم: (العدس والحمص وغير ذلك) فالحل يعم اللحوم، وإما أن إخراج اللحم لعارض كالذي ورد في الأخبار الدالة على حرمة ذبائحهم بسبب عدم التسمية ونحوها، كرواية علي بن إبراهيم في تفسيره عن الصادق (عليه السلام) قال: (عنى بطعامهم هاهنا الحبوب والفاكهة غير الذبائح التي يذبحون فإنهم لا يذكرون اسم الله عليها)^(٢) وحتى صحيحة قتبية الأعشى (في الطائفة الثانية) تدخل في معنى رواية علي بن إبراهيم بقرينة تعليل الإمام (عليه السلام) المنع عن ذبائحهم بعدم ائتمانهم على التسمية.

وعلى أي حال يظهر أن هذه النتيجة - وهي حلية ذبائح الكتابي إذا سمي بالمعنى الصحيح- ثابتة عند جملة من الفقهاء (قدس الله أرواحهم) لولا الاحتياط وحسن الأدب مع المشهور، قال الشهيد الثاني (قدس سره) بعد أن استدل على

(١) ذكرها الحر العاملي (قدس سره) في الباب ٥١ من أبواب الأطعمة المحرمة من كتاب

وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح ٤٦.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح ٤٦.

الحلية: ((وعلى كل حال، فلا خروج عما عليه معظم الأصحاب، بل كاد أن يعدّ هو المذهب، مضافاً إلى ما ينبغي رعايته من الاحتياط))^(١)، وقال السيد صاحب الرياض (قدس سره): ((ولو لم تكن أدلة الحرمة بالشهرة المزبورة معتمدة لكان المصير إلى هذه الرواية - وهي صحيحة حريز المفصلة في الطائفة الرابعة - في غاية القوة؛ لوضوح الجمع بها بين الروايتين الأوليين الدالتين على التحريم والحلية، بحمل الأولى على عدم سماع التسمية، والثانية على السماع. وتجعل هذه قرينة على أن المراد بالتعليل المتقدم إليه الإشارة في أخبار الحرمة بأنها اسم ولا يؤمن عليه إلا مسلم: المعنى المستفاد منه في بادئ النظر، وهو كون عدم الأمن من حيث خوف الترك لا خوف عدم القصد إلى ما دل))^(٢).

وقال الشهيد الصدر الأول (قدس سره) في تعليقه على منهاج الصالحين للسيد الحكيم (قدس سره) عند قوله: ((فلا تحل ذبيحة الكافر)) قال (قدس سره): ((إذا سمى الكافر فحرمة الذبيحة مبنية على الاحتياط))^(٣).

أما السيد الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) فقد كان واضحاً في إعلان النتيجة، قال (قدس سره): ((يشترط أن يكون الذابح مسلماً، على المشهور، فلا تحل ذبيحة الكافر، وإن كان كتابياً، إلا أن الظاهر حلية ذبحه إذا ذكر الله كما يذكره المسلم، نعم لو شك في ذلك حرم ولم يعتد بإخبار الكافر بصحته))^(٤).

تنبيه: أرجع الشهيد الثاني (قدس سره) القول بالتفصيل إلى القول بالحل الذي قوى دليله قال (قدس سره): ((وهذا - أي القول بالتفصيل - راجع إلى حل

(١) مسالك الأفهام: ٤٦٥/١١.

(٢) رياض المسائل: ٣٠٩/١٣.

(٣) منهاج الصالحين للسيد الحكيم (قدس سره): ٣٥٦/٢، فصل الذبابة، مسألة ١.

(٤) منهاج الصالحين: ٣٦٥/٣، المسألة ٢١١٥.

ذبيحتهم، لأن الكلام في حلها من حيث إن الذابح كتابي لا من حيث إنه سمي أو لم يسم، فإن المسلم لو لم يسم لم تؤكل ذبيحته كما عرفت^(١).
أقول: ظهر الفرق بين ذبيحة المسلم والكتابي من هذه الناحية مما ذكرناه آنفاً، وقد ذكره (قدس سره) وأشكل عليه وأجبناه.

تتميم: مضافاً إلى الروايات المتقدمة التي استدلت بها على الحلية فقد احتج الشهيد الثاني (قدس سره) بوجوه للقائلين بالحل غير الروايات فقال: ((الأول: قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ﴾ (المائدة: ٥). وجه الدلالة: أن الطعام إما أن يراد به ما يطعم مطلقاً فيتناول محل النزاع، لأن اللحم من جملة ما يطعم، وإما أن يراد به الذبائح - كما قاله بعض المفسرين^(٢) - فيكون نصاً. وأما حمله على الحبوب ففيه أن تحليلها غير مختص بأهل الكتاب، إذ جميع أصناف الكفار يحل أكل حبوبهم، فيكون تخصيص أهل الكتاب خالياً من الفائدة، وإنما محل الشبهة منه موضع النزاع^(٣).

وضَعَفَ (قدس سره) تخصيص الآية بالحبوب ((لمخالفته اللغة والعرف، ودعوى أن ذلك هو المتعارف ممنوعة^(٤))).

أقول: رد صاحب الرياض (قدس سره) هذا الوجه بشدة قائلاً: ((وأما قول بعض الأصحاب في الجواب عنه بأن حمله على الحبوب - كما ورد في الأخبار - بعيد مع أن حلها غير مختص بهم، بل شامل لجميع أصناف الكفار، فغريب وأي غريب بعد الاعتراف بالورود في الأخبار التي منها الصحيح

(١) مسالك الأفهام: ٤٦٥/١١.

(٢) وقد نقلنا الأقوال في ذلك (صفحة ٧٤) عن مجمع البيان.

(٣) مسالك الأفهام: ٤٥٩/١١.

(٤) مسالك الأفهام: ٤٦٢/١١.

الصريح، وإن هو إلا اجتهاد صرف في مقابلته غير مسموع لا يمكن المصير إليه، بل ولا الإصغاء إليه))^(١).

أقول: يريد (قدس سره) بالأخبار صحيحة قتيبة الأعشى المتقدمة في الطائفة الثانية ونظائرها^(٢)، والتقريب الذي ذكره الشهيد الثاني (قدس سره) لا يخلو من إشكال لكن الاستدلال بالآية على الحلية له تقريب تقدم دفاعاً عن مراد الشهيد (قدس سره).

ولعل مثل هذه الكلمات - التي لا يقصد بها الجدل والمراء ومناقشة أصل المطلب وإنما الرد على دعوى الخصم كقول العلامة (قدس سره) في المختلف بأن المتعارف من الطعام هي الحبوب^(٣) - هي التي أوجبت استغراب عدد من الفقهاء ممن تأخر عنه (قدس سره) ومضايقة صاحب الجواهر (قدس سره) وانتقاده المتقدم للشهيد الثاني (قدس سره) قال (قدس سره): ((فلا وجه للتأمل فيها - أي حرمة ذبائح أهل الكتاب - مطلقاً، بل نسأل الله تعالى شأنه أن لا يجعل ما وقع لنا من الكلام فيها من اللغو الذي لا نؤجر عليه))^(٤).

ثم احتج الشهيد الثاني (قدس سره) بـ((الخبر المستفيض أو المتواتر بأكل النبي (صلى الله عليه وآله) من الذراع المسموم الذي أهدته اليهودية إليه (صلى الله عليه وآله)، وأكل منه هو وبعض أصحابه، فمات رفيقه وبقي يعاوده ألمه في كل أوان إلى أن مات منه (صلى الله عليه وآله))^(٥) وأضاف بعضهم الاستدلال بها على عدم اشتراط شهادة التسمية منهم فإن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أكل من الشاة ولم يشهد ذبحها وتسميتهم عند الذبح.

(١) رياض المسائل: ٣٠٨/١٣.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المحرمة، باب ٥١.

(٣) مختلف الشيعة: ٣١٨/٨.

(٤) جواهر الكلام: ٨٨/٣٦.

(٥) مسالك الأفهام: ٤٥٩/١١.

أقول: بغض النظر عن المناقشة في سند الرواية، فإن الاستدلال بها على الحلية غير تام؛ لأن تقديم اللحوم في الطعام لا يلزم منه كونهم هم من ذبوحها، خصوصاً وإن الحادثة وقعت في الأيام الأخيرة من حياة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) حيث تفتت المجتمع اليهودي وتشتت في البلدان، وذاب من بقي في المجتمع المسلم.

أما الاستدلال على عدم اشتراط شهادة تسميتهم فغير سليم أيضاً لما أفادته الروايات من كونهم كانوا يسمون الله تبارك وتعالى ثم أحدثوا شيئاً بعد ذلك.

واستدل الشهيد الثاني (قدس سره) أيضاً بـ((رواية البنظي عن يونس بن بهمن قال: قلت لأبي الحسن (عليه السلام): أهدى إلي قرابة لي نصراني دجاجاً وفراخاً قد شواها وعملت لي فالوذجة فأكله؟ قال: لا بأس به))^(١).

أقول: بغض النظر عن المناقشة في السند، فإنه يأتي فيها ما ذكرناه آنفاً من أن تقديم اللحوم في الطعام لا يعني أنهم تولوا ذبحة الحيوان.

وناقش (قدس سره) الروايات التي استدلت بها على الحرمة بأمور استغرب^(٢) الفقهاء (قدس الله أسرارهم) صدورها منه (قدس سره) كقوله في ما جاء في صحيحة قتيبة (في الطائفة الثانية): (لا تدخل ثمنها مالك): ((لا دلالة فيها على التحريم، بل تدل على الحل، لأن قوله: (لا تدخل ثمنها مالك) يدل على جواز بيعها وإلا لما صدق الثمن في مقابلها، ولو كانت ميتة لما جاز بيعها ولا قبض ثمنها. وعدم إدخال ثمنها في ماله يكفي فيه كونها مكروهة، والنهي عن أكلها يكون حاله كذلك حذراً من التناقض))^(٣).

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٧، ح ٤٠.

(٢) كقول صاحب الجواهر (قدس سره) المتقدم وراجع أيضاً رياض المسائل: ٣٠٤/١٣.

(٣) مسالك الأفهام: ٤٥٦ / ١١.

أقول: إن استعمال لفظ الثمن لا يدل على صحة المعاملة كما ورد في (ثمن العذرة حرام) و (ثمن المغنية سحت) لأن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز، ولصدق إطلاق العنوان بعناية الصورة الظاهرية للمعاوضة، والتعبير بأمثاله معروف، فالاستدلال باستعمال لفظ الثمن على صحة البيع في غير محله.

وكقوله (قدس سره) عن صحيحة الحلبي ومحمد بن مسلم المتقدمة (صفحة ٢٩٠) في النهي عن ذبائح نصارى العرب: ((لا دلالة فيها على تحريم ذبائح أهل الكتاب مطلقاً، بل ربما دلّت على الحل، فإن نهيه عن ذبائح نصارى العرب لا مطلق النصارى، ولو كان التحريم عاماً لما كان للتخصيص فائدة))^(١).

أقول: هذا مبني على كون الجملة لها مفهوم، وهي أبعد الجمل عنه لأنها من مفهوم اللقب، وليست أزيد من تطبيق العام على أحد أفراده.

وكقوله (قدس سره) عن صحيحته الأخرى في عدم ذبح اليهودي والنصراني الأضحية: ((فإن النهي ورد عن ذبح الأضحية، ومفهومه أن غيرها ليس كذلك، والمفهوم وإن لم يكن حجة إلا أن التخصيص بالأضحية لا نكتة فيه لو كانت ذبائحهم محرمة مطلقاً))^(٢).

أقول: يرد عليه مثل ما تقدم مع كون النكتة أن الأضحية نُسك فيتأكد فيها النهي المذكور.

(١) مسالك الأفهام: ٤٥٦/١١.

(٢) مسالك الأفهام: ٤٥٧/١١.

(الصف الرابع) طوائف المسلمين عامة غير المنتزمين بولاية أهل البيت (عليهم السلام):

المشهور عدم اشتراط الإيمان بالمعنى الأخص، والاكتفاء بإسلام الذابح، إلا أن يكون ناصبياً مظهراً للعداوة لأهل البيت (عليهم السلام) أو منكراً لضرورة من الضروريات الثابتة في الدين، وهؤلاء داخلون في الصف الثاني مما تقدم. والروايات الدالة على حلية ذبائح المسلمين عموماً كثيرة تقدمت جملة منها كمعتبرة محمد بن قيس وروايات جواز الأخذ من سوق المسلمين، والمعتبرات في أن الذبيحة بالاسم ولا يؤمن عليه إلا المسلم، وما دلّ على حلية ذبيحة المرأة إذا كانت مسلمة وغيرها.

وحكي الخلاف عن القاضي ابن البراج وابن حمزة^(١) واستدل لهم بروايات وتقريبات ترتبط بباب العقائد ولا يمكن بناء الحكم الشرعي عليها فضلاً عن معارضتها للأدلة المتقدمة.

واستدلوا بصحیحة زكريا بن آدم المتقدمة (صفحة ٤٢) واعتبروها مقيدة لتلك المطلقات الدالة على كفاية إسلام الذابح، ورد المشهور بأن ((ظاهر النهي وإن أفاد الحرمة إلا أنه محمول عند الأكثر، بل عامة من تأخر على الكراهة))^(٢).

أقول: حمل الأكثر على الكراهة غير كافٍ في حجية الجمع المذكور بعد بنائهم فعلاً على التقييد في مثل المورد؛ لأن مقتضى القاعدة في الجمع بين عموم مثل معتبرة محمد بن قيس وحلية ذبائح المسلمين ونحوها، وبين النهي عن ذبائح غير الإخوان، هو تقييد الأول بالثاني.

وعليه فلا بد من دفع تقييد تلك الروايات بالصحیحة، والجمع بينهما بحملها على الكراهة بوجوه أخرى، منها:-

(١) نقل كلماتهم وبعض الاستدلال في جواهر الكلام: ٩٣/٣٦.

(٢) رياض المسائل: ٣١٠/١٣.

١- ما قربناه سابقاً من دلالة صحيحة زكريا على حلية ذبائح غير الإخوان بقريئة الذيل، ولو كانت ذبائح الآخرين محرمة لما جازت حتى عند عدم وجود الذابح المسلم.

٢- وردت الصحيحة في عدد من الموسوعات الفقهية الاستدلالية المهمة بلفظ (على خلاف الدين الذي)^(١) وهي وإن لم تكن موجودة في نسختي التهذيب والاستبصار المطبوعة إلا أنها توهم الاستدلال بالصحيحة على هذا الحكم؛ لأنها ستكون ظاهرة في دين الإسلام عموماً وتكون كمعتبرة محمد بن قيس.

٣- ((إشعار السياق بها - أي الكراهة- من حيث تخصيص الراوي بالخطاب بالنهي))^(٢).

٤- إن جملة من النصوص الدالة على حلية ذبائح المسلمين آية عن التقييد كمعتبرة محمد بن قيس، مضافاً إلى لزوم تخصيص الأكثر، ونقض الغرض في الروايات المعللة لصحة التذكية بالاسم، مضافاً إلى التويخ في قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ (الأنعام: ١١٩).

٥- ما قيل من استبعاد هذا التقييد لأنه يؤدي إلى انعزال الموالين لأهل البيت (عليهم السلام) عن بقية المسلمين وهو لا يناسب التوجيهات العامة للأئمة (سلام الله عليهم)، فإن البيونة والانفصال بين المجتمع المسلم وغيره مطلوب لكنه داخل المجتمع المسلم مرجوح.

واستشكل بعض الأعلام المعاصرين (دام ظلّه الشريف) على الصحيحة من جهة سندها، قال (دام ظلّه): ((لم يثبت عندنا أن أحمد بن حمزة القمي الراوي عن زكريا بن آدم كونه ابن اليسع الثقة))^(١).

(١) أثبتنا بهذا اللفظ العلامة (قدس سره) في (مختلف الشيعة: ٣١٩/٨) والسيد صاحب الرياض (قدس سره) (٣١٠/١٣) والمحقق النراقي (قدس سره) في (مستند الشيعة: ٣٧٨/١٥).

(٢) رياض المسائل: ٣١٠/١٣.

أقول: صححنا السند فيما مضى (صفحة ٤٢) بما يدفع هذا الإشكال. فحمل صحيحة زكريا على التنزيه وكراهة تذكية غير أهل الولاية هو الأولى، ومثل زكريا المأمون على الدنيا والدين يليق به هذا التنزيه، ولعله توجيه من قبل الإمام (عليه السلام) لتشجيع الشراء من إخوانهم في المعرفة بحق أهل البيت (عليهم السلام) لدعمهم اقتصادياً.

الشرط الرابع: كون آلة الذبح من الحديد

قال الشيخ (قدس سره) في النهاية: ((ولا يجوز الذبحة إلا بالحديد فإن لم توجد حديدة وخيف فوت الذبيحة أو اضطر إلى ذباحتها جاز له أن يذبح بما يفري الأوداج من ليطة أو قصبه أو زجاجة أو حجارة حادة الأطراف))^(١).

وقال المحقق الحلي (قدس سره) في الشرائع: ((وأما الآلة فلا تصح التذكية إلا بالحديد، ولو لم يوجد وخيف فوت الذبيحة، جاز بما يفري أعضاء الذبح، ولو كان ليطة - بفتح اللام وهي القشر الظاهر من القصبه - أو خشبة أو مروة حادة- وهي الحجر الحاد الذي يقدح النار- أو زجاجة. وهل تقع الذكاة بالظفر أو السن مع الضرورة؟ قيل: نعم لأن المقصود يحصل، وقيل: لا، لمكان النهي ولو كان منفصلاً)).

أقول: استدل على عدم جواز التذكية إلا بالحديد بوجوه:
(منها) الإجماع.

وقد حكاه صاحب الجواهر (قدس سره) فقال: ((وأما الآلة فلا تصح التذكية) ذبجاً أو نحرأ (إلا بالحديد) مع القدرة عليه وإن كان من المعادن المنطبعة كالنحاس والصفرة والرصاص والذهب وغيرها بلا خلاف فيه بيننا كما في الرياض، بل في المسالك - عندنا- مشعراً بدعوى الإجماع عليه كما عن غيره، بل في كشف اللثام اتفاقاً كما يظهر))^(٢).

أقول: الإجماع - لو سلمناه- فإنه مدركي مستند إلى الروايات.

(١) النهاية: ٥٣٨.

(٢) جواهر الكلام: ٣٦/٩٩-١٠٠.

(ومنها) ما استدل به صاحب الجواهر (قدس سره) من أن الذبح بالحديد هو ((المتعارف في التذكية على وجه يشك في تناول الإطلاق لغيره مع القدرة عليه فيبقى على أصالة العدم))^(١).

وفيه: إن هذه الغلبة المتعارفة لا تصلح للتقييد ولا وجه للرجوع إلى الأصل مع وجود الروايات الدالة على المطلوب، فالدليل منحصر بالروايات. وقد دلت عليه عدة روايات معتبرة كصحيحة محمد بن مسلم قال: (سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الذبيحة بالليطة وبالمروة فقال: لا ذكاة إلا بمجديدة)^(٢). وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (سألت عن ذبيحة العود والحجر والقصبه، فقال: قال علي (عليه السلام) لا يصلح إلا بالحديدة). ومعتبرة أبي بكر الحضرمي عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: (لا يؤكل ما لم يذبح بمجديدة).

وموثقة سماعة بن مهران قال: (سألت عن الذكاة، فقال: لا تذك إلا بمجديدة نهى عن ذلك أمير المؤمنين (عليه السلام)).

أقول: يعارض هذه الروايات ظاهراً ما دل على جواز الذبح بغير الحديدة كموثقة الحسين بن علوان عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي (عليه السلام) أنه كان يقول: (لا بأس بذيحة المروة والعود وأشباههما ما خلا السن والعظم)^(٣).

ويعالج هذا التعارض البدوي بحمل هذا الجواز على حال الاضطرار وعدم وجدان الحديد بدلالة ما صرحت به روايات آخر كصحيحة عبد الرحمن بن

(١) جواهر الكلام: ١٠٠/٣٦.

(٢) الأحاديث الأربعة تجدها في وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١، ح ١، ٢، ٣، ٤.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢، ح ٥.

الحجاج قال: (سألت أبا إبراهيم (عليه السلام) عن المروة والقصبة والعود يذبح بهن الإنسان إذا لم يجد سكيناً، فقال: إذا فرى الأوداج فلا بأس بذلك)^(١).
وصحيحة عبد الله بن المغيرة عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (لا بأس أن تأكل ما ذبح بحجر إذا لم تجد حديدة).
وصحيحة زيد الشحام قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل لم يكن بحضرته سكين أيذبح بقصبة؟ فقال: اذبح بالحجر وبالعظم وبالقصبة والعود إذا لم تصب الحديدة إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس به).
وصحيحة محمد بن مسلم قال: (قال أبو جعفر (عليه السلام) في الذبيحة بغير حديدة قال: إذا اضطررت إليها، فإن لم تجد حديدة فاذبحها بحجر).
ولبيان تفاصيل البحث نشير هنا إلى أمور:

(الأول) في المراد من الحديد: الظاهر من الروايات أن المراد بالحديد ليس الفلز^(٢) المعروف بأي نحو كان وإنما المعدن الصلب الذي حُدَّتْ حافته حتى دَقَّتْ بهدف إعدادهِ للذبح والقطع أي المعنى الاشتقائي على نحو صيغة المبالغة نحو (عظيم، رحيم) أو الصفة المشبهة نحو (كريم) حيث يقال^(٣) في اللغة: ((حَدَّتْ السكين: أي رقت حده، وأحدده جعلت له حداً، ثم يقال لكل ما دق في نفسه

(١) الروايات الأربع تجدها في وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢، ح ١، ٢، ٣، ٤.

(٢) قد يظهر من مورد ما بالقرينة أن المراد به اسم الذات كموثقة الحسن بن الجهم قال: (أراني أبو الحسن (عليه السلام) ميلاً من حديد ومكحلة من عظام، فقال: هذا كان لأبي الحسن (عليه السلام) فاكتحل به فاكتحلت به) (وسائل الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب آداب الحمام، باب ٥٨، ح ١) أو ما ورد في مناهي النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) عن التختم بالحديد.

(٣) مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني، مادة (حد).

من حيث الخلقة، أو من حيث المعنى كالبصر والبصيرة حديد، قال تعالى: ﴿فَبَصَّرْكَ الْيَوْمَ حَدِيدًا﴾ (ق: ٢٢)). وتوجد على ذلك عدة قرائن:-

١- إن هذا هو المعروف في النصوص التاريخية والشرعية في باب الذباجة وما يناسبها كالحلق مثلاً، فيطلق لفظ الحديد على موسى الخلاقة، كما في قضية خبيب بن عدي أحد الشهداء القراء في واقعة الرجيع على عهد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، قال حين حضره القتل: (ابعثني إلي بحديدة أتطهر بها للقتل)^(١) فناولته موسى.

٢- عموم التعليل في ذيل صحيحتي عبد الرحمن بن الحجاج وزيد الشحام في الصفحة السابقة، وورد في بعضها (ما أنهر الدم) كما في رواية رافع بن خديج^(٢) الآتية إن شاء الله تعالى.

٣- إن ((الوارد في لسان الروايات عنوان الحديد، والحديدة هي القطعة من الفلز الصعب الذي غالباً يكون من جنس الحديد، والذي يحدد ويعد للقطع والذبح))^(٣).

٤- التعبير في بعض الروايات بالسكين كالصحيحتين المذكورتين وفي بعضها بالشفرة كصحيحة محمد بن مسلم في ذبيحة الصبي قال (عليه السلام): (وأطاق الشفرة)^(٤). وهذا يعني أن الحديد لم يؤخذ بذاته وإنما بوصفه حاداً قاطعاً، قال سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر الثاني (قدس سره): ((فالقول بالاختصاص بالحديد غير صحيح، بل المراد مطلق المعدن الصلب، وورد الحديد بالرواية لأجل كونه مثلاً غالباً، بل هو غالب جداً بلا إشكال على مدى

(١) سيرة ابن هشام: ٩٥/٣.

(٢) نقلها الشيخ (قدس سره) عن كتب العامة في الخلاف: ٢٣/٦، المسألة (٢٢).

(٣) قراءات فقهية معاصرة: ٥١/٢.

(٤) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباجة، أبواب الذباجة، باب ٢٢، ح١.

الأجيال، لوضوح ندرة استعمال الذهب أو الفضة أو النحاس في السكاكين ونحوها))^(١).

٥- إنه مقتضى المقابلة في الروايات بين ((الحديدة وبين العود والحجر والقصبة والليطة، مع أنه لو كان النظر إلى خصوصية الجنس كان اللازم أن يجعل المقابلة بين الحديد وبين النحاس والصفرة والذهب ونحوها من الأجناس الأخرى، في حين أنه لم يرد ذلك في شيء من الروايات ولا أسئلة الرواة))^(٢).

وبتقريب آخر أنه مقتضى ((المقابلة - في الأسئلة والأجوبة معاً- بين الحديدة، وبين العصا والحجر مما ليس بحسب طبعه محددًا ولا معدًا للقطع والفري، وإن كان يمكن القطع بها أيضاً مع العناية والمشقة))^(٣).

فائدة: جعل بعض الأعلام المعاصرين من القرائن على هذا المعنى ((مراجعة روايات الجمهور المنقولة عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وفتاواهم، فإنه لم يرد فيها التعبير بالحديد، بل الذبح بالمديّة والسكين في قبال الذبح بالعصا والقصب والليطة مما يكون ظهوره فيما ذكرناه أوضح، كما أن عنوان الحديد الوارد في كلمات فقهاءهم أرادوا به ما يكون محددًا يقطع ويحرق لا الفلز المخصوص، حيث ذكروا أنه يشترط في آلة الذبح شرطان: أن تكون محددة تقطع أو تحرق مجدها لا بثقلها، وأن لا تكون سناً أو ظفراً.

ولا شك أن رواياتنا الصادرة عن الأئمة المعصومين (عليهم السلام)، وكذلك كلمات فقهاءنا القدامى لا بد وأن نفهمها في ضوء الجو الفقهي السائد عند الجمهور والوارد في رواياتهم لا مفصولة عن ذلك، وهذه نكتة مهمة لا بد من مراعاتها في فهم الأخبار وكلمات الفقهاء))^(٤).

(١) ما وراء الفقه: ٢٨٤/٧.

(٢) قراءات فقهية معاصرة: ٥١/٢.

(٣) قراءات فقهية معاصرة: ٥٦/٢.

(٤) قراءات فقهية معاصرة: ٥٣/٢.

أقول: مراعاة هذه النكتة مفيد قطعاً، إلا أنها في المقام قد تكون أظهر في عكس ما أراد، فإن فقهاء العامة اتفقوا على ((أن كل ما أنهر الدم وبرى الأوداج من حديد أو صخر، أو عود، أو قضيب، أو زجاج تحل التذكية به)) وقال ((الحنفية: يجوز الذبح بكل ما أفرى الأوداج وأنهر الدم ولو بنار أسالت الدم، أو بليطة أو مروة))^(١).

وحينئذ تكون مقتضى المقابلة مع كلماتهم ودور الأئمة (عليهم السلام) في تصحيح الانحراف في الأحكام هو حصر الآلة بالحديد.

وفي ضوء ما تقدم فإن اشتراط كون الآلة من الحديد من أجل سرعة قطعه الأوداج أي لوحظ فيه المعنى الاشتقاقي وهو القطع والذبح وليس اسم الذات، فلو كان الحديد صدءاً أو ليس ذا حافة حادة قاطعة كما لو كان اسطوانياً كان كغير الحديد، وفي ضوء هذا فبين هذا العنوان وما فهمه المشهور من كون المراد فلز الحديد عموم من وجه، فبعض الحديد - الفلز - غير حديد - بالمعنى اللغوي أي قاطع - فلا يجوز التذكية به حال الاختيار كالحديدة الاسطوانية، وبعض ما هو حديد - بالمعنى اللغوي - هو ليس من الحديد - الفلز - كالسكين المصنوع مما يعرف بالاستيل وقد يجتمعان وهو الغالب في السيف والسكين والشفرة ونحوها.

إن قلت: إن عدداً من الروايات المعتبرة حصرت التذكية بالحديد فالتوسع غير صحيح.

قلت:-

١- قد شرحنا المراد من كون الآلة من الحديد، وهذا المعنى هو الذي وسع المصاديق.

٢- إن عنوان الحديد عرفاً يطلق على ما هو أوسع من الحديد الفلز بالمعنى الكيميائي، فلا يشكك العرف في صدق الحديد على الاستيل.

(١) الفقه الإسلامي وأدلته: مج ٤، صفحة ٢٧٨٧.

٣- إن الحصر في هذه الروايات إضافي أي أن حصر التذكية بالحديد مقابل الليطة والمروة والعظم ونحوها، وليس الحصر مطلقاً أي حتى مقابل الفلزات المماثلة للحديد في قابلية القطع.

وأستطيع القول أن هذا المعنى - أي التذكية بما هو حاد وقاطع وأوضح مصاديقه الحديد- موجود في أذهان الفقهاء (قدس الله أرواحهم) وإن لم يصرح به أكثرهم وإنما ذكروا فلز الحديد لأنه المادة التي تصنع منه الآلات القاطعة الحادة عادة، وقد صرح بعض آخر منهم، قال الشيخ (قدس سره) في المبسوط: ((كل محدد يتأتى الذبح به يُنظر فيه، فإن كان من حديد أو صفر أو خشب أو ليطة - وهو القصب- أو مروة وهي الحجارة الحادة حلت الذكاة بكل هذا، إلا ما كان من سنّ أو ظفر، فإنه لا يحل الذكاة بواحد منها))^(١) إلى آخر كلامه (قدس سره). وقال القاضي ابن البراج (قدس سره) في مهذب: ((والذباحة لا يجوز إلا بالحديد، فمن خاف من موت الذبيحة ولم يقدر على الحديد جاز أن يذبح بشيء له حدة مثل الزجاج والحجر الحاد أو القصب، والحديد أفضل وأولى من جميع ذلك))^(٢).

وفي الجامع للشرائع: ((ويحل الذكاة بكل محدد من حديد أو صفر أو خشب أو مرو أو زجاج مع تعذر الحديد، ويكره بالسن والظفر))^(٣). ولو لم تتم القرائن المتقدمة على تعيين المراد، فالأحوط الجمع بين المعنيين، بأن تكون آلة الذبح من فلز الحديد وأن تكون حادة قاطعة لإمكان ذلك الجمع. ومنه يُعلم وجه النظر في ما أورده بعض الأعلام المعاصرين من الإشكال وجوابه. قال (دام ظلّه الشريف): ((لا يقال: لا مانع من أخذ كلتا الخصوصيتين

(١) المبسوط: ٢٦٣/٦.

(٢) الينابيع الفقهية: ٩٨/٢١، (المهذب: كتاب الصيد والذباحة).

(٣) الجامع للشرائع: ٣٨٧، ونقل عنه في الينابيع الفقهية: ٢٥٨/٢١.

شرطاً في آلة الذبح، أي كونها من جنس الحديد وأن تكون محددة معدة للقطع والذبح كالسكين ونحوه، فيراد بالحديدة ما يكون سكيناً من جنس الحديد. فإنه يقال: بين المعنيين تباين في المفهوم، فلا يصح أخذهما معاً في مادة الحديد؛ إذ الحديد بمعنى الفلز المعروف غير الحديد بمعنى الحاد القاطع، كما أن بينهما عموم من وجه في الصدق، فالحديدة إما أن يراد بها القطعة الحادة المعدة للقطع والذبح كالسكين والمديّة وإن كان من غير جنس الحديد، وإما أن يراد بها القطعة من الفلز المخصوص وإن لم تكن حادة وقاطعة للحم. أما الجمع بينهما فهو أشبه باستعمال المادة المشتق منها الكلمة في كلا المعنيين^(١).

وجه النظر: إمكان الجمع بين المعنيين أو قل الشرطين أي التقييد بهما في آلة الذباجة ومع إمكانه فإنه يجب بتقريبين: أولهما: الاحتياط، باعتبار إجمال لفظ الواجب بين معنيه فيؤخذ بما يحققهما معاً ما دام ممكناً.

ثانيهما: من خلال النظر إلى الروايات على نحو تعدد الدال والمدلول، ففي بعضها الحديد^(٢) فيحمل على الفلز، وفي بعضها السكين والشفرة فيحمل على القاطع.

وليس المقام من وحدة الدال وتعدد المدلول حتى يقع المانع الذي ذكره، أي ليس عندنا دليل واحد يراد حمله على أكثر من معنى حتى تتصور المانع المذكور، لكن هذا كله كلام تنزلي.

(١) قراءات فقهية معاصرة: ٥٢/٢.

(٢) وردت رواية أبي بكر الحضرمي في الاستبصار بلفظ (ما لم يذبح بالحديد) ورواية الشحام في الاستبصار والتهذيب بتعبير (إذا لم تصب الحديد).

فائدة: يمكن الاستئناس للحكم بكون آلة الذبح قاطعة وقاتلة وإن لم تكن من الفلز المعروف بالحديد بما ورد في باب الصيد حيث صرحت بهذا المعنى عدة روايات منها صحيحة أبي عبيدة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إذا رميت بالمعراض فخرق فكل، وإن لم يخرق واعترض فلا تأكل)^(١).

(الثاني) الظاهر أن حالة جواز الذبح بغير الحديد يكفي فيها عدم وجدان الحديد، وهو أوسع من قضية الاضطرار المسوغ لأكل الميتة، بل ومن خوف فوت الذبيحة وموتها بلا تذكية الذي علم من الشارع المقدس عدم رضاه بتلف المال المحترم، لأن الروايات خلت من هذا التقييد، حتى صحيحة محمد بن مسلم، فليس في لسانها ما يشير إلى تقييد تلك الروايات.

فلا بد من فهم عبارة الشيخ والمحقق صاحب الشرائع (قدس سره) وغيره أنه ((لو لم يوجد - أي الحديد- وخيف فوت الذبيحة جاز بما يفري أعضاء الذبح ولو كان ليطة .. إلخ)) على أن الـ(واو) هنا بمعنى (أو) أي أن كلا من عدم الوجدان وخوف فوت الذبيحة سبب كاف لجواز الذبح بغير الحديد.

وهذا ما قواه صاحب الجواهر قال (قدس سره): ((يمكن القول بجواز ذلك مع وجود الحديد إذا أعجلته الذبيحة عن الإتيان بها وإخراجها من غمدها))^(٢).

(الثالث) يمكن التقدم خطوة أوسع مما سبق فيقال بكفاية استعمال كل ما يتحقق به الذبح أي فري الأوداج وإنهار الدم لتحقق التذكية بالمعنى الذي يأتي بإذن الله تعالى، والدليل على ذلك القاعدة في ذيل صحيحة زيد الشحام وعبد الرحمن بن الحجاج، فكأن الإمام (عليه السلام) عدل عن تعداد ما تصح التذكية به وأعطى القاعدة العامة.

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الصيد، باب ٢٢، ح ١.

(٢) جواهر الكلام: ١٠٢/٣٦.

وتوجد رواية عامية في هذا المعنى في سنن البيهقي عن عدي بن حاتم قال: (قلت: يا رسول الله إنا نصيد الصيد فلا نجد سكيناً خلا الطرار وشقة العصا، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): أفر الدم بما شئت واذكر اسم الله)^(١).

ويتفرع على ذلك أنه لو أنتجت التكنولوجيا المتقدمة طرقاً للتذكية تقطع الأوداج الأربعة وتنهر الدم من غير سكين أو شفرة قاطعة فإنه تصح كما لو تحقق ذلك بتوجيه أشعة من نوع خاص، والمسألة تبقى مجرد فرض.

(الرابع) استثنى مما يذبح به السن والعظم ونفى الشيخ الطوسي عنه الخلاف، قال (قدس سره): ((لا تحل التذكية بالسن ولا بالظفر، سواء كان متصلاً أو منفصلاً بلا خلاف، وإن خالف وذبح به لم يحل أكله، وبه قال الشافعي، وقال أبو حنيفة إن كان الظفر والسن متصلين كما قلناه، وإن كانا منفصلين حل أكله. دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم وطريقة الاحتياط.

وروى رافع بن خديج قال: (قلت: يا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): إنا نلقى العدو^(٢) غداءً وليس معنا مدى، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): ما أنهار (ما أنهرخ) الدم وذكر اسم الله عليه فكلوا ما لم يكن سناً أو ظفراً، وسأحدثكم عن ذلك، أما السن فعظم الإنسان، وأما الظفر فمدى الحبشة)^(٣)، واستدل الشيخ (قدس سره) بإطلاق الرواية على النهي عنهما سواء كان متصلاً أو منفصلاً.

واستدلوا أيضاً بموثقة الحسين بن علوان المتقدمة (صفحة ٣٢٥).

(١) جواهر الكلام: ١٠٢/٣٦.

(٢) الظاهر أن معنى (العدو) الصيد الذي يعدو وليس (العدو) بمعنى المعادي، بقريئة تفاصيل الرواية، ولا معنى للقاء المعادي المقاتل وليس لهم سلاح.

(٣) الخلاف: ٢٢/٦، المسألة (٢٢).

أقول: أدلتهم غير تامة كما هو واضح، وقد صرحت صحيحة زيد الشحام بجواز الذبح بالعظم، والسن منه، وإذا قيل بتقييدها بموثقة ابن علوان فإنه يرد عليه:-

- ١- خلو الموثقة عن ذكر الظفر والتفصيل خلاف إجماعهم الذي نقلناه، أما الرواية العامة فالتعليل في ذيلها غريب.
 - ٢- عدم صلاحية الموثقة لتقييد الصحيحة لورودها في غير الكتب الأربعة مما يقلل الوثوق بها لعدم تلقيها بطرق مضبوطة.
- فلا يوجد دليل على استثناء السن والظفر مما يذكر به عند عدم وجود الحديد.

وقد قال بالجواز عدد من المتقدمين على المحقق (قدس سره) كما يظهر من عبارة الشرائع المتقدمة ونسبه صاحب الجواهر (قدس سره) إلى المتأخرين وعلله بأن المقصود وهو قطع الأوداج يحصل بذلك، خصوصاً إذا خيف موت الذبيحة مما علم عدم رضا الشارع المقدس به.

(الخامس) ظاهر قولهم ((لا تصح التذكية إلا بالحديد مع القدرة عليه)) عدم حلية الذبيحة حينئذ، أي أنهم جعلوا هذا الشرط وضعياً بحيث تحرم الذبيحة لو لم يتحقق، وبه صرح جملة منهم، قال السيد الحكيم (قدس سره): ((لا يجوز الذبح بغير الحديد في حال الاختيار وإن كان من المعادن المنطبعة كالنحاس والصفير والرصاص والذهب والفضة فإن ذبح بغيره مع القدرة عليه لا يحل المذبح أما مع عدم القدرة على الحديد فيجوز الذبح بكل ما يفري الأوداج وإن كان لينة أو خشبة أو حجراً حاداً أو زجاجة، وفي اعتبار خوف فوت الذبيحة في الضرورة إشكال، وإن كان أحوط كالإشكال في جوازه حينئذ بالسن والظفر. نعم

لا يبعد جواز الذبح اختياراً بالمنجل ونحوه مما يقطع الأوداج ولو بصعوبة وإن كان الأحوط الاقتصار على حال الضرورة^(١).

ولم يعلق السيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره) على موضع الحاجة. وما يمكن الاستدلال به عدة روايات كمعتبرة أبي بكر الحضرمي ومفهوم صحيحة عبد الله بن سنان وموثقة الحسين بن علوان. وكلها قابلة للنقاش:

(أما) رواية الحضرمي فلا تناقض في سندها لأننا نبني على اعتبار رواياته، لكنها غير ظاهرة في المطلوب أي حرمة المذبوح بغير الحديد، إذ لعل المراد منها النهي عن غير المذبوح كالمقتولة برميها بحجر أو الطير بقطع عنقه ونحوها، أي أن النهي متعلق بـ(ما لم يذبح) وليس بالحديدة فالجار والمجرور زائد هنا وذكر باعتبار المنصرف إلى الذهن.

فالرواية نظير رواية يونس بن يعقوب عن أبي الحسن الأول (عليه السلام) في البقر إذا نُحر قال (عليه السلام): (لا تأكل إلا ما ذبح)^(٢) ولم يذكر الحديد لأن النحر به أيضاً.

(وأما) صحيحة عبد الله بن سنان فلا مفهوم لها ولو فرض فرماً كان البأس من جهة عدم تحقق التذكية كالذي قلناه في معتبرة الحضرمي.

(وأما) الموثقة فهي خاصة بالسن والعظم أولاً، وإن البأس - لو سلمناه - فلعل منشأه عدم تحقق التذكية الشرعية أي فري الأوداج وإنهار الدم غالباً بالسن والظفر، إذ قد تموت الذبيحة بهذه الطريقة خنقاً ونحوه قبل قطع الوريدين، فهذه الطريقة ليست ذبحاً أو تذكية عرفاً، بل هي تقطيع وتمزيق لأوصال الحيوان وهو

(١) منهاج الصالحين للسيد الحكيم (قدس سره) مع تعليقات السيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره): ٣٥٧/٢، ج ٢، فصل في الذبابة، المسألة (٥).

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذبابة، أبواب الذبائح، باب ٥، ح ٢.

حي خصوصاً إذا كان متصلاً. ولعله لهذا قيل بالتفصيل بين المتصل والمنفصل، باعتبار أن الثاني يكون كبقية الآلات الحادة.

فالأدلة على حرمة الذبيحة فيما لو ذبح بغير الحديد اختياراً غير تامة، والظاهر من هذا الشرط أنه تكليفي يراد منه تحقيق أحكام التذكية وآدابها التي تقتضي إراحة الذبيحة وعدم تعذيبها والإحسان في ذبحها. أو المراد منها تحقيق معنى التذكية والذبح بقطع الأوداج وإنهار الدم دون الطرق الأخرى للقتل.

الشرط الخامس: كيفية الذبح

يشترط في حلية الذبيحة أن تُذكى من الموضع المخصّص؛ لعدم صدق الذبح والتذكية عرفاً على غيره، وللنصوص: ففي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (ولا تأكل ذبيحة لم تذبح من مذبحها)^(١).

هذا في حال الاختيار أما في حال الاضطرار كما لو استصعب الحيوان فيمكن قتله بأي نحو تيسر، ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) (في رجل ضرب بسيفه جزوراً أو شاة في غير مذبحها وقد سمى حين ضرب، قال: لا يصلح أكل ذبيحة لا تذبح من مذبحها، يعني^(٢) إذا تعمد ذلك ولم تكن حاله حال اضطرار، فأما إذا اضطر إليه واستصعب عليه ما يريد أن يذبح فلا بأس بذلك)^(٣).

ومعتبرة قرب الإسناد عن علي (عليه السلام): (أيما أنسية تردت في بئر فلم يقدر على منحها فلينحرها من حيث يقدر عليه ويسمي الله عليها وتؤكل)^(٤).

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٤، ح ١.

(٢) ورد هذا المقطع في رواية الكافي.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٤، ح ٣.

(٤) المصدر، باب ١٠، ح ٨، ومثلها روايات أخر في نفس الباب.

وللإبل النحر، وللبقر والغنم ونحوهما الذبح، وفي صحيحة معاوية بن عمار قال: (قال أبو عبد الله (عليه السلام): النحر في اللبة والذبح في الخلق (الحلقوم))^(١)، وصحيحة صفوان قال: (سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن ذبح البقر من المنحر، فقال: للبقرة الذبح، وما نُحر فليس بذكي)^(٢)، وفي مرسله الفقيه قال: (قال الصادق (عليه السلام): كل منحور مذبوح حرام، وكل مذبوح منحور حرام)^(٣).

وقد تعددت الأقوال في كيفية الذبح التي تتحقق بها التذكية فاشتراط المشهور قطع الأوداج الأربعة وهي (المريء والقصبه الهوائية في وسط الرقبة والشريان والوريد في طرفيها) في حال الاختيار بحيث ((لا يجزي قطع بعضها أو بعض أحدها مع الإمكان لا مع عدمه، في مثل المتردية في مكان لا يتمكن من ذبحها مثلاً تمام التمكن هذا في قول المشهور بل في نهاية المرام ومحكي المهذب الإجماع عليه، بل والغنية إلا أنه لم يذكر المريء))^(٤).

فدليلهم الشهرة وصحيحة ابن الحجاج المتقدمة (صفحة ٨٦).

ويرد عليهم أن الشهرة ليست بحجة مع أنها مدركية منشأها الرواية أو سيرة القصابين التي لا مفهوم لها فينفي صحة قطع البعض.

والصحيحة لا تدل على مرادهم إذ أنها لم تحدد المراد من الأوداج ولا عددها. بل إننا سنقول أنها أجنبية عن المقام لأنها بصدد بيان ما يصح الفري به، مضافاً إلى أن صدق الأوداج على الخلقوم والمريء محل إشكال كما صرح به بعضهم^(٥) وإنما يصدق حقيقة على الودجين - الشريان والوريد - ويكون الجمع

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٣، ح ١.

(٢) المصدر، باب ٥، ح ٥.

(٣) المصدر، باب ٥، ح ٣.

(٤) جواهر الكلام: ١٠٥/٣٦.

(٥) رياض المسائل: ٣٢١/١٣، مستند الشيعة: ٤٠٣/١٥.

حينئذ في (الأوداج) منطقياً وليس حقيقياً، وأجيب بأن الأوداج إذا أطلقت فيراد بها الأربعة، وردّ بأن ذلك في كلمات الفقهاء المبني على السيرة الخارجية ولا يدل على تعينه به فيمكن تفسيره بالاثنين والثلاثة، وليس التجوز بحمل (الأوداج) على الحلقوم والمريء أولى - كما رجّح صاحب الجواهر (قدس سره) وقال: ((إن الغالب استعمالها فيما يشمل الحلقوم))^(١) - من حمل الجمع على المعنى المنطقي. ولو سلّمنا فالثلاثة (بشمول الحلقوم أو المريء) كاف حينئذ فلماذا اشترط الأربعة؟ وقربّ شمول الأربعة بأكثر من وجه، منها: عدم القول بالفصل بين الحلقوم والمريء.

وهو مردود بوجود القائلين بالفصل.

ومنها: أنه يحصل علم إجمالي بأن المراد بها إما هذا أو ذاك ومقتضاه رعاية وجوب قطعهما^(٢)، لكنه مردود بأن المورد ليس صغرى له إذ المطلوب أحدهما المخير وليس المردّد.

فلا وجود للعلم الإجمالي، ولو سلّمناه فإنه ينحل إلى: علم تفصيلي بالقطع بدخول الحلقوم لصحيحة الشحام وفهم العرف لمعنى الذبح والتذكية، وشك بدوي في دخول المريء فينفي بالأصل.

اللهم إلا أن يدعى أن المراد منها ذلك بوجه أو بآخر كالاتصال بينها والملازمة أو رد بعض التعبيرات إلى بعض كما قيل.

ونوقش المشهور أيضاً في الاستدلال بالصحيحة من جهة بنائه على أن معنى الفري هو القطع - بحسب ما حكوا عن بعض المصادر اللغوية كالقاموس

(١) جواهر الكلام: ١٠٧/٣٦.

(٢) فقه الصادق: ١٢٢/٣٦.

والصحيح ويساعد عليه التبادر- مع أن بعض المصادر اللغوية الأصلية تفيد بأن معناه الشق^(١).

ويوجد قول ثانٍ بكفاية قطع الحلقوم -أي القصبه الهوائية- مع خروج الدم ((وحكي عن الإسكافي وعن الخلاف أيضاً ومال إليه المحقق والشهيد الثاني، وهو ظاهر جمع من المتأخرين، وعن الأردبيلي وصاحب الكفاية والمفاتيح وشرحه))^(٢).

ويظهر من المحقق (قدس سره) ميله إليه لأنه نسب القول الأول إلى المشهور مشعراً بعدم وجود دليل عليه غير الشهرة، بينما استدلل للقول الثاني بالرواية. وفهم هذا القول من كلام جملة من المعاصرين كالسيدين الحكيم والخوئي (قدس الله سرهما) قالوا: ((وفي الاجتزاء بفريها من دون قطع إشكال، وكذا الإشكال في الاجتزاء بقطع الحلقوم وحده وإن كان الأظهر عدمه))^(٣). وعلق السيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره): ((بل هو الأحوط والأظهرية ممنوعة)).

أقول: فهم السيد الشهيد (قدس سره) عودة الضمير في ((عدمه)) إلى الإشكال فعلق بما قال، والظاهر عودته إلى الاجتزاء فيكون مختارهما (قدس الله سرهما) عدم الاجتزاء بقطع الحلقوم وحده بقريته أصل المسألة حيث قالوا:

(١) نسبه الشهيد الثاني (قدس سره) إلى الهروي - صاحب غريب الحديث- ولكن قال الراغب في المفردات: ((الفري: قطع الجلد للخرز والإصلاح، والإفراء للإفساد))، وقال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة: ((قطع الشيء، ومن ذلك: فريت الشيء أفريه فرياً، وذلك قطعك لإصلاحه)).

(٢) مستند الشيعة: ٣٩٩/١٥.

(٣) منهاج الصالحين للسيد الحكيم (قدس سره) بتعليق السيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره): ٣٥٨/٢، منهاج الصالحين للسيد الخوئي (قدس سره): ٣٣٦/٢ المسألة (١٦٤).

((الواجب قطع الأعضاء الأربعة)) إلخ، ولم ينسبها إلى المشهور أو القليل وإنما جزماً به.

نعم صرح بهذا القول الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) بعد أن اعترف بأن ((مقتضى القاعدة الأولية وجوب القطع التام لكل الأوداج الأربعة، إلا أن بعض الأخبار المعتبرة جاءت بخلاف ذلك فيمكن التعبد بها))^(١)، قال (قدس سره): ((فلو انقطع الحلقوم وجرى الدم كفى كما في الخبر الصحيح))^(٢) أي صحيحة الشحام.

كما صرح به في كتابه (ما وراء الفقه) وأضاف إليه جملة من الروايات كصحيحة محمد بن مسلم قال: (سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن مسلم ذبح وسمى فسبقتة السكين بحدتها فبان الرأس؟ فقال: إن خرج الدم فكل)^(٣) وموثقة سماعة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (لا بأس به إذا سال الدم) ثم قال (قدس سره): ((إلى غير ذلك من الأخبار وهي شاملة بإطلاقها بلا شك لصورة عدم انقطاع الأوداج الأربعة جميعاً))^(٤).

أقول: الروايات المذكورة ما عدا صحيحة الشحام مما لا يمكن الاستدلال بها هنا لأنها ليست في مقام البيان من هذه الجهة.

فدليل القول الثاني ما تقدم في صحيحة زيد الشحام عن أبي عبد الله (عليه السلام) قوله: (إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس به)^(٥) ((وصدق الذبح العرفي بقطع الحلقوم خاصة))^(٦) ((ولعله لذا مع صدق اسم الذبح به اقتصر عليه

(١) ما وراء الفقه: ٢٨٦/٧.

(٢) منهج الصالحين: ج ٣: ٣٧٠، المسألة (٢١٤٢).

(٣) والذي يليه وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٩، ح ١، ٤.

(٤) ما وراء الفقه: ٢٨٦/٧.

(٥) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢، ح ٣.

(٦) مستند الشيعة: ٤٠١/١٥.

الإسكافي، بل في الدروس أنه يظهر من الخلاف ومال إليه الفاضل بعض الميل، وربما مال إليه في المسالك))^(١).

أقول: نوقش الاستدلال بالصحيحة بأن البأس أعم من الحرمة وأن المفهوم ليس بحجة، وفيهما ما لا يخفى.

نعم سنذكر إمكان المناقشة في الاستدلال بهذه الصحيحة من جهة عدم كونها بصدد البيان من جهة ما يقطع بل من جهة ما يصح القطع به، وذكر الحلقوم ليس لتحقق التذكية بقطعه وإنما لغلظه وصلابته فكأن الإمام (عليه السلام) قال: إن الآلة إذا كانت قادرة على قطع الحلقوم -وهو أصلب الأوداج- فتصح التذكية بها، ولا يكفي في الآلة قدرتها على قطع الودجين ونحوهما لأنها رقيقة تُقطع بكل شيء.

وهذا معنى لطيف خفي على الجميع، وستأتي تنمة الكلام فيه (صفحة ١٠٩) بإذن الله تعالى.

وحكى الشهيد الثاني (قدس سره) عن العلامة (قدس سره) ميله إلى قول ثالث بكفاية قطع الحلقوم والودجين ونقل قوله (قدس سره) بعد ذكر صحيحتي ابن الحجاج والشحام ((هذا أصح ما وصل إلينا في هذا الباب، ولا دلالة فيه على قطع ما زاد على الحلقوم والأوداج)) وقرب مراده في المسالك بأنه ((أراد بذلك أن قطع المريء لا دليل عليه، إذ لو أراد بالأوداج ما يشمله لم يفتقر إلى إثبات أمر آخر، لأن ذلك غاية ما قيل.

وفيه ميل إلى قول آخر، وهو اعتبار قطع الحلقوم والودجين))^(٢).

(١) جواهر الكلام: ١٠٥/٣٦.

(٢) مسالك الأفهام: ٤٧٥/١١.

أقول: انتهى الاستدلال على هذه الأقوال إلى صحيحتي الشحام وابن الحجاج كما هو ظاهر كلامهم، وما قيل أو يمكن أن يقال في حل التعارض بين منطوق صحيحة زيد الشحام ومفهوم صحيحة ابن الحجاج، عدة وجوه:

(الأول) العمل بهما معاً أي تقييد إطلاق مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر بمعنى (أو) لا بمعنى الواو، فيكون كل منهما محققاً للتذكية، ونتيجته التخيير بين قطع الحلقة أو فري الأوداج الأخرى بمعنى شقها بدعوى أنه مقتضى الجمع بين الروايتين، وحكي عن العماني^(١).

أقول: هذا مبني على أن المراد بالأوداج في صحيحة ابن الحجاج غير الحلقة حتى تكون القضيتان شرطيتين منفصلتين ليصح الجمع بينهما بـ(أو)، ولئلا تكون النتيجة منافية - في أحد فرديها- للمقدمة وهي مفهوم الصحيحة، أما على ما فهمه المشهور من كون المراد بالأوداج: الأربعة؛ فإن النسبة بينهما العموم المطلق. وسيأتي مقتضى الجمع بإذن الله تعالى.

وقال المحقق النراقي (قدس سره) عن هذا التخيير أنه ((مقتضى التعارض ولكن الظاهر أنه مخالف للإجماع ومفهوم الصحيحة))^(٢).

أقول: يرد على الأول بعدم الحجية أي أن التعارض في المقام لا يقتضي مثل هذا الجمع وأنه غير ظاهر من الدليلين المتعارضين، وعلى الثاني بما قربناه من البناء على عدم شمول الأوداج للحلقوم.

نعم يرد على العماني استبعاد عدم شمول الأوداج للحلقوم وشموله للمريء حتى يصح مثل هذا الجمع، اللهم إلا أن يقال بأن المراد بالأوداج الودجين باعتباره جمعاً لغوياً وحيثئذ يسأل عن وجه دخول المريء فيها.

(١) جواهر الكلام: ١٠٧/٣٦، ١٠٨.

(٢) مستند الشيعة: ٤٠٣/١٥.

(الثاني) تقديم صحيحة زيد الشحام؛ لأن دلالتها بالمنطوق ودلالة صحيحة ابن الحجاج بالمفهوم والأول أرجح^(١).

وفيه: إن اشتراط فري الأوداج مستفاد من منطوق صحيحة ابن الحجاج، أما مفهومها فيلزم منه معارضة صحيحة الشحام فلا موضوع لهذا الترجيح، مضافاً إلى منع هذا الرجحان في ذاته وإنما يكون الترجيح للأقوى ظهوراً، فيعود الوجه إلى تقييد مفهوم الأولى - أي صحيحة ابن الحجاج - بالثانية وهو مستهجن للزوم تخصيص الأكثر. إذ أن مفهوم صحيحة ابن الحجاج وجود البأس إذا لم تُفَرَّ الأوداج الأربعة كلها بينما تفيد صحيحة الشحام كفاية قطع واحد منها.

وذكر صاحب الرياض وجهاً آخر للرد، قال (قدس سره): ((على تقدير تسليمه - أي الترجيح - فإنه معارض برجحان إرادة الأوداج من الحلقوم في تلك الصحيحة، من حيث غلبة استعماله فيها، وشيوع التذكية بفرورها دون الحلقوم الحقيقي خاصة، مع أن قطعه يستلزم قطعها غالباً؛ لغاية اتصالها بعضاً ببعض، وعليه نبه الفاضل المقداد. وحيث تعارض الرجحان والمرجوحية فيهما فلا بد من الترجيح، وهو في جانب الرواية الثانية - أي صحيحة ابن الحجاج - للأصل والاعتضاد بالشهرة العظيمة والإجماعات المحكية، مع ندرة القائل بالرواية المعارضة إذ ليس إلا الإسكافي كما حكاها جماعة))^(٢).

أقول: استظهار هذا المعنى - أي إرادة الأوداج من الحلقوم - من النص يحتاج إلى تقريب لأنه خلاف ظاهر اللفظ بل صريحه، مع المناقشة الآتية في الملازمة المذكورة، نعم يمكن تقريب الوجه على نحو مستقل كما سيأتي بإذن الله تعالى.

(الثالث) نفي المعارضة أصلاً بعدة تقرّيات:

(١) نسبه السيد صاحب الرياض (قدس سره) إلى المحقق السبزواري في الكفاية (رياض المسائل: ٣١٨/١٣).

(٢) رياض المسائل: ٣١٨/١٣.

إما لانتفاء المفهوم في صحيحة ابن الحجاج؛ لأن المولى ليس في مقام البيان من هذه الجهة كما سيأتي تقريبه.

أو لأن النسبة بينهما هي العموم المطلق بعد إرادة الأربعة من لفظ الأوداج في الصحيحة فيؤخذ بالأقل ويحمل الزائد على الاستحباب.

أو لمنع كون البأس ظاهراً في الحرمة بل الأعم منها ومن الكراهة بمساعدة التقريب الآنف.

أو لأن الفري فيها لا يعني القطع بل الشق، قال الشهيد الثاني (قدس سره): ((لا شبهة في أنه مع فري الأوداج الأربعة تحل الذبيحة، ولكن ذلك لا ينافي الاكتفاء بما دونها، فإذا ثبت في الرواية الصحيحة الاكتفاء بقطع الحلقوم لم يكن منافياً له إلا من حيث المفهوم، وليس بحجة.

وأيضاً فإن فري الأوداج لا يقتضي قطعها رأساً الذي هو المعتبر على القول المشهور، لأن الفري التشقيق وإن لم ينقطع، قال الهروي في حديث ابن عباس: (كل ما أفرى الأوداج) أي: شققها وأخرج (ما فيها من) الدم.

فقد ظهر أن اعتبار قطع (الأعضاء) الأربعة لا دليل عليه إلا الشهرة، فلو عمل بالروايتين^(١) واعتبر الحسن لاكتفي بقطع الحلقوم وحده أو فري الأوداج بحيث يخرج منها الدم وإن لم يستوعبها، إلا أنه لا قائل بهذا الثاني من الأصحاب. نعم، هو مذهب بعض العامة^(٢).

أقول: ردّ عليه صاحب الجواهر (قدس سره) بما ((تقرر في الأصول من حجية المفهوم المزبور، وصلاحيه معارضته للمنطوق، خصوصاً في المقام باعتبار اعتضاده بالشهرة العظيمة والإجماعين المحكيين، بل يمكن دعوى تحصيله،

(١) صحيحنا زيد الشحام وعبد الرحمن بن الحجاج المتقدمتان (صفحة ٨٦) وتجدها في

وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢، ح ١، ٢.

(٢) مسالك الأفهام: ٤٧٤/١١.

خصوصاً بملاحظة السيرة القطعية وأصالة عدم التذكية التي هي من قبيل الحكم الشرعي المحتاج إلى التوقيف، بل هي منه، فلا يكفي فيها مطلق اسم الذبح بعد تسليم صدقه في الفرض))^(١).

أقول: هذه الردود قابلة للدفع.

(أما) المفهوم فلم يناقش (قدس سره) فيه كبروياً، وإنما نفى المفهوم في خصوص الصحيحة وهو وجيه لأن الإمام (عليه السلام) ليس في مقام البيان من هذه الجهة، وإنما من جهة ما تصح التذكية به عند الضرورة وهو ما يفري الأوداج أي إذا كان من شأنه أن يفري الأوداج فلا بأس به، فالنظر فيها إلى بيان قابلية الفري وليس إلى الأوداج التي يجب قطعها فتكون مجملة من جهة ما نحن فيه، فلا يكون للجملة مفهوم وهو معنى ظاهر من العبارة وليس ((خلاف المعنى الحقيقي وهو معنى مجازي))^(٢)، ولا حجية للشهرة الفتوائية ولا تصلح للترجيح، أما الشهرة المرجحة وهي الروائية فمتحققة فيهما.

(وأما) السيرة القطعية فهي قائمة على صحة هذه الكيفية -أي فري الأوداج- وهو قدر متيقن إلا أن الكلام في نفي الكيفية الأخرى أي قطع الحلقوم فحسب وليس للسيرة هذا اللسان.

وأما كون كيفية التذكية توقيفية فمما لا إشكال فيه وهي هنا متحققة عند القائل بكفاية قطع الحلقوم وشق الودجين لوجود صحيحة زيد الشحام وهي الدليل على مشروعية هذه الكيفية وليس صدق التذكية عرفاً حتى يناقش فيه.

(الرابع) استقرار التعارض والرجوع إلى الأصل وقد عرفه المحقق النراقي في أكثر من مورد بأنه ((أصالة حلية ما ذكر اسم الله عليه، ولكن ثبت معه اشتراط شيء آخر لتحقيق التذكية الشرعية، ولما نقول باشتراط قطع الحلقوم فحيث لا نعلم

(١) جواهر الكلام: ١٠٦/٣٦.

(٢) مستند الشيعة: ٤٠٣/١٥.

الزائد عليه نفيه بالأصل))^(١)، قال المحقق التراقي (قدس سره): ((إثبات المشهور من الحسنة مشكل فيتعين الرجوع إلى الأصل، فيقوى الاكتفاء بالحلقوم في الذبح، ولو تعدى عنه إلى الودجين فلا دليل تاماً على إدخال المريء أصلاً))^(٢) لكنه (قدس سره) أردف بعدم ترك الاحتياط بقطع الأربعة.

أقول: هذا لا يحل المشكلة وإنما حول الخلاف إلى مبنائي، إذ تمسك المشهور بأصالة الحرمة وأصالة عدم التذكية عند الشك فيها فيما لو قطع الحلقوم خاصة والمفروض سقوط صحيحة الشحام الدالة على الاكتفاء بقطعه فالمتيقن هو قطع الأربعة.

(الخامس) ما حكاه صاحب الجواهر (قدس سره) عن الفاضل المقداد ورجحه قال (قدس سره): ((يمكن أن يكون الاقتصار في الصحيحة على ذكر الحلقوم باعتبار ما ذكره المقداد من أن الأوداج الأربعة متصلة بعضها مع بعض فإذا قطع الحلقوم أو الودجان فلا بد أن ينقطع الباقي معه، ولعله كذلك في الذبح المتعارف المسؤول عنه في النصوص، لا ما إذا قصد الاقتصار على أحدها، وكأنه لذلك ترك ذكر المريء فيهما المفسر في كلام غير واحد بما تحت الحلقوم، وحينئذ فالانتهاء بالذبح المتعارف إلى منتهى الحلقوم يستلزم قطع الجميع، لأنها مع اتصالها به على وجه الإحاطة ونحوها لا يزيد عرضها على عرضه، وحينئذ فيمكن إرادة ما يشمل الحلقوم من الأوداج في الحسن الذي هو كالصحيح، بل لعل المحافظة على حقيقة الجمعية التي أقلها ثلاثة يقتضي ذلك، ولا أقل من التعارض، ولا ريب في أن الترجيح لذلك لما عرفت من الشهرة والإجماع وغيرهما))^(٣).

(١) مستند الشيعة: ٤٠١/١٥.

(٢) مستند الشيعة: ٤٠٣/١٥.

(٣) جواهر الكلام: ١٠٦/٣٦-١٠٧.

أقول: اتصال الأوداج الأربعة معلوم العدم، نعم الحلقوم - أي القصبه الهوائية- والمريء في وسط العنق، أما الشريان والوريد ففي الجانبين.

الوجه المختار:

والذي نختاره أن صحيحة ابن الحجاج مجملة من ناحية الأوداج التي يجب قطعها لأنها ليست بصدد البيان من هذه الجهة، وإنما من جهة الآلة التي تصح التذكية بها، فالمستفاد منها هو لزوم تحقق الفري، فلا ينعقد للفظ الأوداج عموم، مضافاً إلى عدم تعيين الفري في القطع فيكفي فيه الشق لإنهار الدم؛ لأن الزائد يُنفى بالأصل إلا أن يقرب بوجه أو بآخر مما سيأتي في التنبيه الأول.

أما صحيحة الشحام فإنها وإن ذكرت قطع الحلقوم خاصة إلا أنه لا يمكن الاقتصار عليه بقريئة إضافة لإنهار الدم التي لا تتحقق إلا بقطع بعض الأوداج الأخرى، وقريئة الملازمة العادية بين قطع الحلقوم وغيره، والنصوص جاءت لتعالج حالة واقعية خارجية يسأل عنها الرواة تتضمن هذه الملازمة في الفعل، وهذا معنى غير الاتصال بين الأوداج المذكور في الوجه الخامس. فلا يستفاد من صحيحة الشحام الاكتفاء بقطع الحلقوم خاصة، بل إن ظهور الحلقوم في ما هو أوسع منه واضح من صحيحة معاوية بن عمار المتقدمة (صفحة ٩٧) وفيها (والذبح في الحلقوم)، الظاهرة في إرادة منطقة الحلقوم بقريئة المقابلة، وليس العضو المعروف خاصة فالذبح لا يتعين به وإن كان هو القدر المتيقن من الإجماع. والعملية في الخارج شاهد على ذلك.

ولو تعدد الذابح قطع الحلقوم خاصة لم تتحقق التذكية بل ربما لا يتحقق موت الحيوان إلا بنحو بطيء غير موافق للتذكية الشرعية ولا يكون مشمولاً بقوله (عليه السلام) في صحيحة زرارة الآتية (إذا كنت قد أجدت الذبح)^(١) وقد يدخل حيثئذ في عنوان (المنخنة) لوحدة الملاك وهو القتل بقطع الهواء عنه، ولذا ورد

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٣، ح ١.

المنع من قطع الحلقوم خاصة في رواية^(١) حمران بن أعين عن أبي عبد الله (عليه السلام): (ولا تغلب السكين لتدخلها تحت الحلقوم وتقطعه إلى فوق)^(٢).
ويمكن أن نتقدم خطوة أعمق ونشكك في صحة الاستدلال بصحيفة الشحام على ما نحن فيه لما ذكرناه (صفحة ١٠٢) من كونها أجنبية، وبذلك تسقط كلتا الصحيحتين عن الاستدلال، فيكون ما ذكره المشهور من ابتناء الخلاف في المسألة على مفاد الصحيحتين ليس تاماً.

وعلينا أن نرجع في شرح معنى التذكية والذبح إلى العرف الذي يكتفي بقطع الحلقوم وشق الودجين لإنهار الدم، ولا يكفي خروج الدم مطلقاً كما هو ظاهر اللفظ في صحيفة الشحام لأن الخروج يتحقق حتى يشق الجلد مع أنه لا أحد يكتفي به، فالمراد بخروج الدم أي خروج الدم الموجود في البدن فيكون مفاد صحيفة الشحام مطابقاً للمعنى العرفي بعد تفسير خروج الدم بجريانه وإنهاره.

بل قد يقال باكتفاء العرف بجريان الدم وإخراجه من البدن فقط لتحقيق التذكية وهو المناسب لمعنى التذكية لغةً إذ ((حقيقة التذكية إخراج الحرارة الغريزية))^(٣) والحرارة إنما تجري مع الدم، وكفاية إخراج الدم يظهر من عدة روايات معتبرة كصحيفة محمد بن مسلم وخبر سماعة الآتين (صفحة ١١٨)، وإذا تعمقنا أكثر فنقول أن من خصائص التذكية وآثارها الطهارة والصلاح وإنما يتحققان بإخراج الدم الذي هو سبب الفساد في البدن وقد أثبتت التجارب العلمية الحديثة أن الطريقة الإسلامية للذباحة هي الصحيحة لأنها تخرج أغلب

(١) سند الرواية صحيح بحسب الموجود في بعض النسخ الذي فيه أبو هاشم الجعفري عن حمران، لكن الظاهر حصول سقط في سندها بين أبي هاشم الجعفري وحمران وهو أبوه المجهول حاله، كما في بعض النسخ لأن أبا هاشم لا يمكن أن يروي عن حمران بلا واسطة.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٣، ح ٢.

(٣) المفردات للراغب، مادة (ذكا).

الدم من بدن الحيوان مما يحافظ على اللحم من الفساد والإضرار بالإنسان ومما يشهد لهذا تعبير الروايات والفقهاء عن الدم بالنفس فيقال عن الحيوان أنه ذو نفس سائلة فتخرج نفسه بخروج دمه.

لكن الإنصاف أن العرف يرى قطع الحلقوم داخلاً في عملية التذكية ليعجل الموت، أما الاكتفاء بقطع الودجين فإنه يؤدي إلى النزف الذي قد يطول، وبذلك يقوى الأخذ بصحيفة الشحام من جهة مطابقتها للمعنى العرفي للتذكية، مع إمكان القول أن الذيل تضمن قاعدة عامة للتذكية لا يخصصها المورد، ولا يضر بها ما ذكر من الخصوصية لقطع الحلقوم لقوة ظهورها فيما ذكرناه.

والرجوع إلى العرف في فهم هذا المعنى أليق من التعويل على النصوص لما هو المعروف من سيرة الشارع المقدس أنه لا يتدخل ولا يؤسس لبيان معنى الأفعال الحياتية التي اعتاد عليها الناس وتركها لفهمهم وإنما وضع أحكامها وآدابها، فلم يشرح لنا معنى الأكل أو التخلي أو الجماع ومنها ذبح الحيوان.

وعلى أي حال فالنتيجة بناءً على هذا الوجه تتلخص في أنه لا يجب قطع جميع الأوداج الأربعة بل يكفي قطع الودجين المؤدي إلى إنهار الدم، والحلقوم أخذاً بصحيفة الشحام.

فيكون الأقوى ما اختاره العلامة (قدس سره) وقواه صاحب الرياض (قدس سره) لولا الإجماع المحكي قال (قدس سره): ((ولعله لولا الإجماع المحكي لا يخلو عن قوة؛ لعدم ذكر المريء في الروايتين، والأوداج في الثانية غير ظاهرة الشمول له؛ إذ المراد بها إما المعنى الحقيقي، والجمع جمع مجازي منطقي، فهي لا تشمل الحلقوم فضلاً عن المريء، أو المعنى المجازي مراعاةً لحقيقة الجمع، وهي تحصل بضم الحلقوم إلى الودجين ولا يحتاج في صدقها إلى ضم المريء))^(١).

ولكن الأحوط أكيداً تحقيق الكيفية المتينة.

إلفات: ذكر الأصحاب (قدس الله أرواحهم) مضمون رواية حمران المتقدمة كحكم مستقل وحمله البعض لأجل ذلك على الكراهة مع أنها لو وضعت في سياقها الصحيح لعُرف المراد منها كما ذكرنا.

قال العلامة (قدس سره) في المختلف: ((قال الشيخ (قدس سره) في النهاية: ولا يجوز أن يقلب السكين فيذبح إلى فوق، بل ينبغي أن يتدئ من فوق إلى أن يقطع الحلقوم. وتبعه ابن البراج.

وقال ابن إدريس: هذه رواية أوردها إيراداً، فإن صحت حملت على الكراهية دون الحظر، لأنه لا دليل على حظر ذلك من كتاب ولا سنة مقطوع بها ولا إجماع منعقد، والأصل الإباحة.

والشيخ عولّ في ذلك على رواية حمران بن أعين، عن الصادق (عليه السلام) قال: (ولا تقلب السكين لتدخلها تحت الحلقوم وتقطعه إلى فوق).
وقول ابن إدريس قوي؛ لأن في الطريق أبا هاشم الجعفري، ولا أعرف حاله))^(١).

ويحسن هنا التنبيه إلى عدة أمور:

(الأول) تقدم فيما نقلناه عن الشهيد الثاني (قدس سره) الاكتفاء بشق الأوداج دون قطعها مفسراً بذلك لفظ (الفري) واستشهد بكلام الهروي، بينما أوجب المشهور القطع، قال المحقق النراقي (قدس سره): ((المصرح به في كلامهم وجوب قطع ما يجب قطعه من الحلقوم أو الأوداج الأربعة كلاً، أي قطع تمام كل واحد منها، فلو ترك جلدة يسيرة من واحد منها ولم يقطعها حتى خرجت روحه أو زالت حياته المستقرة عند من يعتبرها حرمت الذبيحة، وظاهر المحقق الأردبيلي

عدم اعتبار ذلك، وكفاية قطع البعض الموجب لخروج الروح، وعدم اشتراط إتمامه بعده^(١).

أقول: قد يقال بأنه لا حاجة إلى الاستدلال بكلمات اللغويين؛ لأن التعبير ورد في عدة روايات - كصحيحة الشحام - بالقطع كما تقدم وفي بعضها كصحيحة ابن الحجاج بالفري ولا يُتصور أن يراد من الفري في بعضها - كالحلقوم - القطع، وفي بعضها الشق للقطع بوحدة المراد فيها جميعاً.

ولكن يمكن رده بورود اللفظين في روايتين مختلفتين، وإمكان القول بالفرق بينهما إذ المطلوب في الحلقوم القطع، وفي الودجين الشق لإنهار الدم فالتعبيران غير متحدين بالمعنى.

نعم يمكن أن يقال: أن الروايات لم تجئ لتؤسس حالة جديدة من الذبابة وإنما لتصحح حالة قائمة، والسيرة الجارية في الذبابة كانت على قطع الأوداج وليس شقها.

ولذا جعل صاحب الجواهر (قدس سره) الإجماع على هذا المعنى حتى ممن اكتفى بقطع الحلقوم خاصة - كالعمانى - ((أقوى قرينة على إرادة القطع من الفري فيها، مضافاً إلى الإجماعات المحكية))^(٢) وأضاف: ((وأيضاً لا إشكال ولا خلاف في إرادة القطع منه بالنظر إلى الحلقوم بل هو مجمع عليه، فينبغي أن يكون بالنظر إلى الباقي كذلك، وإلا لزم استعمال اللفظ الواحد في معنيين حقيقيين أو مجازيين الذي هو غير مرضي عند المحققين)).

أقول: لا بأس بجعل الإجماع مؤيداً لا حجة لرجوعه إلى ما ذكرناه، وأما استعمال اللفظ في أكثر من معنى فليس المورد منه، لأنه من تعدد اللفظ وتعدد المعنى، فقد ورد القطع للحلقوم في رواية والفري للأوداج في غيرها، فلا بد أن

(١) مستند الشيعة: ٤٠٥/١٥.

(٢) جواهر الكلام: ١٠٧/٣٦.

يقرب الإشكال بوحدة المراد كما قدمنا، مع الملازمة الخارجية بين قطع الحلقوم وقطع غيره فما داموا قد اشترطوا قطع الحلقوم فقطع بقية الأوداج تحصيل حاصل.

وهذا كله بناءً على ما قالوه في المسألة، أما على ما قربناه من كفاية قطع الحلقوم وإخراج الدم من البدن فإن شق الودجين كافٍ فعلاً، وهو معنى الذبح لغة إذ معناه الشق^(١).

(الثاني) قال المحقق النراقي (قدس سره): ((تجب متابعة الذبح حتى يستوفي الأعضاء الأربعة قبل خروج الحياة مطلقاً، أو الحياة المستقرة على القول باعتبارها، فلو قطع بعض الأعضاء وأرسله، فانتهى إلى الموت أو إلى حركة المذبوح، ثم استأنف قطع الباقي، حرم.

وقيل بالحلية مع بقاء مطلق الحياة ولو قلنا باعتبار الاستقرار، لاستناد الإباحة إلى القطعين، ولأنه لو أثر في التحريم لم تحل ذبيحة أصلاً ولو مع التوالي، لانتفاء الحياة المستقرة بعد قطع البعض لا محالة. وهو حسن))^(٢).

أقول:-

١- ما ذكره (قدس سره) في أول كلامه هو أحد معنيين للتابع ((والمعنى الآخر كون العمل عملاً واحداً عرفاً من دون تخلل شيء آخر في البين مطلقاً))^(٣). ولا حاجة إلى التعريف لأننا لسنا بصدد شرح لفظ شرعي حتى نلجأ إلى العرف وإنما هو تعبير عن الحكم الشرعي المذكور.

٢- هذا الحكم متفرع عن مقالة المشهور بوجوب قطع الأوداج الأربعة جميعاً، أما من اكتفى بوجوب قطع الحلقوم ونحوه فيكون فرض المسألة نادراً.

(١) المفردات للراغب، مادة (ذبح).

(٢) مستند الشيعة: ٤٠٥/١٥.

(٣) مهذب الأحكام: ٧٧/٢٣.

٣- ما استحسنته (قدس سره) في محله لأن اشتراط استقرار الحياة لو قيل به فإنه بلحاظ سبب خارجي وليس بلحاظ عملية الذبح نفسها فما دامت الحياة موجودة بأي شكل فالموت ينتسب إلى مجموع عمليات القطع.

ولو قلنا باشتراط استقرار الحياة قال المحقق (قدس سره) في الشرائع: ((فلو قطع بعض الأعضاء، وأرسله فأنتهى إلى حركة المذبوح، ثم استأنف قطع الباقي حرم، لأنه لم تبق فيه حياة مستقرة.

ويمكن أن يقال: يحل؛ لأن إزهاق روحه بالذبح لا غير وهو أولى)). وعلى أي حال فالشرط هو تتابع عملية الذبح عرفاً بحيث ينسب موت الحيوان إلى تمام ما تتحقق به التذكية.

(الثالث) في الذبح من القفا، قال المحقق النراقي (قدس سره): ((لا يشترط أن يكون الذبح من القدام، للأصل، والإطلاق، فلو ذبح ما يذبح من القفا، فإذا أسرع إلى قطع ما يعتبر قطعه من الأوداج قبل خروج الروح حلت الذبيحة، وكذا قبل أن تنتهي حياتها المستقرة على اعتبارها، للأصل الخالي عما يصلح للمعارضة.

وأما المروي في الدعائم: عن الذبيحة تذبح إن ذبحت من القفا، قال: (إن لم يتعمد ذلك فلا بأس، وإن تعمد وهو يعرف سنة النبي صلى الله عليه وآله لم تؤكل ذبيحته ويحسن أدبه).

فقاصر عن إثبات الحرمة سنداً ودلالةً. ولو شك في أنه هل كان قبل انتفاء الحياة أو تزلزلها يحكم بعدمهما، للأصل، والاستصحاب))^(١).

أقول: سيأتي في نهاية الشرط الثامن حكم الفعل في نفسه وهو نزع الذبيحة، أما من ناحية حكم الذبيحة فإن الذبح من القفا يواجه المحذور الذي ذكره (قدس سره) وهو احتمال موت الذبيحة بقطع الجبل الشوكي قبل فري الأوداج، فلا

تصح نسبة موتها إلى الذبح خصوصاً على القول باشتراط استقرار حياة الذبيحة، كما أنه لا ينسجم مع النهي عن نزع الذبيحة، وأنه يستلزم أمراً آخر منهيماً عنه وهو إبانة الرأس قبل الموت الذي قيل بحرمة، وقال البعض بجرمة الذبيحة به، فكل من حرم الذبيحة بإبانة الرأس لا بد أن يقول بحرمتها بالذبح من القفا لأنه يستلزمها، وستأتي مناقشة في الشرط الثامن بإذن الله تعالى، وعلى أي حال فإذا تحقق قطع الأوداج وهي حية بنحو ينسب فيه الموت إلى قطع الأوداج لا النخاع حلت.

فحرمة الذبيحة إذا ذبحت من القفا، مقيدة بما إذا أدى ذلك إلى موتها، قبل قطع ما يجب قطعه حال حياة الحيوان التي تكشف عنه العلامات وهو ما صرح به كثيرون قال الشهيد في الدروس: ((وما ذبح من القفا اعتبر في حله استقرار الحياة، فلو علم موته قطعاً في الحال حرم عند جماعة)) وقال الصيمري في غاية المرام: ((وما ذبح من قفاه اعتبر في حله استقرار الحياة، فلو علم موته قطعاً في الحال حرم عند أكثر المتأخرين، وإن علم بقاؤه فهو حلال))^(١).

واشترط البعض كون ((الذبح من القدام، فلو ذبح من القفا وأسرع إلى أن قطع ما يعتبر قطعه من الأوداج قبل خروج الروح حرمت))^(٢).

واستدل بصحيفة معاوية بن عمار (النحر في اللبة والذبح في الخلق) وقوله في صحيفة زيد الشحام: (إذا قطع الخلقوم وخرج الدم فلا بأس به) بتقريب ظهوره في وقوع الذبح أولاً على الخلقوم وتقتضيه السيرة المستمرة، واستدل على الحرمة بصحيفة محمد بن مسلم: (لا تأكل ذبيحة لم تذبح من مذبحها).

أقول: استدلاله كله قابل للنظر لأن الروايات لا تدل على مزيد من اشتراط قطع الخلقوم والأوداج وكون ذلك محل الذبح، أما كون القطع من القدام فلا تدل عليه والظهور الذي قرّبه غير ظاهر.

(١) حكاة في جواهر الكلام: ١٤٤/٣٦.

(٢) مهذب الأحكام للسيد السبزواري (قدس سره): ٧٤/٢٣.

وقد ذكر بعد صفحات مسألة أخرى قال: ((لو قطع رقبة الذبيحة من القفا وبقيت أعضاء الذبابة، فإن بقيت لها الحياة المستكشفة بالحركة ولو كانت يسيرة ذُبحَتْ وحلَّت، وإلا لم تحل وصارت ميتة))^(١) ويظهر أنها خلاف تلك المسألة ولكن يمكن توجيهها بالحمل على الذبح من القدام بعد أن أدرك حياة الحيوان.

(الرابع) قال صاحب الجواهر (قدس سره): ((بقي شيء كثير السؤال عنه في زماننا هذا، وهو دعوى تعلق الأعضاء الأربعة بالخرزة التي تكون في عنق الحيوان المسماة بالجوزة على وجه إذا لم يبقها الذابح في الرأس لم يقطعها - أي الأوداج - أجمع أو لم يعلم بذلك وإن قطع نصف الجوزة، ولكن لم أجد لذلك أثراً في كلام الأصحاب ولا في النصوص، والمدار على صدق قطعها تماماً أجمع، وربما كان الممارسون لذلك العارفون أولى من غيرهم في معرفة ذلك، وهم الذين أشير إليهم في بعض النصوص بمن يحسن الذبح ويجيده والله العالم))^(٢).

أقول: ورد في خبر الدعائم عن جعفر بن محمد (عليهما السلام) أنه قال: (اذبح في المذبح يعني دون الغلصمة، ولا تنزع الذبيحة ولا تكسر الرقبة حتى تموت)^(٣).

وورد في لسان العرب في معنى الغلصمة أنه ((راس الحلقوم وهو الموضع الناتئ في الحلق)) فهذا نص في المسألة، إلا إنه غير معتبر.

أما عدم وجود أثر في كلام الأصحاب والنصوص فليس مضرراً للاكتفاء بما اشترطوه من قطع الأوداج الذي لا يحرز - عند القائل بالحرمة - إلا بالذبح تحت الجوزة، فلا تحتاج إلى ذكر. لذا جزم البعض بالحرمة إذا لم تكن الجوزة مع

(١) مهذب الأحكام: ٧٨/٢٣.

(٢) جواهر الكلام: ١٠٩/٣٦.

(٣) جامع أحاديث الشيعة، أبواب الذبائح، باب ٦، ح ٦.

الرأس، قال السيد السبزواري (قدس سره): ((لو أخطأ الذابح وذبح من فوق العقدة ولم يقطع الأعضاء الأربعة فإن لم تبق لها الحياة حرمت))^(١). وعلى أي حال فالمعيار هو فري الأوداج فإذا تم ما قيل من أن إبقائها في البدن يعني عدم إحراز قطع ما يجب قطعه من الأوداج كان الواجب جعلها في الرأس وتحرم الذبيحة بغير ذلك.

الشرط السادس: الحركة الدالة على الحياة بعد الذبح

من الواضح أن التذكية لا تقع إلا على حيوان حي، فالملت لا يذكي، ولا بد من إحراز حياته، وقد دلت الروايات الشريفة على اعتبار حصول علامة في الحيوان تدل على حياته حين الذبح، وهذا مختص بما شك في حياته، قال العلامة (قدس سره) في القواعد والشرح لكاشف اللثام: ((إذا علم بقاء الحياة بعد الذبح) وأنها إنما زالت به (فهو حلال، وإن علم الموت قبله فهو حرام). وإنما اعتبر الحركة (و) خروج الدم (إن اشتبه الحال، كالمشرف على الموت) فحينئذ (اعتبر بخروج الدم المعتدل، أو حركة تدل على استقرار الحياة، فإن حصل أحدهما حل، وإلا كان حراماً))^(٢).

أقول: العلامتان المذكورتان وردتا في الروايات:

(أحدهما) حدوث حركة في بدن الذبيحة تدل على حياته:

كما في صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (كلّ كلّ شيء من الحيوان غير الخنزير والنطيحة والمتردية وما أكل السبع وهو قول الله عز وجل:

(١) مهذب الأحكام: ٧٨/٢٣.

(٢) كشف اللثام: ٢٣١/٩.

﴿إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾ فَإِنْ أَدْرَكَتْ شَيْئاً مِنْهَا وَعَيْنٌ تَطْرَفُ أَوْ قَائِمَةٌ تَرَكُضُ أَوْ ذَنْبٌ يُمَصُّ فَقَدْ أَدْرَكَتْ ذَكَاتَهُ فَكُلْهُ^(١).

وصحيفة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (سألته عن الذبيحة فقال: إِذَا تَحَرَّكَ الذَّنْبُ أَوْ الطَّرْفُ أَوْ الْأُذُنُ فَهُوَ ذَكِي)^(٢).

وصحيفة أبي بصير قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الشاة تذبح فلا تتحرك ويهراق منها دم كثير عييط، فقال: لا تأكل إن علياً (عليه السلام) كان يقول: إِذَا رَكُضَتِ الرَّجْلُ أَوْ طَرَفَتِ الْعَيْنُ فَكُلْ)^(٣).

وخبر أبان بن تغلب عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إِذَا شَكَّكَتْ فِي حَيَاةِ شَاةٍ فَرَأَيْتَهَا تَطْرَفُ عَيْنَهَا أَوْ تَحَرَّكَ أُذُنُهَا أَوْ تَمَصَّعَ بِذَنْبِهَا فَادْبَحْهَا، فَإِنَّهَا لَكَ حَلَالٌ)^(٣).

وخبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (فِي كِتَابِ عَلِيِّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): إِذَا طَرَفَتِ الْعَيْنُ أَوْ رَكُضَتِ الرَّجْلُ أَوْ تَحَرَّكَ الذَّنْبُ فَكُلْ مِنْهُ فَقَدْ أَدْرَكَتْ ذَكَاتَهُ).

وخبر العياشي في تفسيره عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قول الله: ﴿وَالْمُنْحَنِقَةَ﴾ قال: التي تحتق في رباطها، والموقوذة التي لا تجد ألم الذبح ولا تضطرب ولا يخرج لها دم، والمتردية التي تردى من فوق بيت أو نحوه، والنطيحة التي تنطحها صاحبتها)،

(ثانیهما) خروج الدم وكونه معتدلاً، واستدل على هذه العلامة بعدة

روايات:

(١) والذي يليه وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١١، ح ١،

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٢، ح ١.

(٣) والحديثان التاليان تجدهما في وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب

(منها) صحيحة زيد الشحام المتقدمة وفي ذيلها (إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس).

أقول: نوقش في الاستدلال من جهة أنها بصدد تعريف ما تصح التذكية به وهو ما يقطع الحلقوم ويخرج الدم وليست بصدد بيان هذا الشرط. وفيه: إن ذلك لا ينافي الاستدلال لأن ذكر خروج الدم ظاهر في شرطيته، ويناقش من جهة إطلاق الدم فيحتاج إلى تقييده بالمعتدل.

(ومنها) صحيحة محمد بن مسلم قال: (سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن مسلم ذبح وسمى فسبقتة حديدته فأبان الرأس، فقال: إن خرج الدم فكل)^(١). وخبر سماعة (لا بأس به إذا سال الدم).

أقول: نوقش الخبران من جهة أنهما مسوقان لبيان عدم ضرر الإبانة لا بصدد تعريف حياة الحيوان عند الذبح وفيه ما قلناه آنفاً.

وتشترك هذه الروايات في إشكال وهو الخلط بين أمرين: صحة التذكية وشرطها خروج الدم، والعلامة على حياة الذبيحة، ولا ملازمة بينهما إذ يمكن خروج الدم من الحيوان الذي مات تَوّاً إذا قطعت أوداجه، كما يمكن أن يكون الحيوان حياً ولا يخرج منه الدم فيما إذا اختنق مثلاً. (ومنها) الخبر المتقدم عن العياشي في تفسيره.

(ومنها) خبر الحسين بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام)، وفيه (فإن كان الرجل الذي ذبح البقرة حين ذبح خرج الدم معتدلاً فكلوا وأطعموا، وإن كان خرج خروجاً متشاقلاً فلا تقربوه)^(٢)، والمتشاكل بمعنى خروجه بطيئاً متقاطراً قطرة قطرة.

(١) والذي يليه وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٩، ح ٢، ٤.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٢، ح ٢.

أقول: سند الرواية غير تام، واحتمل في المستند ((الحمل على ما إذا حصلت الحركة - أي تحققت فعلاً- بعد التذكية، سيما مع كونه من الأفراد الغالبة للذبيحة المشتبه حالها الخارج دمها معتدلاً، وليس كذلك الذبيحة المشتبه بعدها حركة ما جزئية، فإنه غير معلوم خروج الدماء معتدلة))^(١).

والنتيجة أن الدليل على العلامة الأولى تام، إلا أنه ليس كذلك بالنسبة للعلامة الثانية للمناقشات المذكورة، إلا أن يحصل اطمئنان بصدور هذا المعنى إجمالاً من مجموع الروايات أو يؤكده أهل الخبرة والاختصاص.

وقال صاحب الجواهر (قدس سره) متمماً الاستدلال: ((لا وجه لعدم اعتبار الدم المعتدل، خصوصاً بناءً على الاكتفاء بمقارنة الإزهاق للذبح من غير اعتبار لتأخر الحياة، فإنه يمكن حينئذٍ تعرفه بالدم خاصة الذي لا يخرج عادة من الميت قبل الذبح))^(٢).

أقول: سيأتي أن اعتبار هذه العلامات يكون بعد الذبح، كما أن الحركة تحصل حتى لو حصلت المقارنة المذكورة فيحصل التعرف بها، كما أن فرضه مبني على العلم بالحياة لتعلم المقارنة وهو خلاف مفروض المسألة وهو اشتباه الحياة.

وعلى أي حال تبقى العلامة الثانية تواجه إشكالاً من جهة عدم تمامية الدليل عليها، بل وجود الدليل على عدم الاكتفاء بها من دون الأولى بوجهين:-

١- قوة ظهور مفهوم روايات العلامة الأولى في نفي العلامة الثانية وأن الاعتبار بالحركة فقط، خصوصاً في مثل صحيحة أبي بصير التي أصر الإمام (عليه السلام) على ذكر علامة الحركة مع أن السائل ذكر خروج الدم الكثير.

٢- صحيحة أبي بصير التي تضمنت صريحاً النهي عن الأكل رغم خروج الدم الكثير فمعارضتها صريحة لهذه العلامة.

(١) مستند الشيعة: ٤٢١/١٥.

(٢) جواهر الكلام: ١٣١/٣٦.

وقد ذكر أكثر من وجه لدفع المعارضة:

(منها) ما في الوسائل من حملها على إرادة الدم المتناقل دون المعتدل لخبر

الحسين بن مسلم، وفيه:-

١- إن الخبر ليس معتبراً.

٢- هذا الحمل بعيد إذ أن وصف الدم بالكثير والعييط ينافي حمله على

المتناقل.

(ومنها) ما في الجواهر (قدس سره) من دفع معارضة صحيح أبي بصير من

جهة ((أن الصحيح المزبور معرض عنه، ضرورة ظهوره في أن المعتبر الحركة لا

الدم ولاهما معاً، وقد عرفت أن من عدا الصدوق والفاضل في المختلف على

اعتبار الدم في الجملة، وبذلك يرجح خبر البقرة عليه، بل ربما كان فيه إشعار

بمخالفة العامة، وأن ذلك علامة خفية غير الحركة التي هي علامة مشهورة))^(١).

أقول:-

١- لم يعرض الأصحاب عن صحيحة أبي بصير وإنما عملوا بالروايات

الدالة على كون خروج الدم المعتدل علامة، فإذا كان هذا إعراضاً فهو إعراض

مدركي لا يضر بالعمل بالصحيحة.

٢- إن هذه العلامة - أي خروج الدم - ليست من مختصات الإمامية ولا

هي علامة خفية فقد ذكرها فقهاء العامة في تذكية الحيوان المشرف على الهلاك -

لإصابته في مقاتله بعدوان حيوان مفترس وغيره - والمريض.

فقالوا في الذبيحة المشرفة على الهلاك والمقطوع بموتها: ((وتعمل فيها الذكاة

عند الشافية والحنابلة متى كان فيها حياة مستقرة. وتؤثر فيها الذكاة عند الحنفية

إن علمت حياتها، أو لم تدر حياتها فتحركت أو خرج الدم))^(٢) وقال الحنفية في

(١) جواهر الكلام: ١٣٠/٣٦.

(٢) الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي: ٢٧٨٢/٤.

المريضة: ((وإذا لم تعلم الحياة فتحركت، أو خرج الدم، حلت، وإن لم تتحرك أو لم يخرج الدم لم تحل))، ((وذكر المالكية علامات خمس على الحياة هي: سيلان الدم لا خروج القليل منه، والركض باليد أو الرجل، وطرف العين، وتحريك الذنب، وخروج النفس. فإن تحركت ولم يسلم دمها أكلت، وإن سال دمها ولم تتحرك لم تؤكل، لأن الحركة أقوى في الدلالة على الحياة من سيلان الدم، وأما الاختلاج الخفيف فليس دليلاً على الحياة، لأن اللحم يختلج بعد السلخ))^(١).

ويمكن أن نذكر وجهاً لدفع معارضة صحيحة أبي بصير، بأن مفادها عدم اعتبار خروج الدم علامة مستقلة على الحياة وإنما يشترط انضمامه إلى الحركة، فالنهي عن أكل الذبيحة لأجل عدم تحقق مجموع العلامتين.

ولكن يدفعه استدلال الإمام (عليه السلام) بقول أمير المؤمنين (عليه السلام) الذي يقتصر على حركة البدن.

ونتيجة ما تقدم أن المعتبر هو حصول الحركة الدالة على حياة الحيوان، أما خروج الدم المعتدل فيمكن أن يكون علامة إذا أيد أهل الاختصاص ذلك، وحكى صاحب الجواهر (قدس سره) عن الصدوق والعلامة (قدس الله روحيهما) في المختلف اعتبار هذه العلامة خاصة دون خروج الدم المعتدل.

وفي المسألة أقوال أخرى وهي:-

١- اشتراط تحققهما معاً، وحكاه المحقق (قدس سره) في الشرائع عن بعض الأصحاب، وعرفهم في الرياض والجواهر ((بأنهم المفيد والإسكافي والقاضي والديلمي والحلي وسلار وابن زهرة، بل عن الأخير دعوى الإجماع عليه))^(٢) وقال صاحب الرياض (قدس سره): ((وهو - أي الإجماع - الحجة الجامعة بين النصوص المختلفة مضافاً إلى أصالة الحرمة ولزوم الاقتصار فيما

(١) الفقه الإسلامي وأدلته: ٢٧٨٤/٤.

(٢) رياض المسائل: ٣٢٨/١٣، جواهر الكلام: ١٢٥/٣٦.

خالفها على المتيقن المجمع عليه بين الطائفة وليس إلا ما اجتمع فيه الأمران بعد التذكية^(١) و((كون ذلك مقتضى تعارض أخبار الطرفين والعمل بقواعد التعارض، حيث أن منطوق كل منهما يعارض مفهوم الآخر بالعموم من وجه، والمرجح في البين مفقود، فيرجع في موضع التعارض - وهما ما تحرك ولم يخرج الدم، أو خرج الدم ولم يتحرك - إلى أصالة الحرمة^(٢)).

أقول: هذا القول موافق للاحتياط بحسب ما نحن فيه لا مطلقاً كما نبهنا في موضع سابق، لكن المهم أن حجته غير تامة، إذ يرد عليها:-

أ- لم يرد في النصوص ما يدل على اعتبارهما معاً، ولو أغمضنا النظر عن المناقشات في دليل العلامة الثانية فقد ورد كل منهما مستقلاً عن الآخر، ومقتضى القاعدة في مثله - كما سيأتي - الجمع بينهما بـ(أو) وليس (و)، أي يقيد إطلاق مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر، فالتعارض الذي احتجوا به بدوي لأنه من تعارض المطلق والمقيد ويعالج بما ذكرناه ولا تصل النوبة إلى الأصل.

ب- إن الإجماع المدعى قابل للمناقشة صغرياً - كما هو واضح من تعدد الأقوال- وكبرياً لأنه مدركي، أما الأصل ونحوه فلا وجه للأخذ به بعد تمامية الدليل على اعتبار الحركة.

وأشكل صاحب الجواهر (قدس سره) على هذا القول بأن العلامة لو كانت مجموعهما ((كان من تأخير البيان عن وقت الحاجة، بل ربما كان في النصوص ما يشير إلى عدمه بالخصوص، كمرسل العياشي المتقدم (صفحة ١١٧) في تفسير الموقوذة التي اعتبر فيها عدم الحركة وعدم خروج الدم، إذ لو كان مجموعهما العلامة لم يكن عدمهما مع العلامة، بل كفى عدم واحد منهما^(٣)).

(١) رياض المسائل: ٣٢٨/١٣-٣٢٩.

(٢) مستند الشيعة: ٤٢٠/١٥.

(٣) جواهر الكلام: ١٣٠/٣٦.

أقول: لا يتم ما ذكره (قدس سره)، أما تأخير البيان عن وقت الحاجة فإنه ينقض عليه بما ورد في الروايات الشريفة من عدم ورود القيود والشروط المتعلقة بحكم ما - كالتذكية في المقام- في نص واحد، فهل هذا كله قبيح؟.

أما ما استظهره من خبر العياشي فإنه ممكن الحمل على ما لو كانت كل منهما علامة فإنه (عليه السلام) قال: (لا تضطرب ولا يخرج لها دم) وذكرهما معاً لعدم الخصوصية في أحدهما.

ويمكن الاستدلال على هذا القول بصحيفة أبي بصير المتقدمة بتقريب أن النهي عن الأكل يحتمل فيه منشآن: عدم اعتبار خروج الدم علامة، أو أن المعتبر حصولهما معاً، ولما كانوا يقولون بهذه العلامة فالمتعين الثاني وقد دفعناه في الصفحة قبل السابقة.

٢- كفاية أحدهما وحكي عن الشيخ في النهاية وأكثر المتأخرين وقوَاه صاحب الجواهر (قدس سره)، وقال عنه المحقق (قدس سره) في الشرائع: ((وهو أشبه)) بالأصول والقواعد المتبعة باعتبار أنه إذا وردت قضيتان شرطيتان منفصلتان بينهما عموم من وجه فإنه يقيد مفهوم كل منهما بمنطوق الأخرى التقييد المعبر عنه بـ(أو) وليس بـ(و) وبتعبير أوضح: إن القواعد المتبعة في مثل المقام أي حينما ترد علامتان منفصلتان لموضوع معين في النصوص - وهو هنا ما يدل على كون الحيوان حياً- يجمع بينهما بـ(أو) لا بـ(و) كما في علامتي حد الترخّص.

