



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



ارحم الراحمين
عليهم يا صابغ

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

فقهية محكمة
فقهية محكمة
فقهية محكمة
فقهية محكمة
فقهية محكمة

محرمات

تحرير

عبدالمجيد بن عبدالمجيد بن عبدالمجيد

الشيخ محمد بن عبدالمجيد بن عبدالمجيد

دار الفکر



بیت

المطبعة

دار الفکر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بحوث فقهية معاصرة

كاتب:

آية الله العظمى الشيخ بشير حسين النجفى

نشرت فى الطباعة:

دفتر آيت الله نجفى

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٧	بحوث فقهيه معاصره
٧	اشاره
٧	اشاره
١٧	الفصل الأول / فى أدله أماره سوق المسلمين
٢٧	الفصل الثانى: آثار أماره سوق المسلمين
٤٣	الزبا
٤٧	الفصل الأول: فى ربا المعاوضه
٥٩	شرائط الربا فى البيع
٥٩	الشرط الأول: وحده الجنس فى العوضين
٦٧	الشرط الثانى: اعتبار الكيل والوزن فى العوضين
٧٣	الفصل الثانى: ربا القرض
٧٧	حكم ما يؤخذ ربا من الأموال
٨١	أما ربا البيع فقد ذكرت له احتمالات ثلاثه:
٨٦	وأما بطلان البيع الربوى فقد استدل عليه بوجه:
٨٩	تأجيل أحد العوضين
١٠٧	مجهول المالك
١١٣	ملكه الدوله
١١٨	وقد استدل من قال بعدم الملكيه بأمر:
١٢٩	المصارف والبنوك
١٣٩	أقسام البنوك
١٤٦	الودائع المصرفيه
١٤٨	الودائع الثابته:
١٥٨	الودائع غير الثابته:

١٦٠	التوفير:
١٦٣	المال ومنشأ المالىه فى المالىات
١٦٩	ماليه الأوراق النقدية:
١٧١	التعامل بالأوراق النقدية
١٧١	المورد الأول: فى بيع الأوراق المالىه:
١٧٦	المورد الثانى: فى قرض الأوراق المالىه:
١٧٧	تنزيل الأوراق
١٧٧	البحث الأول: فى تنزيل الأوراق النقدية:
١٧٨	البحث الثانى: فى تنزيل الكمبيالات:
١٨٤	المورد الثانى: فى كمبيالات المجامله
١٩٣	الكفالات المستحدثه
١٩٤	الجهه الأولى: فى صحه العمليه:
٢٠٥	فتح الاعتمادات
٢١٥	التأمين
٢٢٥	مصرف الدم والأعضاء والنطف
٢٢٧	الفصل الأول: فى مصرف الدم
٢٤٧	الفصل الثانى: مصرف الأعضاء
٢٤٧	الفهارس
٢٧١	تعريف مركز

اشاره

اسم الكتاب: بحوث فقهيه معاصره.

من إفادات: سماحه المرجع الديني الكبير آيه الله العظمى

الشيخ بشير حسين النجفي (دام ظله).

بقلم: حجه الإسلام والمسلمين العلامة ضياء الدين زين الدين.

الطبعه: الثانيه / صيف ٢٠١١م / ١٤٣٢هـ _

رقم الإيداع بدار الكتب والوثائق ببغداد (٣٤٦)

لعام (٢٠١٢م)

ص: ١

اشاره

بحوث فقهيه معاصره.

تقرير بحوث

سماحه ايه الله العظمى المرجع الدينى الكبير

الشيخ بشير حسين النجفى

دام ظله الوارف

بقلم

حجه السلام و المسلمين علامه

الشيخ ضياء الدين زين الدين

ص: ٣

بسم الله الرحمن الرحيم

قد وافانى التوفيق الإلهى لاستفاده هذه الأبحاث الفقيهيه التى تتكفل ببيان مسائل تهتم أهل العصر مع جماعه من الأخوه الأفاضل، وكان ذلك فى لىالى شهر رمضان المبارك سنة ١٤٠٢ إلى سنة ١٤٠٤ للهجره النبويه المباركه تحت ظل الحضرة العلويه المقدسه وقاها الله وإيانا صروف الدهر وريب الزمان، ولعل الله تعالى ينفع بها بعض الأخوه فتكون ذخراً لى يوم لا ينفع مال ولا بنون آملاً من الله تعالى جزيل ما هو أهله من

المنه والفضل، والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد آله الطاهرين.