وقد قيّد الدم بكونه معتدلاً لا متثاقلاً، قال المحقق (قدس سره): ((لا يجزي خروج الدم متثاقلاً إذا انفرد عن الحركة الدالة على الحياة)).

وقال صاحب الجواهر (قدس سره) في وجهه: ((لعدم ما يدل على كونه علامة، بل الصحيح المزبور دال على عدمه، كالمفهوم في خبر البقرة))^(١).

أقول: كأنه (قدس سره) بقوله: ((بل الصحيح..)) يتبنى ما نقلناه عن صاحب الوسائل (قدس سره) في دفع معارضة صحيحة أبي بصير. وعلى أي حال فقد تقدمت جملة من المناقشات على علامة خروج الدم مطلقاً، فالإكتفاء بها مشكل، نعم لا بأس بضمها إلى الأولى أي حركة البدن، أو يشهد بها العارفون بالذباحة المجيدون لها بحسب وصف الإمام (عليه السلام).
٣- ((اعتبار خروج الدم المعتدل خاصة، ونسب إلى الشهيد في الدروس وهو وهم قطعاً))^(١).

أقول: نسبة هذا القول إلى الشهيد (قدس سره) غير دقيقة فقد قال: ((ولو اشتبه اعتبر بالحركة وخروج الدم، وظاهر الأخبار والقدماء أن خروج الدم والحركة أو أحدهما كافٍ ولو لم يكن فيه حياة مستقرة)) فهو (قدس سره) (قدس سره) يذهب إلى الإكتفاء بأحدهما.

فروع:

(الأول) هل الحركة المشروطة تكون بعد الذبح أم قبله؟

ظاهر صحيحة أبي بصير بل صريحها أنها بعد الذبح لتفريع عدم الحركة في السؤال عن الذبح المفيد للترتيب ((مع وقوع الجواب عنه بالنهاي عن الأكل مطلقاً ولو حصلت له حركة سابقة على التذكية من حيث فقد تلك الحركة المتأخرة، لظاهر استشهاده (عليه السلام) للنهي بقول علي (عليه السلام): (إذا ركضت الرجل) إلى آخره))^(١) ((ويمكن استفادته من صحيحة الحلبي حيث قال: (إذا تحرك ... فهو ذكي)^(٢) ولو أراد الحركة القبليّة لكان يقول: يقبل الذكاة))^(٣) وكذا خبر رفاعة عنه (عليه السلام) (في الشاة إذا طرفت عينها أو حرّكت ذنبها فهي ذكية)^(٤).

وحكى صاحب الرياض (قدس سره) الإجماع عليه عن الغنية. ولأجل ذلك فقد حملوا النصوص الأخرى عليه وإن اعترفوا ببعده ولو في خبر أبان على الأقل، قال صاحب الرياض (قدس سره) ونقله صاحب الجواهر (قدس سره): ((لكنها مشتركة في قصور السند، محتملة للتأويل بما يرجع إلى الأول بنوع من التوجيه وإن بعد في الثالث دون الأولين^(٥)، لتضمنهما نقل الحكم عن مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام)، وهو مختص بالحركة بعد الذبح كما نصت عليه الصحيحة

(١) رياض المسائل: ٣٣٠/١٣.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١١، ح ٤.

(٣) مستند الشيعة: ٤٢٥/١٥.

(٤) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١١، ح ٣.

(٥) وهما خبرا عبد الرحمن بن أبي عبد الله المتقدم وخبر عبد الله بن سليمان الذي هو مثله وفي ذيله (أو تحرك الذنب فأدرّكته فذكّه).

السابقة مع تضمنها النقل المزبور عنه (عليه السلام) الكاشف عن كونه المراد منه حيث يذكر^(١).

وبتعبير أوضح: إن ما أشكلوا به في خبري عبد الرحمن بن أبي عبد الله وخبر عبد الله بن سليمان ورد في كلام أمير المؤمنين (عليه السلام)، وقد تضمنته صحيحة أبي بصير وكان صريحاً في الحركة بعد الذبح، والكلام المنقول عن أمير المؤمنين (عليه السلام) واحد فيكون ما في الصحيحة شارحاً للمراد في الخبرين. وقال كاشف اللثام (قدس سره) عن خبر أبان أنه ((لا يدل على الاجتزاء بما كان من الحركة قبل الذبح، وهو ظاهر))^(٢) وقربه صاحب الجواهر (قدس سره) بأنه ((ليس فيه إلا الإذن بذبحها في تلك الحال، وهي لا تنافي اعتبار الحركة بعد الذبح في حل أكلها)).

(الثاني) لا بد من استناد الموت إلى التذكية

فلو اشترك سببان أو أكثر في الموت ولم يُعلم استناده إلى التذكية بأن تحصل علامة على الحياة حين الذبح: لم تحل الذبيحة، فضلاً عما لو علم استناده إلى غير الذبح وهو واضح وبالعكس فلو ذكّي الحيوان بشكل صحيح ثم تعرض لسبب ممت فمات لم يحرم، وتدل عليه صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث قال: وإن ذبحت ذبيحة فأجدت الذبح فوقعت في النار أو في الماء أو من فوق بيتك إذا كنت قد أجدت الذبح فكل^(٣).

أقول: قوله (عليه السلام): (فأجدت الذبح) أي أن التذكية وقعت صحيحة وتحقق السبب التام لموت الحيوان، ولا أثر حينئذٍ لما يحصل له لاحقاً من أسباب

(١) رياض المسائل: ٣٣١/١٣ و جواهر الكلام: ١٢٨/٣٦.

(٢) كشف اللثام: ٢٣١/٩.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٣، ح ١.

موجبة للموت في نفسها. أما إذا اشتبه السبب فلا يحلّ ففي رواية حمران بن أعين المتقدمة عن أبي عبد الله (فإن تردى في جبّ أو وهدة من الأرض فلا تأكله ولا تطعمه، فإنك لا تدري التردى قتله أو الذبح)^(١).

فالمهم هنا إحراز حياة الحيوان حين الذبح بالعلامات المتقدمة ونحوها، ويكفي فيها مطلق الحياة، أو أن يكون الحيوان مستقر الحياة عند من اشترطها، على خلاف يأتي إن شاء الله تعالى.

قال المحقق (قدس سره) في الشرائع: ((لو أخذ الذابح في الذبح، فانتزع آخر حشوته معاً، كان ميتة، وكذا كل فعل لا تستقر معه الحياة)).

وعلق الشهيد الثاني (قدس سره): ((وذلك لأن استناد الموت إلى الذبح ليس أولى من استناده إلى السبب الآخر الذي لا يستقر معه الحياة، لأن الفرض حصولهما معاً، وأحد السببين محلل والآخر محرّم، فيستصحب التحريم. هذا إذا اعتبرنا استقرار الحياة، وإلا كفى في حله الحركة بعد الذبح أو ما يقوم مقامها، وإن تعدد سبب الإزهاق))^(٢).

(الثالث) لا يجري استصحاب حياة الحيوان عند الشك فيها

ولا يجوز بناء التذكية على هذا الاستصحاب، لصريح خبر أبان بأنه حين الاشتباه لا بد من تحقق علامة على الحياة ولا يكفي البناء على الاستصحاب. ولو قلنا بجريانه فإنه لا ينفع لتصحيح التذكية إلا بناءً على الأصل المثبت ولا نقول به، فلا بد من إحراز الموضوع بالوجدان. وظاهر الشهيد الثاني (قدس سره) جريان الاستصحاب إلا أنه معارض بأصل آخر، قال (قدس سره): ((وإن اشتبه الحال، بأن كان هناك مانع من العلم بالحركة كظلمة ونحوها، ففي الحكم بحلّه

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٣، ح ٢.

(٢) مسالك الأفهام: ٥١٣/١١.

استصحاباً لبقاء الحياة، أو بجرمته استصحاباً للتحريم، فإنه كان ثابتاً حال الحياة، وجهان منشؤهما تعارض الأصلين، ورجح المصنف - رحمه الله - جانب التحريم لأنه الغالب حين يتعارضان، وهو أجود، لدلالة النصوص الصحيحة على أن إدراك الذكاة تحصل بحركة المذبوح بعده، والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط^(١).

(مسألة مستحدثة)

لو توصل العلم إلى علامات تكشف عن حياة الحيوان قبل ذبحه أمكن التمسك بها لجواز التذكية كفحص الطيب البيطري لنبضات القلب، والاكتفاء بها عن العلامتين المذكورتين؛ لأن الشبهة موضوعية، والشارع المقدس تدخل لإرشاد المكلف إلى طريقة التحقق من الموضوع ورفع عجزه وحيرته، وليست المسألة حكماً شرعياً ليجب التعبد به.

مضافاً إلى أن الروايات دلت على أن محل الرجوع إلى العلامات هو الحيوان المشتبه بحياته وقد صرح به خبر أبان المتقدم وروايات أخر في غير مورد، كصحيحة محمد بن قيس فيما أخذت بالحباله (وكلوا ما أدركتم حياته وذكرتم اسم الله عليه)^(٢)، فكل ما يُعلم منه إدراك الحياة يكون كافياً للحل.

(١) مسالك الأفهام: ٥١٤/١١.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الصيد، باب ٢٤، ح ١.

الشرط السابع: استقرار حياة الذبيحة

هذا الشرط متفرع عن سابقه، فإن الفقهاء (قدس الله أرواحهم) بعد أن انتهوا من اشتراط كون الحيوان حياً عند الذبح ذكر معظمهم أن هذه الحياة لا بد أن تكون مستقرة، ولفهم موضوع هذا الشرط نقول: إن الحياة تكون على أنحاء:-

١- الحياة المستمرة ونقصد بها الحياة الاعتيادية للحيوانات، وهذه لا إشكال في جواز التذكية حالها.

٢- الحياة المستقرة وهي للحيوانات التي تعرضت لأمر ما كافتراس حيوان أو دهس سيارة أو سقوط من شاهق أو صعقة كهربائية لكن حياتها قابلة للاستمرار، وهذه أيضاً لا إشكال في جواز التذكية حالها.

٣- الحياة غير المستقرة كحياة المذبوح والمشرف على الهلاك، وهنا اختلفوا في قابلية الحيوان في هذه الحال للتذكية أم لا.

ولم يرد هذا العنوان - أي استقرار حياة الذبيحة- في النصوص الشريفة، ولهذا لم يذكر القدماء في كتبهم التي دونوا فيها الفقه على طبق النصوص: هذا العنوان ولم يتعرضوا له ((كالإسكافي والصدوق والشيخ في النهاية وبني حمزة والبراج وزهرة وأبي الصلاح، وجملة من المتأخرين كالمحقق في النافع والعلامة في التبصرة والشهيد في الدروس وثاني الشهيد في المسالك))^(١)، والذي ذكره هو ما ورد في النصوص من الاكتفاء في حل الذبيحة بالحركة وحدها أو مع خروج الدم المعتدل.

لكن ((اعتبار استقرار حياة المذبوح قبل ذبحه في حله شيء ذكره الشيخ وتبعه عليه جماعة))^(٢) كالمحقق (قدس سره) في الشرائع، والعلامة (قدس سره)

(١) جواهر الكلام: ١٤٢/٣٦.

(٢) مسالك الأفهام: ٤٩٥/١١.

في عدد من كتبه ((والسيوري في كنز العرفان والمقدس الأردبيلي، بل عن الصيمري نسبته إلى أكثر المتأخرين، بل في الروضة نسبته إليهم))^(١).

فالظاهر أن المسألة من الفروع المستنبطة التي تسربت إلى كتبنا مجارة لفقه العامة كما سنرى إن شاء الله تعالى في ما نقله في الخلاف عنهم؛ ولذا قال الشهيد (قدس سره) فيما نقله في الخلاف عنهم في الدروس بعد أن نقل قول نجيب الدين يحيى بن سعيد: إن اعتبار استقرار الحياة ليس من المذهب، ولم يُنقل للمشترطين له حجة قابلة للتعويل عليها، قال (قدس سره): ((ونعم ما قال))^(٢).

أقول: سيأتي أن السيد المرتضى (قدس سره) يقول بهذا الشرط بحسب ما سننقل من كلامه (قدس سره) وإن لم يصرح بلفظ استقرار الحياة.

وذكر المحقق (قدس سره) في الشرائع مورداً لهذا الشرط مع تعريفه، قال (قدس سره) في اللواحق والشرح لصاحب الجواهر (قدس سره): ((إذا قطعت رقبة الذبيحة) من القفا مثلاً (وبقيت أعضاء الذبابة فإن كانت حياتها مستقرة ذبحت وحلت بالذبح وإلا كانت ميتة، ومعنى المستقرة) كما في التحرير والقواعد والإرشاد (التي يمكن أن يعيش مثلها اليوم والأيام، وكذا لو عقرها السبع) مثلاً (ولو كانت الحياة غير مستقرة - وهي التي يقضى بموتها عاجلاً - لم تحل بالذبابة، لأن حركتها كحركة المذبوح))^(٣).

أقول: اختلف تعريفهم للحياة المستقرة، فقد فسرها المحقق والعلامة (قدس سره) الله روحهما) بما نقلناه آنفاً وعرفها الشيخ (قدس سره) بأن لها حركة قوية، قال (قدس سره): ((إذا قطعت رقبة الذبيحة من قفاها، فلحقت قبل قطع الحلقوم

(١) جواهر الكلام: ١٤١/٣٦.

(٢) مسالك الأفهام: ٤٩٦/١١.

(٣) جواهر الكلام: ١٤١/٣٦.

والمريء، وفيها حياة مستقرة، وعلامتها أن تتحرك حركة قوية، حل أكلها إذا ذبحت، فإن لم تكن فيها حركة قوية لم يحل أكلها؛ لأنها ميتة وبه قال الشافعي. وقال مالك وأحمد: لا تحل أكلها على حال^(١).

وجمع ابن إدريس بينهما، قال (قدس سره): ((وعلامتها أن تتحرك حركة قوية، ومثلها يعيش اليوم واليومين)) ((نعم ربما فسره بعض الناس بالذي لم يأخذ في النزاع، مدعياً أنه هو الذي يمكن أن يعيش المدة المزبورة بخلاف من أخذ فيه، وإليه يرجع ما ذكره بعض آخر من أن غير المستقر هو الذي حركته حركة المذبوح، كما أخذ الحشوة ونحوه مما يكون قاتلاً كالذبح، والمستقر بخلافه))^(٢).

وعلى أي حال فقد استدلل للاشتراط بوجوده^(٣) منها:-

١- إن ما لا تستقر حياته قد صار بمنزلة الميت فلا تصح تذكيته، قال الطبرسي في مجمع البيان: ((والتذكية فري الأوداج والحلقوم لما فيه حياة، ولا يكون بحكم الميت))^(٤).

٢- إن إسناد موته إلى الذبح ليس بأولى من إسناده إلى السبب الموجب لعدم استقرارها، بل السابق أولى، فصار كأن هلاكه بذلك السبب فيكون ميتة؛ لعدم ترتب أثر على التذكية لأن الحيوان ميت لا محالة بالسبب الأول، ولا تصح نسبة الموت إلى التذكية عرفاً الذي هو شرط الحلية.

٣- اختصاص الإطلاقات كتاباً وسنة بحلّ المذكى - بحكم التبادر والغلبة- بما له حياة مستقرة أي أن إطلاقات حلية الحيوان بالتذكية منصرفة إلى الحيوان ذي الحياة المستمرة والمستقرة ومنصرفة عن ذي الحياة غير المستقرة.

(١) الخلاف: ٥٤/٦، المسألة (١٤).

(٢) جواهر الكلام: ١٤٢، ١٤٣.

(٣) راجع مستند الشيعة: ٤٢٦/١٥، والمسالك والجواهر وغيرها من المصادر.

(٤) مجمع البيان: مج ٢ / ٢٤٢، وتفسير آية (٣) من سورة المائدة.

٤- اعتضاد الاشرط بأصالة الحرمة فيما لو شككنا بتحقيق التذكية مع فقدان شرط الحياة المستقرة فتجري أصالة عدم التذكية وحرمة الذبيحة. وردّ (الأول) ((بمنع صيرورته بمنزلة الميتة في عدم قبول التذكية، وليس هو غير المصادرة والاجتهاد في مقابلة ظواهر الكتاب والسنة))^(١). وردّ (الثاني) ((من جهة أن مقتضى النصوص سببية ذبح الحي لحيته وإن مات بعده بسبب آخر.

سلمنا، غايته اشترط عدم العلم باستناده إلى غير الذبح، وهو في المقام حاصل، مع أنه قد يعلم استناده إلى خصوص الذبح، كما إذا كانت الحياة الغير المستقرة مما يعلم معها بقاؤه وتعيّشه، أو يظن ذلك ساعة أو ساعتين، فيذبح بحيث يعلم أنه عجل في إزهاق روحه)).

وردّ (الثالث) ((بمنع تبادل ما تستقر حياته وغلبته بحيث تنصرف الإطلاقات إليها، مع أن من نصوص الحلية بالذبح ما هو ظاهر أو صريح في غير مستقر الحياة أو الغالب فيه ذلك)).

وردّ (الرابع) ((بمنع أصالة الحرمة، بل الأصل مع الحلية)).

أقول: قبل مناقشة الاستدلال والردود عليه نقول: إن الشرط وإن لم يرد في الروايات بعنوانه ولا بمعناه الذي ذكره (كتعريف مستقر الحياة بالبقاء يوماً أو أياماً، وهذا كافٍ في نفيه، إلا أننا يمكن أن نصوغ معنى التعريف بشكل يمكن الاستدلال عليه من الروايات.

وهذا المعنى هو ((عدم حصول سبب تام للموت لهذا الحيوان قبل الذبح)) وحينئذٍ يمكن أن نذكر أكثر من وجه للاستدلال على اشتراطه:-

(١) هذا وما بعده في مستند الشيعة: ٤٢٦/١٥-٤٢٨ وأجاب عنه صاحب الجواهر (قدس سره) أيضاً في جواهر الكلام: ١٥٠/٣٦.

١- إنه مقتضى القواعد. بيان ذلك: إن حصول هذا السبب يعني نسبة الموت إليه لا إلى التذكية، وأن حياته بمنزلة المنتهية فالتذكية لا موضوع لها، وأمثله عديدة، كالحيوان الذي دهسته سيارة على نحو قاتل أو أطلق عليه النار كذلك أو تردى من شاهق أو قطعه حيوان مفترس أو احترق بنار أو صدمته صعقة كهربائية أو انتزع قلبه أو دماغه مع بقاء حياته بالشكل الذي يوصف بأنه يلفظ أنفاسه الأخيرة.

وهذا المعنى هو مقتضى القواعد المعمول بها من نسبة الفعل إلى السبب الأقوى.

٢- دعوى إمكان اقتناصه من عدة روايات:

(منها) رواية حمران بن أعين (التي فيها والد أبي هاشم الجعفري) عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (سألته عن الذبح، فقال: إذا ذبحت فأرسل) إلى أن قال (عليه السلام): (فإن تردى في جب أو وهدة من الأرض فلا تأكله ولا تطعمه فإنك لا تدري التردى قتله أو الذبح)^(١).

بتقريب: إن مجرد الشك في السبب التام للموت يوجب حرمة الذبيحة، فالحكم في حالة العلم بكون السبب التام غير الذبح يكون أولى، ولا تحل الذبيحة إلا عند العلم بكون الموت بسبب التذكية كما ورد في صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث قال: (وإن ذبحت ذبيحة فأجدت الذبح فوقع في النار أو في الماء أو من فوق بيتك إذا كنت قد أجدت الذبح فكل)^(٢).

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٣، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٣، ح ١.

(ومنها) صحيحة الحلبي في الصيد عن أبي عبد الله (عليه السلام): (أنه سئل عن رجل رمى صيداً وهو على جبل أو حائط فيخرق فيه السهم فيموت، فقال: كل منه، وإن وقع في الماء من رميتك فمات فلا تأكل منه)^(١).

ورواية حجاج بن خالد بن الحجاج عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: (لا تأكل الصيد إذا وقع في الماء فمات)^(٢).

بتقريب: إن الصيد وإن وقع بشروطه، إلا أن السبب الأقوى لما كان غيره فقد حرم الحيوان.

٣- التمسك بإطلاقات عنوان الموقوذة ونحوها في الآية الشريفة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾ (المائدة: ٣)، بتقريب أن العنوان شامل لما أشرف على الهلاك من هذه العناوين، وهو ظاهر خبر العياشي في تفسيره المتقدم (صفحة ١١٧): (والموقوذة التي لا تجد ألم الذبح ولا تضطرب) إلى آخر الحديث؛ فإنها ظاهرة في الحيوان الحي الذي شارف على الهلاك.

وقد استدل السيد المرتضى (قدس سره) بمضمون هذا التقريب على حرمة الذبيحة المشرفة على الهلاك، ومنه يعلم أنه سبق الشيخ الطوسي (قدس سره) في اشتراط استقرار الحياة فقد حكى صاحب الجواهر (قدس سره) عنه: ((في المسائل الناصرية بعد أن حكى فيها عن الناصر تحريم ما ذبح وهو يكيّد بنفسه قال: (هذا صحيح، والحجة فيه أن الذي يكيّد بنفسه من الحيوان يدخل في عموم ما حرم الله من الموقوذة، لأن الموقوذة هي التي قد اشتد جهدها وتعاضم ألمها، ولا فرق فيه بين

(١) وسائل الشيعة: أبواب الصيد، باب ٢٦، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: أبواب الصيد، باب ٢٦، ح ٢.

أن يكون ذلك من ضرب لها أو من آلام يفعلها الله تعالى بها يفضي إلى موتها، وإذا دخلت في عموم هذه اللفظة كانت محرمة بحكم الظاهر^(١).

ومن التقريبات والوجوه أعلاه يمكن النظر فيما رد به المحقق النراقي (قدس سره) على الدليلين الأول والثاني؛ إذ ظهر من التقريبات أن ما كان بحكم الميت لا تصح تذكيته وإن مقتضى القواعد نسبة الموت إلى السبب الذي سلبها استقرار الحياة، أما قوله (قدس سره): ((وإن مات بعده بسبب آخر)) ففيه خروج عن الفرض الذي يقتضي تقدم السبب الآخر على الذبح وليس تأخره، أما قوله (قدس سره): ((سلمنا، غايته ..)) فهو غير تام لأن الشرط عند القائل به هو العلم باستناد الموت إلى الذبح.

وظهر مما قلناه إلى الآن إمكان قبول شرط استقرار حياة الحيوان قبل ذبحه بالمعنى الذي ذكرناه.

أما القول بعدم الاشتراط فقد قرب المحقق النراقي (قدس سره) الاستدلال عليه بجملة من النصوص، قال عنها صاحب الجواهر (قدس سره): ((بل يمكن دعوى تواتر النصوص أو القطع بذلك منها))^(٢).

قال المحقق النراقي (قدس سره): ((إن نصوص الحلية بالذبح ما هو ظاهر أو صريح في غير مستقر الحياة أو الغالب فيه ذلك: منها: صحيحة زرارة المتقدمة آنفاً^(٣).

(١) جواهر الكلام: ١٤١/٣٦.

(٢) جواهر الكلام: ١٤٧/٣٦.

(٣) عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث قال: (وإن ذبحت ذبيحة فأجدت الذبح فوقع في النار أو في الماء أو من فوق بيتك إذا كنت قد أجدت الذبح فكل) (وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٣، ح ١).

ومنها: الأخبار المكتفية بطرف العين أو ركض الرجل أو حركة الأذن أو الذنب، فإن الاعتبار بهذه الحركات الجزئية إنما يكون غالباً فيما لا حياة مستقرة له، سيما بضميمة قوله: (فقد أدركت ذكاته)^(١).

مع أن رواية أبان (المتقدمة صفحة ١١٧) وردت فيما شك في حياته، ولا ريب أن الشك لا يكون مع الحياة المستقرة، وإن كان فهو نادر شاذ جداً. ورواية الحسن بن مسلم^(٢) واردة في المضروبة بالفأس بحيث سقطت وشك في قبولها الذبح، ولا شك أن الحياة في مثلها غير مستقرة دائماً أو غالباً. ومنها: بعض الأخبار الواردة فيما أخذته الحباله وأنها إذا قطعت منه شيئاً لا يؤكل، وما يدرك من سائر جسده حياً يذكرى ويؤكل^(٣)، فإنه لو لم يكن الغالب

(١) كما في صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (كلُّ شيء من الحيوان غير الخنزير والنطيحة والمرتدية وما أكل السبع وهو قول الله عز وجل: ﴿إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾ فإن أدركت شيئاً منها وعينٌ تطرف أو قائمة تركض أو ذنب يمصع فقد أدركت ذكاته فكله) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١١، ح ١.

(٢) الحسين بن مسلم قال: (كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام) إذ جاءه محمد بن عبد السلام فقال له: جعلتُ فداك يقول لك جدي (جدي) إن رجلاً ضرب بقرة بفأس فسقطت ثم ذبحها فلم يرسل معه بالجواب ودعا سعيدة مولاة أم فروة فقال لها: إن محمداً جاءني برسالة منك فكرهت أن أرسل إليك بالجواب معه، فإن كان الرجل الذي ذبح البقرة حين ذبح خرج الدم معتدلاً فكلوا وأطعموا، وإن كان خرج خروجاً متثاقلاً فلا تقر به) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٢، ح ٢.

(٣) تجدها في وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الصيد، الباب ٢٤ ومنها صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (قال أمير المؤمنين (عليه السلام): ما أخذت الحباله من صيد فقطعت منه يداً أو رجلاً فذروه، فإنه ميت وكلوا ما أدركتم حياً وذكرتم اسم الله عليه).

في المأخوذ بالحبال المنقطع بعض أجزائه الحياة الغير المستقرة فلا شك في عدم غلبة المستقرة ولا تبادرها.

ومنها: الأخبار الواردة في وجوب ذبح ما يدرك حياته من الصيود، فإن الغالب فيها لو لم يكن عدم الاستقرار ليس الاستقرار قطعاً، بل في بعضها إشعار بعدمه، كرواية أبي بصير المتضمنة لقوله: (فإن عجل عليك فمات قبل أن تذكيه فكل)^(١)، فإن التعجيل مشعر بعدم كونه مستقر الحياة.

ومنها: رواية أبي بصير الواردة في البعير الممتنع المضروب بالسيف أو الرمح بعد التسمية، وقوله: (فكل إلا أن تدركه ولم يمت بعد فذكّه)^(٢)، فإن الظاهر فيه رفع استقرار الحياة بالضرب بالسيف أو الرمح.

ومنها: الأخبار الواردة فيما قطع بالسيف أو المعراض قطعتين، المجوزة لأكل الأكبر أو ما يلي الرأس أو المتحرك من القطعتين، أي بعد التذكية الذبحية^(٣)، وظاهر أن الغالب في مثل ذلك عدم استقرار الحياة.

ومنها: الأخبار الواردة في النطيحة والمتردية وما أكل السبع والموقوذة، المصرحة بأنها لا تؤكل إلا مع التذكية، مع أن الغالب فيها عدم استقرار الحياة. بل منها ما هو ظاهر فيه، وهو صحيحة زرارة: (كل من كل شي من الحيوان، غير الخنزير والنطيحة والمتردية وما أكل السبع، وهو قول الله عز وجل:

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الصيد، باب ٤، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٠، ح ٥.

(٣) انظر وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الصيد، باب ٣٥، ومنه الحديث الأول عن غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله (عليه السلام) (في الرجل يضرب الصيد فيجدله بنصفين قال (عليه السلام): يأكلهما جميعاً وإن ضربه فأبان منه عضواً لم يأكل منه ما أبان منه وأكل سائرته).

﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ فإن أدركت شيئاً منها وعين تطرف أو قائمة تركض أو ذنب يمصع فقد أدركت ذكاته فكله^(١).

وقوله: (والنطيحة) معطوف على الحيوان أو كل شي، فإن الحكم بإدراك ذكاة المذكورات بهذه الحركات الجزئية دال على عدم الحياة المستقرة، بل ما ورد في تفسير هذه الألفاظ صريح في عدم اعتبار استقرار الحياة.

ومنه تظهر دلالة الاستثناء بقوله عز شأنه: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ على ذلك أيضاً، سيما بضميمة ما في المجمع عن أمير المؤمنين (عليه السلام): إن قوله: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ يرجع إلى جميع ما تقدم ذكره من المحرمات، سوى ما لا يقبل الذكاة من الخنزير والدم.

ومنه تظهر دلالة الكتاب والسنة المتواترة معنى على عدم اشتراط استقرار الحياة، فالمسألة بحمد الله واضحة غاية الوضوح^(٢).

أقول: لقد أتعب نفسه الشريفة في جمع هذه الأخبار بالرغم من أن بعضها أجنبي كوجوب ذبح ما يدرك حياته من الصيد - وسيأتي تقريب الفرق بإذن الله تعالى -، وصحيحة زرارة الأولى، وبعضها غير ظاهر كخبر أبان لأن اشتباه الحياة غير استقرارها وأما استدلاله بالاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ فهو مصادرة على المطلوب وأول الكلام؛ لأن محل الخلاف هو قبول المشرف على الهلاك للتذكية وعدمه، فهذا استدلال بالعام في الشبهة المصدقية، وغير ذلك من المناقشات، إلا أن بعضها كاف لعدم الأخذ بالإمكان الذي قربناه كإطلاقات إدراك التذكية إذا طرفت لها عين أو ركضت لها قائمة وكروايات النطيحة والمتخنقة والمتردية مثل صحيحة زرارة التي ذكرها (قدس سره) في آخر كلامه

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٩، ح ١.

(٢) مستند الشيعة: ٤٣٠-٤٢٨/١٥.

فإنها ظاهرة في الاكتفاء بإدراك أصل الحياة، كما دلت معتبرة^(١) عبد العظيم الحسيني عن أبي جعفر الجواد (عليه السلام) على أن المراد بهذه العناوين ما مات بسببها فيخرج من الحرمة ما أدرك وهو حي مطلقاً.

وبذلك يمكن رد الوجوه التي استدللنا بها على الاشتراط بالمعنى الذي ذكرناه إذ أن إطلاقات صحة التذكية إذا تحرك الحيوان تنفي الوجهين الأول والثاني، وإطلاق العناوين في الآية كالموقوذة وغيرها مقيدة بمعتبرة الحسيني وغيرها. وفي ضوء ذلك فالأقوى عدم الاشتراط ويكفي في إدراك الذكاة وجود أصل الحياة التي تدل عليها العلامات التي تقدم ذكرها، ويظهر مما حكاه صاحب الجواهر (قدس سره) عن ابن حمزة والمحقق الكركي إيقاعه الصلح بين الفريقين بهذه النتيجة فقد ((حكى العلامة والشهيد والمقداد عن ابن حمزة: أن أدنى الاستقرار أن تطرف عينه أو تركض رجله أو يحرك ذنبه))^(٢)، وقال المحقق الكركي (قدس سره): ((يعلم استقرار الحياة بالحركة المعتدلة أو الدم المعتدل عند الاشتباه))^(٣) بل هو ظاهر كلام الشيخ الطوسي (قدس سره) في الخلاف الذي نقلناه (صفحة ١٣٠) حيث فسّر الحياة المستقرة بصدور الحركة القوية ويريد بها حركة الأحياء.

وفي مقابل هذا الشرط نقول: لا يضرّ بحلية الذبيحة ما لو لحق الذبح سبب آخر عجل بإخراج الروح، فلو حصلت التذكية الشرعية، فلا يهم تعجيل إزهاق

(١) ورد فيها: (قلت له: قوله عز وجل: ﴿وَالْمُنْخَنَقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾ قال: المنخنة التي انخنت بأخناقها حتى تموت، والمتردية التي تردى من مكان مرتفع إلى أسفل أو تردى من جبل أو في بئر فتموت، والنطيحة التي نطحتها بهيمة أخرى فتموت، وما أكل السبع منه فمات إلا ما أدركت ذكاته فذكي) (وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٩، ح ٣).

(٢) جواهر الكلام: ١٤٣/٣٦.

(٣) جواهر الكلام: ١٥٢/٣٦.

الروح بعدها بأي نحو كان لتحقق التذكية الموجبة للحلية ولصحيحة زرارة المتقدمة عن أبي جعفر (عليه السلام): (وإن ذُبِحَتْ ذبيحة فأجدت الذبح ف وقعت في النار أو في الماء أو من فوق بيتك إذا كنت قد أجدت الذبح فكل)^(١).

فائدة في منشأ هذا الشرط: قال المحقق النراقي (قدس سره): ((والذي يختلج ببالي أنه قد اختلط الأمر في ذلك المقام على بعضهم، وذلك لما قد أشرنا إليه في مسألة تذكية الصيد المدرك ذكاته، من أن المراد بعدم استقرار الحياة: صيرورتها في شرف الزوال وشروعها في الخروج.

ولا يبعد أن يكون ذلك مرادهم من قولهم: لا يمكن أن يعيش اليوم والأيام، فإنه ما لم يشرع في الخروج لا يمكن الحكم بعدم الإمكان، والصيد الذي صار كذلك بالاصطياد يصدق عليه أنه مقتول الآلة، سيما إذا ترك حتى خرج تمام روحه.

ومن يحكم بلزوم الذبح حينئذ فليس نظره إلا إلى بعض الأخبار كما مر، ومن لم يعتبر هذه الأخبار حكم بعدم لزوم الذبح حينئذ، واشترط في لزوم ذبح الصيد الحياة المستقرة لما ذكرنا، فاختلط الأمر على غيره، وآل الأمر إلى أن تعدى بعضهم إلى الذبيحة من غير استبصار، والله العالم))^(٢).

أقول: حاصل كلامه (قدس سره) أن استقرار حياة الحيوان شرط لوجوب تذكية الحيوان المصيد وإلا لم يجل، أما إذا أدركه الصائد وحياته غير مستقرة بأن أخذ في النزاع وخروج الروح فلا تجب تذكيته ويكفي تركه ليموت كرواية أبي بصير المتقدمة (صفحة ١٣٧)، فاستقرار الحياة شرط لوجوب التذكية في الصيد لا لصحتها. ثم سرى الشرط إلى الذبابة وتوهم أنه شرط للصحة وقد وجدناه (قدس سره) يقع في هذا (صفحة ١٣٨).

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٣، ح ١.

(٢) مستند الشيعة: ٤٣٠/١٥.

لكن مقتضى استدلال المشترطين وما نقلناه من كلمات أئمة المذاهب عن الخلاف (صفحة ١٣٠) أن أصلها ليس هذا التوهم. وعلى أي حال فإنه يظهر من بياننا لكلام المحقق النراقي (قدس سره) ما في تعليق صاحب الجواهر (قدس سره) بعد أن نقل هذا الكلام: ((ولا يخفى عليك أنه لا حاصل له، ضرورة عدم الفرق بين الذبيحة والصيد في ذلك))^(١). وفيه: أن الفرق بينهما واضح فالشرط في الصيد لوجوب التذكية وفي الذبيحة لصحتها.

ولعل أحد وجوه توهم هذا الشرط هو اعتبارهم الذبيحة حية بعد فري الأوداج لكنها مشرفة على الموت ولم تخرج روحها، وهو ظاهر تشبيههم الحياة غير المستقرة بحركة المذبوح، وظاهر استدلالهم بأن غير مستقر الحياة بمنزلة الميت، والمذبوح لا تصح تذكيته، ثم وسعوا الحكم إلى كل مشرف على الهلاك وغير مستقر الحياة لوحدة الملاك.

لكن هذا القياس باطل؛ لأن عدم صحة تذكية المذبوح لفوات موضوع التذكية، وليس لعدم استقرار الحياة، مع أن كون المذبوح حياً محل نظر وإن كان يتحرك حركة قوية قبل أن يتحول إلى جثة هامة.

الشرط الثامن: عدم إبانة الرأس قبل الموت

في هذا العنوان بحثان:

(أولهما) في الحكم الوضعي أي حلية الذبيحة التي قطع رأسها قبل أن تموت وعدمها.

(وثانيهما) في الحكم التكليفي أي حكم الفعل نفسه.

ولا ملازمة بين الحكمين فقد نسب صاحب الرياض (قدس سره) إلى البعض القول بجرمة الذبيحة وكراهة الفعل^(١)، ويقصد بالبعض الشيخ في الخلاف حيث حكى العلامة (قدس سره) عنه قوله: ((يكره إبانة الرأس من الجسد وقطع النخاع قبل أن تبرد الذبيحة، فإن خالف وأبان لم يجز أكله وبه قال جميع الفقهاء))^(٢) لكن الموجود في كتاب الخلاف ((لم يجرم))^(٣) وهو المناسب للسياق الذي سننقله (صفحة ١٤٥) بإذن الله تعالى، لكنه اختار القول بالحرمة في النهاية كما سيأتي بإذن الله تعالى.

وقبل الخوض في البحثين نذكر الروايات الواردة في المقام وهي:-

- ١- صحيحة الفضيل بن يسار قال: (سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل ذبح فتسبقه السكين فتقطع الرأس، فقال: ذكاة وحية لا بأس بأكله)^(٤).
- ٢- صحيحة محمد بن مسلم قال: (سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن مسلم ذبح وسمى فسبقته السكين بمحدثها فأبان الرأس فقال: إن خرج الدم فكل).
- ٣- رواية مسعدة بن صدقة قال: (سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) وسئل عن الرجل يذبح فتسرع السكين فتبين الرأس، فقال: الذكاة الوحية لا بأس بأكله ما لم يتعمد ذلك).
- ٤- رواية سماعة عن أبي عبد الله (عليه السلام) بنفس سؤال صحيحة محمد بن مسلم^(٥) المتقدمة أجاب (عليه السلام): (لا بأس به إذا سال الدم).

(١) رياض المسائل: ٣٣٤/١٣.

(٢) مختلف الشيعة: ٣٢٠/٨ المسألة (٣٠).

(٣) الخلاف: ٥٢/٦، المسألة (١٣).

(٤) الروايات السبع تجدها في وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٩، بحسب الترتيب.

(٥) لم يذكر السؤال في الوسائل، لكن يظهر من الفقيه، ج ٣، ح ٤١٧٢ أنه نفس السؤال.

- ٥- صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) (أنه سئل عن رجل ذبح طيراً فقطع رأسه أيؤكل منه؟ قال: نعم ولكن لا يتعمد قطع رأسه).
- ٦- موثقة الحسين بن علوان عن جعفر عن أبيه عن علي (عليهم السلام) (أنه كان يقول: إذا أسرع السكين في الذبيحة فقطعت الرأس فلا بأس بأكلها).
- ٧- صحيحة على بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: (سألت عن الرجل ذبح فقطع الرأس قبل أن تبرد الذبيحة كان ذلك منه خطأ أو سبقه السكين، أيؤكل ذلك؟ قال: نعم ولكن لا يعود).
- ٨- صحيحة محمد بن مسلم قال: (سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الرجل يذبح ولا يسمي، قال: إن كان ناسياً فلا بأس إذا كان مسلماً وكان يحسن أن يذبح ولا ينزع ولا يقطع الرقبة بعد ما يذبح)^(١).
- ٩- صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث (أنه سأله عن الرجل يذبح فينسى أن يسمي أتؤكل ذبيحته؟ فقال: نعم إذا كان لا يتهم وكان يحسن الذبح قبل ذلك ولا ينزع ولا يكسر الرقبة حتى تبرد الذبيحة).
- مضافاً إلى الروايات الآتية الناهية عن نزع الذبيحة باعتبار أن إبانة الرأس تستلزمه.

والبحث يقع في جهتين:

(الأولى) هل تحرم الذبيحة بإبانة الرأس؟

اختار الشيخ (قدس سره) في النهاية حرمة الذبيحة بتعمد قطع الرأس، قال (قدس سره): ((ومن السنة أن لا ينزع الذبيحة إلا بعد أن تبرد، وهو أن لا يبين الرأس من الجسد ويقطع النخاع، فإن سبقته السكين وأبان الرأس، جاز أكله إذا

(١) الحديثان تجدهما في وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب

خرج منه الدم، فإن لم يخرج الدم لم يجز أكله، ومتى تعمد ذلك لم يجز أكله^(١).

قال العلامة (قدس سره) في المختلف: ((وتبعه ابن زهرة في تحريم الأكل)) وحكى صاحب الجواهر (قدس سره) عنه الإجماع واستغربه منه إذ ((لم يحك عن أحد التصريح بذلك إلا عن النهاية، ولم أتحمقه أيضاً))^(٢).

واستظهر صاحبها الرياض والجواهر (قدس الله سريهما) القول بالحرمة من ((ابن حمزة والإسكافي والقاضي))^(٣) ولعله من جهة المفهوم أو من جهة سكوتهم عن حكم التعمد مع نفيهم البأس عن حالة عدم التعمد، ((قال ابن الجنيد: وليس للذابح أن يتعمد قطع رأس البهيمة إلا بعد خروج نفسها، فإن سبقته شفرته وخرج الدم، لم يكن بها بأس.

وقال الصدوق: فإذا ذبحت فسبقت الحديدية وأبانت الرأس فكله إذا خرج الدم، ولم يتعرض للتعمد.

وقال ابن البراج: لا يجوز أن ينخع الذبيحة حتى تبرد بالموت، وذلك أن لا يفصل رأسها من جسدها، ويقطع نخاعها، وهو عظم في العنق، فإن سبقته السكين فأبانت الرأس من الجسد، لم يكن بأكل ذلك بأس.

وقال ابن حمزة فإن نزع عمداً أو سهواً ولم يخرج الدم، حرم، وإن خرج الدم وفعل سهواً أو سبقته السكين، لم يجرم^(٤).

واستند القائلون بالتحريم إلى الإجماع الذي ادعاه السيد ابن زهرة وجملة من الروايات الآتية بإذن الله تعالى وإلى وجه حاصله: ((أن الذبح المشروع هو

(١) النهاية: ٥٨٤.

(٢) جواهر الكلام: ١٢٣/٣٦.

(٣) جواهر الكلام: ١٢٢/٣٦، رياض المسائل: ٣٣٥/١٣.

(٤) مختلف الشيعة: ٣٢١/٨.

المشتمل على قطع الأربعة خاصة، فالزائد عليها يخرج عن كونه ذبحاً شرعياً، فلا يكون مبيحاً، وجرى مجرى ما لو قطع عضواً من أعضائه فمات^(١).

وأجيب بأنه ((مجرد دعوى لا دليل عليها، بل مقتضاها حرمة الزيادة وإن لم تكن إبانة، ولا أظن أحداً يقول بذلك، فلا يقطع بمثلها إطلاق الأدلة كتاباً وستة فضلاً عن خصوصها من صحيح الطير وغيره))^(٢).

أقول: الجواب صحيح وبتعبير آخر: إن فري الأوداج لم يؤخذ بشرط لا عن غيره، إلا أن يرد نهى فيعود الاستدلال إلى الروايات.

واختار الشيخ (قدس سره) في الخلاف عدم الحرمة وحكى إجماع الصحابة عليه وقال: ((وبه قال جميع الفقهاء.

وقال سعيد بن المسيب: يحرم أكلها.

دليلنا: أن الأصل الإباحة.

وأيضاً: قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ وهذا ذكر اسم الله عليه، وعليه إجماع الصحابة.

روي عن علي (عليه السلام) أنه سئل عن بعير ضربت عنقه بالسيف، فقال: (يؤكل).

وعمران بن حصين، قيل له في رجل ذبح بطة، فأبان رأسها، فقال: تؤكل. وعن ابن عمر نحوه. ولا يخالف لهم^(٣).

أقول: لا وجه للرجوع إلى الأصل والتمسك بالعمومات بعد ورود الروايات الخاصة بالمسألة وأما روايات العامة فغير معتبرة.

(١) مسالك الأفهام: ٤٨١/١١ ونقله صاحب الجواهر (قدس سره) وغيرهما.

(٢) جواهر الكلام: ١٢٣/٣٦.

(٣) الخلاف: ٥٣/٦، المسألة (٥٣).

وقال صاحب الرياض (قدس سره): ((ويستفاد من الصحيحة الأولى - ويقصد بها صحيحة الحلبي (التسلسل ٥) - منها إباحة الذبيحة على تقدير المخالفة، ويعضده عمومات الأدلة أو إطلاقها كتاباً وسنة على إباحة ما ذكر عليه اسم الله سبحانه. وعليه الشيخ في الخلاف والفاضل في المختلف وولده فخر المحققين والشهيدان في الدروس والمسالك والروضة))^(١).

أقول: يرد عليه:-

١- لا دليل على كون قطع الرأس قد وقع عمداً الذي هو محل الخلاف، إلا أن يتمسك بإطلاق لفظ (قطع)، وانعقاده محل نظر.

٢- ولو فرض وجود الإطلاق فإنه في كلام السائل فلا يكون معتبراً خصوصاً مع تقييد الإمام (عليه السلام) له في ذيل الرواية والروايات الأخرى.

٣- من المحتمل كون الفعل (قطع) مبنياً للمجهول كالفعل (يؤكل) فيكون ظاهراً في وقوع الفعل لا عن عمد ولا ينفع المستدل.

ولكنه (قدس سره) لم يستبعد القول بالحرمة ((وذلك للإجماع المنقول في الغنية، ودلالة كثير من النصوص على الحرمة، منها الصحيحة الأخيرة -أي صحيحة محمد بن مسلم (التسلسل ٨)-، لظهورها في ثبوت البأس في الذبيحة مع الإبانة، وهو فيها للتحريم))^(٢).

ثم ذكر (قدس سره) صحيحة الحلبي (التسلسل ٩) ورواية مسعدة بن صدقة (التسلسل ٣).

إلا أنه (قدس سره) رد الاستدلال بقوله: ((إلا أنه يمكن الذب عن جميعها، فالإجماع: بعدم صراحة حكايته على المقام واحتمال رجوعه إلى شيء آخر غيره. والصحيحان (التسلسل ٨، ٩): بأن بناء الدلالة فيهما على كون (لا) نفيًا معطوفاً

(١) رياض المسائل: ٣٣٤/١٣.

(٢) رياض المسائل: ٣٣٥/١٣.

على ما سبقها، لا نهياً أو نفيماً مستأنفاً. وفي تعين المبنى عليه نظر جداً؛ لاحتمال الأخيرين فيهما أيضاً احتمالاً متساوياً لسابقيهما.

والثالثة: بأن غايتها الدلالة على ثبوت البأس مع تعمد الإبانة وهو أعم من التحريم. ولو سلمت الدلالة بنحو التوجيه المتقدم إليه الإشارة فهي بحسب السند قاصرة وعن المكافأة لما مر من أدلة الإباحة ضعيفة^(١).

أقول: أما الإجماع فسيأتي توجيهه (صفحة ١٤٨) بإذن الله تعالى، وأما إنكار دلالة الروايات على الحرمة فسنناقشه إن شاء الله تعالى.

ومقتضى الإنصاف أنه يمكن تقريب الاستدلال بجملة من الروايات على حرمة الذبيحة مع تعمد قطع الرأس:

(منها) صحيحتا محمد بن مسلم والحلي (تسلسل ٨، ٩) بتقريب كون (لا) نافية والجملة معطوفة على (وكان يحسن) وحينئذ يتحقق البأس الذي هو الحرمة إذا قطع الرأس، ولو فرض أن (لا) ناهية وأن الأصل في النواهي الحرمة التكليفية، إلا أن مورد الرواية قرينة على أن المراد هو الحكم الوضعي أي حلية الذبيحة وليس الفعل ويكون النهي إرشاداً إلى حرمة الذبيحة، كقوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ الذي هو إرشاد إلى حلية الذبيحة.

(ومنها) صحيحتا الحلبي (تسلسل ٥) وعلي بن جعفر (تسلسل ٧) بنفس تقريب دلالة النهي المتقدم أي بقرينة السؤال.

(ومنها) رواية مسعدة بن صدقة (تسلسل ٣) الصريحة في أن موردها حكم الذبيحة ومفهومها البأس إذا تعمد القطع.

(ومنها) موثقة الحسين بن علوان (تسلسل ٦) وليس الاستدلال بالمفهوم كما قرب البعض، إذ لا مفهوم للرواية، ولكن من جهة ذكر إسراع السكين عند نفي البأس ولا خصوصية فيه إلا لتقييد الحلية بعدم التعمد وإلا لا يكون لذكره وجه.

ودلالة هذه الروايات على الحرمة كافية خصوصاً برواية مسعدة بن صدقة (تسلسل ٣) التي هي صريحة في حكم الأكل وهي لا تختلف بلسانها عما ورد في الشروط الأخرى التي تحرم الذبيحة بتركها عمداً كالاستقبال، فما الفرق في المتن بينها وبين صحيحة الحلبي وغيرها في الاستقبال عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (سئل عن الذبيحة تذبح لغير القبلة فقال: لا بأس إذا لم يتعمد).

ولعل دعوى ابن زهرة الإجماع على الحرمة فيما نحن فيه من جهة أن مقتضى القاعدة في فهم النص هو ذلك، وإن لم يحصل أقوال الفقهاء (قدس الله أرواحهم) صريحاً في الحرمة إذ لا اعتبار بمخالفة من خالف بل يمكن فعلاً استظهار قولهم بالحرمة في حالة العمد بالمفهوم ونحوه مما قربناه من كلمات ابن الجنيد وابن البراج وابن حمزة آنفاً، وهذا التوجيه للإجماع لعله أولى مما نقلناه (صفحة ١٤٧) عن صاحب الرياض (قدس سره) بإرادة شيء آخر وتبعه صاحب الجواهر^(١) (قدس سره).

وفي ضوء هذا نسأل: ما الذي دعا أكثر الفقهاء - حتى حكى صاحب الجواهر (قدس سره) عن البعض عدم وجود الخلاف فيه - إلى عدم القول بحرمة الذبيحة، خصوصاً مثل صاحبي الرياض والجواهر (قدس الله سريهما) اللذين استظهرا من ابن حمزة والإسكافي والقاضي ذهابهم إلى الحرمة وقد نقلنا كلامهم، وهو مطابق لنصوص الروايات، فكان الأولى بهما (قدس الله سريهما) أن يستظهرا الحرمة من تلك النصوص.

والذي يظهر من كلماتهم استنادهم إلى الإطلاقات والأصل وما نقله الشيخ (قدس سره) ((من عدم الخلاف بين الصحابة الذين منهم أمير المؤمنين (عليه السلام) وهو سيدهم وقوله حجة))^(٢)، وإلى بعض النصوص المتقدمة كالذي

(١) جواهر الكلام: ١٢٣/٣٦.

(٢) رياض المسائل: ٣٣٥/١٣.

نقلناه آنفاً (صفحة ١٤٦) عن صاحب الرياض (قدس سره) بقوله: ((يستفاد ..)) وقد ناقشنا كل تلك الوجوه، ومنهم من استند إلى النصوص من دون تقريب الاستدلال بها كصاحب المستند (قدس سره).

وقال صاحب الجواهر (قدس سره): ((الظاهر عدم الحرمة بذلك - أي قطع الرأس - لإطلاق الأدلة كتاباً وسنة، بل ظاهر النصوص المزبورة أنها ذكاة وحية أي سريعة، بل لو جعل (السكين) مفعولاً في خبر الحسين بن علوان المتقدم كان كالصريح في حل الأكل حينئذٍ، وكذا صحيح الطير - للحلبي، أي تسلسل (٥-))^(١).

أقول: استدلاله (قدس سره) كله قابل للنقاش، أما الإطلاقات فلما ذكرناه، وأما الذكاة السريعة فقد قيلت في مورد عدم التعمد - كصحيحة الفضيل بن يسار - أو اشترط فيها ذلك - كرواية مسعدة -، والقراءة المذكورة للسكّين خلاف الظاهر بل خلاف القواعد لأن (أسرع) لا تتعدى بمفعول بل بالباء، وأما صحيحة الحلبي فقد ناقشنا الاستدلال بها مع صاحب الرياض (قدس سره) (صفحة ١٤٧).

وأما مناقشة صاحب الرياض (قدس سره) المتقدمة (صفحة ١٤٧) للروايات التي استدل بها على الحرمة، فيمكن أن يرد على ما قاله بشأن صحيحتي محمد بن مسلم والحلبي بأن الاحتمالين المذكورين - خصوصاً النفي المستأنف - أبعد مما قربنا به الاستدلال، فكأن الأخذ بهما خلاف الظاهر فليست الاحتمالات متساوية، ولو فرض تساوي الاحتمالين، فيتشكل علم إجمالي منجز لحرمة الذبيحة والفعل ولا يجوز إهمال كلا الاحتمالين.

وأما رواية مسعدة فقد وصفها البعض - كصاحب الجواهر (قدس سره) - بالموثقة ويمكن أن يكون توثيقه مستنداً إلى وجوه ككونه من رجال تفسير القمي

وكامل الزيارات^(١) وغيرهما من التوثيقات. والبأس إذا أطلق فإنه يعني الحرمة، وإذا استعمل في الأعم فبقريئة.

مضافاً إلى تقريب الاستدلال بموثقة الحسين بن علوان، ولم تتم أدلة الإباحة حتى يجعل (قدس سره) أدلة الحرمة قاصرة عن المكافاة.

فكأن الأرجح إلى الآن حرمة الذبيحة إذا تعمد إبانة الرأس. لدلالة الروايات المعتبرة عليه، مع الالتفات إلى ما سنقله بإذن الله تعالى عند البحث عن حكم قطع جزء من الحيوان المذكى قبل موته، وأنه هل يشمل الرأس أم لا.

هذا ولكن يمكن القول بعدم الاطمئنان لما قيل من التقريبات لحرمة الذبيحة. (أما) صحيحنا محمد بن مسلم والحلي فالظاهر في (لا) كونها ناهية، والنهي فيها نهي مستأنف، وأنها فقرة مضافة إلى مورد السؤال وهو أمر معروف في أجوبة الأئمة (عليهم السلام) خصوصاً للفقهاء من الرواة كمحمد بن مسلم والحلي، والأصل في النواهي أنها تكليفية والأمر أوضح في صحيحتي الحلي وعلي بن جعفر لوضوح كونهما نهياً مولوياً.

(وأما) رواية مسعدة فلا يبعد كون الذيل مما ضم إليها بالجمع مع الروايات الأخرى وإلا فهي كصحيحة الفضيل بن يسار، مع الإشكال في سند الرواية من جهة عدم وجود توثيق لمسعدة وإن وصفت في بعض المصادر - كالجواهر - بالموثقة. وأما موثقة الحسين بن علوان فلا يمكن الاكتفاء بما ورد في تقريريها؛ لأن ذكر حكم مورد معين لا يعني أية خصوصية له وإنما هو من باب التطبيق للمسألة الكلية، كما لو قال: إذا سافرت من النجف إلى بغداد فقصر وأفطر، فإنه لا يفيد أية خصوصية لهذا المورد.

فيكون الأظهر أن إبانة الرأس لا تحرم الذبيحة وأن ما ورد فيها يتعلق بالحكم التكليفي الذي سنبحثه.

(١) راجع معجم رجال الحديث، ج ١٨.

نعم ربما يقال بحرمة الرأس خاصة باعتباره قطعةً مبانةً من الحي وسيأتي تفصيله في فرع مستقل بإذن الله تعالى.
(الجهة الثانية) في الحكم التكليفي للفعل أي الإبانة.
وفي المسألة قولان:

(الأول) الحرمة ((كما عليه الإسكافي والمفيد وابن حمزة والقاضي وعن النهاية، واختاره الفاضل في المختلف والشهيدان وغيرهما))^(١).
(الثاني) الكراهة ((كما عليه الخلاف والحلي والماتن في الشرائع والفاضل في الإرشاد والقواعد والتحرير، وكثير، ونفى الثاني عنه الخلاف بين المحصلين)).
واستدل للأول بعدة روايات معتبرة تتضمن النهي عن الإبانة، والنهي إذا أطلق فإنه يدل على الحرمة، كصحيحة الحلبي (تسلسل ٥) وصحيحة علي بن جعفر (تسلسل ٧).

ويستدل على حرمة الإبانة بما دل على حرمة نزع الذبيحة؛ لأن الإبانة تستلزم النزع، فإذا حرم الجزء - وهو النزع - حرم الكل - وهي الإبانة - قطعاً.
كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (سألته عن الذبيحة فقال: استقبل بذبيحتك القبلة ولا تنزعها حتى تموت)^(٢) الحديث.
وصحيحة الحلبي قال: (قال أبو عبد الله (عليه السلام): لا تنزع الذبيحة حتى تموت فإذا ماتت فأنزعها)^(٢) وغيرهما مما سيأتي إن شاء الله تعالى.
واستدل أيضاً بصحیحتي محمد بن مسلم والحلبي (تسلسل ٨، ٩) ونوقش هذا الاستدلال بأن ((من المحتمل كون (لا) فيهما للنفي على أن يكون مدخولها معطوفاً على قوله يحسن وحينئذٍ فغايتهما البأس الذي هو أعم من الحرمة))^(٣).

(١) رياض المسائل: ٣٣٢/١٣.

(٢) والذي يليه وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٦، ح ١، ٢.

(٣) جواهر الكلام: ١٢١/٣٦.

وفيه: إن البأس إذا أطلق فإنه يفيد الحرمة، مع أن سياق السؤال هو عن الحرمة، نعم تكون نتيجته حرمة الذبيحة لا الإبانة - ولم يقولوا بها- ولا ملازمة بين حرمة الذبيحة والإبانة، وأضاف السيد صاحب الرياض (قدس سره) شاهداً على التحريم وهو ((مقارنة (لا يقطع) بـ(لا ينزع) وهو للتحريم))^(٤).

وفيه: إن الورود في سياق واحد لا يلزم منه الاشتراك في الحكم، مع أن كون النزع محرماً أول الكلام عند الخصم.

ثم قال (قدس سره): ((وكيف كان، فالقول الثاني -بالكراهة- ضعيف غايته، مع أنه لا مستند له عدا أصالة الإباحة، وهي بتلك الصحاح مخصصة، وحمل النهي فيها على الكراهة لا وجه له)).

وأما وجه القول بالكراهة - بحسب الجواهر- فهو عدم تعيين (لا) في صحيحتي محمد بن مسلم والحلي في النهي إذ يمكن أن يكون للنفي ومعطوفاً على (يُحسن) فغايتهما ثبوت البأس الذي هو أعم من الحرمة، وأن البأس في مفهوم رواية مسعدة هو في الأكل الذي قال بحله بعض من قال بجرمة الإبانة، فانحصر النهي في صحيح الحلي الأول خاصة ((وهو مع غلبة استعماله فيها يمكن إرادتها منه هنا ولو بمعونة ما عرفت - وهو إجماع الصحابة ونفي الخلاف فيه بين المحصلين-، فيقصر عن معارضة الأصل، خصوصاً بعد إمكان دعوى أن الكراهة تلوح منه ولو من جهة الاستدراك فيه، واحتمل كونه كالموثق المزبور - أي رواية مسعدة - الذي قد عرفت إرادة الكراهة من البأس فيه، وكخبر علي بن جعفر المروي عن كتابه عن أخيه (عليه السلام) (سألته عن الرجل ذبح فقطع الرأس قبل أن تبرد الذبيحة كان ذلك منه خطأ أو سبقه السكين أيؤكل ذلك؟ قال: نعم ولكن

لا يعود) بل لعل جمعه مع السلخ في النبوي الآتي المحمول على الكراهة مشعر بذلك))^(١).

أقول: يشير بالنبوي إلى مرسل الدعائم عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) (أنه نهى أن تسلخ الذبيحة أو يُقطع رأسها قبل أن تموت وتهداً)^(٢).
أقول: يرد على ما قاله (قدس سره) وجود ما يدل على الحرمة غير الصحيحة وقد تقدمت جملة من الروايات، فلا تصل النوبة إلى الأصل، وأن النواهي إذا أطلقت فإنها تفيد الحرمة، واستعمالها في الكراهة لا بد أن يكون بقرينة وما ذكر غير كاف، وأما قوله (عليه السلام): (ولكن) فهو ليس للاستدراك بل لإلغاف النظر وإضافة الحكم التكليفي إلى حكم الأكل الذي ورد في السؤال، أما جمعه مع السلخ في سياق واحد فلا يضر لعدم استلزام وحدة السياق ذلك ويكفي في جمعهما اشتراكهما في جامع النهي.

واستدل المحقق النراقي (قدس سره) بـ((الأصل الخالي عما يصلح للمعارضة؛ لأن ما يُظنّ تعارضه منحصراً في صحیحتي الحلبي ومحمد (تسلسلي ٨، ٩) وهما لمقام الجملة الخبرية عن إفادة الحرمة قاصرتان، وروايتي الدعائم وهما لمكان الضعف الخالي عن الجابر عن صلاحية المعارضة عاجزتان))^(٣).

أقول: استدللنا بعدة روايات غير صحیحتي محمد بن مسلم والحلبي وستأتي روايتا الدعائم في حكم نفع الذبيحة، وأما احتمال كون الجملة خبرية - أي كون (لا) نافية وليست ناهية - فهو لا يزيد عن احتمال كون الجملة إنشائية تفيد النهي ويتشكل حكم إجمالي منجز، ولا يصح إهمال كل من الاحتمالين لاحتمال الآخر.

(١) جواهر الكلام: ١٢٢/٣٦.

(٢) مستدرک الوسائل: ج ١٦، کتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٦، ح ١.

(٣) مستند الشيعة: ٤٣٧/١٥.

فالأقوى حرمة إبانة الرأس للنهي في الروايات المعتمدة مع عدم كفاية القرينة الصارفة إلى الكراهة.

اللهم إلا أن نستشعر - بشمّ الفقاهة ونحوه - أن الحكم من آداب الذبح وأنه تطبيق للسنن الشرعية بالإحسان إلى الحيوان كما في النبوي الشريف (إن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح، وليحدّ أحدكم شفرته، وليرح ذبيحته)^(١).
وها هنا أحكام ولواحق:

(الأول) في حكم نزع الذبيحة أي قطع نخاعها الشوكي الممتد داخل العمود الفقري قبل أن تموت، من حيث تحريمه للذبيحة ومن حيث حكم الفعل نفسه.
(أما) من حيث الجهة الأولى فيظهر من بعض كلمات القدماء أن النزع عندهم بمعنى الإبانة، والحكم واحد، كابن البراج وابن حمزة في كلامهما المنقول (صفحة ١٤٤) خصوصاً الأول.

وصرح به الشيخ (قدس سره) في النهاية فيما نقلناه عنه (صفحة ١٤٣)، وقال ابن إدريس (قدس سره): ((ويكره أن تنزع الذبيحة إلا بعد أن تبرد بالموت، وهو أن لا يبين الرأس من الجسد ويقطع النخاع. وإنما المكروه تعمّد ذلك، دون أن يكون محظوراً على الأظهر من أقوال أصحابنا، بلا خلاف بين المحصلين في ذلك))^(٢).

ثم نقل كلام الشيخ (قدس سره) في النهاية وقال (قدس سره): ((وما أورده في نهايته لا دليل عليه من كتاب ولا سنة مقطوع بها ولا إجماع، وإنما أورده إيراداً لا اعتقاداً)).

(١) سنن البيهقي: ٢٨٠/٩.

(٢) السرائر: ١١٥/٣.

وردّ عليه العلامة (قدس سره) في المختلف بقوله: ((وقول ابن إدريس ليس بشيء يعول عليه، لأن الأدلة غير منحصرة فيما ذكره، وما يدرية أن ما ذكره الشيخ في النهاية لم يصدر عن اعتقاده))^(١).

وعلى أي حال فقد حكى كاشف اللثام القول بجرمة الذبيحة عن النهاية والوسيلة والغنية^(٢).

أقول: وجه اتحاد المعنيين عندهم فاتحد الحكم، فلا يعتمد عليه هنا، ولذا لم نجد من قال بجرمة الذبيحة بالنخع غير قوله بجرمتها بالإبانة.

واستدلوا على الحلية هنا بما استدلوا به على الحلية في الإبانة مثل صحيح الحلبي (تسلسل ٥) كما فعل العلامة^(٣) (قدس سره) - وتبعه صاحب الرياض (قدس سره) كما تقدم وغيرهما-. وقد فصلنا الكلام هناك وانتهينا إلى عدم حرمة الذبيحة بالإبانة فلا تحرم بالنخع. نعم قد تحرم الذبيحة فيما لو ذبح من القفا فقطع نخاعها وماتت قبل أن يفري الأوداج ويسيل الدم.

(وأما) من حيث الجهة الثانية: أي حكم الفعل ففيه قولان: الحرمة والكراهة.

واستدل على الحرمة بالنهي الوارد في صحيحتي محمد بن مسلم والحلبي (صفحة ١٤٣، تسلسل ٨، ٩) المتقدمتين في حرمة الإبانة وصحيحتهما المتقدمتين (صفحة ١٥١) في النهي عن نخع الذبيحة، وصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: (سألته عن ذبيحة الجارية هل تصلح؟ قال: إذا كانت لا تنخع ولا تكسر الرقبة فلا بأس)^(٤) الحديث، وفي خبر الدعائم عن

(١) مختلف الشيعة: ٣٢٢/٨، المسألة (٣٠).

(٢) كشف اللثام: ٢٣٤/٩.

(٣) مختلف الشيعة: ٣٢٢/٨.

(٤) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٢٣، ح ٤.

أبي جعفر الباقر (عليه السلام): (اذبح في المذبح - يعني دون الغلصمة- ولا تنزع الذبيحة، ولا تكسر الرقبة حتى تموت)^(١).

والخبر الآخر في الدعائم عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه سئل عمّن ينزع الذبيحة من قبل أن تموت، قال: (أساء ولا بأس بأكلها).

واستدل صاحب الرياض (قدس سره) بـ((النهي في الصحيح عن الإبانة وهو يستلزم النخع))، ولعله لذلك استغرب من الماتن وهو المحقق الحلي (قدس سره) في المختصر النافع قال (قدس سره): ((وفتوى الماتن هنا بالكراهة مع ميله إلى حرمة الإبانة سابقاً غير واضح وجهها، مع أن المسألتين كما عرفت من باب واحد من حيث النهي فيهما المفيد للتحريم السالم عن المعارض أصلاً))^(٢).

أقول: إن بنى استغرابه على الملازمة التي ذكرها فإنها محل نظر؛ إذ الإبانة تستلزم النخع دون العكس، فقد تحرم الإبانة لأمر أو لآخر ولا يحرم النخع، فيلزم من حرمة الجزء حرمة الكل دون العكس.

وإن كان لتماثل دليليهما وهو النهي الدال بإطلاقه على الحرمة فهو ممكن، إلا أنه قد يمكن توجيهه بوجود القرينة على صرف النهي عن الحرمة إلى الكراهة في النخع دون الإبانة كنفى الخلاف عن كراهة النخع الذي قاله الشيخ (قدس سره) في المبسوط ونحوه.

نعم من قال بكراهة الإبانة فإن كراهة النخع تكون واضحة عنده لأنها لا تزيد عليها، قال صاحب الجواهر (قدس سره): ((قد عرفت سابقاً قوة القول بكراهة الإبانة التي إن لم تكن إنخاعاً فلا ريب في استلزامها الإنخاع بمعنييه. ومنه

(١) والذي يليه مستدرک الوسائل: ج ١٦، كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب

٥، ح ١، ٢.

(٢) رياض المسائل: ٣٣٩/١٣.

يُعلم الوجه في النهي عنه في صحيحي محمد بن مسلم والحلي، مضافاً إلى ما عن المبسوط من نفي الخلاف عن كراهة النخع بمعنى البلوغ إلى النخاع^(١).
وذهب المحقق النراقي (قدس سره) إلى الكراهة، وتخلص من ظهور النهي في تلك الصحاح في الحرمة بـ((منع صراحة النهي فيها، لاحتمال الجملة الخبرية))^(٢).

أقول: هذا الاحتمال لو سلّمناه فإنه لا يستوعب كل روايات النهي، إذ لا يرد في صحيحتي الحلبي ومحمد بن مسلم المتقدمتين (صفحة ١٥١) لأنهما صريحتان في النهي ولا احتمال للجملة الخبرية.

(الثاني) ما قيل من حرمة الإبانة وحرمة الذبيحة أو كراهتهما مخصوص بالتعمد، فلو فعل غفلةً أو جهلاً أو سبقتة السكين، فلا حرمة ولا كراهة فيهما، وقد صرّحت النصوص المتقدمة بذلك.

(فرع ملحق) سلخ الذبيحة أو قطع شيء منها قبل أن تموت وتهدأ:
وتعبير آخر: هل تحل الذبيحة بأجزائها بمجرد تذكيته أم لا بد من إزهاق الروح، أي أن الأدلة وإن أطبقت على حلية الحيوان بالتذكية إلا أنه هل يفهم من القرائن والأدلة الأخرى على أن موت الحيوان مشروط في حلية لحمه على نحو الشرط المتأخر؟.

وهذا مبني على التسليم بكون الحيوان حياً بعد تذكيته خلال الفترة القصيرة ولا يعتبر ميتاً، وحركته كالهزات الارتدادية لزلزال الموت، والحكم في ذلك يفصل به المختصون في الطب البيطري، فلو بقي القلب ينبض هذا الوقت اليسير فهل هو علامة على الحياة أم أنه مجرد استمرار لعمله السابق ويتباطأ بسرعة حتى يتوقف؟.

(١) جواهر الكلام: ١٣٥/٣٦.

(٢) مستند الشيعة: ٤٥٠/١٥.

لا يقال: إنه تقدم في بحث عن تذكية الأسماك جواز أكله حياً إذا تمت
تذكيته فالمورد مثله.

فإنه يقال: إنه قياس مع الفارق فلا يمكن البناء عليه، ومن تلك الفروق كون
القطعة المبانة من الحيوان الحي الذي يذبح ميتة نجسة، وليس الأمر كذلك في
الأسماك.

ولا يقاس المورد على ما ذكر في باب الأسماك من جواز أكلها حية إذا
تحققت ذكاتها بأخذها كذلك، لورود النصوص هنا في الحيوان ذي النفس السائلة
أن ما أخذ منه حال حياته ميتة.

ونلفت الانتباه هنا إلى أن افتراض الحياة بعد التذكية كان منشأً لتوهم
اشتراط استقرار حياة الحيوان عند ذبحه كما قربناه في موضعه.

وعلى أي حال فإن الشيء المقطوع (تارة) يكون الرأس وقد تقدم البحث
فيه في الشرط الثامن وانتهينا إلى حرمة الفعل من دون تحريم الذبيحة به.

أما الرأس فقد يقال بحرمة لكونه قطعة مبانة من الحي فتكون ميتة.
وهو غير تام لموت الذبيحة بقطع الرأس فلا يصدق عليه أنه قطعة مبانة من الحي.
مضافاً إلى قوله (عليه السلام) في صحيحة الفضيل (تسلسل ١): (لا بأس بأكله)
بتقريب عودة الحكم إلى الرأس، ولو شكّ فالأصل عدم الحرمة.

نعم يمكن أن يقال بحرمة الذبيحة لو أبين الرأس من القفا فمات الحيوان قبل
فري الأوداج الأربعة.

(وتارة) يكون المقطوع أي جزء آخر منها أو سلخ الذبيحة قبل أن تموت فقد
ادعى ابن زهرة الإجماع على حرمة الذبيحة به^(١) وذهب الشيخ (قدس سره) في
النهاية إلى حرمة الجزء المقطوع وتبعه ابن حمزة وابن البراج^(٢)، قال الشيخ في

(١) غنية النزوع: ٣٩٧ وحكاه في كشف اللثام: ٢٣٥/٩.

(٢) مختلف الشيعة: ٣٢٤/٨.

النهاية: ((لا يجوز سلخ الذبيحة إلا بعد بردها، فإن سلخت قبل أن تبرد، أو سلخ شيء منها لم يحل أكله)).

أقول: الفرق في ما هو المحرم بين الشيخ وتابعيه وبين ابن زهرة واضح، لكن البعض نسب حرمة الذبيحة إليه (قدس سره) وهو وهم.

واستدل الشيخ (قدس سره) بمرفوعة محمد بن يحيى قال: (قال أبو الحسن الرضا (عليه السلام): إذا ذُبحت الشاة وسلخت أو سلخ شيء منها قبل أن تموت لم يحل أكلها)^(١).

أقول: المرفوعة صريحة في حرمة الذبيحة وليس الجزء المقطوع فيكون ما اختاره ابن زهرة موافقاً لها وتوجد رواية أخرى في الدعائم عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) (أنه نهى عن سلخ البهيمة أو يقطع رأسها حتى تموت وتهدأ)^(٢).

أقول: هذا النهي إذا أطلق فإنه ينصرف إلى التكليفي ولا يستفاد منه حرمة الذبيحة أو الجزء المقطوع.

وعلى هذا فلم يتم دليل على حرمة الذبيحة إذا قطع شيء منها قبل أن تموت.

وذهب ابن إدريس (قدس سره) إلى الكراهة وتبعه عامة من تأخر عنه، قال (قدس سره) معلقاً على قول الشيخ في النهاية وإيراده مرفوعة محمد بن يحيى: ((أوردها شيخنا أبو جعفر في نهايته إيراداً لا اعتقاداً، لأنه لا دليل على حظر ذلك من كتاب ولا سنة مقطوع بها ولا إجماع منعقد، وأخبار الآحاد لا يرجع بها عن الأصول المقررة الممهدة، لأنها لا توجب علماً ولا عملاً، وكتاب الله أحق أن يتمسك به ولا يلتفت إلى هذه الرواية الشاذة المخالفة لأصول المذهب، وهو قوله

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٨، ح ١.

(٢) مستدرک الوسائل، ج ١٦، كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٦، ح ١.

تعالى ﴿وَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ وهذا قد ذكر اسم الله عليه، وذبح ذباجة شرعية، وحصلت جميع الشرائط المعتمدة في تحليل الذباجة، فمن ادعى بعد ذلك حظرها، يحتاج إلى دلالة شرعية لأنه قد ادعى حكماً شرعياً يحتاج في إثباته إلى دليل شرعي. ولن يجده^(١).

أقول: ما ذكره ابن إدريس صحيح لأن الرواية ضعيفة لا يمكن بناء الحرمة - أي حرمة الذبيحة أو الجزء المقطوع منها - عليها والأصل عدمها. ولو أمكن الاعتماد على الرواية فإنها تدل على حرمة الذبيحة - كما ذهب إليه ابن زهرة - لا الجزء المقطوع فلا يصلح دليلاً للشيخ ومن تبعه، نعم أوردها المحقق النراقي (قدس سره) بلفظ (أكله) وحينئذ يمكن الاستدلال بها على حرمة الجزء، لكننا لا نعلم من أين نقلها صاحب المستند بهذا اللفظ.

ونقل صاحب الجواهر (قدس سره) وجهاً آخر لحرمة الجزء المقطوع قال (قدس سره): ((فإن المحكي عن المبسوط أنه قال: لا يجوز تقطيع لحمها قبل أن تموت، فإن خولف وقطع قبل أن تخرج الروح لا يحل عندنا)) وعن الكافي ((إن ما قطع منها قبل البرد ميتة))^(٢) وكأنه قطعة مبانة من حي، وإن كان فيه منع واضح، ضرورة كونه بعد التذكية، ولا تشمله تلك النصوص الظاهرة في غيره^(٣).

أقول: إذا افترضنا حياة الحيوان بعد ذبحه فإن أدلة حلية الحيوان بالتذكية مطلقاً حتى قبل موته ليست أولى بالتقديم من إطلاق أدلة كون القطعة المبانة من الحي ميتة ما دام حياً حتى لو ذُكي. فتخصيصه (قدس سره) الثاني بالأول ترجيح بلا مرجح، ولا يكفي فيه انصراف أدلة الثاني إلى ما لم يذُك لأن الانصراف لا يصلح للتقييد.

(١) السرائر: ٣/١١٧.

(٢) الكافي في الفقه: ٢٧٧ حكاه في كشف اللثام: ٩/٢٣٦.

(٣) جواهر الكلام: ٣٦/١٢٥.

بل قد يقال بتقديم أدلة حرمة القطعة المبانة من الحي بناءً على ما قدمناه من كون حلية لحم الحيوان المذكى مشروطة بنحو الشرط المتأخر بموت الحيوان. فلا يتم ما ذكره صاحب الجواهر (قدس سره) ، ويكون الجزء المقطوع محرماً لأنه قطعة مبانة من حي.

لكن المشكلة في صدق كون الحيوان حياً بعد التذكية وإن تحرك حركة قوية، وأما المرفوعة فلا يمكن الاعتماد عليها لضعف سندها كما تقدم فلا يتم دليل على حرمة الذبيحة أو جزئها المقطوع ويمكن التمسك بإطلاقات الحل بالتذكية.

ويمكن الاستئناس للحلية بما ورد في روايات في حلية الصيد إذا قُطع قبل موته كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث: (سئل عن صيدٍ صيدٍ فتوزعه القوم قبل أن يموت، قال: لا بأس به)^(١).

نكتة: أجب الشهيد الأول (قدس سره) في الدروس ((عن إرسال الحديث بأن المفهوم في اصطلاح أرباب صناعة الحديث أن قوله: (رفعه) بمعنى (أسنده) فلا يكون مرسلًا.

وفيه: أنه - مع تسليمه - لا يلزم من استناده على هذا الوجه خروجه عن الإرسال، لأن الوسطة مجهول الحال، وذلك كافٍ في الإرسال، كما إذا رواه عن رجل أو عن بعض أصحابنا، ونحو ذلك))^(٢).

أقول: ذكرنا هذا الوجه مع وضوح الرد للاطلاع والتندر.

هذا كله من حيث حرمة الذبيحة والجزء المقطوع.

أما حكم الفعل نفسه فقد قيل بحرمة استناداً إلى المرفوعة.

وفيه: أنها غير تامة السند، مع أنها واردة في حرمة الذبيحة لا الفعل.

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الصيد، باب ١٧، ح ١.

(٢) مسالك الأفهام: ٤٨٣/١١.

وللملازمة بين حرمة الأكل وحرمة الفعل - كما حكى عن الدروس - وهو كما ترى.

وقيل ((لأنه إيلام للحيوان بلا فائدة وقد نهى عن تعذيب الحيوان))^(١) وقواه كاشف اللثام.

أقول: الوجوه غير كافية للقول بالحرمة.

وقيل بكراهته: استناداً إلى المرفوعة بعد عدم حملها على الحرمة.

وفيه: إنها بصدد حكم الذبيحة لا الفعل فلا يستفاد منها حكمه.

وقيل في وجه الكراهة ((لأنه إيلام للحيوان، وللنبوي المتقدم (صفحة

١٥٣): (إن الله كتب الإحسان على كل شيء) إلخ، وللخروج عن شبهة الخلاف - مع الشيخ في المبسوط وغيره ممن تقدم))^(٢).

أقول: لا بأس بالقول بالكراهة لهذه الوجوه وللمرجوحية الأخلاقية.

فائدة: جعل المحقق النراقي (قدس سره) البحث في قطع الرأس وغيره من أجزاء الحيوان واحداً واعتبر مسألة حكم قطع شيء من الحيوان قبل خروج روحه الأصل في مسألة إبانة الرأس فلم يتناولها مستقلة كما وردت في الروايات، قال (قدس سره): ((هل يشترط في حلية الذبيحة خروج روحها، أم لا، بل تحل بمجرد قطع الأوداج بالشرائط ولو لم يخرج روحها بعد، فيجوز قطع جزء منها وإبانة رأسها قبل موتها وأكلها؟

ذهب الشيخ في النهاية والقاضي وابنا حمزة وزهرة إلى الاشتراط، حيث حكموا بجرمة أكل ما قطع منها من الأجزاء والرأس قبل الموت.

وذهب الشيخ في الخلاف والحلي والراوندي والفاضلان والشهيد الثاني في المسالك وصاحب الكفاية وجمع آخر من المتأخرين إلى عدم الاشتراط، ونسبه الأخيران وشارح المفاتيح إلى الأكثر، بل عن الخلاف ادعاء إجماع الصحابة عليه.

(١) كشف اللثام: ٢٣٥/٩.

(٢) جواهر الكلام: ١٢٤/٣٦.

وهو الحق، لإطلاقات الكتاب والسنة، والنصوص المجوزة لأكل ما قطع رأسه قبل الموت، حيث إن الرأس أيضاً جزء مقطوع قبل خروج الروح، فلو اشترط الموت في الحلية لم يكن حلالاً^(١).
أقول: هنا عدة تعليقات:-

١- اختياره العنوان في الاشتراط وعدمه ضيق المسألة بخصوص الحكم الوضعي للذبيحة وأجزائها بينما العنوان الذي ذكرناه تبعاً للمشهور وللرواية أوسع لشموله لحكم الفعل نفسه كما قدمنا.

كما أن التعبير بالاشتراط وعدمه لم يرد في كلمات القدماء المذكورين بحسب ما نقلنا عنهم وإنما هو شيء عبّر به (قدس سره) عن قولهم بجرمة الجزء المقطوع من الذبيحة قبل الموت وعدمها، وقد علمنا الخلاف في كلماتهم.

٢- كان ينبغي التفريق بين كون المقطوع هو الرأس أو أي جزء آخر كما قدمنا، مضافاً إلى أن أحكام قطع الرأس مستفادة من النصوص الخاصة التي تقدمت، وليس لأنها صغرى لمسألة قطع جزء من الحيوان قبل موته للفرق المذكور، فتجريد النصوص الدالة على حلية الذبيحة بقطع الرأس إلى قطع سائر أجزاء البدن في غير محله.

٣- إن الإطلاقات التي تمسك بها - لو تمت وستأتي مناقشتها بإذن الله تعالى - معارضة بما دلّ على كون الجزء المقطوع من الحي ميتة، وقد رجحنا فيما سبق تقديم الثانية على الأولى، ولا أقل من التعارض والتساقط.

فذلكة الكلام في الشروط

إن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لما بعث بشريعة الإسلام كان الناس أمة جاهلية يهلون بذبائهم للأصنام وقد حرمها الله تعالى بقوله: ﴿وَمَا أَهْلَ بِهِ لغيرِ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١٧٣) ((والإهلال رفع الصوت عند رؤية الهلال ثم استعمل لكل صوت، وبه شبه إهلال الصبي، فما أهل به لغير الله أي ما ذكر عليه غير اسم الله، وهو ما كان يُذبح لأجل الأصنام))^(١).

فتدخل الشارع المقدس لتصحيح هذه الحالة وإصلاحها فحرم عليهم أن يذبحوا لغير الله وكان يكفي فيه تجنب الذبح للأصنام من دون تسمية وهو كاف فعلاً للناسي والجاهل، ولكن لما كانت حالة تقديم القرابين وذبح الأنعام لغير الله تعالى حالة راسخة في النفوس البشرية للمباهاة أو للمفاخرة أو لإرضاء الحكام والطواغيت وتعظيم شأنهم، ولم يستطع الإسلام قلعها بالكلية من النفوس - كما يظهر من رواية^(٢) والد الفرزدق وسحيم بن أثيل -، ولما كان أيضاً عدم الذبح لله مساوقاً للذبح لغير الله جعلت التسمية لإزهاق الشرك وإحلال التوحيد وألحق بها الشارع المقدس من الأحكام بمقدار ضبط هذا الهدف وجعل السنن والآداب، فالأحكام الأخرى كلها تكليفية، ولا تحرم الذبيحة بها إلا إذا أدت إلى كون الذبح

(١) المفردات للراغب، مادة (هلل).

(٢) ذكرت في وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٤، ح ٤، وغيرها من المصادر ومجمل رواية الوسائل ومستدرک سفينة البحار أن سحيم بن أثيل وأبا الفرزدق تغالبا في الكوفة على أن يعقرا للناس في وقت مجاعة فعقرا ناقة واثنتين وثلاثة إلى مائة وثلاث مائة، فخرج الناس يريدون اللحم، وعلي (عليه السلام) بالكوفة، فجاء على بغلة رسول الله (صلى الله عليه وآله) وهو ينادي: أيها الناس لا تأكلوا من لحومها وإنما أهل بها لغير الله أو قال (عليه السلام): هذه ذبحت لغير مأكلة ولم يكن المقصود بها إلا المفاخرة والمباهاة).

لغير الله تبارك وتعالى، كوجوب الاستقبال بالذبيحة فإنه واجب تكليفي لإبراز التوحيد فمن تعمد الذبح لغير القبلة لا يصدق على فعله أنه إهلال لله تعالى، وإسلام الذابح يراد منه الاطمئنان بتحقق التسمية وعدم كون الذبح لغير الله تعالى، وأما اشتراط كون الآلة من الحديد فلإراحة الذبيحة، واشتراط حركة الذبيحة وخروج دمها للتأكد من حياتها عند الذبح إذا حصل الاشتباه فيها، وعدم النخع وإبانة الرأس قبل الموت للرفق بالحيوان وعدم زيادة كرب الموت عليه.

وأخبار التسمية ظاهرة في هذا المعنى ومنها خبر الورد بن زيد عن أبي جعفر (عليه السلام) وفيه: (ما تقول في مجوسي قال بسم الله ثم ذبح؟ فقال: كل. قلت: مسلم ذبح ولم يسم؟ فقال: لا تأكله، إن الله يقول: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ و ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾^(١)، فإنه يدل على أن شرط الحلية هي التسمية ولا يهم بعد ذلك كون الذابح مسلماً أو غيره إلا ما دل عليه الدليل.

والنتيجة: إن الشرط الوحيد لصحة التذكية هي: التسمية، والإهلال لله تعالى وتدور حلية الذبيحة مدارها، وترك ما ينافيها كتعمد عدم الاستقبال. وأما البقية فهي أحكام تكليفية، هذا مع معروفة معنى الذبحة - أي قطع الحلقوم وإنهار الدم - لدى الناس لاعتيادهم عليها منذ خلق البشرية الأولى ولا حاجة لأخذ معناها من الشرع.

المرجع عند الشك في الشروط

والشك المتصور في العنوان على نحوين:

(أولهما) في أصل ثبوت الشرط ومدخلته في صحة التذكية، كما لو شك في شرط استقرار الحياة أو كون آلة الذبح من الحديد ونحوها.

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذبحة، أبواب الذبائح، باب ١٥، ح ٥.

(ثانيهما) في تفاصيل ما يتحقق به الشرط، كما لو علم بشرطية كون آلة الذباجة من الحديد وشك في كون الآلة التي وقعت بها الذباجة من الحديد. ولا إشكال في جريان أصالة عدم التذكية في الثاني؛ لأن شروط التذكية أمور وجودية كالاستقبال والتسمية وفري الأوداج ونحوها، والأصل عدمها إذا لم يُحرز تحققها، وبتعبير آخر: إن التذكية أمر شرعي له حدوده فلا يجوز ترتيب الآثار - كجواز الأكل - إلا إذا أحرز تحققه بحدوده ولا يجزي فيه إلا المتيقن. وكلامنا هنا في الشروط ليس في هذا النحو من الشك، وإنما في الأول. والبحث فيه تارة يكون عن العمومات والإطلاقات وأخرى عن الأصل العملي، فالكلام في مستويين:

(المستوى الأول) الإطلاقات والعمومات الفوقانية التي يرجع إليها عند فقدان الدليل أو تعارضه أو إجماله.

وقد مرّ خلال البحث أنه من الواضح عندهم التمسك بإطلاق قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ (الأنعام: ١١٨) وقوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ (الأنعام: ١١٩) عند الاستدلال على نفي بعض الشروط التي لم يقم عليها دليل معتبر، وقد مرت في مطاوي البحث جملة من كلماتهم كالذي نقلناه (صفحة ١٤٦) عن الشيخ (قدس سره) في الخلاف في إبانة الرأس، وما نقلناه (صفحة ١٥٤) عن ابن إدريس (قدس سره) في عدم حرمة الجزء المقطوع بعد التذكية وقوَاه العلامة (قدس سره) في المختلف، وقد كثرت كلمات المتأخرين - كصاحبي الرياض والجواهر (قدس الله سرهما) وغيرهما - الذين تمسكوا بالإطلاقات عند مثل المورد.

وقد قرّب بعض الأعلام المعاصرين (دام ظلّه الشريف) إطلاق هذه الآية والتي تليها ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَاءِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ﴾ بقوله: ((إن الأمر بالأكل في الآية الأولى إرشاد إلى الإباحة أو

حلية الذبيحة وذكاتها؛ وذلك لمقام توهم الحظر، وبداهة عدم وجوب الأكل، والآية الثانية قرينة على ذلك أيضاً. ومقتضى إطلاقها كفاية ذكر اسم الله في الحلية والتذكية، بلا حاجة إلى شرط آخر من الاستقبال أو طهارة الذابح أو غير ذلك، بل الآية الثانية - بقرينة قوله تعالى فيها: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ - كالصريحة في العموم، وأن غير ما فصله وحكم بحرمته بالآيات الأخرى - وهو الميتة والمنخقة والمتردية ونحوها وما أهل لغير الله وما ذبح على النصب - يكون حلالاً^(١).

أقول: يرد على التمسك بإطلاق الآية - لنفي الشروط المشكوكة - إشكال من جهة عدم كونها في مقام البيان من هذه الجهة وإنما هي في مقام بيان شرطية التسمية لحلية الأكل، ويُقرب الإشكال بتقريبين:-

١- في ضوء السبب المروي لنزول الآية، ففي الدر المنثور أن اليهود جاؤوا إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فقالوا: أأناكل مما قتلنا ولا نأكل مما يقتل الله، فنزلت الآية، فهي في مقام توهم حظر الأكل مما قتلوه بأيديهم، والأمر فيها يفيد نفي هذا الحظر وجواز الأكل مما ذبحوه بعد التسمية، والخطابات الواردة في مقام توهم الحظر لا إطلاق لها، ولا تدل على أزيد من رفع الحظر المتوهم. فتفيد الآية جواز الأكل مما ذبحوه بأيديهم المفهوم من القرائن الحالية لا مطلق ما مات وما قتل وإن سموا عليه. نعم اشترطت الآية التسمية على المذبوح لجواز الأكل.

٢- إن قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ هو حصر إضافي مقابل ما أهل لغير الله به الذي حُرِّمَ في آية أخرى وأشير إليه إجمالاً في هذه الآية بقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ فما يهلُّ به لغير الله فهو مما لم يذكر اسم الله عليه ولا يحل كما ورد بعد آيتين في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ

يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ ﴿ (الأنعام: ١٢١) فلا إطلاق للآية بلحاظ بقية الشروط.

وباختصار فإن الأمر في الآية إرشاد لشرطية التسمية وعدم المنع من الأكل مما ذبحوه بأيديهم.

وقد أورد (دام ظلّه) الإشكال على الإطلاق من جهة ((أن الآية ليست في مقام بيان أكثر من شرطية ذكر اسم الله، وأن ما لم يذكر عليه اسم الله يكون حراماً، كما أكد ذلك بعد آيتين بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ فلا يمكن أن يستفاد منها نفي الشروط الأخرى)).

وأجاب بقوله: ((فرق واضح بين الآيتين، فتارة يقال: لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فهذا ظاهر في الشرطية، وأخرى يقال: كلوا مما ذكر اسم الله عليه فهذا ظاهر في أن ما ذكر عليه اسم الله حلال مذكى، فيصح التمسك بإطلاقه لنفي شرط آخر في الحلية، خصوصاً مع القرينة التي ذكرناها من تفصيل ما حرم عليكم. والآية المذكورة بعد آيتين أيضاً قرينة على أن المراد من الأمر بالأكل مما ذكر اسم الله عليه حلية كل ما يذكر اسم الله عليه وجواز أكله، لا مجرد شرطية ذكر اسم الله وإلا كان تكراراً محضاً وركيباً^(١))).

أقول: جوابه (دام ظلّه) لا يجدي في دفع الإشكال حيث تكفل ببيان الفرق بين الصيغتين، وغايته التسليم بوجود الفرق من دون حل الإشكال، على أننا لا نجد بينهما فرقاً في التعبير عن الشرطية، وقد مرت علينا بنفس الصيغة الروايات الدالة على بعض الشروط الأخرى كصحيحة محمد بن مسلم (إن خرج الدم فكل)^(٢) أو صحيحة أبي بصير ((إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل)^(٣).

(١) قراءات فقهية معاصرة: ٢١/٢، وقد عاد إلى إشارة الإشكال وجوابه في عدة مواضع

(في الصفحات ٢١، ٢٣، ٢٩) مما يعني عمق الإشكال عنده (دام ظلّه).

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٩، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٢، ح ١.

أما قوله (دام ظله): ((وإلا كان تكراراً)) فإن التكرار ظاهرة معروفة في القرآن ومن أساليب البديع فيه، ولها مبرراتها، رغم أنه ليس تكراراً كما هو واضح، فالآية الأولى في شرطية التسمية ورفع الحظر المتوهم، والثانية في التويخ على الامتناع من تناوله بشبهة أنه مما قتلوه بأيديهم.

وذكر (دام ظله) شاهداً ((على صحة التمسك بإطلاق الآية في المقام وهو تمسك الإمام (عليه السلام) في بعض الروايات بذلك، كرواية الورد (أبي الورد) بن زيد عن أبي جعفر (عليه السلام) المتقدمة (صفحة ١٦٥) فقد استدل الإمام (عليه السلام) على نفي شرطية إسلام الذابح - مع فرض تسميته- بإطلاق الأمر بالأكل مما ذكر اسم الله عليه))^(١).

أقول: لم يتمسك الإمام (عليه السلام) بإطلاق الآية لنفي شرط إسلام الذابح وإنما استدل بصريحها على أن المدار في الحلية هي التسمية فالآية تدل على شرط التسمية، وهي حجة عليه (دام ظله) لأنها لم تفرّق بين صيغتي الآيتين كما حاول أنفاً.

ولو تنزلنا وقلنا أن للآية إطلاقاً، فإن هذا الوصف الثابت لها في ذاتها ينتفي عنها إثباتاً لكثرة الموارد الخارجة عنها فيحصل ما نستطيع تسميته (انقلاب الصفة) أي من الإطلاق إلى الإجمال بتقريب سريان الإجمال من الخاص إليه أو قبح تخصيص الأكثر أو بأي تقريبات آخر ليس هذا محل شرحها، والعنوان يكون شبيهاً بالذي يشرحه في مبحث انقلاب النسبة على القول به.

وقد اعترف المستدل بأن الآية ليست في مقام البيان من جهة قابلية المحل - وهو الحيوان- للتذكية كما إذا شك في قبول السباع للتذكية، ولا إطلاق فيها لغير المذبوح والمنحور، فلا تحل المقتولة والمرمية من شاهق والمصعوقة بالكهرباء بالتسمية عليها، ولا إطلاق لها ((بالنسبة للشرائط المادية المحتمل اعتبارها في الذبح

(١) قراءات فقهية معاصرة: ٢٣/٢.

من حيث هو ذبح، كشروط آلة الذبح أو مذبح الحيوان؛ لأن كل ذلك مفروض مفروغاً عنه في الآية، وليست الآية بصدد بيانه، وإنما هي بصدد بيان ما يشترط زائداً على أصل الذبح - الذي هو فعل تكويني خاص - من الشروط المعنوية المربوطة بالذبح بما هو نسك كالتسمية أو الاستقبال أو أن يكون الذابح مسلماً أو متطهراً ونحو ذلك))^(١).

أقول: انتهى (دام ظله) إلى ما لا يمكن تسميته إطلاقاً مضافاً إلى أنه لم يبين لماذا اعتبر الذبح نسكاً مع أنه فعل عادي من أفعال الناس، وماذا يشمل الإطلاق بالتحديد من الشروط وكلها مما نصّ عليها الشارع المقدس حتى عدم إبانة الرأس التي اعترض على صاحب الجواهر (قدس سره) بتمسكه بالإطلاق لنفيها. ثم ذكر (دام ظله الشريف) آيات أخر قرب الاستدلال بإطلاقاتها مما يرد عليها نفس الإشكال تقريباً ولا طائل من الدخول في تفاصيلها.

تنبيه: يمكن أن نحقق نتيجة الإطلاق المذكور بفعل الكلام التي قدمناها فإن حاصلها واحد وهو أن شرط الحلية التسمية فحسب، فما لم يدل دليل معتبر على شرط تكليفي أو وضعي فيمكن التمسك بدوران الحلية مدار التسمية ونفي ذلك الشرط المشكوك، ولعل مراد القدماء الذين تمسكوا بالآية - كالشيخ الطوسي وابن إدريس (قدس الله سرهما) - هو هذا وليس الإطلاق بالمعنى الذي أراد (دام ظله) تقريبه والموجود في أذهان المتأخرين.

(المستوى الثاني) في الأصل العملي.

وقد نقلنا عن جملة من أساطين القدماء والمتأخرين (قدس الله أرواحهم) رجوعهم إلى أصالة الحلية لنفي احتمال أي شرط إذا لم يتم عليه دليل معتبر. وقد حكى (دام ظله الشريف) وجود خلاف في الأصل الجاري في المقام عند تعرضه لهذا البحث ضمن حديثه عن شرط الاستقبال، فإنه بعد أن ذكر أن

(١) قراءات فقهية معاصرة: ٢٢/٢.

أدلة الشرطية هما الإجماع والروايات، قال (دام ظله): ((وقبل البحث عن هذين الدليلين لا بد من تشخيص ما هو مقتضى القاعدة إذا لم يثبت شيء منهما، فهل هو الحلية أو الحرمة؟)).

أقول: الموضوع الصحيح لهذا المطلب أن يكون مستقلاً يسبق البحث عن الشروط أو يتأخر عنه لأنه يؤسس لمقتضى القواعد فيها جميعاً، وربما تبع بذلك السيد المرتضى (قدس سره).

ثم قال (دام ظله الشريف): ((ظاهر بعض القدماء كالسيد المرتضى (قدس سره) في الانتصار الثاني - الحرمة-، وأنه ما لم يثبت دليل على التذكية في فرض عدم الاستقبال يحكم بكونه ميتة، ويقتصر في المذكي على المتيقن وهو ما إذا استقبل بذبيحته القبلة.

فقد ذكر في الانتصار (وأيضاً فإن الذكاة حكم شرعي وقد علمنا أنه إذا استقبل القبلة وسمى اسم الله تعالى يكون مذكياً باتفاق، وإذا خالف ذلك لم يتيقن كونه مذكياً، فيجب الاستقبال والتسمية ليكون بيقين مذكياً). وتابعه على هذا الاستدلال جملة من الفقهاء)).

أقول: يحتمل من قول السيد المرتضى (قدس سره) ((وقد علمنا أنه ..)) أنه بصدد الشك من النحو الثاني أي ما يتحقق به الشرط بعد العلم بثبوتيه، وهنا لا إشكال في جريان أصالة عدم التذكية. فمحل كلامه (قدس سره) ليس أصل الشرط وإلا لماذا لا يحصل يقين إذا خالف ما دام الشرط لم يثبت وإذا كان مجرد احتمال فإنه وهم لا قيمة له، فإجراؤه أصالة الحرمة إما لأن فرض الشك عنده من النحو الثاني، أو أنه صاغه في ذهنه كذلك، أو أنه بنى على كفاية الاحتمال لتتجزئ التكليف، أو أنه فصل في أنحاء عدم اعتبار الدليل كالذي سنقوله في التعليقة رقم (٣) الآتية، وإن كانت بعض كلماته (قدس سره) تشعر بالنحو الآخر من الشك.

ثم قال (دام ظله الشريف): ((والصحيح هو الأول أي الحكم بالحلية وعدم اشتراط الاستقبال إذا شك في الدليل على شرطيته.

وذلك لأن مقتضى الأصل العملي وإن كان هو استصحاب عدم التذكية عند الشك في حصولها - بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية وجريان أصالة عدم التذكية على ما حقق في محله من علم الأصول - إلا أن مقتضى الدليل الاجتهادي حصول التذكية بغير الاستقبال أيضاً إذا تحققت سائر الشرائط المعتبرة، وذلك بالرجوع إلى عمومات التذكية في الكتاب الكريم (والروايات) ^(١).

أقول: يرد عليه:-

١- إن جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية وإن كان صحيحاً كبروياً، إلا أن المقام ليس منه لعدم وجود حالة متيقنة سابقة لعدم التذكية إلا على نحو استصحاب العدم الأزلي وهو غير تام، أو تستصحب حالة عدم التذكية في حال حياته، وهو لا يجري أيضاً لعدم وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، بل لا معنى لوصف حالة الحياة بعدم التذكية.

٢- لا تجري أصالة عدم التذكية فيما نحن فيه وهو الشك في شرطية شيء، وإلا لوجب الإتيان بكل ما يخطر في البال من احتمالات للشرطية. وإنما تجري في النحو الثاني أي فيما يتحقق به الشرط بعد ثبوته.