المقرر

ص: ٧

من الإمارات الشرعيه المعروفه والمشهوره أماره سوق المسلمين، وهى تعنى الاعتماد على هذه السوق لإثبات إباحه ما يحتمل الحرمة فيه، وطهاره ما تحتمل نجاسته، وذكاه ما يحتمل عدم ذكاته.

وهذه الأماره بعنوانها العام لا- إشكال فيها، وهى من ضروريات المجتمع الإنسانى قبل أن تكون من ضروريات المجتمع الإسلامى؛ إذ ما لم تترتب آثار السوق فى مشروعيه ما يوجد فيه من حيث تملكه إياه أو تذكيته أو طهارته لا تستقيم معيشه الإنسان بالنحو الطبيعى المعهود.

إلا أن ما ينبغى التأمل فيه هو مدى أبعاد هذه القاعده أو شمولها لحالات من الشك قد لا تجرى فيها؛ لأن الأمر يختلف مع من يدخل السوق من الناس فهو:

١- قد يؤمن إيماناً جازماً لسبب من أسباب الإيمان الخاصه والعامه بمشروعيه ما فى يد البائع من السلع.

٢- وقد تعكس معه الحاله تماماً إذ هو قد يؤمن بعدم مشروعيه ما فى يد البائع من السلع لواحد من الأسباب المتقدمه.

٣- وقد يغفل غفله تامه عن الالتفات إلى المشروعيه وعدمها.

٤_ وقد يشك في المشروعيه وعدمها ولكن دون قرينه تؤكد أيّاً من جانبي هذا الشك.

٥_ وقد يشك في هذه المشروعيه مع وجود قرينه غير معتبره شرعاً على المشروعيه كما لو وجدت كتابه غير معروفه المستند أو أخبار من لا يوثق بخبره وشبه هذا من القرائن.

٦_ وقد يؤيد الشك بقرينه _ غير معتبره أيضاً _ على عدم المشروعيه فالشارع لا يرتب الأثر عليها إلا أن لها تأثيرها النفسى لدى الشاك وترجح لديه جانب العدم.

٧ و٨_ وقد تكون هاتان القرينتان مما يعتبر شرعاً ويرتب الشرع على أساسهما الحكم فى جانب المشروعيه أو عدمها.

وواضح أن جريان الأماره إنما هو فى المجال الذى لا يكون فيه علم واقعى أو ما يقوم مقامه شرعاً فأماره سوق المسلمين مع هذه الملاحظه لا يمكن إجراؤها فى كل من الصور الأولى والثانيه والسابعه والثامنه؛ إذ فى الأوليين هناك اعتقاد جازم ولا يرجع معه إلى الأمارات، وفى الأخيرين هناك دليل شرعى يرتب الشرع الأثر عليه وإن لم يبلغ إلى درجه العلم الواقعى كما لو قامت اليينه الشرعيه على أحد الاحتمالين.

ولكن التساؤل عن الصور الأربع الأخرى هل هى جميعاً مما تطرد فيه هذه الأماره أو لا؟

ولعل الإجابة بالإيجاب واضحه فى الصوره الثالثه والرابعه والخامسه؛ إذ هى جميعاً مما

علم جريان الأماره فيها، ولكن الموقف يختلف بالنسبه إلى الصوره السادسه حيث تواجد قرائن تؤيد الشك فى عدم المشروعيه، أما كقرينه فعليته فى المبيع أو قرائن عامه فى ذوى السوق من عدم الالتزام والمبالاه فى مصدر جلب تلك السلع وإلى أين تنتهى، ويقع البحث فى فصلين:

الفصل الأول / في أدله أماره سوق المسلمين

ولاستيضاح الإجابة عن هذا لا بد من ملاحظه ما عرض من أدله لهذه الأماره لدى الفقهاء، ومدى دلالتها واستيعابها لصور الشك المتقدمه، وقد استدل عليها بأدله:

الأول: الإجماع، وقد صدرت هذه الدعوى من جمله من الأعلام، إلا أن إثبات أن هذا الإجماع تعبدى مشكل جداً، ولا سيما مع تكاثر الروايات الواردة في هذه الأماره، إذ مع وجود الروايات يعتبر الإجماع محتمل المدرك ولا شك، ومن المعروف أنه ليس بحجه وإن كان متحققاً فعلاً بل الحجه أدلته.

الثاني: السيره العمليه من المشرعين كآفه خاصتهم وعامتهم منذ العصور الإسلاميه الأولى وحتى الآن.

وهذه السيره في الجملة مما لا إشكال فيها إلا أنها دليل لئى فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن منها، والمتيقن هو ورودها في صور الغفله والشك

غير المعتضد بقريته على المشروعيه أو عدمها، وأما ورودها في صورته الشك مع قرائن تؤيد عدم المشروعيه فهذا ما لم يعلم من شأنها إلا أن يدعى عموم السيره.

إذن فلا يمكن الاستدلال بهذه السيره على الحكم مع مثل هذا النحو من الشك.

الثالث: ما رواه الشيخ الكليني عن القاسم بن يحيى عن سليمان بن داود عن حفص بن غياث عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال له رجل: إذا رأيت شيئاً في يدى رجل يجوز لى أن أشهد أنه له؟ قال: نعم؛ قال الرجل: أشهد أنه في يده ولا أشهد أنه له فلعله لغيره، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): أفیحل الشراء منه؟ قال: نعم، فقال أبو عبد الله: فلعله لغيره فمن أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً لك ثم تقول بعد الملك هو لى وتحلف عليه، ولا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك؟ ثم قال أبو عبد الله (عليه السلام): لو لم يجر هذا لم يقم للمسلمين سوق (١).

واستفاده حجه السوق من هذه الروايه بمناسبه التعقيب الأخير من محكى قول الإمام (عليه السلام): «لو لم يجر هذا لم يقم للمسلمين سوق» حيث يمكن استفاده أن هذه السوق حجه على ما فيها، ولا- ينبغى السؤال عما يُشترى فيها ويبيع، ويكفى أن تكون الصبغه العامه فى السوق هى الإسلام ليشرع التصرفات فيها أخذاً وعطاءً وأكلاً وشرباً ولباساً ونحو ذلك.

ص: ١٢

١- الكافي ٧: ٣٨٤ ب (٩) من أبواب الشهاده ح ١، وسائل الشيعة ٢٧: ٢٩٢ ب (٢٥) من أبواب كيفية الحكم.

ويلاحظ على الاستدلال بالرواية:

أولاً: أن في سندها حفص بن غياث وهو ضعيف _ على المختار(1) _ لأنه مخالف للحق في الاعتقاد وإن قيل إن الأصحاب عملوا بما يرويه لوثاقته وتحززه عن الكذب فيما يرويه.

وثانياً: هي منصّبه على أماره أخرى وهي يد المسلم لا سوق المسلمين؛ إذ إن المقصود في كل من السؤال والجواب إنما هو هذه اليد، أما سوق المسلمين فقد لوحظت فيها عرضاً.

وثالثاً: أن الرواية صدرت في عصرٍ كان الناس أقرب للالتزام منهم إليه في الوقت الحاضر، فصحيح أن العامه مذ انصرفوا في عقائدهم عن المنهل الروى لحجج الله من أهل البيت (عليه السلام)، إلا أن ارتباطهم لم ينقطع عن الظواهر الإسلاميه العامه التي تحفظ للإسلام صبغته البارزه في المجتمع، ومن تلك الظواهر مجريات السوق؛ إذ هناك فروق محسوسه بين سوق المسلمين وأسواق غيرهم في التعامل والتذكيه وشبههما مما يحفظ لتلك المظاهر وجودها، وتسريه حكم هذه السوق إلى حالات ابتعد فيها الناس حتى عن تلك الظواهر قد لا يكون في محله.