٣- ما صححه ليس صحيحاً على إطلاقه في كل ما لم يثبت من الشروط بحسب تعبيره في أول كلامه، إذ أن الدليل على كون الأصل هو عدم الاشتراط عند الشك فيه: هو أن التذكية حكم شرعي، وما لم يرد في حد من حدودها بيان معتبر فإنه كاشف عن عدم مدخليته وإلا لبين، فتجري أصالة البراءة من وجوبه، وتثبت حلية الذبيحة بما دل على تحقق التذكية بالشروط الأخرى، وحينئذ فلا بد من التفصيل في حالة عدم ثبوت شرطية شيء بين كون منشأه عدم البيان المعتبر

(١) قراءات فقهية معاصرة: ٢٠-١٩/٢، والبحث منشور في مجلة فقه أهل البيت (عليهم

فالأصل هي الحلية، وبين ما لو كان منشأ تعارض النصوص أو إجمالها فإن هذا المقدار من البيان ينجز أصالة عدم التذكية إلا أن توجد عمومات فوقانية جارية في المورد تفيد الحلية.

وأما الإطلاقات والعمومات فقد ناقشناها في المستوى الأول.
فمختارنا في الأصل الجاري في المسألة هو التفصيل الذي ذكرناه في النقطة (٣-) في الصفحة السابقة.

الجهة الثانية: معالجة مشاكل الذبح بالمكائن الحديثة

يتناول البحث في هذه الجهة تصحيح عملية الذبحة بالمكائن الحديثة ومعالجة المشاكل الموجودة في المصانع العصرية لتكون مطابقة لشروط التذكية الشرعية التي حققناها في الجهة الأولى من البحث.

وقد ذكر بعض الأعلام المعاصرين (دام ظلّه الشريف) عدة مشاكل في هذه المكائن ونسب هذه الإشكالات إلى بعض الأعلام من دون تعيينه وأجاب عنها وسنعرضها للمناقشة بإذن الله تعالى.

(الأولي) انتساب الذبح لغير الإنسان:

قال (دام ظلّه الشريف) ((فقد يرد الإشكال من ناحية عدم انتساب الذبح إلى الإنسان، بل إلى الآلة، ويشترط في حلية الذبيحة أن تكون ذبيحة الإنسان، بمقتضى قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ... إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ الظاهر في اشتراط أن تكون التذكية - وهو الذبح الشرعي، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا ذُبِحَ عَلَى النَّصْبِ﴾ - تذكية الإنسان، والذبيحة ذبيحته؛ لأنه مقتضى إضافتها إلى الإنسان، خصوصاً مع كونه استثناءً عن المنخقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع، مما يكون زهاق الروح فيه لا بفعل الإنسان - سواء كان استثناءً عنها

جميعاً أو عن خصوص ما أكل السبع - فإنه يدل على أن ذلك ليس حلالاً ما لم تصدر التذكية من الإنسان، ولو بأن يدرك الحيوان حياً فيذكيه.
ولعله المراد أيضاً بقوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ الظاهر في أن يكون إمساك الكلب للصيد من جهة تعليمه وإرساله - لا لنفسه - فيكون الصيد مستنداً إليكم.

وقد دلت على ذلك أيضاً جملة من الروايات الدالة على أنه لا يكفي زهاق روح الحيوان من نفسه أو بفعل حيوان آخر - ولو بخروج دمه أو قطع مذبحه - ما لم يدركه الإنسان فيذكيه.

بل لعل اشتراط كون الذبح أو الصيد بفعل الإنسان ومستنداً إليه مما لا يقبل الشك، فإن التذكية لا تكون إلا بفعله.

فإذا قيل: بأن الذبح بالماكنة فعل الآلة لا فعل الإنسان كان المذبوح بها ميتة كالنطيحة والمرتدية^(١).

أقول: جوابه باختصار: أن الكبرى صحيحة وهو اشتراط كون الذبح مستنداً إلى الإنسان، لكن الصغرى غير تامة؛ لأن مباشرة الآلة للذبح لا تنافي نسبة الفعل عرفاً إلى الإنسان القائم عليها، ولو اعتبرنا الآلة هي المباشرة للذبح فإن الإنسان هو السبب، وينسب الفعل إلى الأقوى من المباشرة والسبب وهو هنا الإنسان لذا فإن المسؤولية تقع عليه في آثار الفعل كالضمان أو القصاص في القتل والدية في الجناية وغيرها، كمن يطلق النار أو يرمي السهم على شخص فيقتله فإن الفعل ينسب إلى الرامي بل إن المورد الذي استدل به - أي صيد الكلب المعلم - يعدّ نقضاً عليه حيث يصدق على فعل المرسل التذكية مع أن المباشر هو الكلب، فالذباحة بالماكنة تنسب للإنسان القائم عليها.

(١) قراءات فقهية معاصرة: ١١/٢-١٢.

وأجاب (دام ظلّه الشريف): ((إن هذا الإشكال يندفع بأنه يكفي في انتساب فعل أو نتيجته إلى الفاعل المختار أن لا يتخلل بين عمله وبين حصول تلك النتيجة إرادة أخرى، بحيث يكون حصول تلك النتيجة بفعله قهرياً وترتبه عليه طبيعياً، وإن تأخر عنه زماناً أو كان بينه وبين تلك النتيجة وسائط تكوينية)).
أقول: اتجه إلى إثبات صدق عنوان التذكية على الذابح بالآلة فلسفياً، والأولى إحالة الأمر إلى العرف كما قربنا.

ونستطيع أن نختبر وجدانه بفرض مسألة وهي لو أن إنساناً درّب حيواناً - كالقرد مثلاً- على مسك السكين وذبح الطير، فهنا القرد مسيرٌ كالمكانة فهل يجتزئ بالتذكية؟

والجواب على تعريفه: نعم لكن العرف قد لا يساعد عليه.
مضافاً إلى إمكان المناقشة في حصول النتيجة قهرياً لأن فعل الذابح هنا على نحو المقتضي فلا بد من انضمام عدم المانع وهي إرادة أخرى لإيقاف التشغيل ونحوه.

وأضاف (دام ظلّه): ((ومن هنا لا يستشكل أحد في صدق القتل وانتسابه إلى الإنسان إذا ما قتل شخصاً آخر بالآلة، فحكم الآلة الحديثة المتطورة من هذه الناحية حكم الآلة البسيطة كالسكين والمديّة من حيث صدق عنوان (ذبيحة الإنسان) على المذبوح بها، فلا تكون ميتة.

ودعوى: التفكيك بين عنوان (القتل وزهاق الروح) وعنوان (الذبح)، بأن الأول يكفي فيه مطلق الآلة بخلاف الثاني؛ لأن عنوان الذبح يتقوم بفري الأوداج وإمرار السكين على مذبوح الحيوان، فلا بد فيه من مباشرة الإنسان ذلك بيده.

مدفوعة: بأن الذبح ليس إلا عبارة عن إزهاق روح الحيوان عن طريق قطع مذبجه - وهو الحلقوم - وفري الأوداج، سواء كان ذلك بآلة بسيطة كالسكين أو بالمكانة والآلة المتطورة التي تقوم بنفس النتيجة، أي تفري أوداج الحيوان من مذبجه، فيكون الذبح مستنداً إلى الإنسان، وتكون الذبيحة ذبيحته بلا إشكال.

وقد يقال: بانصراف الإطلاق إلى الذبح باليد ونحوه؛ لعدم وجود غيره حين صدور الأدلة، أو يقال: بعدم الإطلاق في الأدلة، واحتمال دخل المباشرة باليد ونحوه في التذكية.

والجواب: أما عن الانصراف؛ فإن غلبة الوجود لا توجب الانصراف على ما حقق في محله، وأما على الثاني، فإن الإطلاق ثابت في كثير من الروايات التي رتبت الحكم على عنوان الذبح أو ذبيحة المسلم، بل وفي الآية المباركة ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ...﴾ إذا كانت بمعنى ذبحتم.

نعم، لو قيل: بأن المأخوذ في مادة التذكية أو هيئة (ذَكَّيْتُمْ) أن يكون إيجاد صفة المذبوحية والذكاة في الحيوان بيد الذابح المذكي مباشرة وبلا واسطة مهمة كالماكنة أو تسخير حيوان أو إرادة إنسان آخر يذبح بلا إرادة حرة بل بأمر أو بسلطة شخص آخر، لم يتم الإطلاق عندئذ.

إلا أن استفادة هذا القيد من مادة أو هيئة ﴿ذَكَّيْتُمْ﴾ خلاف الإطلاق المتبادر منها)).

(الثانية) عدم تحقق التسمية

قال (دام ظلّه الشريف): ((بأن يقال: إن الذبح بالماكنة يؤدي إلى حصول الفاصل بين ذبح الحيوان وفري أو داجه الأربعة وبين زمان تشغيل الماكنة أو ربط الحيوان بها من قبل الإنسان المستخدم للماكنة، فلا تكون تسميته - حين التشغيل أو حين ربط الحيوان بها - مجزية في التذكية:-

١ - إما لأن حال هذه التسمية حال تسمية الواقف على الذبيحة التي يذبحها الغير، فكما أنه لا تجزي تسميته ما لم يسم الذابح نفسه، فكذلك الحال في المقام، فيقع الإشكال في حلية الذبيحة من ناحية التسمية المعتبرة فيها.

٢ - وإما لوجود الفاصل بينها وبين زمان تحقق الذبح وفري الأوداج^(١).
أقول: صريح كلامه (دام ظله) أن الإشكال إما هذا أو هذا، لكن ظاهر جوابه الآتي أن الإشكال هما معاً لأن منشأ صدور التسمية من مشغل الماكينة وبحسب المشكلة الأولى المتقدمة فإن الذباجة فعل الماكينة فتكون التسمية صادرة من أجنبي أي غير الذابح وهي الآلة مع وجود الفاصل الزمني.
نعم يمكن تقريب المشكلة بشكل أوضح ليكون الإشكال هذا أو ذاك بأن يقال: إن التسمية التي هي شرط في التذكية يجب أن يؤديها الذابح لا غيره، والذابح في المصانع الحديثة هو الجزء الأخير من العلة في عملية الذباجة سواء كان مشغل الكهرباء لحزام تعليق الحيوانات أو من يعلقها عليه أو من يشغل آلة القطع بالبيان الآتي في الفرع الثاني (صفحة ١٨٦).

وحينئذ يقال: إن سمى الذابح عند التعليق أو التشغيل حصل الإشكال الثاني وهو الفاصل الزمني لأن ذلك يحصل قبل قطع الأوداج بزمان معتد به والمفروض حصول التسمية عند الذبح مع الإشكال المبني على المشكلة الأولى وهو كون الذباجة فعل الماكينة، وأما المشغل فهو أجنبي ولا عبرة بتسمية الأجنبي. وإن قام بالتسمية شخص يقف عند موضع قطع الأوداج فهو أجنبي بحسب الفرض لأن الذابح غيره وهذا هو الإشكال الأول.
وبذلك يظهر أن الإشكال وارد.

نعم يوجد خيار ثالث وهو أن يكرر الذابح المفروض التسمية عند قطع الأوداج فلا يتولى التسمية غير الذابح وبذلك يدفع الإشكال الأول، ويبدو أنه (دام ظله) التزم بصدور التسمية من الذابح فأجاب عن الإشكالين: ((أما عن الأول: فبمنع كون تسميته كتسمية الأجنبي عن الذبح، كيف! وهو الذابح بالآلة، ومجرد كونه حين تحقق فري الأوداج ساكناً لا يجعله أجنبياً عن الذبح بعد

(١) قراءات فقهية معاصرة: ٢ / ١٣-١٤.

أن كان فري الآلة للأوداج بحركته وبسببه وفعله، وقد أشرنا إلى أن كون الآلة معقدة أو متطورة لا يمنع عن استناد الفعل إلى الإنسان، فهو الذابح وتكون تسميته تسمية الذابح، إلا أن طريقة الذبح بالآلة تكون بتحريك الآلة وربط الحيوان بها للذبح، فيشمله إطلاق ﴿فَكُلُّوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾؛ لا من جهة كفاية ذكر الاسم - ولو من غير الذابح - ليمنع عنه بظهور الآية في إرادة ذكر الاسم على الذبيحة بما هي ذبيحة تذبح، الظاهر في أن من يذبح لا بد وأن يذكر اسم الله، وكذلك ظهور الروايات الكثيرة في اشتراط تسمية الذابح، كصحيح محمد بن مسلم^(١) وصحيح سليمان بن خالد وموثق ابن قيس وموثق الحلبي وفحوى صحيح محمد بن مسلم^(٢)، وغيرها من الروايات.

بل من جهة كون المحرك للآلة ذابحاً بها حقيقة، فيشمله العنوان المذكور في الآية والروايات)).

أقول: ظاهر جوابه أن من يتولى التسمية هو العامل والإشكال في كونه أجنياً أم لا، وقد قلنا أنه على هذا يرد الإشكالان معاً وليس هذا أو ذاك كما قرب (دام ظله).

((وأما عن الثاني - وهو تحقق الفاصل الزمني بين زماني التسمية والذبح - فهذا ما يمكن تلافيه:

أولاً: بافتراض تكرار الذابح - وهو المحرك للآلة أو الذي يربط الحيوانات بها للذبح - للتسمية إلى زمان حصول الذبح بها.

وثانياً: بأن الفاصل الزمني إذا كان قصيراً بحيث يعد عرفاً بحكم المتصل بزمان الذبح شمله إطلاق ذكر اسم الله في الآية والروايات.

(١) تجد الروايات في وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، وهي على

الترتيب باب ٢٣، ح ٥، ٧، باب ٢٨، ح ١، باب ١٥، ح ٦.

(٢) المصدر، أبواب الصيد، باب ١٣، ح ١.

وثالثاً: إن زمان الذبح بكل شيء يكون بحسبه، فإذا كان الذبح باليد فرمانه مثلاً زمان وضع السكين على مذبح الحيوان للفري، وأما إذا كان بالآلة فرمانه زمان تشغيلها وتوجيهها على الحيوان بحيث يتحقق الذبح ويترتب عليه قهراً.

وإن شئت قلت: إنه في المسببات التوليدية ينطبق عنوان المسبب على فعل السبب التوليدي من حينه وإن كان بينهما فاصل زمني.

أو يقال: بأن المستظهر من أدلة شرطية التسمية اشتراطها حين الشروع في الذبح والعمل الاختياري المستند إلى الفاعل المختار، وإن فرض تحقق الذبح في الحيوان - بحيث يتصف به فعلاً- متأخراً عن ذلك زماناً.

وهذا نظير التسمية في الصيد، حيث يتحقق عنوان الصيد من حين رمي السهم أو إرسال الكلب، ولهذا يجب التسمية عنده، وإن كانت إصابة الحيوان الذي يراد صيده بالسهم أو بالكلب المعلم متأخراً زماناً.

بل لعل ظاهر روايات اشتراط التسمية في الصيد لزوم التسمية عند إرسال الكلب أو تسديد السهم ورميه. ومن هنا أفتى بعضهم بعدم الاجتزاء بالتسمية بعد ذلك إذا لم يسم حين الإرسال عمداً وإن كان قبل إصابة الصيد. ففي صحيح سليمان بن خالد (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن كلب المجوسي يأخذه الرجل المسلم فيسمي حين يرسله أياكل مما أمسك عليه؟ قال: نعم؛ لأنه مكلب وذكر اسم الله عليه)^(١) وظاهر جواب الإمام بيان التعليل والضابطة وانطباقها على ما فرضه السائل من التسمية حين الإرسال، والذي يكون عادةً قبل إمساك الكلب للصيد.

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الصيد، باب ١٥، ح ١.

وموثق الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) (قال: سألت عن الصيد يرميه الرجل بسهم فيصيبه معترضاً فيقتله، وقد كان سمى حين رمى ولم تصبه الحديدية قال: إن كان السهم الذي أصابه هو الذي قتله فإذا رآه فليأكل)^(١).

وأوضح منه دلالة موثقه الآخر (قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الصيد يصيبه السهم معترضاً ولم يصبه بحديدة وقد سمى حين رمى، قال: يأكل إذا أصابه وهو يراه. وعن صيد المعراض، قال: إن لم يكن له نبل غيره وكان قد سمى حين رمى فليأكل منه، وإن كان له نبل غيره فلا)؛ لأنه قد ورد فيه قيد التسمية حين الرمي في كلام الإمام (عليه السلام) بخلاف الأول حيث ورد ذلك في كلام السائل فيحتاج فيه إلى دعوى ظهور الجواب في إمضاء ارتكاز السائل شرطية التسمية حين الرمي. فلا إشكال من هاتين الناحيتين)^(٢).

أقول: الوجوه التي ذكرها (دام ظله) لتلافي الإشكال الثاني غير تامة:

أما (أولاً) فلأن تكرار التسمية حين قطع الأوداج غير مجد:-

١- لأنه من ضم اللاهجة إلى اللاهجة فلا يكون حجة، أما التسمية الأولى فللفاصل الزمني حسب الفرض، وأما الثانية فلما سنقوله بعد قليل بإذن الله تعالى.

٢- إنه يؤدي إلى إرباك العمل واختلاط التسميات بين ما يعلق -أي زمان التسمية الأولى- وبين ما يقطع -أي زمان الثانية-.

٣- عدم تفهم مسوغ لهذه التسمية الثانية إذ الواجب تسمية واحدة. وأما (ثانياً) فلأنه:-

١- أخص من المدعى إذ الإشكال يعم ما لو كان الوقت قصيراً أو طويلاً والغالب خارجاً هو الثاني بحيث يحرز العرف وجود الفاصل الزمني.

(١) والذي يليه وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الصيد، باب ٢٢، ح ٢، ٣.

(٢) قراءات فقهية معاصرة: ٢ / ١٤-١٦.

٢- إن جوابه يتضمن التسليم بالإشكال فيما لو كان الفاصل الزمني معتداً به عرفاً كما هو الموجود خارجاً.

٣- إن هذا الوجه يمكن تصويره فيما لو كان العلة الأخيرة من يعلق الذبائح، أما إذا كان مشغلاً للكهرباء مثلاً فإن الزمان طويل قطعاً ولا ينفع فيه هذا الحل.

وأما (ثالثاً) ففيه:-

١- إنه مجرد أطروحة لا دليل عليها ولا يساعد عليها العرف ولا ينسجم مع ظاهر الأدلة.

٢- افتراض عملية تشغيل الماكينة أو التعليق سبباً توليدياً لا يخلو من إشكال لأنه ليس علة تامة وإنما هو مقتضى لا بد أن ينضم إليه عدم المانع إذ يمكن لإرادة أخرى أن تمتنع من الذباجة، وسيأتي منه الاعتراف بذلك.

ولو سلمنا ذلك فإن العرف لا يساعد على تطبيقها في المقام أي لا يكفي بتلك التسمية مع وجود الفاصل الزمني لأن زمانها بحسب ظاهر الروايات عند فري الأوداج.

٣- قياس الذبح على الصيد غير صحيح للفارق الذي سنذكره بينهما فإن التسمية في الصيد للعملية بينما في الذبح للحيوان فالفاصل الزمني في الصيد لا يضر لدلالة الروايات عليه وهو غير ما في الذباجة.

فبقي أمامهم خيار آخر وهو أن يسمي من ينسب إليه فعل الذباجة كالمشغل أو المعلق عند وصول الحيوان لشفرة القطع، ومع ذلك فإن هذا الحل لا يخلو من إشكال لأن التسمية يجب أن تحصل عند الذباجة التي هي الفعل الذي يكون له حيثية تعليلية لاتصاف الذابح بهذا العنوان وقد افترضوا في هذا الفعل أنه التعليق أو التشغيل فرجع إشكال الفاصل الزمني كما هو، فالجمع بين التسميتين بالتكرار يكون من ضم اللاحجة إلى اللاحجة.

نعم على ما ذكرناه في ((فذلكة الكلام)) لا توجد مشكلة لأن الذبيحة لم يهَلَّ بها لغير الله تعالى بل يحكم العرف بأن الذبائح مما أهل بها الله تبارك وتعالى ولو إجمالاً من دون معرفة كيفية ذلك.

وهنا فروع:

(الأول) هل يمكن الاكتفاء بتسمية واحدة لمجموعة من الذبائح المعلقة على الشريط المتحرك عند تشغيل الماكينة ونحوها أم لا بد من تكرارها عند قطع أوداج كل ذبيحة؟.

الظاهر هو الثاني؛ لأن مقتضى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ وقوله: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ أن التسمية مشروطة عند ذبح الحيوان أي أنها شرط لخلية الحيوان فيتعدد الوجوب بتعدد الذبائح المتعاقبة، ولو كانت شرطاً للفعل - وهي الذباحة - من دون لحاظ المتعلق - وهو الحيوان - لأمكن الاكتفاء بالتسمية لكل عملية ذباحة بغض النظر عن عدد الحيوانات المذبوحة. فيعيدها عند كل عملية تشغيل.

وهذا من الفروق بين الذبح والصيد، فإن التسمية في الصيد للفعل بغض النظر عن المتعلق لذا لو سمى حين إرساله الكلب المعلم وأرسله لاصطياد فريسة فصاد غيرها حلت، أو سمى حين رمى بالبندقية على مجموعة من الطيور ولا يعلم تحديداً من يصاب منها حلت. بينما التسمية في الذبح: على الذبيحة أي متعلق الفعل.

نعم في ضوء ما ذكرنا في ((فذلكة الكلام)) فإنه في المكائن الحديثة حيث تصطف الحيوانات خصوصاً الطيور متقاربة والشريط يتحرك بسرعة: لا يشترط تعدد التسميات بعدد الذبائح ولا يضر مرور عدد متناثر من الطيور لأن المهم وقوع العملية ضمن إطار التسمية.

وقرب بعض الأعلام المعاصرين (دام ظلّه الشريف) ((جواز الاكتفاء بالتسمية الواحدة بأن تشغيل الماكنة على الشريط شروع في ذبح جميع ما هو مربوط به عرفاً، فيصدق على الجميع أنه مما ذكر اسم الله عليه، وما أهل به الله. ويؤيده كفاية التسمية في الصيد حين الإرسال وعدم الحاجة إلى تكرارها حتى إصابة الصيد مهما طال الفاصل بينهما. فإذا قصد الذابح بالآلة ذبح جميع ما على الشريط من الدجاج مثلاً بحركة تشغيل الآلة وذكر اسم الله بهذا القصد والنية فقد ذكر اسم الله عليها جميعاً وإن كان ترتب الذبح تدريجياً؛ لأن السبب والفعل الاختياري الصادر من الذابح في ذبح جميعها كان بتشغيل الآلة لا غير، ويكفي هذا المقدار في صدق التسمية بمعنى ذكر اسم الله عليه، ولا يشترط الذكر حين تحقق فري الأوداج، وقد طبق هذا العنوان على الصيد وإرسال الكلب المعلم الذي يكون التسمية والذكر فيه متقدماً زماناً على تحقق إمساك الصيد عادة.

وعلى هذا، قد يقال في المقام: بكفاية التسمية حين تشغيل الآلة بالنسبة لما ربط بها من الحيوانات من أجل الذبح. بل يمكن أن يقال: بعدم الاجتزاء بالتسمية حين الذبح إذا تركها عمداً حين التشغيل، نظير ما قيل في الصيد؛ لأن فعل الذبح إنما يصدر منه بذلك، ولا فعل آخر له بعد ذلك لتكون التسمية عنده تسمية عند ذبحه))^(١).

وفيه:-

١- عدم صدق التسمية عرفاً على جميع الذبائح بهذا المقدار، مضافاً إلى مخالفتها لظاهر الأدلة كما قربنا.

٢- إن قياس الحالة على ما في الصيد قياس مع الفارق؛ لأن في مثال الصيد المذكور حيوان واحد يذكى والإشكال من جهة الفاصل الزمني وقد

تكفلت الأدلة بالاجتزاء به، أما في المقام فالمشكلة ليست من جهة الفاصل الزمني وإنما من جهة صدق التسمية عرفاً على جميع الذبائح.

نعم يمكن توجيه تعرضه لإشكال الفاصل الزمني باعتباره من لوازم القول بكفاية التسمية الواحدة للذبائح التدريجية، فكلامه (دام ظله) دفع دخل من هذه الناحية، وإن ظهر من كلامه أنه محل البحث.

٣- قوله: ((بل يمكن أن يقال: بعدم الاجتزاء بالتسمية ..)) إلخ.

أقول: هذا قول المشهور ويمكن الرد عليه بأن العبرة بالتسمية حين إصابة الحيوان وإنما اكتفي بها حين الإرسال فبضميمة استدامة القصد - أي قصد الذبح والتسمية - حتى إصابة الصيد وكأنها رخصة للصائد باعتبار عدم تعيين الفريسة أحياناً أو عدم إدراك الصائد للحظة الافتراس ونحوه، لذا فإن من أدرك الصيد وبه حياة وجب عليه تذكّيته بالذبح.

ونتيجة ذلك أن الذي يسمى حين الإصابة يكون قد حقق المطلوب بلا ضميمة.

وهذا جواب على نحو الإجمال، أما إذا أريد التفصيل فنسأل عن وجه عدم التسمية عند الإرسال فإن كان جهلاً أو غفلة أو نسياناً فإنه لا يضر بحلية الصيد فضلاً عما لو سمي بعد الإرسال وقد وردت الروايات المعتبرة في ذلك، وإن كان عامداً فإن كان الإرسال لعدم قصد الصيد أصلاً وإنما لغرض آخر حرمت الذبيحة لانتفاء هذا الشرط، وإن كان قاصداً الصيد عالماً بوجود التسمية عند الإرسال فتركها عمداً فقد يقع التردد هنا في حلية الصيد من جهة تركه التسمية عمداً وعدم كفاية التسمية اللاحقة لمثله كما هو المشهور، وقد يقال بكفاية التسمية لاحقاً للتقريب الذي ذكرناه وقد حكى القول بالاجتزاء عن ((ظاهر القواعد والتحرير والشهيدين في الدروس والمسالك والروضة))^(١) لوجوه ذكروها.

(١) جواهر الكلام: ٣٦/٣٣.

واستدرك (دام ظلّه الشريف) على تقريره فقال: ((إلا أن هذا إنما يصح فيما إذا كان مجرد تشغيل الآلة أو ربط الحيوان بها علة تامة لترتب الذبح، بحيث لا يمكنه الحيلولة دونه بإيقاف الآلة، كما في الأسباب التوليدية كالإلقاء في النار أو رمي السهم للصيد.

وأما إذا كان بحيث يمكنه إيقاف العمل والحيلولة دون تحقق الذبح في مرحلة البقاء، فليس الفعل سبباً توليدياً إلا بضم عدم المنع بقاءً، فيكون الاستناد في ذلك الزمان لا قبله، فقد لا تكفي التسمية عند تشغيل الآلة في مثل ذلك إذا كان الفاصل طويلاً، بل لا بد منها حين تحقق الذبح)).

أقول: هذا اعتراف منه بأن فعل من تنسب إليه الذبابة في المكائن الحديثة ليس من المسببات التوليدية.

ثم انتهى إلى القول: ((وعلى كل تقدير، فلا إشكال في الحلية إذا فرض تكرار الذبائح بالآلة لاسم الله تعالى حتى تحقق الذبح بها))^(١).

أقول: تقدم بيان الإشكال على تكرار التسمية. نعم يمكن الاجتزاء بتسمية واحدة لعدد من الذبائح فيما إذا كانت تذبح بضربة واحدة كما لو كانت شفرة القطع طويلة وتقطع عدة حيوانات في آن واحد، فإن التسمية الواحدة حين القطع تحقق شرط التسمية لكل الذبائح في القطعة الواحدة.

(الثاني) في تحديد من تجب عليه التسمية من العمال المشغلين لماكنة الذبح: والجواب: هو من ينسب إليه الفعل - أي الذبح - باعتبار إقوائية سببه، أو باعتباره السبب الأخير في سلسلة علل الذبح، فقد يكون هو من يعلق الذبائح على الحزام المتحرك أو من يضغط الزر الكهربائي للتشغيل أو من يشغل آلة القطع بعد تعليق الذبائح وتحريكها.

وقد بين ذلك بعض الأعلام المعاصرين، قال (دام ظلّه الشريف):

(١) قراءات فقهية معاصرة: ٢ / ١٨-١٩.

((والتحقيق: أن الذابح هو الشخص الذي يتحقق على يده الجزء الأخير من سبب الذبح، فإذا فرض أن الماكنة كانت في حالة التشغيل ويأخذ العامل الحيوان ويربطه بها الواحد تلو الآخر ليذبح أتوماتيكياً كان الذابح من يقوم بربط الحيوان لا محالة؛ لأنه المحقق للجزء الأخير ويكون الذبح بعد ذلك بمثابة الفعل التوليدي الصادر منه فيجب التسمية عليه.

وعندئذ يمكن أن يقال: بكفاية التسمية عند ربط كل حيوان بالآلة أو وضعه على المذبح؛ لأنه شروع في الذبح بها، ويكفي التسمية عنده؛ لصدق عنوان ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾. نعم، لو كان ربطه لأجل أن يذبح فيما بعد بالآلة لا الآن لم يجزئ التسمية عنده.

وقد ينعكس الأمر بأن يفرض ربط الحيوان بالآلة أولاً ثم تشغيلها، أو يكون المسؤول عن تشغيلها شخص آخر غير من يربط الحيوان بها، كما لعله كذلك في ذبح الدجاج بالماكنة حيث يربط بشرط دائري ثم يجعل الشريط على الماكنة لتدور بها على المذبح سريعاً، ففي مثل ذلك يكون تشغيل الماكنة أو وضع الشريط عليها هو الجزء الأخير من السبب، فيكون المسؤول والمتصدي لذلك هو الذابح فيجب تسميته. ولو كان بفعل أكثر من واحد كفى تسمية واحد منهم في صدق ذكر اسم الله على الذبيحة، وما تقدم من عدم كفاية تسمية غير الذابح لا يخرج إلا ما إذا كانت التسمية من الأجنبي لا المشارك في الذبح الذي يكون ذابحاً أيضاً^(١).

(الثالث) لا يجزي في التسمية ما نقله البعض من وضع آلة تسجيل تردد التسمية عند الذبح لاشتراط صدورها من الذابح لا من غيره، مضافاً إلى ((أن عنوان ذكر الله أو التسمية متقوم بقصد المعنى والالتفات إليه، ولهذا لو تلفظ به الذابح غير قاصد لمعناه أصلاً لم يكن مجزياً، لعدم كونه ذكراً لاسم الله))^(٢).

(١) قراءات فقهية معاصرة: ١٧/٢.

(٢) قراءات فقهية معاصرة: ١٩/٢.

(الثالثة) عدم تحقق الاستقبال:

وهذه المشكلة يمكن حلها بترتيب وضع الماكنة وكيفية تعليق الذبائح ليكون مذبجها باتجاه القبلة حين قطع الأوداج، إذ لا يشترط أزيد من ذلك ككون كل مقادير الذبيحة إلى القبلة، كما لا يشترط مع الاستقبال أن تكون بحال الاضطجاع على جنبها الأيسر وإن استحب ذلك فيمكن أن تكون معلقة حين الذبح، وهذا كله تقدم في تفاصيل شرط الاستقبال.

وذكر بعض الأعلام المعاصرين (دام ظلّه الشريف) وجهاً للتخلص من ((مشكلة الاستقبال يجعل من لا يرى وجوب الاستقبال عليها من سائر المذاهب الإسلامية، فتكون الذبيحة محللة؛ لما تقدم من عدم الشك في حلية ذبيحتهم لنا، وقد استفدناه من صحيح ابن مسلم، واستفاده المشهور أيضاً من روايات عدم التعمد، فمن ناحية الاستقبال لا مشكلة في الذبح بالمكائن))^(١).

أقول: يقصد (دام ظلّه الشريف) دلالة صحيحة محمد بن مسلم قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن ذبيحة ذبحت لغير القبلة فقال: كل ولا بأس بذلك ما لم يتعمده)^(٢) على حلية ذبائح عامة المسلمين، بدلالة صحيحته الأخرى قال: (سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل ذبح ذبيحة فجهل أن يوجهها إلى القبلة، قال: كل منها، فقلت له: فإنه لم يوجهها؟ قال: فلا تأكل منها) وقد قرب دلالته بقوله (دام ظلّه): ((فخروج ذبائح المسلمين - من أبناء المذاهب الأخرى - عن عنوان العمدة في الروايات ليس بملاك أن جهلهم بشرطية الاستقبال يجعلهم غير عامدين للذبح إلى غير القبلة، ليقال بأن الجهل بالحكم لا يرفع عنوان العمدة إلى الموضوع، بل لعدم قصدهم مجانبة القبلة))^(٣).

(١) قراءات فقهية معاصرة: ٤٧/٢.

(٢) والذي يليه وسائل الشريعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ١٤، ح ٢، ٣.

(٣) قراءات فقهية معاصرة: ٤٢/٢.

وعلى تقريننا أن المحرّم للذبيحة هو تعمد الذبح لغير القبلة لا تعمد عدم الذبح إلى القبلة وفعلمهم هو من النحو الثاني فلا يكون محرماً وتجنبنا بذلك إشكال المشهور حول من تمسك بكونهم جاهلين للحكم فأشكلوا من جهة صدق العمد عليهم.

لكن المشهور تمسك لحلية ذبائحهم بسوق المسلمين وقد ردّدناه بأنه لا ينفعهم لأن هذه الروايات لا تثبت حلية ذبيحة من تعمد عدم الاستقبال منهم، لما قلناه من أن مشهورهم وإن لم يوجبوا الاستقبال لكنه عندهم سنة لا ينبغي تركها، ومن لم يعمل بها منهم يشكّل شبهة غير محصورة لا تنجز وجوب الاجتناب.

فالحل الذي ذكره (دام ظلّه الشريف) غير مجدٍ على مذهب المشهور إذا تعمد الذباحون من عامة المسلمين عدم الذبح إلى القبلة لشمولهم بالنهي الوارد في صحيحة محمد بن مسلم، ويتأكد الإشكال فيما لو كانوا عمالاً يعملون بأمر المعتقد لولاية أهل البيت (عليهم السلام) كما هو ظاهر كلامه ((يجعل من لا يرى وجوب...)) لأنهم حيثئذٍ بمثابة الآلات لأنهم السبب الأضعف باعتبار أنهم أجراء مأمورون فيكون الأمر قد ارتكب ما يوجب حرمة الذبيحة.

هذا كله بناءً على ما مشوا عليه، أما في ضوء ((فذلّة الكلام)) التي أسسناها فيما سبق فلا إشكال لأن هؤلاء التاركين للاستقبال لم يتعمدوا الإهلال لغير الله تعالى بالذبيحة ولم يتعمدوا الذبح لغير القبلة بشرط عدم كون عملهم بأمر.

(الرابعة) كون آلة الذبح من الحديد

واستشكل من جهة عدم كون آلة القطع في الماكنة من الحديد أي الفلزّ المعروف.

وجوابه: على فرض صحة ذلك فإنه لا إشكال فيه على مبنانا من أن المراد بالحديد ما كان حاداً قطعاً والشفرة في المكائن الحديثة كذلك.

(الخامسة) قطع الرأس خصوصاً في الدجاج وإبانة الرأس محرمة للذبيحة

وجوابه: إن إبانة الرأس ليست محرمة للذبيحة ولا الجزء المبان والنهي عنها تكليفي وقد تقدم.

إشكالات أخرى:

وأضاف علمٌ معاصر آخر (دامت بركاته) إشكالات أخرى، قال (دامت بركاته):-

((١)- إن الغالب في هذه الطريقة -أي الذبح بالمكائن الحديثة- أن يجتمع معها الصعق بالكهرباء قبل وصول الحيوان إلى الآلة الذابحة بوقت قصير؛ لغرض أن يكون الحيوان مشلولاً ومنعدم الحركة، فإذا أضفنا إلى ذلك قول المتخصصين بأن بعض الحيوانات يموت بهذا الصعق فحينئذٍ يحصل عندنا علم إجمالي بموت بعض الحيوانات قبل إجراء التذكية لها، وبهذا لا يمكن الحكم بحل أي ذبيحة من هذه الحيوانات التي نعلم بحصول ميتة فيها وهي شبهة محصورة))^(١).

أقول: لا يمكن الجزم بموت البعض فهي شبهة بدوية لا أثر لها، ولو فرض حصول علم إجمالي بموت البعض فإن الأفراد المشتبهة تكون من قبيل الشبهة المحصورة بل الغالب عدم كونها كذلك؛ لندرة ما يموت من الحيوانات باعتبار أن قوة الكهرباء غير قاتلة، فلا بد من مراعاة تحقق مناط الشبهة المحصورة.

((٢)- إن الذبيحة المعلقة على الشريط الدوار ليست كلها على نسق واحد من ناحية الطول، وحينئذٍ فقد تضرب الآلة الحادة موضع الذبح وقد تضرب الرأس نفسه أو الصدر، وحينئذٍ لا تكون كل الحيوانات مذكاة لحصول علم إجمالي بقتل بعضه لما ليس ذبحاً شرعياً.

وحينئذٍ لا يمكن الحكم بحل هذه الطريقة إلا إذا تأكدنا من أن الحيوان الذي صعق بالكهرباء لم يموت وقد ذبحته الآلة الحادة في موضع التذكية)).

أقول:-

١- المفروض مراعاة كون حجم الطيور المعلقة بحجم ووضع تقطع الشفرة أوداجها فيرد هنا ما ذكرناه من عدم الجزم.

٢- يمكن القول بالتفصيل بين إمكان إدراك ما لم يذبح من المحل المتعارف وعزله وإعادته إلى شريط الذبح أو ذبحه يدوياً بإقامة عمال يراقبون الحيوانات الخارجة من محل القطع، وما لم يمكن فيه ذلك أي عدم إدراكه حياً فقد يقال بإلحاقه بالدابة المستصعبة حيث يجوز قتلها في أي جزء من بدنها لاهتمام الشارع المقدس بمال المسلم وعدم رضاه بتلفه بعد فرض كون العامل قد بذل وسعه في توفير شروط التذكية الشرعية، فتأمل!

وعلى أي حال فيمكن معالجة هذه المشكلة بما ذكرناه من إقامة العمال المذكورين ومراعاة تناسق وضع الطيور المعلقة.

ثم نقل (دامت بركاته) عن بعض الدراسات الأكاديمية^(١) طرقاتاً أخرى للذباحة منها:-

١- تدويخ الحيوان قبل الذبح بأشكال عديدة:
(منها) بضرب العظم الجبهي بمطرقة ضخمة تحدث ألماً شديداً للحيوان وتفقد الوعي وينهار مباشرة ثم يتم ذبحه، ويتعامل بها مع الحيوانات الكبيرة، وهي طريقة قديمة تخلت عنها المجازر الحديثة.

(ومنها) الصدمة بإمرار تيار كهربائي إلى صدغي الحيوان يحدث فقدان الوعي مباشرة.

(ومنها) بواسطة المسدس الواقد الذي يحدث ثقباً في جوف الجمجمة.

أو التدويخ بثاني أكسيد الكربون أو التخدير بحقنه بمادة مخدرة.

(١) بحث بعنوان ((الذبائح والطرق الشرعية في إنجاز الذكاة)) للدكتور محمد الهوادي

والحكم: هو عدم حرمة الذبيحة باستعمالها ما دامت لإفقاذه الوعي فقط ما لم تؤد إلى موته قبل التذكية، أما إذا كان حياً حين التذكية - كما هو المفروض وتستكشف الحياة بحركة الحيوان ونحوه مما تقدم - فلا بأس.

نعم لا تخلو بعض هذه الطرق من إيلاام للحيوان وهو منهي عنه، فإذا أريد راحته فباتباع أحكام الشريعة وآدابها لما يرب به الحيوان من حالة معنوية أثناء إجراء سنن الله تبارك وتعالى فيه، مضافاً إلى ما قيل من أن نرف الدم يستغرق وقتاً أطول من المعتاد عندما يُعرض الحيوان لحالات التدويخ المختلفة وهذا يعني بقاء كمية من الدم في البدن تؤدي إلى فساد اللحم.

٢- الخنق بالطريقة الإنجليزية:

((وهي طريقة تعتمد على خرق جدار الصدر بين الضلعين الرابع والخامس، ومن خلال هذا الخرق يُنفخ بمنفاخ فيختنق الحيوان نتيجة لضغط هواء المنفاخ على رئتي الحيوان، وهذا الاختناق يحول دون نزيف الدم وإنهاره))^(١).
والحكم: حرمة الحيوان بهذه الطريقة لموته بالخنق، وكذا يحرم بكل طريقة تؤدي إلى موته بالخنق وغيره كإطلاق غاز ثاني أكسيد الكربون في غرف مقفلة يؤدي إلى موته.

ولا أدري ما جدوى استعمال هذه الطرق المتضمنة لكثير من المفاسد كموت الحيوان وإيلاامه وفساد لحمه وما جدوى استعمالها بدلاً من طريقة الذبح المعروفة؟

مع ملاحظة التناقض في قوانينهم في هذا المجال حيث ((أن القوانين الغربية التي لا تجيز تسويق لحوم الحيوانات الميتة لا تشترط بوضوح في طريقة التدويخ أن لا تؤدي إلى موت الحيوان قبل الذبح، وطريقة الخنق الإنجليزية شاهد على ذلك)).

(١) بحوث في الفقه المعاصر: ٢٥٠/٢.

البحث الثاني

حكم رؤية الهلال بالعين المسلحة

بسم الله الرحمن الرحيم

حكم رؤية الهلال بالعين المسلحة

يمكن الإفادة من معطيات الأجهزة الحديثة للرصد الفلكي والتلسكوبات في رؤية الهلال إذا حصل الوثوق بها، ولا ينافي ذلك ما ورد من النهي عن العمل بقول المنجمين وعدم اعتباره والنهي عن تعلم علم النجوم، ونسبه الشيخ (قدس سره) في الخلاف إلى الفقهاء أجمع^(١)، ووجه عدم المنافاة أن النهي فيها موجه إلى أحد أمور:-

أ- الاعتقاد بأن الكواكب والنجوم هي المدبرة للأموار والمؤثرة في الأحداث على نحو الاستقلال عن إرادة الله تبارك وتعالى، أما الاعتقاد بتأثيرها في جملة من الظواهر الكونية فمما لا إشكال فيه كبقية الأسباب المؤثرة وورد في رواية^(٢) عن الإمام الصادق (عليه السلام) وصف الملائكة الأربعة (جبرائيل، ميكائيل، إسرافيل، ملك الموت) بالمدبرات ولكن بأمر الله تعالى وتديره.

ب- اتخاذ التنجيم وسيلة للخداع والشعوذة والإيهام بإيجاد الأسباب للتأثير في الحوادث الكونية والإخبار بالغيب وعما سيحصل في المستقبل من أحداث.

ج- الاعتماد على أخبار المنجمين في قضية الهلال لأنها تفيد الظن ولا يحصل منها العلم والاطمئنان لأنها مبنية على الحدس والتخمين وقد نهت الروايات الكثيرة المعتمدة عن العمل بالظن في إثبات الهلال.

وما سوى ذلك فلا مانع من تعلم علم الفلك والنجوم للتعرف على حركة الأفلاك وتأثيراتها علينا والاستفادة منها ولا يخلو قوله تعالى: ﴿وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (النحل: ١٦) من حث على الالتفات إلى هذه النعمة والتعرف عليها

(١) الخلاف: ١٦٩/٢، المسألة (٨).

(٢) عيون أخبار الرضا: ٥/١.

وفي الرواية عن أمير المؤمنين (عليه السلام) عندما نهاه بعض المنجمين عن المسير
لحرب الخوارج قال: (إياكم وتعلم النجوم إلا ما يهتدى به في بحر أو بر، فإنها
تدعو إلى الكهانة والمنجم كالكاهن، والكاهن كالساحر، والساحر كالكافر،
والكافر في النار)^(١) وفي خبر يونس قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام):
جعلت فداك أخبرني عن علم النجوم ما هو؟ قال: هو علم من علم الأنبياء، قال:
قلت: كان علي بن أبي طالب يعلمه؟ فقال (عليه السلام): كان أعلم الناس
به)^(٢)، وقد برع جملة من علماء الإمامية في هذا المجال كالخواجة نصير الدين
الطوسي الذي أسس مرصداً فلكياً ضخماً في مراغة وقد كانت للإحصائيات
الفلكية التي جمعها دور كبير في تقدم علم الفلك في أوربا.

فلا مانع إذن من الاستفادة من علم الفلك أو الهيئة في المواضيع الشرعية
المرتبطة به ولعل في جواب الإمام (عليه السلام) على ما في مكاتبة أبي عمر من
إخبار الحساب عن رؤية الهلال في مصر والأندلس (لا تصومن الشك، أفطر
لرؤيته وصم لرؤيته)^(٣) إشارة إلى أن من أتقن علم الفلك وحصل الاطمئنان
بنتائجه فلا مانع من الاستفادة منه.

وقد تطور علم الفلك اليوم في حساباته واكتشافاته وفي الأجهزة المستعملة
بشكل رائع ودقيق وأصبح من الممكن معرفة أوقات وقوع الكسوف والخسوف
وولادة الهلال وإمكانية رؤيته بشكل دقيق يحصل منه العلم والاطمئنان بنتائجه
فلا يكون مشمولاً بأدلة النهي.

ويمكن ذكر عدة حالات للإفادة من نتائج الرصد الفلكي بالأجهزة الحديثة،

منها:-

(١) نهج البلاغة، الخطبة: ٧٩.

(٢) بحار الأنوار: ٢٣٥/٥٨، أبواب السماء والعالم، باب ١٠، ح ١١. نقلاً عن كتاب فرج

المهموم في علم النجوم: ٢٣، نقلاً عن يونس بن عبد الرحمن في جامعه الصغير.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٩٧/١٠، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١٥، ح ١.

١- إذا ثبت بها أن القمر لا زال في المحاق ولم يخرج عن خط الاقتران وحيثئذ يكون هذا العلم ناقضاً لكل دعوى للرؤية بل إنه يوفر الجهد قبل ذلك لعدم إمكان رؤية الهلال.

٢- إذا ثبت بها أن القمر خرج من تحت المحاق إلا أنه لم يكتسب مقداراً من النور يجعله قابلاً للرؤية بأحد أشكالها التي سنذكرها إن شاء الله فيكون حكم هذه الحالة كسابقتهما؛ لأن عنوان الهلال لا يصدق على مجرد الخروج من المحاق.

٣- أن يثبت بها أن الهلال قابل للرؤية بالعين المجردة الطبيعية لو نظرت إليه وتحرتة ولا يوجد مانع من رؤيته فيقدم المعلومات للناظرين ليسهل عليهم أمر الرؤية ويحدد موضع تفحصهم وبحثهم عن الهلال، وقد نستغني عن الرؤية إذا حصل القطع بهذه القابلية للرؤية الطبيعية، إذ أن بداية الشهر تتحقق بوصول نور الهلال إلى هذه الدرجة وكون الظروف مناسبة لرؤيته وليس المهم أن يرى فعلاً كما لو حجه غيم أو لم يهتم الناس برؤية الهلال لذا وجب القضاء إذا ثبت لاحقاً أنه كان ممكن الرؤية في الليلة السابقة أو أنه رؤي في بلد آخر.

٤- أن تتمكن هذه الأجهزة من رؤية الهلال بها خاصة دون العين المجردة، فهل تكفي هذه الرؤية لإثبات أول الشهر أم لا؟ وهذا هو محل البحث هنا.

وهي من مستحدثات المسائل التي ظهرت في العقود الأخيرة؛ لذا فدعوى البعض الشهرة لا موضوع لها إلا أن يراد بها غير المصطلح، وقد اختلف الأعلام المعاصرون في المسألة فذهب الأكثر إلى عدم كفاية الرؤية بالعين المسلحة كالسيد الخوئي والسيد الخميني والسيدان الشهيدان الصدرين (قدس الله أسرارهم جميعاً) وذهب عدد من تلاميذهم إلى كفايتها.

قال السيد الخوئي (قدس سره) عن ولادة الهلال وبدء اكتسابه النور أنه ((تدرجي الحصول لا محالة، فلا يحدث المقدار المعتد به القابل للرؤية ابتداءً، بل شيئاً فشيئاً، غير أنه لشدة صغره غير قابل للرؤية.

ولكن هذا الوجود الواقعي لا أثر له في تكوّن الهلال وإن علمنا بتحقيقه علماً قطعياً حسب قواعد الفلك وضوابط علم النجوم، إذ العبرة حسب النصوص المتقدمة بالرؤية وشهادة الشاهدين بها شهادة حسيّة عن باصرة عادية لا عن صناعة علمية أو كشفه عن علوه وارتفاعه في الليلة الآتية.

ومنه تعرف أنه لا عبرة بالرؤية بالعين المسلّحة المستندة إلى المكبرات المستحدثة والنظارات القويّة كالتلسكوب ونحوه. من غير أن يكون قابلاً للرؤية بالعين المجردة والنظر العادي.

نعم، لا بأس بتعيين المحلّ بها ثمّ النظر بالعين المجردة، فإذا كان قابلاً للرؤية ولو بالاستعانة من تلك الآلات في تحقيق المقدمات كفى وثبت به الهلال كما هو واضح^(١).

وقال السيد الخميني (قدس سره): ((لا اعتبار برؤية الهلال بالآلات المستحدثة، فلو رئي ببعض الآلات المكبرة أو المقرّبة نحو تلسكوب مثلاً، ولم يكن الهلال قابلاً للرؤية بلا آلة لم يحكم بأول الشهر، فالميزان هو الرؤية بالبصر من دون آلة مقرّبة أو مكبرة))^(٢).

وقال السيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره): ((ولا وزن للرؤية المجهرية وبالآدوات العلمية المكبرة، وإنما المقياس إمكان الرؤية بالعين الاعتيادية المجردة، وتلك الوسائل العلمية يحسن استخدامها كعامل مساعد على الرؤية المجردة ومهد لتركيزها))^(٣)، وتبعه على ذلك تلميذه السيد الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) وخالفه عدد من تلامذته^(٤).

(١) موسوعة السيد الخوئي: ١٢٣/٢٢.

(٢) تحرير الوسيلة: ٦٣٨/٢، مسألة (١٨).

(٣) الفتاوى الواضحة، كتاب الصوم، الفقرة (٦٥).

(٤) كالسيد كاظم الحائري في تعليقه على الفتاوى الواضحة والسيد محمود الهاشمي في

مجلة فقه أهل البيت (عليهم السلام)، العدد ٣١، ص ٦٢-٦٥.

ويتوقف البحث في المسألة بشكل كبير على تنقيح موضوعين: هما الرؤية والهلال الذي جعل موضوعاً لدخول الشهر الجديد، إذ أن الفريقين متفقون على أمرين يرتبط أولهما بموضوع الهلال وثانيهما برؤيته:-

١- عدم كفاية مجرد خروج القمر من المحاق لدخول الشهر لعدم صدق الهلال عليه حينئذ ما لم يكتسب شيئاً من النور يجعله قابلاً للرؤية في الجملة ويصدق عليه أنه هلال، وقد قيل أن أقل مدة لاكتساب نور يمكن أن يشاهد بأجهزة الرصد تقرب من الساعتين، خلافاً لبعض حكومات الدول الإسلامية التي تعتبر مجرد الخروج من القمر^(١) إعلاناً عن دخول الشهر الجديد (مثل ليبيا) وهو قول لا يقبل به الفقهاء ولا الفلكيون، وأخرى تكتفي بمكث الهلال ولو دقيقة واحدة بعد غروب شمس يوم ٢٩ (مثل تونس)^(٢).

٢- لا بد من صدق رؤية الهلال لأن الأثر الشرعي يترتب عليها، فلو أمكن ضبط القمر وتحسس نوره بمجرد خروجه من المحاق على نحو لا تصدق معه الرؤية لم يثبت بها دخول الشهر مثلاً ((إن من جملة الوسائل المستخدمة في الاستطلاعات النجومية والفلكية الكاميرات المعروفة (CCD) إذ زودت هذه الكاميرات برقيقة كومبيوترية حساسة تجاه النور، وبوصل هذه الكاميرات بالمرصد الفلكي يشرق النور -على فرض وجوده- بعد مدة وجيزة على الرقيقة

(١) كان المرحوم السيد فضل الله يبيّن على هذا باعتبار أن الشهر ظاهرة كونية وليس للرؤية دخل في موضوع وجوب الصوم الذي هو تحقق الشهر، فإذا تحقق كونياً بخروج القمر من تحت الشعاع فقد تحقق الشهر ووجب الصوم، ولكنه عدل فيما بعد عن هذا الرأي واستظهر شرطية الرؤية في النصوص الشرعية ولكنه لم يقتصر على الرؤية الفعلية فاكتفى بمحصول العلم بوجود الهلال على نحو قابل للرؤية مطلقاً حتى بالعين المسلحة (ثبوت الهلال طبقاً لقول الفلكي، السيد محمد الحسيني: ٦٠ عن المسائل الفقهية: ٢٠٢/٢ وفقه الحياة: ٢٥٧).

(٢) مجلة فقه أهل البيت، العدد ٧٤، ص ٣٨.

الكومبيوترية فتعمل كما تعمل الكاميرات العادية، ثم بعد إيصالها بالكومبيوتر، وتكرير قراءة المعلومات المسجلة على الرقيقة الكومبيوترية تظهر صورة الجسم المضيء من خلال الكومبيوتر على صفحته العاكسة، فإذا فرض أن استخدام هذه الآلة يتيح رؤية صورة الهلال على صفحة الكومبيوتر بتقوية درجة النور حتى في صورة تميز نور الهلال عن نور السماء بأدنى درجة من القوة فإن الشهر لا يثبت به لعدم صدق عنوان الرؤية على ذلك))^(١).

بل إن أكثر الكاميرات في الهواتف النقالة تمتلك اليوم إمكانية تسجيل البيانات على رقائق رقمية إلكترونية وإمكانية القدرة على معالجتها فوراً بزيادة التباين^(٢) بين الألوان لتمييز الأجسام المتقاربة في الإضاءة أو زيادة إضاءتها، ويعمل بعضها بشكل فوري بحيث تستعمل للرؤية الليلية أو خلال الغبار. أقول: لما كان تنقيح هذين العنوانين داخلاً في الاستدلال على المسألة فلنتركة إلى التفاصيل بإذن الله تعالى.

أدلة كفاية رؤية الهلال بالعين المسلحة:

الأول: إن عنوان الرؤية الذي جعل موضوعاً لوجوب الصوم والإفطار مطلق يشمل الرؤية بالعين المسلحة كما يشمل العين المجردة العادية فكلاهما رؤية،

(١) مجلة فقه أهل البيت (عليهم السلام): العدد ٣١، ص ٨٩.
(٢) وأفاد بعض المطلعين أن العين البشرية تمتلك قدرة تمييز محدودة للإضاءة والتباين والحجم، فلا ترى ما هو أقل منها، فإذا كان الهلال موجوداً ولكن الأفق الغربي مضيء بدرجة مقاربة لإضاءة الهلال فيصعب على العين عندها تمييز ضوء الهلال عما حوله ويمكن زيادة التباين إلكترونياً ببرامج معالجة الصور ورفع إضاءة الهلال وخفض إضاءة حوله لكي يتميز للعين البشرية ويسمى ذلك بزيادة التباين (Contrast)، كما يمكن معها زيادة وهاجية الإضاءة إلكترونياً أو تكبيرها عبر برامج معالجة الصور الرقمية التي يمكن أن تشتغل فوراً مع التصور في الكاميرات الحديثة.

ومجرد كون الرؤية بالأجهزة المقربة ليست غالبية ولا متعارفة بين الناس لا يمنع من شمولها بالإطلاق كما هو معلوم لأن الانصراف إلى الفرد الغالب لا يقيد الإطلاق، خصوصاً وأن الرؤية طريق محض لحصول العلم بوجود الهلال في الأفق وليس لها جهة موضوعية^(١).

وأجيب هذا الوجه بعد التسليم بأن الانصراف إلى الأفراد الغالبة لا يقيد الإطلاق، لذا قال الفقهاء مثلاً في من خرج وجهه عن الحدود المتعارفة فإنه يجب عليه غسله من قصاص الشعر إلى الذقن طولاً لصدق اسم الوجه عليه^(٢).

وإن الرؤية لها حيثية طريقية لثبوت الهلال لذا لو أخبر الإمام (عليه السلام) بعلمه أن الهلال موجود وراء الغيم ولولا المانع لرآه الناس أو أخبرت أجهزة الرصد الفلكي الدقيقة على نحو القطع بذلك فإن أول الشهر يثبت.

١- إنكار صدق الرؤية على الرؤية بالعين المسلحة إلا بمؤونة لذا لا يمكن إطلاق لفظ الرؤية عليها إلا مقروناً بقيد العين المسلحة نظير عدم صدق لفظ الماء بقول مطلق على الماء المضاف إلا بإضافته إلى مصدره كماء الرمان أو الورد أو نحو ذلك.

وهذا شاهد على عدم صدق لفظ الرؤية حقيقة على العين المسلحة إلا بعناية.

ويشهد لذلك أيضاً أن المصادر الفقهية والفلكية تصف الحسوف الذي يحصل في النهار حتى ينجلي بأنه ((غير مرئي)) مع أن التلسكوبات ترصده وتراه. وبتعبير آخر: إن اللفظ إذا أطلق فإنه ينصرف إلى المعنى المتعارف، أي أن المعنى المتعارف - وليس الفرد المتعارف - يصلح لتقييد المطلق، فلو ورد لفظ الصلاة في نص شرعي فإنه يحمل على المعنى المخصوص في الشريعة لا المعنى اللغوي وهو

(١) راجع مثلاً مقال السيد محمود الهاشمي في مجلة فقه أهل البيت عدد ٣١، ص ٦٤.

(٢) راجع مثلاً: جواهر الكلام: ١٤٧/٢.

الدعاء، وهنا يقال إن المعنى المتعارف للرؤية الحسية هو بالعين الطبيعية فتحمل الرؤية في الأدلة الشرعية عليها كما في غيرها من الموارد، ولا تشمل الرؤية بالعين المسلحة.

وبتعبير مختصر إن (ال) عهدية للإشارة إلى الرؤية البصرية خاصة وليست جنسية لمطلق الرؤية بمصاديقها الواسعة، فلو سلّمنا بشمول لفظ الرؤية للعين المسلحة لغة فإنه لا يشملها شرعاً وعرفاً فلا يحمل عليه.

٢- ولو تنزلنا وسلّمنا شمول لفظ الرؤية بإطلاقها للرؤية بالعين المسلحة، وأن الرؤية طريق لحصول العلم بالهلال، إلا أننا نقول: إن الهلال الذي جعل موضوعاً للأحكام الشرعية ليس كل هلال وعلى أي نحو يرى، بل الهلال الذي يمكن أن تراه العين العادية.

قال بعض من حضرنا بحثه الشريف: ((المستفاد من قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ (البقرة: ١٨٩) والروايات المفسرة لها أن الله تعالى جعل الأهلة مواقيت للناس كما كان ميقاتاً عند العرب قبل الإسلام فاتخذوه علامة على بداية الشهور واعتمدوا عليه في توقيت شؤون حياتهم، والمجوعول كذلك لا يمكن أن تكون وسيلته منحصرة ببعض الأفراد أو تخترع بعد ألف سنة وإنما لا بد أن يكون الهلال مجد قابل لرؤية عامة الناس؛ لأنه لهم جميعاً فلا عبرة بالعين المسلحة ولا ما بحكمها))^(١).

أقول: ظاهر الفقرة الأخيرة أن الهلال مشروط بأن يراه عامة الناس وهو معنى لا يتحقق حتى على القول باشتراط الرؤية بالعين المجردة فإن عدداً محدوداً من الناس هم الذين يستطيعون رؤيته لقوة بصرهم ولمعرفتهم بوضع الهلال، ولا يراه الناس عامة، وحينئذ يقول الفريق الآخر بأنه يتنفي المانع من قبول الرؤية

(١) السيد السيستاني: محاضرة بتاريخ ٢٥ / ذ. ح. / ١٤١٦ هـ.

بالعين المسلحة حيث إن عدداً محدوداً يراه بها وهم العارفون باستعمال الأجهزة الفلكية فكلاهما تصدق عليه رؤية الهلال ويصير ميقاتاً للناس. والصحيح في مراده أن يقال إن ظاهر الآيات والروايات أن رؤية الهلال وإن أخذت طريقاً لتحصيل العلم بوجوده إلا أن وجوده لم يؤخذ على أي حال حتى الذي لا يرى إلا بالعين المسلحة وإنما على نحو يراه الناس^(١) بعيونهم الطبيعية، ولذا قال في موضع آخر: ((فهذه القرينة لا بد من البناء على أن الرؤية المذكورة في النصوص إنما أخذت طريقاً إلى ظهور الهلال على الأفق بحجم وارتفاع مناسبين لأن يرى بالعين المتعارفة غير المسلحة لولا الموانع الخارجية من سحب ونحوه))^(٢).

ومنه يُعلم النظر في جعل منشأ الخلاف في المسألة هو كون الرؤية على نحو الطريقة لحصول العلم أو الموضوعية فعلى الأول تكفي الرؤية المسلحة لأنها محصلة للعلم، وعلى الثاني لا تكفي لعدم تحقق الشرط، إذ يمكن تصوير النزاع على كلا القولين، فعلى الطريقة يقال أن الرؤية طريق لمطلق الهلال أم لخصوص ما تراه العين المجردة، وعلى الموضوعية يقال: إن الموضوع مطلق الرؤية أو الرؤية بالعين المجردة.

ويمكن أن يشهد لهذا ما ذكره أصحاب المعاجم اللغوية من أن هذا المعنى أخذ في وضع لفظ الهلال فإنه ((سمي هلالاً لأن الناس يرفعون أصواتهم

(١) فائدة أصولية: يصلح المورد مثلاً على أن متعلق الموضوع -وهي الرؤية هنا- يصلح قرينة على تقييد الموضوع -وهو الهلال- فهنا الرؤية المتعارفة قيدت إطلاق الهلال بخصه منه، وبتعبير آخر: إن المراد الاستعمالي هنا للهلال وإن كان مطلقاً في الروايات إلا أن ظهور الرؤية في العين الطبيعية قيدت المراد الجدّي من الهلال بما تراه العين الطبيعية خاصة.

(٢) السيد السيستاني، رسالة حول رؤية الهلال: ٤٠.

بالإخبار عنه وأهل الرجل إذا رفع صوته))^(١)، وقال الخليل: ((الهِلال غرة القمر حين يهله الناس في غرة الشهر))^(٢).

قال أحد الأعلام المعاصرين: ((إن المستفاد من الأدلة أن طريقية الرؤية ليست لوجود الهلال في السماء حتى تقوم مقامه الأدوات المقربة لكشفها عن وجود الهلال في السماء، بل هي طريق لإمكان الرؤية لمن يعيش في الأرض، حضرياً كان أو بدوياً، عالماً كان أو غير عالم لأنه سبحانه جعل الهلال مواقيت للناس، أي لسكان الأرض، بما لهم من عيش طبيعي وأدوات طبيعية، ولم يجعل الهلال بما هو في السماء، وإن كان مستوراً عن الأعين، وكلما كرروا النظر لم يروا شيئاً في السماء))^(٣).

الثاني: إن ((تكوّن الهلال أمر تكويني واقعي لا شأن للرؤية في ثبوته إلا كونها طريقاً إلى واقع الهلال وأول الشهر واقعاً، فإذا ثبت الواقع بطريق آخر كالعين المسلحة تثبت الحادثة التكوينية ويترتب عليه الحكم لتحقيق موضوعه حيثئذ))^(٤).

أقول: يعلم وجه النظر في هذا الوجه مما تقدم إذ الحكم يترتب على الهلال الذي يراه الناس لا واقعه التكويني مضافاً إلى ما ذكرناه من عدم صدق الهلال عرفاً إلا بعد اكتسابه لمقدار من النور يجعله قابلاً للرؤية عند الناس.

الثالث: إن القائل بثبوت الهلال بالعين المجردة خاصة لا يمانع من ثبوت الهلال برؤيته من خلال النظارات الطبية فهي رؤية من خلال الأدوات ويمكن تعميمها إلى الآلات المقربة والمكبرة.

(١) تهذيب اللغة: ٦/٣٦٦.

(٢) كتاب العين: ٣/١٨٩٦.

(٣) الشيخ جعفر السبحاني: مجلة الاجتهاد والتجديد، العددان ٣٨-٣٩، ص ٢٢٢.

(٤) حكاة في حلقات الفقه الفعال، الشيخ علي أكبر سيفي المازندراني: ٢/١٧٠.

وجوابه: أن قياس الرؤية بالعين المسلحة على الرؤية بالنظارات الطبية فهو مع الفارق لأن العين المسلحة تجعل الرؤية الطبيعية العادية غير ذلك، أما النظارات الطبية فتجعل الرؤية غير الطبيعية طبيعية بإعادة العين إلى وضعها الطبيعي، والعبرة بالرؤية الاعتيادية.

وبتعبير آخر إن رؤية الهلال بالنظارات الطبية يكشف عن قابلية رؤية الهلال بالعين المجردة الطبيعية وهذا هو المناط في ثبوت الهلال، فلا ينقض على هذا المبنى بأن الرؤيتين بالآلة فلماذا تقبل الرؤية بالنظارات الطبية دون العين المسلحة.

نعم هذه الرؤية والشهادة تكفي في الموارد التي تكون فيها طريقاً صرفاً لحصول العلم كما لو رأى شخص حادثه قتل بالآلة المكبرة وكان ثقة بصيراً.

الرابع: استفادة ذلك من بعض الروايات كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) قال: (سألته عن من يرى هلال شهر رمضان وحده ولا يبصره غيره، أله أن يصوم؟ فقال: إذا لم يشك فيه فليصم وحده، وإلا يصوم مع الناس إذا صاموا)^(١) وفي رواية أخرى ظاهرها السؤال عن هلال شهر شوال والجواب واحد من هذه الناحية.

وتقريب الاستدلال أن ((التعبير بقوله: (يبصره وحده ولا يبصره غيره) ظاهر في انفراده بالإبصار بحيث إن غيره لا يبصر لا أنه لم يبصر، فيدل ولو بإطلاقه على أنه حتى مع عدم إمكان إبصار غيره من الناس - كما إذا كانت عينه غير متعارفة في الإبصار - أيضاً حكمه ذلك، فلا وجه لاشتراط الإبصار بالرؤية بالعين المتعارفة أو العادية. والله الهادي للصواب))^(٢).

أقول: مع إيماننا بأن الله تعالى هو الهادي للصواب، فإنه يرد على هذا الاستدلال:-

(١) وسائل الشيعة: أبواب أحكام شهر رمضان، باب ٤، ح ٢.

(٢) مجلة فقه أهل البيت: السيد محمود الهاشمي، العدد ٣١، ص ٦٥.

١- إن الأقرب في ظهور الرواية أنه يريد معنى (لم يبصره غيره) من قوله: (لا يبصره غيره) أي انفراد هذا الشخص برؤية الهلال دون غيره أما خبرته في موقع الهلال أو مصادفة فرجة في الغيم لم يستفد منها غيره أو لكونه في خارج المدينة أو على مرتفع أو أي سبب آخر، أما ما ذكره من الظهور فهو بعيد عادة، أي ليس معروفاً وجود بصر ليس له نظير في الخلق فلا تحمل عليه الرواية. والتفريق الذي ذكره بين اللفظين وإن كان صحيحاً لغة إلا أننا نحتمل أنه غير ملتفت إليه في كلام السائل مضافاً إلى أن استعمال أحدهما محل الآخر وارد، ومن طريف الشواهد على ذلك قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ﴾ (محمد: ١٥) أي لا يتغير طعمه.

٢- إن السائل ليس ناظراً إلى هذه الجهة لأن سؤاله كان عن حكم من انفرد بالرؤية دون غيره فهل يثبت الشهر في حقه أم عليه أن يصوم ويفطر مع الناس لأنه إذا رآته عين رآته ألف عين ونحو ذلك من التعابير كما هو مفاد بعض الروايات وعليه عدد من علماء العامة واشترط بعضهم أن يكون الصوم والفطر مع الإمام فأجابه الإمام (عليه السلام) بأن رؤيته حجة عليه إذا كان قاطعاً بها. فلا إطلاق للفظ (لا يبصره غيره) حتى يشمل الرؤية بالآلات المكبرة والمقربة لأن المتكلم ليس في مقام البيان من هذه الجهة.

٣- ولو تنزلنا وفرضنا أن الرواية دالة على تمييز الرائي بحدة البصر على نحو غير متعارف فإنه يبقى ضمن رؤية الهلال بالعين المجردة وإن كانت غير متعارفة ولا يصح تجريد المورد عن الخصوصية إلى الرؤية بالعين المسلحة بل يمكن القول أن الصحيحة أجنبية عن الاستدلال بناءً على النقض الثاني الآتي إن شاء الله. والنتيجة عدم تمامية ما ذكر من الاستدلال على كفاية رؤية الهلال بالعين المسلحة.

أدلة اشتراط الرؤية بالعين المجردة:

الأول: إن الروايات علقت الصوم والإفطار على الرؤية كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (إذا رأيت الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، وليس بالرأي ولا بالتظني ولكن بالرؤية)^(١).

وإذا أطلقت الرؤية فإنها تنصرف إلى الرؤية المتعارفة بالعين الطبيعية؛ لأن الفقهاء يصرفون الإطلاقات في جميع أبواب الفقه إلى الأفراد المتعارفة. وأجيب:-

١- بأن منشأ الانصراف في المقام هو غلبة الأفراد في الخارج وهو لا يصلح للتقييد ولا يمنع من شمول الإطلاق للرؤية بالعين المسلحة فإنها رؤية حقيقية، كما أن ألفاظاً عديدة كان لها انصراف إلى أفراد معروفة في زمن صدور النص لكنها تشمل أفراداً جديدة لم تكن معروفة كشمول السراج للأضوية الكهربائية، وشمول السلاح للدبابات والصواريخ مثلاً وغير ذلك.

أقول: هذا صحيح لكن يمكن إعادة صياغة هذا الوجه بعدة تقريبات لدفع الإشكال:-

أ- أن يقال إن غلبة الأفراد يمكن أن تكون مقيدة إذا استظهرنا من القرائن أن مراد المتكلم من المطلق خصوص هذا الفرد الغالب، كأن يقال: إنه بسبب شدة الانصراف إلى الرؤية بالعين المجردة فإن المتكلم لو أراد أوسع من ذلك لذكر ما يفيد الإطلاق، كأن يقول: (الرؤية على أي نحو كانت) خصوصاً وإن المعصوم (عليه السلام) عالم بما سيكون في المستقبل بتعليم الله تعالى له.

ب- أو يقال أن لفظ الرؤية ظاهر عرفاً في الرؤية المباشرة بالعين المجردة من دون توسط آلة مكبرة أو مقرّبة، قال السيد الخوئي (قدس سره): ((العبارة حسب

(١) وسائل الشيعة: ٢٥٢/١٠، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ٣، ح ٢.

النصوص المتقدمة بالرؤية، شهادة الشاهدين بها شهادة حسية عن باصرة عادية^(١).

ج- أو يقال إن الرؤية منصرفة عن العين المسلحة، كما لا تصدق الرؤية الحسية على من رأى في التلفزيون أو من رأى الصور المنطبعة على الكاميرات المزودة للهواتف النقالة ونحو ذلك فإن الرؤية لا تصدق عليه إلا بعناية.

د- وبصياغة أخرى يقال: إن الآية الكريمة ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ (البقرة: ١٨٥) علقت وجوب الصوم على شهود الشهر والشهادة تطلق على العلم الحضوري بالحس لكل بحسبه، فالمسموعات بالسمع والمذوقات بالذوق والمرئيات بالمعينة المباشرة وهكذا.

ويسند ذلك أن ظهور الرؤية في ما كان بالعين الطبيعية لا يختص بالمورد وإنما يجري في غيره كعدم رؤية الجدران لتحديد حد الترخّص، ورؤية بيوت مكة لقطع التلبية ولا قائل بكفاية الرؤية بالأجهزة المقرّبة في الموردين وإلا كان حد الترخّص أبعد من مسافة القصر، ولقطع المحرم التلبية من مسافة بعيدة.

٢- إن الرؤية ليس لها موضوعية حتى يناقش في شمولها العين المسلحة أو لا، بل هي مأخوذة على نحو الطريقة لحصول العلم والقطع بوجود الهلال وهذا ظاهر من الروايات حيث جعلت الرؤية مقابل الشك والظن كما في الصحيحة المتقدمة وغيرها، وعليه فإن أي طريق يكون محصلاً للعلم والقطع يكفي لثبوت أول الشهر كالرؤية بالعين المسلحة، ولذا وجب قضاء يوم إذا رُئي الهلال بعد ثمانية وعشرين يوماً من شهر رمضان، أو ثبتت رؤيته في بلد آخر.

ويمكن ردّ الإشكال بأن يقال أن الرؤية وإن كانت مأخوذة على نحو الطريقة إلا أن المرئي أضاف لها حيثية موضوعية من جهة أنها ليست طريقاً لأي هلال مرئي وإنما للهلال الذي تراه العين المجردة قال السيد الخوئي (قدس سره):

(١) موسوعة السيد الخوئي: ١٢٣/٢٢.

((إن عنوان الرؤية الوارد في الروايات وإن كان على نحو الطريقة المحضة، إلا أن ذا الطريق هو الهلال البالغ مرتبة قابلة للرؤية بالعين المجردة، لا مجرد الخروج عن المحاق ولو لم يكن قابلاً للرؤية، والحمل على الطريقة لا يقتضي أكثر من إلغاء موضوعية الرؤية لا المرتبة المفروضة في المرئي))^(١) وقد تقدم تقريب الفكرة أصولياً، وسيأتي تفصيله في الوجوه الآتية إن شاء الله تعالى.

٣- إنه يمكن في زماننا هذا أو المستقبل القريب أن تكون الرؤية المتعارفة هي بالأجهزة الفلكية المتقدمة فعلى القول بانصراف عناوين الموضوعات إلى المتعارف فإنه يجب أن يقال بكفاية الرؤية بها، كما التزم الفقهاء في سائر أبواب الفقه عند تغيير المصاديق العرفية كتعيين المكيل والموزون في باب الربا أو المؤونة في الخمس وغير ذلك.

ويرده أن دخول الأفراد الجديدة فرع ثبوت الإطلاق فهو متأخر رتبة عن معرفة معنى اللفظ الذي يحدده الظهور العرفي وقد قلنا أن لفظ الرؤية ظاهر في العين المجردة، مضافاً إلى ما تقدم من أن رؤية الهلال فيها جنبه موضوعية بأن يكون الهلال قابلاً للرؤية عند عامة الناس بالعين الطبيعية فتقيّد الإطلاق.

الثاني: إن الروايات دلّت على أن الهلال الذي يؤخذ موضوعاً للأحكام الشرعية هو ما بلغ نوره مقداراً يراه عامة الناس فلو كان الهلال أقل من ذلك بحيث لا يرى إلا بالعين المسلحة فهذا لا يترتب عليه أثر شرعي؛ كصحيحة الخزاز عن أبي عبد الله (عليه السلام) (وليس رؤية الهلال أن يقوم عدة فيقول واحد: قد رأيته، ويقول الآخرون لم نره، إذا رآه واحد رآه مائة، وإذا رآه مائة رآه ألف)^(٢) وفي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) (والرؤية ليس

(١) رسالة حول مسألة رؤية الهلال للطهراني: ١٥٩.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٨٩/١٠، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١١، ح ١٠.

أن يقوم عشرة فينظروا فيقول واحد هو ذا وينظر تسعة فلا يرونه، إذا رآه واحد رآه عشرة آلاف^(١).

أقول: تقدم في البحث عن حجية البينة أن هذه الروايات ليست مسوقة لهذا المعنى أي اعتبار أن يكون المرئي بهذه الدرجة من الظهور وإنما هي بصدد بيان أن حجية البينة مشروطة بعدم وجود ما يعارضها وينافيها ويكذبها من الموانع الحقيقية أو الحكمية كما لو تصدى العدد الكبير من الرائيين مع عدم وجود الموانع ولم يروا الهلال.

نعم يمكن إعادة صياغة هذا الوجه بما ذكرناه (صفحة ١٩٨) في الجواب على الوجه الأول للقول بكفاية العين المسلحة ومختصره أن ظاهر الروايات كون الأهلة جعلت مواقيت للناس والمجعول كذلك لا بد أن يكون بحد قابل لرؤية عامة الناس مع تفصيل ذكرناه هناك.

أو يقال: إن الهلال الذي يثبت به أول الشهر قد حُدد في زمان المعصومين (عليهم السلام) بما تراه العين المجردة كتحديد حد الترخّص بخفاء الجدران عن عين المسافر الطبيعية، فالقول بكفاية العين المسلحة يعني وضع حد جديد للموضوع وهو باطل.

الثالث: إن الأشهر القمرية واعتماد رؤية الهلال لدخولها أمر معروف ومتداول بين الناس قبل الشريعة عندما كان المجتمع ساذجاً وبسيطاً، وجاءت الشريعة لتجري على نفس المفهوم المعروف، فلا يمكن تحويل الناس إلى أجهزة وقوانين لم تكتشف إلا في العصور الأخيرة، لتغاير الموضوع في الحالتين كما هو واضح.

وبتعبير آخر: إن الشهر إنما سُمّي بذلك لشهرته ووضوحه - كما في النهاية وغيره - ولا يكون كذلك إلا إذا كانت علامته - وهو الهلال - أمراً مشهوراً -

(١) وسائل الشيعة: ٢٨٩/١٠، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١١، ح ١١.

ومعروفاً لدى الناس.

الرابع: إن القول بكفاية الرؤية بالعين المسلحة يلزم منه محاذير عديدة لا يمكن القبول بها:

أولها: ((إنه لو بني على كون المناط في دخول الشهر بظهور الهلال في الأفق بنحو قابل للرؤية ولو بأقوى التسلكوبات والأدوات المقربة لاقتضى ذلك أن صيام النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام) وفطرهم وحجهم وسائر أعمالهم التي لها أيام خاصة من الشهور لم تكن تقع في كثير من الحالات في أيامها الحقيقية، لوضوح أنهم (عليهم السلام) كانوا يعتمدون على الرؤية المتعارفة في تعيين بدايات الأشهر الهلالية مع أنه قل ما يرى الهلال بالعين المجردة واضحاً ومرتفعاً ولا يكون في الليلة السابقة عليها قابلاً للرؤية ببعض الأدوات المقربة القوية، وهل هذا ما يمكن الالتزام به))^(١) ((بل إن من يرون كفاية رؤية الهلال بالتلسكوب يجب أن يسلّموا بأنهم في كثير من السنوات السابقة ومقلديهم اعتبروا اليوم الثاني من شوال هو أول الشهر، لأنهم لم يستفيدوا من التلسكوب آنذاك، ولو كانوا قد استعملوه لعرفوا أن أول الشهر كان أسبق بيوم وأن ليالي القدر قد فاتت ولم تقع في محلها)) وأورد مثله على القول بوحدة الهلال لجميع بلدان العالم باعتباره يستلزم ذلك أيضاً عادة.

وبالرجوع إلى مخططات رؤية الهلال المصممة على برامج حسابية دقيقة يُعلم أن الأئمة (عليهم السلام) لم يكونوا يعتنون بإمكانية رؤيته بالعين المسلحة كما في رواية أبي علي بن راشد^(٢) عن الإمام الهادي (عليه السلام) حيث صحح صيامه الخميس في شهر رمضان سنة ٢٣٢ هجرية مع أنه كان يمكن أن يرى

(١) السيد السيستاني في رسالة حول الهلال: ٤٢ ، وذكر مثله الشيخ جعفر السبحاني،

رسائل فقهية: ١٣٣/٧، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في مجلة فقه أهل البيت

(عليهم السلام)، العدد ٤٠، ص ٨٨.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٨١/١٠، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ٩، ح ١.

بالأجهزة المكبرة - لو كانت موجودة - ليلة الأربعاء؛ لأنه كان يمكن أن يرى بالعين المجردة في شمال غرب أفريقيا ووسطها ليلة الأربعاء.

وقد أشكل على هذا النقض وأمثاله بما ملخصه^(١) أن إدراك الواقع ليس لازماً ما داموا يعتمدون على ما هو الحجة في المقام مما يتجزأ به التكليف، وقد ورد في صحيحة ابن أبي عمير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): إنما أفضي بينكم بالبينات والأيمان، وبعضكم ألحن بحجته من بعض، فأياً رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً فإنما قطعت له به قطعة من النار)^(٢) ((فلم يقل أحد بلزوم أن يقضي النبي (صلى الله عليه وآله) بعلمه المرتكز إلى اطلاعه الخاص على المغيبات على فرضه)).

أقول: يمكن أن يرد عليه:-

أ- بالفرق بين الموردين بأن رؤية الهلال مأخوذة على نحو الطريقة للوصول إلى الواقع وحجة عليه كالطرق والأمارات؛ لإحراز الواقع الذي يتحقق به موضوع التكليف؛ لذا لو علم الإمام (عليه السلام) أن الهلال موجود وراء الغيم ولا يراه أحد فإنه يخبر عن هذا الواقع^(٣).

أما حكم القاضي فمأخوذ على نحو السببية والموضوعية من أجل فضّ الخصومات ويعتمد على وسائل الإثبات الظاهرية ولو حكم بعلمه الواقعي من دون ذلك فقد يعرضه للتهمة.

(١) راجع مجلة الاجتهاد والتجديد: العددان ٢٨-٢٩، ص ٢٦٦.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٧/٢٣٢، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، باب ٢، ح ١.

(٣) نقل بعض المطلعين أنه يمكن تصوره بطريقة أخرى فإن الشمس تصدر منها إشعاعات متنوعة مثل حزمة الأشعة السينية التي تخرق الغيوم ولا تراها العين البشرية، فيمكن رصد الأشعة الشمسية المنعكسة على الهلال عبر متحسسات تسجل الأشعة السينية فقط.

ويتفرع على هذا الفرق أن الأول لا ينفذ على غير مقلديه لأنه إخبار عن تطبيق فتواه في ثبوت الهلال، أما الثاني فهو إنشاء للحكم ولا يجوز لمجتهد غيره نقضه.

ب- لزوم أحد محذورين إما مخالفة التكليف بالنسبة للأجيال السابقة، والمعصوم لا يسمح بأن يصوموا العيد أو يفطروا في شهر رمضان. أو تغيير التكليف بالنسبة للأجيال اللاحقة باعتبار أن الهلال الذي يثبت به أول الشهر قد حُدِّد في زمن المعصوم (عليه السلام) بما تراه العين المجردة، فالقول بكفاية العين المسلحة يعني وضع حد جديد، كثبوت حد الترخّص بخفاء الجدران عن العين الطبيعية للمسافر فالقول بالعين المسلحة يعني وضع حد جديد، وهو خلاف وحدة التكليف للمسلمين جميعاً.

ثانيها: إن الأجهزة الفلكية ترصد القمر وتراه حتى قبل صدق عنوان الهلال عليه في أول خروجه من المحاق فالقول بكفايتها يلزم منه ثبوت الشهر برؤية ما لا يسمى هلالاً^(١).

أو أنه يلزم التهافت في كلامهم فقد اشترط بعض الأعلام المعاصرين في كلامه المتقدم بلوغ الهلال مرتبة بحيث يمكن أن يرى هلالاً ولو بالأجهزة العلمية،

(١) لعل السيد الهاشمي التفت إلى هذا الإشكال ففصل القول في أجهزة الرصد في استفتاءات منشورة على موقعه الرسمي كقوله: ((تثبت رؤية الهلال بالنواظير المتعارفة ولا تثبت بالتلسكوب لأنه يُرى به الهلال وهو تحت الشعاع، إلا إذا كان هناك مانع بحيث لولاه كان يرى الهلال بدون تلسكوب)).

لكن الشيخ الفاضل اللنكراني (قدس سره) لم يفصل في جواب نقله ولده في رسالة عن هذه المسألة قال فيه: ((لا فرق في رؤية الهلال بين كونها بالعين المسلحة أو غير المسلحة، فتكفي الرؤية بالتلسكوب كما تكفي بالمنظار والنظارات المستخدمة في الصيد ونحوه)) (رسائل الفاضل اللنكراني: ٤٢٩).

وهي ترصد القمر بمجرد خروجه من المحاق أي خط الاقتران وقبل أن يصبح هلالاً وفق هذا الشرط.

وبهذا النقض يسقط الاستدلال بصحيفة علي بن جعفر لأنها واردة في من رأى الهلال فلا تشمل من لم يرَ ما يصدق عليه عنوان الهلال.

ويشابه هذا النقض ما يحصل أحياناً من رصد خسوف القمر في النهار^(١) وينجلي قبل المغرب فهل يوجبون صلاة الخسوف في النهار ليكون خلاف ظاهر الأدلة ويؤسس فقهاً جديداً كما يقولون؟ أم لا يوجبونها فتكون نقضاً عليهم علماً أن وسائل الإعلام تصف الخسوف بأنه غير مرئي إذا كان يحصل في النهار وينجلي فيه مع أن التلسكوب يرصده.

ثالثها: على القول بكفاية الرؤية بالعين المسلحة تصبح الرؤية بالعين المجردة لغواً لأن الأولى تسبق الثانية ويتحقق بها المطلوب فتفقد الثانية اعتبارها وقرب بعض الأعلام هذا المحذور بأن ((لازم هذا القول التخيير بين الأقل والأكثر وهو أمر لغوي))^(٢) نظير ما لو جعل الغسل مرة واحدة سبباً لحصول الطهارة ثم جعل الغسل ثلاثاً سبباً آخر للطهارة فيكون السبب الثاني لغواً لتحقق الطهارة بالغسلة الأولى إلا أن تحمل البقية على الاستحباب وتأكيد النظافة.

(١) سجّلنا حالة نادرة مررنا بها حيث حصل خسوف جزئي في منطقتنا بين الطلوعين من يوم الاثنين ٢١/١/٢٠١٩ وكان القمر فوق الأفق وعند شروق الشمس في الساعة ٧.٠٢ صار القمر تحت الأفق وتحول إلى كلي بعد ذلك بأربعين دقيقة حتى خرج من ظل الأرض فعلى قول من يذهب إلى أن انتهاء الليل يتحقق بطلوع الفجر وأن ما بين الطلوعين من النهار يكون هذا الخسوف في النهار ويرى بالعين المجردة أما على قول من يذهب إلى أن النهار يبدأ من طلوع الشمس فإن هذا الخسوف لا يرى ولا بالأجهزة الحديثة بعد الشروق لأنه يصبح تحت الأفق.

(٢) رسائل فقهية للشيخ السبحاني: ١٣٠/٧.

قد يقال بأن كلاً من الرؤيتين لها زمانها المناسب لها ففي العصور المتقدمة كانت الرؤية المجردة وفي الأزمنة المعاصرة اعتبرت العين المسلحة، ويرد عليه حيثئذ المحذور الأول وأن حكم الشارع المقدس يعم الجميع على نحو واحد بغض النظر عن اختلاف الأزمنة.

رابعها: إنه يستلزم فقهاً جديداً^(١)

كما لو قبلنا بالرؤية المسلحة لتعيين حد الترخّص وقد تزيد المسافة عن حد التقصير نفسه.

أو تم رصد خسوف للقمر في النهار وانتهى قبل المغرب فهل يوجبون صلاة الآيات فتكون خلاف ظاهر الأدلة أم لا يوجبون فيكون المورد نقضاً عليهم.
أو تحققنا بالآلات المجهرية عن أجزاء صغيرة من الدم في حليب الأبقار ذات الإنتاج الغزير.

أو اكتشفنا بها خروج شيء من المنى مع البول لمن أجرى عملية جراحية لعلاج البروستات وهكذا.

ويمكن تلخيص أدلة اشتراط الرؤية بالعين المجردة كالتالي:-

١- ظهور لفظ (الرؤية) و(الشهود) في النصوص الشرعية في كونها بالعين المجردة ولا إطلاق لها ليشمل غيرها، ولا يختص الظهور بهذا المورد بل في غيره أيضاً.

٢- جعل الأهلة ميقاتاً للناس يقتضي كون المقدار المعتبر منه ما يكون متعارفاً رؤيته لدى الناس وليس بأن يوكل أمره إلى أجهزة وآلات لم تكن معروفة.

٣- إن الشهر سمي بذلك لشهرته وظهوره -كما في النهاية- ولا يكون كذلك إلا إذا كانت علامته -وهو الهلال- أمراً مشهوراً ومعروفاً لدى الناس.

(١) رسائل فقهية للشيخ السبحاني: ١٣١/٧.

٤- إن الأئمة (عليهم السلام) لم يكونوا يعتمدون على إمكانية رؤية الهلال بالعين المسلحة مع قدرتهم على التحقق منها بإذن الله تعالى بل تشير بعض الروايات التاريخية^(١) إلى عملهم بعكسها لذا كان أول الشهر يتأخر عندهم. والرأي المختار في هذه المسألة: أن الهلال لا يثبت شرعاً برؤيته بالتلسكوبات والأجهزة المقرّبة والمكبّرة الأخرى إذا لم تكن العين المجردة قادرة على الرؤية، ولا مانع من استعمال الأجهزة للتأكد من أن الهلال بوضع وظروف بحيث تراه العين المجردة وليس من الضروري أن تقع الرؤية الفعلية، فلو حصل العلم والاطمئنان من إخبار المراسد وغيرها بأن الهلال موجود وبالغ هذه الدرجة كفى في ثبوته شرعاً؛ لأن الرؤية مأخوذة على نحو الطريقة لحصول العلم بوجود مثل هذا الهلال.

(١) كما في رواية أبي علي بن راشد المتقدمة وخبر عبد الله بن سنان قال: (صام علي عليه السلام) بالكوفة ثمانية وعشرين يوماً شهر رمضان فرأوا الهلال فأمر منادياً ينادي: اقضوا يوماً فإن الشهر تسعة وعشرون يوماً) (وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١٤، ح ١).

البحث الثالث

ثبوت اهلال بحكم الحاكم الشرعي

بسم الله الرحمن الرحيم

ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي

لهذه المسألة أهمية كبيرة في حياتنا، لأنها لو تمت فإنها ستقضي على الخلاف الذي يحصل في المجتمع الإسلامي بسبب الاختلاف في أشهر الصوم والفطر والحج بين الفقهاء تبعاً لاختلاف مبانيهم أو وسائلهم الإثباتية، فإذا انتهينا إلى ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي الذي له موقع نافذ ومقبولية واسعة في الأمة تحت أي مسمى كان كالولي الفقيه أو المرجع الأشهر والأكثر تقليداً، وحينئذ يكون حكمه ثابتاً في حق الجميع مجتهدين ومقلدين بغض النظر عن مبانيهم المختلفة، ويكون حلاً لهذه المشكلة التي ألفت بظلالها القائمة حتى داخل الأسرة الواحدة والمسجد الواحد.

ونذكر أولاً عدة ملاحظات على كلمات الأصحاب ومنهج تعاطيهم مع المسألة ويوضح بعضها أسباب الاختلاف فيها:

الملاحظة الأولى: نسب المحقق صاحب الحقائق (قدس سره) القول بثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي إلى ظاهر الأصحاب، قال (قدس سره): ((هل يجب على المكلف العمل بحكم الحاكم الشرعي متى ثبت ذلك عنده، وحكم به أم لا بد من سماعه بنفسه من الشاهدين؟ ظاهر الأصحاب الأول بل زاد بعضهم الاكتفاء برؤية الحاكم الشرعي))^(١) ثم استشكل (قدس سره) في المسألة وقال: ((المسألة عندي موضع توقف وإشكال)) وكذا استشكل المحقق التراقي (قدس سره) في المستند والسيد الخوئي (قدس سره)، وهو ظاهر الشيخ كاشف الغطاء (قدس سره) لأنه اقتصر في حجية حكم الحاكم على المقلدين فقط، قال (قدس سره):

(١) الحقائق الناضرة: ٢٥٨/١٣.

((سادسها: حكم الفقيه المجتهد المأمون بالنسبة إلى مقلديه سواء حكم برؤية أو بينة أو غيرهما، ولو شهد من غير حكم كان كغيره من الشهود))^(١).

أقول: نسبة القول إلى ظاهر الأصحاب يعني أنه مشهور عندهم بينما لا نرى المسألة معنونة في كتب الأصحاب ولم يذكروا حكم الحاكم ضمن طرق ثبوت الهلال مع شدة الحاجة إليها في الصوم والإفطار والحج، ولعل أول من دونها الشهيد الأول (قدس سره) في الدروس.

نعم تناولوا فرعاً في مسألة حجية البينة حاصله أنه هل يشترط في اعتبارها أخذ الحاكم الشرعي بها، فذهب علماء الإمامية وأكثر علماء العامة -عدا ما حكى عن الشافعية^(٢)- إلى اعتبار البينة لكل من علم بها ولا يشترط حكم الحاكم على طبقها، وهذه المسألة تكشف عن تسالمهم على ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي إذا بنى حكمه على البينة كما يظهر من كلام صاحب المدارك الآتي؛ لذا احتل بعض أعلام العصر^(٣) أن الأصحاب إنما تركوا التعرض للمسألة لأن هذا الطريق ليس في عرض الطرق الأخرى وإنما في طولها ومستنداً إليها وهي شهادة البينة.

وهذا الاحتمال ناقش فيه بعض من حضرنا بحثه الشريف لأن تسالمهم هذا ليس على قبول قول الحاكم الشرعي وإنما على حجية البينة إذا شهدت بالرؤية مطلقاً وإن لم يشهدا بها عند الحاكم للروايات الكثيرة الدالة على ذلك كصحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (صم لرؤية الهلال وأفطر

(١) كشف الغطاء: ٥٨/٤.

(٢) قالوا: ((يشترط في تحقيق الهلال ووجوب الصوم بمقتضاه على الناس أن يحكم به الحاكم فمتى حكم به وجب الصوم على الناس ولو وقع حكمه عن شهادة عدل واحد)) (الفقه على المذاهب الأربعة: ٥٥١/١).

(٣) دراسات في ولاية الفقيه للشيخ المنتظري (قدس سره): ٥٩٦/٢.

لرؤيته، فإن شهد عندك شاهدان مرضيان بأنهما رأياه فاقضه^(١) ((فهذا الاستظهار ضعيف والمعيار هو المكلف ولا يدل هذا القول إلا على حجية البينة في المقام إذا قامت عند أي أحد ولا فرق في القيام عند الحاكم وعدمه وسواء اعتمد عليها أو لا))^(٢).

أقول: هذا التسالم موجود قبل هذه النصوص منذ صدر الإسلام حيث دلت الروايات على أن الناس كانوا يتراءون الهلال وإذا رآه^(٣) أحد ذهب وشهد عند النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأمير المؤمنين (عليه السلام) في أيام خلافته فيعلن ولي الأمر عن ثبوت الشهر عند اكتمال البينة ويأخذ به الناس بل تدل الروايات على أن هذا كان يحصل عند الأئمة الذين لم تبسط لهم اليد^(٤)؛ لأن الشريعة وإن أطلقت حجية البينة إلا أن المسألة فيها خصوصيات وتفصيل تخفى على عامة الناس فيلجأون إلى الحاكم الشرعي للثبوت من الحال، وليس كلهم يتيسر لهم الاستماع إلى البينة والثبت منها. وسيأتي في الملاحظة الثانية شاهد آخر على التسالم.

(١) وسائل الشيعة: ٢٨٧/١٠، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١١، ح ٤.

(٢) من تقريرات بحث السيد السيستاني (دام ظلّه الشريف)، محاضرة بتاريخ ١٤١٧/١/٣.

(٣) روى العامة عن ابن عباس قال: ((جاء إعرابي إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فقال: رأيت الهلال، قال: (أتشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله؟) قال: نعم، قال: (يا بلال، أذن في الناس فليصوموا) (السنن الكبرى للنسائي: ٦٨/٢، ح ٢٤٢٢، المستدرک للحاکم النيسابوري: ٢٩٧/١).

(٤) كما في رواية يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (قال له غلام له وهو معتب: إني قد رأيت الهلال، قال (عليه السلام): فاذهب وأعلمهم) (وسائل الشيعة: ٢٦٦/١٠، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ٥، ح ١٥).

وكمحاولة لتصحيح دعوى صاحب الحقائق نقول: إن قضية التسالم موجودة في ذهن القدماء وإنما لم يصرحوا بها لعدم تأثير حكم الحاكم في حجية البينة سلباً ولا إيجاباً فلا يصلح أن يكون طريقاً في عرض طرق الثبوت الأخرى. وأعني بعدم التأثير السلبي أنه لو قامت البينة على الهلال فإن الشهر يثبت حتى لو لم يشهدا بها عند الحاكم بل حتى لو لم يحكم الحاكم به بل قال في الجواهر ((والظاهر من النص والفتوى الاجتزاء بهما من غير اعتبار لحكم الحاكم بشهادتهما، بل الظاهر من إطلاقهما الاجتزاء بهما وإن ردهما الحاكم لعدم تحقق عدالتهما أو نحو ذلك مما لم يكن كذلك عند غيره ممن شهدوا عنده))^(١) خلافاً لما ذكر في كتاب القضاء من عدم الدليل على حجية البينة مطلقاً وإنما إذا شهدا عند الحاكم وكانت شهادتهما حجة فيجب الالتزام بتفصيل موجود في محله.

وبعدم التأثير الإيجابي أنه لو حكم الحاكم ثم ظهر خطأه أو خطأ مستنده كما لو اعتمد على الشهود المجهولين كما ينقل عن بعض العامة التسامح في حال الشهود فإنه لا يثبت الشهر، وتجد هذا المعنى لدى شراح كتب القدماء صريحاً بدون مؤونة ويذكرونه من باب بيان رأي صاحب المتن وليس من باب التفريع، قال في المسالك في شرح قول الشرائع ((ومع تحقق الشيع يجب الصوم على من علم به وإن لم يحكم به حاكم)) قال ((الأصح ثبوته بشاهدين عدلين مطلقاً وإن لم يحكم بهما حاكم، بل ولو ردّ شهادتهما لعدم علمه بهما، فإنه يثبت الهلال عند من يطلع على عدالتهما))^(٢).

فاستظهار صاحب الحقائق مبني على الارتكاز المتقدم باعتبار أن الحاكم الشرعي لا يحكم إلا بعد قيام البينة الكاملة عنده، والحجية وإن استتدت في الحقيقة إلى تلك البينة كما قال بعض من حضرنا بحثه الشريف (صفحة ٢٢١) في

(١) جواهر الكلام: ٣٥٨/١٦.

(٢) مسالك الأفهام ٥١/٢

تضعيف الوجه الذي ذكره لصاحب الحدائق إلا أن غفلة الأكثر عن خصوصيات الحكم وشروط البينة وظروف الرؤية يصحح نسبة الحكم بثبوت الهلال إلى الحاكم لا إليها وان كان معلولا لها وستأتي تفاصيل ذلك بإذن الله.

الملاحظة الثانية: حصر الأصحاب الذين أسسوا لهذه المسألة المطلب في ثبوت الهلال بحكم الحاكم في ما إذا كان مستنداً إلى رؤيته خاصة، قال الشهيد في الدروس: ((وهل يكفي قول الحاكم وحده في ثبوت الهلال؟ الأقرب: نعم))^(١).

أقول: هذا شاهد آخر على تسالم الأصحاب على ثبوته بحكم الحاكم الشرعي إذا استند إلى البينة، وإنما اختلفوا في ثبوته إذا استند إلى رؤيته وعلمه.

وقال السيد صاحب المدارك (قدس سره): ((هل يكفي قول الحاكم الشرعي وحده في ثبوت الهلال؟ فيه وجهان: أحدهما: نعم، وهو خيرة الدروس لعموم ما دلّ على أن للحاكم أن يحكم بعلمه، وبأنه لو قامت عنده البينة فحكم بذلك وجب الرجوع إلى حكمه كغيره من الأحكام والعلم أقوى من البينة))^(٢).

أقول: ظاهر استدلاله التسالم على ثبوت الهلال بحكمه إذا كان مستنداً إلى البينة ورتب عليه قبول حكمه إذا استند إلى علمه.

وقال المحقق السبزواري في الكفاية: ((وفي قبول قول الحاكم الشرعي وحده في ثبوت الهلال وجهان: أحدهما نعم وهو خيرة الدروس وهو غير بعيد))^(٣).

أقول: إذا كان الأمر كذلك وأن البحث متوجه إلى هذه الحالة خاصة، فقد ظهر الآن احتمال آخر لعدم تعرض الأصحاب للمسألة حيث أنهم يجدون موضعها في كتاب القضاء بعنوان: هل للحاكم أن يحكم بعلمه أم لا؟ ويكون المورد من تطبيقاتها، ولم يجدوا حاجة لإفرادها في بحث الهلال.

(١) الدروس: ٧٧.

(٢) الحدائق الناضرة: ٢٦١/١٣.

(٣) كفاية الأحكام: ٥٢.

الملاحظة الثالثة: يظهر من بعض كلمات المحقق البحراني (قدس سره) أن النزاع في وجوب الرجوع إلى الحاكم الشرعي في مسألة ثبوت الهلال وليس في وجوب العمل بحكمه إذا حكم، وبينهما فرق، قال (قدس سره): ((دلت جملة من الأخبار على أنه يكفي في ثبوت ما نحن فيه سماع المكلف من الشاهدين من غير توقف على حكم الحاكم، وحينئذ فلا يكون ذلك مما يختص بالحاكم)) ثم قال -وهو محل الشاهد-: ((فوجوب رجوع المكلف إلى حكم الحاكم في ما نحن فيه يحتاج إلى دليل ومجرد نيابته عنهم (عليهم السلام) قد عرفت ما فيه))^(١).

أقول: هذا مطلب آخر ووقع التسالم على خلافه للنص والإجماع الدالين على حجية البيعة على من علم بها من دون اشتراط حكم الحاكم بها. نعم الرجوع إلى الحاكم الشرعي والأخذ منه سيرة عقلائية حيث يفرع الناس إلى زعيمهم في مثل هذه القضايا العامة ليدلوا بشهاداتهم وهم يتوقعون الحصول على الخبر اليقين عنده، ثم هي وسيلة إعلامية لنشر خبر ثبوت الهلال إلى عامة الناس.

ويشهد لذلك ما قاله القدماء كقول الشيخ الطوسي (رضي الله عنه) في التهذيب بصدد الرد على من يعتمد على الحساب لتحديد أوائل الشهور ويستشف منه تصدي الحكام لهذه المسألة والتزام الأمة بما يحكمون مما يدل على اشتهاار هذا القول قال (قدس سره): ((ويدل على ذلك أيضاً ما هو معلوم كالأضطرار غير مشكوك فيه في شريعة الإسلام من فزع المسلمين في وقت النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ومن بعده إلى هذا الزمان في تعرف الشهر إلى معاينة الهلال ورؤيته، وما ثبت أيضاً من سنة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه كان يتولى رؤية الهلال ويلتمس الهلال ويتصدى لرؤيته وما شرعه من قبول الشهادة عليه والحكم فيمن شهد بذلك في مصر من الأمصار، ومن جاء بالخبر به عن

(١) الحدائق الناضرة: ٢٦١/١٣.

خارج الأمصار وحكم المخبر به في الصحة وسلامة الجو من العوارض))^(١) وهذا النص سينفعنا فيما يأتي إن شاء الله ويوضح وجه نسبة الحكم إلى الحاكم دون البينة الذي تقدم.

الملاحظة الرابعة: يوجد خلط في بعض كلماتهم بين الحكم بالمعنى الاصطلاحي الخاص الذي يقابل الفتوى، وبين الحكم بالمعنى العام الشامل للفتوى أي تطبيق المسألة الفرعية الكلية بعد تنقيح موضوعها، إذ قد يُعبر عن الفتوى بالحكم وعن الفتاوى بالأحكام الشرعية، وقد يقول الفقيه: ((حكمت بأن غداً الأول من شهر رمضان)) وهو لا يريد إنشاء الحكم وإنما الإخبار عن ثبوت الهلال وفق مبانيه في المسألة من حيث اختلاف الآفاق والعين المسلحة وحجية البينة ونحو ذلك.

وفي الحقيقة فإن سيرتهم العملية جارية على هذا غالباً فما يصدر منهم هو فتوى وليس حكماً، لذا فإن القائلين بثبوت الهلال بحكم الحاكم - وهم الأكثر - لا يجدون مانعاً من مخالفة غيرهم إذا ثبت عندهم الهلال أو إكمال العدة فتتعدد موافقهم من أول الشهر.

وكلام الشهيد (قدس سره) الذي أسس لهذه المسألة ظاهر في أن مراده إخبار الحاكم لا الإنشاء ولا أقل من احتمالها هذا المعنى؛ لذا قال في فرع آخر: ((ولو قال اليوم الصوم أو الفطر ففي وجوب استفساره على السامع ثلاثة أوجه، ثالثها إن كان السامع مجتهداً))، ولو كان قوله حكماً إنشائياً لنفذ على المجتهد الآخر فكيف أوجب عليه الاستفسار عن المستند والحجة ليتأكد من صحته؟.

ولعل من خالف في المسألة نظر إلى هذا الجانب وهو كون المورد من الإخبار وليس إنشاءً لحكم ولو لأن الفقيه ليس من صلاحياته إنشاء الحكم في مثل المورد وإنما الإخبار عن مؤدى الطرق المعتمدة؛ لذا يلاحظ فيه الاتفاق معه في المباني

(١) التهذيب، الجزء الرابع، كتاب الصيام، باب ٤١: علامة أول شهر رمضان وآخره.

ومستند الحجية ولا يكفي عدم العلم بخطئه وخطأ مستنده الذي يكفي في نفوذ الحكم الإنشائي، قال بعض من حضرنا بحثه الشريف: ((وفي ثبوته بحكم الحاكم الذي لا يعلم خطأه ولا خطأ مستنده إشكال بل منع، نعم إذا أفاد حكمه أو الثبوت عنده الاطمئنان بالرؤية في البلد أو في ما بحكمه اعتمد عليه))^(١).

وهو مراد سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) عندما أطلق المنع بقوله: ((في ثبوت الهلال بحكم الحاكم الذي لا يعلم بخطئه ولا خطأ مستنده إشكال بل منع))^(٢) لأننا علمنا من سيرته العملية أنه كان يتحقق من مستند ثبوت الهلال في الجمهورية الإسلامية عندما تعلنه وهل أنه مطابق لمبانيه أم لا ولا يكفي بما يبنى عليه من ثبوت الهلال في البلاد التي إلى غرب أي بلد يثبت الشهر فيه لاختصاص ذلك بالرؤية.

الملاحظة الخامسة: إنهم لم يبينوا المراد من الحاكم هل هو مطلق المجتهد الجامع لشرائط الإفتاء والقضاء والنظر في الأمور الحسبية وإن كان منعزلاً عن مباشرة شؤون الناس أم حصة خاصة منه وهو المتصدي للوظائف الاجتماعية كنصب القضاة وإقامة صلاة الجمعة وتفعيل فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأولى منه الفقيه الذي بسط ولايته العامة على الأمة، وهذا ما سيظهر في تفاصيل البحث إن شاء الله تعالى.

ولتنقيح الموضوع أكثر يحسن بيان مقدمتين:

الأولى: في الفرق بين الفتوى والحكم

يمكن تلخيص الفروق بين الفتوى والحكم بأمور:-

١- من حيث طبيعتهما وموردهما، فإن الفتوى إخبار عن حكم الله تعالى في موضوع ما حتى لو كان افتراضياً باستنباطه من أدلته التفصيلية حتى لو كان

(١) منهاج الصالحين للسيد السيستاني: ١/٣٣٥، ط ٢.

(٢) منهاج الصالحين: ١/ مسألة ١٤٢٢.

بصيغة الجملة الإنشائية كمن سأل الإمام عليه السلام عن إنائين وقعت في أحدهما نجاسة فقال عليه السلام اهريقهما وتيمم وطبعتها كلية حتى لو وردت في واقعة جزئية.

أما الحكم فهو إنشاء لرأي الحاكم في قضية معينة بإلزام (كما لو أمر زيداً بدفع مال لعمرو) أو إطلاق (كما لو حكم بحرية زيد) إما قولاً وهذا واضح أو عملاً كما لو قام الحاكم وأطلق مسجوناً دليلاً على براءته من خلال إجراء وتطبيق القوانين والأحكام الشرعية على واقعة خاصة وإنفاذها حتى لو كان بصيغة الجملة الخبرية كما لو قال حكمت بكذا.

ولا يختص الحكم الإنشائي بالخصومات والمرافعات بل يشمل الأحكام العامة التي تتعلق بالمصالح العامة كالحكم بوجوب الجهاد أو إقامة صلاة الجمعة ونحو ذلك مما يرجع إلى حفظ النظام الاجتماعي العام.

وفي ضوء هذا -بغض النظر عن القول بالولاية العامة للفقهاء- تعرف الإشكال في كلام الشهيد الأول (قدس سره) حيث خص الحكم بمورد الخصومة فقال (قدس سره): ((الفرق بين الفتوى والحكم مع أن كلا منهما إخبار عن حكم الله تعالى يلزم المكلف اعتقاده من حيث الجملة: أن الفتوى مجرد إخبار عن الله تعالى بأن حكمه في هذه القضية كذا والحكم إنشاء إطلاق أو إلزام مما يتنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش))^(١).

اللهم إلا أن يريد بالخصومة معناها العام الشامل لاختلال النظام وهو مستفاد من بيانه لوجه التقييد بمصالح المعاش فقال ((وبمصالح المعاش: تخرج العبادات، فإنه لا مدخل للحكم فيها، فلو حكم الحاكم بصحة صلاة زيد لم يلزم صحتها، بل إن كانت صحيحة في نفس الأمر فذاك، وإلا فهي فاسدة، وكذا

(١) القواعد والفوائد للشهيد الأول، تحقيق السيد عبد الهادي الحكيم، القاعدة (١١٤)

الحكم بأن مال التجارة لا زكاة فيه أو أن الميراث لا خمس فيه، فإن الحكم به لا يرفع الخلاف بل لحاكم غيره أن يخالفه في ذلك، نعم لو اتصل بها أخذ الحاكم - للزكاة أو الخمس أي جبايتهما - ممن حكم عليه بالوجوب - مثلاً - لم يجز نقضه. فالحكم المجرد عن اتصال الآخذ إخبار، كالفتوى، وأخذه للفقراء حكم باستحقاقهم، فلا ينقض إذا كان في محل الاجتهاد.

ولو اشتملت الواقعة على أمرين: أحدهما من مصالح المعاد والآخر من مصالح المعاش، كما لو حكم بصحة حج من أدرك اضطراري المشعر وكان نائباً، فإنه لا اثر له في براءة ذمة النائب في نفس الأمر، ولكن يؤثر في عدم رجوعهم عليه بالأجرة))، فالحكم يتضمن تطبيق الفتوى ويستند إليها. ويترتب على هذا الفرق:-

أ- إن الحكم الشرعي في الفتوى ينسب لله تعالى، وفي الحكم الاصطلاحي للحاكم.

ب- إن الفتوى هي الملزم بها والمنفذة، والحكم هو الإلزام بها وآلة تنفيذها. ٢- إن الفتوى يجوز نقضها للمجتهد الآخر في صورة ما إذا خالفه في المبنى والمستند، أي يشترط في نفوذ الفتوى تطابق المستند، ولا تجري على مقلدي غيره، بخلاف الحكم فإنه ماضٍ في حقهما وإن اختلفت الفتوى ما لم ينكشف الخلاف ويحصل العلم بالخطأ. فعلى المجتهد الآخر الأخذ بالحكم ما دام صادراً من أهله وفي محله ولا يجب عليه الفحص عن صحة مستند الحكم، وكذلك على المقلد الأخذ بالحكم من دون الفحص عن الألفية مثلاً ونحوها من شرائط مرجع التقليد، بخلاف الفتوى فإنه لا يجوز للمجتهد الآخر الأخذ بها ما لم يفحص عن مستندها ويكون صحيحاً لديه ولا المقلد ما لم تكن من الأعم.

والوجه في ذلك أن الغرض من الحكم المنع من حدوث الفوضى في المجتمع، وتوحيد المجتمع في رأي واحد وحكم واحد. وإذا كانت الفتوى تنقض الحكم، فلا يمكن أن تنقطع الفوضى في المجتمع، لاختلاف المجتهدين في الرأي غالباً، واختلاف

مبانيهم في الفتوى.

ويترتب على هذا أن الفتوى تنقض بالحكم، ولا ينقض الحكم بالفتوى بمعنى أن حكم الحاكم لما كان واجب الالتزام به حتى على غير مقلديه، وهم قد يرجعون إلى مجتهد مختلف معه في الفتوى فسيان حكم الحاكم عليهم يعني نقض فتوى مرجعهم بهذا الحكم.

٣- إن الفتوى ليست حجة في الموضوعات، إذ ليس للمفتي إلا أن يخبر عن الأحكام الشرعية الكلية، والمقلد هو الذي ينظر في الموضوعات، وأمر تشخيص الموضوعات موكول إلى نظر العرف دون المجتهد.

وذلك بعكس الحكم حيث يكون حجة في الموضوعات، فينفذ حكم الحاكم في حرية شخص وكفر شخص وكون الأرض مسجداً أو غير ذلك.

فإذا حكم بحرية شخص، فلا يجوز شراؤه واستعباده وإذا حكم بكون الأرض مسجداً فلا يجوز شراؤه وبيعه وإهداؤه وغير ذلك، وبناءً على هذا فقد قال المشهور أنه إذا حكم بثبوت هلال شوال فلا يجوز صوم ذلك اليوم؛ لأن حكم الحاكم يجري في الموضوعات.

قال الشهيد الأول (قدس سره): ((وبالجمله فالفتوى ليس فيها منع للغير عن مخالفة مقتضاها من المفتي ولا من المستفتي، أما من المفتي فظاهر، وأما من المستفتي فلأن المستفتي له أن يستفتي آخر، وإذا اختلفا عمل بقول الأعلّم، ثم الأورع ثم يتخير مع التساوي.

والحكم لما كان إنشاءً خاصاً في واقعة خاصة رفع الخلاف في تلك الواقعة بحيث لا يجوز لغيره نقضها كما لو حكم حاكم بتوريث ابن العم، ومنع العم للأب، وفي المسألة خال، فإنه يقتضي بخصوصه منع حاكم آخر بتوريث العم والخال في هذه المسألة لأنه لو جاز له نقضها لجاز لآخر نقض الثانية.. وهلمّ جراً، فيؤدي إلى عدم استقرار الأحكام، وهو مناف للمصلحة التي لأجلها شرع نصب الحكام من نظم أمور أهل الإسلام، ولا يكون ذلك رفعاً للخلاف في سائر الوقائع

المشتملة على مثل هذه الواقعة))^(١).

وقال صاحب العروة الوثقى: ((والفرق بينه وبين الفتوى أن الفتوى عبارة عن بيان الأحكام الكلية من دون نظر إلى تطبيقها على مواردنا وهي - أي الفتوى - لا تكون حجة إلا على من يجب عليه تقليد المفتي بها، والعبرة في التطبيق إنما هي بنظره دون نظر المفتي. وأما القضاء فهو الحكم بالقضايا الشخصية التي هي مورد الترافع والتشاجر، فيحكم القاضي بأن المال الفلاني لزيد أو أن المرأة الفلانية زوجة فلان وما شاكل ذلك، وهو نافذ على كل احد حتى إذا كان احد المتخاصمين أو كلاهما مجتهداً))^(٢).

الثانية: في أنواع الحكم بثبوت الهلال:

إن حكم الحاكم الشرعي بثبوت الهلال يمكن أن يكون على ثلاثة أنحاء لا بد من بيانها لمعرفة محل النزاع ومصّب الاستدلال، ولعل أحد مناشئ الاختلاف في المسألة عدم تحديد نحو الحكم المقصود فالذي نظر إليه المثبت غير الذي نظر إليه النافي:-

١- الحكم بثبوت الشهر بعد قيام الحجة المعتبرة عند الحاكم وهي الحالة المعتادة لمراجع التقليد وهو هنا يؤدي وظيفته كواحد من أهل الخبرة في تنقيح الموضوع لوجود خصوصيات في رؤية الهلال لا يعرفها إلا أهل الاختصاص وقد تقدمت ولأن التحقيق في ثبوت الشهر من الوظائف الاجتماعية التي يقتضيها مقامه كونه مقرباً إلى طاعة الله ومبعداً عن معصيته وهذا يستلزم هداية الأمة إلى صومها وفطرها ونحرها فهذان سببان يوجبان على الفقيه المتصدي لرعاية شؤون الأمة أن يتصدى لمسألة الهلال وتثبيت أوائل الشهور لذا كانت نتيجة انحراف الأمة عن قيادتها الشرعية تضييع ذلك وقد وردت عدة روايات في هذا المعنى منها

(١) القواعد والفوائد: الجزء الأول ص ٣٢١-٣٢٢.

(٢) العروة الوثقى، أول كتاب القضاء.

ما ورد عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال (لما ضرب الحسين بن علي عليه السلام بالسيف فسقط ثم ابتدر ليقطع رأسه نادى مناد من بطنان العرش ألا أيتها الأمة المتحيرة الضالة بعد نبينا لا وفقكم الله لأضحى ولا لفطر)^(١).

والحجة حينئذ مستند حكم الحاكم لا الحكم نفسه فإنه لا موضوعية له ويكون أثره طريقياً، أي أن حجية قول الحاكم الشرعي في طول حجية مستنده كالبينة وليس في عرضها.

٢- ما كان على نحو الحكم القضائي في باب المنازعات كما لو اتفق الزوجان على نهاية الأجل عند ثبوت الهلال واختلفاً في ثبوته تلك الليلة أو في حلول أجل الدين ونحو ذلك.

٣- ما كان على نحو الحكم الولائي، أي إعمالاً لولاية الفقيه ضمن حدودها التي تجري فيها كحفظ النظام الاجتماعي العام ودفع الضرر وتقديم الأهم على المهم وإقامة الفرائض ونحو ذلك فقد يصدر الحاكم الشرعي حكماً بثبوت الهلال بصفته ولياً فقيهاً ضمن حدود صلاحياته لا بصفته مفتياً، كما لو رأى أن اختلاف مراجع الدين في الهلال يؤدي إلى فتنة في البلاد وتمزيق النسيج الاجتماعي فحكم بتحديد أول الشهر، أو أنه كان باسطاً ولايته في دولة كبيرة، ورؤي الهلال في أقصى جنوب الغرب وكان يستحيل رؤيته في أقصى شمال الشرق فإن وحدة البلاد تدعوه إلى جعل أول الشهر واحداً لجميع المواطنين.

وقد ذكر الفقهاء عنوان المسألة مجملاً فلم يتضح منه المراد من الحكم في المسألة المبسوطة، أو التفريق بين الأنواع، والملاحظ في السيرة الجارية لدى الفقهاء هو الأول، وهو إلى الإخبار وتطبيق الفتوى أقرب وليس من موارد حكم الحاكم، فالمعمول به خارجاً ليس من موارد حكم الحاكم، وما هو من موارد حكم الحاكم غير معمول به خارجاً فيتضح من ذلك مقدار الإجمال في المسألة.

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١٣ ح ٢.

وتوجد إشارة مختصرة لتعريف العنوان في كلام السيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره) حيث قال في رسالته العملية: ((ونريد بحكم الحاكم الشرعي اتخاذ قراراً بثبوت الشهر أو أمره للمسلمين بالعمل على هذا الأساس، وأما إذا حصلت لديه قناعة بثبوت الشهر ولكن لم يتخذ قراراً ولم يصدر أمراً للمسلمين بتحديد موقفهم العملي على هذا الأساس فلا تكون هذه القناعة ملزمة إلا من اقتنع على أساسها وحصل لديه الاطمئنان الشخصي بسببها، وفي حالة إصدار الحاكم الشرعي للحكم يجب اتباعه حتى على غير مقلديه ممن يؤمن بتوفر شروط الحاكم الشرعي فيه))^(١).

أقول: التمييز بين الاتجاهين ليس منوطاً بإرادة الفقيه فحسب كما يظهر من العبارة بل مما تقتضيه طبيعة المورد وفق التقسيم المتقدم، إلا إذا وجد المبرر لإصدار القرار في مورده.

لذا احتملنا أن النافين لثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي لاحظوا مقتضى هذه السيرة الغالبة وهو ليس حكماً إنشائياً بل إخبار عن تطبيق الفتوى، ولذا لم يقولوا بسرمانه لأنه مشروط بتطابق الفتوى، ولعلمهم لا يجدون المورد من صلاحيات الحاكم الشرعي في إصدار الحكم.

أما النوع الثاني فمحدود في باب المنازعات والثالث غير ملحوظ لهم، والشاهد على ذلك أنهم بعد أن أفتوا بنفوذ حكم الحاكم ووجوب اتباعه حتى على من لم يعرف صحة مستنده بل يكفي عدم العلم بخطئه استثنوا من وجوب الاتباع من علم بخطأ الحاكم وهو إنما يقال على الحكم القضائي لا الحكم الولائي الذي يجب أن يطاع حتى لو علم بخطأ مستنده لأن القائل بولاية الفقيه يرى أن لحكم الولي الفقيه جهة موضوعية كالعناوين الثانوية تغير العنوان الأولي.

وفي ضوء التفصيل المتقدم لأنواع الحكم نستطيع التوفيق بين المنع من ثبوت

(١) الفتاوى الواضحة: ٥٢٣.

الهلال بحكم الحاكم وبين الالتزام في كتاب (الاجتهاد والتقليد) بعدم جواز نقض حكم الحاكم الشرعي حتى لمجتهد غيره فإنهم يرون خروج حكم الحاكم في مسألة الهلال تخصصاً عن مسألة نفوذ حكم الحاكم لا تخصيصاً لأن حكم الهلال -بنوعه الأول وهو الذي جرى عليه عمل الفقهاء- ليس صغرى لهذه المسألة باعتبار أنه تنقيح للموضوع وتعبير عن القناعة التي توصل إليها المجتهد باعتباره من أهل الخبرة ولا تضمن إنشاء حكم لكن الإجمال في تعبيرهم هو الذي أنتج اختلاف الأقوال، فالسيد الخوئي (قدس سره) الذي التزم بعدم جواز نقض حكم الحاكم الشرعي في كتاب (الاجتهاد والتقليد) منع من ثبوت الهلال بحكمه وقال في وجه ذلك ((وهل ينفذ حكم الحاكم ويحرم نقضه في غير موارد الترافع أيضاً كثبوت الهلال ونصب القيم والمتولي ونحوها؟ يأتي عليه الكلام ونبين هناك انه لا دليل على نفوذ حكم الحاكم في غير موارد الترافع))^(١) وأشار بذلك إلى قوله لاحقاً ((ومن هنا يظهر أن الفقيه ليس له الحكم بثبوت الهلال ولا نصب القيم أو المتولي من دون انعزالهما بموته، لأن هذا كله من شؤون الولاية المطلقة وقد عرفت عدم ثبوتها بدليل، وإنما الثابت أن له التصرف في الأمور التي لا بد من تحققها في الخارج))^(٢).

أقول: هذا يؤكد أنه (قدس سره) إنما يقول بعدم ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي، لأنه لا يرى المورد مصداقاً له.

وبحسب التنوع المتقدم للأحكام، تتعدد حيثيات هذه الأحكام: فمنها: ما له جهة طريقية محضة وليس للإنشاء أي موضوعية فيه كتعامل العلماء مع المسألة محل البحث فهي ليست إنشاءً وإنما إخبار عن تحقق الحجة المعتبرة على ثبوت الهلال، وهذا لا يكون حجة إلا على من يطمئن إلى صحة

(١) التنقيح من الموسوعة الكاملة للسيد الخوئي: كتاب الاجتهاد والتقليد: ٣٣٤/١.

(٢) الموسوعة الكاملة للسيد الخوئي (قدس سره): ٣٦٠/١.

الطريق من حيث المستند والاستناد.

ومنها: ما يكون للإنشاء جهة موضوعية وطريقة كأحكام القضاء الصادرة من الفقيه فأصدار الحكم له جهة موضوعية لأنه سبب للزوم ترتيب الأثر، وله جهة طريقية لأن الغرض منه الوصول إلى الحق والواقع بحسب المقدمات المتوفرة وحينئذ لا يجوز نقضها؛ لجهتها الموضوعية إلا إذا علم مخالفتها للواقع لانتفاء طريقيتها.

ومنها: ما يكون فيها للإنشاء جهة موضوعية صرفة كالأحكام الصادرة بولاية الفقيه فإنه لا يجوز نقضها حتى لو علم بمخالفتها للحكم الواقعي الأولي؛ لأن ولاية الفقيه سبب تام لإنشاء الأحكام عند القائل بها كالعناوين الثانوية. وقد أيد بعض من حضرنا بحثه الشريف عدم صدق الحكم على المقام فإنه بعد أن عرف الحكم بقوله: ((إن الحكم هنا وزان حكم القاضي فلا بد أن يصدر الحكم وينشئه))^(١) قال: ((نعم هنا إشكال لأن الحكم في القضاء له جهة موضوعية فلا بد من عدم رده حتى من قبل العالم بمخالفته له، وله جهة طريقية لذا فإنه لا يكون مغيراً للواقع فمن حكم له بشيء لا يجوز له ترتيب الآثار إذا كان يعلم بمخالفة الحكم للواقع وإنه ليس صاحب الحق ومن هنا فإنه يصدق على حكم القاضي أنه حكم.

أما في المقام فيمكن أن يقال إن حكم الحاكم ليس إلا طريقاً لتحقق الموضوع بالنسبة لأفراد المكلفين ونتيجة القول بحجته شرعاً أن الموضوع قد تحقق وثبت شرعاً بحكم الحاكم فهنا توجد طريقية فقط إذ لا يوجد فصل خصومة فلا بد أن يكون حكمه وان كان بصورة الإنشاء فإنه يرجع إلى الإخبار، فإن الإنشاء إنما يكون إذا كانت له جهة موضوعية ولا تتصور فيما كان مجرد طريق للموضوع كالمقام)).

(١) تقارير البحث الخارج للسيد السيستاني، محاضرة بتاريخ ٣/ج/١٤١٧.

أقول: كأنه (دام ظلّه الشريف) نظر إلى ما عليه ديدن مراجع الدين وإلا فإن ثبوت الهلال يمكن أن يكون مورداً لحكم الحاكم في بقية أنواع الحكم. ثم ذكر (دام ظلّه الشريف) تقريباً للملاءمة بين عدم كونه حكماً وعدم جواز نقضه قال فيه: ((فيمكن أن يقال أنه يكفي في جهة الموضوعية عدم التظاهر بخلاف ما حكم به فهذا مصداق لعدم رد حكم الحاكم فإذا حكم بأول يوم من شوال فلا يتظاهر بالصوم أو عدم أداء صلاة العيد على القول بلزومها وفي ضوءه فإنه يكون إنشاءً)) وجعله بذلك نظير حكم الحاكم في الخصومات.

إلفات: قال بعض من حضرنا بحثه الشريف: ((وأنكر التراقي في المستند ثبوت الهلال بحكم الحاكم رغم أنه قال بعموم ولاية الفقيه، وأصر عليه في العوائد، ومع ذلك قال بعدم حجية قول الحاكم))^(١).

أقول: إن استغرابه (دام ظلّه الشريف) من الشيخ التراقي القائل بولاية الفقيه من عدم الاعتبار بحكم الحاكم لا وجه له لأن الحكم هنا ليس مستنداً إلى أعمال الولاية وإنما إلى قيام البينة الشرعية أي أن الحكم صدر منه بعنوانه مفتياً لا بعنوانه ولياً فقيهاً فلا منافاة بين القول بالولاية وعدم اعتبار حكم الحاكم ما لم يحصل الاطمئنان باستناده إلى حجة شرعية تامة.

ويفترض أن هذا الاستغراب يسري إلى السيد السيستاني (دام ظلّه الشريف) ومن وافقه على المنع من ثبوته بحكم الحاكم وهم يلتزمون في كتاب الاجتهاد والتقليد بأن حكم الحاكم الشرعي نافذ ولا يجوز نقضه حتى لمجتهد غيره، وقد شرحنا سابقاً وجه دفع الاستغراب.

الأقوال في المسألة:

١- ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي مطلقاً.

(١) محاضرة بتاريخ ٣/١٤١٧.

٢- عدم الثبوت مطلقاً.

٣- التفصيل بين كون حكمه مستنداً إلى البينة ونحوها من الطرق الشرعية فيثبت الهلال أو إلى رؤيته وعلمه فلا يثبت.

وقد اتضح من بعض التفاصيل السابقة أن عنصراً آخر يؤثر في تعدد الأقوال وهو المراد من الحاكم الشرعي: هل هو مطلق المجتهد الجامع لشرائط الإفتاء والقضاء وإن كان منعزلاً عن شؤون الأمة أم خصوص المجتهد المتصدي للشؤون العامة.

والقول بثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي على خلاف الأصل فيحتاج إلى دليل ومقتضى القاعدة الأولية عدم الثبوت وهو نتيجة الاستصحاب أيضاً، إلا أن يثبت بدليل عليه مطلقاً أو بالتفصيل، فإذا لم يتم الدليل فهو كافٍ للقول بعدم الثبوت لموافقته للأصل، فالبحث يدور حول:

الاستدلال على ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي

وقد ذكرت هنا عدة وجوه:

(الوجه الأول) ما ذكره جمع منهم صاحب الجواهر (قدس سره) قال: ((لإطلاق ما دل على نفوذ حكم الحاكم وأن الراد عليه كالراد عليهم من غير فرق بين موضوعات المخاصمات وغيرها كالعدالة والفسق والاجتهاد والنسب وغيرها))^(١).

أقول: المراد بالمطلقات مقبولة عمر بن حنظلة ومعتبرة أبي خديجة ونحوهما، ونوقش الاستدلال بها كما سيأتي مفصلاً إن شاء الله من جهة اختصاصها بالأحكام القضائية في المنازعات والخصومات وأخذ الأحكام الشرعية، ولم يثبت دخول مسألة الهلال فيها والتمسك بالمطلقات فرع إحراز موضوعها، ولا تصلح

(١) جواهر الكلام: ٣٥٩/١٦.

نفس المطلقات لإثباته ففي الاستدلال مصادرة على المطلوب، نعم لو ثبت إطلاق يقتضي نفوذ حكم الحاكم في كل شيء كفى ذلك في نفوذه في المقام وهو محل كلام، وسيأتي استدلال السيد الحكيم (قدس سره) بهذه الروايات بتقريب آخر في الوجه السادس إن شاء الله تعالى.

(الوجه الثاني) صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: (إذا شهد عند الإمام شاهدان أنهما رأيا الهلال منذ ثلاثين يوماً أمر الإمام بالإفطار ذلك اليوم إذا كانا شهدا قبل زوال الشمس، وإن شهدا بعد زوال الشمس أمر بإفطار ذلك اليوم وأخر الصلاة إلى الغد فصلى بهم)^(١).

بتقريب أن الرواية دلت على أن الإمام إذا ثبت عنده الهلال وأمر بالإفطار وجبت طاعته واتباعه، وأن المراد من الإمام فيها هو مطلق من بيده الأمر الشامل للمجتهد الجامع للشرائط في زمن الغيبة، وقد اعتمد هذا الوجه جمع كالسيد الشاهرودي (قدس سره) في تقريرات بحثه^(٢)، وقواه الشيخ الفياض (دام ظله الشريف) وجعله عمدة الدليل في المسألة^(٣).

أقول: أول اعتراض أورد على الاستدلال بالرواية عدم وضوح ثمرة التفصيل بين ما قبل الزوال وما بعده، بحيث حكى بعض أساتذتنا^(٤) (دام ظله الشريف) أن صاحب الوافي ذكر أن في الرواية اضطراباً واحتمال أنه بنى ذلك على عدم وجود معنى للتفصيل بين شهادة البينة قبل الزوال وبعده لأن حكم الصلاة على كلا التقديرين تأخيرها إلى الغد باعتبار وقتها عند طلوع الشمس وقد حكى المحقق الهمداني (قدس سره) في صلاة المصباح هذا الاحتمال عن صاحب الحدائق في صلاة العيدين وعليه جمع من العامة حيث ((احتمل أن قوله (عليه

(١) وسائل الشيعة: ٢٧٥/١٠، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ٦، ح ١.

(٢) تقريرات بحث السيد الشاهرودي في كتاب الحج، بقلم الشيخ الجناتي: ٣٥٩/٣.

(٣) تعاليق مبسوطه: ١٨٨/٥.

(٤) محاضرة بتاريخ ٨/١، ١٤١٧.

السلام): (وأخر الصلاة) جملة مستأنفة بأن يكون المراد به أنه يؤخر الصلاة على كل من التقديرين))^(١)، لكن هذا الاحتمال بعيد باعتبار امتداد وقت الصلاة إلى الزوال فلم تذكر في الشق الأول فيكون للتفصيل وجه.

ورد جماعة - كالمحقق البحراني والراقي والسيد الحكيم والسيد الخوئي (قدس الله أسرارهم) - هذا الاستدلال بأن المراد بالإمام أصل أي المعصوم المفترض الطاعة فلا تشمل الفقيه، وإن الأمر صادر بمقتضى ولايته العامة على الناس ولم يثبت أن كل ما كان لإمام الأصل فهو للفقيه الجامع للشرائط، وفصل السيد الخوئي (قدس سره) في الكلام أكثر فقال: ((الصحيحة أجنبية عن محل الكلام بالكلية، وإنما هي ناظرة إلى وجوب إطاعة الإمام وأنه متى أمر بالإفطار وجب، لكونه مفترض الطاعة بمقتضى قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، من غير حاجة إلى صدور حكم منه الذي هو إنشاء خاص، لعدم فرضه في الحديث، وإنما المفروض مجرد قيام الشهود لديه وصدور الأمر منه الذي هو غير الحكم بالضرورة.

وهذه الإطاعة - التي هي من شؤون الولاية المطلقة - خاصة بمن هو إمام بقول مطلق، أي لجميع الناس وكافة المسلمين المنحصر في الأئمة المعصومين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، ولم ينهض لدينا ما يتكفل لإثبات هذه الولاية المطلقة لغيرهم من الفقهاء والمجتهدين في عصر الغيبة لكي يثبت الهلال ويجب الإفطار بأمرهم، بعد وضوح عدم صدق عنوان الإمام بمعناه المعهود عند التشريع عليهم ولا سيما بلحاظ فرض وجوب طاعته على جميع المسلمين))^(٢).

أقول: يمكن إيراد عدة ملاحظات على الرد منها:-

١- إن حمل لفظ الإمام على أصل ناشئ من أنس أذهان أصحابنا

(١) الحدائق الناضرة: ٢٢٨/١٠، مصباح الفقيه: ج ١٤، القسم الثاني / ٢٢٦.

(٢) موسوعة السيد الخوئي: ٨٠/٢٢.

بالأئمة المعصومين (عليهم السلام)، وإلا فإن المتبع لروايات المعصومين (عليهم السلام) يجده مستعملاً في من يأتهم به الناس ويتبعونه ويكون قائداً لهم في شأن خاص أو عام كإمام الصلاة أو الحج أو الجهاد أو ولي الأمر الناظر في الشؤون العامة، كقول الإمام الصادق (عليه السلام) لأمير الحاج إسماعيل بن علي حين سقط (عليه السلام) من بغلته عند الإفاضة من عرفات فوقف عليه إسماعيل فقال له أبو عبد الله (عليه السلام): (سر فإن الإمام لا يقف)^(١)، وفي رواية أخرى (الإمام يقضي عن المؤمنين الديون)^(٢)، وقول الإمام الصادق (عليه السلام) لأبي العباس: (ذاك إلى الإمام إن صمت صمنا وإن أفطرت أفطرتنا)^(٣)، وفي رسالة الحقوق للإمام السجاد (عليه السلام) (وكل سائس إمام)^(٤)، ومن كلام أمير المؤمنين (عليه السلام): (ألا وإن لكل مأموم إماماً يقتدي به ويستضيء بنور علمه)^(٥)، وفي الرواية الآتية عن أبي جعفر (عليه السلام) وغيرها كثير في أبواب الحج وصلاة الجمعة والعيدين والأمور الحسينية.

٢- ظهر الرواية أن الأمر ليس صادراً من الإمام بما له من الولاية العامة على نفوس وأموال الناس بمقتضى الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة حتى لا يسري إلى الفقيه الجامع للشرائط وإنما هو -بناءً على مولويته- صادر من جهة وظيفته في التصدي لولاية الأمور العامة التي فيها حفظ نظام الناس وتسيير أمورهم، وهذه الوظيفة تنتقل إلى من بيده الأمر من المجتهدين الجامعين للشرائط في زمن الغيبة ولها نظائر في الروايات كرواية عن أبي جعفر (عليه السلام) قال:

(١) وسائل الشيعة: ٣٩٨/١١، أبواب آداب السفر إلى الحج وغيره، باب ٢٦، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٩٨/٩، أبواب المستحقين للزكاة، باب ٤٨، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة: ١٣٢/١٠، أبواب ما يمسك عنه الصائم، باب ٥٧، ح ٥.

(٤) الخصال للصدوق: ٥٦٥، أبواب الخمسين، ح ١.

(٥) نهج البلاغة: ٧٥/٣، رقم (٤٥)، من كتاب له عليه السلام إلى عثمان بن حنيف

(من كانت عنده امرأة فلم يكسها ما يوارى عورتها ويطعمها ما يقيم صلبها كان حقاً على الإمام أن يفرق بينهما)^(١) وكذا ما ورد في إقامة صلاة الجمعة والعيدين مع الإمام، ولا نحتاج حينئذٍ إلى القول بالولاية العامة للفقهاء لإتمام الاستدلال؛ لذا نجد من لا يقول بالولاية العامة للفقهاء يذهب إلى ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي كالسيد الشاهرودي (قدس سره).

٣- فرض كون الأمر شخصياً صادراً من الإمام المفترض الطاعة بعيد عرفاً، ولعل مما يشهد لذلك أكثر من قرينة:

(منها) أن أمر الإمام بالإفطار لم يصدر ابتداءً وإنما تأخر حتى جاءت البينة في نهار اليوم التالي.

(ومنها) أن التحري عن هلال العيد وإقامة صلاته يشمل جميع بقاع المسلمين ولا يختص بموضع الإمام المعصوم.

٤- حمل لفظ الإمام على الإمام المعصوم (عليه السلام) يعني أن الرواية مسوقة لبيان تكليف نفسه ولا جدوى من إلقائه إلى الناس.

٥- إن حمل الصحيحة على هذا المعنى يجعلها على نسق روايات الرؤية كصحيحة منصور بن حازم (إذا شهد عندكم شاهدان مرضيان بأنهما رأياه فاقضه)^(٢) وقوله (عليه السلام): (إذا رأيت الهلال فافطروا.. أو شهد عليه عدل من المسلمين) وسياقاتها تشهد على المغايرة.

٦- لو كان الأمر مولوياً فإنه لا مانع من التعبير عن إنشاء الحكم بلفظ الأمر كما في موارد عديدة، فلا إشكال من هذه الناحية، وإنما الإشكال من جهة عدم ظهور لفظ الأمر في الصحيحة في المولوية أصلاً للقرائن التي ذكرناها آنفاً، وإنما هو أمر إرشادي، والرواية واردة لبيان كفاية قيام البينة على هذا النحو - وهو أداء

(١) وسائل الشيعة: ٥٠٩/٢١، كتاب النكاح، أبواب النفقات، باب ١، ح ٢.

(٢) والذي يليه وسائل الشيعة: أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١١، ح ٤، ٦.

الشهادة في النهار وكونها على رؤية هلال الشهر المنقضي قبل ثلاثين يوماً - لثبوت الهلال والغرض من الأمر الإخبار عن تحقق الرؤية المعتبرة وثبوت أول الشهر أو أنه إرشاد إلى ذلك أو أن التعبير كناية عنه ونحو ذلك.

ولزيد من الفائدة نقول: إن الأوامر والنواهي المولوية:

(إما) أن تكون مستندة إلى الولاية العامة على الأنفس والأموال ويمثلون له عادة بما لو أمر زيداً أن يطلق زوجته وهو أمر غير معهود في سيرتهم (عليهم السلام)، نعم يمكن التمثيل له بنهي النبي (صلى الله عليه وآله) عن أكل الحمر الأهلية في خيبر^(١) مثلاً أو النهي الوارد في رواية عمار الساباطي (قال أبو عبد الله (عليه السلام) لي ولسليمان بن خالد: قد حرمت عليكم المتعة ما دمتم بالمدينة لأنكما تكثران الدخول عليّ وأخاف أن تؤخذوا فيقال هؤلاء أصحاب جعفر)^(٢) وكنهي هشام بن سالم عن المناظرات^(٣) وهذا النحو من الأمر تجب طاعته بلا إشكال.

ويتفرع عن هذه الولاية العامة ولاية الأمور العامة التي فيها حفظ نظام المجتمع وإقامة الحق والعدل، وهي التي تنتقل إلى الفقيه الجامع للشرائط دون الأولى الخاصة بالمعصوم (عليه السلام).

(أو) تكون تعبيراً عن بيان الحكم الفرعي الكلي في المسألة ففي بعض

(١) صحيح البخاري، كتاب الذبائح والصيد، باب ٢٨، ح ٥٥٢٨.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب المتعة، باب ٥، ح ٥.

(٣) روى الكشي بسنده عن يونس قال: قلت لهشام: إن أصحابك يحكون أن أبا الحسن عليه السلام سرح إليك مع عبد الرحمن بن الحجاج أن أمسك عن الكلام، وإلى هشام بن سالم، قال أتاني عبد الرحمن بن الحجاج وقال لي: يقول لك أبو الحسن عليه السلام: أمسك عن الكلام هذه الأيام فقال هشام: فأمسكتُ عن الكلام أصلاً حتى مات المهدي، وإنما قال لي هذه الأيام فأمسكت حتى مات المهدي (اختيار معرفة الرجال: ٥٤٢/٢).

الروايات أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أمر من فاتته الصلاة أن يقضي، وأمرهم أن ينحروا في منازلهم وأن يأكلوا من أضحائهم^(١) وأمر علي (عليه السلام) الناس ألا يجتمعوا في رمضان للنوافل^(٢)، وفي بعض الروايات أمر (صلى الله عليه وآله وسلم) أن يطاف عن المبطون والكسير^(٣)، فهذه أوامر وردت لبيان الأحكام الشرعية لتلك المسائل من المشروعية وعدمها.

وهذا النحو من الأمر تجب طاعته أيضاً إلا إذا علم صدوره على غير جهة الحكم الواقعي وإنما للتقية^(٤) ونحوها.

(١) عن معاوية بن عمار (عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: أمر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) حين ينحرون أن يؤخذ من كل بدنة جذوة من لحمها ثم تطرح في برمة، ثم تطبخ فأكل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلي عليه السلام منها وحسباً مرقها) وسائل الشيعة، كتاب الحج، أبواب الذبح، باب ٤٠ ح ١١.

(٢) عن سليم بن قيس الهلالي قال: خطب أمير المؤمنين (عليه السلام) فحمد الله وأثنى عليه.. إلى أن قال: والله لقد أمرت الناس أن لا يجتمعوا في شهر رمضان إلا في فريضة وأعلمتهم أن اجتماعهم في النوافل بدعة.. وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب نافلة شهر رمضان، باب ١٠ ح ٤.

(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (أمر رسول الله (صلى الله عليه وآله) أن يطاف عن المبطون والكسير). (تهذيب الأحكام: ٨٣٦/٥ ح ٧٧).

(٤) كالذي رواه علي بن سعيد البصري قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إني نازل في بني عدي ومؤذنتهم وإمامهم وجميع أهل المسجد عثمانية يتبرأون منكم ومن شيعتكم وأنا نازل فيهم فما ترى في الصلاة خلف الإمام؟ قال: صلّ خلفه، قال: واحتسب بما تسمع ولو قدمت البصرة لقد سألك الفضيل بن يسار وأخبرته بما أفتيك فتأخذ بقول الفضيل وتدع قولي، قال علي: فقدمت البصرة فأخبرت فضيلاً بما قال فقال: هو أعلم بما قال ولكنني سمعته وسمعت أباه يقولان لا تعتد بالصلاة خلف الناصب اقرأ لنفسك كأنك وحدك، قال: فأخذت بقول الفضيل وتركت قول أبي عبد الله (عليه السلام)) (تهذيب الأحكام: ٣ / ٤٦١، كتاب الصلاة، باب أحكام الجماعة، ح ٧).

(أما) الأمر في المقام فقد ورد لبيان تحقق موضوع الرؤية ودخول الشهر؛ لشهادة عادلين بالرؤية فأمره بالإفطار إعلان لتحقيق ما ثبت في الشريعة من طرق ثبوت الهلال، والشاهد على أن الأمر هنا على هذا النحو تأخر الإمام بالإعلان عنه إلى نهار اليوم التالي حين جاءته البيعة يعني أنه اعتمد على حجة معتبرة، ولم يكن أمراً مولوياً ولو كان كذلك لابتدأهم به.

فالأمر هنا كاشف عن تحقق موضوع الحكم الشرعي وهو طريق لتحصيل العلم به فلا يؤخذ به إلا مع الاطمئنان لصحة الطريق وهو ما يعتقد عامة الناس في مرجع التقليد لذا فإنهم يأخذون بقوله.

وفي الحقيقة فإنه يمكن مناقشة الاستدلال بالصحيحة بعدة أمور منها:-

١- ما ذكرناه من أن الأمر بالإفطار في الصحيحة ليس أمراً مولوياً ولا حكماً إنشائياً حتى يتم الاستدلال بها، وإنما إخبار عن تحقق موضوع البيعة وثبوت أول الشهر بالحجة المعتبرة وإعلان عن وجوب الالتزام بالأثر المترتب عليه وهو الإفطار، والحجة حينئذ للبيعة لا لحكم الحاكم، وقد عرفت حكمه.

نعم الأمر المولوي تعلق بإقامة صلاة العيد على التفصيل المذكور.

٢- ولو تنزلنا وقلنا أن الأمر مولوي فإن نفوذ الحكم يختص بمن يستحق عنوان الإمام وهو المتصدي لولاية الأمور العامة ولا يشمل مطلق المجتهد الجامع للشرائط - كما هو ظاهر إطلاق العنوان - ما لم ينهض بأعباء الأمور العامة للأمة مما يحفظ به كيان الدين وصالح المجتمع ويتصدى للوظائف الدينية الاجتماعية مما فيه اتمام واقتداء واتباع بحسب ما يقتضيه عنوان الإمام كما شرحناه سابقاً وليس من الضروري القيام بها جميعاً وإنما تتسع وتضيق دائرة عمله بحسب ما يتيسر له من ظروف كصلاة الجمعة ونصب القضاة والمراتب العامة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واتخاذ المواقف العامة ونحو ذلك، والرواية نفسها شاهدة على ذلك لتصديه للأمر بإقامة صلاة العيد كجزئية من تفاصيل عمله الاجتماعي العام، وتدل عليه صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) قال: (سألت عن

الصلاة يوم الفطر والأضحى؟ فقال: ليس صلاة إلا مع إمام^(١).
لذا استبعد السيد الخوئي شمول عنوان الإمام النافذ حكمه ((للمجتهد الجامع للشرائط بحيث لو حكم وهو في بيته وإن لم يقلده - بل لم يعرفه - أكثر الناس بأن هذه الليلة أول شهر شوال وجب على الكل ترتيب الأثر عليه وحرمت مخالفته فإن هذا لا يكاد يستفاد من هذه الصحيحة بوجه))^(٢) والنتيجة أن الحاكم الذي ينفذ حكمه ليس مطلق المجتهد الجامع للشرائط وإنما حصة خاصة منه، أي أن الدليل أخص من المدعى، وسيأتي الكلام في تحديد هوية الحاكم بإذن الله تعالى.

٣- إن الصحيحة أخص من المدعى من جهة أخرى وهي اختصاصها بصورة قيام البينة لا مطلقاً كما لو حكم الحاكم بعلمه أو برؤيته.
وعلى أي حال فالاستدلال بالصحيحة غير تام لكنها تنفع كشاهد لصغرى تصدي ولادة الأمر لمسألة الهلال وسيأتي في الوجه الخامس إن شاء الله تعالى.
(الوجه الثالث) خبر رفاعة عن رجل عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (دخلت على أبي العباس بالحيرة فقال: يا أبا عبد الله ما تقول في الصيام اليوم؟ فقلت: ذاك إلى الإمام إن صُمتَ صمنا، وإن أفطرت أفطرتنا، فقال: يا غلام عليّ بالمائة، فأكلت معه وأنا أعلم والله أنه يوم من شهر رمضان، فكان إفطاري يوماً وقضاؤه أيسر عليّ من أن يضرب عنقي ولا يعبد الله)^(٣).

فقوله (عليه السلام): (ذاك إلى الإمام) نص في كون مسألة الهلال من وظائف الحاكم الشرعي، وهو ظاهر في الحكم الواقعي الأولي على نحو الكبرى واحتمال التقية فيه مدفوع بالأصل العقلاني وإن التقية حصلت بتطبيق الكبرى

(١) وسائل الشيعة: ٤٢١/٧، كتاب الصلاة، أبواب صلاة العيد، باب ٢، ح ٤.

(٢) الموسوعة الكاملة لأثار السيد الخوئي: ٨١/٢٢.

(٣) وسائل الشيعة: ١٣٢/١٠، أبواب ما يمك عن الصائم، باب ٥٧، ح ٥.

على المورد، إذ معه يكون حمل الكبرى على التقية بلا وجه فإن الضرورات تُقدَّر بقدرها والتقية تتحقق بالصغرى ولا تسوِّغ إلقاء الكبرى، فالمتعين كون التقية في التطبيق فقط.

وبهذا يندفع ما يقال من عدم جريان أصالة عدم التقية في بيان الكبرى لسقوطها بالتعارض مع أصالة العدم في الصغرى لتنجز العلم الإجمالي بوجود تقية في البين.

وجه الاندفاع: تحقق التقية في الصغرى على كل تقدير، أي سواء كانت التقية في بيانها أو بيان الكبرى لأنها من مصاديقها فينحل العلم الإجمالي ويجري الأصل في الكبرى.

أقول: الرواية ضعيفة السند، والروايات الأخرى التي حكى هذه القضية خالية من عبارة (ذاك إلى الإمام) أو اقتصر على قوله (عليه السلام): (ذاك إليك) والتقية فيه ظاهرة، وتواتر مضمون الحادثة إجمالاً لا يكون حجة إلا في القدر المتيقن مضافاً إلى ما ذكرناه في مناقشة الصحيحة السابقة حول المراد من الإمام.

نعم تنفع الرواية شاهداً على تصدي الحكام والقضاة لمسألة ثبوت الهلال، وجريان سيرة المسلمين على الرجوع إليهم ونفوذ حكمهم على المسلمين.

(الوجه الرابع) التسالم والسيرة العقلانية والمشرعية:

قربنا عند الحديث عن تأريخ المسألة تفسير عدم تعرض القدماء لها بتسالمهم على ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي لذا فإنهم ناقشوا ما وراء ذلك كاشتراط قبول الحاكم في حجية البينة، وهل يجب على الشاهد أداء شهادته عند الحاكم ونحو ذلك، وإن أول من دون هذه المسألة وهو الشهيد في الدروس نظر إلى ما لو استند حكمه إلى رؤيته وعلمه باعتبار أن نفوذ حكمه المستند إلى البينة مسلم، وهكذا من جاء بعده كاستدلال صاحب المدارك على حجيته في هذه الحالة بقوله: ((ولأنه لو قامت عنده البينة فحكم بذلك وجب الرجوع إلى حكمه كغيره من

الأحكام))^(١).

أما السيرة العقلائية والمشرعية فهو وجه اعتمده السيد السبزواري (قدس سره) واعتبره من المسلّمات، قال فيه: ((الظاهر أن اعتبار حكم الحاكم في الجملة من المسلّمات العقلائية عند الناس؛ لأن لكل مذهب وملة حاكم في أمورهم الدينية والدينوية خصوصاً الأمور النوعية التي يحتاج النوع إليها، فالمقتضي للحجية في حكم الحاكم الجامع للشرائط موجود والمانع عنه مفقود، فلا بد من الاعتبار، فيصح أن يقال: إن كل مورد يرجع فيه الناس بفطرتهم إلى الحاكم يكون حكمه فيه معتبراً إلا مع ثبوت الردع، ولم يثبت إلا في غير الفقيه الجامع للشرائط فمقتضى فطرة الشيعة اعتبار حكمه لأنهم يرون حكمه حكم الإمام (عليه السلام)).

((وبالجملة: كل ما يرجع فيه المتدينون إلى رئيسهم الديني في الأمور النظامية يكفي عدم ثبوت الردع عن الاعتبار ولا نحتاج إلى ثبوت الدليل على الحجية والاعتبار فضلاً عما ورد في المقام من الدليل عليه، والتشكيك في المقام من التشكيك في الواضحات الفقهية، ولم أظفر على التشكيك فيه من القدماء، مع أن المسألة كانت ابتلائية لديهم)).

((فما ناقشه بعض متأخري المتأخرين في شمول حجية الحكم للمقام مخالفة لمرتكزات المؤمنين بل الناس أجمعين حيث يتهاجمون آخر شعبان، وآخر شهر رمضان على باب دار من يزعمونه مرجعاً دينياً لهم لاستعلام حكم الصوم وجوباً وتحريماً وهذه السيرة كانت مستمرة إلى عصر المعصوم (عليه السلام))^(٢).

أقول: سيأتي ما يمكن من المناقشة في هذه السيرة خلال الوجوه الآتية.
(الوجه الخامس) إن هذا القول مناسب لخلود الشريعة الإسلامية

(١) مدارك الأحكام: ١٧٠/٦.

(٢) مهذب الأحكام: ٢٧٦-٢٧٣/١٠.

وصلاحياتها لقيادة البشرية حتى يتحقق الوعد الإلهي للمؤمنين بالتمكين والاستخلاف وإظهار الإسلام على الدين كله ولو كره الكافرون، وقد ذكر الشيخ الفياض (دام ظلّه الشريف) مثل هذا المعنى واعتبره مؤكداً للاستدلال بصحیحة محمد بن قيس قال فيه: ((ومما يؤكد ذلك -وهو أن أمر الهلال من وظائف الحاكم- أن الحكومة الشرعية الإسلامية تمتد بامتداد الرسالة حيث أنها تعبير آخر عنه، ومن المعلوم أنها ليست محدودة بأمد معين كعصر العصمة بل تمتد إلى يوم القيامة. وعلى هذا فلا بد في كل عصر من وجود شخص يقوم بتطبيق الرسالة إن أمكن، وهو منحصر في عصر الغيبة بالمجتهد الجامع للشرائط، فإذا أتاحت له فرصة التطبيق كلاً أو بعضاً وجب أن يقوم به، ومن الواضح أن القيام به لا يمكن بدون الولاية، فإذا ثبت الولاية التطبيق اجتماعياً وفردياً وسياسياً واقتصادياً وهكذا لا يحتاج إلى دليل خاص، بل هي امتداد للولاية العامة بامتداد الرسالة السماوية، ولكن في حدود ضيقة))^(١).

أقول: قد يجب الخصم بانتفاء الحاجة إلى تدخل الحاكم وفرض ولايته في التطبيق ونفوذ حكمه لأن الشارع المقدس جعل طرقاً لثبوت الهلال تسدّ حاجة المجتمع ولم يترك المسألة سدىً.

وستأتي مناقشة مثل هذه النقاط في الوجوه الآتية إن شاء الله تعالى.

(الوجه السادس) معتبرة أبي خديجة ومقبولة عمر بن حنظلة بتقريب آخر غير المذكور في الوجه الأول، وهذا التقريب اعتمده السيد الحكيم (قدس سره) وغيره^(٢) وقال فيه: ((هذا ويمكن الاستدلال له بما ورد في مقبولة ابن حنظلة، من قوله (عليه السلام): (ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرماننا وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً)

(١) تعاليق مبسوطه: ٣/١٨٩، فيض العروة الوثقى: ٢/١٤٨.

(٢) فقه الصادق: ٣٠١/١٢.

وقوله (عليه السلام) في خبر أبي خديجة: (اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرماننا فإني قد جعلته عليكم قاضياً) فإن مقتضى إطلاق التنزيل ترتيب جميع وظائف القضاة والحكام، ومنها الحكم بالهلال، فإنه لا ينبغي التوقف عن الجزم بأنه من وظائفهم التي كانوا يتولونها. فإنه لم يكن بناء المسلمين في عصر صدور هذه النصوص وغيره على الاقتصار في الصوم والإفطار على الطرق السابقة، أعني: الرؤية، والبينة، فمن قام عنده بعض تلك الطرق أفطر مثلاً، ومن لم يقم عنده شيء منها بقي على صومه، بل كانوا يرجعون إلى ولاة الأمر، من الحكام، أو القضاة، فإذا حكموا أفطروا بمجرد الحكم. وأقل سبر وتأمل كاف في وضوح ذلك، كيف! ولولاه لزم الهرج والمرج.

ويشير إلى ذلك: صحيح محمد بن قيس المتقدم، والمرسل المتضمن (أن ليلة الشك أصبح الناس فجاء إعرابي فشهد برؤية الهلال فأمر النبي صلى الله عليه وآله منادياً ينادي: (من لم يأكل فليصم. ومن أكل فليمسك)^(١) وخبر أبي الجارود: (الفطر يوم يفطر الناس، والأضحى يوم يضحي الناس، والصوم يوم يصوم الناس) وما تضمن قول الصادق (عليه السلام) لأبي العباس: (ما صومي إلا بصومك، ولا إفطاري إلا بإفطارك) ونحوها^(٢).

أقول: الوجه يتكون من مقدمتين:

أولاهما: إن الحكام والقضاة كانوا يتصدون للحكم بثبوت الهلال إما مباشرة أو بتوسط نوابهم من ولاة الأمصار أو القضاة فإذا ثبت عندهم اتبعهم المسلمون، والسيرة جارية على ذلك ولولا ذلك فإنه يختل النظام. وثانيهما: دلالة الروايات على تنزيل الحاكم الشرعي منزلة الحكام والقضاة

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٢١٤/٨ عن المعتمر، مسألة وقت النية في الصوم وقريب منه

في المبسوط للسرخسي: ٦٢/٣.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٤٦٠/٨.

الذين كانت السلطة تنصبهم فلهم نفس الوظائف الثابتة لهم.

مناقشة المقدمة الأولى:

وقد تضمنت المقدمة الأولى تقرّيبين:

أ- إن من وظائف الحكام والقضاة حفظ النظام ودفع ما يوجب اختلاله ويؤدي إلى حصول الهرج والمرج بلا فرق بين الأمور الدينية كالإفطار والصوم وصلاة العيدين أو الدنيوية فإذا أُحيل أمر الهلال إلى أفراد الناس ليقوم كل واحد من المكلفين باتباع وسائل الإثبات كالبينة وعدّ الشهر السابق ثلاثين يوماً فيصوم أو يفطر فإنه يؤدي إلى الهرج والمرج واختلال النظام.

ب- إن سيرة المسلمين من الصدر الأول جارية على تصدي الحكام مباشرة أو غير مباشرة لمسألة الهلال واتباع المسلمين لهم إلى الآن.

وقد نفى السيد الخوئي (قدس سره) وجود مثل هذه السيرة قائلًا: ((ولم يعهد في عصر أحد من الأئمة (عليهم السلام) -حتى مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام) المتصدي للخلافة الظاهرية- مراجعة الناس ومطالبتهم إياه في موضوع الهلال على النهج المتداول في العصر الحاضر بالإضافة إلى مراجع التقليد، إذ لم يذكر ذلك ولا في رواية واحدة ولو ضعيفة))^(١).

وتبعه على ذلك بعض من حضرنا بحثه الشريف بعد أن وصف التقريب الأول بالنظري والثاني بالعملي، وردّ (دام ظله) التقريب النظري بأمرين:

((١- إن العرب قبل الإسلام كانوا مهتمين بالهلال وبالأشهر القمرية لابتناء حسابهم عليها ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ (البقرة: ١٨٩) وترتبط مواسمهم كالحج بها وبالغوا إذ سمّوا كل ثلاثة أيام باسم (كما عن تفسير المنار) وفي شرح القاموس إن الشهر إنما سمّي شهراً لشهرته بين الناس ومع أنهم ليس لهم حكومة إلا أن لهم حكماً يجتمعون في دار الندوة ليفصلوا بينهم

(١) موسوعة السيد الخوئي (قدس سره): ٨٤/٢٢.

ومع ذلك فإنه لم يُنقل عنهم إكمال هذا الأمر إلى الحكام رغم ارتباط حياتهم به وعموم البلوى به وإنما كان الأمر موكولاً إلى الناس فإذا رآوا الهلال اشتهر بينهم وإلا أتموا الشهر ثلاثين يوماً وعلى هذا الأساس ورد في بعض الروايات أنه ليس الرؤية أن يراه واحد أو عشرة إذا رآه واحد رآه مائة^(١) ومعنى ذلك أنه مع الصحو لا يقبل ادعاء واحد أو عشرة ولا يُعتنى به ولا بد أن يكون أمر له شهرة. ومع وجود علة في السماء فيمكن قبول شهادة اثنين من خارج المصر^(٢) فهل يلزم مما ذكرناه الهرج والمرج واختلال النظام؟ فنحن نعتقد بعدم لزوم الهرج والمرج من إكاله إلى عامة الناس بحيث يتطلب إكاله إلى الحاكم. وإن القواعد الموضوعية لثبوت الهلال كافية لاجتماع الناس على الرؤية أو استصحاب الشهر السابق.

٢- إن الاختلاف قد يحصل بين الحكام وقد لا يتبعهم الناس لعدم السلطة عليهم فيزيد الاختلاف ولو فرضنا حصول الهرج في إفطار جماعة وصيام آخرين لحجة عند كل منهما فهل من وظيفة الحكام المنع من ذلك أن هذا مما لم يثبت له وجه)).

ثم رد (دام ظلّه) على التقريب العملي فقال ((وأما الوجه العملي وهو

(١) في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر الباقر عليه السلام من حديث (والرؤية ليس أن يقوم عشرة فينظروا فيقول واحد هو ذا هو فينظر تسعة فلا يرونه، إذا رآه واحد رآه عشرة آلاف) (وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب ١١، ح ١١).

(٢) من رواية أبي أيوب الخزاز عن أبي عبد الله (عليه السلام): (وليس رؤية الهلال أن يقوم عدة فيقول واحد قد رأيته ويقول الآخرون لم نره، إذا رآه واحد رآه مائة وإذا رآه مائة رآه ألف، ولا يجزي في رؤية الهلال إذا لم يكن في السماء علة أقل من شهادة خمسين وإذا كانت في السماء علة قبلت شهادة رجلين يدخلان ويخرجان من مصر) (الباب ١١، ح ١٠).

استمرار سيرة المسلمين حكاماً وأفراداً على ذلك فهو مما لم يظهر لدينا وغير واضح عندنا وعلى تقدير وجوده فإنما كان على نحو الإظهار للناس إما قولاً أو عملاً أن هذه الليلة من شهر رمضان لا أنهم يحكمون ولا يتبعهم الناس من جهة حكم الحاكم وإنما لطبيعة فيهم أنهم على دين ملوكهم. ونحن قد رأينا في مدة عشرين سنة بعض الفقهاء^(١) ممن لا يرى ثبوت الهلال بحكم الحاكم يقول:- قد ثبت عندي ويتبعه كثير من الناس فلا تدل هذه السيرة على أن الحكام كانوا يحكمون وإنما هو من باب إبراز الأمر ولا توجد شواهد أن من وظائفهم التحري والفحص عنه فمثلاً لا يوجد شاهد على أنه إذا كان في المدينة غيم فإنهم كانوا يرسلون المشاهدين إلى البلدان المجاورة ويسألون هل رأى الهلال أحد؟ ولا يسألون عمالهم عن ثبوت الشهر، ولا شاهد على أن بناء الحاكم سواء كان في زمن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أو الخلفاء على إحضار الشاهد)^(٢).

أقول: هذه المقدمة ثابتة، ولا نرى مسوغاً لإنكارها لأمر يمكن بيانها من خلال مناقشة كلامه (دام ظله الشريف) بعدة ملاحظات:-

١- إن حال العرب قبل الإسلام وطريقة حياتهم لا تجعل منهم شاهداً صحيحاً على إمكان استغناء المجتمع عن وجود جهة تتصدى لتحديد أوائل الشهور وترك الأمر إلى الناس من دون لزوم هرج أو مرج:-

أ- لأننا نستبعد عدم تصدي حكام دار الندوة لتحديد يوم الحج ويتبعهم العرب المتواجدون في مكة خلال الموسم المعروف لديهم إجمالاً لأننا نتحدث عن ترديد مقداره يوم أو يومان في نهاية ذي القعدة.

ب- لم يكن العرب قبل الإسلام مجتمعاً أصلاً حتى يستدل بعدم تصديهم

(١) الظاهر أنه يقصد السيد الخوئي (قدس سره) وهو لا يرى ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي.

(٢) محاضرة بتاريخ ٤/١٤١٧.

لمسألة الهلال على عدم لزوم الهرج والمرج واختلال النظام من ذلك وإنما كانوا شرادم متفرقين ومفككين ويسودهم الهرج والمرج وعدم النظام وكانت حياتهم ساذجة بدائية خالية من كل معالم الحضارة ومحدداتها كالوقت والمعرفة بالأوزان والتاريخ والسنين فلم تكن الساعة معروفة عندهم وليس لهم تاريخ ثابت وإنما يؤرخون بلحاظ بعض الأحداث كعام الفيل ويتغير بتغيرها والى حد زمان الخليفة الثاني حينما اختلف اثنان في وثيقة دين مؤرخة في الأول من شعبان في أنه من هذا العام أو الذي يليه فدعا الخليفة الصحابة لحل المشكلة وأرشدهم أمير المؤمنين (عليه السلام) إلى بدء التاريخ من هجرة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وكانت يبيعهم بالمقايضة أو الكيل، هذا فضلاً عن عدم وجود سلطة ونظام إداري يحفظ حقوق الناس وواجباتهم.

ج- إنهم وإن كانت لديهم بعض المواسم المرتبطة بالحج أو الأشهر الحرم التي يوقفون فيها القتال إلا أنها لم تكن مبنية على الدقة في رؤية الهلال وربما كانوا يصطلحون عليها لاحقاً كما يظهر من سبب نزول قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾ (البقرة: ٢١٧)^(١) كما أن ظاهرة النسيء في الأشهر الحرم التي كانوا يجرونها بحسب مشتبهاتهم دليل على عدم اكتراثهم بالحساب الحقيقي للشهور وتحايلهم عليها، وقد ذمهم الله تبارك وتعالى على ذلك بقوله ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا لِيُوَاطِّئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ﴾ (التوبة: ٣٧)، والنتيجة

(١) ذكرنا قصتها في موسوعة فقه الخلاف: ٧/٤، ط، ثانية) وأنها أنزلت حينما بعث رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) سرية وأمر عليهم عبد الله بن جحش فوجدوا أحد المشركين في يوم كان مردداً بين الثلاثين من جمادى الآخرة أو الأول من رجب الحرام فامتنع بعضهم من قتله باعتبار أن اليوم هو الأول من رجب الحرام وأقدم آخرون باعتباره من جمادى الثانية فقتلوه فاستعظمت قريش ذلك ونزل قوله تعالى. (مجمع البيان: ٥٥١/١).

عدم صحة مقايسة المجتمع الجاهلي مع المجتمع الإسلامي حيث بدأت معالم المجتمع المتحضر والمدني تتضح بعد هجرة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وتأسيس دولته المباركة في المدينة المنورة واكتملت مقومات الدولة ونضجت في عهد الإمام الصادق (عليه السلام) وحينئذ يصبح من الطبيعي الالتفات إلى ما يحفظ نظام المجتمع والدولة ومنع ما يوجب الاختلال والهرج والمرج.

٢- إن ما ذكره (دام ظله) من عدم وجود سيرة لدى أولياء الأمور بالتصدي لرؤية الهلال مما لا تؤيده الوقائع التاريخية وقد أقرّ (دام ظله) عند مناقشته لمسألة أجزاء الوقوف في عرفة مع العامة بتصدي الحكام لأمر الهلال ودافع عن تشدهم في إثباته فما حدا بما بدا؟

وقد نقلنا (صفحة ٢٢٤) عن الشيخ الطوسي (قدس سره) كلامه في التهذيب وهو (قدس سره) وإن ساقه شاهداً على أمر آخر إلا أنه يتضمن الشاهد على ما نحن فيه أيضاً بقوله: وما ثبت أيضاً من سنة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم).

وكذا في خلافة أمير المؤمنين (عليه السلام) والشواهد عليه كثيرة، فمن روايات العامة ما رواه ابن عباس قال: (جاء إعرابي إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وقال: إنني رأيت الهلال، فقال (صلى الله عليه وآله وسلم): أتشهد أن لا إله إلا الله؟ قال: نعم، قال (صلى الله عليه وآله وسلم): أتشهد أن محمداً رسول الله؟ قال: نعم. قال (صلى الله عليه وآله وسلم): يا بلال أذن في الناس فليصوموا غداً^(١)، وعن ابن عمر قال: (تراءى الناس الهلال فأخبرت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أنني قد رأيته فصام وأمر الناس بصيامه)، وروي عن جمع من أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قالوا: (أغمي علينا

(١) وما بعده سنن أبي داود: ٥٤٧/١، كتاب الصيام، باب شهادة الواحد على رؤية الهلال.

هلال شوال فأصبحنا صياماً فجاء ركب من آخر النهار فشهدوا عند النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنهم رأوا الهلال بالأمس، فأمرهم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أن يفطروا وأن يخرجوا إلى عيدهم من الغد^(١).

ومن رواياتنا ما تقدم في صحيحة محمد بن قيس وقول الإمام الصادق (عليه السلام) لأبي العباس (ذاك إلى الإمام) ورواية أبي الجارود وفيها قول الإمام الباقر (عليه السلام): (الفطر يوم يفطر الناس، والأضحى يوم يضحى الناس، والصوم يوم يصوم الناس)^(٢) بتقريب أن المراد بالناس بما هم منقادون لحاكم وظيفته النظر في هذا الأمر. ومعتبرة عيسى بن أبي منصور قال: (كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام) في اليوم الذي يُشك فيه، فقال: يا غلام، اذهب فانظر أصام السلطان (وفي المصدر هل صام الأمير) أم لا؟ ثم عاد، فقال: لا، فدعا بالغداء فتغدينا معه)^(٣) ورواية عبد الله بن سنان عن رجل قال: (صام علي (عليه السلام) بالكوفة ثمانية وعشرين يوماً شهر رمضان، فرأوا الهلال فأمر منادياً ينادي: اقضوا يوماً، فإن الشهر تسعة وعشرون يوماً)^(٤)، ودلت رواية أبي علي بن راشد أن الإمام الهادي (عليه السلام) -وهو في المدينة- كان يدل شيعته في بغداد على أول شهر رمضان.

ويمكن تقريب الاستدلال بطائفة أخرى من الروايات مثل صحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) (قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يجيز في الدين شهادة رجل واحد ويمين صاحب الدين، ولم يُجز في الهلال إلا شاهدي عدل)^(٥) وفي صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام): أن علياً

(١) سنن ابن ماجه: ٥٢٩/١، كتاب الصيام، الباب ٦، الحديث ١٦٥٣.

(٢) وسائل الشيعة: ١٣٣/١٠، أبواب ما يمسك عنه الصائم، باب ٥٧، ح ٧.

(٣) وسائل الشيعة: ١٣١/١٠، أبواب ما يمسك عنه الصائم، باب ٥٨، ح ١.

(٤) وسائل الشيعة: ٢٩٦/١٠، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١٤، ح ١.

(٥) وسائل الشيعة: كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، باب ١٤ ح ١.

عليه السلام كان يقول: (لا أجزى في الهلال الا شهادة رجلين عدلين)^(١) وهي - أي الإجازة وإنفاذ الشهادة - بلحاظ موقعه في ولاية أمور الدولة أو القضاء فتدل على تصديده لمسألة الهلال.

ويستشف ذلك من الأحاديث التي أمرت بالصوم أو الإفطار (إذا شهد لك عدول) أو (بينه عادل) أو (شهد أهل البلد) أو (وجاء قوم) فأين يجيء هؤلاء وعند من يشهدون بحيث تصبح شهادتهم حجة على الأمة جميعاً^(٢).

فهذه الروايات الكثيرة وغيرها تدل على أن أمر الهلال كان بيد الحاكم الإسلامي وأنه كان من شؤون الحكومة ووظائفها التي تتولاها، ولم يكن بناء المسلمين على استقلال الأفراد في تحديد أوائل الشهور بحسب قناعاتهم، بل كان الناس تابعين لها في الصوم والفطر والحج، فكان ذلك سبباً لاجتماع الناس على هذه الأمور ودفع الاختلاف والهرج والمرج.

وقد رأينا في الزمان المعاصر كيف أن أبعاد الحكام الطواغيت عن الإسلام وأشدهم ضراوة في معاداته يتصدى لمسألة الهلال ويعلن تبني الدولة لأوائل الشهور ويعاقب من يخرج عن قرار الدولة.

وهذه السيرة اتفق عليها الأعلام حيث نقلنا كلمات بعضهم، وقال بعض أعلام العصر: ((كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وأمير المؤمنين (عليه السلام) والحكام والقضاة في جميع الأعصار يهتمون به - أي الهلال - وكان تحقيقه وإثباته من وظائفهم التي يتولونها وكان المسلمون يرجعون فيها إلى ولاية الأمر من الحكام ونوابهم قطعاً، كما يشهد بذلك السيرة المستمرة الباقية إلى أعصارنا))^(٣).

وإن ما نقله دام ظلّه عمّن لم يكن يقول بثبوت الهلال بحكم الحاكم لكنه يقول ثبت عندي دليل على وجود ارتكاز لدى مراجع التقليد وأولياء الأمور بأن

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١١ ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب ٤ و٥ و٨ و١١.

(٣) دراسات في ولاية الفقيه للشيخ المنتظري (قدس سره): ٦٠٠/٢.

وظيفتهم التصدي لأمر الهلال وجمع شمل الأمة. ولا حاجة إلى أن يستشهد بغيره فإنه هو نفسه (دام ظله) يتصدى لهذا الأمر ويسأل وكلاءه ومعتمديه في مختلف البلدان ويعلن في النهاية عن القناعة التي يتوصل إليها رغم أنه ممن التزم بمنع ثبوت الهلال بحكم الحاكم.

٣- إذا لم تكن مسألة الهلال من وظائف الحكام وولاية الأمر والتي يرونها من مختصاتهم فما هو تفسير تشديدهم العقوبة على من يخالفهم في ذلك بحيث تصل إلى القتل كما في حادثة الإمام الصادق (عليه السلام) مع أبي العباس؟ وقد فصلنا البحث أكثر في هذه النقطة في مسألة الوقوف بعرفة حيث لم ينقل لنا التأريخ ولا كتب الروايات أن الأئمة (عليهم السلام) خالفوا السلطة الحاكمة في الوقوف خلال مدة تزيد عن مائتي عام.

٤- لا ينبغي الشك في أن إيكال أمر الهلال إلى الناس ليعتمد كل واحد منهم على نفسه في تطبيق القواعد الشرعية لمعرفة ثبوت الشهر وعدمه مما يسبب الهرج والمرج والفرقة بين المسلمين وربما يؤدي إلى تكفير بعضهم بعضاً ونحن نرى اليوم مطالبة المسلمين بعدم الاكتفاء باجتماع الدولة الواحدة على هلال واحد ويطالبون باجتماع الدول الإسلامية كلها على هلال واحد ويشعرون بالمرارة من اختلاف المسلمين في أمر الهلال وعجزهم عن التوحد عليه. وترى أنظمة الحكم في الدول الإسلامية حتى أشدها عداوة للإسلام وأهله أن من واجبها حفظ وحدة المجتمع فتتصدى مؤسساتها للحكم بثبوت الهلال في رمضان وشوال وذي الحجة ومحرم الحرام.

لذا نحن نعتقد أن التصدي لرؤية الهلال وجمع شمل الأمة من وظائف المجتهد الجامع للشرائط بحكم نيابته عن الإمام ويرتقي إلى كونه من الواجبات الاجتماعية - كإقامة صلاة الجمعة أو تعيين القضاة الشرعيين أو حفظ النظام العام - التي تناط بالفقيه الجامع للشرائط المتصدي لقيادة حركة الأمة.

٥- إننا لو سلمنا عدم حصول الهرج والمرج واختلال النظام بعدم تصدي

الحكام وأولياء الأمور لمسألة الهلال فإن الحاكم الشرعي باعتباره نائباً عن الإمام وبمقتضى قاعدة اللطف الموجبة لنصب الإمام وجعل نواب له في غيبته يكون ملزماً بالقيام بكل ما يقرب الناس إلى الطاعة ويبعدهم عن المعصية ومنها تحديد أوائل الشهور لثلاث تفوتهم الأيام العظيمة والمناسبات الشريفة ولثلاث يفتطروا في يوم صوم أو يصوموا في يوم عيد، وهو الذي وقعت فيه الأمة بسبب إقصائها لأئمة أهل البيت (عليهم السلام) كما في الرواية المتقدمة (صفحة ٢٣١).

٦- إن الشارع المقدس وإن حدد طرقاً لثبوت الهلال إلا أن رؤيته ليست أمراً متاحاً لعامة المسلمين بل للنوادر، كما أن ترتيب الأثر الشرعي على الرؤية يتطلب معرفة وإماماً ببعض المبادئ الشرعية لا تتسنى للأكثر كعدالة الشهود وتطابق شهاداتهم وعدم وجود ظروف ذاتية تتعلق بهم أو موضوعية تتعلق بإمكانية الرؤية تمتع من قبول شهاداتهم ووجود ديوان أو دار يقصدونها للإدلاء بشهاداتهم أو ان السماء إذا كانت صحواً وتصدى عدد كبير من الناس فلا يكفي برؤية الاثنين فقط أو كفاية رؤيته في بلد لثبوته في بلد آخر ونحوها من التفاصيل الدقيقة التي تمتع من إيكال أمر الهلال إلى الناس، مما يوجب على المرجعية الدينية (حكماً أو قضاة أو مراجع تقليد) أن تتصدى بنفسها لضبط الحالة في ضوء القواعد الشرعية ولا يحصل الاطمئنان بكلام غيرهم لوجود هذه الخصوصيات الخافية على الغير، وبتعبير مختصر: إن موضوع الهلال من الموضوعات التي تحتاج إلى معرفة لتتقحها لا تيسر إلا لأهل الخبرة. ومن الطريف أن مراجع التقليد يختلفون في حصول القناعة بثبوت الهلال ولا يطمئن بعضهم إلى مقدمات البعض الآخر فكيف يوكل الأمر إلى عامة الناس؟!.

٧- افتراض حصول الخلاف بين الناس بسبب اختلاف مراجعهم الدينية لا موضوع له؛ لأن المفروض وجود حاكم شرعي يحكم بثبوت الهلال وينفذ حكمه على الجميع مجتهدين ومقلدين، ولو تنزلنا وافترضنا حصول الاختلاف فإنه ينبغي التفريق بين الخلاف الحاصل من الاختلاف بين الحكام وبين الحاصل بسبب عدم

تصدي الحكام للأمر فإن الاختلاف الأول حالة منضبطة وهو اختلاف صغروي ولا يوجب خلافاً ولا تمزقاً لوجود عذر في رجوع كل فئة إلى مرجعيتها ولا يلام عليه أولياء الأمور (حكماً كانوا أو مراجع تقليد) أما الثاني فهي حالة غير منضبطة وموجبة للفوضى.

ولو افترضنا أن اختلاف الحكام أدى إلى نزاع بين الأتباع فإنه بسبب سوء التطبيق ولا يلغي الحاجة إلى التشريع نظير نصب الإمام الذي وصفته الصديقة الطاهرة فاطمة الزهراء (عليها السلام) (وجعل طاعتنا نظاماً للملة وإمامتنا أماناً من الفرقة)^(١) وهذا ما لم يتحقق خارجاً فقد اختلفت الأمة وتمزقت وأنهكتهم الحروب لكن ذلك بسبب عدم الالتزام بالتشريع ولا يكون مبرراً لإلغائه بحجة عدم حله للخلاف، لكن المقتن يلام لو ترك الأمة سدى ولم يعين لها من يرجعون إليه.

ثم ناقش (دام ظلّه الشريف) في الروايات التي ذكرها السيد الحكيم (قدس سره) شاهداً على هذه الصغرى وليس كأدلة على ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي، لكنه (دام ظلّه الشريف) قال: ((وأما ما استدل به قدس سره من الروايات فقد تعرض لثلاثة منها)) وبعد مناقشات في سندها ومنتها قال: ((فلا يمكن الاستدلال بهذه الأخبار على أن حكم الحاكم إحدى الطرق لثبوت الهلال، ومن العجيب أن يتمسك بعضٌ ومنهم صاحب المستمسك بهذه الأخبار)).

أقول: قد عرفت أنها أوردت شواهد على الصغرى أي تصدي الحكام لمسألة الهلال وجريان سيرة المسلمين على اتباع حكامهم في أمر الهلال وهي تصلح لذلك ولم تذكر كأدلة فلا وجه للاستغراب ولا حاجة للإطالة بإيراد هذه المناقشات والتعليق عليها.

مناقشة المقدمة الثانية:

(١) الاحتجاج، للشيخ الطبرسي: ١/١٣٤.

وهي أن كل ما ثبت للحكام والقضاة فهو ثابت للفقيه بمقتضى قوله (عليه السلام) في مقبولة عمر بن حنظلة: (إني جعلته حاكماً) وقوله (عليه السلام) في معتبرة أبي خديجة: (فإني قد جعلته قاضياً) بعد فرض أن من وظائف القاضي النظر في مسألة الهلال.

ويمكن القول أن ورود لفظ (حاكم) في المقبولة و(قاضي) في المعتبرة لا يؤثر على وحدة تقريب الاستدلال بهما؛ لأن المراد بالحاكم القاضي في النصوص الشرعية، كقوله تعالى: ﴿وَتَدُلُّوْا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ﴾ (البقرة: ١٨٨) فعن ابن فضال نقلاً عن خط أبي الحسن الثاني (عليه السلام) (الحكام: القضاة)^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء: ٥٨) وقول الإمام الصادق (عليه السلام) في خبر سليمان بن خالد (اتقوا الحكومة فإن الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبي (كنبي) أو وصي نبي)^(٢). وقول أمير المؤمنين (عليه السلام) في عهده لملك الأشتر في ما يتعلق باختيار القضاة (ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك)^(٣).

والروايتان هما:

الأولى: ما رواه الشيخ الصدوق بسنده عن أحمد بن عائد -والطريق معتبر وأحمد ثقة- عن أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال بسند معتبر قال: (قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام): إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه)^(٤).

(١) وسائل الشيعة: ١٥/٢٧، أبواب صفات القاضي، باب ١، ح ٩.

(٢) وسائل الشيعة: ١٧/٢٧، أبواب صفات القاضي، باب ٣، ح ٣.

(٣) نهج البلاغة: ١٠٤/٣، الكتاب ٥٣.

(٤) وسائل الشيعة: ١٣/٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ١، ح ٥.

وروى الحديث الشيخ الكليني (قدس سره) إلا أنه قال: (شيئاً من قضائنا).
ووردت الرواية بطريق آخر في كتاب التهذيب حيث رواها الشيخ الطوسي
(رحمه الله) بسنده عن الحسين بن سعيد عن أبي الجهم عن أبي خديجة وورد في
مقدمته (بعثني أبو عبد الله عليه السلام إلى أصحابنا فقال: قل لهم...
الحديث)^(١) وهذا الطريق فيه إشكال من أكثر من جهة:

الأولى: ورود أبي الجهم وهو مشترك بين (ثوير بن أبي فاختة) الذي لم
تثبت وثاقته و(بكير بن أعين) الثقة ولا تنفع رواية ابن أبي عمير عن أبي الجهم
لاحتمال أنه الثاني لتصريحه باسمه في مورد آخر.

الثانية: الإرسال فإن الراوي عن أبي الجهم هو الحسين بن سعيد وهو من
أصحاب الرضا والجواد والهادي (عليهم السلام) فكيف يروي عن بكير المتوفى
في حياة الإمام الصادق أو ثوير وهو من أصحاب الإمام زين العابدين والباقر
والصادق (عليهم السلام).

وقيل لدفع الإرسال بوجود شخص ثالث يُكنى بأبي الجهم تناسب طبقتيه
رواية الحسين بن سعيد عنه لكنه يبقى مجهول الاسم والوثاقة بالتبع لكن السيد
الخوئي (قدس سره) أخذ بهذا الاحتمال^(٢) وقال ((فهو رجل مجهول الاسم، لكنه
ثقة كما عرفت)) ولم يسبق منه دليل على توثيقه إلا وروده في كامل الزيارات
وقد عُرف عنه عدوله عن هذه الكبرى وأما اختياره لهذا الاحتمال دون القول
بالإرسال فالظاهر أنه لاستبعاد الإرسال باعتبار رواية عدد من طبقة الحسين بن
سعيد عنه كمحمد بن خالد البرقي وغيرهما فيبعد حمل كل هذه الروايات على
الإرسال، وعلى أي حال فإن هذا الاحتمال لا يدفع الإشكال لجهائته وهذه

(١) وسائل الشيعة: ١٣٦/٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ١١، ح ٦.

(٢) معجم رجال الحديث: ١٢٢/٢١.

النتيجة التزم بها السيد الخوئي نفسه في تقارير بحثه في كتاب الصوم^(١) ولم يتعرض للاحتمال الذي رجحه في معجم الرجال.

ولا يستشكل من جهة أبي خديجة فقد وثقه النجاشي وقال عنه (ثقة ثقة) ولا يضر تضعيف الطوسي لاحتمال اشتباهه بسالم بن أبي سلمة على ما يظهر من عبارته (رحمه الله) من أن سالم بن مكرم يكنى أبوه بأبي سلمة بينما ذكر الآخرون أن أبا سلمة كنية لنفس سالم.

وقد أورد السيد الخوئي (قدس سره) على الاستدلال بالرواية بما يمكن تلخيصه في نقاط:-

١- إن الرواية ((ناظرة إلى قاضي التحكيم أي الذي يتراضى به المتخاصمان الذي لا يشترط فيه إلا معرفة شيء من أحكام القضاء، لا إلى القاضي المنصوب ابتداءً الذي هو محل الكلام ويعتبر فيه الاجتهاد كما تقدم، وإلا فقاضي التحكيم لا يكون حكمه نافذاً في غير خصم النزاع الذي رفعه المتخاصمان إليه ورضيا به حكماً، لا في الهلال ولا في غيره بلا خلاف فيه ولا إشكال))^(٢).

٢- ولو تنزلنا وقلنا أنها واردة في القاضي المنصوب ابتداءً وأن من وظائفه النظر في ثبوت الهلال، إلا ((أن مجرد تصدي قضاء العامة لأمر الهلال خارجاً لا يكشف عن كونه من وظائف القضاء في الشريعة المقدسة، حتى يدل نصب أحد قاضياً على كون حكمه في الهلال ماضياً بالدلالة الالتزامية، ولعلهم ابتدعوا هذا المنصب لأنفسهم كسائر بدعهم، فلا يصح الاحتجاج بعملهم بوجه بعد أن كانت الملازمة المزبورة خارجة محضة ولم يثبت كونها شرعية))^(٣).

((ومن الجائز أن الشارع قد اقتصر فيه على الطرق المقررة لثبوتها من الشيع

(١) موسوعة السيد الخوئي (قدس سره): ٨٩/٢٢.

(٢) موسوعة السيد الخوئي (قدس سره): ٨٩/٢٢.

(٣) موسوعة السيد الخوئي (قدس سره): ٨٦/٢٢.

والبيّنة والرؤية، وإلا فبالعمل بالاستصحاب بمقتضى قوله (عليه السلام): (صم للرؤية وأفطر للرؤية) كما هو الشأن في غيره من سائر الموضوعات الخارجية التي منها دخول الوقت، أفهل يحتمل ثبوت الغروب -مثلاً- بحكم الحاكم ليجوز الإفطار؟ كلاً، بل على كل مكلف تتبّع الطرق المتكفّلة لإثباته. فليكن هلال رمضان وشوّال أيضاً من هذا القبيل من غير أية خصوصية فيه. ولأجل ذلك استشكلنا في ثبوت الهلال بحكم الحاكم^(١).

أقول: تبعه على ذلك بعض من حضرنا بحثه الشريف وأضاف^(٢):-

١- ((إن وظيفة القاضي ابتداءً هو فصل الخصومات أما بقية الشؤون كإجراء الحدود فقد أضيفت إلى منصب القضاة لو فرضنا أن ثبوت الهلال مما أوكل إلى القاضي وليس في قول الإمام (عليه السلام) (إني جعلته عليكم قاضياً) إطلاق لفظي حتى يدل على أن جميع ما تكفله القضاة وإن لم يرتبط بفصل الخصومات محمول للقاضي من قبل الإمام وإنما يختص الجعل بنفس القضاة.

قد يتمسك بالإطلاق المقامي لإثبات ذلك بتقريب أن الإمام لم يفصل بين القاضي المتخصص بفصل الخصومات وغيره فالمفروض ثبوت الجميع له أو بتعبير المستمسك ثبوت ذلك بعموم التنزيل بموجب رواية أبي خديجة ولكن الظاهر عدم وجود مثل هذا الإطلاق في الرواية فإنها بصدد وقوع تخاصم بينهم وتحذيرهم من التخاصم إلى قضاة الجور ومقتضاه الرجوع إلى قضاة الشيعة في الخصومات وليس فيها إطلاق لفظي ولا مقامي ليشمل كل الجهات المضافة إليه.

٢- لو فرضنا وجود الإطلاق المقامي وأن كل ما يرجع فيه إلى قضاة الجور ثابت من هذه الجهة أو ما سماها في المستمسك إطلاق التنزيل ولكن هل ثبت في شيء من الروايات تعميم وظائف القضاة يومئذ إلى ما يشمل مسألة الهلال أو

(١) موسوعة السيد الخوئي (قدس سره): ٨٩/٢٢.

(٢) محاضرة ١٦/ج ١٤١٧.

ورد في شيء من التواريخ؟ نقول ليس هناك دليل في الروايات الكثيرة وبعض التواريخ الدالة على حصول التوسع وتصديهم لجملة من الأمور على دخول مسألة الهلال فيها ومنها رواية عقبة بن خالد^(١) (المتضمن لكلام الإمام عليه

(١) روى الكليني بسنده إلى علي بن عقبة، عن أبيه عقبة بن خالد قال: (قال لي أبو عبد الله عليه السلام لو رأيت غيلان بن جامع، واستأذن علي فأذنت له وقد بلغني أنه كان يدخل إلى بني هاشم فلما جلس قال: أصلحك الله أنا غيلان بن جامع المحاربي قاضي ابن هبيرة، قال: قلت: يا غيلان ما أظن ابن هبيرة وضع على قضائه إلا فقيهاً، قال: أجل، قلت: يا غيلان تجمع بين المرء وزوجه؟ قال: نعم، قلت: وتفرق بين المرء وزوجه؟ قال: نعم، قلت: وتقتل؟ قال نعم، قلت: وتضرب الحدود؟ قال: نعم، قلت: وتحكم في أموال اليتامى؟ قال: نعم، قلت: وبقضاء من تقضي؟ قال: بقضاء عمر وبقضاء ابن مسعود وبقضاء ابن عباس وأقضي من قضاء أمير المؤمنين بالشيء، قال: قلت: يا غيلان أستم تزعمون يا أهل العراق وتروون أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: علي أقضاكم، فقال: نعم، قلت: وكيف تقضي من قضاء علي عليه السلام زعمت بالشيء ورسول الله صلى الله عليه وآله قال: علي أقضاكم؟ قال: وقلت: كيف تقضي يا غيلان! قال: أكتب هذا ما قضى به فلان بن فلان لفلان بن فلان يوم كذا وكذا من شهر كذا وكذا من سنة كذا ثم أطرحة في الدواوين، قال: قلت: يا غيلان هذا الحتم من القضاء فكيف تقول إذا جمع الله الأولين والآخرين في صعيد ثم وجدك قد خالفت قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله وعلي عليه السلام قال: فأقسم بالله لجعل ينتحب قلت: أيها الرجل اقصد لسانك، قال: ثم قدمت الكوفة فمكثت ما شاء الله ثم إني سمعت رجلاً من الحي يحدث وكان في سمر ابن هبيرة قال: والله إني لعنده ليلة إذ جاءه الحاجب فقال: هذا غيلان بن جامع فقال: أدخله، قال: فدخل فساءله ثم قال له: ما حال الناس أخبرني لو اضطرب جبل من كان لها؟ قال: ما رأيت ثم أحداً إلا جعفر بن محمد عليه السلام، قال: أخبرني ما صنعت بالمال الذي كان معك فإنه بلغني أنه طلبه منك فأبيت؟ قال: قسمته، قال: أفلا أعطيته ما طلب منك قال: كرهت أن أخالفك، قال: فسألتك بالله أمرتك أن تجعله أولهم قال نعم، قال: ففعلت؟ قال: لا، قال: فهلا خالفتني وأعطيته المال كما خالفتني فجعلته آخرهم؟ أما والله لو فعلت ما زلت منها سيدياً ضخمأً، حاجتك؟ ==

السلام) مع غيلان قاضي بني أمية في بني هبيرة) (قال : أتجمع بين الرجل وزوجته وتفرق وتقتل وتحكم في أموال اليتامى؟ قال: نعم) وفي رواية داوود بن فرقد^(١) قال الصادق (عليه السلام): (من هذا الذي معك؟ قال ابن أبي ليلى. قال: تأخذ مال هذا وتعطي هذا وتقتل) فناقش الإمام من جهة استناده في الحكم إلى مأثور الشيخين ولم يناقش من جهة التوسعة.

وفي تاريخ التمدن الإسلامي: كان القضاء في صدر الإسلام منحصراً ثم أضيف إلى أعمال القاضي بعض الأمور العامة.. ثم امتدت سلطتهم إلى النظر في

=قال: تخليني؟ قال: تكلم بحاجتك، قال: تعفيني من القضاء، قال: فحسر عن ذراعيه ثم قال: أنا أبو خالد لقيته والله عبلاً ملفقاً، نعم قد أعفيناك واستعملنا عليه الحجاج بن عاصم) (الكافي، الجزء ٧، ص ٤٢٩، باب النوادر ح ١٣).

(١) روى الكليني بسنده عن داود بن فرقد قال: حدثني رجل، عن سعيد بن أبي الخضيب البجلي قال: (كنت مع ابن أبي ليلى مزاملة حتى جئنا إلى المدينة فبينما نحن في مسجد الرسول صلى الله عليه وآله إذ دخل جعفر بن محمد عليهما السلام فقلت لابن أبي ليلى: تقوم بنا إليه فقال: وما نصنع عنده؟ فقلت: نسائله ونحدثه، فقال: قم فقمنا إليه، فسألتني عن نفسي وأهلي، ثم قال: من هذا معك؟ فقلت: ابن أبي ليلى قاضي المسلمين، فقال له: أنت ابن أبي ليلى قاضي المسلمين؟ قال: نعم، قال: تأخذ مال هذا فتعطيه هذا؟ وتقتل وتفرق بين المرء وزوجه؟ لا تخاف في ذلك أحداً؟ قال: نعم، قال: فبأي شيء تقضي؟ قال: بما بلغني عن رسول الله صلى الله عليه وآله وعن علي عليه السلام وعن أبي بكر وعمر قال: فبلغك عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: إن علياً عليه السلام أفضاكم؟ قال: نعم، قال: فكيف تقضي بغير قضاء علي عليه السلام وقد بلغك هذا، فما تقول: إذا جاء بآرض من فضة وسماء من فضة ثم أخذ رسول الله صلى الله عليه وآله بيدك فأوقفك بين يدي ربك فقال: يا رب إن هذا قضى بغير ما قضيت؟ قال: فاصفر وجه ابن أبي ليلى حتى عاد مثل الزعفران ثم قال لي: التمس لنفسك زميلاً والله لا أكلمك من رأسي كلمة أبداً) (فروع الكافي، ج ٧/٤٠٨، كتاب القضاء، باب ٢٥٢: من حكم بغير ما أنزل الله عز وجل، ح ٥).

مصالح الطرقات وتوسع بعض الخلفاء حيث أعطاهم أمر الجهاد كيحيى بن أكثم ولم يذكروا من شؤون القضاة الحكم بالهلال في كتب أهل السنة كالأحكام السلطانية فهو أمر مستحدث لم يكن في عصر صدور الرواية لتحمل عليه رواية أبي خديجة)).

أقول: يمكن ردّ هذه المناقشات بعدة نقاط:-

١- إن مورد الرواية لا يصلح لتخصيص التنزيل والجعل مجل الخصومات إذ الظاهر أن أمر الإمام (عليه السلام) الرجوع في المخاصمات إلى الفقيه لأنه مجعول قاضياً من قبل الأئمة المعصومين (عليهم السلام) في المرتبة السابقة أي أن هذا التعيين العام للفقهاء في مكان القضاة سابق رتبة عن توجيه الشيعة لمراجعتهم في حلّ الخصومات وإن نهي الشيعة عن مراجعة قضاة الجور لوجود قضاة العدل وهم الفقهاء فالفاء هنا للتعليل أي أن جعل الفقهاء قضاة علة لوجوب الرجوع إليهم في باب المنازعات باعتبارها واحدة من وظائفهم من دون تخصيصها بها، ويشهد لهذا الاستظهار إضافة الإمام (عليه السلام) قوله: (فإني قد جعلته عليكم قاضياً فلو كان المراد الرجوع إليه في حلّ الخصومات فقط لاكتفى بقوله: (اجعلوا بينكم رجلاً) فهذه الإضافة للإشعار بأن وظيفته أوسع من ذلك وأن هذا التوجيه إليه لحلّ الخصومات من تطبيقات وظيفته، وسيأتي (صفحة ٢٧٠) وجه لاستظهار هذا المعنى بقريظة الآية التي استشهد بها الإمام (عليه السلام).

ويمكن فهم هذا بتوضيح من الآية الكريمة ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ (ص: ٢٦) فتكليفه بالحكم بين الناس فرع جعله خليفة في الأرض ونتيجة هذه النقطة أن كل صلاحيات القضاة ممنوحة للفقهاء، وليس فقط فضّ الخصومات بمقتضى هذه المعتبرة.

٢- ومما يقتضي عموم التنزيل نفس البدلية، فعندما يمنع الإمام (عليه السلام) من الرجوع إلى قضاة الجور ويأمر الشيعة بالرجوع إلى الفقهاء لإدارة أمورهم وحلّ مشاكلهم وسدّ احتياجاتهم فلا بد أن يشمل كل ما يرجعون به

إليهم، فالإطلاق المقامي متحقق.

٣- إن صلاحيات القضاة كانت مقتصرة في زمان صدر الإسلام على النظر في الخصومات باعتبار أن الوظائف الدينية العامة - ومنها مسألة الهلال - كانت بيد الحاكم الذي يرى نفسه سلطة دينية أو شرعية وأوكل خصوص فض النزاعات إلى القضاة وقد أوردنا روايات كثيرة على تبني السلطة لمسألة الهلال ثم بدأ الملوك بالتخلي عن الوظائف الدينية تدريجياً وإناطتها بالقضاة حتى أصبح قاضي القضاة أعلى سلطة دينية في الدولة وله صلاحيات واسعة منها الإفتاء والولاية على الأوقاف وأموال الصغار، وقد ذكر الماوردي وأبو يعلى أن نظر القاضي يشمل على عشرة أحكام أحدها فصل الخصومات^(١)، ثم توسعت إلى النظر في بعض الأمور العامة كما نقل عن تأريخ التمدن، وكان يحيى بن أكثم (ولد سنة ١٦٠ هـ / ٧٧٧م وولي القضاء وعمره ٢٠ سنة) قاضي القضاة أيام المأمون أي في عصر المعصومين (عليهم السلام)، وما ذكره (دام ظلّه الشريف) من الروايتين لا تدل على حصر وظائف القضاة وإنما هي من باب المثال، بل إن نفس هاتين الروايتين تدلان على إمضاء الإمام لسعة صلاحيات القضاة لأن الإمام (عليه السلام) سجّل اعتراضه على عدم استنادهم إلى المصادر الحقيقية للعلم ولم يعترض على سعة صلاحياتهم.

وقد دلت روايات أخرى على وظائف أوسع كما في موثقة إسماعيل بن سعد قال: (سألت الرضا (عليه السلام) عن رجل مات بغير وصية وترك أولاداً ذكراً وغلماً صغاراً، وترك جوارياً ومماليك، هل يستقيم أن تباع الجوارى؟ قال: نعم. وعن الرجل يصحب الرجل في سفر فيحدث به حدث الموت، ولا يدرك الوصية كيف يصنع بمتاعه وله أولاد صغار وكبار، أيجوز أن يدفع متاعه ودوابه إلى ولده الأكبر أو إلى القاضي وإن كان في بلدة ليس فيها قاض كيف

(١) الأحكام السلطانية للماوردي: ٩٤، والأحكام السلطانية لأبي يعلى: ٦٥.