ولكن مما لا ينبغي الغفله عنه أن الرواية وردت في موقع الشهاده، وهي إنما ترد في موقع يأتي التنازع فيه في مشروعيه ما تحت يد صاحب اليد أو عدم المشروعيه، وهذا النزاع يمكن أن يكون قرينه تؤيد عدم المشروعيه كما لا يخفى، إذن فالمناقشه الثانيه والثالثه غير واردتين، وتبقى المناقشه الأولى من ضعف السند فيها كما ألمحنا.

ص: ١٣

١- هذا بناءً على ما كان عليه (دام ظله) فيما مضى من عدم العمل بالخبر الموثق، ولكنه تبدل مبناه فيما بعد.

إذن فالروايه_ إن تمت سنداً_ يظهر منها الإطلاق لجميع حالات الشك السابقه حتى وإن كانت هناك قرائن على عدم المشروعيه ما لم تكن تلك القرائن معتبره شرعاً.

الرابع: ما رواه أبو حمزه الثمالي عن أبي جعفر (عليه السلام) (في حديث) أن قتاده قال له: أخبرني عن الجبن، فقال: لا بأس به، فقال: إنه ربما جعلت فيه أنفحة الميت؟ فقال: ليس به بأس إن الأنفحة ليس لها عروق ولا فيها دم ولا لها عظم، إنما تخرج من بين فرث ودم، وإنما الأنفحة بمنزله دجاجه ميتة أخرجت منها بيضه فهل تأكل تلك البيضة؟ قال قتاده: لا ولا أمر بأكلها، قال أبو جعفر (عليه السلام): ولم؟ قال: لأنها من الميتة، قال: فإن حضنت تلك البيضة فخرجت منها دجاجه، أتأكلها؟ قال: نعم، قال فما حرم عليك البيضة وأحل لك الدجاجه؟ ثم قال: فكذلك الأنفحة مثل البيضة، فاشتر الجبن من أسواق المسلمين، من أيدي المصلين ولا تسأل عنه إلا أن يأتيك من يخبرك عنه (١).

وموضع الدلالة في الروايه: (فاشتر الجبن من أسواق المسلمين من المصلين.. إلخ).

والمتمامل في هذه العبارة يستوقفه قيد (المصلين) في المسلمين أصحاب السوق، إذ لا بد أن يؤخذ في القيد الاحترازيه وإلا أصبح لغواً، فمعناه أن من علم التزامه بالصلاه حمل سلوكه على الصحة وإلا فلا.

ومن الواضح أن ذكر المصلين لا يقصد به الصلاه بالخصوص فمن علم منه الصلاه أخذ منه دون سؤال وإلا فلا، فإنه لم يقل به أحد والذي يبدو أن قيد

ص: ١٤

١- وسائل الشيعة ٢٤: ١٧٩ ب (٣٣) من أبواب الأتعمة المحرمه ح ١.

الصلاه أخذ كناية عن الالتزام بتلك المظاهر العامه الحاكمه فى المجتمع الإسلامى، والتي من أبرزها الصلاه، وعلى هذا فالروايه أخذت هذا الالتزام قيدها فى حجه سوق المسلمين، فيمكن اعتبار هذه الروايه مقيده للإطلاق فى ما سواها من روايات لا تشير إلى هذا القيد، كما هو ظاهر الروايه السابقه لو تمّ سندها، وإن كانتا مثبتتين.

الخامس: ما رواه سعد عن أبى جعفر عن الحسين بن سعيد عن فضاله عن أبان عن إسماعيل بن الفضل قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام): عن لباس الجلود والخفاف والنعال والصلاه فيها إذا لم تكن من أرض المصلين، فقال: أما النعال والخفاف فلا بأس بها(١).