يصنع؟ وإن كان دفع المتاع إلى الأكابر ولم يعلم فذهب فلم يقدر على رده كيف يصنع؟ قال: إذا أدرك الصغار وطلبوا لم يجد بدأ من إخراجه إلا أن يكون بأمر السلطان...^(١) وصحيحة ابن بزيع في بيع جوارى من لم يوص^(٢).

ونتيجة هذه النقطة أن القضاة كانوا يمارسون دوراً أوسع من فضّ الخصومات، وأن جعل الإمام (عليه السلام) الفقهاء قضاة يمنحهم تلك الصلاحيات الواسعة حتى لو منحت بعد زمان صدور النص من الإمام الصادق (عليه السلام) ما دامت الصلاحيات تُمنح في زمن المعصومين (عليهم السلام) لأن الأوامر المولوية للإمام تبقى نافذة ما لم ينسخها الإمام اللاحق، ولم يحصل مثل هذا النسخ فيحمل النص عليها.

٤- إن مسألة الهلال كانت ضمن هذه الصلاحيات التي يوكلها الحاكم إلى القاضي واعترف بذلك السيد الخوئي وهو ممن استشكل في ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي، قال (قدس سره): ((إن وظيفة القضاة لم تكن مقصورة على حسم المنازعات فحسب، بل كان المتعارف والمتداول لدى قضاة العامة التدخل في جميع الشؤون التي تبتلى بها العامة، ومنها: التعرض لأمر الهلال، حيث إنهم كانوا يتدخلون فيه بلا ريب، وكان الناس يعملون على طبق قضائهم في جميع البلدان الإسلامية، فإذا كان هذا من شؤون القضاء عند العامة وثبت أن الإمام (عليه السلام) نصب شخصاً قاضياً فجميع تلك المناصب تثبت له بطبيعة الحال، فلهذا القاضي ما لقضاة العامة، ومنه الحكم في الهلال، كما هو المتعارف في زماننا هذا تبعاً للأزمة السابقة، لما بين الأمرين من الملازمة الخارجية))^(٣).

(١) وسائل الشيعة: ٤٢٢/١٩، أبواب أحكام الوصايا، باب ٨٨، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة: ٣٦٣/١٧، كتاب التجارة، أبواب عقد البيع وشروطه، باب ١٦،

ح ٢.

(٣) موسوعة السيد الخوئي (قدس سره): ٨٦/٢٢، لكنه (قدس سره) أنكر دلالة الرواية

على المطلوب من جهة احتمال أن هذا التصدي من القاضي من مبتدعاتهم وليس ==

ويشهد لذلك السيرة الجارية إلى اليوم حيث لم يكن بناء المسلمين على استقلال كل فرد بالتعرف على حكم أول الشهر واتخاذ قرار الصوم أو الإفطار أو الحج، بل كانت لهم جهة ما يرجعون إليها سواء كان ولي الأمر أو القاضي. وهذا أمر طبيعي للتفاصيل الكثيرة في أمر الهلال التي تحفى على غير الفقيه^(١) وقد أشرنا إليها مراراً، ولما تضمنه من الشهادات والتحقق من حال الشهود ولكي يحصل إعلام بتحقق الشهادة على الهلال وإلا فكيف يعرف الناس برؤية الشاهدين إذا لم يشهدا بها أمام الحاكم أو القاضي، ولذا أوجب بعض العامة أداء الشهادة على رؤية الهلال عند القاضي فقال الحنفية: ((تكون الشهادة في مصر أمام القاضي، وفي القرية في المسجد بين الناس)) وقال المالكية: ((ويجب على العدل أو العدلين رفع الأمر للحاكم أنه رأى الهلال لينفتح باب الشهادة، ولأنه قد يكون الحاكم ممن يرى الثبوت بعدل))^(٢).

ويمكن شمول الجعل لمسألة الهلال بعموم العلة بأن يقال: ((إن أصل الحكم إنما هو لأجل قطع التفرقة والاختلاف فعلاً أو شأنًا، رفعاً أو دفعاً، ولا ريب في تحقق الأخير في مثل رؤية الهلال))^(٣) بل يكون الرجوع في الهلال أولى لأن حسم أسباب الخلاف في الأمور العامة داخل الأمة أهم وأولى من حل نزاع المتخاصمين

==من الوظائف المقررة وقد دفعنا ذلك بالإطلاق المقامي فالتنزيل ناظر إلى ما كان

يمارسه القضاة خارجاً وهو مقتضى البدلية عن الرجوع إلى قضاة الجور.

(١) ولذا نستغرب من قياس السيد الخوئي مسألة أوقات الصلاة على مسألة الهلال في كلامه الذي تعرضنا له في (موسوعة فقه الخلاف: ٢٦٣/٤، ط، الثانية) فإن أوقات الصلاة أمر معروف للناس، ويعرف الجميع متى يتحقق غروب الشمس أو شروقها، وغيرهما وفق العلامات الموضوعية للأوقات، وإن لكل موضع من الأرض مشرقه ومغربيه ولا علاقة له بأي بلد آخر كما في الهلال.

(٢) موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة: ٥٢٨/٢.

(٣) مهذب الأحكام: ٢٧٥/١٠.

في أمور شخصية.

إن قلت: ((إن الماوردي وأبا يعلى لم يذكر ذلك في عداد ما ذكرناه من اختيارات القضاة، ولو كان الهلال أمراً مرتبطاً بهم في تلك الأعصار كان المناسب تعرضهما له كما تعرضنا له في ولاية الحج كما مر))^(١).
قلت:-

١- عدم النص عليها في وظائف القضاة باعتبارها من التطبيقات الجزئية وهم يذكرون العناوين العامة للصلاحيات ويمكن أن تدخل في أكثر من عنوان منها ((النظر في المصالح العامة)) و ((الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر))^(٢).
٢- إننا أوردنا عدداً كبيراً من الروايات تدل على تصدي الحكام لمسألة الهلال وهي كافية لإثبات قيام القضاة بها لأن الحكام كانوا يوكلون تفاصيلها إلى القضاة.

وخلاصة الكلام في هذه النقطة: أن الإمام لما منع الشيعة من الرجوع إلى قضاة السلطة الجائرة وجعل الفقهاء بديلاً عنهم لرفع حاجاتهم التي تعارف الرجوع فيها إلى القضاة فلا بد أن يقال بوجوب الرجوع إليه في كل ما كان يرجع فيه إلى القضاة في تلك الأزمنة ومنها أمر الهلال.

إلفات: لو اتفقنا مع المعترضين في عدم إمكان الاستدلال بالرواية في مسألة ثبوت الهلال بحكم الحاكم لاختصاص الرواية بفصل الخصومات وفض النزاعات ولا يوجد عموم تنزيل لكل ما كان يتصدى له القضاة من صلاحيات ووظائف إضافية مجعولة له من قبل السلطة، فإن الرواية تدل على حجية حكمه فيما لو صدر الحكم بثبوت الهلال بحكم قضائي كما لو اتفق المتنازعان على أن أجل الدين هو الأول من رمضان واختلفا في أنه اليوم أو غداً فحكم القاضي بكونه

(١) دراسات في ولاية الفقيه للشيخ المنتظري (قدس سره): ٦٠٨/٢.

(٢) موسوعة الفقه الإسلامي: ٤٠٣/٦.

اليوم فعلى المدعى عليه تنفيذ الحكم والوفاء بالدين لوجوب الأخذ بالحكم القضائي وعدم جواز رده، نعم لا يجب على هذا الشخص أن يصوم ذلك اليوم لقول القاضي لأنه ليس من وظيفته.

الثانية: مقبولة عمر بن حنظلة قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحل ذلك؟ قال: من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له، لأنه أخذه بحكم الطاغوت وما أمر الله أن يكفر به قال تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾ (النساء: ٦٠)، قلت فكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا ردّ والراد علينا راد على الله وهو على حد الشرك بالله)^(١).

أقول: موضع الاستدلال قوله (عليه السلام): (فإني قد جعلته عليكم حاكماً) بنفس التقريب المتقدم في معتبر أبي خديجة، وقد أشكلوا على الرواية أولاً من جهة السند لعدم ورود توثيق في عمر بن حنظلة وإن سميت روايته بالمقبولة لتلقي الأصحاب لها بالقبول ورواها المشايخ الثلاثة (قدس الله أرواحهم) ورغم ما ورد عن يزيد بن خليفة أنه قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): أن عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت فقال أبو عبد الله (عليه السلام): إذن لا يكذب علينا)^(٢) وهي تدل على أعلى درجات التوثيق لصدوره عن الإمام (عليه السلام) إلا أن يزيد هو الآخر لم يرد فيه توثيق، نعم على مبنى أن صفوان بن يحيى ونظيره لا يرسلون ولا يروون إلا عن ثقة يكون عمر ويزيد ثقتين لرواية صفوان

(١) وسائل الشيعة: ١٨/١٠٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ١١، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: ٤/١٣٣، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، باب ٥ ح ٦.

عنهما.

ومما يمكن الاستدلال به على وثاقتهما أن هذه الرواية نقلها الكليني بسند صحيح عن يونس عن يزيد وهي متضمنة لأعلى درجات التوثيق ولم يكن حال عمر خافياً على يونس فلو كان مجهولاً أو ضعيفاً لأسقط يونس النقل المتضمن توثيق عمر لأن يونس سيكون شاهداً على أمر لا يعرفه، وهو لا يرضى أن يكون شاهد زور، كما أن وظيفة الراوي لا تقتضي نقل كل التفاصيل غير المرتبطة بالحكم الشرعي، فعدم نقل يونس لتوثيق عمر لا يضر لعدم ارتباطه بأصل الحكم في الرواية حيث يستمر يزيد يقول: (قلت: ذكر أنك قلت: إن أول صلاة... الحديث) وفي نهايتها قال الإمام (عليه السلام): (صدق). وهذا التقريب للتوثيق عرفي وعقلائي ونحن نستدل بسيرة العقلاء على حجية خبر الثقة ونحوها.

أما من حيث الدلالة فقد أوردوا على المقبولة نفس الإشكال على معتبرة أبي خديجة من اختصاص النصب والتعيين بفض الخصومات، قال صاحب الحدائق (قدس سره): ((أما المقبولة فإن المتبادر منها إنما هو الرجوع فيما يتعلق بالدعاوى والقضاء بين الخصوم أو الفتوى في الأحكام الشرعية))^(١) وقد أجبنا عن هذا الإشكال عند عرض معتبرة أبي خديجة، ولعل الاستدلال هنا بالمقبولة على عموم التنزيل للفقهاء أقوى لأكثر من وجه:-

١- ورود لفظ (حاكم) في المقبولة وهو قد يستعمل في ولي الأمر فالصلاحيات الممنوحة للفقهاء بمقتضى هذا التنزيل أوسع ومنها مسألة الهلال وقد نقلنا روايات كثيرة عن تصدي الحكام لها، والشواهد على هذا الاستعمال كثيرة، كقول أمير المؤمنين (عليه السلام) في الخطبة القاصعة: (فأبدلهم العز مكان الذل والأمن مكان الخوف فصاروا ملوكاً وحكاماً وأئمة أعلاماً، فهم حكام على

(١) الحدائق الناضرة: ٢٥٩/١٣.

العالمين وملوك في أطراف الأرضين)^(١).
وقوله (عليه السلام): (فتقربوا إلى أئمة الضلالة والدعاة إلى النار بالزور
والبهتان، فولّوهم الأعمال وجعلوهم حكاماً على رقاب الناس)^(٢).
وقول الإمام الصادق (عليه السلام): (الملوك حكام على الناس، والعلماء
حكام على الملوك)^(٣).
وقوله أيضاً: (تكون شيعتنا في دولة القائم (عليه السلام) سنام الأرض
وحكامها)^(٤).
وعن علي بن الحسين (عليه السلام) قال: (ويكونون حكام الأرض
وسنامها)^(٥).

ووجه الاشتراك بين القاضي والسلطان في إطلاق لفظ الحاكم عليهما تحقق
معنى الحكم وهو المنع فالقاضي يحسم النزاع والخصومة والحاكم يمنع من الإخلال
بالنظام والظلم ومن النزاع ومن الفساد وهكذا بقراراتهما القاطعة، ولعل إطلاق
اللفظ على الوالي أولى من القاضي لأنه من يمتلك القوة القادرة على تنفيذ القرار
هو الحكم، أما القاضي فيستمد قوته منه.
قال الشيخ الأنصاري (قدس سره): ((يستفاد من جعله حاكماً كونه كسائر
الحكام المنصوبة في زمان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والصحابة في إلزام

(١) نهج البلاغة: ١٧٧/٢، الخطبة ١٩٢.

(٢) نهج البلاغة: ٢١٤/٢، الخطبة ٢١٠.

(٣) بحار الأنوار: ١٨٣/١، كتاب العلم، أبواب العلم وآدابه، الباب ١، ح ٩٢ عن كنز
الكراجكي.

(٤) بحار الأنوار: ٣٧٢/٥٢، تأريخ الإمام الثاني عشر، الباب ٢٧ في سيره وأخلاقه، ح
١٦٤ عن كتاب الاختصاص.

(٥) بحار الأنوار: ٣١٧/٥٢، تأريخ الإمام الثاني عشر، الباب ٢٧ في سيره وأخلاقه، ح ١٢
عن كتاب الخصال.

الناس بإرجاع الأمور المذكورة إليه، والانتهاه فيها إلى نظره، بل المتبادر عرفاً من نصب السلطان حاكماً وجوب الرجوع في الأمور العامة المطلوبة للسلطان إليه))^(١).

والقرائن في الرواية عديدة كقول السائل: (فتحاكمان إلى السلطان) وقول الإمام (عليه السلام): (من تحاكم إليهم) والتحاكم شامل للقضايا العامة التي تخرج عن صلاحيات القضاة وتحتاج إلى قوة تنفيذية فأرجعهم الإمام (عليه السلام) في كل ذلك إلى الفقهاء.

وكون اليد غير مبسوطة يومئذ للإمام (عليه السلام) وشيعته لا يمنع من الحمل على هذه السعة لأن أحكام الشارع ناظرة إلى هذا الزمان والزمان الآتي.

٢- ويستدل على عدم تخصيص الوظيفة بحل الخصومات استشهد الإمام (عليه السلام) بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ﴾ والآية واقعة في سياق قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا، أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أَنزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنزَلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ (النساء: ٥٩-٦٠) والظاهر أن المراد من ﴿أُولِي الْأَمْرِ﴾ من له حق الأمر والحكم شرعاً فتجب طاعة من ثبت له هذا الحق في الأمور العامة التي يتصدى لها في حدود الصلاحيات الممنوحة شرعاً للفقهاء الجامع للشرائط وقد ذكرناها في كتاب (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)^(٢) و(فقه المشاركة في السلطة).

قال الشيخ الأنصاري (قدس سره) في المكاسب في معنى أولي الأمر:

(١) المكاسب: ٣/٥٥٤.

(٢) أنظر: موسوعة فقه الخلاف: ج ٨-٩.

((الظاهر من هذا العنوان عرفاً من يجب الرجوع إليه في الأمور العامة التي لم تحمل في الشرع على شخص خاص)) والآية فرّعت وجوب الرجوع في المنازعات على الأمر بالطاعة والرجوع في سائر الأمور إلى أولي الأمر وقد عرفت المقصود منهم.

فالإمام (عليه السلام) طبق الآية على مورد السؤال وهي المنازعات وهذا التطبيق لا يخصص الجعل، وهذا التقريب يقوي هذا المعنى الذي استظهرناه من معتبرة أبي خديجة أيضاً باعتبار وحدتهما من هذه الناحية.

وخالصة هذين الوجهين: أن مورد الرواية لا يخصص الوارد بعد أن علمنا بعمومه وأن إرجاع الشيعة إلى الفقهاء في فض الخصومات باعتبارها واحدة من وظائفهم المجعولة في المرتبة السابقة. وفي الرواية قرينة على ذلك لتعبير الإمام (عليه السلام): (فإني قد جعلته عليكم حاكماً) وهو مناسب لإرادة الأعم من فض الخصومات وإلا كان المناسب أن يقول: (بينكم)، وإذا كان للقاضي جهة استعلاء وهيمنة تصح استعمال (عليكم) فهي لأجل هذه الصلاحيات الواسعة الممنوحة له فتؤكد المطلوب.

٣- إن تصدي الحكام لمسألة الهلال مما لا شبهة فيه كما قدمنا خصوصاً في الصوم والفطر والحج وقد ورد ذلك صريحاً في رواية أبي الجارود، وقد عدّ الماوردي خمسة تكاليف لأمر الحاج فقال: ((أحدها: إشعار الناس بوقت إحرامهم والخروج إلى مشاعرهم ليكونوا له متبعين وبأفعاله مقتدين))^(١) وذكر مثله أبو يعلى.

ونتيجة البحث في هذا الدليل المكوّن من مقدمتين إمكان تقريب الاستدلال بالمعتبرة والمقبولة على أن من وظائف الفقهاء النظر في الهلال بمقتضى عموم

(١) الأحكام السلطانية: ١١٠، باب ولاية الحج، الأحكام السلطانية لأبي يعلى: ١١٢ فصل ولاية الحج.

تنزيلهم منزلة القضاة والحكام، وأن قولهم حجة في ذلك فإذا صدر منهم حكم
بالحلال وجب على الجميع العمل به، قال صاحب الجواهر (قدس سره): ((يمكن
تحصيل الإجماع عليه خصوصاً في أمثال هذه الموضوعات العامة التي من المعلوم
الرجوع فيها إلى الحكام كما لا يخفى على من له أدنى خبرة بالشرع وسياسته
وبكلمات الأصحاب في المقامات المختلفة فما صدر عن بعض متأخري المتأخرين
من الوسوسة في ذلك من غير فرق بين حكمه المستند إلى علمه أو البينة أو غيرهما
لا ينبغي الالتفات إليها))^(١).

بل يمكن القول أننا لسنا بحاجة إلى الاستدلال بعموم التنزيل في المقبولة
والمشهورة أصلاً إذا علمنا:-

١- أن الأئمة نهوا شيعتهم عن الرجوع إلى الولاية والحكام الجائرين.
٢- وأن مسألة الهلال كانت من وظائف الحكام والقضاة ولم تترك لآحاد
المسلمين أن يستقل كل فرد ليعمل بقناعته فلا بد من جعل البديل لهم وعدم
إهمال أمر الشيعة والبديل منحصر بالفقهاء الجامعين للشرائط.

لكن الاستدلال بهاتين الروايتين لا ينفع القائلين بحجية قول الحاكم في نفوذ
حكمه على غير مقلديه بلحاظ السيرة الجارية لدى الفقهاء، لما كررناه من أن قول
الفقيه في مسألة الهلال لا يكون من باب الحكم والإنشاء وإنما من باب الإخبار
والإعلان عن تحقق موضوع البينة وثبوت الهلال بها، فالحجية للبينة وليس لحكمه،
ويكون مقتضى الروايتين وجوب رجوع الشيعة إلى الفقهاء في مسألة الهلال
باعتبارهم من أهل الخبرة في تفاصيل المسألة وتؤدى عندهم الشهادة، ويكفي فيه
رجوع كل مكلف إلى مرجع تقليده.

نعم لو أنشأ الفقيه الجامع للشرائط حكماً بذلك ولو بمقتضى ولاية الفقيه في
موارد إعمالها أو ضمن حكم قضائي نفذ على الجميع.

(الوجه السابع) التوقيع الشريف الذي رواه الشيخ الصدوق في إكمال الدين والشيخ الطوسي في الغيبة بالإسناد عن محمد بن يعقوب عن إسحاق بن يعقوب قال: (سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان (عليه السلام): أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك- إلى أن قال- وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله، وأما محمد بن عثمان العمري فرضي الله عنه وعن أبيه من قبل فإنه ثقتي وكتابه كتابي)^(١).

أقول: تقريب الاستدلال يمكن أن يكون بضم مقدمتين:

أولاهما: إن التوقيع أمر بالرجوع في الحوادث الواقعة زمان الغيبة إلى المجتهد الجامع للشرائط باعتباره نائب الإمام بالنيابة العامة وزعيم الملة والمنصوب منه (عليه السلام) حجة عليهم، والمراد بالحوادث الواقعة ما يرجع به الناس إلى زعمائهم من الأمور العامة والمستجدات، فقول الفقهاء حجة على الناس في ما كان المعصوم (عليه السلام) حجة فيه من هذه الأمور التي يرجعون بها إليه (عليه السلام) قال الشيخ الأنصاري (قدس سره) في المكاسب: ((إن المراد بالحوادث ظاهراً مطلق الأمور التي لا بد من الرجوع فيها عرفاً أو عقلاً أو شرعاً إلى الرئيس مثل النظر في أموال القاصرين لغيبة أو موت أو صغر أو سفه))^(٢).

ثانيهما: إنه من الأمور التي يرجع بها المسلمون إلى زعمائهم الدينيين عرفاً أو عقلاً أو شرعاً مسألة الهلال وبيان الوظيفة يوم الشك لارتباطها بشعائرتهم الدينية ومناسباتهم الاجتماعية ولمنع وقوع الأمة في الهرج والمرج واختلال النظام فهي من الحوادث الواقعة المشمولة بالأمر بالرجوع إلى الفقهاء، وعلى تعبير بعض أعلام العصر ((فأي حادثة واقعة أهم وأشد ابتلاءً من أمر الهلال الذي يتلى به

(١) وسائل الشيعة: ١٤٠/٢٧، أبواب صفات القاضي، باب ١١ ح ٩.

(٢) كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري: ٥٥٥/٣.

في يوم واحد مجتمع المسلمين؟))^(١).

وقد نوقش الاستدلال بالرواية سنداً وممتناً.

أما السند فمن جهتين ذكرهما السيد الخوئي^(٢) (قدس سره):

الأولى: محمد بن محمد بن عصام الذي روى عنه الصدوق هذه المكاتبة وهو رواها عن الكليني ولم يرد في ابن عصام توثيق وإن ترضى عنه الشيخ الصدوق عندما ذكره ضمن شيوخه الذين يروي بواسطتهم عن الكليني^(٣) لكن هذا غير كاف بحسب القواعد لاحتمال أن هذا الدعاء كان وفاءً لتلقيه منهم.

وهذا الإشكال مردود لأن الطريق غير منحصر به ويوجد طريق آخر للتوقيع وهو معتبر حيث رواه الشيخ الطوسي في (الغيبة) عن جماعة -منهم الشيخ المفيد- عن محمد بن قولويه وأبي غالب الزراري وغيرهما كلهم عن محمد بن يعقوب.

الثانية: إسحاق بن يعقوب فإنه لم يوثق في كتب الرجال وإن استظهر بعضهم أخوته للكليني ولعله ناشئ من وصف الصدوق له في كتاب (إكمال الدين) بالكليني وهذا لا يدل على وثاقته^(٤).

(١) دراسات في ولاية الفقيه للشيخ المنتظري (قدس سره): ٦٠٠/٢.

(٢) موسوعة السيد الخوئي: ٨٢/٢٢.

(٣) راجع المجلد ١٩ من الوسائل في الفائدة الأولى من خاتمة الكتاب، ص ٤١٨، التسلسل ٢٩٩.

(٤) جعل بعض من حضرنا بحثه الشريف (دام ظله) في إحدى محاضراته في غير هذا الموضوع من الشواهد على ضعف إسحاق بن يعقوب سؤاله عن قتل الإمام الحسين (عليه السلام) وأنه من الأمور التي أشكلت عليه وورود التوقيع الشريف (وأما قول من زعم أن الحسين لم يُقتل فكفر وتكذيب وضلال) ولو أخذ السؤال على ظاهره لكان غير معقول لعدم الشك في هذه المسألة وإسحاق يقول إنها مسائل أشكلت عليّ، لكنني خلال مطالعاتي وجدت أن شبهةً سرت في أذهان ذلك الجيل أن==

لكن هذا الإشكال -أي مجهولية وثاقفة إسحاق- لا يضر بحجية التوقيع؛
لأكثر من وجه:-

أ- ظاهر الرواية أن الشيخ الكليني رأى بنفسه خط الإمام (عليه السلام) وتوقيعه الشريف وهو كان معروفاً لديه كما كان معروفاً لعدد من الأعلام المتأخرين عن زمانه كالشيخ الصدوق بحسب تصريحاتهم وبذلك عرف الكليني صدق نسبة الخط والتوقيع للإمام (عليه السلام).

ب- إن الكليني (قدس سره) عاصر السفراء الأربعة وكانوا حازمين في تكذيب ادعاءات الاتصال بالإمام للمفتريين، فلو كان هذا التوقيع مكذوباً على السفير الثاني لأعلن ذلك هو أو السفير الثالث والرابع الذي توفي والكليني في سنة واحدة.

ج- لأن الشيخ الكليني (قدس سره) تلقاه من إسحاق بالقبول ورواه إلى من بعده ولم تكن التوقيعات تخرج إلا للخوادم من الشيعة وكان الاتصال بالإمام (عليه السلام) غير ممكن ومنعت الشيعة من ذكر اسمه الشريف، فلو كان عند الشيخ الكليني أي احتمال للكذب والوضع لما نقله؛ لأن نقله يعني التسليم بصحة صدوره حيث كان الأصحاب يرون حجية التوقيعات لصدق الوكلاء، وعقدوا لها أبواباً في كتب الغيبة.

فمجهولية إسحاق لا تضر من حيث صدور الحديث ولا أيضاً من جهة التغيير في النقل لأنه ورد مكتوباً.

وأما إشكال عدم ذكرها في الكافي فإنه لا يضر أيضاً فليس بناء الشيخ الكليني على تدوين كل ما رواه من الأحاديث في الكافي.

=الحسين (عليه السلام) لم يقتل بدليل قوله تعالى ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ (النساء: ١٤١) فسؤال إسحاق كان لتحصيل رد على هذه الشبهة وليس لشكّه في المسألة وحيثئذ يكون سؤاله معقولاً.

وأما المتن فقد أورد عليه من جهة الشك في دخول مسألة الهلال في عنوان الحوادث الواقعة؛ لأنها ((لا تشمل الحوادث التي يمكن للمكلف الوصول إلى حكمها بنفسه كما في مسألة ثبوت الهلال، فإن لها طرقاً متعددة يمكن للمكلف الاستغناء بها عن الحاكم الشرعي، إما باستهلاله لرؤية الهلال بنفسه أو اعتماده على البينة أو الشياخ وما شاكل ذلك من الطرق المعروفة))^(١).

أقول: جرت سيرة المسلمين منذ صدر الإسلام إلى اليوم على عدم استقلال الأفراد بتحديد أوائل الشهور وإنما الاعتماد على الجهة الدينية التي يرجعون إليها؛ لأن الرؤية غير متاحة غالباً إلا للنوادر، وحجية البينة لها شروط وظروف ومسألة الهلال لها أحكام عديدة تخفى على غير الخبير، وستأتي مناقشة هذا الإشكال بتفاصيل أكثر إن شاء الله تعالى.

ولبيان هذا الإشكال بشكل مفصل نقول: وصف السيد الحكيم (قدس سره) التوقيع بأنه ((لا يخلو من إجمال في المراد، وأن الرجوع إليه هل هو في حكم الحوادث ليبدل على حجية الفتوى؟ أو جسمها ليبدل على نفوذ القرار؟ أو رفع إشكالها وإجمالها ليشمل ما نحن فيه، وإن كانت لا تبعد دعوى انصرافه إلى ما لا بد من الرجوع فيه إلى الإمام، وليس منه المقام لإمكان معرفة الهلال بالطرق السابقة))^(٢).

فعلى الأول يكون المراد بالحوادث الواقعة المسائل الشرعية المستحدثة من ((الأمور التي تتفق خارجاً ولم يعلم حكمها، كما لو مات زيد وله ثياب أو مصاحف عديدة ولم يعلم أن الحبوة هل تختص بواحد منها أو تشمل الكل، ويكون الحديث أجنياً عن محل الكلام، وما يؤيد ذلك الإرجاع إلى الرواة بصيغة

(١) فيض العروة الوثقى: ١٤٩/٢.

(٢) المستمسك ٤٦٠/٨.

العموم لا إلى شخص معين وهذا هو حكم الجاهل بالمسألة فيرجع إلى العالم))^(١).
أقول: هذا الوجه مبني على تقدير مضاف (حكم) والأصل عدم التقدير،
مضافاً إلى المناقشات الآتية فيه.

وعلى الثاني يكون المراد ((الشبهات الموضوعية التي تقع مورداً للنزاع
والخصومة، كما لو ادعى زيد ملكية هذه الدار وأنكرها عمرو فتكون من أدلة
نفوذ القضاء، وهذا الاحتمال بعيد وإلا لقال: فارجعوها بدل (فارجعوا فيها)
ضرورة أن في موارد المرافعات والدعاوى ترفع نفس الحادثة إلى القاضي، على أنه
لا مدخل للراوي بما هو راوٍ في مسألة القضاء لعدم كونه شأناً من شؤونه وظاهر
التوقيع دخالة هذا الوصف، وعلى هذا يكون التوقيع أجنياً أيضاً)).

وعلى الثالث يكون المراد ((مطلق الحوادث سواء كانت من قبيل المرافعات
أم لا التي منها ثبوت الهلال).

وهذا الاحتمال هو مبني الاستدلال، ولكنه لا مقتضي له بعد وضوح
الطرق الشرعية المعدة لاستعلام الهلال من التواتر والشياخ والبينة وعد الثلاثين من
غير حاجة إلى مراجعة الحاكم الشرعي، ضرورة أنه إنما يجب الرجوع إليه مع
مسيب الحاجة، بحيث لو كان الإمام (عليه السلام) بنفسه حاضراً لوجب الرجوع
إليه. والأمر بالرجوع في التوقيع ناظر إلى هذه الصورة.

ومن البين أن مسألة الهلال لم تكن كذلك، فإنه لا تجب فيها مراجعة الإمام
(عليه السلام) حتى في عصر حضوره وإمكان الوصول إليه، بل للمكلف الامتناع
عن ذلك والاختصار على الطرق المقررة لإثباته، فإن توفرت لديه وقامت الحاجة
الشرعية أفطر، وإلا بقي على صومه، ولم يعهد في عصر أحد من الأئمة (عليهم
السلام) - حتى مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام) المتصدي للخلافة الظاهرية -
مراجعة الناس ومطالبتهم إياه في موضوع الهلال على النهج المتداول في العصر

(١) موسوعة السيد الخوئي (قدس سره): ٨٢/٢٢.

الحاضر بالإضافة إلى مراجع التقليد ، إذ لم يذكر ذلك ولا في رواية واحدة ولو ضعيفة.

وعلى الجملة: قوله (عليه السلام): (فهو حجتي عليكم) أي في كل ما أنا حجة فيه، فلا تجب مراجعة الفقيه إلا فيما تجب فيه مراجعة الإمام، ومورده منحصر في أحد أمرين: إما الشبهات الحكمية، أو باب الدعاوي والمرافعات. وموضوع الهلال خارج عنهما معاً^(١).

أقول: دعوى عدم الحاجة إلى الرجوع إلى العلماء في مسألة الهلال والاكتفاء بالطرق الشرعية يكذبها الواقع وقد ردناها مراراً، ومن الواضح أن أفراد المسلمين لم يستقلوا يوماً ما في مسألة الهلال، والمسألة ليست شخصية حتى يقول (قدس سره): ((فإن توفرت لديه وقامت الحجة الشرعية أفطر، وإلا بقي على صومه)) وإنما يراد تعميم حجية هذه الرؤية للمسلمين جميعاً.

ودعواه الأخرى بعدم وجود ما يدل على رجوع الناس في مسألة الهلال إلى مرجعياتهم الدينية وقوله: ((إذ لم يرد ذلك ولا في رواية واحدة ولو ضعيفة)) تنقضها الروايات الكثيرة التي ذكرناها واعترف (قدس سره) فيما نقلنا عنه (صفحة ٢٦٧) بهذه السيرة.

فالأظهر أن يكون المراد بالحوادث الواقعة كل ما جرى عرف المتشركة على الرجوع به إلى زعيمهم، ولا مانع من شموله للمسائل المستحدثة والنزاعات الواقعة لأن القضية ليست مانعة جمع، مضافاً إلى الأمور العامة التي تتطلب موقفاً وبيان رأي لولي الأمر ومنها مسألة الهلال لما ذكرناه مراراً من جريان سيرة المسلمين على الرجوع إلى مرجعياتهم الدينية فيه.

هذا وقد اختار الشيخ الأنصاري (قدس سره) أن التوقيع دال ((على وجوب الرجوع إلى الإمام (عليه السلام) ونائبه في الأمور العامة التي يفهم عرفاً

(١) موسوعة السيد الخوئي (قدس سره): ٢٢/٨٣-٨٤.

دخولها تحت (الحوادث الواقعة)، وتحت عنوان الأمر في قوله تعالى: ﴿أُولِي الْأَمْرِ﴾^(١) وأورد (قدس سره) وجوهاً لاستبعاد أن يراد بالحوادث حكم المسائل الشرعية المستحدثة، فأفاد (قدس سره): ((وأما تخصيصها بخصوص المسائل الشرعية فبعيد من وجوه:

منها: إن الظاهر وكول نفس الحادثة إليه ليباشر أمرها مباشرة أو استنابة لا الرجوع في حكمها إليه.

ومنها: التعليل بكونهم حجتي عليكم وأنا حجة الله فإنه إنما يناسب الأمور التي يكون المرجع فيها هو الرأي والنظر فكان هذا منصب ولاية الإمام من قبل نفسه، لا أنه واجب من قبل الله سبحانه على الفقيه بعد غيبة الإمام، وإلا كان المناسب أن يقول: إنهم حجج الله عليكم كما وصفهم في مقام آخر بأنهم أمناء الله على الحلال والحرام.

ومنها: إن وجوب الرجوع في المسائل الشرعية إلى العلماء الذي هو من بديهيات الإسلام من السلف إلى الخلف مما لم يكن يخفى على مثل إسحاق بن يعقوب حتى يكتبه في عداد مسائل أشكلت عليه، بخلاف وجوب الرجوع في المصالح العامة إلى رأي أحد ونظرة، فإنه يحتمل أن يكون الإمام عليه السلام قد وكله في غيبته إلى شخص أو أشخاص من ثقاته في ذلك الزمان.

والحاصل أن الظاهر أن لفظ الحوادث ليس مختصاً بما اشتبه حكمه ولا بالمنازعات^(٢).

وأجاب بعض من حضرنا بحثه الشريف عن هذه الوجوه، فعن الأول قال ((والجواب واضح جداً فلم يقل فارجعوها بل قال فارجعوا فيها أي حكمها)) وأجاب عن الثاني بقوله: ((وما أفاده ليس وجه يعتمد عليه فإنه لا مانع من أن

(١) المكاسب: ٣/٥٥٧.

(٢) المكاسب: ٣/٥٥٥.

تكون وظيفة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) الإفتاء حتى نسب إلى الله تعالى ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾ (النساء: ١٢٧) وكذا القضاء والولاية فكانوا (عليهم السلام) يباشرون كثيراً من الأمور وعندما توسعت شؤونهم جعلوا جماعة للقضاء وآخرين للإفتاء والإدارة العامة فيصح أنهم حجة من الإمام وقد عبر (عليه السلام) أنهم خلفائي فهم خلفاؤهم لأنهم يبلغون عنهم (عليهم السلام)).

واختار تبعاً لأستاذه السيد الخوئي (قدس سره) أن المراد حكم المسائل المستحدثة، وأيده بوجوه:

الأول: إن ((الظاهر من الحوادث الواقعة مستحدثات المسائل أي المسائل التي لم تكن معروفة حتى يتلقوا حكمها فإن الحوادث جمع حادثة ويقال عن الشيء أول ما يبدو أما بعد تكرره فلا يناسب التعبير عنه بالحادثة فالظاهر من الحوادث المسائل المستحدثة أما ما تلقونه عن الأئمة (عليهم السلام) من المسائل المعروفة بغير مشمولة كالوظيفة يوم الشك فإنه عادي ولا وجه لسؤال إسحاق بن يعقوب عنها وكذا بالنسبة للأمور النظامية والأمور العامة مما يتصدى لها الولاية. فهذا هو الوجه الأول.

الثاني: إن هذا التوقيع إنما سأله إسحاق بن يعقوب بتوسط النائب الثاني الذي كان نائباً طيلة خمسين سنة وفي هذا الوقت كان المتصدي للأمور العامة للشيعنة النواب ويرجعون إلى الفقهاء في المسائل وأما المسائل المستحدثة فحتى الفقهاء يرجعون إلى الإمام ومن هنا كان إسحاق متحيراً وسأل عمن يرجعون إليه والسؤال وإن لم يذكر في الرواية إلا أنه يمكن استفادته من استنتاج أجوبة الإمام (عليه السلام) لذا لا يمكن أن يقال: إن المراد من الحوادث الواقعة الأمور العامة فإن في مثل هذه كانوا يرجعون إلى النائب وقد ذكر في نفس التوقيع: وأما ما ذكر محمد بن عثمان فكتابه كتابي فهنا سؤال عن خصوص النائب الخاص المتكفل لمثل هذه الأمور فلا بد أن يراد منها الإفتاء في المسائل المستحدثة.

الثالث: إن الموجود في نسخة كتاب الغيبة (وأنا حجة الله عليكم)^(١) بينما في نسخة (إكمال الدين، طبعة النجف وبحار الأنوار جزء ٥٣ صفحة ٨٢ والاحتجاج) (وأنا حجة الله عليهم) ولعله المناسب والشاهد على ذلك قوله عليه السلام (يتفتح بي في زمن الغيبة كالشمس إذا جللها السحاب فيأني أمان لكم)^(٢) فهذا نفع الإمام لا أنه حجة عليهم ويأشر أمورهم العامة لكن الرواة ما داموا أهل دراية فهم يتلقون من الأئمة عليهم السلام الأصول وعليهم التفريع. وعلى نسخة (عليهم) فيكون الأمر راجعاً إلى الإفتاء بمعنى أن الوكلاء يتلقون الحجج والروايات عنهم عليهم السلام فالأئمة حجة على الفقهاء والرواة وهؤلاء حجة على الناس لأنه يجتمع عليكم فيهما فلا معنى له.

الرابع: من الشواهد على أن المراد بالحوادث الواقعة حكمها ما في العدة للشيخ، عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال: (إذا نزلت بكم حادثة لا تعلمون (لا تجدون) حكمها فيما ورد عنا فانظروا إلى ما رووه عن علي (عليه السلام) فاعملوا به)^(٣).

(١) ذكر المجلسي في بحار الأنوار رواية الكليني عن إسحاق بن يعقوب (وأنا حجة الله عليكم) (بحار الأنوار ج ٥٣- دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م) وفي الجزء الثاني من البحار نفس النسخة بدون (عليكم) نقلاً عن الكليني وفي الجزء ٧٥ باب مواعظ القائم يذكر حديثاً آخر فيه (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا... وأنا حجة الله). ورواه الراوندي في الخرايج والجرايح عن الكليني بواسطة ابن بابويه هكذا (وأنا حجة الله).

(٢) في الغيبة للطوسي في تكملة نفس الحديث السابق وكذا سائر المصادر التي ذكرت الحديث كاملاً (وأما وجه الانتفاع في غيبتي فكالانتفاع بالشمس إذا غيبتها عن الأبصار السحاب، وإني لأمان لأهل الأرض كما أن النجوم أمان لأهل السماء).

(٣) وسائل الشيعة: ٩١/٢٧، أبواب صفات القاضي، باب ٨، ح ٤٧.

وفي عيون أخبار الرضا (عليه السلام) والعلل والتهذيب عن علي بن أسباط قال: (قلت للرضا (عليه السلام) يحدث الأمر لا أجد بدأ من معرفته وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك...) الحديث^(١) والشاهد قوله: (يحدث الأمر) وعن رسالة المحكم والمتشابه في مقدمة (جامع الأحاديث) مثله.

والنتيجة أن الشواهد السابقة كلها تفيد أن المقدمة الثانية غير واردة لأن ثبوت الهلال قد وردت فيه أمور كثيرة كالرؤية والبيئة وليس هذا شيئاً حادثاً^(٢).

أقول: يمكن التعليق على مجمل ما قاله (دام ظلّه الشريف) بأمور:

١- إن كتاب التهذيب الذي اعتمدنا روايته وردت فيه كلمة (عليكم) أما المصادر الأخرى فلم تكن روايتها معتبرة، وحيثُذ يكون قوله (عليه السلام): (فإنهم حجتي عليكم) كالعلة للأمر بالرجوع إلى الفقهاء في الحوادث الواقعة، وهذا يناسب الرجوع في ما هو أوسع من المسائل الشرعية المستحدثة؛ لأن إطلاق الحجة يلزم بالرجوع في كل ما كانوا يرجعون به إلى الإمام المعصوم (عليه السلام) لا خصوص الإفتاء والقضاء.

٢- إن حمل الرواية على حكم المسائل المستحدثة يستلزم تقديراً في الرواية والأصل عدم التقدير فلا يقاس عليها الروايات التي استشهد بها في الأمر الرابع فإنها تضمنت هذا اللفظ صريحاً.

ونحن لم ننف شمول عنوان (الحوادث الواقعة) لمستحدثات المسائل ولكن نفينا انحصارها بها كما ذهب إليه المعترضون.

كما أن الرجوع إلى الفقهاء في المسائل المستحدثة باعتبارهم من أهل الدراية في تطبيق الأصول على تفرعاتها مما لم يكن جديداً حتى يسأل عنه إسحاق وقد

(١) وسائل الشيعة: ١١٥/٢٧، أبواب صفات القاضي، باب ٩، ح ٢٣.

(٢) محاضرة بتاريخ ١٠/١٠/١٤١٧.

كان الأئمة (عليهم السلام) يرجعون أصحابهم إلى الفقهاء من رواة أحاديثهم في حياتهم وحضورهم في المسائل كافة فكيف يسأل عن حال غيبة الإمام؟
إن قلت: إن الاجتهاد لم يكن موجوداً في زمان المعصومين (عليهم السلام) فالرجوع إلى الفقهاء كان في خصوص المسائل التي فيها نصوص لا المستحدثات.
قلت:-

أ- هذا ليس صحيحاً بل كان الفقهاء من الرواة يجتهدون في تطبيق النصوص الموجودة على المسائل المستحدثة، ولذا ورد عن الإمام الصادق (عليه السلام) قوله: (إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا) وعن الإمام الرضا (عليه السلام) قوله: (علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع)^(١)، مضافاً إلى أن الإمام في اعتراضه على فقهاء العامة لم يوجّه اعتراضه إلى اجتهادهم واستنباطهم وإنما إلى استعمالهم أدوات غير معتبرة شرعاً كالقياس والاستحسان مما يدل على إمضاء أصل الاجتهاد.

ب- إن مدة حضور المعصومين (عليهم السلام) تجاوزت (٢٦٠ عاماً) وقد شهدت تحولات جذرية كبيرة ومسائل مستحدثة متنوعة ولم يرد في كتب الحديث والتأريخ ذكر لكونها مشكلة لم يعرف المسلمون الطريق لمعرفة الجواب بل كان من الواضح عندهم الرجوع إلى الفقهاء خصوصاً وأنهم منتشرين في بلدان مترامية الأطراف ولا يتسنى لهم الرجوع فيها جميعاً إلى المعصوم (عليه السلام).
والخلاصة: كما أن مسألة الهلال ليست حادثة بالمعنى الذي قاله (دام ظله) فكذلك الرجوع إلى الفقهاء في المسائل الشرعية حتى المستحدثة ليس حادثاً.

٣- إن الظاهر من سؤال إسحاق أنه كان يريد بالحوادث الواقعة القضايا التي كانوا يفزعون فيها إلى الإمام في حال حضوره أو السفر في زمن الغيبة

(١) وسائل الشيعة: ٦٢/٢٧، أبواب صفات القاضي، باب ٦، ح ٥١، ٥٢.

الصغرى، وليست هي إلا مستحدثات الأمور والوقائع والقضايا التي لا يعرفون موقفهم الشرعي منها ومن أمثلتها اليوم الفدرالية والديمقراطية والانتخابات والمخدرات والعلمانية والاحتلال والعنف الطائفي والخصخصة والإرهاب وغير ذلك.

٤- إن الحدوث لغةً يعني ((كون الشيء بعد أن لم يكن، وإحداثه: إيجادُه، والحادثة النازلة العارضة وجمعها حوادث))^(١) ولا يتضمن معناها اشتراط عدم التكرار بل لا معنى لهذا الشرط في الوقائع التي تسمى حوادث وهي تقع وتنتهي وغير قابلة للتكرار وكذا الكلام الذي يسمى حديث أي الوقوع، فمسألة الهلال في كل شهر تعتبر واقعة جديدة تفرع فيها الأمة إلى قاداتها وهذا لا يؤثر في كون الحكم في الواقعة من حيث رؤية الهلال أو إتمام عدة الشهر إذ أن لجوءهم إلى إمامهم وزعيمهم لخبرته في تطبيق الحكم المعلوم على الحادثة التي وقعت لهم. ولعل وصف الإمام (عليه السلام) الحوادث بالواقعة فيه عناية للإشارة إلى كون الحوادث مما تقع خارجاً كمراجعة الفقيه في ثبوت الهلال أما المسائل الفقهية فقد تكون موضوعاتها افتراضية لا واقع لها.

وخلاصة الملاحظات أننا لا نتفق معه (دام ظلّه الشريف) في كون المراد بالحوادث الواقعة خصوص المسائل الشرعية المستحدثة وإنما تشمل الأمور العامة ومقتضيات حفظ النظام الاجتماعي العام والأحكام التي يجريها الولي الفقيه وكل ما تفرع فيه الأمة إلى قاداتها لأن الرجوع بالفتاوى إلى رواية الأحاديث ليست حالة جديدة حتى يسأل عنها إسحاق وإنما كان يسأل عن الأمور التي يتصدى لها النائب الخاص للإمام لمن تعود في زمان الغيبة فأرجعه (عجل الله تعالى فرجه) إلى النائب العام.

(١) قاله الراغب في المفردات.

ويمكن التصالح بأن يقال: إن الفتاوى والأحكام هي بالنهاية مسائل شرعية أيضاً لكننا نتفق معه (دام ظلّه الشريف) بأن مسألة رؤية الهلال ليست من (الحوادث) من حيث الحكم وبالمعنى الذي ذكره وإنما هي من الحوادث أي الوقائع بلحاظ التطبيق فكل حالة إثبات الهلال لدخول شهر قمري جديد هي من الحوادث الواقعة ولا تشبه ما سبقها والواقع يشهد بذلك إذ لا يكتفي المسلمون بحالة الهلال في شهر لتعميمه إلى شهر آخر.

وبهذا التقريب يمكن الاستدلال بالتوقيع الشريف على مسألتنا ويكون الاستدلال أوضح حينما يصدر على نحو الولاية وحفظ وحدة الأمة مثلاً ودفع ضرر تشتتها.

ونتيجة البحث إمكان الاستدلال بالمقبولة والمشهورة والتوقيع الشريف على الرجوع إلى الحاكم الشرعي في أمر الهلال والأخذ بقوله.

وحينئذ إذا حكم الحاكم الشرعي بالهلال وجب العمل به على الجميع لكن هذه النتيجة لا تنفع القائلين بثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي ولا تحقق مرادهم، إذ لا يُستفاد منها عملياً في التعميم على غير المقلدين الذي يفترضه عنوان المسألة؛ لأن الملاحظ على سيرة مراجع الدين في مسألة الهلال أن الرجوع إليهم إنما هو من باب أنهم أهل خبرة في التطبيق وما يصدر منهم ليس إنشاءً لحكم شرعي بل إخبار عن تحقق الرؤية وإعلان عن اكتمال الحجة الشرعية وبيان يعبرون فيه عن قناعتهم بدخول الشهر الجديد فلا يكون قولهم حجة إلا على من يطمئن إلى مستندهم واستنادهم، ويتحقق امتثال هذه الروايات برجوع كل مكلف إلى مرجع تقليده، وليس للفقهاء أن ينشئوا حكماً شرعياً على طبق قناعتهم متى شأوا - كما يظهر من عبارة السيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره) التي نقلناها عن الفتاوى الواضحة (صفحة ١٤٢) - إلا إذا وجدت مبررات إنشاء الحكم التي ذكرناها في حدود صلاحيات الولي الفقيه أو لحسم منازعة بين متخاصمين.

دليل القول بعدم ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي:

ذُكرت عدة أدلة لهذا القول قَرَّبها بعض الأعلام -كما في الجواهر ومهذب الأحكام- على أنها موانع من القول بالثبوت.

قال المحقق النراقي (قدس سره) عن هذا القول: ((دليل الثاني -وهو الأقوى-: الأصل، والأخبار المعلقة للصوم والفطر على الرؤية أو مضي ثلاثين، والناهية عن اتباع الشك والظن في أمر الهلال، وقول الحاكم لا يفيد مزيد من الظن))^(١).

أقول: وهي مردودة جميعاً:

(أما) الأصل فلوجود الدليل على الثبوت فلا معنى للتمسك بالأصل.
(وأما) الأخبار مثل صحيحة الحلبي (لا أجزى في الهلال إلا شهادة رجلين عدلين)^(٢) فلأن الحصر فيها إضافي بلحاظ العدل الواحد أو النساء أو الشاهدين الفاسقين أو الجهوليين، فلا تفيد نفي غير المذكور مطلقاً، لذا فإن الأصحاب أجمعوا على صحة طرق أخرى غير ما ذكر كالتواتر والشياع المفيد للعلم، ولو تنزلنا فإن أدلة الثبوت حاکمة عليها.

(وأما) الأخبار الناهية عن اتباع الظن فلا تشمل المورد بعد فرض وجود الدليل العلمي على الحجية.

ونذكر هنا قول صاحب الجواهر (قدس سره) في ما قيل من المناقشات في أدلة ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي قال: ((فما صدر من بعض متأخري المتأخرين من الوسوسة في ذلك لا ينبغي الالتفات إليه))^(٣).

(١) مستند الشيعة: ٤٢٠/١٠.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٨٦/١٠، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١١، ح ١.

(٣) جواهر الكلام: ٣٦٠/١٦.

الرأي المختار:

تحصل من البحث: أن ما يصدر من المجتهد الجامع للشرائط في أمر الهلال على ثلاثة أنحاء:-

١- الإخبار عن اكتمال الحجّة الشرعية على ثبوت الهلال بإحدى الطرق المعتبرة عند الشارع المقدس فيعلن عن دخول الشهر الجديد وهذه هي السيرة الجارية لدى مراجع التقليد، وهذا حجة على مقلديه فقط لأنه ليس حكماً وغير مشمول بالبحث، وقد استفدنا من الأدلة لزوم تصدي المرجع الديني لهذه الوظيفة ووجوب عمل المقلدين بما يصدر منه بمقتضى المقبولة والمشهورة والتوقيع الشريف.

٢- ما كان متضمناً في حكم قضائي بين متنازعين كما لو اتفقا على أن أجل الدين هو هلال الشهر الجديد ولكن اختلفا في ثبوت الهلال فإذا حكم القاضي بدخول الشهر الجديد وجب على المتخاصمين العمل به وإن كان أحدهما أو كلاهما يرجع إلى مجتهد يخالفه في المبني لأنه حكم نافذ على الجميع مجتهدين ومقلدين، لحسم مادة النزاع والتخاصم، لكن نفوذه خاص بالخصومة فليس لمن يخالفه في الفتوى أن يعمل به لصومه أو إفطاره أو حجه غيرها.

٣- ما يصدر من الحاكم الشرعي المتصدي للأمر العامة للناس والذي يحظى بقبول الأغلبية تحت أي عنوان كان كالولي الفقيه أو المرجع الأعلى ونحو ذلك، فإذا حكم بثبوت الهلال طبقاً للحجة الشرعية المعتبرة عنده وضمن حدود الصلاحيات المنوحة له شرعاً كمنع حصول الخلاف والتمزق بينهم الموجب لاختلال النظام وحصول الفتن والفوضى، وجب على الجميع -مجتهدين ومقلدين- الانصياع لحكمه وإن خالفوه في الفتوى لأن الملاك المذكور حاكم عليها. والفرق بين الثاني والثالث أن الثاني فيه جنة طريقية ولحاظ مطابقة الواقع

فلو علم خطأه أو خطأ مستنده لم يكن حكمه ملزماً كما سيأتي إن شاء الله في الفروع الآتية، أما الثالث فإنه ملحوظ على نحو السببية والموضوعية المحضه فيجب العمل به مطلقاً ما دام مستنداً إلى حجة شرعية عنده، ومثاله صحة الوقوف في عرفة مع العامة مطلقاً وليس ذلك لأن حكم الفقيه مغير للواقع كما عن بعض العامة، بل لأنه حاكم على الأحكام الأولية ومغير لموضوعها.

ولذا قلنا أن اختلاف الفقهاء في مسألة الهلال المؤدي إلى الاختلاف بين أتباعهم إذا بقي ضمن الحالة المسيطر عليها فلا مبرر لإنشاء الحكم بثبوت الهلال، أما إذا أدت إلى التنازع والفتنة والاضطراب فيمكن حلها بإصدار المرجع النافذ الأوسع مقبولية لدى الناس حكماً بالهلال فيكون نافذاً على الجميع وموحداً لهم إن شاء الله تعالى، وهذا الأمر يكون من الوضوح بمكان في مسألة الحج فيما لو كان أمره موكولاً إلى نواب الإمام الحق بإذن الله تعالى، فإننا لا نتوقع أداء الحج مناسكهم بحسب تقليديهم فيكون الوقوف في ثلاثة أيام مثلاً، وهذا هو المناسب لمشروع الإسلام في تأسيس المجتمع الصالح والدولة الكريمة فإن من مقدماتها وحدة الموقف في القضايا العامة.

وأعتقد أن من لا يقول بثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي يوافق على ما قلناه، والوقائع العملية أو (الحوادث الواقعة) تعطينا شاهداً على ذلك، فعندما تغير الوضع السياسي في العراق (عام ٢٠٠٣م) وأصبح للمرجعية الدينية نفوذ وهيمنة على الوضع العام فرضت قرارها في جملة من القضايا كالعربات المقدسة فلا يُسمح بالصلاة جماعة أو التدريس ونحو ذلك إلا بإذنها وأصبح قرارها ملزماً للجميع، وأصبح أكثر الفقهاء تشدداً في مسألتنا يقول بالحجية عملياً.

فائدة: من ثمرات القول بحجية حكم الحاكم الشرعي إذا أنشأ حكماً بثبوت الهلال حل مشكلة الساكنين في المناطق القطبية التي يستحيل رؤية الهلال في بعض

الفصول، فيحكم الحاكم الشرعي بتحديد أول الشهر القمري لهم بحسب المبنى الذي يعتمده كإمكانية رؤية الهلال في أقرب البلدان إلى القطب أو كفاية رؤيته في بلدان المسلمين.

فروع

(الأول) من هو الحاكم الذي يثبت الهلال بحكمه؟

هل هو خصوص الفقيه الجامع للشرائط المتصدي لولاية الأمور العامة أم مطلق الفقيه ولو كان منزوياً في مكانه؟

والجواب هو الأول على جميع المباني المعتمدة في دليل الحجية، فإنه إن كان صحيحة محمد بن قيس فإنها تختص بالإمام وعرفناه سابقاً بأنه المتصدي فعلاً لمقام ولاية أمور المسلمين وزعامتهم وحفظ نظامهم حتى يصدق الائتتمام والاتباع، ولا يشمل الفقيه المعتزل لها إلا أن يدعى ثبوت الولاية العامة للفقيه وأن له كل ما كان للإمام المعصوم (عليه السلام) وهذا غير ثابت.

وكذا إذا كان الدليل السيرة العقلائية أو التشريعية لأن القدر المتيقن منها هو الرجوع إلى زعيم الملة والجماعة المتصدي لتنظيم أمورهم، ولو سألت العقلاء والمشرعة عنه لأجابوك أيضاً بأنه من يرجعون إليه في الأمور العامة، وله فيها نظر ومعرفة ينطبق عليه حديث الإمام الصادق (العالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس)^(١).

وإن كان الدليل مقبولة ابن حنظلة ومعتبرة أبي خديجة والتوقيع الشريف فإن موضوعها وإن كان الفقيه الذي (يحكم بحكمنا) أي الذي يستقي علمه من الكتاب الكريم والسنة الشريفة فيشمل كل مجتهد جامع للشرائط، وبه صرح السيد الخوئي (قدس سره) قال: ((وعلى تقديره -أي نفوذ حكم الحاكم في أمر الهلال- فلا يفرق فيه بين مقلديه ومقلدي غيره، بل حتى المجتهد الآخر، وإن كان أعلم

(١) الكافي: ٢٧/١، تحف العقول: ٢٥٩.

والناس كلهم مقلدوه ولا مقلد لهذا المجتهد الحاكم أصلاً بمقتضى إطلاق الدليل^(١).

إلا أنه بقرينة ما ذكرناه من تفسير (الحوادث الواقعة) بأنه لا يختص بالمسائل المستحدثة وإنما يشمل الأمور العامة التي ترجع إلى نظر من الفقيه وموقف، مضافاً إلى أن هذه الروايات ناظرة إلى الحكم الإنشائي وإصداره مرتبط بالصلاحيات التي يمارسها الفقيه في إدارة الأمور العامة، وليس لأي فقيه إصدار الحكم كيفما يشاء، فإن المراد بالفقيه هو المتصدي للأمور العامة.

قال بعض من حضرنا بحثه الشريف: ((وأما المراد بالحاكم فظاهر كلماتهم المجتهد الجامع لشرائط الفتوى، لكن هل يعتبر مضافاً إلى ذلك أن يحرز من نفسه التصدي لبعض الأمور العامة كالأمور الحسبية، أم يكفي فيه المنعزل عن شؤون الناس؟ وأنه هل يعتبر أن يكون مبسوط اليد في الجملة أو بالجملة؟، والمسلم به عدم وجود الثاني في كلمات الأصحاب، أما الأول -أي بسط اليد في الأخذ والإعطاء ونحوها- فهذا يدور مدار ما يستفاد من الأدلة التي استدلت بها على حجية حكم الحاكم فر بما يستشعر من بعضها^(٢).

أقول: ظاهر كلامه (دام ظله الشريف) أن المراد بالحاكم هنا حصة خاصة من المجتهدين الجامعين للشرائط، أما قوله: ((فهذا يدور)) ففيه ما تقدم أن مفاد الأدلة جميعها واحد، وهو الفقيه المتصدي للأمور العامة، وهو قد يفوض هذه الوظيفة وأمثالها إلى وكلائه ومعتمديه في البلدان المختلفة لتحقيق نفس الملاك وهو وحدة المسلمين في صومهم وفطرهم وحجهم ولتعذر ارتباط جميع البلدان الإسلامية يومئذ بمقر الإمام خاصة فينظر كل من هؤلاء في أمر بلده، خصوصاً على مبنى اشتراط وحدة الأفق لثبوت الهلال في البلد الآخر.

(١) موسوعة السيد الخوئي (قدس سره): ١١٣/٢٢.

(٢) من محاضرة بتاريخ ٣/١، ١٤١٧هـ.

(الثاني) في حجية قول الحاكم الشرعي المستند إلى علمه الشخصي

تقدم في (صفحة ٢٢٣) تسالم الأصحاب على ثبوت الهلال بحكم الحاكم إذا استند إلى البينة، أما إذا استند إلى علمه الشخصي فقد قال السيد صاحب المدارك (قدس سره): ((هل يكفي قول الحاكم الشرعي وحده في ثبوت الهلال؟ فيه وجهان، أحدهما: نعم، وهو خيرة الدروس، لعموم ما دل على أن للحاكم أن يحكم بعلمه، ولأنه لو قامت عنده البينة فحكم بذلك وجب الرجوع إلى حكمه كغيره من الأحكام والعلم أقوى من البينة، ولأن المرجع في الاكتفاء بشهادة العدلين وما تتحقق به العدالة إلى قوله فيكون مقبولاً في جميع الموارد. ويحتمل العدم، لإطلاق قوله عليه السلام: (لا أجزى في رؤية الهلال إلا شهادة رجلين عدلين))^(١).

أقول: يتلخص دليل الحجية بأمرين:-

- ١- إن العلم أقوى من البينة وقد تسالموا على ثبوت الحكم المستند إلى البينة.
 - ٢- كبرى جواز حكم الحاكم بعلمه في كتاب القضاء.
- أما ما استدل به على عدم الحجية فقد ناقشناه سابقاً بأن هذه الصحيحة وأمثالها لا إطلاق لها لأن الحصر فيها إضافي مقابل العدل الواحد أو المرأتين أو غير العدلين ونحو ذلك.

ونقل صاحب الجواهر (قدس سره) كلام المدارك واختار ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي ((من غير فرق بين حكمه المستند إلى علمه أو البينة أو غيرهما))^(٢) وتبعه على ذلك في المستمسك أيضاً مستدلاً بجواز حكم الحاكم بعلمه^(٣).

(١) مدارك الأحكام: ١٧١-١٧٠/٦.

(٢) جواهر الكلام: ٣٦٠/١٦.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ٤٦١/٨.

أقول: في استدلالهم نظر؛ لأن حجية نفوذ حكم الحاكم المستند إلى البينة ترجع إلى حجية البينة نفسها وما يصدر منه إعلان وإبراز لتحقيقها فهو إخبار وليس حكماً إنشائياً فلا يقاس عليه، وهذه الحجية ثابتة بالدليل الشرعي وليس من باب حصول الظن الغالب أو الاطمئنان منها أو قوة الكاشفية حتى يقاس عليها بالأولوية حكمه المستند إلى علمه فلا بد من إثبات حجية حكم الحاكم المستند إلى علمه مطلقاً أو في خصوص الهلال وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

أما الاستدلال بحجية حكم القاضي بعلمه في المقام فإنه قابل للنقاش كبرى وصغرى:

(أما الكبرى) - ومحل نقاشها كتاب القضاء - فلقصور المقتضي ووجود المانع:-

١- أما قصور المقتضي فلعدم تمامية الدليل على حجية حكم الحاكم بعلمه وإن ادعي الإجماع عليها^(١)، وإن الدليل على حجية البينة هو التعبد الشرعي وليس لما يحصل منها من علم أو كاشفيتها عن الواقع حتى يقال بأولوية العلم الشخصي لأقربيته للواقع وعدم معقولية قبولها وانتهي عنه، ففعل النكته في تشريعها سيرة العقلاء على اعتبارها والحاجة إلى إيجاد وسيلة إثبات لحل الخصومات ومنع حصول النزاعات. وإلا فأي كشف في اليمين حتى يكون وسيلة للإثبات عند عدم البينة.

٢- وأما المانع فأمور:-

أ- جملة من الروايات كصحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): إنما أقضي بينكم بالبينات

(١) راجع الخلاف: ٢٤٢/٦-٢٤٤، الانتصار: ٤٨٦، الغنية: ٤٣٦-٤٣٧، السرائر: ١٧٩/٢، وحكى في (المسالك: ٣٨٣/١٣-٣٨٤) عن الإسكافي عدم جوازه مطلقاً، وعن ابن حمزة تخصيص الجواز بحقوق الناس (الوسيلة: ٢١٨).

والأيمان وبعضكم ألحن بحجته من بعض، فأما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً
فإنما قطعت له به قطعة من النار^(١).

ب- ولأن وسيلة الإثبات -أي البينة واليمين- لها مدخلية في تثبيت الحق
وأنها جزء من الموضوع فحكم القاضي على طبق البينة فيه جنبه طريقية لأن
المطلوب منه الوصول إلى الحقيقة والواقع، وفيه جنبه موضوعية، فلا يقوم علم
الحاكم مقامها؛ لأن حكم الحاكم بعلمه لا إثبات فيه فلا يصح الاحتجاج به ولو
منعاً للتخوين والتهمة واستمرار النزاعات.

ج- ولأن المدعى عليه له الحق في مناقشة الشهادة والبينة وبذلك يتحول
القاضي الحاكم بعلمه إلى خصم وهو كما ترى.
فالعلم الشخصي يكون حجة على صاحبه لا مطلقاً، ويكون الحاكم حينئذٍ
شاهداً كغيره.

(وأما الصغرى) أي عدم ثبوت الهلال بحكم الحاكم إذا كان مستنداً إلى
علمه، فلا أمور:-

١- إن الكبرى لو تمت فإنها ناظرة إلى فضّ الخصومات، ونحن نحتمل
الخصوصية فيها كحسم مادة النزاع والتخاصم، وعدم وجود خيار آخر لحل
المشكلة، ولا دليل على التجريد عن الخصوصية إلى ما نحن فيه حيث عنوان
البحث هو ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي أو تحديد زمن الصوم والإفطار
والحج وليس ما كان جزءاً من مرافعة قضائية بين الخصوم لإمكان اللجوء إلى
وسائل الإثبات الأخرى، أو إكمال عدة الشهر ثلاثين يوماً، فهذه الكبرى لا تجري
في المقام.

٢- الروايات التي دلت على حصول اشتباه في تحديد أوائل الشهور في عهد
المعصومين (عليهم السلام) كمرسل عبد الله بن سنان المتضمن صيام أمير المؤمنين

(١) وسائل الشيعة: ٢٧/٢٣٢، أبواب كيفية الحكم، باب ٢، ح ١.

(عليه السلام) ثمانية وعشرين يوماً في الكوفة^(١) وصحيحة محمد بن قيس التي تفترض تأخر شهادة العادلين بعد الزوال وفوات وقت صلاة العيد ونحو ذلك مما يدل على عدم بناء الإمام (عليه السلام) على استعمال علمه الخاص في إثبات رؤية الهلال للناس ولو استعمله لأعلمهم بالحلال من أول الوقت، ولكنه (عليه السلام) أجراهم على ما يعرفون من القواعد أما هو (عليه السلام) فإنه عارف بتكليفه الخاص وهو القائل: (ما فاتني صوم شعبان منذ سمعت منادي رسول الله صلى الله عليه وآله) ينادي في شعبان، ولن يفوتني في أيام حياتي إن شاء الله^(٢) فكيف يفوته صوم شهر رمضان؟ وربما كان الإعلان عن أول شهر رمضان من قبل قاضي الكوفة شريح ولم يشأ الإمام (عليه السلام) التدخل في قراره رعاية لمصالح اجتماعية ومستوى إيمان الناس وطاعتهم كما في عدة حوادث أخرى.

٣- إن قول الحاكم رأيت الهلال ليس حكماً أصلاً وإنما هي شهادة بالرؤية، قال المحقق القمي تعليقاً على كلام صاحب المدارك (قدس سره): ((الأظهر عدم القبول لأنها شهادة وليس بحكم))^(٣) لكنه (قدس سره) رجح ووجه القبول ((بتضمنها للحكم، فإن مراد الحاكم من شهادته بالحلال: أنني أحكم بأن اليوم أول الشهر بسبب رؤيتي للهلال، فهو حكم مستند إلى علمه مع بيان سبب الحكم)).

(١) روى الشيخ الطوسي بسند صحيح عن حماد بن عيسى عن عبد الله بن سنان عن رجل نسي حماد اسمه قال: (صام (عليه السلام) بالكوفة ثمانية وعشرين يوماً شهر رمضان فرأوا الهلال فأمر منادياً ينادي: اقضوا يوماً، فإن الشهر تسعة وعشرون يوماً) (وسائل الشيعة: ٢٩٦/١٠، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١٤، ح ١).

(٢) وسائل الشيعة: ٥٠٨/١٠، أبواب الصوم المندوب، باب ٢٩، ح ٣٣.

(٣) غنائم الأيام: ٣١٣/٥.

أقول: الفرق ظاهر فإن قوله رأيت الهلال لا يلزم منه الحكم بثبوته إلا أن ينشئ حكماً على طبق علمه، فالقول في هذه المسألة فيه تفصيل فإن الحاكم إذا أخبر عن رؤيته الهلال فهذه شهادة عدل واحد لا يثبت بها الهلال إلا لنفسه، وإذا أنشأ حكماً على طبق رؤيته وجب العمل بحكمه.

وعلى أي حال فلا بد أن يرجع علمه إلى سبب صحيح معتبر كالرؤية، أما إذا لم يكن كذلك كما لو استند إلى منام أو من حساب الجفر أو الرمل أو نحو ذلك فلا قيمة لحكمه.

(الثالث) قال صاحب الجواهر (قدس سره): ((لو قال -أي الحاكم-: اليوم الصوم أو الفطر من غير تصريح بكونه لرؤية أو شهادة فني الدروس في وجوب استفساره على السامع ثلاثة أوجه، ثالثها إن كان السامع مجتهداً استفسره، قلت: قد يقوى في النظر عدم وجوب استفساره، ضرورة كون ذلك منه حكماً، فيجب اتباعه به، لإطلاق ما دل عليه))^(١).

أقول: مختاره (قدس سره) مناسب لما ذهب إليه من ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي مطلقاً فلا وجه لتردد الدروس بعد أن استقرب ذلك أيضاً كما في كلامه الآتي، لكن التدقيق في كلام الشهيد يظهر أنه قصد الشاهد فيما لو قال مثل هذا الكلام وليس الحاكم فلا يرد عليه الإشكال لكنه ألحقه بما يظهر أنه يريد الحاكم قال (قدس سره): ((لا يكفي قول الشاهد: اليوم الصوم أو الفطر، لجواز استناده إلى عقيدته بل يجب على الحاكم استفساره وهل يكفي قول الحاكم وحده في ثبوت الهلال؟ الأقرب نعم، ولو قال: اليوم الصوم أو الفطر فني وجوب استفساره على السامع ثلاثة أوجه ثالثها: إن كان السامع مجتهداً))^(٢) لذا خصّ

(١) جواهر الكلام: ٣٦٠/١٦.

(٢) الدروس: ٢٨٦/١.

صاحب المدارك المسألة بالشاهد ليتجنب الإشكال، قال (قدس سره): ((لا يكفي قول الشاهد اليوم الصوم أو الفطر، بل يجب على السامع الاستفصال، لاختلاف الأقوال في المسألة، فيجوز استناد الشاهد إلى سبب لا يوافق مذهب السامع))^(١).

(الرابع) اشترط صاحب العروة الوثقى (قدس سره) في ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي بأنه ((الذي لم يعلم خطؤه ولا خطأ مستنده، كما إذا استند إلى الشياخ الظني))، أما خطأه فكما لو حكم بثبوت الهلال ونحن نعلم أنه لا زال في المحاق بحسب المعلومات الفلكية الدقيقة، وأما خطأ مستنده فكما لو بنى على شهادة رجلين اعتماداً على أصالة العدالة مثلاً ونحن نعلم بفسقهما ونحو ذلك.

ووجهه قصور أدلة وجوب العمل بحكم الحاكم وحرمة رده عن شمول ما إذا علم بمخالفته للواقع، أو صدوره عن تقصير في بعض مبادئ الحكم أو عن غفلة أو جبت مخالفة مبانيه واجتهاده.

بيان ذلك: ((أن حكم الحاكم ليس ملحوظاً في نظر الشارع الأقدس عنواناً مغيراً للأحكام وجوداً، وعدمياً، بل هو طريق - كسائر الطرق - حجة على الواقع في ظرف الشك فيه، فإذا علم الواقع انتفى موضوع الحجية، لامتناع جعل الحجة على الواقع في ظرف العلم به^(٢)، مصيبة كانت الحجة أم مخظئة. وكذا لا مجال للعمل به إذا علم تقصير الحاكم في مقدمات الحكم، لأن تقصيره مسقط له عن الأهلية للحكم، فلا يكون موضوعاً لوجوب القبول وحرمة الرد. ولأن الحكم حيثئذ يكون فاقداً لبعض الشرائط المعتبرة فيه عند الحاكم، ويراه حكماً على

(١) مدارك الأحكام: ١٧٠/٦.

(٢) لأن جميع الطرق الشرعية - إضائية كانت أو تعبدية - إنما تكون حجة على من لم يعلم، أما من علم بالخلاف فلا معنى لجعل الطريقة له.

خلاف حكمهم^(١) (عليهم السلام)، فكيف يحتمل وجوب العمل به منه أو من غيره؟! وكذا لو فقد بعض الشرائط غفلة من الحاكم، كما لو حكم تعويلاً على شهادة الفاسقين غفلة عن كونهما كذلك، أو غفلة عن اعتبار عدالة الشاهد^(٢) ((كما هو الحال في باب الطلاق حيث لا يقع لدى شاهدين فاسقين وإن تخيل المطلق عدالتهما، إذ الموضوع هو العادل الواقعي لا من يعتقد المطلق عدالته، فكما لا يقع الطلاق جزماً مع القطع بالفسق فكذا حكم الحاكم في المقام بمناسبات واحداً))^(٣).

أو يقال: ((إن الدليل الذي تمسك به القائلون باعتبار حكم الحاكم - ومنهم صاحب المستمسك - هي السيرة العملية من تصدي القضاة والحكام والولاة للحكم بثبوت الهلال وبناء المسلمين على اتباعهم وحينئذ يقال إن السيرة دليل لبي والقدر المتيقن ما لم يعلم خطأ مستنده أما إذا علموا فلم تثبت سيرة عملية إلى زماننا هذا باتباع حكم الحاكم فيكون الاعتماد على السيرة محل إشكال ويجب الاعتماد على القواعد من إكمال عدة الشهر ثلاثين يوماً عند الشك))^(٤).

أقول: هذا كله صحيح بلا إشكال فيما يختص بالحكم القضائي في باب الخصومات، أما إذا كان الحكم صادراً بولاية الفقيه فإن هذا الشرط قد ينتفي؛ لأن القائل بالولاية يراها سبباً حاكماً على أدلة الأحكام الأولية، وأن أحكامها مأخوذة على نحو السببية والموضوعية بمعنى أنها تغير موضوع الحكم بعنوان ثانوي

(١) لقول الإمام الصادق (عليه السلام) في المقبولة: (إذا حكم بحكمنا) أي كون حكمه على طبق موازينهم والطرق المعتبرة عندهم وأن يستند إلى الكتاب والسنة وليس == إلى طرق غير معتبرة كالقياس والاستحسان فلا يصدق ذلك على من قصر في مبادئ حكمه أو غفل عنها ولو كان عن قصور.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٤٦٢/٨.

(٣) موسوعة السيد الخوئي (قدس سره): ٩٠/٢٢.

(٤) من محاضرة بعض من حضرنا بحثه الشريف يوم ١٧/١/١٤١٧.

كالتقية، ومن موارد ما تقدم في مسألة إجزاء الوقوف بعرفة مع العامة مطلقاً لأن حكم الحاكم يوسع موضوع الحكم على نحو الحكومة والتنزيل، كما أنه قد يضيقه تارة أخرى.

وإلى ذلك ذهب بعض فقهاء العامة، قال العلامة في التذكرة: ((لو شهد واحد أو اثنان بهلال ذي الحجة وردَّ الحاكم شهادتهما، قال محمد بن الحسن الشيباني: لا يجزي حتى يقف مع الناس في اليوم العاشر بحسب رؤيته لأن الوقوف لا يكون في يومين))^(١).

وكذا ينتفي هذا الشرط عند المصوبة الذين يرون تغيير الأحكام الواقعية بحسب اجتهاد المجتهدين.

ومنه يُعلم النظر في مثال صاحب العروة (قدس سره) إذا كان الحاكم يرى حجية الشيع الطني، لذا فإنه (قدس سره) لم يذكر هذا في كتاب الاجتهاد والتقليد واكتفى بقوله: ((إلا إذا تبين خطؤه)) وفي كتاب القضاء من ملحقات العروة قال (قدس سره): ((ولا يجوز له (يعني لحاكم آخر) نقضه، إلا إذا علم علماً قطعياً بمخالفته للواقع، بأن كان مخالفاً للإجماع المحقق أو الخبر المتواتر، أو إذا تبين تقصيره في الاجتهاد، ففي غير هاتين الصورتين لا يجوز له نقضه وإن كان مخالفاً لرأيه، بل وإن كان مخالفاً لدليل قطعي نظري كإجماع استنباطي، أو خبر محفوف بقرائن وإمارات قد توجب القطع مع احتمال عدم حصوله للحاكم الأول فإن مقتضى إطلاق عدم جواز رد حكم الحاكم عدم جواز نقضه حيثنأ أيضاً، إلا إذا حصل القطع بكونه خلاف الواقع فلا يكفي في جواز النقض كون الدليل علمياً لبعض دون بعض))^(٢).

(١) تذكرة الفقهاء: ١٩٠/٨.

(٢) العروة الوثقى: ٤٤٩/٦، المسألة (٣٢)، طبعة جماعة المدرسين بتعليقات جمع من مراجع الدين.

أقول: قال بعض من حضرنا بحثه الشريف: ((نعم إذا فرض أن حكم الحاكم مخالف لشيء ثبت أنه ليس بميزان شرعاً بضرورة المذهب ونحوها كما لو فهم من رواية (شهد عدل) بكفاية شهادة الواحد من دون أن يتوجه إلى اختلاف النسخ أو الأدلة المعارضة، أو كان حكمه على نحو اتضح فساده في ضوء ما أجمع عليه علماء الفلك من كون الهلال في المحاق فلا أثر لحكم الحاكم حتى بلحاظ الجهة الموضوعية إذ لا قيمة لهذا الحكم حتى لا يجوز رده))^(١).

(الخامس) مقتضى الأدلة المتقدمة على نفوذ حكم الحاكم الشرعي عدم الفرق بين مقلديه ومقلدي غيره:

لما علم من كفاية عدم القطع بالمخالفة لوجوب المتابعة حتى على من اختلف معه في المباني ما دام الحاكم عاملاً بالحجج المعتمدة ووفق الآليات المعتمدة، فلو أدى اجتهاده إلى حجية الشيع الظني كما تقدم في محله عن بعض الأساطين - كالعلامة في التذكرة- وجب العمل بحكمه وحرّم رده لأنه حكم صحيح في نظر الحاكم، والاختلاف في الفتوى واعتقاد الخطأ في الاجتهاد ممن يخالفه فيه وإن ظنه حكماً على خلاف حكمهم (عليهم السلام) وأنه خلاف المرتكز العقلائي في الحجج لا يضر بذلك، وإلا لزم نقض الغرض من التحاكم وهو حسم الدعوى وإن كثيراً من النزاعات مرجعها إلى الاختلاف في الأحكام الكلية، بل إنه مورد المقبولة لأن النزاع كان في ميراث وهو ظاهر في كونه نزاعاً في الحكم الكلي لا في الموضوع الخارجي.

وعلى هذا فإن حكم الحاكم الشرعي نافذ على الجميع بلا فرق بين مقلديه ومقلدي غيره حتى لو كان ذلك الغير هو الأعلام ما دامت الشروط التي ذكرناها في الفرع الأول متوفرة فيه، هذا إذا لم يعلم خطأه أو خطأ مستنده كما بينا في الفرع

(١) انتهى إلى هنا ما أفاده (دام ظلّه الشريف) في هذه المسألة.

السابق لما علمت من أن حكم الحاكم طريق لإثبات الحق لأهله فإذا أخطأ في ذلك وجب على من علم بالمخالفة عدم ترتيب الأثر على حكمه، وبه صرحت صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان، وبعضكم ألحن بحجته من بعض، فأما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً فإنما قطعت له به قطعة من النار)^(١).

ونبها في الفرع السابق إلى أن هذا ثابت في باب القضاء وفيما يتعلق بحل الخصومات أما إذا كان الحكم مستنداً إلى ولاية الفقيه ضمن الصلاحيات المحددة له فإن الأمر فيه تفصيل ذكرناه هناك.

(١) وسائل الشيعة: ٢٧/٢٣٢، أبواب كيفية الحكم، باب ٢، ح ١.

البحث الرابع

فروع فقهية تتعلق بتغير القوة الشرائية للعملة.

بسم الله الرحمن الرحيم

فروع فقهية تتعلق بتغير القوة الشرائية للعملة^(٤)

تعرض العملة النقدية إلى انخفاض في قيمتها الشرائية بما يُعرف بظاهرة ((التضخم)) فترتفع أسعار السلع والخدمات وقد ترتفع قيمة العملة لسبب أو لآخر، وهي ظاهرة مقلقة للحكومات والاقتصاديين وعامة الناس لما لها من آثار وتداعيات اقتصادية واجتماعية وسياسية، ولأنها حالة معقدة يصعب السيطرة على إدارتها وتوجيهها وتجنب أضرارها.

وقد فتحت هذه الظاهرة الباب لأسئلة فقهية عديدة وفي أبواب مختلفة:
فإذا كان المهر مائة دينار قبل أربعين عاماً^(١) وهو مبلغ يمكن به شراء سيارة أو قطعة أرض يومئذٍ فإذا أراد دفعه اليوم فإنه لا قيمة للمبلغ وقد سقط عن المالية اليوم فهل تبرأ الذمة بدفع نفس المبلغ المسمى؟.

أو كان له قرض على أحد أو أن ذمته مشغولة بثمن مبيع مؤجل، أو أنه ضمن مبلغاً لأحد بسبب سرقة أو غصب ونحوها وأراد إرجاعه فهل يجزي دفع نفس المبلغ؟

وفي باب الخمس لو كانت له سلعة قيمتها ألف دينار ثم ارتفعت قيمة السلعة بسبب انخفاض العملة فهل يعد هذا ربحاً يخمس عند رأس السنة؟ مع أن هذا المبلغ المرتفع لا يفي بنفس البضاعة.

(❖) انتهى إلقاء البحث يوم ٦ / ربيع الأول / ١٤٣١هـ - الموافق ٢٠١٠/٢/١٨م.

(١) كان الدينار العراقي (عام ١٩٧٩م) يعادل ثلاثة دولارات وربع الدولار تقريباً، ووصل سعر الصرف (عام ١٩٩٦م) قبل تطبيق قانون النفط مقابل الغذاء والدواء ثلاثة آلاف دينار للدولار الواحد، أي أن قيمة العملة انخفضت عشرة آلاف مرة تقريباً، وكان سعر مثقال الذهب المصوغ (٤.٦ غرام) (٢.٥) دينار (عام ١٩٧١م) و(٧.٥) دينار (عام ١٩٧٩م) وتجاوز اليوم (١٥٠) ألف دينار.

وفي باب المضاربة هل يجبر الانخفاض في قيمة العملة قبل احتساب صافي الأرباح أم لا؟ أي هل من حق صاحب المال أن يسترجع ماله بنفس القوة الشرائية في بداية العمل قبل أن يحسب الربح الحاصل أم ليس له إلا المبلغ المسمى؟ هذا في حالة انخفاض قيمة العملة، وقد يحصل ارتفاع فيها الذي قد يكون سريعاً وحاداً وبنسبة كبيرة^(١).

هذا ولكن الملحوظ بالبحث هنا انخفاض العملة ومنه يعلم حكم ارتفاعها. وقبل الإجابة عن هذه الأسئلة نعرض عدة مقدمات لبيان بعض الأمور: (المقدمة الأولى) في قيمة العملة^(٢):

ذكرنا سابقاً^(٣) نبذة مختصرة عن كيفية نشوء الحاجة إلى العملات لإجراء المبادلات التجارية ولتقييم الأمتعة وأجور الخدمات، وقد اختير الذهب والفضة لسك العملات في الأزمنة القديمة لئلا تنفستهما وشدة الطلب عليهما من جميع الناس مما يحصل الإجماع على مقبولية التداول بهما، ولعدم طرؤ التغيير والفساد عليهما لو أريد ادخارهما. فصنع الدينار من الذهب -وهو الأثن- والدرهم من الفضة.

(١) كالذي حصل عند الإعلان عن تطبيق قانون النفط مقابل الغذاء والدواء لمعالجة الحصار المفروض على العراق مطلع شهر رمضان / شباط - (١٩٩٦م) حيث ارتفعت قيمة الدينار مقابل الدولار إلى ستة أضعافها (كان الدولار قبل القرار وصل إلى ٣٠٠٠) دينار وأصبح بعد القرار يساوي (٤٨٠) ديناراً) مما سبب إرباكاً في السوق وخصومات بين المتعاملين.

(٢) استطردينا في المقدمتين الأولى والثانية إلى ما هو أوسع من الحاجة في البحث لحاجة المتصددين -وأخصّ منهم الحوزة العلمية- إلى الإلمام بقضايا الأمة وما يتعلق بسائر شؤونها، انطلاقاً من الحديث الشريف (العالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس) (تحف العقول: ٣٥٦).

(٣) راجع (صفحة ٤٣٦) من هذا الكتاب، أو موسوعة فقه الخلاف: ٣٦٦ / ٥، ط. الثانية في مسألة (زكاة العملة المتداولة)، الوجه الثامن للوجوب.

ويظهر من بعض الروايات اتخاذ عملة في فترات ما من النحاس سميت بالفلس ففي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج (قلت: فإن جعل مكان الذهب فلوساً، قال: ما أدري ما الفلوس)^(١) الحديث.

وموثقة إسحاق بن عمار قال: (قلت له: تبيئني الدراهم بينها الفضل فنشتره بالفلوس؟ فقال: لا، ولكن انظر فضل ما بينهما فزن نحاساً، وزن الفضل فاجعله مع الدراهم الجياد وخذ وزناً بوزن)^(٢).

ولكن الفلس لم يكن ينظر إليه كعملة متمحضة بالشمية - كما هو شأن العملات - لضآلة قيمته وإنما كان يُنظر إليه كوزن من النحاس يضاف إلى الفضة والذهب فهو من العروض غالباً وليس من الأثمان، ولضآلة قيمته قيل لمن فقد ماله أنه مفلس و ((أفلس الرجل: إذا لم يبق له مال. ومعناه صارت دراهمه فلوساً، وقيل: صار إلى حال يقال له معه فلس))^(٣).

ثم لما اتسعت التجارات والفعاليات الاقتصادية الأخرى نشأت الحاجة إلى نقد بديل عن المعادن ليسهل حمله وتداوله فاخترت (الأوراق النقدية)، وكانت قيمة العملة معبرة عن مقدار من الذهب مودع في البنوك المركزية بحيث أن من يملك ديناراً مثلاً فهو يملك ما يعادله من الذهب عند الحكومة، ولا تصدر العملة إلا بإيداع مقدار من الذهب بمقدارها لذا بقيت العملة محافظة على قيمتها من الذهب والنسبة بينهما متساوية.

ثم رأت البنوك المركزية في بعض الدول أنه ليس من الضروري إيداع هذا الذهب لأن احتمال مطالبة جميع الناس بتبديل العملة الورقية إلى ذهب في آن واحد نادر ففكّوا ارتباط العملة بالذهب ليتمكنوا من تداول عملة تزيد على

(١) وسائل الشريعة: كتاب التجارة، أبواب الصرف، باب ٦، ح ٣.

(٢) وسائل الشريعة: كتاب التجارة، أبواب الصرف، باب ١٨، ح ١.

(٣) النهاية لابن الأثير، مادة (فلس).

الذهب المودع مع التعهد بتقديم ذهب مساوٍ لقيمة العملة من دون إيداع ذهب بمقدار ما يصدر من العملة، لكن هذا لا يعني أن إصدار العملة كان اعتبارياً، وإنما كان وفق ضوابط وقوانين لمنع تردي قيمتها، وأصبحت هذه القيمة تتأثر بعدة عوامل كالأستقرار السياسي والثقة بالنظام القائم وبالوضع الاقتصادي ومقدار الناتج المحلي والثروات الكامنة وأمور أخرى.

وأنقل هنا نصاً يبيّن تأريخ تلك الانتقالة ((لقد كان الدولار ذاته قبل عام (١٩٧٣م) مرتبطاً بالذهب، وكانت الولايات المتحدة الأمريكية متعهدة بتسليم أونصة^(١) من الذهب لكل خمسة وثلاثين دولاراً، ولهذا كان للدولار آنذاك ثقله بين العملات النقدية، وكانت ثقة الدول في الدولار في أوجها، أما اليوم فمؤشرات انخفاض الدولار تلعب دورها، لا سيما وأنه لم يعد سراً أن مئات الملايين من الدولارات تطبع دون رصيد! وهذا يبشر بمخاوف كثيرة، بدت تطفو آثارها على السطح.

جاء في الموسوعة العلمية للذهب والمجوهرات (صفحة ١٧٣) ما نصه: (بعد أن حطت الحرب العالمية الثانية أوزارها، أفاق العالم على الدمار والخراب الذي سببته الحرب للدول الأوروبية، والغنى والانتعاش الذي حققه الاقتصاد الأمريكي بعيداً عن ساحة الحرب، ومزوداً لها بالعتاد والسلاح، وفي ١٩٤٤/٧/١م أخذت الولايات المتحدة زمام المبادرة للدعوة إلى مؤتمر عالمي لتقرير نظام نقدي ينظم العلاقات الاقتصادية النقدية بين دول العالم الرأسمالية بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، واجتمعت أربع وأربعون دولة في مؤتمر عالمي بمدينة (بريتون وودز) في الولايات المتحدة الأمريكية للبحث في تنظيم العلاقات الاقتصادية والنقدية بين هذه الدول، فخلال فترة الحربين العالميتين وأزمة الكساد العالمي تبنت الدول الرأسمالية أنظمة نقدية مختلفة، وتعددت علاقات العملات الوطنية بالذهب،

(١) الأونصة من الذهب الخالص تساوي (٣١.١) غرام.

واعتمد النظام النقدي الحديث على علاقة جديدة للنقد الورقي مع الذهب والدولار الأمريكي، وتمخض عن اجتماع (بريتون وودز) تأسيس صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي للإنشاء والتعمير، كمنظمتين عالميتين لتطبيق السياسات النقدية التي تم الاتفاق عليها، وقد نص النظام الأساسي لصندوق النقد الدولي بأن تعرض كل دولة عضو عملتها الوطنية مقابل الذهب أو الدولار الأمريكي بالوزن والعيار السائدين بتاريخ ١٩٤٤/٧/١م، ويقوم هذا النظام على دعائم منها: تثبيت سعر الدولار بالذهب، وقابلية تحويله إليه بواقع (٣٥) دولاراً للأونصة...، وأصبح الذهب والدولار الأمريكي يستخدمان في إطار النظام النقدي الجديد لتعريف الوحدات النقدية في النظام الرأسمالي، وبذلك تعرف الوحدات النقدية إما بشكل مباشر بالنسبة للذهب، أو بشكل غير مباشر بالنسبة للدولار الأمريكي، الذي بقي العملة الوحيدة القابلة للتحويل إلى ذهب، واحتل الدولار الأمريكي - كعملة وطنية - مركزاً ماثلاً للذهب في النظام النقدي العالمي...، وقد ساعد على هيمنة الدولار الأمريكي على النظام النقدي العالمي ما توفر للولايات المتحدة من مخزون ذهبي كبير، نتيجة بيع السلاح والعتاد للدول الأوروبية المتحاربة، كما مكنت المنظمتان العالميتان اللتان تأسستا لرعاية هذا النظام، من تدعيم وضع الدولار الأمريكي باعتباره عملة عالمية ترتبط بالذهب مباشرة...، وحققت الولايات المتحدة في اتفاقية (بريتون وودز) مكاسب اقتصادية هائلة؛ حيث استحوذت على كميات كبيرة من ذهب العالم، وتربعت على عرش النظام النقدي العالمي...، ونتيجة لاعتماد النظام النقدي العالمي المفرط على الدولار الأمريكي، تجمع الذهب - الذي لا وطن له - في الولايات المتحدة، وأدى تزايد الطلب من الدولار بدل الطلب من الذهب إلى تدعيم العالم أجمع للاقتصاد الأمريكي، بحيث أتاح هذا النظام للولايات المتحدة أن تعيش على حساب مورديها، وتستفيد من كرمهم وتعلقهم بعملتها الوطنية، فالذهب والدولار الأمريكي يستخدمان كغطية لإصدار العملات الوطنية، وتتمكن الولايات المتحدة

لقاء أوراق نقدية مطبوعة ليست بذات قيمة أو تكلفة أن تشتري من العالم قيماً حقيقية، دون الحاجة للتصرف في مخزونها الذهبي، أو استخدامه لتسديد قيم مشترياتها من العالم الخارجي. وتوافق خروج كميات كبيرة من الدولارات من الاقتصاد الأمريكي إلى العالم الخارجي، مع تزايد العجز في ميزان المدفوعات الأمريكي، وأدى تزايد الإنفاق العسكري للولايات المتحدة، ومطالبة الدول الأجنبية بتحويل دولاراتها إلى ذهب، إلى تسرب كميات كبيرة من الذهب إلى خارج الولايات المتحدة، وتناقص الاحتياطي الأمريكي من الذهب بكميات هائلة، مما نجم عنه انخفاض في قيمة الدولار، ووهن في علاقته مع الذهب...، وأصبحت علاقة نظرية، فالأوراق النقدية الأمريكية لم تعد مغطاة بالذهب، والدولار لم يعد قابلاً للتحويل إلى ذهب...، ثم أعلن الرئيس الأمريكي (ريتشارد نيكسون) في ١٥/١/١٩٧١م من جانب واحد إلغاء قابلية الدولار للتحويل بالذهب...، وبإلغاء اتفاقية (بريتون وودز) فقد الدولار الميزة الخاصة التي اتصف بها...، ونتج عن إيقاف تحويل الدولار بالذهب انخفاض حاد في سعره مقابل الذهب، حيث ارتفع سعر أونصة الذهب إلى ٣٨ دولاراً عام ١٩٧١م، و ٤٢.٢٢ دولاراً عام ١٩٧٣م...). أه لقد قصدت من هذا السرد التاريخي بيان ما للذهب من رصيد هام في تغطية العملة النقدية، وأثر استبعاد هذه التغطية على القوة الشرائية للعملة، كما وقع للدولار إبان تلك المرحلة الماضية، ثم استعاد الدولار الأمريكي عافيته بهيمنة الدولة عالمياً في مجال الاقتصاد، والتصنيع، والسياسة... إلخ، فكانت هذه القوة عاملاً مساعداً لهيمنة عملتها (الدولار)، بالإضافة إلى ما لديها من مخزون احتياطي كبير من النفط وغيره، إلا أنه تسلل إليها في السنوات الأخيرة شيء من الضعف الاقتصادي، مما أدى إلى ظهور انتكاسات للدولار، مؤذنة بشيء ما سيحصل خلال الشهور أو السنوات القادمة.

إن الذهب معدن نفيس يكتسب قوته من نفسه، أما سائر العملات

الأخرى فتكتسب قوتها من قوة الدولة، وما لها من حضور اقتصادي.. إلخ، ولاشك أن ما يكتسب قوته بنفسه أعظم متانة وأكثر أمناً من عملة ورقية تكتسب قوتها بالواسطة، ولهذه الأهمية رأى (جرينسبان) مدير البنك المركزي الأمريكي الأسبق أنه لا يمكن حماية الأوراق النقدية إلا بربطها بالذهب، حيث قال: (إن في غياب نظام الربط بالذهب لا توجد طريقة لحماية المدخرات من المصادرة عن طريق التضخم. إنه لا يوجد هناك مستودع أمين للثروة^(١))^(٢).

أقول: أثناء كتابتي لهذا البحث في ديسمبر / ٢٠٠٩ بلغ سعر أونصة الذهب رقماً قياسيًّا وهو (١٢١٦) دولاراً للأونصة وقد اتخذت بعض الدول إجراءات لمنع وقوع الخسائر في قيمة عملتها لمجرد ارتباطها بالدولار بتحريرها من هذا الارتباط وهو ما يعرف بـ ((تعويم العملة)) ومن تلك الإجراءات ربطها بسلة عملات كالـدولار واليورو والباون الإسترليني، أو إبقاء الارتباط بالدولار مع رفع نسبة الصرف.

(المقدمة الثانية) تحليل ظاهرة التضخم^(٣):

الاكتفاء بعنوان ((التضخم)) من دون ذكر نوعه يعدّ كلاماً غير دقيق عند ذوي الاختصاص، لأن التضخم على أنواع منها:-
١- تضخم الأسعار: أي الارتفاع المفرط في الأسعار.

(١) من (Gold and Economic Freedom by Alan Greenspan).

(٢) مقالة للدكتور يوسف بن أحمد القاسم، أستاذ الفقه المساعد بالمعهد العالي للقضاء بعنوان ((لحماية الريال -السعودي- من التضخم))، من موقع المتداول العربي.

(www.arabictrader.com).

(٣) لخصناه من عدة مصادر على الإنترنت وأكثر ما أخذناه من الموسوعة الحرة ويكيبيديا، وقد استوردنا فيها إلى معلومات لا تدخل في صلب البحث إلا أنها ذات أهمية لمن يهتم بأمور المجتمع وعلى رأسهم الحوزة العلمية الشريفة.

٢- تضخم الدخل: أي ارتفاع الدخل النقدية مثل تضخم الأجور وتضخم الأرباح.

٣- تضخم التكاليف: أي ارتفاع التكاليف.

٤- التضخم النقدي: أي الإفراط في خلق الأرصدة النقدية.

٥- تضخم الائتمان المصرفي: أي التضخم في الائتمان.

ولكن البعض يرى أن لفظ التضخم إذا أطلق فإنه ينصرف إلى حالة الارتفاع في أسعار السلع والخدمات مما يعني ضعف القوة الشرائية للعملة، فكلما ارتفعت الأسعار ضعفت القيمة النقدية بحيث تستهلك عملة نقدية أزيد مما كانت عليه من قبل، وهذا أمر خطير يهدد البنية الاقتصادية والاجتماعية لأنه يؤدي إلى رفع مستوى الفقر، وقد قيل إن التضخم المقبول والمعقول قد لا يتجاوز نصفاً في المائة أو واحداً في المائة في العام إذا كان الوضع الاقتصادي سليماً صحيحاً.

وليس من الضروري أن تتحرك هذه الظواهر المختلفة في اتجاه واحد في وقت واحد، بمعنى أنه من الممكن أن يحدث ارتفاع في الأسعار دون أن يصحبه ارتفاع في الدخل النقدي، كما أن من الممكن أن يحدث ارتفاع في التكاليف دون أن يصحبه ارتفاع في الأرباح، ومن المحتمل أن يحدث إفراط في خلق النقود دون أن يصحبه ارتفاع في الأسعار أو الدخل النقدية.

وبعبارة أخرى فإن الظواهر المختلفة التي يمكن أن يطلق على كل منها (التضخم) هي ظواهر مستقلة عن بعضها إلى حد ما وهذا الاستقلال هو الذي يشير الإرباك في تحديد مفهوم التضخم.

وفي ضوء ما سبق يمكن تشخيص عدة خصائص لظاهرة التضخم منها:-

١- أنها نتاج لعوامل اقتصادية متعددة، قد تكون متعارضة فيما بينها،

فالتضخم ظاهرة معقدة ومركبة ومتعددة الأبعاد في آن واحد.

٢- ناتجة عن اختلال العلاقات السعرية بين أسعار السلع والخدمات من ناحية، وبين أسعار عناصر الإنتاج (مستوى الأرباح والأجور وتكاليف المنتج) من جهة أخرى.

٣- انخفاض قيمة العملة مقابل أسعار السلع والخدمات، والذي يعبر عنه بـ(انخفاض القوة الشرائية).

أسباب نشوء التضخم:

ينشأ التضخم بفعل عوامل اقتصادية مختلفة ومن أبرز هذه الأسباب:-

١- تضخم ناشئ عن التكاليف: ينشأ هذا النوع من التضخم بسبب ارتفاع التكاليف التشغيلية في الشركات الصناعية أو غير الصناعية، كمساهمة إدارات الشركات في رفع رواتب وأجور منتسبيها من العاملين ولا سيما الذين يعملون في المواقع الإنتاجية والذي يأتي بسبب مطالبة العاملين برفع الأجور.

٢- تضخم ناشئ عن الطلب: ينشأ هذا النوع من التضخم عن زيادة حجم الطلب النقدي والذي يصاحبه عرض ثابت من السلع والخدمات، إذ أن ارتفاع الطلب الكلي لا تقابله زيادة في الإنتاج. مما يؤدي إلى ارتفاع الأسعار.

٣- تضخم حاصل من تغييرات كلية في تركيب الطلب الكلي في الاقتصاد أو تغييرات في الطلب النقدي حتى لو كان هذا الطلب مفرطاً أو لم يكن هناك تركيز اقتصادي إذ أن الأسعار تكون قابلة للارتفاع وغير قابلة للانخفاض رغم انخفاض الطلب .

٤- تضخم ناشئ عن ممارسة الحصار الاقتصادي تجاه دول أخرى، تمارس من قبل قوى خارجية، كما حصل للعراق وكوبا من قبل أمريكا ونتيجة لذلك ينعدم الاستيراد والتصدير في حالة الحصار الكلي مما يؤدي إلى ارتفاع معدلات التضخم وبالتالي انخفاض قيمة العملة الوطنية وارتفاع الأسعار بمعدلات غير معقولة.

٥- زيادة الفوائد النقدية: ورجح بعض الباحثين مؤخراً أن الزيادة في قيمة الفوائد النقدية عن قيمتها الإنتاجية أو الحقيقية من أحد أكبر أسباب التضخم كما بين ذلك (جوهان فيليب بتمان) في كتابه (كارثة الفوائد). وهذا ليس غريباً فالاقتصادي (كينز) عبر عن ذلك بقوله في كتابه ثروة الأمم: ((يزداد الازدهار الاقتصادي في الدولة كلما اقتربت قيمة الفائدة من الصفر)).

أقول: يمكن شرح كلام هذا الاقتصادي وتقريبه من جهة أن الفائدة التي تدفعها المصارف على الودائع تشجع أصحاب رؤوس الأموال على إيداعها لتحصيل الربح المريح مع ضمان رؤوس الأموال وبذلك يقلّ توظيف الأموال في مجال الإنتاج والتجارة والاستثمارات الأخرى ويقلّ المعروض من السلع والخدمات ويزداد الطلب عليها وتبذل أموال إضافية لتحصيلها فيتحقق التضخم.

ومن مشاكل الفائدة أن عزوف أصحاب الأموال عن الاستثمار يؤدي إلى كثرة البطالة لقلّة فرص العمل مما يعني انتشار الفقر وضعف المدخولات فيؤدي إلى ضمور في الحركة الاقتصادية.

ومن هنا يظهر جانب من متانة تشريعات الإسلام التي منعت من الفوائد الربوية بمعنى جعلها صفرًا.

العلاقة بين التضخم وسعر الصرف:

تعد أسعار الصرف الموازية لأسعار الصرف الرسمية واحداً من المؤشرات الاقتصادية والمالية المعبرة عن متانة الاقتصاد لأية دولة سواء كانت من الدول المتقدمة أم الدول النامية، وتتأثر أسعار الصرف بعوامل سياسية واقتصادية متعددة، ومن أشد هذه العوامل الاقتصادية، التضخم، ومعدلات أسعار الفائدة السائدة في السوق، اللذان يعكسان أثرهما في سعر الصرف للعملة الوطنية في السوق الموازية لسعر الصرف الرسمي الوطني.

ويحدث انخفاض في قيمة العملة عندما تعاني من انخفاض سعر الصرف بالنسبة لعملة أو مجموعة عملات مرجعية. يمكن حدوث انخفاض قيمة العملة بدون تدخل من جانب السلطات المالية (بسبب التطور -الطبيعي- لأسعار الصرف) أو أن تكون سياسة مالية تقررها الحكومة في ظل نظام سعر الصرف الثابت.

على العكس ، يسمى ارتفاع قيمة العملة بإعادة تقدير العملة. وعندما يقع انخفاض في عملة ما في نظام سعر الصرف الثابت -قد لا تستطيع السلطات المالية المحددة لسعر الصرف الدفاع عنه على المدى المتوسط أو الطويل- تتعهد هذه السلطات في إطار نظام صرف ما بضمان تحويل العملة مقابل العملة المرجعية، و للقيام بذلك تمتلك احتياطي نقد أجنبي، لكن في حالة وجود طلب كبير على العملة الأجنبية (في حالة تحويل العملة المحلية مقابل عملة أجنبية) لا يكفي الاحتياطي ويجب على البنك المركزي إيقاف عملية تحويل العملة والتخفيض من قيمتها.

تقوم السلطات المالية عادة بتخفيض قيمة العملة كخطوة وقائية احتساباً لاستعمال احتياطياتها من النقد الأجنبي بالكامل.

التخفيض يتمثل في هذه الحالة في التعديل نقصاناً في سعر صرف عملة بالنسبة لعملة مرجعية أخرى (أو مجموعة عملات، في حال كان سعر الصرف محددًا بالنسبة للمعدل المرجح لمجموعة عملات أجنبية).

انخفاض قيمة العملة يمكن أن يكون وسيلة ضمن السياسة المالية من أجل تعزيز النمو الاقتصادي، بتنمية الصادرات و إعادة تعديل الميزان التجاري.

مع ذلك، هذه السياسة ليست مجدية سوى على المدى القصير والمتوسط، لذلك يجب إعادة تعديلها من جديد ما لم يوجد حل للخلل الاقتصادي الأساسي وما لم تعد الثقة في هذه العملة.

عقب انخفاض قيمة العملة، يتبع الميزان التجاري عادة تدهوراً في الأول ومن ثمة يتطور إيجابياً.

وللحفاظ على نفس سعر الصرف في حالة الزيادة في الطلب، فإن البنك المركزي يمكن أن يبيع المزيد من العملة المحلية ويشتري العملات الأجنبية، الأمر الذي سيزيد من مجموع الاحتياطي من العملات الأجنبية. في هذه الحالة تتقهقر قيمة العملة المحلية حيث (إذا لم يكن هناك تعقيم) يزداد عرض العملية المحلية (يطبع المال)، وهذا قد يثير التضخم المحلي (تنخفض قيمة العملة المحلية نسبياً إلى قيمة السلع والخدمات).

ولأن كمية احتياطي النقد الأجنبي المتاح للدفاع عن ضعف العملة (نتيجة ضعف الطلب على العملة) محدودة، فقد تنتهي بأزمة في التحويل إلى النقد الأجنبي أو انخفاض قيمة العملة (Devaluation).

بالنسبة للعملة ذات الطلب العالي والمرتفع جداً، يمكن لاحتياطي النقد الأجنبي من الناحية النظرية أن يعوض باستمرار، مع أنه في نهاية المطاف ستؤدي زيادة المعروض من النقد المحلي إلى التضخم والحد من الطلب على العملة المحلية (كما أن قيمتها النسبية للسلع والخدمات تتقهقر). وفي الواقع العملي تقوم بعض المصارف المركزية، عن طريق عمليات السوق المفتوحة الهادفة إلى منع عملاتها من الارتفاع، ويمكن في الوقت نفسه بناء احتياطي كبير).

العلاقة بين التضخم وارتفاع الأسعار:

وتفسير التضخم بوجود فائض الطلب يستند إلى المبادئ البسيطة التي تتضمنها قوانين العرض والطلب، فهذه القوانين تقرر أنه - بالنسبة لكل سلعة على حدة - يتحدد السعر عندما يتعادل الطلب مع العرض ... وإذا حدث إفراط في الطلب - فإنه تنشأ فجوة بين الطلب والعرض، وتؤدي هذه الفجوة إلى رفع السعر، وتضييق الفجوة مع كل ارتفاع في السعر حتى تزول تماماً وعندئذ يستقر

السعر ومعنى ذلك أنه إذا حدث إفراط في الطلب على أية سلعة فإن التفاعل بين العرض والطلب كفيل بعلاج هذا الإفراط عن طريق ارتفاع الأسعار. وهذه القاعدة البسيطة التي تفسر ديناميكية تكوين السعر في سوق سلعة معينة يمكن تعميمها على مجموعة أسواق السلع والخدمات التي يتعامل بها المجتمع فكما أن إفراط الطلب على سلعة واحدة يؤدي إلى رفع سعرها، فإن إفراط الطلب على جميع السلع والخدمات - أو الجزء الأكبر منها - يؤدي إلى ارتفاع المستوى العام للأسعار وهذه هي حالة التضخم.

معالجة التضخم:

يذكر الخبراء عدة معالجات لهذه الظاهرة، يتعلق بعضها بالسياسة الاقتصادية، والبعض الآخر بالسياسة النقدية، قد لا يكون ذكرها مناسباً لبحثنا، ولكننا نذكر عدداً منها بما يناسب الثقافة العامة، ومن تلك الإجراءات:-
١- زيادة نسبة الفائدة:

بغض النظر عن الحكم الشرعي -وهو حرمة أخذ الفوائد الربوية- وعمّا قربناه من تسبب زيادة الفوائد في التضخم فإنه:

تعمل الدول ذات الاقتصاد الحر والقوي على متابعة مؤشرات الأسعار لمعرفة التضخم ومقداره ومشئته، ومن هنا يبدأ العلاج.

وتتخذ الدول الرأسمالية معدل الفائدة وسيلة للحد من التضخم، فتتعامل بمعدل الفائدة بالزيادة أو النقصان لكي تعالج التضخم، فعندما يكون هناك علامات تضخم بدأت في الظهور، فإن البنك المركزي يعمل على زيادة نسبة الفائدة، والحكمة من ذلك هو الرغبة في سحب الأموال من السوق وتوجيهها إلى عملية توفير أو استثمار، فعندما تكون أسعار الفائدة عالية فإن الإغراء في الاستثمار سيرتفع لكبر الفائدة العائدة على المستثمر.

عموماً لا بد من الأخذ في عين الاعتبار ردود أفعال السياسة النقدية للبنوك المركزية العالمية.

٢- تشجيع الأسهم والسندات لتقليص حجم الكتلة النقدية:

على النطاق المحلي فيجب العمل بشكل مستمر على تقليص حجم الكتلة النقدية قيد التداول عن طريق عملية امتصاص منظمة وهذه لها خطوات كثيرة متعددة والتي منها الترغيب بالتعامل والتداول بالأسهم والسندات في أسواق الأوراق المالية لتساعد على امتصاص جزء من الكتلة النقدية باتجاه تنشيط أسواق الأوراق المالية والمساعدة في تجزئة التضخم النقدي.

٣- تنوع قنوات الاستثمار:

بالنسبة لعامة الأفراد فمن المهم دراسة العوائد المستثمرة بشكل جدي، وتنويعها في المجالات الاستثمارية المختلفة والمدروسة دراسة عميقة، لأن أي سيولة معلقة لا تعتبر مكسباً بل خسارة يومية تسجل على صاحبها. وقد يكون له العذر بعض الشيء نتيجة لضيق قنوات الاستثمار في بلد ما أو لعوامل أخرى معتبرة.

وختاماً فإننا في حاجة ماسة إلى رفع درجة الوعي في ثقافتنا الشرائية كما هي الاستثمارية للحفاظ على مدخراتنا واستثمارها بالشكل الأمثل من أجل أن نعمل على الحد من هذا الهاجس المقلق.

(المقدمة الثالثة) وجود ظاهرة التضخم في النقدين القديمين:

حاول بعض الأعلام المعاصرين إرجاع مشكلة انخفاض القوة الشرائية للعملة إلى اعتماد الأوراق النقدية بدل النقدين: الذهب والفضة، قال (دام ظلّه الشريف): ((لا يخفى أن هذه المشكلة إنما حدثت من ناحية التضخم المالي والتضخم إنما نشأ بعد رواج النقود الورقية، وإن كان نوعاً ما موجوداً في عصر النقدين.

ومن الواضح أن نشوء التضخم المالي في عصرنا كان سببه ولا يزال رواج هذه النقود الورقية بين الناس، وازدياد تعاملهم بها، وكثرة تدفقها في الأسواق، الأمر الذي أدى شيئاً فشيئاً إلى انعدام التعادل النسبي القائم بين القيمة الثابتة لهذه الأوراق من جهة وبين ارتفاع قيمة السلع والبضائع من جهة أخرى، بينما نلاحظ بوضوح وجود هذا التعادل قائماً بين قيمة النقدين وبين السوق، فإن حصل ارتفاع أو انخفاض فإنه يحصل لكليهما بنسبة متساوية تقريباً^(١).

أقول: ظاهرة التضخم متصورة ثبوتاً بل واقعة في زمان المعصومين (عليهم السلام) في الدينار والدرهم وذلك لأن السبب الرئيسي لحصول حالة التضخم وانخفاض العملة هو اختلال قانون العرض والطلب كما قربنا سابقاً، وإليه ترجع جملة من العوامل الأخرى كارتفاع الفائدة، وقد قربناها، أو حصول حالات طارئة كالحروب والكوارث الطبيعية وهي أيضاً ترجع إلى نفس السبب - أي اختلال القانون- لأن الجهد الوطني يتوجه إلى تلبية احتياجات تلك الطوارئ كالسلاح والمعدات والذخيرة للحروب ويقل الإنتاج المعروض مقابل زيادة الطلب.

وهذا السبب - أي اختلال القانون المذكور- موجود حتى في زمان النقدين، بل يمكن تصورها حتى بلحاظ المنشأ الآخر للتضخم وهو تصرف السلطة المصدرة للعملة، إذ لم تكن يومئذ ضوابط لما يسك منها أو يتلف فلا تكون السيولة النقدية منضبطة.

فالمشكلة متصورة ثبوتاً في ذلك الزمان بل هي موجودة يومئذ والروايات شاهدة على ذلك.

(١) الشيخ ناصر مكارم الشيرازي (دام ظلّه الشريف) في بحث عن النقود الورقية، نُشر في مجلة فقه أهل البيت (ع)، العدد ٦/٥: ص ٧٣. وقد دافع عن هذه الفكرة أيضاً سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) في (ما وراء الفقه: ١٦٥/٤ طبعة بيروت).

(منها) موثقة إبراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن موسى (عليه السلام) قال: (سألته عن الرجل يكون له عند الرجل الدنانير أو خليط له يأخذ مكانها ورقاً في حوائجه وهي يوم قبضها سبعة وسبعة ونصف دينار، وقد يطلبها الصيرفي وليس الورق حاضراً فبيتاها له الصيرفي بهذا السعر سبعة وسبعة ونصف، ثم يجيء يحاسبه وقد ارتفع سعر الدنانير، فصار باثني عشر كل دينار هل يصلح ذلك له؟ وإنما هي له بالسعر الأول يوم قبض منه الدراهم فلا يضره كيف كان السعر؟ قال: يحسبها بالسعر الأول فلا بأس به)^(١).

(ومنها) صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (كان محمد بن المنكدر يقول لأبي: يا أبا جعفر رحمك الله والله إنا لنعلم إنك لو أخذت ديناراً والصرف بثمانية عشر فدرت المدينة على أن تجد من يعطيك عشرين ما وجدته، وما هذا إلا فرار، فكان أبي يقول: صدقت، ولكنه فرار من باطل إلى حق)^(٢).

(ومنها) الروايات التي نهت عن البيع بدینار غير درهم لتغير سعر الصرف كرواية السكوني عن جعفر عن أبيه عن علي (عليه السلام): (في رجل يشتري السلعة بدینار غير درهم إلى أجل، قال: فاسد فلعل الدينار يصير بدرهم)^(٣).

(ومنها) الروايات التي اشترطت مراعاة سعر الصرف يوم تحويل الدينار إلى درهم وبالعكس كصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) (في الرجل يكون له الدين دراهم معلومة إلى أجل فجاء الأجل، وليس عند الذي حل عليه دراهم، فقال له: خذ مني دنانير بصرف اليوم، قال (عليه السلام): لا بأس به)^(٤).

(١) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب الصرف، باب ٩، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب الصرف، باب ٦، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب أحكام العقود، باب ٢٣، ح ٢.

(٤) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب الصرف، باب ٣، ح ٢.

أقول: تدل هذه الروايات على حصول التغير في قيمة العملة صعوداً ونزولاً وبنسبة كبيرة تصل إلى (٦٠-٧٠٪) في الوثيقة الأولى (من ٧ أو ٧.٥ دراهم لكل دينار إلى ١٢ درهم لكل دينار) وإلى (٨٠٪) في صحيحة ابن الحجاج (سعر الصرف الرسمي ١٠ دراهم لكل دينار).

(المقدمة الرابعة) في معنى المال وأنواعه:

يطلق المال ((على كل ما يقتنى ويملك من الأعيان))^(١) وتتقوم مالية المال بتوفر شيء فيه يطلبه العقلاء ويحقق غرضاً لهم؛ ولذا لم يجوزوا بيع ما ليس فيه منفعة مقصودة للعقلاء معللين بأنه ليس مالاً.

وهذا الشيء المطلوب قد يكون ذاتياً، كما لو كان يسدّ حاجة لدى الإنسان بحسب طبيعة البشر كالمأكل والملبس والمسكن، أو يطلبه للتجمل والزينة كالذهب والأحجار الكريمة^(٢)، أو للترويح والمتعة ونحوها.

وقد يكون الشيء المطلوب مجعولاً كالعملة الورقية فإنها لا قيمة لها في ذاتها كورقة وإنما تكسب قيمتها من اعتبار الجهة المصدرة لها وتعهداتها بأن تكون لها

(١) مجمع البحرين، مادة (مول) ووسع الشيخ الأنصاري (قدس سره) التعريف ليشمل المنافع ((بناءً على صدق المال على المنفعة، ولذا يجعل ثمناً في البيع وصادقاً في النكاح)) (الموسوعة الكاملة لأثار الشيخ الأنصاري: ٢٠١/١٦) ولسنا الآن بصدد مناقشة هذه التوسعة.

(٢) عدّ المرحوم الشيخ حسين الحلبي (قدس سره) هذه من الماليات المجعولة وقال: ((ما كان فيه الجعل عاماً يشترك فيه جميع البشر باختلاف عصورهم وبيئاتهم بدافع من الشعور بالحاجة الجماعية لمثله، وهذا يتصور في الأحجار الكريمة النادرة كالذهب)) (بحوث فقهية: ٤٦، وهي تقريراته بقلم المرحوم السيد عز الدين بحر العلوم (قدس سره)).

أقول: التجمل والزينة من الأغراض الفطرية للإنسان فالحاجة إلى هذه ذاتية وليست مجعولة.

قيمة مالية، ومتى شئت تلك الجهة إلغاء اعتبارها سقطت عن المالية. ومن هذه الناحية فإن الأموال الذاتية يمكن أن تفقد قيمتها إذا لم يعد مرغوباً لدى العقلاء، فمعدن الملح بعد أن كان ذا قيمة في الأعصار القديمة حتى اتخذ وسيطاً في المعاملات كالأثمان، أصبح اليوم لا قيمة له وتوجد كميات كبيرة منه مطروحة على الأرض من دون أن تثير رغبة الناس في اقتنائه وحيازته.

وهذا المجمعول قد يكون الغرض منه عاماً كالعملة الورقية وقد يكون لترتيب آثار خاصة كالطوابع المالية لإجراء المعاملات الرسمية فتكون عوضاً عن دفع الرسوم، وكالطوابع البريدية التي تتيح خدمة نقل الرسائل والطرود وإيصالها إلى أهلها.

وعلى جميع التقادير أي سواء كانت المالية ذاتية أو مجعولة فإنها جميعاً أموال تقتضي رغبة العقلاء فيها وتشترك فيما بينها من هذه الناحية بل يرى العقلاء أن العملة مال أفضل من السلع والأجناس لسهولة نقلها وحفظها ولإمكان جعلها وسيلة للتبادل ومعياراً للتقييم في كل المعاملات.

والحاصل: أن وجود جهة في الأشياء يطلبها العقلاء سواء كانت ذاتية أو جعلية هي علة مالية الأشياء، والمالية علة كونه مالا فمتى فقد ماليته فإنه يخرج عن كونه مملوكاً كعود الثقب.

وفي ضوء هذا فالمالية حيشة تقييدية للمال، ويمكن تصور زوالها في الأموال الحقيقية والاعتبارية معاً حينما لا تبقى فيها جهة يطلبها العقلاء، كالملاح بعد ان كان شيئاً ثميناً وكان وسيطاً في المعاملات بدل العملة أصبح اليوم مرمياً على الأراضي الواسعة لا يلتفت إليه، وكالأوراق النقدية إذا أسقطتها الجهة المصدرة.

(المقدمة الخامسة) أشكال الضمان: إن اشتغال الذمة بضمان عين سواء كان بسبب التزامات العقود أو التلف أو الإلتلاف يكون على ثلاث مستويات مترتبة:-
(الأول) ضمان نفس العين بردها إذا كانت موجودة.

(الثاني) ضمان مثل العين إذا كانت مثلية وتلفت العين المضمونة لبناء العقلاء على ذلك في ضماناتهم.
(الثالث) ضمان القيمة إذا كانت العين قيمة لا مثل لها أو كانت مثلية وقد تعذر المثل.

وهذا هو المشهور الذي نفي الإشكال عنه ومخالفة ابن الجنيّد الآتية (صفحة ٣٣١) مؤولة، نعم اختلفوا في بعض التفاصيل كزمن اشتغال الذمة بالمثل إذا تلفت العين، فقد خالف فيه السيد صاحب العروة (قدس سره) المشهور وقال: ((اعلم أن المشهور قائلون بأن مال الغير إذا تلف مضموناً عليه يشتغل ذمته من حين التلف بالمثل في المثليات، وبالقيمة في القيميات، وكذا في باب القرض بمجرد تمامية العقد تشتغل ذمته بالمثل أو القيمة.

والتحقيق: أن نفس العين باقية في الذمة والعهدة، ويجب الخروج عن عهدها، لكن لما لم يمكن رد نفسها وجب دفع عوضها وبدلها، فهي بنفسها باقية في العهدة إلى حين الأداء، وإعطاء البدل إنما هو من باب الوفاء، كما فيما إذا كان له عليه من من الحنطة ولم يمكنه أدائه فإن ذمته مشغولة بالحنطة حتى حين التعذر، ودفع البدل من باب الوفاء بغير الجنس، ولا ينتقل إلى البدل من حين التعذر، والبدل الواجب أدائه هو المثل في المثليات، والقيمة في القيميات، بمعنى أنه لو أراد أحدهما غير ذلك لم يجبر عليه))^(١).

أقول: إذا تلفت العين حقيقة فلا معنى لبقائها في الذمة إلا على وجه غير عرفي^(٢) فلا تبني عليه المعاملات ويكون قول المشهور هو الصحيح. لكن إذا كان التلف حكماً كتعذر الحصول عليها أو فقدانها فيمكن أن يكون كلام السيد صحيحاً. فالمثال الذي ذكره (قدس سره) ليس مقصوداً للمشهور.

(١) حاشية السيد اليزدي (قدس سره) على المكاسب: ٤٦٩/١.

(٢) مهذب الأحكام للسيد السبزواري (قدس سره): ٢٩٢/١٦.

تنبيه: لم يفرق السيد (قدس سره) بين العهدة والذمة مع وجود هذا التفريق في كلمات الفقهاء (قدس الله أرواحهم) كقولهم في العين المغصوبة إنها في عهدة الغاصب فإذا تلفت اشتغلت ذمته بالبدل.

وللفرق بينهما أكثر من وجه ككون العهدة للأعيان الخارجية والذمة للكلية (وهذا للشيخ النائيني (قدس سره)) أو أن العهدة للشؤون التكليفية كالالتزامات، أما الذمة فهي للوضعيات فلزوم الإنفاق على الزوجة من شؤون العهدة واشتغال الذمة بالنفقة من شؤون الذمة (وهذا للشهيد الصدر الأول (قدس سره))^(١).

وعلى أي حال فحينما يكون المضمون هي القيمة يفتح السؤال: هل المضمون قيمة يوم الضمان أم يوم التلف أم يوم الأداء أم أعلى القيم ونحوها، والمختار ضمان قيمة يوم الأداء لأن فيه تحصل المعاوضة على المثل بالقيمة، أما في يوم التلف فتنتقل إلى المثل حتى لو لم يكن المثل موجوداً فإن الذمة تبقى مشغولة به، وبتعذر المثل يوم الأداء تحصل المبادلة والمعاوضة عن المثل بالقيمة ليتحقق الوفاء.

وهذا الذي اخترناه نسبه الشيخ الأنصاري (قدس سره) إلى المشهور واختاره، قال (قدس سره): ((المشهور أن العبرة في قيمة المثل المتعذر بقيمته يوم الدفع؛ لأن المثل ثابت في الذمة إلى ذلك الزمان، ولا دليل على سقوطه بتعذره، كما لا يسقط الدين بتعذر أدائه)) وقال: ((أن نقول باستقرار المثل في الذمة إلى أوان الفراغ منه بدفع القيمة، وهو الذي اخترناه -تبعاً للأكثر- من اعتبار القيمة عند الإقباض))^(٢).

(١) مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد الثاني، صفحة ١٨.

(٢) الموسوعة الكاملة لآثار الشيخ الأنصاري (قدس سره): ٢٢٧/١٦-٢٢٩.

(المقدمة السادسة) في معنى المثلي وكون العملة الورقية من المثليات^(١):
لقد تنوعت كلمات الفقهاء (قدس الله أرواحهم) في تعريف المثلي والقيمي وكثرت المناقشات فيها واختلفوا في بعض مصاديقهما كالذهب المصوغ، ولكنهم مع ذلك أجمعوا على كون بعض المصاديق من المثليات كالحبوب والأدهان. ونحن لسنا بحاجة إلى الدخول فيها لا لما قيل من أنه ((لم يكن إلى عصر الأئمة (عليهم السلام) في الفقه الإسلامي وجود لاصطلاحي: المثلي والقيمي على ما يبدو بالتبع الكامل، فكلمة المثلي والقيمي غير موجودة في شيء من الروايات في باب الضمانات وغيرها))^(٢).

لأنه قد يقال بأن هذا اللفظ وارد في الروايات بمعنى يمكن تقريبه إلى ما نحن فيه كقول أبي جعفر (عليه السلام) في صحيحة محمد بن قيس قال (عليه السلام): (من أقرض رجلاً ورَقاً فلا يشترط إلا مثلها، فإن جوزي أجود منها فليقبل..)^(٣) الحديث. وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله قال (عليه السلام): (الفضة بالفضة مثلاً بمثل، والذهب بالذهب مثلاً بمثل ليس فيه زيادة ولا نقصان، الزائد والمستزيد في النار)^(٤). ونصوص أخرى لسنا بصدد ذكرها.

(١) هذه المقدمة من المقدمات الداخلة في الدليل وليست من مقدمات البحث، ولذا فسنجعلها صغرى في الوجه الأول من الاستدلال على عدم الضمان، وإنما ذكرناها هنا لإخراج ما فيها من استطراد في معنى المثلي من أصل الدليل، ولاتفاق القائلين بالضمان وعدمه عليها كما سنبين بإذن الله تعالى.

(٢) (دراسة في أحكام البنك على ضوء الشريعة الإسلامية) وهي مجموعة محاضرات ألقاها السيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره) عام ١٣٨٩م ونشرت -لأول مرة- مجلة (الاجتهاد والتجديد) تقريرها بقلم السيد كاظم الحائري (دام ظله الشريف) (القسم الأول من البحث في العدد الثالث من المجلة، ص ٢٤).

(٣) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب الدين والقرض، باب ١٩، ح ١١.

(٤) الروايتان في وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب الصرف، باب ١، ح ٢.

نعم قد يرد على هذا بأن ورود اللفظ ليس من باب الحقيقة الشرعية المستلزم للوضع وإنما هو استعمال لموضوع وعنوان معروف لدى العرف والعقلاء ويرجع إليهم في تحديدها.

وفي ضوء هذا فما قاله الشيخ الأنصاري (قدس سره) بنفي الحقيقة الشرعية أدق من نفي وروده في النصوص الذي ذكره السيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره) بقوله: ((إنه ليس للفظ المثلي حقيقة شرعية ولا متشرعية. وليس في النصوص حكم يتعلق بهذا العنوان حتى يبحث عنه، نعم وقع هذا العنوان في معقد إجماعهم على أن المثلي يضمن بالمثل وغيره بالقيمة، ومن المعلوم أنه لا يجوز الاتكال في تعيين معقد الإجماع على قول بعض المجمعين مع مخالفة الباقين. وحينئذ فينبغي أن يقال: كل ما كان مثلياً باتفاق المجمعين فلا إشكال في ضمانه بالمثل))^(١).

وعلى أي حال فعدم حاجتنا إلى التعريف في المقام لأن تقنين القواعد ووضع الحدود إنما ينفذ في التمييز عند الشك أما ما قطع بكونه مصداقاً للعنوان فلا نحتاج فيه إلى تلك القواعد، كالعلامات التي ذكرت لمعرفة كون الخارج منياً من الدفق والفتور والشهوة، أما مع العلم بكونه منياً فتجري عليه أحكامه وإن لم يحرز تلك العلامات كما لو خرج منه في حالة النوم.

ونحن ندعي هنا أن العرف لا يتردد في اعتبار العملة الورقية ذات الفئة الواحدة والإصدار الواحد من المثليات، ويُعدّ نفي ذلك لأجل الاختلاف في القيمة السوقية مكابرة.

إن قلت: في هذا مصادرة على المطلوب واستباق للنتائج لأن القائل بالضمان لا يرى المثلية بين الورقتين المتحدتين بالفئة والإصدار إذا اختلفت القوة

(١) الموسوعة الكاملة لآثار الشيخ الأنصاري (قدس سره): ٢١٤/١٦، وكرر ذكره آخرون كالسيد السبزواري (قدس سره) في مهذب الأحكام: ٢٨٦/١٦، من طبعة النجف.

فروع فقهية تتعلق بتغير القوة الشرائية للعملة..... (٣٢٩)

الشرائية بينهما ولو سلّم بهذه المقدمة لسلم بالنتيجة وهي عدم الضمان بلا حاجة إلى دليل.

قلتُ: ليس في ما قلناه أية مصادرة، لأن القائل بالضمان يلتزم أيضاً بمثلية الأوراق النقدية وإنما قال بالضمان لوجوه غير نفي المثلية كما سيأتي بإذن الله تعالى، نعم أشكلوا على ضمان الأوراق النقدية بالمثل وسنعرضه (صفحة ٤١٤) بإذن الله تعالى.

فالصحيح في الإشكال أن يقال إن هذه مقدمة للدليل وليس للبحث وقد ذكرنا ذلك آنفاً.

البحث في المسألة

لما كانت أكثر الفروع التي أثرتها في أول البحث تتعلق بالقول بضمان انخفاض قيمة العملة وعدمه كالوفاء بالدين وتسليم الثمن المؤجل ودفع مهر الزوجة وضمان المسروق والمغصوب وغيرها فالأولى البدء بتحرير هذه المسألة أي:

ضمان انخفاض قيمة العملة:

يمكن تحصيل أربعة أقوال في المسألة، هي القول بالضمان مطلقاً وعدمه كذلك والتفصيل وخيار الفسخ إذا كان التفاوت فاحشاً:

(القول الأول) عدم الضمان

ويمكن نسبته إلى المشهور وإن كان موضوع المسألة أي العملة الورقية مستحدثاً إلا أن هذا القول موافق لمبانيهم، قال الشيخ الأنصاري (قدس سره): ((إن ما أجمع على كونه مثلياً يضمن بالمثل، مع مراعاة الصفات التي تختلف بها الرغبات وإن فرض نقصان قيمته في زمان الدفع أو مكانه عن قيمة التالف؛ بناءً على تحقق الإجماع على إهمال هذا التفاوت))^(١).

وهو يظهر من كلماتهم (قدس الله أرواحهم) في عدة مواضع من الفقه منها:-

١- قال المحقق الحلي (قدس سره) في كتاب الغصب من الشرائع - والشرح لصاحب الجواهر (قدس سره):- ((ولو كان) المغصوب باقياً (بحاله رده) ولا يضمن تفاوت القيمة السوقية) بلا خلاف أجده فيه بيننا، بل في المسالك نسبته إلى أكثر أهل العلم، لأن الفئات رغبات الناس، لا شيء من المغصوب. خلافاً لشذاذ من العامة. وخصوصاً إذا فات القيمة ثم عادت إلى ما كانت

(١) الموسوعة الكاملة لآثار الشيخ الأنصاري (قدس سره): ٢٢٠/١٦.

وقت الغصب، نعم لو كان التفاوت بسبب نقصان في العين ضمن ذلك، كما ستعرف الكلام فيه وفي غيره، والله العالم.

وكيف كان (فإن تلف المغصوب ضمنه الغاصب بمثله إن كان مثلياً) بلا خلاف معتد به أجده فيه، كما اعترف به بعضهم، بل هو من قطعيات الفقه، كما يومئ إليه أخذه مسلماً في سائر أبوابه، وفي جامع المقاصد الإجماع عليه، بل في غاية المراد أطبق الأصحاب على ضمان المثلي بمثله إلا ما يظهر من ابن الجنيد، فإنه قال: (إن تلف المضمون ضمن قيمته أو مثله إن رضي صاحبه) ولعله يريد القيمي، والمراد من ضمانه بمثله عدم تسلط المالك على إلزامه بالقيمة لو أرادها، كما أنه لا تسلط للغاصب على إلزام المالك بقبول القيمة لو بذلها^(١).

٢- نفي الخلاف المحكي عن وجوب شراء المثل عند تلف المثلي ولو بأكثر من قيمته، قال الشيخ الأنصاري (قدس سره): ((ذكر في القواعد: أنه لو لم يوجد المثل إلا بأكثر من ثمن المثل، ففي وجوب الشراء تردد، انتهى.

أقول: كثرة الثمن إن كانت لزيادة القيمة السوقية للمثل بأن صارت قيمته أضعاف قيمة التالف يوم تلفه، فالظاهر أنه لا إشكال في وجوب الشراء ولا خلاف، كما صرح به في الخلاف، حيث قال: إذا غصب ما له مثل - كالحبوب والأدهان - فعليه مثل ما تلف في يده، يشتره بأي ثمن كان، بلا خلاف، انتهى. وفي المبسوط: يشتره بأي ثمن كان إجماعاً، انتهى.

ووجهه: عموم النص والفتوى بوجوب المثل في المثلي، ويؤيده فحوى حكمهم بأن تنزل قيمة المثل حين الدفع عن يوم التلف لا يوجب الانتقال إلى القيمة، بل ربما احتمل بعضهم ذلك مع سقوط المثل في زمان الدفع عن المالية، كالماء على الشاطئ والثلج في الشتاء.

وأما إن كان لأجل تعذر المثل وعدم وجدانه إلا عند من يعطيه بأزيد مما

يرغب فيه الناس مع وصف الإعواز، بحيث يعد بذل ما يريد مالكة بإزائه ضرراً عرفاً - والظاهر أن هذا هو المراد بعبارة القواعد، لأن الثمن في الصورة الأولى ليس بأزيد من ثمن المثل، بل هو ثمن المثل، وإنما زاد على ثمن التالف يوم التلف - وحينئذ فيمكن التردد في الصورة الثانية كما قيل: من أن الموجود بأكثر من ثمن المثل كالمعدوم، كالرقبة في الكفارة والهدي، وأنه يمكن معاندة البائع وطلب أضعاف القيمة، وهو ضرر.

ولكن الأقوى مع ذلك: وجوب الشراء، وفاقاً للتحرير كما عن الإيضاح والدروس وجامع المقاصد، بل إطلاق السرائر، ونفي الخلاف المتقدم عن الخلاف، لعين ما ذكر في الصورة الأولى^(١).

أقول: يلاحظ في النص عدم الخلاف في وجوب شراء المثل مطلقاً ولو كانت زيادة القيمة كبيرة وهذا يعني أن نقصان وزيادة القيمة الشرائية غير ملحوظة في ضمان المثل، ولو لوحظت لما ألزم الضامن بشراء المثل لأنه ليس مثلاً حينئذ.

٣- وذهبوا إلى عدم الضمان فيما هو أولى بالضمان من مسألتنا، قال صاحب الجواهر (قدس سره) معلقاً على قول المحقق الحلبي (قدس سره) في الشرائع بأن من منع غيره من بيع متاعه فنقصت قيمته السوقية أو تلفت العين لم يضمن، قال (قدس سره): ((كما في النافع ومحكي التحرير والتبصرة وشرح الإرشاد للفخر وإن لم يذكر في بعضها تمام الأمثلة، بل في المسالك وغيرها نسبته إلى المشهور، للأصل بعد عدم تحقق الغصب بعدم إثبات اليد)).

ونقل إشكال العلامة (قدس سره) في التذكرة في عدم الضمان، ثم قال: ((ومنه يعلم أنه لا يلزم من عدم كونه غاصباً عدم كونه ضامناً، لإمكان سبب آخر غير الغصب.

ولعله لذا قال في المسالك وتبعه عليه غيره: (أنه ينبغي أن يختص ما ذكره

(١) الموسوعة الكاملة لآثار الشيخ الأنصاري (قدس سره): ١٦/٢٢٢-٢٢٤.

بما لا يكون المانع سبباً في تلف العين بذلك)) .

ثم نقل استحسان صاحب الرياض (قدس سره) ذلك مستنداً لعموم (لا ضرر ولا ضرار)^(١) وقوله: ((ومن هنا يتوجه الحكم بضمان نقص القيمة السوقية للمتاع إذا حصل بمنع المالك عن بيعه ولو مع بقاء العين وصفاتها، وذكر القائل المتقدم أنه لم يضمن قطعاً، لأن الفأنت ليس بمال بل اكتسابه، وهو كما ترى، لاتحاد وجه الحكم بالضمان هنا وفيما مضى، وهو صدق الإضرار المنفي شرعاً، وليس فيه ما يقتضي تخصيص الضرر المنفي بما يكون متعلقه مالاً، ولعله لذا اختار الشهيد في بعض فتاواه الضمان هنا، وإن قوى في الدروس عدم الضمان مطلقاً وفاقاً للمشهور، كما في المسالك والكفاية))^(٢).

فعقب عليه صاحب الجواهر (قدس سره) بقوله: ((لا ينبغي التأمل في عدم ضمان نقصان القيمة السوقية، لعدم تفويت مال عليه بمباشرة أو تسبيب، ومن هنا لم تضمن منافع الحر إجماعاً، مع أن قاعدة (لا ضرر ولا ضرار) تأتي فيه))^(٣). أقول: يظهر من كلامه (قدس سره) ذهاب المشهور إلى عدم ضمان نقصان القيمة السوقية حتى مع التسبب، ومخالفة صاحب الرياض (قدس سره) في خصوص حالة التسبب في نقصان القيمة بالمنع من البيع لصدق الضرر المنفي شرعاً، لا مطلقاً كما في مسألتنا.

الاستدلال على القول الأول:

يمكن الاستدلال على عدم الضمان بعدة وجوه، بعضها مستند إلى الروايات، وبعضها على مستوى القواعد، ونشير إليها مع بعض التفاصيل ونترك البعض الآخر إلى المناقشات الآتية بإذن الله تعالى:

(١) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب الخيار، باب ١٧، ح ٣.

(٢) رياض المسائل: ٨/١٤.

(٣) جواهر الكلام: ١٥-١٤/٣٧.

(المستوى الأول) الاستدلال بالقواعد وتتضمن وجوهاً قد يكون بعضها متعلقاً ببعض موارد المسألة كالقرض أو البيع المؤجل لكنه يُعمم إلى الموارد الأخرى بعدم القول بالفصل عند القائل بالضمان بعدة تقرّيات كوحدة الملاك، أو عموم الأدلة التي ذكرها للقول بالضمان، ومن هذه الوجوه:

(الأول) إن الأوراق النقدية من المثليات، والمثليات تضمن بأمثالها من نفس الأوراق من دون نظر إلى أي خصوصيات أخرى كالمالية ونحوها. فالدليل مكون من صغرى وكبرى، أما الكبرى وهي أن المثليات تضمن بأمثالها فقد حكي الاتفاق عليها؛ قال الشيخ الأنصاري (قدس سره): ((إذا تلف المبيع، فإن كان مثلياً وجب مثله بلا خلاف إلا ما يحكى عن ظاهر الإسكافي))^(١) وقد تقدم (صفحة ٣٣٠) توجيه عبارته.

وأما الصغرى وهي أن العملات الورقية من المثليات، بمعنى أن الأوراق ذات الفئة الواحدة والإصدار الواحد تعتبر أمثالاً بلا فرق بينها، وتفاوت ماليات بعضها عن بعض بحسب تفاوت حالة التضخم لا يخرجها عن المثلية، فهذا مما يتفق عليه العقلاء أيضاً.

ولذا فإن الحكومات التي هي من تصدر هذه الأوراق وتؤسس للتعامل بها، تفي بالتزاماتها فيما بينها بنفس مقادير ما اشتغلت به ذمهما.

وكذلك تفي بالتزاماتها أمام المواطنين كالأرصدة المودعة في بنوكها فإنها تلتزم بنفس المقادير سواء زادت القوة الشرائية لها أو نقصت.

وهذه الحقيقة مما لا يتردد فيها العرف، ويعدّ المناقشة فيه شبهة مقابل البديهة، فهل الدولار في الشهر السابق عندما كان سعر أونصة الذهب (١٢١٦) دولاراً ليس مثلاً للدولار اليوم حيث سعر أونصة الذهب (١٠٩٦) دولاراً؟ وهل علينا أن نسجل إزاء كل ورقة نقدية توسطت في معاملة ما قوتها الشرائية لنلحظها

(١) الموسوعة الكاملة لآثار الشيخ الأنصاري (قدس سره): ٢٠٩/١٦.

عند الأداء فنعوّض النقص؟.

ومما ينبه الذهن إلى مثلثه أن الذمة إذا اشتغلت بمقدار منه فيكون هو المضمون، ولو كان قيماً لاشتغلت الذمة بالقيمة من أي عملة أخرى.

وهذا بحسب القواعد واضح، والروايات تدل عليه كصحيحة محمد بن قيس الواردة في القرض عن أبي جعفر قال (عليه السلام): (من أقرض رجلاً ورقاً فلا يشترط إلا مثلها، فإن جوزي أجود منها فليقبل، ولا يأخذ أحد منكم ركوب دابة أو عارية متاع يشترطه من أجل قرض ورقة)^(١).

إن قلت: إن العملة الورقية ((ليس ضمانها مثلياً بل قيماً؛ لأنها ليست سلعة ولا منفعة استهلاكية لها، وإنما هي مجرد وسيلة للمبادلة، وحساب المالية المحضة للأجناس والسلع، والضمان بالمثل إنما يكون في السلع والأموال الحقيقية. نعم، النقود الحقيقية كالذهب والفضة لا مانع من أن يكون ضمانها بالمثل لأنها سلع حقيقية. والحاصل: موضوع ضمان المثل السلع الحقيقية، لا النقود التي هي مجرد وسيلة للمبادلة))^(٢).

قلت:-

١- إن موضوع ضمان المثل هو المال المثلي، والأوراق النقدية مال كما قدمنا وسيأتي، وهي من المثليات كما قلنا، فلا وجه لحصر حكم العقلاء بضمان المثلي بالمثل بخصوص السلع والأموال الحقيقية - حسب تعبيره-، لأن حكمهم فيما يصح وما لا يصح واحد.

٢- إن أريد من ((الأموال الحقيقية)) مقابل الوهمية فإن ظاهر كلام المستشكل نفي كون الأوراق النقدية مالا وإخراجها من ((الأموال الحقيقية)) وإنما

(١) وسائل الشريعة: كتاب التجارة، أبواب الدين والقرض، باب ١٩، ح ١١.

(٢) السيد محمود الهاشمي في (قراءات فقهية معاصرة: ١٧٣/٢) تحت عنوان: (المحاولة الثالثة).

هي مجرد وسيلة للمبادلة كما قال وحينئذ يرد عليه:-

أ- إن كونها وسيلة للمبادلة وتقييم السلع لا ينافي كونها مالاً، فالدينار الذهبي والدرهم الفضي وسيلة للمبادلة وهي أموال.

ب- إن الإشكال سيق لنفي ضمان الأوراق النقدية بالمثل، لكنه انتهى إلى نفي المالية والمفروض أن تكون نتيجة نفي الضمان أصلاً. فلا رابط بين الدعويين. وعلى أي حال فمما لا شك فيه أن الأوراق النقدية مال، وتلفها تلف للمال نفسه. وليست الأوراق النقدية كالصكوك والكمبيالات والسندات التي هي حوالة على المال، وتلفها لا يكون تلفاً للمال نفسه. ولا يفرق من هذه الناحية بين كونه مالاً اعتبارياً عن الأموال الحقيقية، بل العقلاء يفضلونه على تلك الأموال لسهولة نقله وحفظه وشمولية التعامل به وكونه وسيلة للمبادلة، وحساب المالية لا يخرج عن كونه مالاً، كما أن العملات الحقيقية -على تعبيره- تتخذ لذلك، ولا ينافي كونها مالاً، بل في قواميس اللغة أن لفظ المال موضوع للعملة بالأصل ثم توسع استعماله لكل ما يتموّل من الأشياء.

وإن أريد من ((الأموال الحقيقية)) أي الذاتية مقابل الاعتبارية فهو لا يؤثر فيما نحن فيه -أي الضمان- لأنهما معاً مال كما قدمنا، ولما كان موضوع الضمان في الروايات وكلمات الفقهاء هو المال، والمال المثلي يضمن بمثله، والأوراق النقدية مال ومن المثليات، فتضمن بمثلها، ولا وجه لحصر ضمان المثليات بالمثل في خصوص السلع الحقيقية.

إن قلت: إننا نصر على كون الأوراق النقدية من القيميات فتضمن بقيمتها ونذكر هنا تقريباً آخر لذلك فنقول: ((إن النقد عبارة عن القيمة والمالية المحضة لسائر السلع والأموال؛ ومن هنا يكون ضمان الأموال والسلع القيمة به لكونه القيمة، فكيف يمكن أن لا يكون ضمانها قيمياً؟! فالحاصل: إذا كان ضمان القيمي

قيماً فضمان القيمة المحضة التي هي النقد قيمي لا محالة))^(١).

قلت:-

١- إن هذا موضوع آخر فمما لا شك فيه أن النقد يُعدُّ مقياساً لتقييم الأشياء لكن هذا لا يخرجها عن كونه مثلياً.

٢- النقض عليه بالنقدين الذهب والفضة فإنهما مما تُقِيمُ بهما الأشياء فهل يخرجهما ذلك عن كونهما مثليين؟.

٣- إن العملة الورقية مالٌ أي شيء له المالية والقيمة فيتحقق فيه موضوع الضمان وليس أنه مالية وقيمة محضة كما قال المستشكل.

(الثاني) إن انخفاض القوة الشرائية للعملة إنما قيل بضمانه باعتباره خسارة ونقصاً قد حصل على المضمون له، وهنا يقال أن هذه الخسارة تقديرية، وموضوعات الأحكام يشترط فيها الفعلية فلا يكون مضموناً.

بيان ذلك: إن الضمان مبني على تفويت منفعة مالك العملة فيما لو حركه وربح في حركته، وهو غير محرز، إذ يمكن أن لا يحركها وتبقى مدخرة عنده، وإذا حركها فمن غير المعلوم أنه يربح إذ قد يخسر وتضيع عليه أمواله، فالشيء الذي يقال بضمانه أمر تقديري فلا يتعلق به ضمان. ونظير هذا المورد ما هو المعروف بينهم من عدم ضمان منافع الحر مع أن فيها تفويتاً لها.

إن قلت: ورد في بعض النصوص ما يشير إلى أن حبس المنفعة ملحوظ كموثقة إسحاق بن عمار قال: (سألت أبا إبراهيم (عليه السلام) عن الرجل يكون لي عليه المال فيقبضني بعضاً دنائير وبعضاً دراهم، فإذا جاء يحاسبني ليوفيني يكون قد تغيرَ سعر الدنانير أيّ السعرين أحسبُ له الذي كان يوم أعطاني الدنانير أو سعر يومي (يوم أحاسبه) الذي أحاسبه؟ فقال: سعر يوم أعطاك

(١) قراءات فقهية معاصرة: ١٧٤/٢، تحت عنوان: (المحاولة الرابعة).

الدنانير، لأنك حبست منفعتها عنه^(١).

قلت: ليست الرواية بصدد الضمان وإنما هي بصدد إثارة أمور في وجدان السائل لإيضاح منشأ الحكم ورفع الإبهام عنه.

(الثالث) إن من أقرض أو باع بالآجل أو المرأة التي رضيت بمهر ما قد أقدموا باختيارهم على الرضا بالبلغ المعين دون لحاظ المالية والقوة الشرائية، وهم يعلمون بالانخفاض الذي قد يحصل للعملة أو يهتملونه على الأقل - إذ لا يشترط في تحقق الإقدام وجود العلم بما أقدموا عليه-، ولا ضمان لهم مع الإقدام على عدم الضمان.

والإقدام قاعدة تبنى عليها العقلاء^(٢) ومن آثار سلطنة الإنسان على ماله المعبر عنه بالخبر النبوي الشريف (الناس مسلطون على أموالهم)^(٣) مضافاً إلى استقراء مواردها في الفقه وهي كثيرة كسقوط خيار الغبن إذا أقدم المغبون عليه لمصلحة دينية أو نفسية أو إنسانية لنفع البائع ونحوها.

ففي المقام لو شاء أصحاب الحق هؤلاء لضمنوا حقهم من هذه الناحية يجعل العوض من الذهب ونحوه، أو فرضوا زيادة في استحقاقهم مراعاة للآجل - كما يفعل التجار في البيع بالآجل - ولا احتمال الانخفاض ونحوه من الإجراءات، فلما لم يفعلوا ذلك فقد رضوا بما آلت إليه الأمور.

وهذا الوجه لا يشمل الحالات التي لا إقدام فيها كالغصب، إلا أننا عاجزنا هذا الإشكال في بداية الاستدلال وسيأتي إن شاء الله تعالى.

(الرابع) ما اتفق عليه الفقهاء (قدس الله أرواحهم) من كون (المال) هو

(١) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب الصرف، باب ٩، ح ٢.

(٢) في هذا رد على تشكيك الشيخ الأنصاري (قدس سره) بثبوت القاعدة حيث قال (قدس سره): ((دليل الإقدام مطلب يحتاج إلى دليل لم تحصله)) (الموسوعة الكاملة لآثار الشيخ الأنصاري (قدس سره): ١٦/١٨٩).

(٣) بحار الأنوار: ٢/٢٧٢، باب ١٣، ح ٧.

موضوع الضمان، أما المالية فهي وإن كانت قوام المال وعلته كونه مالاً إلا أنها لا تكون ملحوظة في المعاملات وإنما يلاحظ نفس المال، ولذا فإنه لا يكون للمالية دخل في الضمان، لذا فقد حكموا بضمان المثلي بالمثل حتى لو تغيرت قيمته ونحوه من الآثار. قال بعض الأعلام المعاصرين (دام ظلّه الشريف): ((إن موضوع الضمان أي ما يضمنه الضامن بحسب ظاهر أدلة الضمان الشرعية والعقلانية إنما هو المال لا المالية والقيمة؛ لأنها وصف وحيثية تعليلية^(١) لصيرورة الشيء مالاً فيضمنه من أثلّفه أو أخذه في قبال مال آخر، وعلى هذا يقال: لو أريد ضمان نقصان قيمة المثل بعنوان ضمان القيمة والمالية الناقصة ابتداءً فهذا خلف كون المضمون هو المال لا المالية استقلالاً. وإن أريد ضمان ذلك من باب دخله في ضمان المال فمن الواضح أن النظر العرفي في باب الأموال المثلية يقضي بالمثلية فإن منّا من الحنطة الكذائية هي نفس ما أخذه من المالك لو ردّ عينها أو مثلها لو تلف، ونقصان المالية السوقية ومدى تنافس السوق ورغبته في المال لا يجعله مالاً آخر غير ذلك المال المأخوذ أو التالف عرفاً فلا موجب لضمان نقصان القيمة))^(٢).

(١) أقول: قربنا في المقدمة الرابعة (صفحة ٣٢٣) أن المالية دخيلة على نحو الحيثية التقييدية في المال أي أن المالية مشترطة حدوثاً وبقاءً لصدق كونه مالاً، وقد قال (دام ظلّه الشريف) بذلك في غير مورد من هذا الكتاب كما سيأتي فيما نقله عنه بإذن الله تعالى، وفي بعض كتبه الأخرى كقوله: ((إن المالية قوام المال عرفاً بنحو الحيثية التقييدية دائماً حتى في غير مال التجارة، فزيادتها زيادة في الأموال لكونها بنفسها مالاً عرفاً، وليست مجرد عرض أو حيثية تعليلية لصدق المال على المتصف بها وهو الشيء الخارجي)) (كتاب الخمس للسيد الهاشمي: ١٨٩/٢). نعم قد يرفع التهافت بالتفصيل الذي سيأتي بين الأموال الاعتبارية فتكون الحيثية تعليلية، والأموال الحقيقية فتكون تقييدية، لكن هذا المبني غير صحيح.

(٢) السيد محمود الهاشمي في (قراءات فقهية معاصرة: ١٧١/٢-١٧٢).

(الخامس) إن نقصان القوة الشرائية أو ما يعرف بالتضخم له عدة أسباب ذكرناها في المقدمة الثانية، ومرجعها إلى سببين:-

١- اختلال قانون العرض والطلب.

٢- قرار الجهة المصدرة للعملة.

وستكلم عن الثاني في مورده أما الغالب في سبب النقصان فهو الظاهرة المذكورة التي تعود إلى أمور خارجة عن العين وأوصافها الدخيلة في قوامها كاختلاف رغبات الناس أو مستوياتهم المعيشية، وهذه أمور لا تدخل تحت عهدة الضمان، كما لو أغرق تاجر السوق ببضاعة معينة فأدى إلى نزول أسعار أمثالها فإن هذا التاجر لا يضمن لغيره النقصان الذي حصل في مالية بضائعهم، لأنه وإن تصرف في المالية إلا أنه لم يتصرف في المال الذي هو موضوع الضمان.

فالقيمة السوقية ((أمر اعتباري لا ربط له بالعين المضمونة بل هي صفة للسوق ورغبة نوعية عند الناس ترتبط بمقدار حاجتهم إلى السلعة وكمية وجودها وندرته في السوق - عوامل العرض والطلب- وهذا أجنبي عن السلعة وليس من أوصافها ليكون مضموناً. ولهذا لا يضمن من يتسبب إلى تقليل قيمة السلعة في السوق بكثرة عرضها أو بالدعاية ضدها أو أي سبب آخر، ونتيجة ذلك: أن نقصان قيمة المال المضمون لا يكون مضموناً حيث يكفي دفع مثله سواء زادت قيمتها السوقية أم نقصت))^(١).

(السادس) إن الانخفاض أمر إضافي نسبي يعرف من نسبة قيمة إلى قيمة، وهم يريدون به نقصان القيمة السوقية للعملة الورقية يوم الأداء عن قيمتها يوم الضمان بالعقد أو التلف أو الإتلاف، وفي هذا الوجه نقول إن هذه النسبة باطلة من أساسها لوجود قيمة واحدة للمضمون في ذمة الضامن وليس قيمتين حتى تجري هذه النسبة بينهما، فتصبح المسألة سالبة بانتفاء الموضوع.

(١) قراءات فقهية معاصرة: ١٧٠/٢.

بيان ذلك أن سبب الضمان إما المعاوضات والالتزامات العقدية أو الغرامات بالتلف والإتلاف فالكلام في جهتين:

(الجهة الأولى) العقود كالقرض أو البيع فالمقرض أو البائع بالآجل أو الزوجة التي رضيت بتأجيل مهرها لا يستحقون المثل في ذمة الضامن إلا حين الأجل، ولا يملكون قيمته يوم الضمان - أي يوم العقد والالتزام-، وقيمة المثل الفعلية هي هذه القيمة التي يستحقها يوم الأداء في الأجل، فلا وجود للنقص ولا تصح النسبة، وفي كلام الشيخ الأنصاري الذي نقلناه (صفحة ٣٣٢) في الفقرة الثانية ما يشير إلى ذلك بقوله: ((لأن الثمن في الصورة الأولى - أي صورة تغير القيمة السوقية- ليس بأزيد من ثمن المثل، بل هو ثمن المثل)).

قال بعض الأعلام المعاصرين (دامت بركاته): ((إن المشتري عندما يشتري شيئاً على أن يكون ثمنه مؤجلاً إلى ستة أشهر، ففي الحقيقة أن البائع يملك في ذمة المشتري هذه الكمية من النقود حين حلول الأجل، ومعنى ذلك أنه لا يملكها حين العقد ملكية مطلقة حتى يستوجب أن يقول: إن قيمة هذه النقود حين العقد كانت أكبر من القيمة الشرائية حين الأجل فيطالب بالزيادة على حسب القيمة الشرائية حين العقد، إذ أنه يملكها ملكية مقيدة بالآجل (بعد ستة أشهر مثلاً) فهو كأنه يملك قيمة النقود حين الأجل، لا حين العقد))^(١).

(الجهة الثانية) التلف أو الإتلاف فإن ذمة الضامن تشتغل من حينها بالمثل للمضمون له الذي يملك حينئذ المثل في ذمة الضامن، وله أن يتصرف في ملكه هذا بالإبراء والمقاصة والبيع والتحويل وجعله عوضاً ونحوها، وحينئذ يكون انخفاض القيمة الشرائية للعملة المضمونة أمراً حاصلاً في ملكه فلا يكون مضموناً على المتلف.

قال بعض الأعلام المعاصرين (دام ظله الشريف): ((إن الضمان عند تحققه

(١) بحوث في الفقه المعاصر للشيخ حسن الجواهري: ٣٩٦/١.

يعد عرفاً وعقلاً نَحْواً من التعويض والمبادلة القهرية بين المال التالف وبين ما يمتلكه المضمون له بالضمان على ذمة الضامن من المثل أو القيمة، ولهذا تتحقق الملكية الفعلية له في ذلك المال الذمي الاعتباري وتترتب عليه آثارها ويجوز له التصرف القانوني فيه بالبيع والحوالة وغيرهما، وهذا التعويض والمعاوضة القهرية تتحقق مرة واحدة عند تحقق موجب الضمان وهو زمان الأخذ أو التلف ولا موجب آخر له، فيكون نقصان قيمة المثل بعد تحقق الضمان واشتغال الذمة من باب نقصان قيمة مال مالكة كما إذا كان قد دفعه إليه فنقصت قيمته عنده بعد الدفع، فلا موجب لضمان نقصان القيمة زائداً على المثل^(١).

أقول: كلامه (دام ظله) غير شامل لكل أسباب الضمان فهو لا يعالج الجهة الأولى في ضوء التقسيم.

وقد أشكل (دام ظله) على هذه الجهة الثانية بأن هذا الوجه ((مبني على أن لا يعتبر العرف القيمة السوقية من صفات المثل فتتوقف صحته على تامة الجواب الأول - وهو الكلام الذي نقلناه عنه (صفحة ١٣٩-)، مضافاً إلى أن كون الضمان من باب المبادلة القهرية قبل الدفع والوفاء محل منع وإن قبلنا ذلك بعد دفع البذل)).

أقول: لا يرد الإشكالان على الوجه، أما الأول فلأننا قدمنا في الوجهين الرابع والخامس أن المالية والقيمة غير ملحوظة في الضمان، وأن انخفاض القيمة غير داخلة فيه، وأما الثاني: فإن مورده انتقال الضمان من المثل إلى القيمة، وأما الانتقال من العين إلى المثل فيحصل من حيث التلف على ما اخترناه وفاقاً للمشهور وقد ذكرناه في المقدمة الخامسة، وربما كان مختاره مبنى السيد اليزدي (قدس سره) الذي ذكرناه هناك.

(المستوى الثاني) الاستدلال بالروايات:

وما ذكر أو يمكن أن يذكر هنا عدة مجموعات من الروايات:

(الأولى) الروايات التي ذكرناها في المقدمة الثالثة وتقريب الاستدلال بها:

أن هذه الظاهرة كانت موجودة في عصر الأئمة (عليهم السلام)، ولم يرد في النصوص أي شيء عن ضمان هذا الانخفاض فلو كان الانخفاض مضموناً لأشارت إليه رواية واحدة على الأقل، والذي وجدناه هو العكس فإن كل الروايات الواردة في مسائل القرض والدين والمهر والبيع بالآجل والضمانات والنذور والأوقاف وغيرها تأمر بأداء نفس ما اشتغلت به الذمة من دون مراعاة تغير قيمة العملة الذي قد يكون فاحشاً، والفقهاء (قدس الله أرواحهم) مسلمون بذلك لذا فلا نحتاج إلى ذكر الروايات، إلا واحدة تيمناً.

ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إذا أقرضت

الدرهم ثم جاءك بخير منها فلا بأس إذا لم يكن بينكما شرط)^(١).

إن قلت: ليس في الصحيحة إشارة إلى حصول تغير في قيمة العملة، فهي

أجنبية عن المسألة، لأنها بصدد بيان أصل الحق.

قلت: يصح التمسك بإطلاق النهي عن اشتراط الزيادة سواء حصل تغير أم

لا، ولو تنزلنا فيمكن تميم الاستدلال بالإطلاق المقامي الذي ينعقد من كثرة الروايات الواردة في هذه الأبواب الكثيرة في الفقه من دون مراعاة لتغير سعر العملة مع وجود هذه الحالة، فيكون ذلك كاشفاً عن عدم لحاظها في الضمان.

(الثانية) مجموعة الروايات التي وردت في عدم ضمان التغير في قيمة المتاع

أو أجور العمل - انخفاضاً وارتفاعاً- بتقريب وحدة ملاك الحكم بالضمان وعدمه بينها وبين العملات ولجريان الوجوه التي استدلوها بها على الضمان في النقود في السلع والأجور أيضاً -كقاعدة لا ضرر واعتبار الانخفاض خسارة في الجميع

(١) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب الدين والقرض، باب ٢٠، ح ١.

ونحوها- كما سيأتي بإذن الله تعالى، ومن تلك الروايات:-

١- صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجل ابتاع من رجل طعاماً بدراهم فأخذ نصفه وترك نصفه، ثم جاءه بعد ذلك وقد ارتفع الطعام أو نقص، قال (عليه السلام): إن كان يوم ابتاعه ساعره أن له كذا وكذا، فإنما له سعره، وإن كان إنما أخذ بعضاً وترك بعضاً ولم يسم سعراً فإنما له سعر يومه الذي يأخذه فيه ما كان^(١).

وشرح الرواية بأن الرجل الذي ابتاع الطعام إذا كان قاطع البائع على سعر معين فعليهما الالتزام بهذا السعر لأنه سعر المعاوضة وإن تغير لاحقاً قبل تسليم المتاع وهو يعني أن هذا التغير في السعر غير مضمون.
أما إذا لم يعين سعراً في العقد فعليهما المقاطعة بسعر يوم المعاوضة وهو يوم التسليم.

٢- صحيحة جميل عن أبي عبد الله (عليه السلام) (في رجل اشترى طعاماً كل كر بشيء معلوم، فارتفع الطعام أو نقص، وقد اكتال بعضه فأبى صاحب الطعام أن يسلم له ما بقي، وقال: إنما لك ما قبضت، فقال (عليه السلام): إن كان يوم اشتراه ساعره على أنه له فله ما بقي، وإن كان إنما اشتراه ولم يشترط ذلك فإن له بقدر ما نقد).

٣- صحيحة محمد بن الحسن الصفار قال: (كتبت إلى أبي محمد (عليه السلام): رجل استأجر أجيراً يعمل له بناء أو غيره وجعل يعطيه طعاماً وقطنا وغير ذلك ثم تغير الطعام والقطن عن سعره الذي كان أعطاه إلى نقصان أو زيادة، أيتسب له بسعر يوم أعطاه أو بسعر يوم حاسبه؟ فوقع (عليه السلام): يتسب له بسعر يوم شارطه فيه إن شاء الله، وأجاب (عليه السلام) في المال محل

(١) جميع الروايات تجدها في وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب أحكام العقود، باب

على الرجل فيعطي به طعاماً عند محله ولم يقاطعه ثم تغير السعر، فوقع (عليه السلام): له سعر يوم أعطاه الطعام).

٤- صحيحته الأخرى قال: (كتبت إليه في رجل كان له على رجل مال فلما حل عليه المال أعطاه بها طعاماً أو قطناً أو زعفراناً، ولم يقاطعه على السعر، فلما كان بعد شهرين أو ثلاثة ارتفع الطعام والزعفران والقطن أو نقص، بأي السعرين يحسبه؟ قال: لصاحب الدين سعر يومه الذي أعطاه وحل ماله عليه أو السعر الذي بعد شهرين أو ثلاثة يوم حاسبه؟ فوقع (عليه السلام) ليس له إلا على حسب سعر وقت ما دفع إليه الطعام إن شاء الله، قال: وكتبت إليه: الرجل استأجر أجيراً ليعمل له بناء أو غيره من الأعمال، وجعل يعطيه طعاماً أو قطناً وغيرهما، ثم تغير الطعام والقطن عن سعره الذي كان أعطاه إلى نقصان أو زيادة، أيحسب له بسعره يوم أعطاه أو بسعره يوم حاسبه؟ فوقع (عليه السلام): يحسب له سعر يوم شارطه فيه إن شاء الله).

٥- خبر أبي العطار قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): أشتري طعاماً فيتغير سعره قبل أن أقبضه، قال: إني لأحب أن تفي له كما أنه إن كان فيه فضل أخذته).

(الثالثة) الروايات التي اشترطت استقصاء سعر يوم المصارفة عند تحويل ما في الذمة من عملة إلى عملة أخرى كموثقة إسحاق بن عمار قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): تكون للرجل عندي من الدراهم الوضح فيلقاني فيقول كيف سعر الوضح اليوم؟ فأقول له: كذا وكذا فيقول: أليس لي عندك كذا وكذا ألف درهم وضحاً؟ فأقول: بلى، فيقول لي: حولها دنائير بهذا السعر وأثبتها لي عندك، فما ترى في هذا؟ فقال لي: إذا كنت قد استقصيت له السعر يومئذ فلا بأس بذلك^(١) الحديث.

(١) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب الصرف، باب ٤، ح ١.

وتقريب الاستدلال: إن انخفاض العملة لو كان مضموناً فإنه لا يبقى معنى لهذا الشرط، لأن سعر الزمانين واحد بعد جبر الانخفاض.

(الرابعة) عدة من الروايات بتقريبات مختلفة، كصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الرجل يكون له الدين دراهم معلومة إلى أجل فجاء الأجل، وليس عند الذي حل عليه دراهم، فقال له: خذ مني دنانير بصرف اليوم، قال (عليه السلام): لا بأس به^(١).

بتقريب التمسك بالإطلاق فإن الإمام (عليه السلام) لم يطلب ملاحظة تغير قيمة الدراهم خلال الأجل وبقي مقدارها بحالها إلى حلول الأجل وتصريفها بالدنانير.

وصحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه سئل عن رجل أتبع على آخر بدنانير، ثم أتبعها على آخر بدنانير، هل يأخذ منه دراهم بالقيمة؟ فقال (عليه السلام): لا بأس بذلك، إنما الأول والآخر سواء.

فالإمام (عليه السلام) يصرح بأن مقدار الدنانير الأولى أضيف بنفسه إلى مقدار الدنانير الثانية وصرف المجموع بسعر يوم الصرف بالدراهم.

وبنفس التقريب رواية زياد بن أبي غياث في نفس الباب عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (سألته عن رجل كان عليه دين دراهم معلومة فجاء الأجل، وليس عنده دراهم وليس عنده غير دنانير فيقول لغريمه: خذ مني دنانير بصرف اليوم، قال (عليه السلام): لا بأس).

وصحيحة إسماعيل بن عبد الخالق قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إنا نبعث بالدراهم لها صرف إلى الأهواز، فيشتري لنا بها المتاع، ثم نلبث، فإذا باعه وضع عليه صرف، فإذا بعناه كان علينا أن نذكر له صرف الدراهم في المراجعة ويجزينا عن ذلك؟ فقال: لا، بل إذا كانت المراجعة فأخبره

(١) وما بعدها وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب الصرف، باب ٣، ح ٢، ٤، ٥.

بذلك، وإن كانت مساومة فلا بأس^(١).

وشرح الرواية أن الراوي يسأل الإمام (عليه السلام) أنه إذا اشترى متاعاً بدراهم لها صرف معين ثم أراد بيعها بتغير سعر الصرف، فهل على البائع أن يذكر في بيع المراجعة (الذي يشترط فيه ذكر سعر الشراء) تفصيل السعر بأنه اشترى بكذا درهم وأن مقدار التغير بالسعر كذا فأجابه الإمام (عليه السلام) بلزوم ذلك.

وتقريب الاستدلال: أن الانخفاض لو كان مضموناً فإنه سيدخل في أصل السعر ولا حاجة عندئذٍ لذكر التفصيل، فاشتراطه يعني أنه غير مضمون فلا يكون دخيلاً في سعر الشراء.

(الخامسة) الروايات التي نظرت إلى تضرر المقرض بتأخر ماله من دون انتفاع ومع ذلك فإنها منعت من اشتراط تعويض هذا الضرر كموثقة إسحاق بن عمار قال: (قلت لأبي إبراهيم (عليه السلام): الرجل يكون له على الرجل المال قرضاً فيطول مكثه عند الرجل لا يدخل على صاحبه منه منفعة فينبهه الرجل الشيء بعد الشيء كراهية أن يأخذ ماله حيث لا يصيب منه منفعة، أيحل ذلك له؟ قال: لا بأس إذا لم يكن بشرط)^(٢).

وتقريب الاستدلال بها: أن القول بضمان الانخفاض مبني على كونه خسارة حاقت بالمضمون له وقد وصفناها بأنها خسارة تقديرية. والعرف يعتبر بقاء المال مدة طويلة من دون انتفاع خسارة أيضاً حيث نقلنا كلمة الاقتصاديين (صفحة ٣١٦): ((لأن أي سيولة معلقة لا تعتبر مكسباً بل خسارة يومية تسجل على صاحبها)) والأمر في ميزان الأعمال واضح ولذا ورد في النبوي الشريف: (من استوى يومه فهو مغبون) والوجدان شاهد على ذلك.

(١) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب أحكام العقود، باب ٢٤، ح.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب التجارة أبواب الدين والقرض، باب ١٩، ح ١٣.

فالموثقة المذكورة تمنع من اشتراط أي تعويض لهذه الخسارة التقديرية الشاملة بالإطلاق ووحدة الملاك لكلا النوعين من الخسارة، ونفي الاشتراط يعني نفي الاستحقاق.

(السادسة) الروايات الواردة في المقاصّة ممن جحد حقاً لآخر أو غضب ماله، كصحيحة أبي العباس البقباق عن أبي عبد الله (عليه السلام): (إن شهاباً ماراهُ في رجل ذهبَ له بألف درهم واستودعه بعد ذلك ألف درهم قال أبو العباس: فقلت له: خذها مكان الألف التي أخذ منك، فأبى شهاب، قال: فدخل شهاب على أبي عبد الله (عليه السلام) فذكر له ذلك، فقال (عليه السلام): أما أنا فأحب أن تأخذ وتحلف^(١).

ومعتبرة أبي بكر الحضرمي قال: (قلت له: رجل لي عليه دراهم فجحدني وحلف عليها، أيجوز لي إن وقع له قبلي دراهم أن آخذ منه بقدر حقي؟ قال: فقال (عليه السلام): نعم، ولكن لهذا كلام، قلت: وما هو؟ قال (عليه السلام): تقول: اللهم إني لا آخذه (لم آخذه) ظلماً ولا خيانة، وإنما أخذته مكان مالي الذي أخذ مني لم أزد عليه شيئاً).

وقد قرب بعض الأعلام المعاصرين (دامت بركاته) الاستدلال بها بالأولوية ((إذ أن الصورة الأولى وهي الصورة الغصبيّة والاعتدائيّة المحرّمة لم يُجزّ الشارع إلاّ أخذ مقدار المال المغصوب أو المجحود لا أكثر، فكيف بصورة القرض الذي حدث برضا المقرض ولم يكن هناك اعتداء من المقرض، وكذا الأمر في البيع الذي يكون فيه الثمن مؤجلاً، إذن بالأولوية يكون الحكم هو ردّ المال المقرض أو قيمته وقت القرض))^(٢).

(١) الرواية وما بعدها في وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ٨٣،

ح ٢، ٤.

(٢) بحوث في الفقه المعاصر للشيخ حسن الجواهري: ٣٩٧/١.

أقول: لم تتعرض الروايات لحصول تغير في قيمة العملة فهي ليست في مقام البيان من هذه الجهة حتى يستدل بها، وإنما هي بصدد بيان أن لصاحب الحق أن يأخذ مقدار حقه مقاصدة فلا يتحقق للرواية إطلاق حتى يتمسك به لتشمل حالة انخفاض القيمة.

نعم يمكن تميم الاستدلال بها بالإطلاق المقامي الذي قربناه في المجموعة الأولى، بل تكون هذه المجموعة من الروايات التي تشكل ذلك الإطلاق المقامي وليست أنها مجموعة مستقلة في الاستدلال.

(السابعة) مجموعة الروايات التي وردت في حكم من كان له على غيره دراهم فسقطت عن المعاملة والرواج بين الناس وهي^(١):-

١- معتبرة يونس قال: (كتبت إلى أبي الحسن الرضا (عليه السلام): أنه كان لي على رجل دراهم وأن السلطان أسقط تلك الدراهم وجاءت دراهم أعلى من الدراهم الأولى، ولها اليوم وضیعة، فأی شيء لي عليه، الأولى التي أسقطها السلطان، أو الدراهم التي أجازها السلطان؟ فكتب: لك الدراهم الأولى).

٢- معتبرة صفوان^(٢) قال: (سأله معاوية بن سعيد عن رجل استقرض دراهم من رجل، وسقطت تلك الدراهم أو تغيرت، ولا يباع بها شيء، ألساحب الدراهم: الدراهم الأولى أو الجائزة التي تجوز بين الناس؟ فقال: لصاحب الدراهم الدراهم الأولى).

ويقرب الاستدلال بها من جهة أن الإمام (عليه السلام) لم يحكم بضمأن النقصان الحاصل للدراهم بسبب سقوطها عن التداول الذي عبرت عنه معتبرة

(١) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب الصرف، باب ٢٠، ح ٢، ٤.

(٢) في الطبعة الأصلية من الوسائل عن العباس بن صفوان ولا وجود لهذا الاسم في معاجم الرجال والصحيح عن العباس عن صفوان وهو الموجود في التهذيب (ج ٧، كتاب التجارات، باب ٨: بيع الواحد بالاثنين .. ح ١١٤).

يونس بالوضيعة.

بل قد يقال إنها أولى بالدلالة على عدم الضمان في مسألتنا، لأن الإمام (عليه السلام) أجاب بعدم ضمان التغير في قيمة العملة حتى مع سقوطها عن الرواج والمعاملة بين الناس.

لكن الإنصاف أن الأولوية ممنوعة لأن قيمة العملات القديمة (الدينار والدرهم) ذاتية بلحاظ ما فيها من الذهب والفضة وتكتسب قيمة إضافية بسكها عملة رائجة، فسقوطها عن الرواج لا يعني سقوط قيمتها - كالعملة الورقية الاعتبارية - فتبقى قيمة المعدن فيها وإن نقصت باعتبار أن سكها كعملة يعطيها قيمة أكبر لحصول هذه الجهة الزائدة التي يطلبها العقلاء ولذا ورد في معتبرة يونس عن الدراهم الجديدة بأنها (أعلى من تلك الدراهم ولها اليوم وضیعة).

لكن الاستدلال بهذه المجموعة يواجه أكثر من مشكلة منها:-

١- وجود معتبرة أخرى ليونس في نفس الباب معارضة لهاتين الروايتين أعطى الإمام (عليه السلام) فيها الحق لصاحب الدراهم بأن يطالب بدراهم مما يُنفق بين الناس، وستعرض لهذه الرواية مع معالجة التعارض حين الاستدلال بها على الضمان بإذن الله تعالى، وحينئذ فإن أمكن الجمع العرفي فهو وستوقف صحة الاستدلال على شكله، وإن لم يمكن تعارضت الروايات وتساقطت ولا يصح الاستدلال بها.

٢- إن الروايتين إنما يصح الاستدلال بها بناءً على التمسك بإطلاق الحكم باستحقاق صاحب الدراهم دراهمه الأولى من دون جبر للوضيعة التي حصلت فيها، وهذا الإطلاق قد يناقش فيه - ولو على نحو الاحتمال - بأن الإمام (عليه السلام) ليس بصدد البيان من جهة تدارك الوضيعة وعدمها وإنما بصدد بيان أصل الحكم وهو صلاحية الدراهم الأولى لاستيفاء الحق رغم سقوطها عن المعاملة والسكة. وهذه الوضيعة أشير إليها في نفس معتبرة يونس كجابر لعدم رواج العملة بين المسلمين وفي روايات أخر كما في حسنة جعفر بن عيسى قال:

كُتبت إلى أبي الحسن (عليه السلام): ما تقول جعلتُ فداك في الدراهم التي أعلمُ أنها لا تجوز بين المسلمين إلا بوضيعة^(١). بل قد يستظهر من الرواية أن للدائن دراهمه الأولى مع الوضيعة، لكن الإمام (عليه السلام) لم يذكرها اكتفاءً بما ذكره السائل من التخيير بين الدراهم الأولى مع الوضيعة أو الدراهم التي أجازها السلطان، وفي مثلها يكتفي العرف بما يشير إلى أحد فردي التخيير ولا يشترط ذكره كله. فكأنه (عليه السلام) قال: لك الدراهم الأولى مع ما ذكرته من الوضيعة.

وفي ضوء هذا فعُدَّ هذه المجموعة من ((الروايات الخاصة في المقام))^(٢) لا يخلو من مبالغة.

٣- وقد يُشكل هنا من جهة أن موضوع الروايتين هو الانخفاض الحاصل بسبب سقوط العملة، ومسألتنا في الانخفاض الحاصل بسبب ظاهرة التضخم وقانون العرض والطلب فتكون المجموعة أجنبية عن محل البحث. لكن هذا الإشكال مردود لأن موضوع مسألتنا هو الانخفاض بكل أسبابه ومناشئه ولم نستثن ما كان بسبب اختلاف تعهد الجهة المصدرة.

(الثامنة) قال العلم المعاصر المذكور (دام ظلّه الشريف): ((ثم إنه يمكن أن يستدل أيضاً على عدم ضمان المدين لنقصان قيمة النقد بما دلّ من الروايات على أن الميزان بسعر يوم الوفاء لمن كان له على غيره دنائير أو دراهم ثم يتغير السعر قبل المحاسبة))^(٣) منها:-

١- صحیحة عبد الملك بن عتبة الهاشمي قال: (سألت أبا الحسن موسى (عليه السلام) عن رجل يكون عنده دنائير لبعض خلطائه فيأخذ مكانها ورقاً في

(١) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب الصرف، باب ١٠، ح ٨.

(٢) قراءات فقهية معاصرة: ١١٩١/٢.

(٣) قراءات فقهية معاصرة: ١٩٤/٢.

حوائجه، وهو يوم قبضت سبعة ونصف دينار، وقد يطلب صاحب المال بعض الورق، وليست بحاضرة فيتااعها له (من) الصيرفي بهذا السعر ونحوه، ثم يتغير السعر قبل أن يحتسبا حتى صارت الورق اثني عشر دينار، هل يصلح ذلك له؟ وإنما هي بالسعر الأول حين قبض كانت سبعة ونصف دينار؟ قال: إذا دفع إليه الورق بقدر الدنانير فلا يضره كيف كان الصُروف فلا بأس^(١)، ومثلها موثقة إبراهيم بن عبد الحميد في نفس الباب.

٢- موثقة إسحاق بن عمار قال: (سألت أبا إبراهيم (عليه السلام) عن الرجل يكون لي عليه المال فيقبضني بعضاً دنانير وبعضاً دراهم، فإذا جاء يحاسبني ليوفيني يكون قد تغير سعر الدنانير أي السعرين أحسب له الذي كان يوم أعطاني الدنانير أو سعر يومي (يوم أحاسبه) الذي أحاسبه؟ فقال: سعر يوم أعطاك الدنانير، لأنك حبست منفعتها عنه).

٣- موثقة الأخرى قال: (قلت: لأبي إبراهيم (عليه السلام): الرجل يكون له على الرجل الدنانير فيأخذ منه دراهم، ثم يتغير السعر، قال: فهي له على السعر الذي أخذها يومئذ، وإن أخذ دنانير، وليس له دراهم عنده فدنانيره عليه يأخذها برؤوسها متى شاء).

٤- خبر يوسف بن أيوب عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (في الرجل يكون له على رجل دراهم فيعطيه دنانير، ولا يصارفه الدنانير بزيادة أو نقصان، قال له: سعر يوم أعطاه).

أقول: يظهر لأول وهلة أن هذه المجموعة من الروايات لا تصلح للاستدلال بها في المقام لأنها تفترض أن المبادلة في الذمة قد حصلت بين الدراهم والدنانير في وقت ما بعد اشتغال الذمة وقبل المحاسبة وبسعر الصرف في ذلك الوقت وسلّم

(١) الروايات تجدها في وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب الصرف، باب ٩، ح ١، ٢،

العوض فبرأت ذمة المدين، غاية ما في الأمر أنهما لم يتحاسبا ليعرفا إن كانا استوفيا كل الدين أم لا فتغير السعر بعد المبادلة والمعاوضة، ومن الطبيعي أن لا يكون هذا التغير مضموناً لأنه حصل في ملك الدائن بعد الانتهاء من المعاملة فلا أثر له فيها.

نعم لو تضمنت الرواية ما يدل على أن صاحب الحق - أي المضمون له - قد أخذ الدراهم لا على نحو الوفاء بالمبادلة والمعاوضة على ما في الذمة، كما لو اقترضها من الضامن، حتى تغيرت قيمة العملة كانت دليلاً مفيداً في المقام لكن هذا لا يظهر من الروايات. بل إنها تصرّح بأن الدراهم أخذت على نحو المعاوضة، كما في صحيحة عبد الملك (فيأخذ مكانها ورقاً) ونحوها في الروايات الأخرى.

لكن يمكن الاستدلال بذييل موثقة إسحاق (رقم ٣) لقوله (عليه السلام): (وإن أخذ دنانير وليس له دراهم عنده فدنانيره عليه يأخذها برؤوسها متى شاء) أي كما هي من دون إضافة ما يضمن انخفاض القيمة مطلقاً.

وقد قرب العلم المعاصر المذكور (دام ظلّه الشريف) الاستدلال بها من حيث ((أنها جعلت الميزان والضابطة فيمن أراد وفاء ما عليه من الدينار أو الدرهم بالآخر بصرف يوم الدفع والوفاء لا يوم المحاسبة ولا يوم اشتغال ذمة المدين بالدين إذا فرض تغير أسعار الصرف بالزيادة والنقص، وهذا لازمه أن نقصان قيمة النقد المشتغل به الذمة لا يكون مضموناً ولا يجب على المدين أن يدفع أكثر من قيمته يوم الوفاء بالنقد الآخر مهما كانت قيمته قبل ذلك)).

أقول: مضافاً إلى عدم كفاية البيان بهذا المقدار فإنه يرد عليه:-

١- تصرّح الروايات بأن التغير في القيمة قد حصل بعد الوفاء وليس قبله كما قال (دام ظلّه)، ولم تتعرض الروايات لتغير حصل بين يوم الضمان أي اشتغال الذمة ويوم الوفاء بالدين، بل يمكن استفادة عدم التغير من صحيحة عبد الملك إذا فسرنا (يوم قبضت) بيوم اشتغال الذمة لا يوم الوفاء باعتبار أنه عبر عن يوم الوفاء بعد ذلك بقوله: (وقد يطلب) ويتاعها من الصيرفي بنفس السعر.

٢- إن موضوع صحيحة عبد الملك زيادة قيمة العملة وليس انخفاضها إذ أن حقه كان بالدينار وقد زاد سعر الصرف من (٧.٥) درهم إلى (١٢) درهم لكل دينار، وهو ما تصرح به موثقة إبراهيم بن عبد الحميد وفيها (ثم يجيء بحاسبه وقد ارتفع سعر الدينارين) فهذا خروج عن فرض المسألة الذي هو فرض انخفاض العملة، وإن قال بعدم الفرق كان نقضاً على القول بالضمان كما سيأتي بإذن الله تعالى.

٣- إن توجيه نظره الشريف إلى قيمة الدين بدلاً من الدين نفسه يجعل الروايات دليلاً على القول بالضمان بتقريب أنه أقرضه دنانير سعر صرفها (٧.٥) دينار ثم بلغ صرفها (١٢) دينار فألزمه الإمام (عليه السلام) بسعر يوم الوفاء وهو يعني ضمان الزيادة في قيمة العملة.

وقد تم (دام ظلّه الشريف) استدلاله بهذه الروايات من خلال إشكال أورده على نفسه وأجابه فقال: ((إن الروايات وإن كانت ناظرة إلى صرف الدينار بالدرهم وبالعكس إلا أنه بعد أن كان حكم صرف أحدهما بالآخر وبأي سعر يتفق عليه الطرفان واضحاً في نفسه وليس مورد السؤال في هذه الروايات، فلا محالة يكون جهة السؤال فيها عن وفاء ما عليه من الدرهم أو الدينار بالآخر من غير مصارفة ومحاسبة على أساس أن يكون ذلك بسعره الواقعي، وحيث أن سعره الواقعي يتغير ويختلف بحسب عمود الزمان بالزيادة والنقصان فيسأل السائل عن المعيار الذي يمكن أن يكون عليه سعر المصارفة في المحاسبة، والإمام (عليه السلام) قد أجاب بأن له سعر يوم الوفاء وأنه لا يضره كيف كان الصروف. وهذا معناه إعطاء ضابطة كلية هي: أنه إذا أراد أن يستوفي دينه بالمصارفة فليس له إلا سعر يوم الدفع والوفاء؛ لأن الوفاء يتحقق فيه، وكون مورد السؤال في بعض الروايات في فرض تغير سعر الصرف بعد زمان الوفاء لا يجعل الضابطة الكلية المذكورة مخصوصة به دون فرض تغير السعر قبل زمان الصرف، فإن هذا خلاف النكتة الكلية المستفادة من هذه الروايات، وهي تحقق الوفاء بالدفع والعطاء ووصول

المال إلى الدائن فيكون الميزان بسعر الصرف حينه، وهذا لا فرق فيه بين تغير سعر الصروف بعد الوفاء أو قبله. بل وهذا خلاف إطلاق صحيحة الحلبي المتقدمة (في الرجل يكون له الدين دراهم معلومة إلى أجل وليس عند الذي حل عليه دراهم، فقال له: خذ مني دنائير بصرف اليوم، قال (عليه السلام): لا بأس به) وأمثالها من الروايات^(١).

أقول: إن هذه الضابطة صحيحة وخلصتها أن المدين إذا أراد أن يوفي ما في ذمته بعملة أخرى فعليه أن يصارف بسعر يوم الوفاء مهما اختلفت أسعار الصرف، وهي تطبيق لضابطة أوسع حاصلها جواز المعاوضة عما في الذمة بعملة أخرى بسعر صرف يوم المعاوضة سواء وفى أو لم يف، وسواء تحاسبا أو لم يتحاسبا.

ولكي يتم الاستدلال يتمسك بإطلاقها لشمول حالة التغير بين يوم الضمان ويوم الوفاء التي لم تذكرها الرواية، وهذه القضية لا تثبت المطلوب وهو عدم ضمان الانخفاض أي ثبات مقدار الحق نفسه إلى حين المصارفة، إذ للخصم أن يقول: إننا نسلم هذه الضابطة لكننا نقول يجب ضمان انخفاض القيمة بين يوم الضمان ويوم الوفاء ثم مساعرة الصرف يوم الوفاء، وبعبارة أخرى: إن (الدنائير) في قوله (عليه السلام) في صحيحة عبد الملك: (إذا دفع إليه الورق بقدر الدنائير) لا يعلم هل هي بمقدار المبلغ المسمى أم المبلغ بعد ضمان التغير غير صريحة بالمطلوب.

ومنه يعلم ما في قوله بعد ذلك: ((فالحاصل: لا ينبغي الإشكال في دلالة هذه الروايات على فتوى المشهور من أن النقد الذي تشتغل به ذمة المدين لو أراد الوفاء به بما يعادله من النقد الآخر فليس للدائن إلا سعر يوم الوفاء، وهذا لازمه أن النقد المذكور لو ارتفعت قيمته فلا بد للمدين أن يدفعه بالقيمة المرتفعة عند

(١) قراءات فقهية معاصرة: ١٩٥/٢-١٩٦.

الوفاء، ولكن لو نقصت قيمته فلا يجب عليه إلا سعر يوم الوفاء فلا يكون نقصان القيمة مضموناً حتى في النقد^(١).

والنتيجة: أن الروايات مسوقة لبيان أنه إذا تمت المعاوضة على العملة التي في الذمة بعملة أخرى وكانت أسعار الصرف متفاوتة فالملاحظ هو زمن المعاوضة الأعم سواء تحقق الوفاء فيه أم لا، ولا يلاحظ سعر الصرف في يوم الضمان ولا يوم المحاسبة.

نعم يمكن تتميم الاستدلال بنفس هذا التقريب على عدم ضمان الانخفاض بأن يقال: إنه على القول بالضمان لا يبقى معنى لجعل هذه الضابطة لأن السعر سيكون واحداً وهو سعر يوم اشتغال الذمة باعتبار ضمان التغير ومعالجته فهو نفسه سعر يوم الوفاء ويوم المحاسبة فإذا اقترض عشرة دنائير بسعر اثني عشر درهماً للدينار ثم أصبح سعر الدينار عشرة دراهم، فإذا قلنا بالضمان فعليه أن يدفع اثني عشر ديناراً لمعالجة الانخفاض وبذلك تكون قيمة القرض يوم الوفاء مساوية لقيمته يوم اشتغال الذمة ولا يبقى معنى لجعل الضابطة المذكورة.

هذا وقد استشكل (دام ظلّه الشريف) من جهة أخرى فقال: ((إن الروايات المذكورة كلها واردة في النقد الحقيقي أي الدرهم والدينار، وقد ذكرنا فيما سبق بأنهما كالسلع والأموال الحقيقية الأخرى لها مالية ذاتية قائمة بخصوصيتهما الجنسية بل والنقدية الخاصة بحيث تكون هذه الخصوصية ملحوظة عرفاً ومأخوذة تحت الضمان، فلا يمكن أن يستفاد منها حكم النقد الاعتباري المتمحض ماليته في الجنبه النقدية الاعتبارية))^(٢).

أقول: هذه الخصوصية -أعني المالية الذاتية والاعتبارية- غير مؤثرة فيما نحن فيه لأن موضوع الضمان هو المال وليس المالية، وكل من التقدين مالاً ويلاحظ

(١) قراءات فقهية معاصرة: ١٩٦/٢.

(٢) قراءات فقهية معاصرة: ١٩٦/٢.

على هذا الأساس وليس على أساس المالية، وكلّ منهما يعاني من ظاهرة التضخم وانخفاض القوة الشرائية للعملة. فيمكن تعميم الحكم ولا يوجد مانع من هذه الناحية.

وبتعبير آخر: إن للنقدين الحقيقيين (الدينار والدرهم) جنبتين تصنعان قيمته، الأولى: مادته أي الذهب والفضة، والثانية: اعتبار السلطة لهما بسكهما عملة ونفوذهما في المعاملات، وإنما تفرق النقود الحقيقية عن النقود الاعتبارية اليوم في الجنبه الأولى لا الثانية، ومورد الروايات المتقدمة هي الجنبه الثانية التي تشترك فيها النقود القديمة والمعاصرة لأن التغير في القيمة حصل من جهة إسقاط السلطة لاعتبارها.

ثم قال (دام ظلّه الشريف): ((بل لا يمكن أن يستفاد منها عدم ضمان نقصان قيمة الدرهم والدينار أي النقد الحقيقي إذا لوحظ في مقام دفعه جنبه النقدية وقوته الشرائية محضاً بأن أقرضه مثلاً ألف درهم على أن يوفيه قيمته اليوم بالقياس إلى الدينار أو السلع الأخرى عند الوفاء بدرهم يوم الوفاء كما في قرض القيمي، فإن هذا لا يمكن استفادة عدم صحته من الروايات المذكورة؛ لأن هذا النحو من التعامل القيمي لم يكن متعارفاً مع الدرهم والدينار ليتشكل إطلاق في الروايات المذكورة لنفي جوازه))^(١).

أقول: اشتراطه الوفاء بالقوة الشرائية بقوله: ((أقرضه ألف درهم على أن يوفيه قيمته اليوم بالقياس إلى الدينار أو السلع الأخرى)) إلخ: خروج عن فرض المسألة الذي هو في مقتضى القاعدة لا ما تقتضيه الشروط، مع أن صحة مثل هذا الشرط محل إشكال للزوم الربا، إلا أن يعوّض عما في الذمة من الدراهم بالدينانير عن تراضٍ، أو تؤخذ الدراهم في العقد على نحو الآلية إلى الدينانير وليس على نحو الاستقلالية، وتكون الدينانير هي الثمن وإنما أعطيت الدراهم تعبيراً عنها. وهذا

(١) قراءات فقهية معاصرة: ١٩٦/٢-١٩٧.

تعامل غير متعارف في كلا التقدين، ولو وقع فإنه خارج أيضاً عن مفروض المسألة وهو انخفاض قيمة العملة التي اشتغلت بها الذمة.

تنبيه: توجد مشكلة تواجه الاستدلال بجملة من الروايات في المجموعات المتقدمة ولا تختص بالأخيرة حاصلها أنها أخص من المدعى من جهة عدم شمولها لموارد اليد العدوانية فإنها تعرضت لتغير القيمة الحاصل بسبب قرار السلطة أو اختلال قانون العرض والطلب ولا إطلاق لها لتشمل حالة مماثلة المدين أو الغصب أو السرقة.

(القول الثاني) الضمان مطلقاً

ونريد بالإطلاق في العنوان مقابل بعض التفصيلات الآتية، وليس ضمان كل انخفاض في القوة الشرائية للعملة حتى لو كان يسيراً فإنه مما يتسامح به العرف وإنما يقول القائل بضمن الانخفاض إذا كان فاحشاً - على حسب تعبيرهم - يعتد به العرف.

قال أحد الأعلام المعاصرين (دام ظلّه الشريف): ((لا يمكن الاجتزاء بالمقدار المدفوع من الأوراق النقدية عند تغيير ماليتها تغييراً معتداً به عند العرف، ولا أقل في ذلك من مراعاة جانب الاحتياط بالمصالحة بين الدائن والمدين))^(١).
وقبل الدخول في بحث أدلة القائلين بالضمان نورد عدداً من الإشكالات والنقوض عليه، منها:-

١- إن الالتزام بضمن الانخفاض في قيمة العملة يلزم منه أن يأخذ المضمون له أقل من مقدارها عند ارتفاع قيمة العملة الذي قد يحصل أحياناً لوحدة الملاك وهو الضرر أو الجمع بين الحقين أو قاعدة العدل والإنصاف، أو من كان له الغنم فعليه الغرم وقد اعترف بعضهم بهذا اللازم بما نقلناه عنه (صفحة ١٥٧) ونحوها، فلو أقرض مبلغاً إلى أجل فارتفعت قيمة العملة فإنه يستوفي مقداراً يقل عن الأصل بمقدار الارتفاع، وكذا مهر الزوجة ونحوها، وهذا لا يقول به المستدل أكيداً.

٢- إن تغير القيمة كما يحصل للعملات كذلك يحصل للسلع والأجور على الأعمال فهل يضمن انخفاض قيمة الأعيان في بيع السلم أو الإتلاف ونحوها لوحدة الملاك فيهما؟ مثلاً لو أسلمه مائة دينار في كتاب يسلمه بعد أجل وحين حلول الأجل نقص سعر الكتاب فهل يقول فقيه بضمن انخفاض قيمة الكتاب وتسليم الفرق مع الكتاب؟ وإذا ارتفع سعر الكتاب فهل يلزم مشتريه بالأجل أن

(١) الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: مصدر سابق، صفحة ٧٥.

يدفع مبلغاً إضافياً؟ هذا مما لا يقول به أحد وتنفيه المجموعة الثانية من الروايات التي تقدمت (صفحة ٣٤٣).

٣- لزوم الربا في القرض إذا اشترط ضمّ زيادة للمثل المضمون لتعويض انخفاض القيمة الشرائية وهو منهي عنه، وقد ذكرنا في المجموعة الأولى (صفحة ٣٤٢) والمجموعة الرابعة (صفحة ٣٤٥) بعضاً من روايات النهي، وسيأتي بإذن الله تعالى معالجة البعض لإشكال الربا وجوابه.

٤- إن سيرة العقلاء التي هي الأصل في المعاملات لم تجرِ على ضمان هذا الانخفاض لو حصل، ولا الحكومات التي تعمل على تنظيم شؤونهم تلتزم بذلك في تعاملاتها مع مواطنيها والحكومات الأخرى، وقد نقل أن بريطانيا لما خرجت مثقلة بالديون بعد الحرب العالمية الثانية قلّلت قيمة عملتها إلى النصف فتخلصت من نصف ديونها، لذا عمدت الدول لاحقاً إلى تثبيت ديونها بعملة مستقرة أو بالنفط.

٥- النقض عليهم بما لو كانت عين الأوراق المضمونة باقية بنفسها كما لو غصب أو سرق مالاً أو اقترضه وأراد أن يردّه بنفسه فإنه لا يقول فقيه بإعادته مع مقدار انخفاض القوة الشرائية، فلا يتغير الأمر لو تصرف بتلك الورقة ووفى بمثلها في الفئة والإصدار.

٦- على القول بالضمان يلزم أن تثبت القوة الشرائية لكل ورقة نقدية يجري التعامل بها لنقارنها مع قيمة يوم الأداء حتى نضمن النقص؛ لأن الأسعار تتغير باستمرار فهذا التسجيل يحدد انخفاض كل عملة. فالمائة دينار التي أقرضها في اليوم الأول يضمّ لها كذا مقدار، والمائة دينار التي سرقت منه في اليوم الآخر يضمّ لها كذا انخفاض وهكذا. وهو كما ترى.

٧- لزوم الفوضى في حياة الناس وعدم ثبات الحقوق إذ أن استحقاقات الناس في ذمم بعضهم تتغير صعوداً ونزولاً بتغير القيمة الشرائية للعملة التي لا استقرار لها، فلا يعرف أحد ما يملك.

٨- ما هو المقياس الذي يرجع إليه في تحديد مقدار الانخفاض فإن قيمة العملات متغيرة بالنسبة لبعضها وبالنسبة للذهب وهذا واضح لمن يتابع الأسواق المالية في العالم، فهل المرجع عملة معينة كالدولار - كما في بعض الدول - أم سلة من العملات كالدولار والباون واليورو - كما في دول أخرى - أم الذهب الذي علمنا انفكاك العملات عنه، وأسعارها بلحاظه غير ثابتة؟

قال بعض الأعلام المعاصرين (دام ظلّه الشريف): ((نعم تبقى مشكلة كيفية محاسبة القوة الشرائية للنقد من تلك الناحية، ولعل أفضل طريقة أن يقاس بالنسبة للعملات الأخرى الثابتة ماليتها أو الأجناس الثابتة في ماليتها نوعاً وعادة كالذهب والفضة أو بالمقياس إلى متوسط سعر السعر في السوق في كل فترة من الزمن))^(١).

أقول: هذا المقياس مضافاً إلى عدم استقراره، وعدم الاتفاق عليه كما أوضحنا، فإنه غير عرفي ولا يكاد يفهمه الخبراء في الاقتصاد فضلاً عن غيرهم، مع أن المعاملات والحقوق والالتزامات أمور عرفية فلا يمكن بناؤها على مثل هذا المقياس، ونحن نرى العرف يقيم عملته غالباً بلحاظ حاجاته الأساسية كالطعام واللباس والنقل والسكن التي لا يكون تأثيرها بالتضخم مباشرة بل يكون تدريجياً. فلو أجرينا مقارنة للسنوات العشر الأخيرة لظاهرة التضخم في العراق فإن الدولار قد انخفض كثيراً بلحاظ الذهب الذي انخفض كثيراً بلحاظ العقار، لكن الدينار ارتفع بلحاظ الدولار، أما أسعار المنتجات الزراعية التي تشكل الغذاء اليومي للإنسان فتكاد تكون مستقرة.

٩- إن العرف يعتبر عملته النقدية أساساً لتقييم العملات الأخرى والسلع وسائر الممتلكات لذا يقول إن قيمة الدولار قد صعدت أو نزلت وكذا الذهب أو غيرهما ولا يقول عن الدينار أنه صعد أو نزل إلا بلحاظ كونه لازماً متناسباً

(١) قراءات فقهية معاصرة: ١٧٩/٢.