وفى سندها إشكال من جهة أبان فإنه ابن عثمان وكان ناووسياً(٢)، كما لا يخلو السند عن إطلاق يحتاج إلى تقييد فى كل من سعد وأبى جعفر إذ الاحتمال فيهما وارد.

وظاهرها _ كسابقتها _ حصر جواز لبس الجلود فى الصلاه فى خصوص ما يجلب من أرض المصلين دون ما يجلب من غيرها وهو أيضاً كناية عن الالتزام بهذه المظاهر العامه، فلا وجه لما احتمله سيدنا الأستاذ من أن إطلاق المصلين هنا أريد به المسلمين بدلاله الآيه الكريمه: [قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ] (٣)؛ إذ إن

ص: ١٥

١- وسائل الشيعة ب (٣٨) من أبواب لباس المصلى ح ٣.

٢- هذا بناء على ما كان عليه a فيما مضى من عدم العمل بالخبر الموثق ولكنه تبدل مبناه فيما بعد.

٣- سورة المدثر/٤٤.

تعبيرى المسلمين والمصلين يكونان مترادفين مصداقاً بناءً على أن الكفار مكلفون بالفروع كما هم مكلفون بالأصول، وحينئذ يكون نتيجة سؤال السائل عمّا يؤخذ من أرض غير المسلمين؛ فهذا الاحتمال غير وجيه لسببين:

الأول: ما ذكرناه فى مباحث الحجّه من عدم تماميه الدلاله فى نفس الآيه على هذا الاحتمال؛ إذ الكافرون ليسوا مكلفين بالفروع فلا ترادف.

الثانى: _ مع التنزل _ أن مجرى الكلام فى الروايه سؤالاً - وجواباً إنما هو عن الأخذ من أولئك الذابحين غير الملتزمين بمبادئ الشرع العامه مما يرجح عدم جريان تذكيتهم وفق الضوابط الشرعيه، ولهذا فإن الصلاه ليست هى المقصوده فى المسأله بل هى أخذت كطريق إلى تحقق عنوان الالتزام بالشريعه وحفظ المظاهر باعتبار ما لها من أهميه فى هذه المظاهر، فغايه السؤال تكون حينئذ عن شراء الجلود ومشتقاتها ممن لا يلتزمون بأحكام الشريعه فهل أصلى فيها أو لا؟ ولهذا كان تفصيل الإمام (عليه السلام) بين النعل والخف من جانب وغيرهما من جانب آخر؛ لأنهما مما يجوز لبسهما فى الصلاه وإن كانا نجسين بالنجاسه العارضه؛ لأنهما لا يستران العوره.

والروايه مع هذا المقيد تقرب فى الدلاله من سابقتها فى حجيه سوق المسلمين حين يعلم التزامهم بالمظاهر العامه للشريعه دون ما إذا لم يعلم منهم هذا الالتزام.

السادس: ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الفراء اشتريه من الرجل الذى لعلى لا أثق به، فيبيني على أنها ذكيه أبيعها على

ذلك؟ فقال: إن كنت لا تثق به فلا تبعها على أنها ذكيه إلا أن تقول: قد قيل لى إنَّها ذكيه (١١).

والروايه معتبره السند إلا أن الالتزام بدلالاتها منطوقاً مشكل، فهي تشترط الوثوق بالتذكيه فى جواز التصرف فى البيع فيما يتوقف عليها، وهذا يعنى إسقاط حجيه سوق المسلمين فالإمام (عليه السلام) يقول: (إن كنت لا تثق به فلا تبعها على أنها ذكيه) ومنافاه هذا المنطوق للسيره التى عرف شمولها لبعض صور المشكوك واضح.

إذن فلا بد من حمل الثقة المطلوبه هنا على تلك الثقة العامه التى تتأتى من حفظ المجتمع للمظاهر والرسوم الإسلاميه العامه، لا تلك الثقة الخاصه التى تنشأ من المخالطه واستمرار الإبتاع الشخصى لأحكام الدين الحنيف من كل بائع فى السوق بالخصوص.