عكسياً مع ذلك التغيير، وهذا الفهم العرفي مستند إلى كون الغرض من اتخاذ الإنسان للعمليات سواء القديمة أو المعاصرة هو لتقييم الأشياء وليكون وسيطاً في المعاملات، وفي ضوء هذا فإن مسألة انخفاض قيمة العملة تكون بلا موضوع. وعلى أي حال فإنه يتحصل من كلام أحد الأعلام المعاصرين (دام ظله الشريف) عدة وجوه للاستدلال على الضمان:

(الأول) الخبر النبوي الشريف (على اليد ما أخذت حتى تؤدي)^(١) بتقريب ((إنا نأخذ الأحكام من الشرع والموضوعات من العرف - خلا الموضوعات التي لها حقائق شرعية- فإذا قال الشارع الأقدس: أدوا ديونكم، أو قال: (على اليد ما أخذت حتى تؤديه) يكون المعيار في تحقق الأداء وعدمه هو العرف؛ لأن وجوب الأداء حكم شرعي بينما نفس الأداء موضوع للحكم يؤخذ ممن ألقى إليه الحكم، ومن الواضح عدم تحقق الأداء بالأوراق الفعلية في نظر العرف، فلم يكن المؤدي ممثلاً أمر الشارع بوجوب أداء الدين))^(٢).

وفيه بعد الإغماض عن المناقشة في السند لأن الخبر مرسل ورواه العامة بحيث عدّ لا سند له وقال بعض الأساطين (قدس الله أرواحهم) - كالشيخ الأنصاري (قدس سره) - بانجباره^(٣):-

١- إنه ناظر إلى حالة بقاء العين فيؤديها بنفسها خصوصاً على نقل الشيخ أبي الفتوح في تفسيره وفيه (حتى تؤديه) كما نقل صاحب المستدرک. ولا ظهور له في موارد مسألتنا.

٢- إن معنى الأداء قد حدد بما تسالموا عليه من رد مثل التالف إن كان مثلياً والأوراق النقدية من المثليات وقربنا بعض الروايات الدالة على ذلك، فلا

(١) مستدرک الوسائل، ج ١٤، کتاب الوديعة، باب ١، ح ١٢ عن عوالي اللثالي.

(٢) الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، مصدر سابق، صفحة ٧٤-٧٥.

(٣) الموسوعة الكاملة لأثار الشيخ الأنصاري (قدس سره): ١٦/١٨٩.

حاجة إلى الرجوع إلى العرف لتفسيره.

٣- إن دعوى وضوح عدم تحقق الأداء بالأوراق الفعلية في نظر العرف أول الكلام ومحل النزاع، ولو تنزلنا فإنه مدركي مبني على توهم الضرر بأداء نفس المقدار من الأوراق ونحوه، ويزول هذا الحكم عند المناقشة في مدركه.
(الثاني) ((إن الدفع بالأوراق الفعلية مخالف لأصل العدل، فإنه ليس من العدل دفع الأوراق الفعلية عوضاً عنها قبل أربعين سنة، نعم لو كان التفاوت بينها يسيراً يحكم بكفايته في براءة الذمة، لجريان سيرة العقلاء على عدم الاعتناء باليسير بخلاف المال الخطير))^(١).

وفيه:-

١- إنه مصادرة على المطلوب، لأن كون ضمان انخفاض القيمة السوقية للعملة من العدل وعدم القيام به من الظلم هو أول الكلام، وقد يكون ضمان الانخفاض ظلماً على الضامن إذا كان الحكم هو عدم الضمان كما اختار المشهور.
٢- إن الظلم لو سلمناه فإنه تقديري فلا يكون مضموناً لاشتراط الفعلية في موضوعات الأحكام، وتقريب ذلك أن الظلم يتحقق على تقدير تحريك صاحب المال لماله لو كان عنده، والربح في عمله، وهو غير أكيد إذ لعله حرك المال وخسره فيكون رد المثل له إحساناً إليه وحماية لماله من الخسارة، أو لعله ادخره فلا يتغير عليه الحال.

٣- إن هذا الوجه لو تم فإنه جارٍ في السلع والأجور على الأعمال ولا قائل بضمان التغير في قيمتها كما قدمنا بل قد نفتته الروايات.

(الثالث) ((الاستدلال بقاعدة (لا ضرر))) بتقريب أن الانخفاض في القوة الشرائية هو نقص في المالية التي هي قوام النقد فيتحقق بذلك الضرر على

(١) أشار السيد الهاشمي إلى هذا الوجه في المحاولة الثامنة (قراءات فقهية معاصرة:

المستحق.

وفيه:-

١- إن مما استدللنا به على عدم الضمان قاعدة الإقدام وهي حاكمة هنا على قاعدة لا ضرر، لأنه مسلط على ماله وقد أقدم بنفسه على الضرر - لو سلمناه - فلا ضمان له، كما لو أقدم على بيع غبني لمصلحة ما دينية - كمساعدة البائع والإحسان إليه - أو دنيوية - كما لو دفع بجزء منفرد من درة كتاب أكثر مما يستحق لإتمام دورة الكتاب عنده - فإنه لا خيار له بسبب الغبن.

إن قلت: إن المضمون له لا يعلم بحصول الانخفاض فلا يتحقق الإقدام، ولو علم لتحرز منه.

قلت: الإقدام غير مشروط بالعلم فيكفي في سقوط الضمان إقدامه على ظن الضرر أو احتمال له على الأقل وهو موجود، بل إن العلم إجمالاً بحصول الانخفاض موجوداً أيضاً.

٢- إن الضرر تقديري فلا يكون مضموناً وتقريبه كالذي ذكرناه في جواب الوجه الثاني.

٣- النقض عليه بتحقق هذا المعنى في السلع والخدمات ولا قائل بالضمان فيها وجريان القاعدة في كل هذه الموارد واحد.

٤- النقض أيضاً بموارد يتحقق فيها الضرر بالمعنى الذي ذكره ولم يحكم الشارع المقدس بالضمان كتفويت منافع الحر بينما ضمن منافع العبد لأنه مال.

٥- إن مفاد قاعدة لا ضرر هو نفي الأحكام الضرورية، والنهي عن التصرفات الضرورية، ولا تثبت الضمان الذي يثبت بأدلته في موارد غيرها. كما في القوانين الوضعية فإنها تعتبر فعلاً ما - كعدم التوقف عند إشارات المرور الحمراء - مخالفة، أما العقوبة فتؤخذ من قانون العقوبات للمخالفات المرورية.

فقاعدة لا ضرر تثبت أن هذا الفعل الضرري غير مشروع وأنه منهى عنه، أما تعلق الضمان فيعرف من أدلته.

وقرب بعض الأعلام المعاصرين (دام ظلّه الشريف) الاستدلال على ضمان نقص مالية العقود الاعتبارية بملاك الضرر بقوله: ((إن العرف في باب الأجناس والسلع الحقيقية لا يرى صدق الضرر إذا ما أرجع له نفس الجنس الذي أخذه منه فمن يرجع منا من الخنطة لمن أخذه منه لا يصدق في حقه أنه أضره وانقص ماله إذا تغيرت قيمته زمان الأداء عن زمان الأخذ؛ لأن ماله متقومة بمنفعته الاستعمالية الحقيقية الثابتة فيه بالتمام كما كانت في المأخوذ منه، إلا إذا فكرنا بعقلية وذهنية تجارية خاصة ليست ميزاناً في صدق عنوان الضرر في الأدلة.

وأما في باب النقد فحيث أن قوامه وحقيقته بقيمته التبادلية السوقية حيث لا منفعة أخرى فيه فيصدق الإضرار عرفاً بمجرد نقص ماله في زمان الأداء عن زمان الأخذ))^(١).

أقول: لا وجه لهذا التفصيل نقضاً وحلاً، أما نقضاً فلأن العرف يرى الانخفاض في قيمة الأعيان خسارة وضرراً أيضاً، فإذا اشترى عقاراً بمليون دينار ثم نزل سعره إلى نصف مليون فإنه يراها خسارة وضرراً لكنه غير مضمون، وسيأتي في تطبيقات البحث على مسألة وجوب الخمس في زيادة القيمة اعترافه بذلك. فالأمر سيان في الأعيان والعملات.

وأما حلاً فلأن المعروف لدى الفقهاء (قدس الله أرواحهم) أن موضوع الضمان هو (المال) وليس (المالية) وقد التزم (دام ظلّه) بذلك فيما نقلناه عنه (صفحة ١٤٠).

ثم قال (دام ظلّه الشريف): ((نعم، قد يقال: بأن هذا الوجه لا يجري في موارد العقود التي أقدم فيها الشخص بنفسه على جعل مقدار معين من ذلك النقد الاعتباري إلى أجل معين في ذمة الضامن بدلاً عن ماله، فإنه إذا نزلت قيمته مع فرض عدم التخلف من قبل الضامن في الأداء لم يكن ضامناً؛ لأنه ضرر قد أقدم

(١) قراءات فقهية معاصرة: ١٨٧/٢.

عليه المالك بنفسه، فيثبت ضمان نقصان المالية في غير هذه الحالة كما في حالة التلف والإتلاف - ضمان الغرامة - أو الغصب أو التأخير عن الأداء، فيضمن النقصان الحاصل في زمان التأخير لا أكثر؛ لكونه إضراراً منه على المالك^(١).
أقول:-

١- هذا التفصيل صحيح بلحاظ قاعدة الإقدام إلا أننا قد أجبنا على هذا الوجه بعدة ردود غير القاعدة.
٢- ينبغي له (دام ظلّه الشريف) أن يستذكر هذا التفصيل عندما يختار قوله.

(الرابع) ((وإن أبيت عن جميع ذلك فنقول: لا أقل من الشك في تحقق الأداء في المثال المذكور، والاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية الموجبة للاحتياط بدفع ما يعادل مالية النقود قبل أربعين سنة)).
وفيه:-

١- إنه لا مسوغ للاستدلال بالأصول بعد تمامية أدلة عديدة على الاجتزاء بأداء المثل وعدم ضمان انخفاض القيمة.
٢- لو تنزلنا وافترضنا حصول الشك فإن الأصل الجاري في المقام هي البراءة من وجوب دفع الزائد عن المقدار الذي اشتغلت به الذمة؛ لأنه المقدار المتيقن من اشتغال الذمة. وبتقريب آخر: إن المورد صغرى لمسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين فيجب أداء القدر المتيقن وينفى الزائد بأصالة البراءة. وتكون هذه القاعدة واردة على موضوع قاعدة الاشتغال التي استدلت بها.
وجوه أخرى لبعض الأعلام المعاصرين:

أورد بعض الأعلام المعاصرين (دام ظلّه الشريف) وجوهاً أخرى للاستدلال على القول بالضمان، وجعلها على مستويين في فصلين:

(١) قراءات فقهية معاصرة: ٢/١٨٧-١٨٨، تحت عنوان: (المحاولة التاسعة).

(الأول) فيما تقتضيه القاعدة الأولية.

(الثاني) فيما يستفاد من بعض الروايات الخاصة.

وفي الفصل الأول عرض وجوهاً سماها ((محاولات لتخريج ضمان نقصان القيمة السوقية للنقود الحاصل من التضخم، وقد يكون بعضها أوسع من باب النقود))^(١) بلغت اثني عشرة محاولة، ويلاحظ على منهجه (دام ظله) في البحث:-

١- إن بعض المحاولات التي ذكرها لا تنتج القول بالضمان كما عنونها وإنما القول بالتفصيل أو بحق الفسخ كما سنبين بإذن الله فكان عليه الفرز، اللهم إلا أن يجمعها بعنوان الضمان في الجملة مقابل القول الأول وهو عدم الضمان مطلقاً.

٢- لم يكن دقيقاً إطلاق العنوان، فكان ينبغي له التفصيل في الوجوه بمقتضى عدة عناصر مؤثرة منها:

أ- أسباب الضمان - أي اشتغال الذمة- فهل هو ناشئ من الالتزامات العقدية كالبيع بالآجل والقرض أو من الغرامات بسبب التلف كالمقبوض بالعقد الفاسد أو بالإتلاف باليد العدوانية.

ب- مناشئ التغير بالقيمة فهل أن الانخفاض بسبب قرار من الجهة المصدرة أم بسبب قانون العرض والطلب أو بسبب أحداث مفاجئة كالحرب والحصار.

ج- التفصيل بين حالي وجود المضمون وتلفه، فهل يضمن الانخفاض حتى مع وجود العين فتسلم مع جبر النقصان أم أن الضمان خاص بحال التلف؟

د- هل ضمان الانخفاض مختص بالعملة أم يشمل سائر السلع وأجور العمل، لأنهما متناسبان عكساً فإذا انخفضت قيمة العملة زادت أسعار السلع وأجور الخدمات فإذا كان الحكم بضمان الانخفاض عاماً حتى للسلع فهذا يعني

(١) قراءات فقهية معاصرة: ١٧١/٢.

أن العملة إذا قويت قيمتها يؤخذ منه للزيادة في القيمة، وقد قال (دام ظله) أن بعض هذه المحاولات أوسع من باب النقود.

هـ- التفريق بين التأخير المشروع كالثمن المؤجل والقرض إلى أجله والمهر إلى مدته، والتأخير غير المشروع كمماطلة المدين مع القدرة أو الغصب أو السرقة.

و- التفصيل بين لحاظ مقدار العملة على نحو الاستقلالية أي بعنوانه، أو على نحو الآلية أي باعتباره معبراً عن مالية أو مصرف ما كما لو أوصى بإخراج مبلغ سنوي من غلة بستان ما لتزويج خمسة من السادة العلويين أو لكذا زيارة للمعصومين (سلام الله عليهم) أو ختمة قرآن ونحوها، فإن العرف يفهم أن مراده إخراج ما يكفي لتحقيق هذه المصارف خارجاً وليس إخراج نفس المبلغ المعين.

وعلى أي حال فنحن سنجعل فقرات كلامه (دام ظله الشريف) في مواضعها، فبعضها يصلح قولاً مستقلاً، وبعضها يليق به أن يكون إشكالاً على ضمان الأوراق النقدية بالمثل ولزوم ضمانها بالقيمة فيكون من الاستدلال باللائم، وبعضها تصلح وجوهاً لعدم الضمان، فالمحاولتان الثالثة والرابعة ذكرناهما كوجهين لعدم ضمان الأوراق المالية بالمثل، وسنذكر المحاولة السابعة دليلاً على القول بالتفصيل، والحادية عشرة دليلاً على القول بثبوت حق الفسخ، وتقدمت المحاولتان الثامنة والتاسعة، وسنذكر ما أضاف من وجوه أخرى لما تقدم أعلاه محافظين على نفس الترتيب في بحثنا بإذن الله تعالى.

(الخامس) ((إن العقلاء إنما لا يلحظون القيمة السوقية من أوصاف المثل إذا كان الاختلاف ومقدار نقصان القيمة قليلاً أو نادراً، وأما مع كونه فاحشاً خطيراً أو كونه كثير الاتفاق فالعرف يلاحظه من صفات المثل عندئذ ويراه مضموناً، ويكون حاله حال ما إذا سقط المثل عن القيمة والمالية رأساً من حيث ضمان قيمته عندئذ للمضمون له.

وإن شئت قلت: إن ضمان المثل عند العقلاء في المال المثلي إنما يكون لأجل المضمون له ومزيد حفظ حقه في الخصوصية الجنسية والمثلية لماله زائداً على ماليته،

فلا ينبغي أن يكون ذلك على حساب مالية ماله بحيث يخسر مقداراً من ماله بالنتيجة، فإذا كان التفاوت فاحشاً أو كان كثيراً ما يقع ذلك فالعقلاء والعرف لا يكتفون في مثل ذلك بدفع المثل الأقل قيمة مما أخذه منه^(١).

وقد أجاب (دام ظلّه الشريف) بوجهين:-

١- ما نقلناه عنه (دام ظلّه) (صفحة ٣٣٩) في الوجه الرابع من الاستدلال بالقواعد على عدم الضمان وحاصله أن المضمون هو المال وهو مثلي فيضمن بمثله لا المالية فتصبح هذه المحاولة سالبة بانتفاء الموضوع.

٢- ما نقلناه عنه (صفحة ٣٤١) في الجهة الثانية من الوجه السادس وحاصله أنه انخفاض وقع في ملك المضمون له فلا شيء على الضامن.

أقول: يلاحظ على الوجهين:-

أ- إنهما لا يختصان بالجواب على هذا الدليل للقول بالضمان فيصلحان أن يكونا دليلين مستقلين على القول بعدم الضمان وهذا ما فعلناه فذكرناهما هناك.

ب- قصورهما عن استيعاب الجواب عن الإشكال، إذ قد يقال عن الأول: إن حكم ضمان المثلي بالمثل دليله سيرة العقلاء وهو دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو ما لو كان التفاوت في القيمة يسيراً متعارف الحصول، أما إذا كان فاحشاً فإنه خارج عن القدر المتيقن ويرجع العقلاء فيه إلى القيمة وسنزيده بياناً في الوجه المختار بإذن الله تعالى.

وأما الثاني فإنه قاصر عن استيعاب كل مناشئ الانخفاض لاختصاصه بالغراملات دون الالتزامات العقدية التي ذكرناها في الجهة الأولى هناك.

ويمكن أن نضيف إلى ما ذكره (دام ظلّه الشريف) أكثر من إيراد على هذا الوجه ملتزمين بنفس التسلسل

٣- إن هذا البيان لو تم فإنه لا يختص بباب النقود الاعتبارية فيشمل النقود

(١) قراءات فقهية معاصرة: ١٧١/٢، تحت عنوان: (المحاولة الأولى).

الحقيقية ولم يرد نصّ بضمان انخفاض قيمتها مع كونه فاحشاً أحياناً، بل يمكن دعوى جريان هذا البيان في السلع والأجور أي الخدمات إذا حصل فيها نقصان كبير لأن العقلاء يلاحظون المالية في جميع معاملاتهم خصوصاً التجارية، وعلى هذا فيلزم ضمان انخفاضها بناءً على هذا الوجه ولا يوجد قائل به، والمجموعة الثانية من الروايات المتقدمة تنفيه.

٤- إن هذا التقريب من الاستدلال باللازم غير الثابت فلا يمكن الاعتماد عليه.

بيانه: إن مؤدى هذا الدليل هو عدم ضمان الأوراق النقدية بالمثل وإنما بالقيمة، ولازمه ضمان الانخفاض في القيمة، وحينئذٍ قد يقال إننا إذا سلمنا ضمان العملة بالقيمة، فلا نسلم اللازم لأنه محل خلاف في أن أي القيم تكون مضمونة هل قيمة يوم اشتغال الذمة أو التلف أو الأداء أم أعلى القيم، إذا كانت اليد عدوانية ونحوها من الأقوال.

هذا بغض النظر عن ورود جملة من الوجوه التي ذكرناها ضمن الاستدلال على القول بعدم الضمان، كعدم وجود مقياس واضح ومتفق عليه لتحديد قيمة العملة.

(السادس) ((دعوى أن العرف يتعامل مع الأموال المتخذة للتجارة والمبادلة معاملة القيمي أي يلحظون فيها ماليتها وقيمتها السوقية لا خصوصياتها الجنسية، ومن هنا قيل بتعلق الخمس بها قبل بيعها؛ لصدق الربح فيها بنفس ارتفاع قيمتها السوقية فيكون الضمان لقيمتها أيضاً ولو من جهة صيرورة قيمتها السوقية من صفات المثل، والنقود تكون كمال التجارة من حيث كونها متخذة للمبادلة محضاً))^(١).

وأجاب (دام ظله) بقوله: ((إن تعلق غرض تجاري أو تبادلي بالمال لا

(١) قراءات فقهية معاصرة: ١٧٢/٢ تحت عنوان: (المحاولة الثانية).

يخرجه عند العرف والعقلاء عن كونه مثلياً أي له المثل بحيث إذا تلف أو ضمنه الغير اشتغلت ذمته بما هو مماثل له بحسب النظر النوعي للمال الذي هو الميزان في ضمانه، وإن شئت قلت: إن الخصوصية المذكورة من قبيل الدواعي، ولهذا تختلف من شخص إلى آخر ولا يكون منضبطاً بخلاف الضمان الذي يكون بإزاء نفس المال من حيث هو مع قطع النظر عن غرض من بيده المال، فالحاصل: كون من بيده المال ينظر إلى حيثية مالته فقط لا أثر له على ضمان المال من حيث هو (مال)^(١).

أقول: يضاف إلى ذلك جملة من الإيرادات:-

١- إننا نسلم ملاحظة العقلاء مالية المال في معاملاتهم قبل أن يتفقوا على مبلغ معين، إلا أن تلك المعاملات لا تُبتنى على المالية وإنما تجري على المال بما هو أي بمقداره المسمى فتكون المالية من قبيل الداعي ولا دخل لها في ما وقع عليه العقد، والضمان يتعلق بما وقعت عليه المعاملة فلا يلزم من هذا اللحاظ التعامل مع النقد معاملة القيمي.

٢- إن العقلاء والجهات المدبرة لشؤونهم قد يلاحظون المالية وينون عليها بعض تعاملاتهم كحساب الضرائب الحكومية أو الخمس فهذه الدعوى تصح في مثل هذه الموارد، وليس الضمان منها، وفي ضوء هذا فإن موضوع هذه الدعوى مختلف عن موضوع مسألتنا، فموضوع الدعوى حساب مالية الإنسان وما يمتلكه لذا فإنه يلاحظ فيها قيمته السوقية، ولذا أيضاً يجب الخمس إذا كانت قيمتها مرتفعة لصدق الربح عليها، أما موضوع الضمان فهو المال وليس المالية، فإذا كان المال مثلياً كما في العملات فالضمان يكون بمثله بغض النظر عن المالية.

٣- إن قياس الأموال التجارية على النقد غير صحيح لما قلناه في الإشكال التاسع على القول بالضمان من أن العرف يرى العملة ثابتة غير متغيرة وأنها

(١) قراءات فقهية معاصرة: ١٧٢/٢-١٧٣، تحت عنوان: (المحاولة الثانية).

الأساس لتقييم الأشياء الأخرى فهو لا يقول أن قيمة الدينار نزلت وإنما يقول إن قيمة العقارات أو الذهب أو الدولار قد صعدت ونحوها.

٤- يأتي على هذا الوجه بعض ما ذكرناه في جواب الوجه السابق ومنها أنه من الاستدلال باللازم.

(السابع) ((إن النقد الحقيقي كالدرهم والدينار مال مثلي فيكون ضمانه مثلياً أيضاً، وأما النقد الاعتباري فهو ليس إلا مجرد سند عما اعتبرته الجهة المصدرة له وتعهدت به من القيمة المعادلة والرصيد المحفوظ بإزائه عند تلك الجهة والذي يكون من الذهب عادة، فيكون المضمون معادله من الذهب، فلا بد وأن يدفع الضامن نفس ذلك المقدار من الذهب أو ما يعادله من ذلك النقد، فيكون التضخم ونقصان قيمة النقد مضموناً بهذا الاعتبار))^(١).
وفيه:-

١- إن هذا إنما يتم في بداية اختراع العملة الورقية حينما كانت تساوي مقداراً من الذهب يودع في البنوك المركزية، وقد تغير هذا النظام النقدي اليوم وانفكت العملة الورقية عن الذهب.

٢- إنه في تلك الفترة كان سعر العملة ثابتاً بالنسبة إلى الذهب فلا يتصور موضوع مسألتنا وهو انخفاض قيمة العملة بالنسبة للذهب، نعم يمكن تصور التغير بلحاظ السلع الأخرى.

٣- إن الذهب نفسه قد تنخفض قيمته بلحاظ الأشياء الأخرى كالعقارات فخلال السنوات العشر الماضية أصبح العقار الذي اشترى بقيمة (٥٠٠) غرام من الذهب يباع بقيمة (٥٠٠٠) غرام منه، وحينئذ فما هو المعيار في الضمان؟

٤- يلزم على هذا أداء أقل من المبلغ المعين إذا صعدت قيمة العملة بصعود غطائها من الذهب، وهو كما ترى.

(١) قراءات فقهية معاصرة: ١٧٥/٢، تحت عنوان: (المحاولة الخامسة).

(الثامن) ((إن النقد وإن كان مالاً مستقلاً بل ومثلياً أيضاً أي ضمانه بالمثل إلا أن حقيقة النقدية حيث إنها تتمثل في القوة الشرائية والقيمة التبادلية فيكون الداخل في عهدة الضامن تلك القوة الشرائية؛ لأن النقد ليس إلا عبارة عن القوة الشرائية المتجسدة في الخارج فيكون المضمون مماثل تلك القيمة والقوة الشرائية لا محالة))^(١).

وقد أجاب العلم المعاصر المذكور بوجهين:

١- ((إن لازمه أن لا يجب على الضامن دفع الزيادة إذا ارتفعت قيمة النقد وقوته الشرائية، لأن الضامن قد ضمن القوة الشرائية المحضة المتجسدة في الورقة لا غير)).

أقول: بغض النظر عما سيأتي من المعالجة لهذا الإشكال فإنه صحيح لأن المستدل لا يلتزم به قطعاً.

٢- ((إن القوة الشرائية بهذا المعنى أمر معنوي انتزاعي لا يفهمه العرف ولا يعتبره هو المال الخارجي، وإنما المال الخارجي نفس الورقة النقدية والضامن يضمن مثلها لا محالة؛ لأن قيمتها وماليتها أو قل قوتها الشرائية حيثة تحليلية أجنبية عن صفات المثل كغيرها من المثليات))^(٢).

أقول: هذا صحيح وإن أشكلنا فيما سبق (هامش صفحة ١٤٠) على اعتباره المالية حيثة تحليلية.

٣- ما كررناه من أن موضوع الضمان هو المال وهو الذي وقع عليه العقد وليس المالية.

٤- إن القيمة الشرائية والتضخم ظاهرة معقدة يعجز عن تشخيصها الخبراء فكيف يمكن بناء معاملات الناس عليها؟ مضافاً إلى لزوم الفوضى في حياة

(١) قراءات فقهية معاصرة: ١٧٧/٢، تحت عنوان: (المحاولة السادسة).

(٢) قراءات فقهية معاصرة: ١٧٨/٢.

الناس واختلال النظام لما ذكرناه من عدم وجود معيار معروف لتحديد القوة الشرائية.

٥- إن سيرة العقلاء المتعاملين جرت على عدم لحاظ هذا المعنى عند التعاقد وإنما يلحظون نفس المال والعقود تبع القصد، فكيف يكون مضموناً؟
فائدة: وردت صياغة أخرى لهذا الوجه في كلمات علم معاصر آخر تخلص فيها من الإشكال الأول أعلاه الذي تكرر في أكثر من مناقشة، ((وخلاصته أن النقد بأقسامه (الذهب والفضة والأوراق النقدية) هي أموال (حقيقة أو اعتباراً) وهذه الأموال مثلية، وتكون قوتها الشرائية من صفات المثل، فلا بد من الاحتفاظ بها لدى الأداء، ولذا يجب إرجاع مبلغ أكبر لدى ضعف القوة الشرائية في وقت الأداء بواسطة التورم - أي التضخم)) ((حيث يكيّف هذا الوجه الزيادة عند شدة التورم فقط، وذلك: لأن المستلم للنقد مسؤول عن كميته وعن قوته الشرائية التي فيه معاً، فإذا انخفضت القوة الشرائية كان عليه إرجاع مقدار أكبر، حفاظاً على القوة الشرائية التي هو مسؤول عنها، وإذا ارتفعت القوة الشرائية كان عليه إرجاع نفس الكمية حفاظاً على الكمية))^(١).
أقول: هذه صياغة غير تامة أيضاً:-

١- لأن القوة الشرائية ليست من أوصاف المثل عرفاً ولا تلحظ في المعاملة، نعم إذا سقطت بالكلية فإن العرف يضمن بالقيمة لكن هذا خارج عن فرض المسألة.

٢- إن كمية النقد وقيمه متناسبان عكساً كما هو واضح، فالإلزام بهما معاً من التريديد المبطل للعقد؛ لأن مرجع هذا الوجه إلى كون العوض إما كمية النقد أو قوته الشرائية.

٣- إن تغير القوة الشرائية أمر غير راجع إلى العين حتى يضمن، وبتعبير

(١) بحوث في الفقه المعاصر: ٢١١/٢-٢١٢.

آخر: إن القوة الشرائية ليست من الصفات الذاتية حتى تكون دخيلة في مثلية المثل وإنما هي نتيجة عوامل خارجة عنها كـرغبة العقلاء وتنافسهم، أو ظروف الدولة المصدرة للعملة ونحوها، فمثلاً المولدات الكهربائية لها سعر معين مرتفع اليوم باعتبار أزمة الكهرباء فإذا توفرت الطاقة الكهربائية انخفضت قيمة المولدة لكنه أمر خارج عن الصفات الذاتية للسلعة كما ذكرنا في مقدمات البحث.

(التاسع) ((دعوى صدق الإلتلاف للمال في مورد نقصان قيمة النقد حين الأداء عن زمان الأخذ فيما إذا كان أخذه بدون رضا المالك وإذنه كما في موارد الغصب أو الإلتلاف بل والتلف بدون إذنه بل وفي موارد التأخير عن الأداء للدين مع استحقاقه فتتزل قيمته، فإنه في كل ذلك يمكن أن يقال بصدق إلتلاف مال الغير في خصوص النقود؛ لكون القيمة والمالية فيها حيثة تقييدية لا تعليلية بخلاف سائر السلع))^(١).

وفيه:-

١- إن هذه الدعوى غير عرفية ولا يعمل العقلاء بمقتضاها، فلو أن شخصاً استعار شيئاً مع الضمان ككتاب مثلاً ثم نزلت قيمته قبل رده فإنه لا يضمن الانخفاض في قيمته عند رده.

٢- لو تمت فإنه عيب يوجب الفسخ فلا يلزم الضامن بدفع ضمان انخفاض القيمة.

٣- على تقدير اعتباره تلفاً فإنه تلف تقديري كما قربنا سابقاً وهو غير مضمون.

٤- إن المالية معتبرة على نحو الحيثة التقييدية في السلع كما في الأوراق النقدية، فمتى ما فقدت السلعة ماليتها لفقدانها الجهة التي يطلبها العقلاء كالحياوان إذا مات، لذا فإن هذه الدعوى لو تمت فإنها تجري في السلع الأخرى فأخراجها لا

(١) قراءات فقهية معاصرة: ١٨٨/٢، تحت عنوان: (المحاولة العاشرة).

وجه له .

٥- لو تنزلنا عن كل ذلك فإن الدعوى أخص من المدعى لاختصاصها باليد العدوانية.

الاستدلال على الضمان بمعتبرة يونس الأخرى وحل التعارض:-

ثم قال (دام ظلّه الشريف): ((الفصل الثاني: فيما يستفاد من النصوص الخاصة)) وذكر فيه معتبرة يونس قال: (كتبت إلى الرضا (عليه السلام) أن لي على رجل ثلاثة آلاف درهم، وكانت تلك الدراهم تنفق بين الناس تلك الأيام، وليست تنفق اليوم، فلي عليه تلك الدراهم بأعيانها أو ما ينفق اليوم بين الناس؟ فكتب إلي: لك أن تأخذ منه ما ينفق بين الناس كما أعطيته ما ينفق بين الناس)^(١).

وقال: ((فقد يستدل بالرواية الأولى على ضمان الأوصاف الانتزاعية غير الحقيقية للمال حيث دلت على ضمان خصوصية نقدية الدرهم ورواجه للإنفاق والتعامل به وأن الدرهم الذي أعطاه إذا سقط عن الرواج والإنفاق كان له على المدين الدرهم الرائج؛ لأنه أعطاه الرائج فتكون خصوصية الرواج والنقدية تحت الضمان مع أنها خصوصية إضافية انتزاعية ليست حقيقية، كما أن هذا يستلزم عادة نقصان قيمته عن الدرهم الرائج، فتدل الرواية على ضمان القيمة الزائدة التي كانت للدرهم المعطى حين رواجه))^(٢).

أقول: حاصل التقريب أن الإمام (عليه السلام) حكم بأن لصاحب الحق الدراهم الجديدة وهي تزيد عن قيمة الدراهم الأولى التي اشتغلت بها الذمة بمقدار الوضيعة المذكورة في المعبرة الأخرى فيكون الإمام (عليه السلام) قد حكم بضمان هذا الانخفاض.

(١) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب الصرف، باب ٢٠، ح ١.

(٢) قراءات فقهية معاصرة: ١٩٢/٢.

وقد ذكر (دام ظلّه) وجهين للرد على هذا الاستدلال:-

١- ((إن هذه الرواية معارضة برواية يونس الأخرى الدالة على أنه ليس له إلا الدراهم الأولى)) المتقدمة (صفحة ٣٥٠) وقد جمع بين الروايات بالوجه الذي ذكره الشيخ الصدوق والشيخ الطوسي (رضوان الله عليهما) - وسيأتي بإذن الله تعالى - ولم يذكر كيف سيؤثر هذا الجمع على الاستدلال بهذه المجموعة سواء على الضمان أو عدمه.

٢- ((إن غاية ما تدل عليه هذه الرواية ليونس: أن خصوصية النقدية والرواج تدخل في الضمان، وهذا لا يستلزم ضمان نقصان قيمة الدرهم الرائج؛ لأن النقدية وإن كانت من الأوصاف الانتزاعية إلا أنها من الحثيات المهمة التي تجعل الفضة المسكوكة نقداً يتعامل به كضمن في المبادلات والمعاملات بحيث يكون النقد عنواناً مبانياً مع ما لا يكون نقداً من الأموال فتكون هذه الخصوصية من صفات المثل لا محالة عرفاً، وهذا بخلاف نقصان قيمة المال فإنه لا يجعله عرفاً مالياً آخر، ففرق بين زوال نقدية الفضة المسكوكة وبين نقصان قيمته من هذه الناحية؛ ولعل نكته ما ذكرناه سابقاً من أن القيمة حثية^(١) تعليلية في المال لا تقييدية. فالرواية الأولى إذن أجنبية عن بحث ضمان نقصان القيمة حتى لو لم يكن لها معارض إلا بضرب من القياس وتنقيح المناط)).

أقول: هذا الجواب صحيح، ويمكن صياغته بتعبير آخر حاصله: أن الانخفاض المذكور في الرواية ناشئ من سقوط العملة السابقة وسك عملة جديدة، ولقيمة العملة جنتان: إحداها ذاتية منشأها المعدن المكون لهما، والثانية اعتبارية من جهة سكها عملة، ولكليهما دخل في تحديد المثل الذي يصحّ الوفاء به بحسب

(١) سيأتي فيما نقله عنه (صفحة ٣٩١-٣٩٢) التفصيل بين النقد ذي القيمة الذاتية - كالقديمين- فالحيثية تعليلية والنقد ذي القيمة الاعتبارية فالحيثية تقييدية، لكن هذا التفصيل لا وجه له في ضوء ما قربناه (صفحة ٣٤٠)، أو يريد بالحيثيتين معنى غير المعنى المصطلح.

حكم العقلاء الذي هو الدليل على ضمان المثلي بالمثل، فسقوط العملة يخرجها عن كونها مثلاً، ومن حق الدائن أن يطلب العملة الرائجة بين الناس، لأن العرف يرى رواج العملة والاعتراف بها رسمياً من أوصاف المثل التي تضمن فلا يرى غير الرائج مثلاً للرائج، أو قل لا يرى الدرهم في زمن رواجه مثل الدرهم في غير زمن رواجه الذي هو كالسيكة، فهذا ليس ضماناً للمثل.

فالرواية أجنبية عن موضوع مسألتنا الذي هو نقصان القيمة السوقية مع صدق المثلية.

أما التعارض بين معتبرة يونس هذه - التي هي الأولى في الباب - ومعتبرته الأخرى وصحيحة صفوان المتقدمتين (صفحة ٣٤٩) فقد ذكرت لعلاجه وجوه عديدة:-

(الأول) ((حمل الأولى على فرض السقوط عن الرواج والنقدية نهائياً، والثانية على مجرد نقصان القيمة والوضعية مع بقاءه نقداً رائجاً حيث لم يصرح فيها إلا بالوضعية))^(١).

وفيه:-

١- إن الروايات الثلاث صريحة بإسقاط السلطان للعملة السابقة وإن اختلفت التعابير وقد عبرت صحيحة صفوان بالإسقاط كمعتبرة يونس في المقام وعبرت معتبرة يونس السابقة بأنها لا تنفق بين الناس.

٢- إن ذكر الوضعية في إحدى معتبرتي يونس دون الأخرى لا يوجب فرقاً بينهما لأن من المعلوم يومئذ أن سقوط العملة رسمياً لا يلغي ماليتها لأنها ذاتية وإنما تنقص وتتمم بالوضعية وإن لم تذكر، وقد شرحنا هذا (صفحة ٣٥٠).

(الثاني) ما اختاره الشيخ الصدوق وتبعه الشيخ الطوسي (رضوان الله عليهما)، قال: ((كان شيخنا محمد بن الحسن رضي الله عنه يروي حديثاً في أن له

(١) قراءات فقهية معاصرة: ١٩٢/٢.

الدراهم التي تجوز بين الناس. قال: والحديثان متفقان غير مختلفين، فمتى كان له عليه دراهم بنقد معروف فليس له إلا ذلك النقد، ومتى كان له عليه دراهم بوزن معلوم بغير نقد معروف فإنما له الدراهم التي تجوز بين الناس ونحوه ذكر الشيخ^(١).

أقول: وبيانه إن الدراهم كان يتعامل معها في المبادلات التجارية تارة كعملة نقدية تُعدُّ عدداً وأخرى كوزن معلوم من الفضة، وقد ورد ذكر النحويين في الروايات كرواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يُسلف الرجل الدراهم وينقدها إياه بأرضٍ أخرى والدراهم عدداً، قال لا بأس)^(٢) وصحيفة إسماعيل بن جابر عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (قلت له: ندفع إلى الرجل الدراهم فأشترط عليه أن يدفعها بأرضٍ أخرى سوداً بوزنها وأشترط ذلك عليه، قال: لا بأس).

وفي ضوء ذلك فإذا اشتغلت الذمة بدراهم معدودة باعتبارها نقداً معيناً أداها بنفس النقد وإن نقصت قيمتها باعتبار أن غير الرائج تقل قيمته عن الرائج وهذا النقصان عبرت عنه معتبرة يونس الثانية بالوضيعة ولا تسقط قيمته بالكلية لأن قيمته ذاتية باعتبارها من الفضة.

وإذا اشتغلت ذمته بوزن الدراهم من الفضة فعليه أداء نفس الوزن ولو من عملة أخرى.

وقد اختاره بعض الأعلام المعاصرين (دام ظلّه الشريف) بعد اعترافه بعدم وجود شاهد عليه، قال: ((وهذا التفصيل الذي ذكره العلمان معقول جداً إلا أنه لا بد من قيام شاهد جمع عليه من الروايات. ولعل ما يمكن أن يكون شاهداً

(١) وسائل الشريعة: كتاب التجارة، أبواب الصرف، باب ١٠، ح ٨.

(٢) وما بعده تجدهما في التهذيب، ج ٧، كتاب التجارات، باب ٨: بيع الواحد بالاثنتين...، ح ١١٤.

عليه: أن سياق التعبير في رواية يونس الأولى يناسب المعنى الأول أي دفع الدراهم بما هي فضة مسكوكة بسكة التعامل لا بخصوصيته حيث عبر فيها السائل بقوله: (فلي عليه تلك الدراهم بأعيانها أو ما ينفق بين الناس) الظاهر في أنه يرى الفرق بين ما أعطاه وبين ما ينفق كالفرق بين الأعيان والمصاديق وبين كل ما ينفق بين الناس، فكأنه إنما كان قد أعطاه ما أعطاه سابقاً بعنوان كونه مما ينفق بين الناس في ذلك اليوم لا لخصوصية في سكتته، وهذا بخلاف التعبير الوارد في الروایتين الأخيرتين فإن ظاهر التعبير فيهما ملاحظة كل من الدرهمين بسكتته بالخصوص، ولو فرض أنهما مطلقتان تشملان الصورتين فتخصصان بالرواية الأولى بما إذا كانت خصوصية السكة ملحوظة ومطلوبة للدائن حين التعامل))^(١).
أقول:-

- ١- شاهده لا يصلح للتفريق لأن الروايات جميعاً تحمل هذا المعنى الذي ورد في معتبرة يونس الأولى فقد ورد في معتبرة يونس الأخرى وصفوان: (الدراهم الأولى أو الجائزة التي تجوز بين الناس).
- ٢- إنه لم يذكر وجهاً لحمل التعبير في معتبرة يونس الأخرى وصفوان على ((ملاحظة كل من الدرهمين بسكتته بالخصوص))، ولا وجه لتقييد إطلاقهما بمعتبرة يونس الأخرى كما قال لأنهما مثبتان فلا تعارض حتى يحمل المطلق على المقيد، فالإطلاق ينفي التفريق الذي قاله.
- ٣- إن حمل إرادة المتعاملين على هذه الدراهم بالخصوص حتى لو سقطت سكتها أمر غير عرفي، ولا يقصده المتعاملون خصوصاً إذا علموا أن هذا التعيين سيكلفهم النقص الحاصل بسبب سقوط العملة، فهم إذا عينوا نوعاً من الدراهم ففي طول كونها عملة رائجة.
- ٤- يلزم على هذا الوجه تحمّل صاحب الحق نقصاً ووضيعة ليس مسؤولاً

(١) قراءات فقهية معاصرة: ٢/١٩٣-١٩٤.

عنها، وإنما حصل بسبب إسقاط العملة، وهو ضرر لم يقدم عليه في ضوء ما تقدم.

(الثالث) عدم وجود تعارض بين الروايات، إذ الحكم في المسألة تخيير صاحب الحق بين أخذ الدراهم الأولى التي أسقطها السلطان مع الوضعية، أو الدراهم الجديدة التي تنفق بين الناس، وقد ذكرت كل من معتبرتي يونس أحد فردي التخيير وهي حالة متعارفة أن يجيب بأحد فردي التخيير بحسب ما يراه مناسباً كما في الروايات الواردة في الصلاة بالحرم المكّي باعتباره من مواطن التخيير بين القصر والتمام فتارة يجيب الإمام (عليه السلام) بالتمام فقط مراعاة للكمال وأخرى يجيب بالقصر لدفع توهم عدم وجوب القصر في السفر ونحوها من المسوغات.

ولنا على هذا الجمع عدة شواهد:-

١- إنه مقتضى التعامل بالنقدين فإنهما لا يسقطان عن المالية بإسقاط سكتها لقيمتها الذاتية فيمكن تداولهما كمعدن مع جبر النقيصة وقد شرحنا ذلك.

٢- تعبير الإمام (عليه السلام) بقوله (لك) في كل من المعتبرتين وهي ظاهرة في التخيير بناءً على فهم الحكم التكليفي من الجواب.

٣- الظن بوحدة الروايتين، لوحدة الراوي فقد رواهما الشيخ الطوسي (قدس سره) بإسناده عن محمد بن عيسى عن يونس، ووحدة المروي عنه وهو الإمام الرضا (عليه السلام) ووحدة القضية المسؤول عنها ووحدة كيفية السؤال وهي المكاتبه، مما يرجح وحدتهما وأن الرواة تصرفوا بنقل بعض الرواية دون بعض بحسب المناسبة.

وفي ضوء هذه المعالجة للروايات فإنه يمكن الاستدلال بها على ضمان النقص في قيمة النقدين بسبب سقوط السكة إلا أنه لا يمكن الاستدلال بها في المقام - أي النقود الورقية- لما ذكرناه من أنها أجنبية.

(القول الثالث) التفصيل

وقد ذكرنا (صفحة ٣٦٧) عدة لحاظات يمكن التفصيل في الحكم على أساسها، وقد مال بعض الأعلام المعاصرين (دام ظلّه الشريف) إلى التفصيل بين كون الانخفاض حاصلًا بسبب يرجع إلى الجهة المصدرة للعملة فيضمن، وبين كونه ناشئًا من عوامل أخرى كاختلال قانون العرض والطلب فلا يضمن.

فإنه قال: ((وهذا - أي القول بعدم الضمان - وإن كان صحيحاً في الجملة إلا أن الإشكال في إطلاقه))^(١) ولم يذكر وجه الإشكال، وإنما عرض ((عدة محاولات لتخريج ضمان نقصان القيمة السوقية للنقود الحاصل من التضخم)) كما لم يبين صريحاً التفصيل الذي يختاره بعد أن طعن في إطلاق القول بعدم الضمان لكنه صرح بالتفصيل أعلاه في بعض كتبه حيث قال مشيراً إلى بحثه هذا ((وقد ذكرنا في بعض أبحاثنا أن المثلية في النقود الاعتبارية عرفاً وعقلاً تكون بملاحظة القوة الشرائية لذلك النقد لا بمجرد القيمة الاسمية، فلا بد من حفظ ذلك في مقام الوفاء إذا كان انخفاضها ناجماً عن الأسباب المربوطة باعتبارية النقد لا بقوانين العرض والطلب في السوق))^(٢).

وسنستخرج من كلامه عدة تفصيلات لاحقاً وأول تفصيل له هو ما جعلناه عنواناً للقول الثالث وقد ذكره في المحاولة السابعة، وكان الأولى به (دام ظلّه الشريف) أن يفردّه بعنوان كما فعلنا، وليس صحيحاً أن يجعله ضمن محاولات تخريج القول بالضمان.

وعلى أي حال فقد قال (دام ظلّه الشريف): ((إن النقود إذا كانت حقيقية كالدرهم والدينار فقد يقال بعدم ضمان نقصان قيمتها؛ لأن ماليتها بجنسها الحقيقي والذي هو مال مثلي كسائر الأموال المثلية، وأما النقد الاعتباري فحيث

(١) قراءات فقهية معاصرة: ١٧٠/٢.

(٢) كتاب الخمس للسيد محمود الهاشمي: ١٩٣/٢.

أنه لا منفعة ذاتية استهلاكية له أصلاً وإنما منفعته بجعله للتبادل فتكون هذه الخصوصية أعني قيمته التبادلية وقوته الشرائية ملحوظة عرفاً وعقلاً كوصف حقيقي، فتكون مضمونة كضمان سائر صفات المثل، بل هذه الحيثية قد تعد قوام النقد وحقيقته بالمقدار المرتبط باعتبار النقد نفسه لا بارتفاع أو انخفاض قيمة السلع الأخرى في السوق بتأثير عوامل العرض والطلب عليها. فإذا تغيرت قيمة النقد من هذه الناحية كما اذا قل اعتبار الدولة المصدرة له وضعفت قوتها الاقتصادية أو نشرت الدولة كميات أكثر منه بلا رصيد حقيقي بإزائه كان هذا التغيير كالتغير في الأوصاف العرضية للمثل كالتلج في الصيف والماء في المفازة مضمونا عرفاً؛ لأهميته وخطورته وملحوظيته عرفاً في خصوص النقود الاعتبارية فلا يكون أداء معادله الاسمي وفاءً وأداءً للمثل، وإنما مماثله المعادل لنفس القيمة والمالية المعتبرة له سابقاً من نفس الجنس، فيكون هناك ضمان للخصوصية الجنسية وضمنان للقيمة والقوة الشرائية فيه باعتبارهما معاً من أوصاف المثل؛ ومن هنا أيضاً لا يصح دفع عملة أخرى من جنس آخر، كما أن ارتفاع المالية والقيمة لذلك الجنس من النقد يكون للمضمون له؛ لأنه ارتفاع لمالية جنس النقد وخصوصيته المضمونة، فلا يجوز للضامن دفع الأقل منهما إذا ارتفعت ماليتها، وفي نفس الوقت يكون نقصان القيمة والقوة الشرائية مضمونا أيضاً.

وبهذا يكون ضمان النقد مثلياً أي يضمن جنسه كما يضمن سائر المثليات ولا يضمن عنوان القوة الشرائية الذي قلنا في المحاولة السابقة بأنه أمر معنوي انتزاعي، إلا أن مثليته تقوم بخصوصيته الجنسية وبقيمته وقوته الشرائية معاً ولكن بالمقدار المرتبط به لا بقيمة السلع الأخرى من سائر النواحي أي من ناحية مقدار العرض والطلب عليها في نفسها من غير ناحية ارتباطها بقيمة النقد، فإذا كان هبوط قيمة النقد من جهة غلاء الأجناس الأخرى أو أكثرها لندرته أو غير ذلك من أسباب ارتفاع قيمة السلع - ومؤشره أن أسعارها ترتفع بلحاظ جميع العملات وأنواع النقود الأخرى أيضاً لا خصوص النقد الرائج في البلد - فهذا لا

يكون مضموناً لصاحب النقد؛ لأن هذه المالية الزائدة لم تكن مربوطة بالمالية التي كان يمثلها النقد المضمون، وان كان هبوط قيمة النقد من ناحية تغير سعر النقد نفسه لضعف الجهة المصدرة له اقتصادياً كان مضموناً^(١).

ووصف هذه المحاولة بأنها ((قريبة من النفس))، لكنه أورد عليها أربعة إيرادات وأجابها.

أقول: لقد حاول بتقريبه هذا معالجة جملة من الإشكالات على الوجوه المتقدمة وقد ضمنها في كلامه، وتتلخص معالجته بأمرين:-

١- جعل القوة الشرائية من أوصاف المثل مع الخصوصية الجنسية وبذلك تجنب إشكال النقض بأن الضمان لو كان بالقيمة لجاز الوفاء بأي عملة أخرى وهو قوله: ((ومن هنا أيضاً لا يصح دفع عملة أخرى من جنس آخر)) وإشكال لزوم دفع أقل من المبلغ المسمى إذا قويت العملة بقوله: ((كما أن ارتفاع المالية ..)) ونحوها.

٢- التفصيل بين ما إذا كان الانخفاض ناشئاً من تصرف الجهة المصدرة للعملة أي المانحة لاعتبارها، أو كان ناشئاً من اختلال قانون العرض والطلب ونحوه، وكأنه أراد بهذا التفصيل معالجة مثل إشكال أن تغير القوة الشرائية أمر خارج عن العين فلا يكون مضموناً.

ويرد على هذه المحاولة جواب إجمالي وتفصيلي:

أما الإجمالي فحاصله أن هذين الأمرين وجهان مستقلان فليس من الصحيح جمعهما بوجه واحد، لذا لم يخلُ التقريب من تشويش، فلو صح كلامه فإنه يصلح لدفع بعض الإشكالات على القول بالضمان وليس للاستدلال إذ أن بينهما فرقاً.

نعم يمكن توجيه الربط بين الأمرين بجعلهما من مقدمات الدليل، فيقال في

(١) قراءات فقهية معاصرة: ١٧٨/٢-١٧٩.

إحدهما: أن القوة الشرائية من الصفات الذاتية للمثل فتكون مضمونة في المثليات كالخصوصية الجنسية أي المعادل الاسمي، ويقال في الأخرى: أن الانخفاض المضمون في القوة الشرائية هو ما كان ناشئاً من جهة الاعتبار لا قانون العرض والطلب وحينئذ تكفي مناقشة إحدى المقدمتين لرد الاستدلال.

وأما التفصيلي فإنهما معاً غير تامين:

أما (الأول) فللمناقشات التي ذكرناها (صفحة ٣٧٤) عندما نقلنا هذه الأطروحة عن علم معاصر آخر.

وأما (الثاني) فلعدة ملاحظات منها:-

١- إن ظاهرة التضخم معقدة وتتداخل أسبابها ولا يمكن تشخيصها فضلاً عن الفرز بينها - والأزمة المالية العالمية اليوم شاهدٌ على ذلك- وهل يعلم أحد كم تطبع الحكومة من العملة؟ وهل لهذه العملة رصيد أم لا؟ وما مقدار تأثير ذلك على التضخم بمعزل عن العوامل الأخرى، وفي ضوء ذلك: كيف يمكن البناء على هذا التفصيل؟

٢- إننا قد منا أن الحقوق والالتزامات والمعاملات أمور عرفية، والعرف لا يلتفت إلى هذه المعايير الدقيقة ولا ينظر إليها وإنما يبنى معاملته على المبلغ المسمى بما هو هو.

٣- لم يتضح من كلامه (دام ظله) وجه التفصيل، وغاية ما ذكر قوله: ((بل هذه الحيثية - أي قوته الشرائية- قد تعدّ قوام النقد وحقيقته بالمقدار المرتبط باعتبار النقد نفسه لا بارتفاع أو انخفاض قيمة السلع الأخرى في السوق بتأثير عوامل العرض والطلب عليها)) وهي دعوى وليست دليلاً.

أقول: إن هذه الحيثية - التي هي تعبير آخر عن المالية كما تكرر كثيراً- قوام النقد مطلقاً بل كل الأموال متقومة بالمالية غاية الأمر أن هذه المالية قد تكون ذاتية وقد تكون مجعولة وهذا لا يفرق من ناحية الضمان، لأن المالية والقوة الشرائية ليست دخيلة في المعاملات وإنما تلاحظ على نحو الداعي، فلا وجه لهذا التفصيل

٤- إن الانخفاض إذا كان بسبب اعتبار الجهة المصدرة للنقد فما مسؤولية الضامن إزاء ذلك؟ ولماذا يضمن؟ وللضمان منشآن: المباشرة أو التسبيب، ولم يصدر منه واحد منهما.

نعم قد يقال بمسؤوليته عندما يكون التأخير عدوانياً كالغصب أو السرقة أو ماطلة المدين القادر على الوفاء وهذا تفصيل لم يقل به (دام ظلّه الشريف).

٥- إن العملة قد تفقد قيمتها من دون جهة الدولة المصدرة لها، كما لو تعرضت الدولة لحصار خانق أو حرب مدمرة أو انهيار النظام السياسي ونحوها، فهل يجب الضمان عندئذٍ أم لا؟

نعم يمكن تصحيح القول بالضمان في حالة إصدار الدولة عملة جديدة تقل قيمتها عن السابقة كالذي حدث في التسعينيات حينما ألغت الحكومة التعامل بالدينار المعروف بـ(السويسري) وطرحت الدينار المعروف بـ(الطبع) فهنا تصح المطالبة بالدينار السويسري أو ما يعادله من الدينار الجديد إذا كان الحق متعلقاً بالأول، لكن هذا المورد لا يعد تفصيلاً في القول بالضمان، بل هو مورد خارج تخصصاً لأن العرف لا يرى دينار الطبع مثلاً للدينار السويسري، ولذا فإن الحكم الجديد بعد (عام ٢٠٠٣م) لما طبع عملة جديدة عادل دينار السويسري بحوالي (١٥٠) ديناراً من الطبع.

وبقيت بعض التعليقات على جملة من كلماته.

قوله: ((وأما النقد الاعتباري فحيث أنه .. إلخ)) مردود لأن المالية قد تكون ذاتية وقد تكون مجعولة كما ذكرنا في مقدمات البحث فلا يفرق بينهما من هذه الناحية.

قوله: ((وإنما منفعته يجعله للتبادل)) مصادرة وقفز على الواقع لأن النقدية مالٌ وليس مجرد وسيلة للتبادل فهي ليست كالصكوك أو السندات ونحوها، وتلفها لأوراق تلف للمال، أما كونها وسيطاً في المبادلات التجارية فإنه لا يخرجها عن كونها مالاً.

قوله: ((وقوته الشرائية ملحوظة عرفاً وعقلاً)) دعوى غير عرفية ولا يلحظها العقلاء في معاملاتهم كما ذكرنا في أكثر من مورد.

قوله: ((كالثلج في الصيف والماء في المفازة)) هذا يدل على عكس مطلوبه لأن الأصحاب قالوا بكفاية رد المثل وإن تنزلت قيمته حين الدفع وذكروا هذين المثالين ونقلنا قول الشيخ الأنصاري (قدس سره) (صفحة ٣٣٤): ((بل ربما احتتمل بعضهم ذلك مع سقوط المثل في زمان الدفع عن المالية، كالماء على الشاطئ والثلج في الشتاء)) ومن حكم بالضمان فمن جهة سقوط مالية الثلج في الشتاء والماء في المدينة قرب النهر وحينئذ تصبح أجنبية عن مسألتنا التي هي في انخفاض القيمة، وإذا أريد بتلك المسألة نقصان قيمة الثلج في الشتاء لوجود حاجة له في الجملة وكذا الماء في المدينة فإن القول بالضمان يصبح موضع خلاف وهو خارج عن كلام الأصحاب.

ثم أورد (دام ظلّه الشريف) عدة إيرادات وإشكالات على هذا التفصيل وأجاب عنها وهي:-

((الأول: إن هذه الخصوصية كما هي ملحوظة في الأوراق النقدية كذلك ملحوظة في الدرهم والدينار من النقود الحقيقية؛ لأن حيشية نقديتها كقندية الأوراق من حيث ملاحظة العرف لقوتها الشرائية، ومجرد كون ذلك على أساس المنفعة الحقيقية في جنسها لا مجرد الاعتبار لا يوجب فرقاً من هذه الناحية، ولازم ذلك جواز أخذ الزيادة في الدرهم والدينار لدى نزول قوتها الشرائية، ولا أظن التزام أحد بذلك.

ويمكن الإجابة عليه بالفرق بينهما من ناحية أن اعتبار العرف للقوة الشرائية في النقد من صفات المثل التي تدخل في الضمان إنما يكون في النقد الاعتباري لا الحقيقي؛ لأن نكته عرفاً ليست مربوطة بحيشية النقدية وكون الشيء وسيلة للتبادل ليقال باشتراكه بين النقيدين بل مربوطة بحيشية اعتبارية ماليته حيث إن النقد الاعتباري إنما يضرب ليكون تعبيراً عن المالية والقوة الشرائية المحضة

التي يعتبرها القانون، وإن شئت قلت: إن وجود المنفعة الذاتية والجنس الحقيقي في النقد الحقيقي وكونه هو الملاك الأساس في ماليته ونقديته يجعل العرف يتعامل معه كما يتعامل مع الأجناس الحقيقية من حيث الضمان^(١).

أقول: الإشكال صحيح لأن لحاظ العرف للقوة الشرائية في كلا النقيدين - الحقيقي والاعتباري- واحد وهو عدم كونها دخيلة في صفات المثل وعدم بناء المعاملات عليها، وإذا لاحظها العرف فإنه على نحو الداعي فلا يدخل في الضمان. أما جوابه (دام ظله) فهو غير تام لأمر:-

١- إن جوابه مجرد دعوى، فإن التفصيل الذي ذكره بين النقد الحقيقي والاعتباري لا وجه له من هذه الناحية بحسب ما قربناه وكررناه وإن العرف لم يكن يلاحظ ذهبيتها وفضيتها وإنما ديناريتها ودرهميتها.

٢- إن العرف إنما لم يكن يلحظ القوة الشرائية للنقد القديم ليس لأنه نقد حقيقي ويلحظه في النقد الاعتباري بل لأنه لا يلحظ هذه القوة في معاملاته مطلقاً حتى في النقد الورقي الحديث كما هو واضح ولا تعرف الناس هذه الأمور.

٣- إن الضمان يتعلق بالنقد بما هو مال لا بماليته، فالنقد الحقيقي والاعتباري متحدان في موضوع الضمان.

٤- إن جملة من الملاكات التي ذكروها للضمان كرفع الضرر ولزوم مراعاة العدل ونحوها مشتركة بين النقيدين.

٥- ذكرنا في الوجه الأول من الاستدلال بالروايات أن ظاهرة التضخم وانخفاض قيمة العملة كان يعاني منها النقد في عصر المعصومين (سلام الله عليهم) - كما ذكرنا في المقدمة الثالثة- ولم يرد نص على الضمان بل وردت النصوص في عكس ذلك، ولو كان الانخفاض مضموناً لجرى في ذلك النقد ولا ينفع في دفعه ما ذكره (دام ظله) من كون النقد حقيقياً، وإن القوة الشرائية غير ملحوظة فيه؛ لأنها

(١) قراءات فقهية معاصرة: ١٧٩/٢-١١٨٠.

غير ملحوظة في جميع النقود.

قال (دام ظلله الشريف): ((الثاني: أن القيمة السوقية والقوة الشرائية للنقد وإن كانت حثيثة تقييدية عرفاً أي قوام النقد وحقيقته بذلك حيث لا منفعة ذاتية له، إلا أن مجرد هذا لا يكفي لضمان التضخم ونقصان قيمته السوقية من قبل الضامن له؛ لأن هذه الصفة أعني القيمة السوقية للنقد من الصفات الإضافية النسبية التي لها طرف آخر وهو السوق ومدى رغبة الناس في النقد وتنافسهم عليه، والصفات النسبية إن كان تغييرها وزوالها بتغير صفة أو منشأ لها قائم بنفس المال كما إذا قلت رغبة الناس فيه لزوال طعمه أو لونه أو تأثيره فمثل هذا يكون مضموناً ومن صفات المثل؛ لأن تلك الحثيثة والمنشأ القائم بالمال يكون متعلقاً لحق المالك أيضاً، وأما إذا كان تغييرها لتغيير طرف الإضافة الذي هو أجنبي عن المال وخارج عنه فلا معنى؛ لأن يكون مضموناً لأن ذلك الطرف لم يكن مملوكاً للمالك المال أو متعلقاً لحقه كما إذا تصرف المتصرف في الجو فأصبح بارداً فلم يرغب الناس في شراء الثلج مثلاً أو عالج الناس بلا دواء بحيث لم يرغب أحد في شراء دواء معين فإنه لا يكون ضامناً لمالية مالهم، وكذلك الحال في القيمة السوقية للنقد فان نقصانها يعني أن السوق والناس قلّت رغبتهم فيه ولو لضعف الجهة المصدرة له إلا أن المفروض أن تلك الجهة لا تزال متعهددة ومعتمدة للنقد كالسابق وإنما قلت رغبة الناس في اعتبارها كما تقل في السلع الحقيقية، فهذا تغير في جهة أجنبية عن حق المالك للمال فلا وجه لأن يكون من صفات المثل ويكون مضموناً، والشاهد عليه: أنه لو سبب بالدعاية أو بأي سبب آخر إلى أن تقل رغبة الناس في تلك العملة فقلت قيمتها، بل حتى لو سبب ضعف الجهة المصدرة لها لم يكن ضامناً لنقصان قيمة النقود التي بأيدي الناس جزماً مع أن هذه الصفة والخصوصية لو كانت من صفات المثل ومضمونة بضمان المثل لزم أن يكون التسبب إلى زوالها عن العين المملوكة للمالكها موجباً لضمان قيمتها أيضاً، كما إذا تسبب إلى فساد أموال الناس أو تغير صفة من صفاتها الحقيقية المرغوب فيها.

فالحاصل: هناك تلازم بين الحكم بضمان وصف من أوصاف العين المضمونة من باب كونه من صفات المثل في فرض ضمان العين وبين الحكم بضمانه مع بقاء العين إذا تصرف تصرفاً مؤدياً إلى زوال الوصف فلا بد من الحكم بضمان نقصان القيمة في الفرض المذكور - وهو مما لا يلتزم به - أو الحكم بعدم ضمانه في فرض التلف أيضاً؛ لأن نكتة الضمان فيهما واحدة، وهي كون تلك الصفة في المال متعلقاً لحق المالك فإذا كان له هذا الحق فالضمان في الفرضين وإلا فلا ضمان فيهما أيضاً^(١).

وأجاب (دام ظلّه الشريف): ((بالفرق عرفاً في الأوصاف النسبية الإضافية بين التصرف في طرف الإضافة والتصرف في العين فإن الأول لا يكون موجباً للضمان؛ لأنه ليس من التصرف في حق الغير وملكه، بخلاف الثاني فإنه تصرف فيه حتى بلحاظ وصفه النسبي وما يوجبه من المالية فيه، فمثلاً إذا كان مال في سوق معين أكثر مالية وقيمة منه في مكان آخر فتارة يتصرف المتصرف في المال بأن يأخذه إلى مكان آخر ويخرجه عن ذلك السوق فيكسد فإنه يحكم بضمانه، وأخرى يتصرف في السوق بأن يرغب من فيه بالانتقال إلى مكان آخر فيكسد المال بعد ذلك فإنه لا يكون ضامناً؛ لأنه لم يتصرف في مال الغير وحقه. ومقامنا من هذا القبيل فإنه إذا أتلّف النقد الذي له مالية وقيمة سوقية معينة أو أخذه من مالكة على وجه الضمان فإنه يعدّ إتلافاً أو أخذاً لقوته الشرائية من مالكة فيضمنه بماله من القيمة والمالية، بخلاف ما إذا أثر على السوق فغير من رغبة الناس وتنافسهم على النقد أو أثر على الجهة المصدرة له فحاربها اقتصادياً مثلاً فأثر ذلك في قوة النقد عالمياً فإن هذا لا يعدّ تصرفاً في مال مالكي ذلك النقد^(٢).

أقول: الإشكال صحيح فإن النقصان لم يحصل بسبب تصرف في العين أو

(١) قراءات فقهية معاصرة: ٢/١٨٠-١٨١.

(٢) قراءات فقهية معاصرة: ٢/١٨١-١٨٢.

قل في المال الذي هو موضوع الضمان وإنما لأسباب خارجة عنها، وما ذكره من الجواب ليس تاماً لعدة أمور:-

١- إن تنظير مسألتنا بالمثال الذي ذكره قياس مع الفارق، نعم لو حصل نقصان القيمة بسبب التصرف في العين كما في المثال الذي ذكره كان الضمان وارداً.

٢- النقص عليه بما لو أعاد إليه نفس النقد الذي أخذه منه بنحو أو بآخر بعد أن نقصت قيمته، فهل يلتزم بالضمان؟ أي يدفع مقدار الانخفاض زيادة على نفس النقد المأخوذ.

٣- يلزم منه أيضاً ضمان النقص في قيمة الأعيان إذا غصبها منه ثم أعادها بعد أن نقصت قيمتها، كما لو أخذ منه مناً من الحنطة وأعادته إليه بعد أن نقصت قيمته.

وأجاب (دام ظله) عن الرد الثاني بإمكان الالتزام بالضمان، قال (دام ظله): ((كما إذا غصب جنساً فأرجعه فاسداً أو ناقصاً في بعض أوصافه الدخيلة في المالية، ولا يبعد صحة الالتزام بذلك فقهاً)).

وفيه: إنه خروج عن مفروض المسألة حينما افترض إرجاعه فاسداً، أما النقص في الأوصاف الدخيلة في المالية فهو ليس مضموناً ولا يلحظها العرف في معاملاته لأن المضمون هو المال وليس المالية وإنما تضمن الأوصاف الدخيلة في مثلية المال، فلو أخذ شيئاً في ظرف الاحتياج إليه وأعادته في ظرف آخر كان مؤدياً مع أن المالية في الثانية أنقص من الأولى.

وأجاب عن الرد الثالث بقوله: ((إن الحكم بعدم ضمان ذلك ليس من الجهة المذكورة في الإشكال، بل لجهة أخرى وهي كون القيمة حيثية تعليلية مالية الأجناس الحقيقية لا تقييدية بمعنى أن مناً من تلك الحنطة يعد عرفاً نفس ذلك المال التالف لا أقل منه إلا إذا فكرنا بعقلية تجارية حسابية لا تكون ميزاناً للأحكام العرفية والعقلانية، فلو أريد ضمان نقصان قيمة السلعة زائداً على من تلك

الحنطة من باب دخل ذلك في المثلية فليست القيمة السوقية دخيلة في ذلك في الأجناس الحقيقية كما أشرنا، وإن أريد ضمانه بعنوان ضمان القيمة السوقية مستقلاً وابتداء فالضمان لا يتعلق إلا بالمال لا بالمالية وإنما المالية حيثة تعليلية في المال المضمون فإن هذا هو المستظهر من أدلة ضمان الأموال الشرعية والعقلائية، وهذا بخلاف النقد الاعتباري المحض فإن قيمته وقوته الشرائية تمام حقيقته وقوامه فتكون حيثة تقييدية فيه أي أن مالية النقد الاعتباري تكون بقيمته التبادلية والشرائية لا بجنسه الحقيقي؛ إذ لا قيمة له، ولا باعتباره؛ لأن الاعتبار بما هو اعتبار ليس مالاً وإنما المالية بما وراء ذلك الاعتبار من القوة الاقتصادية في الجهة المصدرة والتي تجعل الورقة النقدية فيها قوة شرائية تبادلية حقيقة، وهذا يعني أن مالية هذه الأوراق إنما تكون بنفس قوتها التبادلية والشرائية لا بشيء آخر فلا محالة يكون مثل النقد المأخوذ أو التالف أولاً ما يعادله من نفس النقد في قوته الشرائية التبادلية، وبهذا يدعى الفرق بين النقود الاعتبارية والأموال الحقيقية^(١).

أقول: هذه الدعوى تكررت، ولو تمت للزم الضمان أقل من المبلغ المسمى عندما تقوى العملة، وحينئذ لا يبقى وجه لما ذكره في أصل المحاولة أن المضمون هو المعادل الاسمي (أي خصوصية الجنسية) وقوته الشرائية معاً.

ثم قال (دام ظلّه الشريف): ((الثالث: إن ضمان نقصان قيمة النقد - التضخم - يستلزم تجويز الربا والفائدة بمقدار سعر التضخم، فإذا أقرضه مثلاً عشرة آلاف تومان لسنة فأصبحت قيمتها الشرائية عند حلول الأجل نصف ما كانت عليه في السابق استحق الدائن على المدين عشرة آلاف أخرى إضافية، وهذا مصداق للربا المحرم، بل قد يكون سعر التضخم أكثر من سعر الفائدة الربوية اليوم، فكيف يمكن الالتزام بذلك؟!))

ويمكن الإجابة على هذا الإشكال أيضاً:

(١) قراءات فقهية معاصرة: ١٨٢/٢-١٨٣.

أولاً: بأنه لا بأس بالالتزام بذلك؛ لأنه ليس رباً، إذ ليس كل زيادة عينية أو اسمية رباً في باب القرض وإنما الربا هو الزيادة على رأس المال أي زيادة مال على أصل المال المسلف، وهذا لا يصدق في المقام فلا يشمل إطلاق الآية أو روايات حرمة الربا؛ إذ الزيادة إن كانت من جهة المالية والقيمة التبادلية فالمفروض مساواتها مع الأصل نتيجة التضخم وهبوط قيمة النقد، وإن كانت من جهة الزيادة الاسمية وأن عشرين تومان أزيد من عشرة فالاسم أو الاعتبار بما هو اسم أو اعتبار ليس مالا كما أشرنا وإنما ماليتة بلحاظ قوته التبادلية والشرائية وهي معادلة للأصل، وبهذا ظهر الفرق بين النقد الاعتباري والأجناس الأخرى فإن منين من الخنطة مال أزيد من من واحد ولو نقصت قيمته السوقية، فيصدق فيه الزيادة في المال على رأس المال فيكون رباً محرماً.

فالحاصل: المستفاد من ذيل آية الربا ومما ورد في تفسير الربا وأن كل شرط جرّ نفعاً فهو ربا أن الميزان والمقصود من الربا -الذي يعني لغة الزيادة ليس مطلق الزيادة حتى إذا لم تكن لها مالية ونفع كما لو زاد شيئاً لا مالية له كالميتة مثلاً، بل الزيادة في المالية وبلحاظ رأس المال وهذا يصدق في مورد الجنس الحقيقي بمجرد زيادة كميته عرفاً ولو نقصت قيمته كما يصدق كلما كان الجنس مساوياً ولكن اشترط شرط زائد له مالية ونفع وأما إذا لم تكن الزيادة إلا عنواناً واسماً من دون جنس حقيقي زائد كما في النقد الاعتباري فلا تصدق الزيادة في رأس المال ولا النفع، فلا تشمل أدلة الربا ولا دليل كل شرط جر نفعاً فهو ربا؛ لأنه لا يصدق عليه أنه شرط يجز نفعاً له، إذ لا نفع فيه له مع فرض التساوي في القيمة التبادلية، وإنما هو حفظ لنفس رأس ماله، كيف! وإلا قد ينسد باب القرض الحسن على الناس مع التضخم المستمر اليوم في باب النقود الاعتبارية في عالمنا الثالث؛ لأنه يؤدي إلى خسران أصحاب الأموال المقترضة لأصل رؤوس أموالهم عما أسلفوها!

وثانياً: لو تنزلنا عن ذلك وقلنا بعدم جواز أخذ النقصان حتى بالشرط

فغايته عدم ضمان سعر التضخم في عقد القرض لا في سائر عقود الضمان فضلاً عن ضمان الغرامة بالتلف والإتلاف))^(١).

أقول: كلا الجوابين لا يتمان، وأستبعد أن يلتزم (دام ظلله الشريف) عملياً بما يقول ولكنه يورد هذه النكات للتشديد العلمي.

أما الجواب الأول فإنه مردود بإطلاقات حرمة اشتراط الزيادة في القرض كصحيحة الحلبي (صفحة ٣٤٣) عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إذا أقرضت الدراهم ثم جاءك بخير منها فلا بأس إذا لم يكن بينكما شرط) وصحيحة محمد بن قيس (صفحة ٣٣٥) عن أبي جعفر (عليه السلام): (من أقرض رجلاً ورقاً فلا يشترط إلا مثلها) والظاهر من المثلية هو في مقدار النقد المسمى.

وهذا الإطلاق له عموم أزمني شامل للزمان الذي يقع فيه انخفاض في قيمة العملة - وقد ذكرنا الروايات الدالة على وقوعه آنذاك- ولم يرد فيها شيء عن ضمان الانخفاض أو تخصيص حرمة الربا به.

وتفريقه بين النقد الحقيقي والاعتباري من هذه الناحية غير مجد لما كررناه، إذ أن العرف يرى أن مائتي دينار اليوم أزيد من مائة دينار الأمس وإن ساوتها بلحاظ الذهب ونحوه، لأن قياسه ليس هذا مضافاً إلى كثير من النقوض والإشكالات التي ذكرناها.

نعم لو ثبت بدليل معتبر صحة ضمان الانخفاض فإنه يكون مخصصاً لأدلة حرمة الربا.

أما إشكاله بانسداد باب القرض الحسن فمردود لأن من يريد أن يقرض الله قرضاً حسناً يكون غرضه نيل الثواب عند الله تبارك وتعالى ولا يفكر بالعقلية الرأسمالية، وإلا فإنه حتى لو حافظنا على مالية ماله فإن التاجر يرى نفسه قد خسر لأنه لم يجن منه ربحاً، وكان يمكنه الحصول على الفائدة المصرفية على الأقل

(١) قراءات فقهية معاصرة: ٢/١٨٣-١٨٤.

لو أودعه في البنك.

ويرد على الجواب الثاني: بأنهم لم يقولوا بالتفصيل بين القرض وغيره وعمموا الحكم بالضمان من هذه الناحية بوحدة الملاك على مبناهم في جميع الموارد وهو حفظ المالية ونحوها، فإذا كان مقتضى الضمان موجوداً فلا ريباً، وإن لم يكن موجوداً - كما هو الصحيح - ففي جميع تطبيقات المسألة فهذا التنزل لا وجه له.

ثم قال (دام ظلّه الشريف): ((نعم في العقود لو جعل المقدار والمعادل الاسمي للنقد ثمناً و عوضاً أي لوحظ النقد الاعتباري بما هو نقد اعتباري لا بما هو طريق إلى قدرته الشرائية وقيمه التبادلية لم يستحق المضمون له أكثر من معادله الاسمي، فكيفية ملاحظة النقد تختلف من مقام إلى مقام، فقد يلحظ بما هو ويجعل عوضاً في العقد فلا ضمان لنقصان قيمته، وقد يلحظ بما هو طريق إلى القيمة التبادلية والسوقية ويجعل ثمناً فيكون مضموناً بقيمته الشرائية لا محالة))^(١).

أقول: هذا التفصيل أجنبي عن الإيراد وجوابه الذي هو بصدده، بل هو تفصيل آخر غير التفصيل الذي جعله عنواناً لهذه المحاولة، والملاحظ في المعاملات هي الكيفية الأولى أي اعتبار المعادل الاسمي للنقد هو العوض، أما الكيفية الثانية فغير متعارفة، إلا أن يشترطها المتعاقدان لحفظ ماليتهم وحينئذ تكون أجنبية عن المسألة لأن كلامنا في مقتضى العقد لا مقتضى الشرط.

ويمكن أن تكون وسيلة لحفظ مالية المضمون له، وقد أشرنا إليها في الوجه الرابع من الاستدلال بالقواعد (صفحة ٣٣٨)، لكن اللحاظ لا يكون إلى القيمة التبادلية والسوقية لأنها أمر مبهم ولا يعرفه حتى الخبراء ويكون العقد باطلاً حينئذ لجهالة العوض، ولكن يمكنه أن يجعل العوض ما يعادله ذهباً ونحوه.

(١) قراءات فقهية معاصرة: ١٨٤/٢.

أما على نحو الاشتراط حين العقد فتجعل المرأة مهرها ما يعادل كذا غرام من الذهب مثلاً، أو بعد العقد على نحو المعاوضة على ما في الذمة، وهذا جائز ما دام بسعر يوم المبادلة وبرضا الطرف الآخر، وفي ذلك روايات كثيرة كصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) (في الرجل يكون له الدين دراهم معلومة إلى أجل فجاء الأجل، وليس عند الذي حلّ عليه دراهم، خذ مني دنائير بصرف اليوم، قال: لا بأس به)^(١).

ثم قال (دام ظلّه الشريف): ((الرابع: إن مقدار التضخم وهبوط قيمة النقد لو كان مضموناً فهذا يؤدي إلى الارتباك والتردد في مقدار الديون والأثمان في عقود الضمان، بل وكذا في الضمانات القهرية؛ لأن التضخم في النقود الاعتبارية اليوم أمر واقع لا محالة وهو تدريجي مستمر، فلا بد للديان من محاسبة مالهم على المدينين في كل يوم ويطالبونهم بمقدار أكثر حسب تغير سعر العملة التي تعاملوا بها، وهذا مما لا يمكن الالتزام به فقهيّاً، ولا تلتزم به القوانين المدنية اليوم أيضاً. خصوصاً إذا لاحظنا أن أسباب التضخم وأنواعه ودرجاته مختلفة ومتعددة فهل يحكم بالضمان فيها جميعاً أو في بعض دون بعض؟

ويمكن الجواب على هذا الإشكال بالتفصيل بين ضمان الغرامة بالتلف والإتلاف، وبين الضمان العقدي أي ضمان المسمى، ففي الأول يلتزم بضمان نفس القوة الشرائية والقيمة التبادلية التي كانت للنقد في زمان تلفه، ولا محذور فيه ويكون نظير ضمان القيميات على القول بكون الميزان فيه بقيمة يوم الأداء فتحسب القيمة والقوة الشرائية المعادلة يوم الأداء، وفي الثاني لا مانع من الالتزام بأن النظر العرفي في الإثمان ملاحظة النقد بما هو هو أي بماله من القيمة الاسمية، فإذا اشترى شيئاً بألف تومان نسبيّة يكون ظاهر الحال أن الثمن هو ألف تومان لا ما يعادله في القوة الشرائية من التوامين إلا إذا اشترط ذلك صريحاً أو ضمناً بنحو

(١) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب الصرف، باب ٣، ح ٢.

لا يلزم منه الجهالة في مقدار الثمن كما إذا اشترط ضمان نقصان قيمتها، ولا يبعد وجود شرط ضمني نوعي في موارد التغير والنقصان الفاحش. وأما بالنسبة إلى أسباب التضخم وأنواعه فقد أشرنا في المحاولة السابعة إلى أنه تارة يكون التضخم ونقصان قيمة النقد لارتفاع قيمة السلع الأخرى بسبب قلة عرضها وإنتاجها فمثل هذا لا يبعد كونه كالقيمة السوقية للسلع الحقيقية ليس من صفات المثل فلا يكون مضموناً إلا بالشرط في ضمن عقد لازم. وأخرى يكون سببه ضعف اعتبار الجهة المصدرة للنقد وضعف إمكاناتها الاقتصادية أو إصدارها للنقود بكميات زائدة من دون وجود قدرة حقيقية وراءها فهذا يعتبر من صفات المثل للنقد فيكون مضموناً على القاعدة^(١).

أقول: هذا الإشكال تام كالإيرادات المتقدمة ويظهر أنه (دام ظلّه الشريف) يسلم به لذا فإنه يحاول التخلص منه - كسابقاته - بطرح تفصيل في الجواب غير التفصيل الأصلي، حتى كثرت تفصيلاته وتعددت، وهو هنا يفصل بلحاظ سبب الضمان، فإن كان ضمان الغرامة فيضمن انخفاض المالية، وإن كان ضمان الالتزامات العقدية فلا يضمن.

ولم يبين لنا وجه هذا التفصيل بل إن الدليل على خلافه لما ذكرناه في الجهة الثانية من الوجه السادس (صفحة ٣٤٠) من أن الانخفاض في القيمة شيء حصل في ملك المضمون له، لأنه ملك المثل في ذمة الضامن من حين الضمان، وتنظيره التلف والإتلاف كما في القيميات قياس مع الفارق لأن الأوراق النقدية من المثليات، مع الخلاف في القيمة التي تضمن هل هي قيمة يوم الأداء أم التلف وغيرها.

نعم كان يمكنه الاستدلال بقاعدة الإقدام على عدم الضمان في الالتزامات العقدية دون الغرامات لعدم تحققها فيها. ولكنه غير كافٍ أيضاً لأن الإقدام يسقط

(١) قراءات فقهية معاصرة: ١٨٥/٢-١٨٦.

الضمان، أما عدمه فلا يثبت الضمان إلا بدليل آخر.
أما قوله: ((إلا إذا اشترط ذلك صريحاً)) فهذا خروج عن مفروض المسألة الذي هو في مقتضى العقد لا مقتضى الشرط.
وأما قوله: ((ولا يبعد وجود شرط ضمني)) فمما لا يساعد عليه العرف، إلا إذا قربناه بأنه خارج عن حكم العقلاء بضمن المثلي بمثله، وحكم العقلاء هو الدليل على هذا الضمان.

ثم قال (دام ظلّه الشريف) في نهاية الحديث في هذه المحاولة: ((وهكذا يتلخص من مجموع ما تقدم ان ضمان نقصان قيمة النقود الاعتبارية يتوقف على الجزم بان العرف قد ينظر إلى النقد الاعتباري بما هو مال تقوم ماله به من القوة الشرائية والقيمة التبادلية لا بماله من القيمة الاسمية أو الاعتبار القانوني فيكون مماثله ما يعادله من نفس النقد الاعتباري في قيمته التبادلية، فإذا تم ذلك ثبت الضمان على القاعدة وإلا كان مقتضى الأصل عدم ضمان الأكثر من معادله الاسمي))^(١).

أقول: وهكذا انتهى به (دام ظلّه) المطاف إلى تفصيل غير الذي بدأ به المحاولة وهو تفصيل افتراضي، لأن العرف لا ينظر إلى النقد على النحو الأول إلا إذا اشترطه المتعاقدان، وإلا فإن العرف يرى مماثله في معادله الاسمي، لذا جعل النتيجة مبنائية متوقفة على الجزم بلحاظ المالية عند التعامل بالمال، ولا يوجد أحد يلاحظ ذلك، بل يلحظ النقد بما هو مال ويرتب الحقوق والالتزامات على أساسه.

وتحصّل مما تقدم أنه (دام ظلّه الشريف) فصلّ القول بالضمان بلحاظات متعددة، وما ذلك إلا لمواجهة القول بالضمان لإشكالات جمّة يصعب عليه التخلص منها، ومن المعلوم أن كثرة التفصيلات المستلزمة لكثرة القيود تجعل

(١) قراءات فقهية معاصرة: ١٨٦/٢.

فروع فقهية تتعلق بتغير القوة الشرائية للعملة..... (٣٩٩)

موضوع الضمان نادراً، وهو (دام ظلّه الشريف) أشكل على القول بعدم الضمان كما تقدم من دون أن يبين بوضوح مختاره من هذه التفصيلات وهل أنه ذكرها كقول يتبناه في مقابل إطلاق عدم الضمان أم محاولات للتخلص من الإشكالات، ولم يبين كيفية التعاطي معها عند تقاطعها لأن العلاقة بينها هي العموم من وجه، وهل يكون العطف بينها بالحرف (و) أم (أو)؟

(القول الرابع) ثبوت حق الفسخ عند انخفاض قيمة النقد

وقد ذكره العلم المعاصر المذكور (دام ظلّه الشريف) ضمن المحاولات التي طرحها لتخريج القول بالضمان وهي تستحق أن تكون قولاً مستقلاً.

قال (دام ظلّه الشريف): ((المحاولة الحادية عشرة: أن يدعى ثبوت حق الفسخ أو التعويض في موارد هبوط قيمة النقد هبوطاً فاحشاً في العقود والالتزامات التي لم يستلم فيها الطرف الثمن لكونه نسيئة أو لأي سبب آخر: إما بملاك وجود شرط ضمني ارتكازي بحق الفسخ في مثل هذه الحالات الاستثنائية فيكون كالشروط الارتكازية الأخرى كعدم الغبن والعيب فيرجع إلى خيار الشرط، أو بقاعدة لا ضرر بناءً على إمكان نفي اللزوم الضرري الحاصل من العقد عن الطرف المتضرر بنكته غير راجعة إلى تقصيره، ومنه المقام فإن الضرر المذكور ليس راجعاً إليه، ولو كان يعلم به لما كان يقدم على البيع مؤجلاً بذلك المقدار من النقد جزماً وإنما كان ذلك نتيجة عدم علمه بما سيؤول إليه النقد، فهو إنما أقدم بانياً على بقاء المالية لذلك النقد وعدم انخفاضها الفاحش، وهذا ليس بأقل من الغبن الذي أثبتوا فيه الخيار بقاعدة لا ضرر)).

وعلق (دام ظلّه) بأن ((هذه المحاولة لو تمت صغراها فهي تجدي في موارد العقود والالتزامات لا الديون والضمانات، كما هو واضح))^(١).

أقول: يرد على هذه المحاولة:-

١- إن الأصل في العقود اللزوم، وعليه تباين المتعاملان، ولا يثبت الخيار إلا بدليل ولا دليل في المقام، والوجوه التي ذكرها لثبوت حق الفسخ غير تامة، فالعرف لا يساعد على مثل هذا الشرط الارتكازي ولا تجري قاعدة الضرر لما قدمناه (صفحة ٣٦٣).

ومنها أن في منح حق الفسخ للمضمون له ضرراً على الضامن وهو منفي،

(١) قراءات فقهية معاصرة: ١٨٨/٢-١٨٩.

فروع فقهية تتعلق بتغير القوة الشرائية للعملة..... (٤٠١)

فلا بد من دليل خارجي عليه.

ولا يقاس المورد على الغبن ونحوه لأن الأخير تسبب بنفس العقد، بينما الضرر في المقام وقع بعد العقد.

٢- إن قاعدة الإقدام حاکمة في المقام لوجود العلم ولو إجمالاً أو الظن أو الاحتمال بتعرض العملة لمثل هذا الانخفاض وهذا كافٍ في سقوط حق الفسخ، فكان عليه أن يتخذ الإجراءات الكفيلة بحماية ماله.

٣- إن هذه الدعوى تقتضي ثبوت حق الفسخ للطرف الآخر إذا ازدادت قيمة العملة، ولا أظنه يقول به.

٤- ما ذكرناه (صفحة ٣٢١) أن هذه الظاهرة موجودة في عصر المعصومين (عليهم السلام) وكان التفاوت فاحشاً ولم يرد نص على ثبوت هذا الحق لمن وقع عليه الانخفاض.

مضافاً إلى كثير من الوجوه المتقدمة في أوائل البحث.

نتيجة البحث والقول المختار

في ضوء ما تقدم يكون مقتضى القاعدة القول بعدم ضمان انخفاض القوة الشرائية للأوراق النقدية لأنها من المثليات فتضمن بأمثالها، لكن هذا الحكم لما كان دليلاً لسيرة العقلاء، وهو دليل لبي فيقتصر فيه على القدر المتيقن، أما ما عدا هذا القدر فيضمن بالقيمة يوم الضمان، لأن غرض العقلاء من مبادلاتهم ومعاملاتهم هو حفظ مالية أموالهم، وإنما حكموا بضمان المثلي بالمثل لأنه يضمن لهم ذلك، فالأصل في ضمان الأموال هي القيمة والمفروض أن نعود إليه عند الشك، لكن العقلاء خرجوا منه بكبرى كلية هي ضمان المثلي بالمثل وبنوا عليه معاملاتهم وتراضوا به وأقدموا عليه فوسّعوا دائرة عدم الضمان، ويدخل تحت هذه الكبرى كل ما تعارف شمول حكم العقلاء له، دون ما شك فيه، ومن الموارد الخارجة عن القدر المتيقن تخصصاً أو تخصيصاً:-

١- إذا كان ذلك الانخفاض بسبب اعتماد الجهة المصدرة للعملة لإصدار مغاير منها فيكون من حق المضمون له المطالبة بما يعادل قيمة العملة الأصلية، كالذي حصل في العراق عندما أصدرت الحكومة ما يعرف بـ(دينار الطبع) واختفى ما يعرف بـ(الدينار السويسري).

لكن هذا في الحقيقة لا يعد استثناءً من القول بعدم الضمان؛ لأن العملة الجديدة ليست مثلاً للعملة السابقة وإن حملت نفس اسمها وفتتها فلا تعد مثلاً لها.

٢- إذا تعرض البلد لحوادث مفاجئة كحرب ماحقة أو حصار خانق أو بعض المواقف السياسية والقرارات الدولية فحصل انهيار سريع في العملة، فإنه وإن لم يغير الحكم - وهو عدم الضمان - لكن الأحوط للمتعاملين التصالح على تسوية الحقوق بينهما باعتباره ضرراً لم يقدم عليه صاحب الحق، وإذا لم يتصالحا فيكون من وظائف مرجع الأمة التدخل في ذلك ولو ببذل مال مما تحت يده أسوة بالأئمة المعصومين (عليهم السلام).

- ٣- إذا أدى الهبوط إلى سقوط الأوراق المالية عن القيمة -ولو بحكم العرف- كما حصل في بعض الدول فصار الناس يجعلونها ورقاً للزينة يغلفون بها الجدران ونحوها، وحيثُ لصاحب الحق المطالبة بالقيمة، وهذا الفرض خارج عن مسألتنا لأن كلامنا في انخفاض قيمة العملة وليس في سقوط المالية من أساسها.
- ٤- يمكن تصور ضمان المالية والقوة الشرائية إذا كانت هي الملحوظة أولاً وبالذات وإنما لوحظ مقدار العملة على نحو الآلية لتحقيقها وليس على نحو الاستقلالية، كما لو أوصى بأن يصرف مقدار مائة دينار من حاصل غلة الأرض الفلانية لإقامة مأتم حسيني أو إطعام الزوار أو تزويج العلويين، وأصبح ذلك الرقم لا قيمة له اليوم فإن العرف يرى أن الموصى به ليس الرقم بعنوانه وإنما ما تقام به تلك الأمور فإذا انخفضت قيمة المبلغ فيخرج من الحاصل ما يفي بإقامة الأمور الموصى بها، أي أن المبلغ هنا مأخوذ على نحو الآلية لا الاستقلالية.

المسألة في فقه العامة

ورد في القرار رقم (٤) من مقررات^(١) مجلس مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في دورته الخامسة المنعقدة في الكويت في ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٨ م أنه ((بعد اطلاعه على البحوث المقدمة من الأعضاء والخبراء في موضوع (تغير قيمة العملة) واستماعه للمناقشات التي دارت حوله قرر ما يلي:
العبارة في وفاء الديون الثابتة بعملة ما هي بالمثل وليس بالقيمة لأن الديون تقضى بأمثالها فلا يجوز ربط الديون الثابتة في الذمة أياً كان مصدرها بمستوى الأسعار))^(٢).

وقالوا: ((بخصوص التصرف في فوائد الودائع التي يضطر البنك الإسلامي للتنمية لإيداعها في المصارف الأجنبية:

يحرم على البنك أن يحمي القيمة الحقيقية لأمواله من آثار تذبذب العملات بواسطة الفوائد المنجزة من إيداعاته. ولذا يجب أن تصرف تلك الفوائد في أغراض النفع العام كالتدريب والبحوث وتوفير وسائل الإغاثة، وتوفير المساعدات المالية للدول الأعضاء وتقديم المساعدة الفنية لها، وكذلك للمؤسسات العلمية والمعاهد والمدارس وما يتصل بنشر المعرفة الإسلامية))^(٣).

وقرروا في الدورة الثامنة أن ((الدين الحاصل بعملة معينة لا يجوز الاتفاق على تسجيله في ذمة المدين بما يعادل قيمة تلك العملة من الذهب أو من عملة أخرى، وعلى معنى أن يلتزم المدين بأداء الدين بالذهب أو العملة الأخرى المتفق

(١) وهي بحسب المصدر: ((ثمرة بحوث واجتهاد جماعي ومناقشات طويلة لمدة أسبوع في كل دورة)) (الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي، ط ٣: ٢٠٧٦/٧).

(٢) المصدر السابق: ٥١٥٩/٧.

(٣) المصدر السابق: ٥٠٩٧/٧ من مقررات الدورة الثانية المنعقدة بجدة عام (١٤٠٦ هـ/١٩٨٥).

على الأداء بها))^(١).

لكنهم قالوا: ((يجوز أن يتفق المتعاقدان عند العقد على تعيين الثمن الآجل أو الأجرة المؤجلة بعملة تدفع مرة واحدة أو على أقساط محددة من عملات متعددة أو بكمية من الذهب وأن يتم السداد حسب الاتفاق))^(٢).

وفي نفس القرار دعا ((مجلس المجمع الأمانة العامة لتكليف ذوي الكفاءة من الباحثين الشرعيين والاقتصاديين من الملتزمين بالفكر الإسلامي بإعداد الدراسات المعمقة للموضوعات الأخرى المتعلقة بقضايا العملة، لتناقش في دورات المجمع القادمة إن شاء الله، ومن هذه الموضوعات ما يلي:

أ- إمكان استعمال عملة اعتبارية مثل الدينار الإسلامي وبخاصة في معاملات البنك الإسلامي للتنمية ل يتم على أساسها تقديم القروض واستيفائها، وكذلك تثبيت الديون الآجلة ل يتم سدادها بحسب سعر التعادل القائم بين تلك العملة الاعتبارية بحسب قيمتها، وبين العملة الأجنبية المختارة للوفاء بالدولار الأمريكي.

ب - السبل الشرعية البديلة عن الربط للديون الآجلة بمستوى المتوسط القياسي للأسعار.

ج - مفهوم كساد النقود الورقية وأثره في تعيين الحقوق والالتزامات الآجلة.

د - حدود التضخم التي يمكن أن تعتبر معه النقود الورقية نقوداً كاسدة))^(٣).

وورد في مقررات الدورة التاسعة التي عقدت في (أبوظبي) في (١٤١٥هـ/١٩٩٥م) ((إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي بعد اطلاعه على البحوث

(١) و (٢) و (٣) من مقررات الدورة الثامنة سنة ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م (المصدر السابق:

الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع (قضايا العملة)، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دلت على أن هناك اتجاهات عديدة بشأن معالجة حالات التضخم الجامح الذي يؤدي إلى الانهيار الكبير للقوة الشرائية لبعض العملات منها:

أ- أن تكون هذه الحالات الاستثنائية مشمولة أيضاً بتطبيق قرار المجمع الصادر في الدورة الخامسة، ونصه (العبرة في وفاء الديون الثابتة بعملة ما هي بالمثل وليس بالقيمة، لأن الديون تقضى بأمثالها، فلا يجوز ربط الديون الثابتة في الذمة أياً كان مصدرها بمستوى الأسعار).

ب- أن يطبق في تلك الأحوال الاستثنائية مبدأ الربط بمؤشر تكاليف المعيشة (مراعاة القوة الشرائية للنقود).

ج- أن يطبق مبدأ ربط النقود الورقية بالذهب (مراعاة قيمة هذه النقود بالذهب عند نشوء الالتزام).

د- أن يؤخذ في مثل هذه الحالات بمبدأ الصلح الواجب، بعد تقرير أضرار الطرفين (الدائن والمدين).

هـ- التفرقة بين انخفاض قيمة العملة عن طريق العرض والطلب في السوق، وبين تخفيض الدولة عملتها، بإصدار قرار صريح في ذلك، بما قد يؤدي إلى تغير اعتبار قيمة العملات الورقية التي أخذت قوتها بالاعتبار والاصطلاح.

و- التفرقة بين انخفاض القوة الشرائية للنقود الذي يكون ناتجاً عن سياسات تتبناها الحكومات، وبين الانخفاض الذي يكون بعوامل خارجية.

ز- الأخذ في هذه الأحوال الاستثنائية بمبدأ (وضع الجوائح) الذي هو من قبيل مراعاة الظروف الطارئة.

وفي ضوء هذه الاتجاهات المتباينة المحتاجة للبحث والتمحيص، قرر ما يلي:
أولاً- أن تعقد الأمانة العامة للمجمع - بالتعاون مع إحدى المؤسسات المالية الإسلامية- ندوة متخصصة يشارك فيها عدد من ذوي الاختصاص في الاقتصاد والفقه، وتضم بعض أعضاء وخبراء المجمع، وذلك للنظر في الطريق الأقوم

فروع فقهية تتعلق بتغير القوة الشرائية للعملة..... (٤٠٧)

والأصلح الذي يقع الاتفاق عليه للوفاء بما في الذمة من الديون والالتزامات في الأحوال الاستثنائية المشار إليها أعلاه.

ثانياً- أن يشتمل جدول الندوة على:

أ- دراسة ماهية التضخم وأنواعه وجميع التصورات الفنية المتعلقة به.

ب- دراسة آثار التضخم الاقتصادية والاجتماعية وكيفية معالجتها اقتصادياً.

ج- طرح الحلول الفقهية لمعالجة التضخم من مثل ما سبقت الإشارة إليه في

ديباجة القرار.

ثالثاً- ترفع نتائج الندوة -مع أوراقها ومناقشاتها- إلى مجلس المجمع في

الدورة القادمة^(١).

أقول: لم يسجل المصدر مقررات الدورة التالية.

(١) المصدر السابق: ٥٢٥١/٧-٥٢٥٣.

تطبيقات فقهية

(الفرع الأول) عدم ضمان التغير في قيمة العملة المضمونة بالالتزامات أو الغرامات:

في ضوء النتائج المتقدمة ظهر أن العقلاء يبنون في معاملاتهم على ضمان المبالغ النقدية بأمثالها في القيمة الاسمية وعدم ضمان التغير في قيمة العملة وإن كان فاحشاً من دون فرق بين الالتزامات العقدية كالمهر المؤجل أو ثمن المبيع أو القرض وإنهم يقدمون على ذلك، أو ضمان الغرامات حتى العدوانية كالمغصوب أو المسروق ونحوها، وتوجد حالات استثنائية ذكرنا أحكامها.

ويستطيع المضمون له أي صاحب العوض أو الثمن في الالتزامات العقدية أن يحفظ قيمة عملته إذا خشي انخفاض القيمة بأن لا يجعل العوض هو المبلغ المسمى بما هو هو وإنما بما هو تعبير عما يضمن القوة الشرائية له من الذهب أو أي عملة مستقرة أخرى، ويمكن إجراء هذا التحويل لما في الذمة بعد العقد خلال مدة الأجل ولكن برضا الضامن.

أما المضمون له باليد العدوانية فله طريقة كي يستعيد ما خسره بانخفاض العملة بأن يطلب تعويض انخفاض قيمة العملة بإزاء إسقاط مظلته أي حقه التكليفي في ذمة المعتدي لكونه ظالماً له ويكون آثماً إن لم يسقط المظلوم حقه، فإن ظلم العباد بعضهم لبعض ذنب لا يترك بحسب ما ورد في الأحاديث الشريفة حتى يعفو عنه المظلوم وله أن يطلب مالاً من الظالم إزاء ذلك حتى يحلله من حقه، وهذا متوقف على رضا الضامن لأنه ليس حقاً مالياً وإنما عوض بالمال.

أما المبلغ الموصى به أو الموقوف فيمكن القول بمراعاة انخفاض قيمة المبلغ إذا دلت القرائن على أن المطلوب أولاً وبالذات هو تحقيق الأمور المراد صرف المبلغ فيها، أما ذكر المبلغ فإنه على نحو الآلية الاستقلالية وقد ذكرنا أمثلة له في البحث. **فائدة:** عندما يكون النقصان ملحوظاً عرفاً فيستحب للمدين مراعاة ذلك

فيعوض النقص لما فيه من تشجيع لعمل المعروف، ومما يستدل به على الاستحباب صحيحة محمد بن مسلم قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يستقرض من الرجل قرضاً ويعطيه الرهن إما خادماً وإما آنية وإما ثياباً فيحتاج إلى شيء من منفعته فيستأذن فيه فيأذن له قال: إذا طابت نفسه فلا بأس، قلت: إن من عندنا يروون أن كل قرض يجز منفعة فهو فاسد، فقال: أو ليس خير القرض ما جر منفعة؟^(١)).