إلا- أنه يمكن القول: إن الروايه بعيده عن السوق وأمارته وأنها تحكى فقط عن شراء من شخص عابر يشك المشتري فى تصرفاته والتزامه، فهى أجنبيه عما نحن فيه.

هذه نماذج من أدله هذه الأماره وقد اتضح من خلالها أن سوق المسلمين ليست حجه على الإطلاق، بل حجيتها فقط فى حاله معرفه المشتري بالتزام البائعين فيه وحفظهم لمظاهر الشريعه ومتقيدين بما يحفظ لهذه المظاهر وجودها، والإطلاق الموجود فى بعض الروايات يمكن تقييده بالقيود الوارده فى بعضها الآخر كما هو واضح من روايه أبى حمزه الثمالى من أمر الإمام أبى جعفر (عليه السلام)

ص: ١٧

لقتاده بالشراء، وعدم السؤال من سوق المسلمين الملتزمين بالصلاه كعنوان لالتزامهم بمظاهر اسلاميه المجتمع الذى يكون.

ولئن نوقش فى إمكان تقييد الإطلاقات فى ذلك البعض بمثل هذه القيود فلا أقل من أنها تثير الشك فى حجيه السوق بدونها، والشك فى الحجيه يساوق عدم الحجيه كما هو معلوم، فيبقى الإطلاع بحاجه إلى دليل واضح بجعل الحجيه له دون تلك القيود.

ويضاف إلى ما تقدم روايات أخرى يمكن أن تكون مؤيده للقيود المذكور، ونقول: مؤيده، إذ إن فى سندها ضعفاً لا ينهض فى اعتبارها دليلاً شرعياً، فمنها:

١- ما رواه الشيخ ١ عن أحمد بن محمد عن سعد بن إسماعيل عن أبيه إسماعيل بن عيسى قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن جلود الفراء يشتريها الرجل فى سوق من أسواق الجبل أيسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف؟ قال: عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، وإذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه (١).

ورواه الشيخ الصدوق ١ فى الفقيه أيضاً.

والإشكال فى السند يأتى من جهتي كل من سعد بن إسماعيل وأبيه إسماعيل بن عيسى فكل منهما لم يثبت توثيقه، كما يلاحظ أن فى النسخ اختلافاً؛ إذ فى مطبوع كل من كتاب الفقيه والتهذيب والوسائل يوجد فيها (الجبل) إلا أن فى

ص: ١٨

١- تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٨ ب (١٧) من أبواب الصلاة، ح ٧٦، وسائل الشيعه ٣: ٤٩٢ ب (٥٠) من أبواب النجاسات ح ٧.

هامش نسخه الفقيه المطبوعه حديثاً نقل عن بعض المخطوطات (الجيل) و(الخيل) و(الحثل)، وفسر الأخير بهامش المطبوعه القديمه أنهم طائفه من اليهود(١).

ودلاله الروايه واضحه على عدم كفايه دعوى الإسلام في وصف ذوى السوق، بل لابد من اقتران هذه الدعوى بما يحفظ للشريعه مبادئها في حياتهم وبين أظهرهم، ولا سيما الصلاه فيما يبيعونه نوعاً.

٢_ ما رواه الشيخ الكليني عن على بن إبراهيم عن أبيه عن إسماعيل بن مرار عن يونس عنهم(عليه السلام) قالوا خمسه أشياء ذكيه مما فيها منافع الخلق: الأنفحه، والبيضه، والصوف والشعر، والوبر، ولا بأس بأكل الجبن كله مما عمله مسلم أو غيره، وإنما يكره أن يتركل سوى الأنفحه مما في آنيه المجوس وأهل الكتاب لأنهم؛ لا يتوقون الميته والخمر(٢).

وضعف السند في الروايه من جهه إسماعيل بن مرار إذ هو ممن لم تثبت وثاقته وإن ادعيت من البعض لروايه من لا يروى إلا عن ثقه عنه، إلا أن هذه الدعوى غير مسلّمه المدرك فلا تتم.