وإن تعرضت القيمة للزيادة وقويت العملة فيستحب لصاحب الحق أن يخفف عن الضامن لنفس الملاك ولو بأن يفسخ عقد البيع ويسترد الأعيان لاستحباب إقالة المؤمن، وفي جميع الأحوال يكره استقصاء الحق كما هو إذا أضر بالضامن، وفي معتبرة حماد بن عثمان قال: (دخل رجل على أبي عبد الله (عليه السلام) فشكى إليه رجلاً من أصحابه فلم يلبث أن جاء المشكو، قال: فقال له أبو عبد الله (عليه السلام): ما لفلان يشكوك؟ فقال: يشكوني أنني استقضيت منه حقي، قال: فجلس أبو عبد الله مغضباً ثم قال: كأنك إذا استقضيت حرك لم تسئ، رأيتك ما حكى الله عز وجل ﴿وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ﴾ (الرعد: ٢١) أترى أنهم خافوا الله أن يجوز عليهم؟ لا والله ما خافوا إلا الاستقصاء فسماه الله عز وجل سوء الحساب، فمن استقضى فقد أساء^(٢)).

وإذا حصل انهيار أو صعود مفاجئان في قيمة العملة وكان الفرق كبيراً لا يتسامح به العرف (كالذي حصل عام ١٩٩٦م في العراق) وحدثت بذلك منازعات بين المؤمنين، فيكون من وظيفة نائب الإمام التأسسي بهم (عليهم السلام) في التدخل لتحقيق المصالحة ولو ببذل مال، ففي خبر محمد بن سنان عن أبي حنيفة سائق الحاج قال: (مر بنا المفضل وأنا وختني نتشاجر في ميراث، فوقف علينا ساعة

(١) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب القرض والدين، باب ١٩، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب القرض والدين، باب ١٦، ح ١.

ثم قال: تعالوا إلى المنزل، فأتيناها فأصلح بيننا بأربع مائة درهم فدفعتها إلينا من عنده حتى إذا استوثق كل واحد منا من صاحبه، قال: أما إنها ليست من مالي ولكن أبو عبد الله (عليه السلام) أمرني إذا تنازع رجلان من أصحابنا في شيء أن أصلح بينهما، وأفتدي بها من ماله، فهذا من مال أبي عبد الله (عليه السلام))^(١).

(الفرع الثاني) هل زيادة قيمة البضائع التجارية بسبب التضخم تعد فائدة

موجبة للخمس؟

قال بعض الأعلام المعاصرين (دام ظلّه الشريف): ((إن للتضخم ونقصان قيمة النقد أثراً مهماً في باب الخمس حيث يمكن أن يقال على أساسه بعدم تعلق الخمس في مال التجارة إذا ارتفعت قيمتها وكان ذلك على أساس التضخم فحسب؛ لأنه بحسب الحقيقة من نقصان قيمة النقد وهبوطه لا ارتفاع قيمة السلعة التجارية. ومن هنا تكون قيمتها بالقياس إلى سائر السلع باقية على حالها؛ لأنها جميعاً ارتفعت أسعارها، وهذا يؤدي إلى أن لا يصدق عنوان الفائدة الربح أو الغنيمة الذي هو موضوع تعلق الخمس، فالتاجر وإن كانت قيمة ماله التجاري آخر السنة تشكل رقماً وعدداً أكبر بالنقد الرائج كالتومان مثلاً إلا أن ذلك لو كان من جهة هبوط قيمة النقد بذلك المقدار في جميع السلع الحقيقية فلا ربح للتاجر أصلاً؛ إذ الربح والفائدة ليس قوامه بالرقم العددي والقيمة الاسمية للنقود، بل بواقع مالياتها وقوتها الشرائية، والمفروض أنه لا ارتفاع فيها، كيف وإلا قد يلزم أن يدفع التاجر بالتدريج تمام رأس ماله خمساً كلما ازداد التضخم واستمر في كل سنة، وهذا لعله واضح، بل هو أوضح من مسألة ضمان قيمة التضخم))^(٢).

وقد ذكر هذا التفصيل في كتاب الخمس فقال: ((إن ارتفاع القيمة والمالية إذا

كان في جميع السلع والبضائع وبنسبة واحدة ولو تقريباً لا في خصوص بعضها

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلح، في أحكام الصلح، باب ١، ح ٤.

(٢) قراءات فقهية معاصرة: ١٩٧/٢.

بالنسبة للبعض الآخر فلا تكون هناك فائدة، فإن هذا بحسب الحقيقة ليس ارتفاعاً لقيمة تلك الأعيان، بل انخفاض لقيمة النقد وماليتها - كما يقع ذلك في النقود الاعتبارية المتداولة اليوم- فالمعيار في صدق الإفادة بالقيمة الحقيقية الثابتة بين السلع والحاجات على أساس قانون العرض والطلب وآليته في السوق، لا القيمة الاسمية بالقياس إلى النقود الاعتبارية التي تهبط قيمتها وقوتها الشرائية بمرور الزمن نتيجة إضافة حجم طبعها ونشرها من قبل المؤسسات المالية في الدولة، فالقيمة الاسمية أمر وضعي مجعول من قبل الدول والحكومات لأجل محاسبة القيمة الحقيقية في السلع والخدمات وتسهيل المبادلة فيما بينها، فهي لا تعبر عن مالية مستقلة في ذاتها بل تقع واسطة للتبادل في الأموال الحقيقية التي هي السلع والخدمات، وهذا لا يمنع عن كونها بنفسها أيضاً في طول اعتبارها وصلاحتها للوسيطية في عمليات التبادل مالاً وقانوناً، بحيث تكون قابلة للبيع والشراء والمعاوضة عليها كما في أسواق البورصة والنقد، ولكنها لا تعبر بنفسها عن القيمة السوقية الحقيقية وإن كانت المحاسبة والمبادلة بها، وهذا يعني أنه لا بد من ملاحظة أن ارتفاع القيمة في الأموال هل هو ناشئ من انخفاض قيمة النقد الاعتباري فلا إفادة ولا ارتفاع بحسب الحقيقة، أو أنه ناشئ من ارتفاع قيمة ذلك المال المعين بالقياس إلى سائر الأموال الحقيقية فيكون هناك زيادة أو إفادة؟^(١).
أقول:-

١- إن العرف يرى زيادة المبالغ الاسمية للنقد رجحاً بغض النظر عن قيمته المالية وقوته الشرائية فضلاً عن الالتفات إلى التفصيل المذكور، وقد اعترف بذلك في موارد من كتابه في الخمس كقوله: ((وينبغي الاعتراف بثبوت الخمس في مثل ارتفاع قيمة الأراضي أو المحلات أو السرقفلية المتعارفة اليوم والتي يكون الارتفاع فيها ملحوظاً وخطيراً من الناحية المالية والاقتصادية عرفاً، وهل يمكن قبول عدم

(١) كتاب الخمس: ١٩١/٢-١٩٢.

صدق الإفادة في حق من كان يملك أرضاً أطراف البلد لم تكن تقدر قبل خمسين سنة إلا بقيمة زهيدة، وهي اليوم تقدر بمئات الآلاف وأن صاحبها لم يستفد شيئاً إلا إذا باعها بالفعل؟ فلا يجب عليه خمس ارتفاعها ما لم يبعها؟ كيف وقد يعد صاحب مثل هذه الأرض من كبار الأغنياء والمثريين عند العرف والعقلاء^(١).

فتراه يعد الزيادة ربحاً بلا إشكال من دون جبر انخفاض قيمة العملة، إذ قد تكون الدينير البسيطة قبل خمسين عاماً تعادل مئات الآلاف اليوم من حيث قوتها الشرائية.

٢- ما ذكرناه من أن الغرض من جعل العملات النقدية هو لتكون أساساً لتقييم الأشياء فالصعود والنزول في القيمة شيء ينسب إلى الأشياء وليس إلى العملة، وعلى هذا فيعتبر الصعود فيها ربحاً، عكس ما فسره من اعتبار الأشياء ثابتة وأن العملة هي التي خسرت.

٣- إنه بنى على مختاره من التفصيل في المحاولة السابعة المتقدمة وقد ناقشناه.

٤- على مختاره: يجب الخمس في العملة النقدية إذا صعدت قيمتها مع بقاء نفس المقدار الاسمي - كمائة دينار - لأنه سيكون قابلاً لشراء مقدار أكبر من السلع، وهذا مما لا يلتزم به.

٥- إنه من الترجيح بلا مرجح جعل حالة ازدياد المبلغ الاسمي مع ثبات قوته الشرائية مصداقاً لعدم الربح بينما إذا بقي المبلغ الاسمي ثابتاً لكن قوته الشرائية ازدادت عد ربحاً، مع أن العملة هي مقياس تقييم الأشياء الأخرى وليس العكس.

٦- ذكرنا في المقدمة الثانية من البحث أن أسباب التضخم عديدة ومعقدة

(١) كتاب الخمس: ١٨٩/٢-١٩٠.

وتخفى على الخبراء فضلاً عن غيرهم. وإن حركتها فيما بينها غير منسجمة فقد يؤثر بعضها صعوداً والآخر نزولاً فكيف يجعل هذا التفصيل موضوعاً لحكم شرعي.

٧- إن افتراض صعود أسعار السلع والأجور بنسبة واحدة بقوله: ((إذا كان في جميع السلع والبضائع ونسبة واحدة)) غير واقعي وقد ذكرنا شواهد على ذلك، وحينئذ ما هو المعيار لحساب الربح والفائدة؟ ولا ينفعه في التهرب من هذا الإشكال بقوله: ((ولو تقريباً)) في بداية النص الثاني.

فالصحيح وجوب الخمس في زيادة القيمة السوقية للأموال التجارية مطلقاً من دون التفصيل بين مناشئ هذه الزيادة ما دام قد جعل العملة أساس تقدير ماليته لحساب الخمس كما هو المعمول به، نعم لا بد أن تكون هذه الزيادة مستقرة فلا عبرة بالتذبذب الذي لا استقرار له.

ويمكن للمكلف التخلص من الخمس بجعل أساس حسابه الأعيان وليس الأموال إذا كان عمله بتلك الأعيان، كأن يحمس التاجر ألف متر من القماش ويعطي مائتي متر أو قيمتها فتكون المئات الثمانية المتبقية محمسة للعام المقبل.

ومما تقدم يتضح الفرق في مسألة تغير قيمة العملة بين بابي الخمس والضمان، فإن موضوع الخمس هو الربح والفائدة وهي متحققة بزيادة القيمة السوقية لزيادة المالية المحسوبة بالمقدار الاسمي للنقد؛ لأن العرف يراه مالاً جديداً متحققاً، كالضرائب الحكومية في القوانين الوضعية فإنها تتعلق بالمالية بهذا المعنى، وتأخذها وفق تقديرات القيم الحالية للسلع والعقارات ونحوها.

أما الضمان فموضوعه المال بما هو هو فلا يتحقق موجهه إذا لم يتغير وإن تغيرت قوته الشرائية فلا حاجة لما حاوله (دام ظله) من التوأمة بين المسألتين.

أما قوله: ((كيف وإلا قد يلزم أن يدفع التاجر بالتدريج تمام ماله)) فهو:-

١- فرض غير صحيح لأن المدفوع هو الخمس على كل التقادير ويقى أربعة أخماسه فلا يفنى وإن قلت قوته الشرائية.

٢- لا مانع من الالتزام به إذا كان ذلك مقتضى الحكم الشرعي، وقد روي أن أمير المؤمنين (عليه السلام) ((قال لرجل: ما فعلت بإبلك؟ وكانت له إبل كثيرة، فقال: ذعدعتها النوائب وفرقتها الحقوق، فقال (عليه السلام): ذلك خير سبلها))^(١).

(الفرع الثالث) تغيير قيمة العملة إذا كانت مالا للمضاربة:

قال بعض الأعلام المعاصرين (دام ظلّه الشريف): ((وما يرتبط بهذا البحث أيضاً ويكون من تطبيقاته رأس مال المضاربة إذا كان نقداً - بناءً على صحة المضاربة به - فإن نقصان قيمته نتيجة التضخم وإن لم يكن مضموناً على العامل لأنه أمين إلا أن البحث في ضمان الربح له وعدمه حيث أن الربح وقاية لرأس المال، فإذا كان الملحوظ المالية والقوة الشرائية للنقد المدفوع كرأس مال كان اللازم استثناء معادله من الحاصل أولاً، ثم اعتبار الباقي ربحاً يوزع بين العامل والمالك بالنسبة. فما جاء في مقال بعض الباحثين من أن مسألة المضاربة لا ربط لها ببحث التضخم في غير محله.

نعم، يمكن أن يقال بأن المضاربة باعتبارها عقداً من العقود فعندما يكون النقد فيه بعدد معين محلاً للالتزام فظاهر الحال ملاحظة ذلك العدد المعين بخصوصية رأس المال فيكون الميزان بمقداره الاسمي لا بقيمته وقوته الشرائية كما هو في سائر العقود والالتزامات.

إلا أن هذا الأمر لا يصح في مثل المضاربة التي هي من العقود الإذنية لا العهدية؛ إذ المال باقٍ فيه على ملك مالكة ولا ينتقل إلى العامل إلا مقدار حصته مما يصدق عليه الربح، وقد ذكرنا أنه لا يصدق الربح بازدياد عدد النقد مع

(١) النهاية لابن الأثير: ١٦٠/٢، مادة (ذعدع)، وفي آخر نهج البلاغة أن الرجل هو غالب بن صعصعة أبو الفرزدق وأنه أجاب مم (عليه السلام): (ذعدعتها الحقوق يا أمير المؤمنين، فقال (عليه السلام): ذلك أحمد سبلها).

التضخم، فالصحيح أن مقدار التضخم يكون مضموناً من ربح التجارة للمالك في المضاربة ويكون ما عداه بينهما كما ذكرنا في موضوع الخمس؛ لأن الربح لا يصدق إلا فيما زاد على رأس مال المالك بمالته وقوته الشرائية لا بمقداره الاسمي. نعم، لو حصل التضخم قبل شروع الاتجار والشراء برأس المال أمكن أن يقال بأن رأس المال هو المدفوع في المضاربة المالية الناقصة، فتدبر جيداً^(١).

أقول: يُتَحَصَّلُ من كلامه (دام ظله) أنه بنى القول بجبران النقص الحاصل في القوة الشرائية للنقد المضارب به قبل احتساب الزائد ربحاً واقتسامه، أن يلاحظ في رأس المال المضارب به المالية والقوة الشرائية للنقد، ثم استنتج عدم صدق الربح بازدياد عدد النقد مع التضخم لأن الربح لا يصدق إلا فيما زاد على رأس مال المالك بمالته وقوته الشرائية لا بمقداره الاسمي. وكلا الأمرين لا يتمان.

أما ملاحظة القوة الشرائية في رأس المال فغير عرفي وغير معمول به لا بين الناس ولا بين البنوك والzebائن ولا يوجد من يلاحظه، وقد اعترف (دام ظله) بذلك في سائر العقود والالتزامات، ولو أراد صاحب رأس المال مراعاته لاحتسب ماله بالذهب أو بعملة مستقرة، لكن هذا يكون بمقتضى الشرط وليس بمقتضى العقد كما هو مطلوب.

وأما الثاني فلما شرحناه في الفرع السابق من احتساب العرف لزيادة كمية النقد ومقداره الاسمي من خلال زيادة قيمة الأموال التجارية ربحاً من دون مراعاة التغير في القوة الشرائية للعملة وعليه تجري معاملاتهم، كما أن الجهات الحكومية تلاحظه عند احتساب الضرائب ونحوها.

بتعبير آخر: إن انخفاض قيمة العملة ليست خسارة مضمونة بمقتضى عقد المضاربة حتى تجبر من رأس المال.

(١) قراءات فقهية معاصرة: ١٩٧/٢-١٩٨.

وينقض عليه (دام ظله) بأمثلة من هذا القبيل اعترف بكونها ربحاً، ولذا أوجب فيها الخمس، ومنها ما تقدم (صفحة ٤١٣).

مضافاً إلى أن لازم كلامه (دام ظله) أن العملة لو قويت فإن المبلغ المسمى لرأس المال يجب أن يُقلَّ بنسبة ارتفاع القيمة. وإذا أجاب بالأطروحة التي عرضها في المحاولة السابعة فقد أجابها.

أما تعليقه ذلك بأن المضاربة من العقود الإذنية لا العهدية .. إلى آخر ما قال، فإنه غير كافٍ فإن غايته أنه عقدٌ غير ملزم يجوز لكل منهما فسخه فلا يكون مشمولاً بقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١). وهذا لا يلغي قصد العامل - كما هو ظاهر كلامه - لتعلق حقه بما يزيد عن رأس المال فلا بد من مراعاة حقيهما والبناء على قصديهما.

ويمكن الاستدلال على عدم دخول ضمان انخفاض قيمة العملة في أصل رأس المال المستثمر بصحيفة إسماعيل بن عبد الخالق قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إنا نبعث بالدرهم لها صرف إلى الأهواز، فيُشترى لنا بها المتاع، ثم نلبث فإذا باعه وضع عليه صرف، فإذا بعناه كان علينا أن نذكر له صرف الدرهم في المراجعة ويجزينا عن ذلك؟ فقال: لا بل إذا كانت المراجعة فأخبره بذلك، وإن كانت مساومة فلا بأس)^(١).

بتقريب تقدم (صفحة ٣٤٨) حاصله: أن الانخفاض لو كان مضموناً فإنه سيدخل في أصل السعر، ولا حاجة عندئذٍ لذكر تفصيل الثمن، فاشترطه يعني أنه غير مضمون فلا يكون دخيلاً في سعر الشراء.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا أبي القاسم محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين.

(١) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب أحكام العقود، باب ٢٤، ح ١.

البحث الخامس

زكاة العملات المتداولة

بسم الله الرحمن الرحيم

زكاة العملات المتداولة^(٤)

وجوب الزكاة في التقدين المتداولين في العصور السابقة وهما الدينار الذهبي والدرهم الفضي ثابت قطعاً، وعليه إجماع علماء المسلمين، وقد ذكرا في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ، يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنْزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ﴾ (التوبة: ٣٤-٣٥)، والقدر المتيقن من الآية زكاة التقدين.

وفي تفسير الميزان عن أمالي الشيخ بسنده عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): (قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لما نزلت هذه الآية: كل مال يؤدي زكاته فليس بكنز وإن كان تحت سبع أرضين، وكل مال لا يؤدي زكاته فهو كنز وإن كان فوق الأرض)^(١).

(❖) ابتداء إلقاء البحث يوم ٢٩/شوال/١٤٣٠ الموافق ١٩/١٠/٢٠٠٩.

(١) فائدة: كان معاوية وأمثاله من حاشية الخليفة عثمان يروجون أن الآية نزلت في أهل الكتاب وليس في المسلمين، وقد أصرّوا عند كتابة مصحف عثمان أن يحدفوا الواو في بداية المقطع من الآية لتكون مختصة بأهل الكتاب مع الجزء السابق من الآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ...﴾ إلى آخر الآية حتى هددهم أبي بن كعب بالقتال إن لم يلحقوا الواو فألحقوها (راجع الدر المنثور).

وقد واجههم الصحابي الجليل أبو ذر الغفاري وكان ينادي في الناس: بشر الكانزين بكي في الجباه وكبي في الجنوب وكبي في الظهر. وفي إحدى المرات قال له معاوية: ما هذه فينا، هذه في أهل الكتاب، قلت: إنها لفينا وفيهم (راجع مصادر التاريخ والتفسير ومنها تفسير الميزان في البحوث الملحقه بالآية).

أقول: هذا معنى للكنز على نحو الحقيقة الشرعية.

والروايات المعتمدة في وجوب زكاة النقدين متواترة، سواء منها ما ذكرتهما ضمن الأصناف التسعة أو ما ذكرت الوجوب فيهما معاً أو في أحدهما خاصة أو ما أشارت إلى مقدار نصابهما الذي تجب فيه الزكاة أو مقدار زكاتها نفسها وغيرها من المضامين^(١).

وقد اقتصر الفقهاء (قدس الله أرواحهم) بمن فيهم المعاصرون على وجوب الزكاة في خصوص الدينار الذهبي والدرهم الفضي ولم يتوسعوا بالوجوب إلى العملات الأخرى كالدينار والدرهم الورقيين والدولار والتومان والريال واليورو وغيرها وتركوا البحث والتحقيق في هذه المسألة في كتاب الزكاة، وإن لم يغفلوا عن الإشارة إلى حكمهما وهو عدم الوجوب، نعم يمكن الاستئناس بكلامهم في مسألة الدينار والدرهم المغشوشين بإضافة معادن أخرى إلى الذهب والفضة وكلامهم في اشتراط كون الذهب والفضة مسكوكين بسكة المعاملة للاستدلال على هذه المسألة كما سيأتي بإذن الله تعالى.

وإذا كان هذا الإغفال مفهوماً في الأزمنة الماضية لاقتصار التعامل على الدينار الذهبي والدرهم الفضي^(٢)، فإن هذا غير مقبول من الفقهاء في العصور المتأخرة، ولا بد من البحث في المسألة^(٣)، حتى أن سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر

(١) أنظر: موسوعة فقه الخلاف: ٢١١/٥، ط، ثانية، ضمن البحث الرابع (فيما تجب فيه الزكاة).

(٢) توجد روايات تشير إلى وجود (الفلس) يومئذ وهو من النحاس لكنه لا يمثل عملة متداولة لضآلة مقداره فيتعامل به أحياناً، ويُنظر إليه كعروض تارة أخرى أي أنه ليس متمحضاً في الثمنية كالعملات.

(٣) في حدود المصادر المتوفرة لدي، وجدت إشارة إلى هذا البحث في كتاب زكاة الشيخ المنتظري (دام ظلّه الشريف): ٢٨٠/١، وستنقلها عنه ونناقشها بإذن الله تعالى، كما تعرض إلى البحث بشكل مقتضب المرحوم السيد محمد الشيرازي (قدس سره) في كتابه (الفقه): ٤٠٠/٢٩. كما تعرض عدد من الأعلام للمسألة عرضاً عند بحثهم ==

(قدس سره) لم يتعرض لهذا البحث في كتابه (ما وراء الفقه) الذي هو الصق من غيره بمثل هذه الأبحاث واكتفى بمحصر الوجوب في الدينار والدرهم القديمين وأصر على عدم الوجوب في غيرهما واعتبر البحث في المسألة بلا موضوع، قال (قدس سره): ((إن هذه الزكاة غير موجودة الآن على وجه الأرض أصلاً. لأنه لا يوجد أي دولة تتداول أسواقها دنائير الذهب أو دراهم الفضة، وما هو الموجود منها في المتحف قليل نسبياً.

وإنما التعرض لهذه الزكاة في الفقه لفوائد منها:-

- ١- حفظ الفقه الإسلامي بكل تفاصيله جيلاً بعد جيل.
 - ٢- تسجيل المسألة، حتى ما إذا حصل تداول الدنانير أو الدراهم في المستقبل في أي مكان من الأرض، شمله الحكم ووجب عليهم دفع الزكاة^(١).
- أقول: جزى الله تعالى السلف الصالح (قدس الله أرواحهم) خير جزاء المحسنين حين حفظوا لنا أحاديث وروايات هذه المسألة وغيرها وعمقوا البحث فيها ولم يعرضوا عنها لعدم الجدوى، وها نحن نعيد قراءة الروايات لنأخذ منها أحكام زكاة العملات اليوم. مضافاً إلى أن أحكام زكاة النقدين -كالنصاب ومقدار الزكاة وغيرها- جارية في مال التجارة الذي انتهينا إلى وجوب الزكاة فيه في المسألة السابقة؛ فلو لم تكن هذه التفاصيل محفوظة في أبحاث زكاة النقدين لاحتجنا إلى مؤونة لإجرائها في زكاة مال التجارة، فالبحث ليس قليل الأهمية والجدوى.

==عن (الأوراق المالية) كالمرحوم الشيخ حسين الحلبي (قدس سره) في تقريرات بحثه بقلم السيد عز الدين بحر العلوم (بحوث فقهية: ٤٨) وفي مجلة فقه أهل البيت (عليهم السلام)، العدد ٦/٥ صفحة ٥٩ للشيخ ناصر مكارم الشيرازي، وكتاب (بحوث فقهية معاصرة) للشيخ حسن الجواهري، ج ٢.

(١) ما وراء الفقه، ط بيروت: ٦٢/٢.

الدليل على انحصار الوجوب بالدينار الذهبي والدرهم الفضي:

ويمكن صياغة أكثر من وجه لهذا الحصر:-

(الأول) الإجماع، ويرد عليه أنه لا إجماع لعدم تناول المسألة من المعاصرين فضلاً عن القدماء، ولو فرضناه فإنه على الوجوب في التقدين الذهب والفضة وليس على نفي الوجوب في غيرها، ولو تنزلنا فإنه مدركي.

(الثاني) الأصل بتقريب أن الروايات دلت على الوجوب في هذين فقط فينفي الوجوب في غيرها بأصالة البراءة.

ويرد عليه: إن التمسك بالأصل لا ينفع إذا تم الإطلاق في الروايات كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

(الثالث) الروايات التي حصرت الوجوب بهما، قال السيد الخوئي (قدس سره) في مسألة الدينار والدرهم المغشوشين: ((وقد يفرض بلوغ الغش من الكثرة حداً لا يصدق معه اسم الذهب والفضة ولا يطلق عليه عنوان الدرهم والدينار منهما، كما لو كان المزيج بمقدار النصف، ولا سيما إذا كان أكثر كالليرات الاستامبولية - حيث إن ذهبها الخالص لا يتجاوز الثلث، أي يشتمل كل مثقال منها على ثمان حبات من الذهب - وكالدراهم المتداولة في عصرنا الحاضر، ففي مثل ذلك يشكل وجوب الزكاة وإن بلغ خالصهما للنصاب، بل لا يبعد العدم، لحصر الوجوب في صحيحة جميل بالدرهم والدينار، أي بما كان مصداقاً للذهب والفضة المسكوكين غير المنطبق على المقام حسب الفرض، ولا دليل على أن الفضة أو الذهب الخالصين المنبثين في مطاوي تلك المغشوشات يتعلق بهما الزكاة))^(١).

أقول: يريد (قدس سره) بصحيحة جميل ما رواه الشيخ بإسناده عن جميل بن دراج عن أبي عبد الله أو أبي الحسن (عليهما السلام) أنه قال: (ليس في التبر

(١) الموسوعة الكاملة لأثار السيد الخوئي (قدس سره): ٢٣/٢٩١.

زكاة إنما هي على الدينانير والدرهم^(١).

وقد أشكل (قدس سره) على السند بقوله: ((غير أن في السند جعفر بن محمد بن حكيم، ولم يوثق في كتب الرجال، بل حكى الكشي رواية في ذمه وإن كان الراوي لتلك الرواية مجهولاً.

وكيفما كان، فهذه الرواية ضعيفة عند القوم، وتعبير المحقق الهمداني عنها بالموثقة في غير محله على مسلكه.

نعم، الظاهر صحة الرواية، لوجود الرجل في أسناد كامل الزيارات، فلا بأس بالاعتماد عليها^(٢).

أقول: ليس من دأبنا التعويل على المناقشة في السند وهي هنا واضحة لأن كبرى التوثيق بالوقوع في أسناد كامل الزيارات ليست تامة وقد عدل (قدس سره) بنفسه عنها مضافاً إلى ما حكى عن المامقاني أنه قوى ((كونه إمامياً ممدوحاً))^(٣)، وإنما تناقش الاستدلال بأكثر من وجه:-

١- إن الحصر هنا إضافي أي بلحاظ التبر الذي هو الذهب غير المسكوك بسكة المعاملة، فالوجوب لا يتعلق بكل ذهب وإنما بخصوص الدينار المسكوك.

٢- إن الرواية تدل على عكس مطلوبهم لإمكان التمسك بإطلاق الدينار والدرهم في الخبر لتشمل الورقيين ونحوهما.

(الرابع) إن موضوع وجوب الزكاة في النقدين مركب من جزئين، أحدهما عنوان الدينار والدرهم، والثاني عنوان الذهب والفضة، لذا فقد أشارت الروايات إلى أحدهما تارة وإلى الآخر تارة أخرى.

فغير الدينار الذهبي والدرهم الفضي وإن صدق عليه الدينار والدرهم إلا

(١) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب زكاة الذهب والفضة، باب ٨، ح ٥.

(٢) الموسوعة الكاملة لآثار السيد الخوئي (قدس سره): ٢٣ / ٢٦٧-٢٦٨.

(٣) كتاب الزكاة للشيخ المنتظري: ١/٣٠٠.

أنه جزء الموضوع ولم يتحقق الجزء الآخر، ويظهر من كلام السيد الخوئي (قدس سره) الذي سنقله (صفحة ٤٣٥) أن بناءه على هذا.

ويرد عليه ما سيأتي من أن الذهب والفضة غير ملحوظين في الدينار والدرهم إلا من جهة كونهما مادة لهما والملحوظ هو الدينار والدرهم من جهة كونهما عملات متداولة بين الناس؛ وسنذكر تفاصيله بإذن الله تعالى في الأدلة على تعميم الوجوب.

(الخامس) الأولوية؛ بأن يقال: إن الزكاة لا تجب في الدراهم والدينير المغشوشة التي نصفها من المعادن الأخرى ونصفها من الذهب والفضة - كما تقدم في كلام السيد الخوئي (قدس سره) - فيكون من الأولى عدم وجوبها في العملات الورقية والمعدنية المتداولة لعدم وجود ذهب وفضة فيها أصلاً. ويرد عليه:-

١- إن عدم وجوب الزكاة في الدراهم والدينير المغشوشة أول الكلام والمشهور الوجوب، وفي الجواهر ((عدم الخلاف فيه بل نسبه غير واحد إلى الأصحاب مشعراً بالإجماع عليه))^(١) وسيأتي التفصيل بإذن الله تعالى.

٢- ما ذكرناه من أن الذهب والفضة لا مدخلية لهما في الوجوب، وإنما تجب الزكاة في الدينار والدرهم باعتبارهما عملة مسكوكة.

٣- ما يقال من أن العملات المتداولة لها غطاء من الذهب مودع في البنوك المركزية للدول ويمكن تحويل العملات إلى ذهب متى شاء صاحبها ففوة العملة ناشئة من تعهد الدولة التي تسكها بتوفير قيمتها من الذهب لملكها متى شاء، وقد صرحت موثقة زرارة وبكبير الآيتين أن كون المال مما يباع بذهب وفضة كافٍ لتعلق الزكاة.

لكن الإنصاف عدم الركون إلى هذا الوجه لانفكاك العملات اليوم عن

(١) جواهر الكلام: ١٩٥/١٥.

الذهب، ولو قلنا بوجود ودائع من الذهب في قبالة فإنه ليس من المسكوك، مضافاً إلى أن هذا الرصيد من الذهب هو (غطاء) للعملة للمحافظة على قيمتها وليس هو عوضاً عنها. أما أنه يباع بالذهب فهذا مطرد في غيره من العروض.

أدلة عموم الوجوب:

في مقابل ذلك يمكن القول إن الظاهر من الروايات أنها ذكرت النقدين لا على نحو الحصر والتقييد بهما وإنما باعتبارهما العملة المتداولة يومئذ والتي تتوسط في دوران عجلة الاقتصاد من بيع وشراء ونحوهما، وإلا فإن موضوع الزكاة هي العملة المتعارفة فتجب فيها الزكاة إذا بلغت النصاب وجمّدت حولاً والذي يدل على ذلك وجوه:

(الأول) إن موضوع الزكاة -بحسب عدد متواتر من الروايات في أبواب مختلفة- هو (المال) - بالمعنى الخاص أي النقود أو الفلوس بلساننا وليس كل ما يُتمول - فالعبرة بالمالية أي كونه من النقود التي تمثل الرصيد والمقياس المالي لما يمتلكه الشخص، وإنما وجبت الزكاة في الذهب والفضة باعتبارهما (مالاً) أو (نقوداً) متداولة يومئذ.

وفي ضوء هذا نعتقد أن الروايات التي أوجبت الزكاة فيها -ضمن الأصناف التسعة- وإنما ذكرت عنوان الذهب والفضة على أنهما مشيران إلى النقدين الدينار والدرهم، وليس بعنوان الذهب والفضة، لذا لا يمكن التمسك بإطلاقهما لإثبات وجوب الزكاة في كل ذهب وفضة وإن لم يكونا مسكوكين بسكة المعاملة، بل دلت الروايات على عدم الوجوب في غير المسكوك.

ولذا أصبح متداولاً لدى الفقهاء (قدس الله أرواحهم) القول: ((تجب الزكاة في النقدين الذهب والفضة)) فذكرهما هنا ليس إلا للبيان فكانت بدل بيان كعطف البيان وللإشارة إلى ما هو المتعارف والموجود في أيدي الناس، وإلا فلا مدخلية للذهب والفضة إلا من هذه الناحية، فكل العملات والنقود المالية تدخل

في الموضوع.

وقد مرت علينا في الأبحاث السابقة بعض الروايات الدالة على ذلك ففي ذيل صحيحة محمد بن مسلم قال: (وسألته - أي أبا عبد الله (عليه السلام) - عن الرجل توضع عنده الأموال يعمل بها، فقال: إذا حال عليها الحول فليزكها)^(١) وفي مقطوعته قال: (كل مال عملت به فعليك فيه الزكاة إذا حال عليه الحول)^(٢)، وصحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (الزكاة على المال الصامت الذي يحول عليه الحول ولم يجره)^(٣) وصحيحة الحلبي قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يفيد المال، قال: لا يزكيه حتى يحول عليه الحول)^(٤). وصحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) وضرير عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنهما قالوا: (أيا رجل كان له مال موضوع حتى يحول عليه الحول فإنه يزكيه)^(٥).

بل تصرح موثقة زرارة وبكير أن العبرة بكونه مالا يباع بذهب أو فضة ولم يؤخذ الذهب والفضة بعنوانهما، وهي عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال (عليه السلام): (ليس في شيء أنبت الأرض ... غير هذه الأربعة الأصناف وإن كثر ثمنه زكاة إلا أن يصير مالا يباع بذهب أو فضة تكنزه)^(٦).

وتقريب الاستدلال بهذه الروايات من جهة التمسك بإطلاق عنوان (المال) بمعنى (النقود) ليشمل العملات المتداولة في كل عصر وإن لم تكن من الذهب والفضة، وتقييد المال بالعملات والنقود لا يشمل كل ما يتمول كالأعيان

(١) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ١٣، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ١٣، ح ٨.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ١٤، ح ٣.

(٤) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب زكاة الذهب والفضة، باب ١٥، ح ١.

(٥) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب عليه الزكاة، باب ١٠، ح ١.

(٦) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ٩، ح ٩.

والعقارات من جهة وصف المال بالصامت في صحيحة زرارة المتقدمة وبـ(الصامت المنقوش) في صحيحة علي بن يقطين الآتية (صفحة ٤٣٠) مضافاً إلى ظهور المال في الروايات المذكورة في النقود.

والروايات التي ورد فيها عنوان المال الظاهر في النقود مطلقاً منتشرة في أبواب عديدة فمنها صحيحة الحلبي قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ما في الخُضْر؟ قال: وما هي؟ قلت: القضب والبطيخ ومثله من الخضِر، قال: ليس عليه شيء إلا أن يباع مثله بمال فيحول عليه الحول ففيه الصدقة)^(١).

ومنها ما ورد في عدم جواز المضاربة بالمال الذي لم تدفع زكاته كموثقة سماعة قال: (سألته عن الرجل يكون معه المال مضاربة هل عليه في ذلك المال زكاة إذا كان يتجر به؟ فقال: ينبغي له أن يقول لأصحاب المال: زكوه، فإن قالوا: إنا نزكيه فليس عليه غير ذلك، وإن هم أمروه بأن يزكيه فليفعل، قلت: أرأيت لو قالوا: إنا نزكيه والرجل يعلم أنهم لا يزكونه، فقال: إذا هم أقرروا بأنهم يزكونه فليس عليه غير ذلك وإن هم قالوا إنا لا نزكيه فلا ينبغي له أن يقبل ذلك المال ولا يعمل به حتى يزكيه (يزكوه))^(٢).

وخبّر أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (لا تأخذن مالاً مضاربة إلا ما تزكيه أو يزكيه صاحبه)^(٣).

ومنها صحيحة الحلبي قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يفيد المال، قال: لا يزكيه حتى يحول عليه الحول)^(٤).

وصحيحة عبد الله بن سنان: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل كان له مال موضوع حتى إذا كان قريباً من رأس الحول أنفقه قبل أن يحول عليه

(١) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ١١، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ١٥، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ١٥، ح ٣.

(٤) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب زكاة الذهب والفضة، باب ١٥، ح ١.

أعليه صدقة؟ قال: لا^(١).

ومنها ما ورد في زكاة مال الصغير والمجنون والعبد إذا أتجر به كصحيحة أبي بصير قال: (سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: ليس على مال اليتيم زكاة، وإن بلغ اليتيم فليس عليه لما مضى زكاة ولا عليه فيما بقي حتى يدرك، فإذا أدرك فإنما عليه زكاة واحدة ثم كان عليه مثل ما على غيره من الناس)^(٢).

(الثاني) ما ورد من التعبير في عدة روايات بـ(الأثمان) وهو عنوان شامل لكل العملات التي يمكن أن تكون ثمناً ووسيطاً في المداورات التجارية ولا يختص بالدينار والدرهم فتتمسك بإطلاقه، كما في ذيل صحيحة الحلبي المتقدمة (صفحة ٤٢٦): (وعن الغضاة من الفرسك وأشباهه فيه زكاة؟ قال: لا، قلت: فثمنه؟ قال: ما حال عليه الحول من ثمنه فزكّه)^(٣) وموثقة زرارة وبكير المتقدمة (صفحة ٤٢٦).

وقد عبر عن الثمن بالغلة من باب حذف المضاف في بعض الروايات كموثقة سماعة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (ليس على البقول ولا على البطيخ وأشباهه زكاة إلا ما اجتمع عندك من غلته فبقي عندك سنة)^(٤).

وخبير أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (ليس على الخضر ولا على البطيخ زكاة ولا على البقول وأشباهه زكاة إلا ما اجتمع عندك من غلته فبقي عندك سنة)^(٥).

لا يقال: إن سائر العروض مما يمكن جعلها أثماناً كما في المقايضة المعروفة حتى اليوم فلا خصوصية للعملات.

فإنه يقال: إن المراد بالأثمان الأمور المتمحضة في الثمنية وهي العملات أما

(١) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب زكاة الذهب والفضة، باب ١٥، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب من تجب عليه الزكاة، باب ١، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ١١، ح ٢.

(٤) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ١١، ح ٧، ١٠.

(٥) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ١١، ح ١٠.

العروض فإنها في الغالب من المبيعات وليس الأثمان.
وقد طبقوا هذا الوجه من التعميم في مسألة أخرى من الزكاة وهي إمكان دفع القيمة بدل العين الزكوية، قال السيد السيستاني (دام ظلّه الشريف): ((كما يجوز دفع القيمة من النقدين، وما بحكمهما من الأثمان، كالأوراق النقدية))^(١).
وقال الشيخ الفياض (دام ظلّه الشريف): ((يجوز دفع القيمة عن الزكاة من النقدين وما بحكمهما من الأثمان كالأوراق النقدية))^(٢).

ودليلهم روايات عديدة كصحيحة البرقي قال: (كتبت إلى أبي جعفر الثاني (عليه السلام): هل يجوز أن أخرج عما يجب في الحرث من الحنطة والشعير وما يجب علي الذهب دراهم قيمة ما يسوى أم لا يجوز إلا أن يخرج عن كل شيء ما فيه؟ فأجاب (عليه السلام): أيما تيسر يخرج)^(٣).

أقول: إن النصوص وإن ذكرت الدرهم الفضي وفي بعضها (الورق) إلا أنهم جردوا عن الخصوصية لفهمهم عنوان الأثمان.

(الثالث) ما ورد في الروايات من جعل موضوع الزكاة (الصامت المنقوش) وعنونه الفقهاء (قدس الله أرواحهم) باشتراط كون النقدين منقوشين بسكة المعاملة، والصامت عنوان عام لكل الأموال أي النقود، مقابل الناطق وهو الحيوان، والمنقوش أي المضروب عليه بنقش العملة المتداولة وإن انصرف يومئذ إلى الذهب والفضة، وليس كل نقش لأن الحلبي التي لا زكاة فيها منقوشة أيضاً، فالحكم لا يختص بدينار الذهب والفضة وإنما يشمل كل العملات التي تسكها الدول للتعامل بها لصدق الصامت المنقوش عليها، ومن تلك الروايات صحيحة علي بن يقطين عن أبي إبراهيم (عليه السلام) قال: (قلت له: إنه يجتمع عندي

(١) منهاج الصالحين: ٣٥٦/١، المسألة (١١٠١).

(٢) منهاج الصالحين: ٢٢/٢، المسألة (٣٩).

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب زكاة الغلات، باب ٩، ح ١، وراجع الباب ١٤ من أبواب زكاة الذهب والفضة والباب ٩ من أبواب زكاة الفطرة.

الشيء (الكثير قيمته) فيبقى نحواً من سنة أنزكيه؟ فقال: لا، كل ما لم يحل عليه الحول فليس عليك فيه زكاة، وكل ما لم يكن ركازاً فليس عليك فيه شيء، قال: قلت: وما الركاز؟ قال: الصامت المنقوش، ثم قال: إذا أردت ذلك فاسبكه فإنه ليس في سبائك الذهب والفضة ونقار الفضة شيء من الزكاة^(١).

وصحيحة زرارة التي مرت (صفحة ٤٢٦) عن أبي جعفر (عليه السلام): (الزكاة على المال الصامت الذي يحول عليه الحول ولم يحركه) ويراد به العملة والنقد، فتمسك بإطلاق العنوان.

(الرابع) إلزامهم بالتعميم الذي ذكروه في باب المضاربة فإنهما من باب واحد، فيصلح هذا التعميم هناك وجهاً هنا، قال السيد صاحب العروة (قدس سره): ((الثاني - من شروط صحة المضاربة- أن يكون - مال المضاربة- من الذهب أو الفضة المسكوكين بسكة المعاملة، بأن يكون درهماً أو ديناراً، فلا تصح بالفلوس، وبالعروض. بلا خلاف بينهم، وإن لم يكن عليه دليل سوى دعوى الإجماع. نعم تأمل فيه بعضهم، وهو في محله لشمول العمومات، إلا أن يتحقق الإجماع، وليس ببيعد، فلا يترك الاحتياط))^(٢).

أقول: ونحن نتمسك هنا بمثل تلك العمومات، بل هي هنا أكثر وأوضح والإجماع غير مانع من التعميم ولا يوجب الاحتياط لورود عدة أمور عليه منها:-

١- إنه مدركي منشأه ورود الروايات بدفع دراهم للمضاربة فاقنصروا عليها بعد ضم الدنانير للقطع بوحدة الحكم فيهما.

٢- إن أكثر الروايات ذكرت عنوان (المال) كصحيحة أبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله (عليه السلام): (في الرجل يعمل بالمال مضاربة، قال: له الربح

(١) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب زكاة الذهب والفضة، باب ٨، ح ٢.

(٢) المباني في شرح العروة الوثقى من الموسوعة الكاملة لآثار السيد الخوئي: ١١/٣١.

وليس عليه من الوضعية شيء إلا أن يخالف عن شيء مما أمر صاحب المال^(١) فلا خصوصية للدينار والدرهم ومن هنا صح التعميم.

٣- إن الإجماع منقول بحسب ظاهر عبارته (قدس سره)، ولو سلم فإنه على صحة المضاربة بالدينير الذهبية والدرهم الفضية وليس على بطلان المضاربة بغيرهما.

٤- يحتمل أنهم أرادوا بهذا الشرط الحصر الإضافي أي لبيان عدم جواز المضاربة بالمتاع أو سائر الأعيان أو بالدين ما لم يقبضه وهذه كلها أحكام صحيحة.

فلا إجماع على منع المضاربة بغير الدينار الذهبي والدرهم الفضي وحيث لا يكون هذا الشرط مانعاً من صحة المضاربة بسائر النقود ولا محيص عن القول بالتعميم لأن لازم كلامه (قدس سره) غلق باب المضاربة في عصرنا الحاضر لعدم وجود الدينار الذهبي والدرهم الفضي، وهذا مما لا يستطيع فقيه الالتزام به. وتمسك بنفس وجوه التعميم هنا، بل هي هنا أوضح كما قدمنا.

إن قلت: يوجد فرق بين المسألتين فالتعميم في مسألة المضاربة لا يلزم منه التعميم في مسألة زكاة التقدين لوجود المانع هنا وهو ما دل على اقتصار الوجوب على التقدين من الأصناف التسعة.

قلت: هذا ليس مانعاً وسنجيب عنه في الإشكالات الملحقة ودفعها إن شاء الله تعالى.

(الخامس) تقريب بعض الروايات:

(منها) ذيل صحيحة علي بن يقطين المتقدمة (صفحة ٤٢٩) وفيها (فإنه ليس في سبائك الذهب ونقار الفضة شيء من الزكاة) بتقريب ظهورها في إطلاق وجوب الزكاة فيما لم يسبك وكان مسكوكاً بسكة المعاملة، وإن لم يكن اسمه

(١) وسائل الشيعة: كتاب المضاربة، باب ١، ح ٣.

ديناراً أو درهماً وهذا من باب الاستظهار وليس من باب المفهوم حتى يقال أنه لا إطلاق له.

ولذا فإنهم لو يتوقفوا في وجوب الزكاة في الليرات العثمانية الذهبية مثلاً مع أنها ليست دنانير.

(ومنها) خبر جميل المتقدم (صفحة ٤٢٢) وفيه: (ليس في التبر زكاة وإنما هي على الدنانير والدرهم) بتقريب ظهوره في الحصر الإضافي في الدينار والدرهم فلا خصوصية لهما وإنما تجب الزكاة في كل العملات ما دامت ليست تبراً أي سبائك، قال بعض أعلام العصر: ((ومقابلة الدينار والدرهم بالتبر لعله يظهر منه أن الموضوع مطلق المسكوك في مقابل غيره فلا خصوصية لعنوان الدينار والدرهم فيشمل مثل الدولار والأشرفي وغيرهما من مسكوكات النقدين))^(١).

إن قلت: لو سلمنا التقريب في الروايات فإنها تعم العملات الأخرى إذا كانت من الذهب أو الفضة بمقتضى المقابلة.

قلت: إن العملات المتداولة وإن لم تكن من الذهب والفضة إلا أنها تساوي مقداراً منهما بمقدار قيمة العملة التي تتعهد الحكومة بدفعه مضافاً إلى ما قلناه من عدم مدخلية الذهب والفضة في موضوع الزكاة إلا من جهة كونهما مكونين للعملة.

(السادس) ما ورد من تعليل صحة التعامل بالدرهم والدنانير المغشوشة ووجوب الزكاة فيها بكونها رائجة ومتداولة وليست مزورة وإن كان مقدار الغش فاحشاً يتجاوز النصف، فالعبرة في كونها عملات متداولة وليس في كونها من الذهب والفضة. وورد في ذلك خبر زيد الصائغ قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام): إني كنت في قرية من قرى خراسان يقال لها: بخارى، فرأيت فيها دراهم

(١) كتاب الزكاة للشيخ المنتظري: ٣٠٠/١.

تعمل ثلث فضة وثلث مساً^(١) وثلث رصاصاً، وكانت تجوز عندهم، وكنت أعملها وأنفقها، قال: فقال أبو عبد الله (عليه السلام): لا بأس بذلك إذا كان تجوز عندهم، فقلت: رأيت إن حال عليها الحول وهي عندي وفيها ما يجب علي فيه الزكاة أزيها، قال: نعم، إنما هو مالك، قلت: فإن أخرجتها إلى بلدة لا ينفق فيها مثلها فبقيت عندي حتى حال عليها الحول أزيها؟ قال: إن كنت تعرف أن فيها من الفضة الخالصة ما يجب عليك فيه الزكاة فزك ما كان لك فيها من الفضة الخالصة (من فضة) ودع ما سوى ذلك من الخبيث، قلت: وإن كنت لا أعلم ما فيها من الفضة الخالصة إلا أنني أعلم أن فيها ما تجب فيه الزكاة؟ قال: فاسبكها حتى تخلص الفضة ويحترق الخبيث ثم تزكي ما خلص من الفضة لسنة واحدة^(٢).

وتقريب الاستدلال بالتعليل الذي ذكره (عليه السلام) بقوله معللاً صحة التعامل بها ووجوب الزكاة فيها بأنها تجوز عندهم، وقوله (عليه السلام): (إن كنت تعرف.. لا يقدح في التقريب لأنه يشير إلى تحقق النصاب في الفضة الموجودة.

وقد نوقش الخبر من جهة السند لأن زيدا الصائغ ((مجهول لم يذكر في كتب الرجال بل لم يذكر له خبر غير هذا الخبر فراجع جامع الرواة للأردبيلي، وعمل المتأخرين به غير جابر مضافاً إلى عدم إحراز كون مدرك المفتين هذا الخبر))^(٣) في إشارة إلى ما في الجواهر والمستمسك من انجبار الخبر بعمل الأصحاب^(٤).

(١) المسّ - بالكسر - هو النحاس.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب زكاة الذهب والفضة، باب ٧، ح ١.

(٣) كتاب الزكاة للشيخ المنتظري: ٣١٥/١.

(٤) جواهر الكلام: ١٩٥/١٥، مستمسك العروة الوثقى: ١٢٨/٩؛ ورد السيد الحكيم

(قدس سره) في الثاني على من احتمل عدم كون الأصحاب مستندين إلى الخبر بل

إلى مبنى آخر ككونه مقتضى القاعدة الأولية لصدق الدرهم والدينار على==

أقول: يصلح الخبر للتأييد على قواعدهم، وللإستدلال على مبانيها لأن انسجام الخبر مع منظومة الأخبار في المسألة قرينة مفيدة للاطمئنان بصدوره ولا يقدر فيه عدم معرفة حال أحد الرواة لخفاء حال كثير منهم عند من يعاصرهم فضلاً عما أتى بعدهم بقرنين من الزمان.

وقد قربت الحالة بمن يشكل لوحة أو بناءً من أجزاء معلومة المواضع فيها بترقيمها ونحوه وبقيت عنده قطعة غير معلومة الموضع إلا أن البناء اكتمل وفيه فراغ لا يسدّه إلا هذه القطعة فيحصل الاطمئنان بأن موضعها هو هذا. وهذا البناء أو اللوحة هو ما سميناه منظومة الأخبار في المسألة.

ويشار إلى أن هذه المحاولة لقبول الأخبار أو لعدم إهمالها على الأقل لمجرد مجهولية الراوي وليست لتوثيق الرجال كزيد الصائغ في المقام.

(السابع) ما قالوه (قدس الله أرواحهم) في مسألة تعلق الزكاة بالدنانير والدرهم المغشوشة فقد أوجبوا فيها الزكاة بشرط أن يبلغ خالصهما النصاب، ويمكن تلخيص ما استدل به صاحب الجواهر (قدس سره) بوجوه:-

- ١- خبر زيد الصائغ المتقدم بعد جبره بعمل الأصحاب.
- ٢- الإجماع؛ حيث حكى (قدس سره) ((عدم الخلاف فيه، بل نسبة غير واحد إلى الأصحاب مشعراً بالإجماع عليه)).
- ٣- ((صدق الدرهم والدينار حقيقة على ذلك خصوصاً بعد غلبة الغش في الدراهم وتعارفه))^(١).

وأطلقوا كلامهم ولم يفصلوا في مقدار الغش إلا أن يجعل قوله غلبة الغش وتعارفه قرينة على عدم كونه فاحشاً مع أن خبر زيد يفترضه مقدار الثلثين ولا

=المغشوش ورد عليهم بأن ((الاحتمال المذكور موهون، لذكر الرواية في كتبهم

واستنادهم إليها)).

(١) جواهر الكلام: ١٩٥/١٥.

يصدق على مثله أنه دينار ذهبي أو درهم فضي - كما تقدم من السيد الخوئي (قدس سره) - وإن صدق عليه أنه دينار ودرهم.

ويُقرب الاستدلال بهذا الوجه على عموم الوجوب لسائر العملات بأن يقال إن موضوع الوجوب صدق كونه ديناراً أو درهماً وإن لم يصدق عليه أنه ذهبي أو فضي، وهذا العنوان متحقق في الدينار والدرهم الورقين والمعدنين ويعمم إلى غيرهما بعدم القول بالفصل.

أما اشتراط بلوغ خالصهما النصاب فيقابله في العملات المتداولة اليوم قيمتها من الذهب أو الفضة الذي تتعهد الدولة بتعويضه.

وفصل السيد الخوئي (قدس سره) في المغشوشين إذ ((قد يفرض بلوغ الغش حداً لا يخرج المغشوش معه عن صدق اسم الدرهم والدينار فالظاهر وجوب الزكاة حينئذ))^(١) ((وإن لم يصدق - لكثرة المزيج من غير الجنسين، ولا سيما إذا كان محدد يستهلك فيه الذهب أو الفضة - لم تجب وإن فرض بلوغ الخالص منهما حد النصاب، لعدم وجوبها في مطلق الذهب والفضة، بل في خصوص المسكوكين المعنويين بعنوان الدرهم أو الدينار، المنفي في المقام، لأن النقد المسكوك لم تكن مادته ذهباً ولا فضة، بل يصح سلبهما حسب الفرض، والخالص من تلك المواد وإن كان ذهباً أو فضة إلا أنه غير مسكوك، بل سبيكة محضة ولا زكاة فيها. فعلى هذا، لو كانت عنده ستون من الليرات الاستامبولية - التي ثلثها ذهب خالص - لم تجب فيها الزكاة وإن كان الخالص بالغاً حد النصاب))^(٢).

أقول: هذا منه (قدس سره) مبني على مختاره من ((أنه يعتبر في الزكاة أن تكون المادة من الذهب والفضة، وأن يكونا مسكوكين، أي على هيئة الدرهم أو

(١) موسوعة السيد الخوئي (قدس سره): ٢٣/٢٩٠.

(٢) المصدر السابق: ٢٣/٢٩٣.

الدينار بحيث يكون متمحصاً في الثمنية ويقدر بها الأموال، فلا زكاة عند انتفاء أحدهما^(١) بعد أن قال (قدس سره) عن رواية زيد الصائغ: ((أنه لا يمكن رفع اليد بها عن الروايات النافية للزكاة عن غير الدرهم والدينار))^(٢) لضعف سندها، وظهر من النص الذي نقلناه عنه (صفحة ٤٢٢) أنه (قدس سره) جعل النصف مناطاً للتفصيل.

وفي كلامه (قدس سره) عدة موارد للنظر منها:-

١- إن جعل النصف مناطاً للتقسيم لا دليل عليه من النصوص بل إن خبر زيد ينفيه، والعرف والوجدان كذلك، فالليرات الاستامبولية ليرات ذهبية عرفاً وإن كانت رديئة لقلة نسبة الذهب، ولذا تحدث الفقهاء (قدس الله أرواحهم) عن الذهب الجيد والرديء والذهب واحد، وإنما الجودة والرداءة من جهة نسبة الذهب في الخليط.

٢- إن اعتبار الذهب والفضة في العملة الرديئة سبيكة محضنة وغير مسكوكة مكابرة ومخالفة للواقع.

٣- ما تقدم من معالجة سند خبر زيد الصائغ.

(الثامن) وحدة الملاك بتقريب أن الظاهر من الروايات أن الملاك في جعل الزكاة على التقدين إذا لم يحركا حولاً هو لتحريك عجلة الاقتصاد وعدم حبس فائدة العملة التي هي الواسطة في تلك الحركة، كصحيحة زرارة المتقدمة (الزكاة على المال الصامت الذي يحول عليه الحول ولم يحركه)، ولذا كان من وسائل الفرار من الزكاة سبك الذهب والفضة الموجودين في العملة لسلب عنوان العملة وما يستتبعها من منافع عنها، فالزكاة لم تجب عليه لأنه ذهب أو فضة، بل لأنه عملة لا يجوز حبسها، وهذا الملاك جارٍ في سائر العملات، ففي صحيحة علي بن يقطين عن أبي إبراهيم (عليه السلام) قال: (لا تجب الزكاة فيما سبك، قلت: فإن

(١) المصدر السابق: ٢٣/٢٧١.

(٢) المصدر السابق: ٢٣/٢٩٢.

كان سبكه فراراً من الزكاة؟ قال: ألا ترى أن المنفعة قد ذهبت منه فلذلك لا يجب عليه الزكاة^(١)، وروايته الأخرى عن أبي الحسن موسى (عليه السلام) قال: (لا تجب الزكاة فيما سبك فراراً به من الزكاة، ألا ترى أن المنفعة قد ذهبت فلذلك لا تجب الزكاة).

ولا يعقل ذهاب المنفعة عن الذهب والفضة لأن لهما قيمة في ذاتهما، وإنما تذهب منفعتهما كعملة، فالمناط هو كونهما عملة وليس كونهما ذهباً وفضة.

بيان ذلك^(٢): إن الإنسان لما جعل على هذه الأرض تجددت حاجاته وتنوعت كاحتياجه إلى الطعام والشراب واللباس ووسائل النقل ومستلزمات الراحة والتجمل والكماليات وغيرها، ولما كان كل شخص بمفرده لا يستطيع توفير احتياجاته لنفسه بنفسه أي يصنعها ويهيئها هو بنفسه لتعذر ذلك، اقتضت الطبيعة الاجتماعية أن يكمل بعضهم بعضاً بمبادلة المتاع والحاجات بغيرها وهو ما كان يسمى بالمقايضة.

ولما كانت الاحتياجات متكررة - كالدار والسيارة والكتاب - والقيم مختلفة بحسب العرض والطلب وبسبب صعوبة نقل الأشياء لمبادلتها ولعدم توفر حاجة كل طرف عند الطرف الآخر، التفت الإنسان - بلطف الله تبارك وتعالى - إلى ضرورة جعل وسيط لهذه المبادلات يكون أساساً لتقييم الأعيان والمتاع وتبنتى عليه المبادلات والمعاملات، وقد اصطلحت المجتمعات البشرية على مواد مختلفة للتقييم كالمح مثلاً عند بعضهم، لأهميته واشتداد الحاجة إليه وكذا الخنطة عند بعضهم الآخر.

ثم بعد اكتشاف الذهب والفضة والالتفات إلى أهميتهما وتصاعد الطلب

(١) والذي يليه وسائل الشريعة: كتاب الزكاة، أبواب زكاة الذهب والفضة، باب ١١،

ح ٢، ٣.

(٢) وقد تقدم تفصيل أكثر في البحث الرابع: فروع فقهية تتعلق بتغيير القوة الشرائية للعملة (صفحة ٣٠٥)، وتجدها في (فقه الخلاف: ١٠/١٠٩ ط، ثانية).

عليهما والرغبة فيهما أصبحا أساس التقييم للأشياء وأجور الأعمال وسكت الحكومات العملات بهما، وكانت هذه من أعظم النقولات الحضارية التي من الله تعالى بها على عباده، وإليها يشير الإمام الباقر (عليه السلام) بما رواه الشيخ في أماليه بسنده عن أبي عبد الله (عليه السلام) عن أبيه (عليه السلام) أنه (سئل عن الدينار والدرهم وما على الناس، فقال أبو جعفر (عليه السلام): هي خواتيم الله في أرضه جعلها الله مصلحة لخلقه، وبها يستقيم شؤونهم ومطالبهم فمن أكثر له منها فقام بحق الله تعالى فيها وأدى زكاتها فذاك الذي طابت وخلصت له، ومن أكثر منها فبخل بها ولم يؤد حق الله فيها واتخذ منها الأبنية فذاك الذي حق عليه وعيد الله عز وجل في كتابه يقول الله عز وجل: ﴿يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنُزُونَ﴾ (التوبة: ٣٥).

وفي خبر ضريس قال: (قال أبو عبد الله (عليه السلام): إنما أعطاكم الله هذه الفضول من الأموال لتوجهوها حيث وجهها الله ولم يعطكموها لتكنزوها)^(١).

فأوجب الله تبارك وتعالى الزكاة منعاً لكنزها وحبسها الذي يعطل هذه المصلحة النوعية الكبرى، وهو ملاك مطرد في سائر العملات ولا مدخلية لكونها من الذهب والفضة.

إشكالات على القول بالوجوب وجوابها:

قد يثار هنا أكثر من إشكال على القول بالتعميم، ومن تلك الإشكالات: (الأول): إن المشهور الذي ادعى عليه الإجماع حصر العناوين التي تجب فيها الزكاة بالتسعة ومنها النقدان الذهب والفضة، والروايات الواردة في زكاة

(١) فروع الكافي، ج ٤، كتاب الصدقة، باب ٢٦: وضع المعروف موضعه، ح ٥.

النقود ناظرة إلى الدينار الذهبي والدرهم الفضي خاصة.

وجوابه من وجوه:-

١- إننا انتهينا في البحث الرابع^(١) إلى عدم انحصار وجوب الزكاة في العناوين التسعة وكان تحرير المسألة على نحو إزالة المانع عن الوجوب في غيرها وإمكان ذلك إذا دل الدليل.

٢- إن نظر الروايات إلى الدينار الذهبي والدرهم الفضي باعتبارهما النقد الموجود، وإلا فلا خصوصية لهما وموضوع الحكم هو النقد من دون لحاظ كونه من الذهب والفضة إلا من جهة كونها مادة النقد الموجودة يومئذ.

٣- إن الحصر في هذه الروايات يمكن أن يكون إضافياً بالنسبة للذهب والفضة المتخذة حلياً أو سبائك فالزكاة لا تتعلق بكل الذهب والفضة وإنما بخصوص ما نقش بسكة المعاملة ليكون نقداً متداولاً.

٤- النقض عليهم بما ذكروه في باب المضاربة، وقد تقدمت الإشارة إليه (صفحة ٤٢٨).

(الثاني): لو صح القول بتعميم وجوب الزكاة لسائر العملات لوجب ضم بعض الأجناس الزكوية من النقود إلى بعض لتحقيق النصاب، ما دام المعيار هي القيمة النقدية للمال، وهذا مخالف لما انفقوا عليه من عدم الضم.

أقول: جوابه بأكثر من وجه:-

١- إن هذا الإشكال مبني على تعلق الزكاة بالقيمة ولم نصححه وبنينا على تعلقها بالعين.

٢- لا وجه للملازمة بين المسألتين فيمكن أن نقول بالتعميم مع اعتبار كل جنس بمعزل عن الآخر في اعتبار النصاب.

(١) أنظر: موسوعة فقه الخلاف: ٢١١/٥، ط، ثانية، ضمن البحث الرابع (فيما تجب فيه الزكاة).

٣- إن الضم وردت فيه رواية معتبرة عن إسحاق بن عمار^(١) لكن الأصحاب لم يعملوا بها والمسألة بحاجة إلى نقاش.

(الثالث): إن العمومات والإطلاقات التي استدل بها على التعميم كعنوان (المال) و (الثمن) و (الصامت المنقوش) يمكن أن يراد بها خصوص الدينار والدرهم فتكون من باب استعمال العام ويراد منه الخاص. ويرد عليه: أن العنوانين مثبتان فلا يُقيد أحدهما بالآخر كما لو قال المولى: (أكرم العلماء) وقال: (أكرم زيدا) إلا أن يكون الجعل متحداً وهذا غير ظاهر في المقام.

وإن كان التقييد لأجل الانصراف فإن الانصراف لا يصلح للتقييد مضافاً لعدم وجود عملة غيرهما يومئذ.

(الرابع) ما ذكره بعض الأعلام المعاصرين من النقص على دليل التعميم بتجريد الذهب والفضة من الخصوصية، وإن الزكاة إنما وجبت عليهما لكونهما ((نقدين رائجين كما يشهد له اشتراط كونهما مسكوكين، والأوراق النقدية في هذا الزمان هي نقد رائج، إذن يتعدى العرف من الذهب والفضة إلى هذه الأوراق النقدية)) فذكر احتمالاً للخصوصية من جهة ((إن مقاييس تحسين الاقتصاد القائم على النقد الذهبي والفضي المحدود تختلف عن مقاييس تحسين الاقتصاد القائم على أساس النقد الورقي غير المحدود، القائم على أساس الجعل والاعتبار وثقة الناس بالجهة المعتبرة (سواء لم يكن لها رصيد وكان لها رصيد من السلع أو الخدمات التي تعينها الدولة، كأن يكون ذهباً أو نفطاً أو معدناً آخر أو غير ذلك) فيكون بالإمكان الاحتفاظ بسيولة الأوراق النقدية رغم كنز بعضها، ولا يضر هذا بالاقتصاد الحالي للبلد، فلا حاجة إلى وضع الزكاة عليه، بينما كان الاحتفاظ بسيولة الذهب والفضة مضرّاً بالاقتصاد القديم لمحدودية النقد، فقد

(١) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب زكاة الذهب والفضة، باب ١، ح ٧.

وضع الإسلام ضريبة على كثره.

وبهذا نصل إلى نتيجة عدم إلحاق الأوراق النقدية بالنقدين (الذهبي والفضي) في الزكاة، لاحتمال أن ما هو دخيل في ملاك تعلق الزكاة هو اكتنازهما مع كونهما محدودين، فيضران بالوضع الاقتصادي القديم. أما الأوراق النقدية فيما أنها ليست محدودة فلا يكون اكتنازها مضراً بالاقتصاد الحديث^(١).

وفيه:-

١- إن هذا الإشكال إنما يأتي على من تمسك بالتجريد عن الخصوصية - كالشيخ المنتظري فيما يأتي- أما نحن فتمسكنا بعمومات وإطلاقات عناوين المال والأثمان ونحوها من الوجوه المتقدمة.

٢- إن الفرق الذي ذكره غير وارد لأن كلاً من العلتين (القديمة والحديثة) قابلة للتكثير والمحدودية والفرق في الكيفية؛ فتكثير القديمة باستخراج المزيد من المعادن وسكها -وهو مستمر- والجديدة بطبع المزيد من الأوراق النقدية. ومن حيث المحدودية فإن القديمة تُحد من جهة قلة ما يستخرج منها، والجديدة يحددها المحافظة على قوة العملة فلا يكون الطبع اعتبارياً وإنما وفق أسس مدروسة.

ويؤثر في كليهما الاكتناز والادخار وهذا معروف وتتبعه البنوك المركزية للدول للمحافظة على قيمة محددة للعملة فيعمدون إلى سحب العملة لرفع قيمتها ونحوه.

٣- إن محدودية النقد في الزمان القديم مناسب لمحدودية الفعاليات الاقتصادية، وكثرة النقد اليوم يناسبه زيادة الفعاليات من تجارات دولية واستثمارات عابرة للقارات وعقارات ضخمة ونحوها، فلا فرق إذن من هذه

(١) بحوث في الفقه المعاصر، للشيخ حسن الجواهري: ٢١٧/٢-٢١٨.

الناحية أيضاً.

(الخامس) ما ورد في المصدر السابق من أن القول بالتعميم ((يواجه مشكلة وهي: كيف يعين النصاب؟ وهل تقاس قيمة الأوراق النقدية بقيمة الذهب أو الفضة؟ فالذهب الذي نصابه عشرون ديناراً، وكل دينار عبارة عن ثلاثة أرباع المثقال الصيرفي يساوي في هذا اليوم من النقد الورقي ما يقارب سبعمائة وخمسين دولاراً أمريكياً، بينما الفضة التي نصابها عبارة عن مائتين درهماً والتي تساوي في الأوراق النقدية خمسة وسبعين دولاراً أمريكياً، فهل يكون النصاب على الأوراق النقدية هو الأول أو الثاني، أو بالتخير؟ وبأي دليل؟))^(١).

أقول: أجبنا عن الإشكال في مسألة (زكاة أموال التجارة) وقلنا إن النصاب يتحقق ببلوغ أحد نصابي الذهب أو الفضة وزكاة العملات هي من زكاة النقدين فالمشكلة المذكورة غير موجودة، إذ يتحقق النصاب ببلوغ قيمة العملة الورقية أحد نصابي الذهب أو الفضة.

(السادس) ما ذكره بعض الأعلام المعاصرين (دام ظلّه الشريف) من أنه ((حتى مع فرض وجوب الزكاة في كل نقد رائج، وتسليم شمول الزكاة للنقود الورقية أيضاً، فإنه مع ذلك لا يجب دفع شيء منها، لأن الناس في الغالب يودعون أموالهم البنوك من دون مضي الحول عليها وهي في أيديهم، كما هو شرط تعلق الزكاة))^(٢).

وجوابه: إنه خروج عن مفروض المسألة لأن القول بالوجوب مبني على فرض اجتماع شرائط الوجوب، ونحن قد ذهبنا إلى عدم الوجوب على الودائع البنكية، إلا على البنك نفسه إذا اجتمعت الشروط.

(١) بحوث في الفقه المعاصر، للشيخ حسن الجواهري: ٢١٨/٢.

(٢) الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في مجلة فقه أهل البيت (عليهم السلام)، العدد ٦/٥،

قول بالوجوب لبعض أعلام العصر

تعرض الشيخ المنتظري (دام ظلّه الشريف) للمسألة في بداية البحث عن زكاة النقدين واختار القول بالوجوب بل قطع به كما سيأتي في نهاية كلامه (دام ظلّه الشريف) وابتدأه بالسؤال: ((وهل تجب الزكاة في الأوراق المالية الحالة محلّهما في هذه الأعصار كالنوت والدولار والأوراق المالية المسماة بالدنانير والدرهم؟ وجهان: من حصر ما فيه الزكاة في الأخبار المستفيضة بل المتواترة في التسعة وليست منها، ومن كونها في الحقيقة حوالة عليهما، أو إلغاء الخصوصية واستنباط كون الموضوع في الحقيقة النقد الرائج.

قال في الفقه على المذاهب الأربعة: (جمهور الفقهاء يرون وجوب الزكاة في الأوراق المالية لأنها حلت محل الذهب والفضة في التعامل ويمكن صرفها بالفضة بلا عسر فليس من المعقول أن يكون لدى الناس ثروة من الأوراق المالية ويمكن صرف نصاب الزكاة منها بالفضة ولا يخرجون منها زكاة، ولذا أجمع فقهاء ثلاثة من الأئمة على وجوب الزكاة فيها وخالف الحنابلة فقط.

وفي شرح التاج الجامع للأصول حكى عن المالكية والحنفية وجوب الزكاة فيها وعن الحنابلة والحنفية عدم الوجوب))^(١).

ثم ذكر (دام ظلّه الشريف) أن ((ملخص ما يستدل به للوجوب في المقام أمور:

الأول: إن الأوراق المالية ليست لها موضوعية ولا قيمة بل هي حوالة على النقدين فالمالك لها في الحقيقة مالك لهما.

وفيه: أن الأوراق في أعصارنا لها موضوعية وقيمة بحسب الاعتبار العقلائي وليست حوالة على النقدين وإلا لكانا محفوظين للمحتال فيما إذا تلفت الأوراق أو ضاعت، ولبطلت المعاملات على الأوراق لمن لا يعلم بما بإزائها من النقدين

(١) كتاب الزكاة للشيخ المنتظري: ٢٨٠/١.

والالتزام بهما مشكل. ووجود النقدين ونحوهما في البنك المركزي لرواج الأوراق بمنزلة الحيشة التعليلية لا التقييدية، فهي بأنفسها صارت ذات قيمة اعتباراً.

الثاني: إلغاء الخصوصية، بتقريب أن الذهب والفضة المسكوكتين وجب فيهما الزكاة بما أنهما نقد رائج وبهما تقوم الأشياء وتعتبر مآليتها، فالموضوع في الحقيقة النقد الراجح المتعارف الذي يقوم به سائر الأشياء، وربما نلتزم بذلك في باب المضاربة أيضاً حيث اعتبروا فيها بالإجماع أن يكون رأس المال من النقدين، فلو لم نقل بكون المراد النقد الراجح انتفى موضوع المضاربة في هذه الأعصار.

الثالث: العمومات والإطلاقات الأولية الحاكمة بثبوت الزكاة في جميع الأموال كالجمع المضاف في قوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً ﴾ (التوبة: ١٠٣)، والموصول في قوله تعالى: ﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴾ (البقرة: ٣)، وقوله: ﴿ أَنْفَقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ ﴾ (البقرة: ٢٦٧).

والتخصيص بالتسعة كان في تلك الأعصار التي راج فيها النقدان لا بحسب جميع الأعصار.

ويؤيد ذلك الروايات المستفيضة الحاكمة بأنه لما نزل قوله: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً ﴾ وضع رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) الزكاة على تسعة وعفى عما سوى ذلك. فوضع الزكاة كان في جميع الأموال ولكن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بما أنه كان حاكماً للمسلمين في عصره وكانت عمدة ثروة العرب في تلك الأعصار الأشياء التسعة وضعها فيها وعفى عما سواها. فيكون العفو بحسب تلك الأعصار وإلا فالزكاة لسد خلات المسلمين أعني المصارف الثمانية فيجب أن تتطور بحسب تطور الأموال في الأمكنة والأعصار، ولذا أوجب الله تعالى إياها من دون بيان ما فيه الزكاة. فتعين ما فيه الزكاة محوّل إلى حاكم الإسلام في كل زمان ومكان لاختلاف الأموال وكذا الحاجات بحسبهما.

كيف؟! وتخصيص الزكاة بالتسعة في هذه الأعصار مخالف لروح الزكاة

وحكمة تشريعها، فلاحظ قول الرضا (عليه السلام): (إن الله عز وجل جعلها خمسة وعشرين أخرج من أموال الأغنياء بقدر ما يكتفي به الفقراء، ولو أخرج الناس زكاة أموالهم ما احتاج أحد).

وقول الصادق (عليه السلام): (إن الله عز وجل حسب الأموال والمساكين فوجد ما يكفيهم من كل ألف خمسة وعشرين، ولو لم يكفيهم لزادهم). وفي خبر قثم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (قلت له: جعلت فداك أخبرني عن الزكاة كيف صارت من كل ألف خمسة وعشرين لم تكن أقل أو أكثر ما وجهها؟ فقال: إن الله عز وجل خلق الخلق كلهم فعلم صغيرهم وكبيرهم وغنيهم وفقيرهم فجعل من كل ألف إنسان خمسة وعشرين فقيراً ولو علم أن ذلك لا يسعهم لزادهم لأنه خالقهم وهو أعلم بهم)^(١).

وفي صحيح زرارة ومحمد بن مسلم: (إن الله عز وجل فرض للفقراء في مال الأغنياء ما يسعهم ولو علم أن ذلك لا يسعهم لزادهم إنهم لم يؤتوا من قبل فريضة الله عز وجل ولكن أوتوا من منع من منعهم حقهم لا مما فرض الله لهم...)^(٢). إلى غير ذلك من الروايات.

فالفقراء والحاجات والحلات في أعصارنا كثيرة، والأشياء التسعة بالنسبة إلى سائر الأموال أقل قليل فكيف حسب الله الفقراء والأموال؟!)^(٣).

أقول: ناقش أولاً الأدلة التي ذكرها (دام ظلّه الشريف) ثم فقرات كلامه. أما الوجه (الأول) فيكفيها في رده ما أجاب (دام ظلّه) به لأن الأوراق المالية لها قيمة اعتبارية في نفسها ناشئة من تعهد الحكومة المصدرة للعملة بتسليم ذهب بمقدار قيمتها منه، وتتأثر قيمة العملة بعدة عوامل ذكرها الخبراء منها الوضع

(١) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب زكاة الذهب والفضة، باب ٣، ح ١، ٢، ٣.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب وجوب الزكاة، باب ١، ح ٢.

(٣) كتاب الزكاة للشيخ المنتظري (دام ظلّه): ٢٨٠/١-٢٨٢.

الاقتصادي للبلد والاستقرار السياسي والثروات الكامنة ومقدار الناتج المحلي وغيرها. ولم يعد النظام النقدي القائم على خزن ودائع من الذهب بقيمة العملة الصادرة من البنك متداولاً، لذا لا تجد أسعار العملات ثابتة بالنسبة إلى الذهب كما كانت قبل الحرب العالمية الثانية مثلاً.

وأما (الثاني) فهو بالمقدار الذي عرضه غير صحيح، لأن التجريد عن الخصوصية لا بد أن يستند إلى دليل ولا يكفي فيه الظن والاستحسان وتنقيح المناط ونحوها، وهو (دام ظلّه الشريف) لم يذكر وجهاً للتجريد عن الخصوصية، ونحن قد قربنا عدة وجوه لإلغاء خصوصية النقدين.

وأما (الثالث) فلا يصح التمسك بتلك العمومات لجعل الزكاة على صنف معين بعد العفو عما سوى التسعة إلا أن يدلّ دليل - كأموال التجارة -، ولأن هذه الأحكام المذكورة مجملة لا إطلاق لها من هذه الناحية؛ لأننا نعلم قطعاً أن الزكاة لا تتعلق بجميع الأموال حتى لو لم تقتصر على التسعة، فلا بد من دليل يحدد موضوع وجوب الزكاة كعمومات ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ (البقرة: ٤٣) فإنه لا يصح التمسك بها لإثبات وجوب صلاة ما أو صحتها.

نعم، بناءً على مذهبه في عموم ولاية الفقيه يكون هذا التعميم مندرجاً في صلاحيات الولي الفقيه ويشاركه في هذا المبدأ الشهيد السيد الصدر الأول (قدس سره) فقد قال في بعض كتبه: ((أوضحنا في بحوثنا عن الاقتصاد الإسلامي أن الزكاة - كمبدأ - قابل للتوسعة والتطبيق على مختلف الثروات وفقاً لما يراه ولي الأمر)) ولذا فإنه (قدس سره) عزي جعل علي (عليه السلام) الزكاة على الخيول ((إلى الأحكام المتغيرة الإسلامية وإلى صلاحيات الحاكم الشرعي))^(١).

ثم إنه توجد في كلامه (دام ظلّه الشريف) فقرات تستحق الوقوف عندها،

(١) حكي عن كتاب (الإسلام يقود الحياة) للسيد الشهيد محمد باقر الصدر (قدس سره).

منها:

قوله (دام ظله): ((فوضع الزكاة كان ..)) فيه إشارة إلى صحیحة الفضلاء عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام) قالوا: (فرض الله عز وجل الزكاة مع الصلاة في الأموال وسنها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في تسعة أشياء وعفى (صلى الله عليه وآله وسلم) عما سواهن: في الذهب والفضة والإبل والبقر والغنم والخنطة والشعير والتمر والزبيب وعفى عما سوى ذلك)^(٣). وغاية ما يدل عليه إمكان وجوب الزكاة في غير التسعة ولا يثبت موضوع الوجوب إلا بدليل من المشرع الأقدس.

قوله: ((فتعيين ما فيه الزكاة محول إلى حاكم الإسلام ..)) مبني على نظريته الواسعة في ولاية الفقيه وقد ناقشناه عرضاً في مناسبة سابقة.

قوله (دام ظله): ((وتخصيص الزكاة بالتسعة في هذه الأعصار مخالف لروح الزكاة وحكمة تشريعها)) دليل ظني كالاستحسان والمصالح المرسله فلا يمكن الاعتماد عليه إلا أن يدل دليل على الوجوب في مورد معين.

قوله (دام ظله): ((فالفقراء والحاجات والخلات ..)) يجاب بأكثر من

وجه:-

- ١- إن صحیحة زرارة ومحمد بن مسلم صریحة في كون الخلل في التنفيذ وعدم امثال المكلفين وليس في التشريع حتى يحتاج إلى توسيع وتعميم إلا بدليل.
- ٢- إن الصحیحة تتحدث عن مطلق ما فرض الله تبارك وتعالى ولا تتعين بالزكاة، والفرائض المالية - ومنها الخمس - كافية لاحتياجات الفقراء فيزول الإشكال، ولو تنزلنا وقلنا إن الفرض المالي يراد منه الزكاة ولو بقريئة ما ورد في الروايات المتقدمة من كون النسبة (٢٥) بالألف، فإن هذه النسبة لا تختص بزكاة النقدين بل هي مقدار الزكاة في أموال التجارة وهو باب واسع لتحصيل الأموال

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، باب ٨، ح ٤.

وإنفاقها على الفقراء.

٣- إن رفع احتياجات المسلمين وسد خلاصتهم هي حكمة التشريع وليست ملاك الحكم فلا تسوغ التبرع بإنشاء الأحكام، نعم، الملاك هو الذي يعمم الحكم، وما ذكره (دام ظله الشريف) هو من الأول وليس من الثاني فلا يصلح للتعميم، وقد يُعبر في كلمات الأصحاب عن هذه الحكمة بالعلة، مما يسبب تشويشاً وإشكالات، لأن العلة تُعمم، وإن أصرروا على ترادفهما متشريعاً فلا بد من التفريق بينهما وبين الملاك.

وفي ضوء هذا علينا أن نفرق بين مصطلحين يردان في تعبير كلمات الأصحاب (رحم الله الماضين وحفظ الله الباقيين) هما (العلة) و (الملاك) ويستعملان بمعنى واحد وهما ليسا كذلك، فالعلة هي غاية الفاعل من جعل الحكم والباعث على تشريعه وهي لا تكون مرتبطة بشكل مباشر بالفعل إلا لكونه أحد مواردها، أما الملاك فهو منشأ الحكم في الموضوع المعين ويرتبط به مباشرة، وبينهما فرق، وأوضح فرق أن العلة مرتبطة بالفاعل بينما الملاك مرتبط بالفعل، وبتعبير آخر: إن الملاك هو الداعي إلى جعل الحكم بينما العلة هي الداعي إلى الداعي إلى الحكم.

فمثلاً من مهام الحكومة توسيع إيرادات الدولة لتفي بمتطلبات مسؤوليتها واحتياجاتها، وهذه العلة لا تدفع الحكومة إلى جباية الأموال كيفما اتفق وإنما تنظر لملاكات في القوانين التي تسنها، مثلاً ترى من المصلحة فرض رسوم كمركية على البضائع المستوردة لتشجيع المنتج الوطني، أو تفرض رسوماً كبيرة على بيع وشراء العقارات لمنع مضاربة أصحاب الأموال فيها وزيادة أسعارها بحيث لا يستطيع ذوو الدخل المحدود تملك عقار، أو تفرض عقوبات مالية على من يرتكب مخالفة مرورية، فتشجع المنتج الوطني وحفظ أسعار العقارات والمحافظة على النظام العام هي ملاكات القوانين، والعلة هي استحصال الأموال لخزينة الدولة لتمويل فعاليتها، وهذه العلة لا ترتبط بتلك القوانين بشكل مباشر أي لا يتعين

تحقيقها بها إلا لكونها أحد مواردها، بحسب هذا القانون، وإلا فيمكن للدولة أن تسن قانون العقوبة بالحبس أو أي قرار آخر كالمنع من بيع العقار مدة معينة بدل الرسوم المالية فهنا الملاك موجود وهو مرتبط بالقانون مباشرة لكن العلة المذكورة ليست موجودة، ومن هنا فإن الملاك يعمم الحكم دون العلة.

ونعود إلى مناقشة الشيخ المنتظري (دام ظله الشريف) بعد هذه المقدمة فنقول إن العلة هنا هي مساعدة الفقراء ورفع احتياجاتهم وابتلاء الأغنياء وتزكية أموالهم وإقامة النظام الاجتماعي العام، لكن الفرائض المالية لها ملاكاتها كزكاة النقود لمنع تجميدها وتعويق الحركة الاقتصادية، أو زكاة أموال التجارة لمنع احتكارها ورفع أسعار السوق من دون مسوغ عقلائي إلا جشع التجار، وهذا الملاك هو الذي يمكن أن يعمم حكم وجوب الزكاة من النقدين إلى سائر العملات والنقود، أما العلة فلا تعمم إلا بقوانين من قبل الشارع المقدس ولا يمكن أن تعمم الأحكام بمجرد أن الزكاة المنصوصة لا تفي بحاجة الفقراء.

ثم استشكل (دام ظله) على الوجه الثالث الذي ذكره بنفي الحاجة إلى توسيع موارد وجوب الزكاة بعد أن أوجب الأئمة المتأخرون (عليهم السلام) الخمس فقال: ((هذا ولكن لقائل أن يقول إن خمس أرباح المكاسب مما لا يوجد له أثر في تأريخ صدر الإسلام ولا في الأحاديث الواردة عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وعن الأئمة الأولين ولا يوجد منه اسم في فقه أهل السنة ولو كان مشرعاً في تلك الأعصار لبان وظهر، فمن المحتمل أن الأئمة المتأخرين (عليهم السلام) لما رأوا انحراف الزكاة عن مسيرها وصيرورتها في مسير إعاشة الجبارين وتأمين تجملاتهم بها ورأوا من جهة أخرى لزوم انطباق الزكاة التي هي ماليات الإسلام على جميع الأعصار والأمكنة شرعوا -بما هم حكام الإسلام بالحق- خمس أرباح المكاسب الشاملة لجميع الأعصار والأمكنة عوضاً عن الزكاة.

ففي الحقيقة هو زكاة وليس مصرفه مصرف خمس الغنائم بل هو بأجمعه حق وحداني للإمام بما هو إمام بنحو التقييد لا التعليل، فيه يسد الإمام جميع

خلات المسلمين.

وربما يشهد لذلك أخبار المسألة فراجع.

كيف؟! ولو سلم شمول الزكاة لجميع الأموال والأوراق النقدية ونحوها لم تكن أزيد من ربع العشر، والخمس أزيد منه بمراتب. فهل يمكن جعل ربع العشر لجميع المصارف الثمانية التي منها فقراء غير الهاشميين، وجعل خمس جميع أموال الناس للإمام وفقراء الهاشميين بحيث يكون نصفه بحسب الجعل لهم، مضافاً إلى شركتهم في زكاة الهاشميين وفيما صرف من الزكاة في سبيل الله؟! فهل لا يكون هذا النحو من الجعل ظلماً وزوراً مع كون فقراء الهاشميين أقل من جميع الفقراء بمراتب؟ فتدبر)).

أقول:-

١- هذه كلها استحسانات واجتهادات غير معتبرة لعدم استنادها إلى النصوص وقد علمنا أن مبانيها غير صحيحة.

٢- إن موارد الخمس مختلفة عن موارد الزكاة وقد أشرنا إلى ذلك من خلال نكتة في البحث الرابع^(١)، فلا مسوغ لافتراض بديلة أحدى الفريضتين عن الأخرى.

ثم قال (دام ظلّه): ((ولو أبيت ما ذكرنا فالأحوط القول بثبوت الزكاة في جميع الأوراق المالية الحالة محل النقدين))^(٢).

أما الاحتياط الوجوبي الذي ذكره في النهاية فهو تنزلي كما هو واضح، وإلا فإنه (دام ظلّه الشريف) جزم في أكثر من موضع في كتابه بالوجوب، فقد قال في مسألة وجوب الزكاة في النقدين إذا مسح النقش فيهما: ((أما مع مسح بعض

(١) أنظر: موسوعة فقه الخلاف: ٣١٩/٥، ط، ثانية، ضمن البحث الرابع (فيما تجب فيه الزكاة).

(٢) كتاب الزكاة للشيخ المتظري (دام ظلّه): ٢٨٢/١.

النقش فلا إشكال، لغلبة ذلك في النقود الرائجة وعدم إضراره بصدق الدينار والدرهم. وأما مع مسح الجميع فإن بقيت المعاملة فكذلك على الأقوى ولا سيما مع صدق الدينار والدرهم لما عرفت من عدم الخصوصية لعنوان الدينار والدرهم بل الملاك كونه نقداً رائجاً وواسطة في المعاملات، ولذا قطعنا بوجوب الزكاة في الدولار والأشرفي ونحوهما))^(١).

وقال (دام ظلّه) في موضع آخر بعد نقل قول المحقق (قدس سره) في الشرائع: ((ومن شرط وجوب الزكاة فيهما كونهما مضروبين دنائير ودراهم منقوشين بسكة المعاملة أو ما كان يتعامل بهما)) قال (دام ظلّه الشريف): ((ولا يخفى أن قولهم (دنائير ودراهم) وإن كان ظاهره الخصوصية ولكن الظاهر عدم الخصوصية لهما، بل الملاك سكة المعاملة على الذهب والفضة وإن سميّا بأسماء آخر كالليرة والدولار والأشرفي ونحوها))^(٢).

المسألة في فقه أهل السنة

اجتمع مجلس الفقه الإسلامي في دورته الثالثة المنعقدة في عمان في صفر/١٤٠٧هـ - الموافق أكتوبر/١٩٨٦م، وجاء في القرار رقم (٩): ((إنها -أي العملات الورقية- نقود اعتبارية فيها صفة الثمنية كاملة ولها الأحكام الشرعية المقررة للذهب والفضة من حيث أحكام الربا والزكاة والسلم وسائر أحكامهما))^(٣).

قال بعض أعلامهم: ((بما أن هذا النظام - أي العمل بالعملات الورقية والمعدنية وليس بالذهب والفضة - ظهر حديثاً بعد الحرب العالمية الأولى، فلم

(١) كتاب الزكاة للشيخ المنتظري: ٣٠١/١.

(٢) المصدر: ٢٠٩/١.

(٣) الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبة الزحيلي: المجلد السابع، صفحة ٥١٠٥، الطبعة الثالثة - إيران.

يتكلم فيه فقهاؤنا القدامى، وقد بحث فقهاء العصر حكم زكاة النقود الورقية، فقررُوا وجوب الزكاة فيها عند جمهور الفقهاء (الحنفية والمالكية والشافعية)؛ لأن هذه النقود إما بمثابة دين قوي على خزانة الدولة، أو سندات دين، أو حوالة مصرفية بقيمتها ديناً على المصرف.

ولم يرَ أتباع المذهب الحنبلي الزكاة فيها حتى يتم صرفها فعلاً بالمعدن النفيس (الذهب أو الفضة) قياساً على قبض الدين.

والحق وجوب الزكاة فيها، لأنها أصبحت هي أثمان الأشياء، وامتنع التعامل بالذهب، ولم تسمح أي دولة بأخذ الرصيد المقابل لأي فئة من أوراق التعامل، ولا يصح قياس هذه النقود على الدين، لأن هذا الدين لا ينتفع به صاحبه وهو الدائن، ولم يوجب الفقهاء زكاته إلا بعد قبضه لاحتمال عدم القبض، أما هذه النقود فينتفع بها حاملها فعلاً كما ينتفع بالذهب الذي اعتبر ثمناً للأشياء، وهو يجوزها فعلاً، فلا يصح القول بوجود اختلاف في زكاة هذه النقود. والقول بعدم الزكاة فيها لا شك بأنه اجتهاد خطأ، لأنه يؤدي في النتيجة البينة أن لا زكاة على أخطر وأهم نوع من أموال الزكاة، فيجب قطعاً أن تزكى النقود الورقية زكاة الدين الحال على مليء، كما هو المقرر لدى الشافعية ويجب فيها ربع العشر^(١).

أقول: قوله: ((إما بمثابة دين قوي..)) فيه أنها وجوه غير تامة لأن أياً منها لا ينطبق على العملات المتداولة.

قوله: ((والحق وجوب الزكاة فيها، لأنها أصبحت هي أثمان الأشياء)) وهذا - إذا نظرنا إليه بمعزل عن ورود العنوان في الروايات - استحسان وتنقيح مناط لا حجية فيها كاستدلاله بأنه ((يؤدي إلى أن لا زكاة على أخطر وأهم نوع من أموال الزكاة)).

(١) الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي، ط ٣، مج ٣، ص ١٨٣٤.

نعم إذا ورد في الروايات أن موضوع هذه الزكاة هي الأثمان أمكن الاعتماد على هذا الوجه لصدق الأثمان على العملات المتعارفة، وهو ما قربناه في الوجه الثاني من أدلة التعميم.

(فرع) قال الشيخ المنتظري (دام ظلّه الشريف) في نهاية كلامه المتقدم: ((ولو قيل بثبوتها - أي الزكاة - في الديون التي يسهل أخذها بحيث تكون كالنقد كما احتملناه في محله بحسب دلالة بعض الأخبار صار مقتضاه ثبوت الزكاة كل سنة في الأموال المودعة في البنوك بالحساب الثابت))^(١).

أقول: يشير بذلك الى مختاره في مسألة زكاة الدين حيث اختار ((وجوب الزكاة فيما إذا كان التأخير من قبل صاحبه فيكون مثل النقد يقدر على أخذه وصرفه كيف يشاء)).

وقال (دام ظلّه): ((النتيجة: تعلق الزكاة بما يسمى عرفاً بالودائع البنكية المستعقبة للربح دائماً عند البنوك إذا بقيت فيها حولاً))^(٢).

أقول: بغض النظر عن مناقشته (دام ظلّه) في تعلق الزكاة في الدين لأنها مسألة أخرى، فإنه يرد عليه أمور:-

١- إنه (دام ظلّه) اختار اشتراط حوّلان الحوّل على شخص النصاب، قال (دام ظلّه): ((والظاهر اعتبار الحوّل في شخص النصاب فلا يكفي بقاء نوعه وهو المشهور عندنا خلافاً للشيخ حيث قال بأن التبديل بالجنس في أثناء الحوّل لا يضر))^(٣) ولا يتحقق هذا الشرط في الودائع البنكية.

٢- إن مختاره (دام ظلّه) مناف لحكمة التشريع التي هي المنع عن تجميد المال والدفع الى تحريكه، ووضعه في البنوك تحريك له، قال (دام ظلّه): ((وحيث أن وضعهما - أي التقدين - للمعاملات والتوليدات فحبسهما سنة كأنه أمر غير

(١) كتاب الزكاة للشيخ المنتظري: ٢٨٢/١.

(٢) المصدر: ٩٨/١.

(٣) كتاب الزكاة للشيخ المنتظري: ٣٠٦/١.

مرغوب عنه وكأن الزكاة وضعت عليهما حينئذٍ غرامة، ليتجنب الناس عن حبسهما^(١).

٣- إنه (دام ظله) التزم - كما هو الصحيح - بأن للعملات قيمة في ذاتها وليست هي حوالة ونحوها فجمعها مع الدين من باب التنظير لا وجه له ومما تجدر الإشارة إليه أن هذا التنظير مما استدل به بعض علماء العامة على وجوب الزكاة في العملات المعروفة اليوم كما ورد في النص الذي نقلناه آنفاً.

أقول: يمكن تصحيح القول بوجوب الزكاة على الودائع البنكية ولكن ليس على الزبون المودع لما ذكرناه وإنما على البنك، بعد تقريب عدة أمور:-

١- إن الأموال وإن سميت ودائع إلا أنها في الحقيقة قرضٌ بدليل أن البنك يملكها ويتصرف فيها ويستثمرها.

٢- إن الجهة تملك كالأفراد، والبنك جهة فهي تملك.

٣- إن الزكاة تجب في القرض عند اجتماع الشروط كالحول والنصاب على المقرض لا على المقرض. وهذه الأمور تامة فتجب الزكاة على البنك.

لكن تحقق هذا الوجوب بعيد عملياً لأن الأموال لا تبقى مجمدة عند المصرف حولاً كاملاً وإنما يحركها وبذلك يحتل شرط من شروط الوجوب.

على أن حمل كلام الشيخ المنتظري (دام ظله الشريف) على هذا المعنى خلاف الظاهر كما هو واضح فالإشكال باقٍ عليه.

(١) كتاب الزكاة للشيخ المنتظري: ٣٠٠/١.

الفهرس

البحث الاول : التذكية الشرعية بمكائن الذبح الحديثة

- ٩ التذكية الشرعية بمكائن الذبح الحديثة(*)
- ١٠ الجهة الأولى: شروط التذكية الشرعية
- ١٠ الشرط الأول: التسمية
- ٢١ الشرط الثاني: الاستقبال
- ٣٥ مناقشة البعض للمشهور
- ٤٢ الشرط الثالث: إسلام الذابح
- ٤٤ (الصنفان الأول والثاني):
- ٥٠ (الصنف الثالث) أهل الكتاب من اليهود والنصارى:
- ٥١ الاستدلال على الحرمة:
- ٥٤ تصنيف روايات المسألة:
- ٦١ علاج التعارض بين الروايات
- ٦٨ توجيه روايات النهي في ضوء الجمع المذكور:
- ٧١ إشكال ودفع:
- ٧٤ الترجيح بموافقة الكتاب
- ٨١ (الصنف الرابع) طوائف المسلمين عامة غير الملتزمين بولاية أهل البيت
- ٨٤ الشرط الرابع: كون آلة الذبح من الحديد
- ٩٦ الشرط الخامس: كيفية الذبح
- ١١٦ الشرط السادس: الحركة الدالة على الحياة بعد الذبح
- ١٢٥ فروع:
- ١٢٥ (الأول) هل الحركة المشروطة تكون بعد الذبح أم قبله؟
- ١٢٦ (الثاني) لا بد من استناد الموت إلى التذكية

- ١٢٧ (الثالث) لا يجري استصحاب حياة الحيوان عند الشك فيها
- ١٢٨ (مسألة مستحدثة)
- ١٢٩..... الشرط السابع: استقرار حياة الذبيحة
- ١٤١ الشرط الثامن: عدم إبانة الرأس قبل الموت
- ١٦٤..... فذلكة الكلام في الشروط
- ١٦٥..... المرجع عند الشك في الشروط
- ١٧٣..... الجهة الثانية: معالجة مشاكل الذبح بالمكائن الحديثة
- ١٧٣..... (الأولى) انتساب الذبح لغير الإنسان:
- ١٧٦..... (الثانية) عدم تحقق التسمية
- ١٨٧..... (الثالثة) عدم تحقق الاستقبال:
- ١٨٨..... (الرابعة) كون آلة الذبح من الحديد
- ١٨٩..... (الخامسة) قطع الرأس خصوصاً في الدجاج وإبانة الرأس محرمة للذبيحة

البحث الثاني : حكم رؤية الهلال بالعين المسلحة

- ١٩٥..... حكم رؤية الهلال بالعين المسلحة
- ٢٠٠ أدلة كفاية رؤية الهلال بالعين المسلحة:
- ٢٠٧ أدلة اشتراط الرؤية بالعين المجردة:

البحث الثالث: ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي

- ٢١٩..... ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي
- ٢٣٥..... الأقوال في المسألة:
- ٢٣٦..... الاستدلال على ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي
- ٢٨٩..... دليل القول بعدم ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي:

٢٩٠.....	الرأي المختار:
٢٩٣.....	فروع
٢٩٣.....	(الأول) من هو الحاكم الذي يثبت الهلال بحكمه؟
٢٩٥.....	(الثاني) في حجية قول الحاكم الشرعي المستند إلى علمه الشخصي
٢٩٩.....	(الثالث) قال صاحب الجواهر.....
٣٠٠.....	(الرابع) اشترط صاحب العروة الوثقى.....
٣٠٣.....	(الخامس) مقتضى الأدلة المتقدمة على نفوذ حكم الحاكم الشرعي عدم الفرق بين مقلديه ومقلدي غيره.....

البحث الرابع : روع فقهية تتعلق بتغير القوة الشرائية للعملة

٣٠٧.....	فروع فقهية تتعلق بتغير القوة الشرائية للعملة ^(*)
٣١٥.....	أسباب نشوء التضخم:.....
٣١٦.....	العلاقة بين التضخم وسعر الصرف:.....
٣١٨.....	العلاقة بين التضخم وارتفاع الأسعار:.....
٣١٩.....	معالجة التضخم:.....
٣٣٠.....	البحث في المسألة.....
٣٣٠.....	ضمان انخفاض قيمة العملة:.....
٣٣٠.....	(القول الأول) عدم الضمان.....
٣٥٩.....	(القول الثاني) الضمان مطلقاً.....
٣٧٦.....	الاستدلال على الضمان بمعتبرة يونس الأخرى وحل التعارض:-.....
٣٨٢.....	(القول الثالث) التفصيل.....
٤٠٠.....	(القول الرابع) ثبوت حق الفسخ عند انخفاض قيمة النقد.....
٤٠٢.....	نتيجة البحث والقول المختار.....
٤٠٤.....	المسألة في فقه العامة.....

البحث الخامس: زكاة العملات المتداولة

٤١٩ زكاة العملات المتداولة(*)
٤٢٢ الدليل على انحصار الوجوب بالدينار الذهبي والدرهم الفضي:
٤٢٥ أدلة عموم الوجوب:
٤٣٨ إشكالات على القول بالوجوب وجوابها:
٤٤٣ قول بالوجوب لبعض أعلام العصر
٤٥٥ الفهرس