ودلاله الروايه على المطلوب تأتي من جهه التعليل العام الذى بنى عليه الحكم فى كراهه تناول ما فى أيدي الكتابين لتناولهم الميته والخمر وعدم توقيهم منهما، وهذا يعنى شمول الحكم لكل من عرف عنه عدم

ص: ١٩

١- من لا يحضره الفقيه ١: ٢٦٧ ب (٣٩) فيما يصلى فيه وما لا يصلى فيه من الثياب ح ٣٩.

٢- الكافي ٦: ٢٦٠ ب (٩) ما ينتفع به من الميته وما لا ينتفع به منها.

التوقى وإن كان من المسلمين.

٣_ ما رواه محمد بن الحسين (الحسن) الأشعري قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني (عليه السلام) ما تقول فى الفرو يشتري من السوق؟ فقال: إذا كان مضموناً فلا بأس (١).

وواضح أن السؤال كان عن السوق المتعارف بين المسلمين فاللام هى لام العهد الحضورى أى هذه السوق التى ندخلها والإمام قيّد المشروعيه بضمان التذكيه ولو كان ناشئاً من حفظ مظاهر الالتزام بأحكام الإسلام، وإلا كان القيد لغواً.

إذن فحصيله هذه الروايات كافه أن السوق يجب أن يكون للمسلمين وأن لا يكون هؤلاء المسلمون ممن عهد منهم عدم الالتزام _ وإن لم يعلم الالتزام _ أما إذا عهد منهم التحلل وعدم الالتزام فلا ينبغى إجراء حكم سوق المسلمين عليهم.

ص: ٢٠

١- الكافي ٣: ٣٩٩ ب (٦٠) اللباس الذى تكره الصلاه فيه وما لا تكره.

الفصل الثانی: آثار أماره سوق المسلمین

قلنا: إن الأثر الجامع لقاعده سوق المسلمین بعد اجتماع شرائطها هو البناء علی مشروعیه ما شك فی مشروعیه، وتجمع هذه الكلمه أبعاداً ثلاثه بارزه لعل من المجدی الوقوف عند كل منها بالخصوص، وهذه الأبعاد هی:

١_ ملكیه ما احتمال عدم ملكيته؛ إذ لا تصح معامله البيع من دون إحراز أن ما یباع صالح للتملك.

٢_ طهاره ما احتمال نجاسته؛ لأن بیع النجس لا یصح إلا بشروط معینه.

٣_ تذکیه ما یشک فی عدم تذکيته، بل حلیه كل ما یشک فی حرمة سواء أكان من جهة التذکیه أم غیرها.

أما البعد الأول: فإن ملكیه ما احتمال عدم ملكيته هو مفاد كثير من الروایات سبق بعضها، ویضاف إليه ما یمکن أن یعد طوائف تشهد علی هذه الملكیه.

الطائفه الأولى: ما ورد فی بیع الرقیق المدعی للحریه، ولم تكن له بینة علی دعواه فمنها ما رواه:

١_ العيص بن القاسم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن مملوك ادعى أنه حر ولم يأت بينه على ذلك أشتريه؟ قال: نعم (١).

والرواية وردت بطريق صحيح لدى كل من الشيخ الطوسي والشيخ الصدوق رضوان الله عليهما، وهي وإن وردت في المملوك الذكر إلا أن المذكور لا خصوصية لها في الحكم _ كما هو واضح.

٢_ المشايخ الثلاثة ٥ عن حمزه بن حمران قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام)، أدخل السوق وأريد أن أشتري جارية فتقول إنى حره، فقال اشترها إلا أن تكون لها بينه (٢).

وسندها مخدوش بحمزه بن حمران فهو لم يوثق.

والفرق ما بين دالتي الروايتين أن في الأولى عموماً يشمل غير السوق مما يرى بأيدي الناس من المالكين، بينما خصصت الثانية ما يعرض في السوق من الجوارى ولهذا قيل: إن الأولى من أدله قاعده اليد والثانية من أدله أماره سوق المسلمين، بينما خلط آخرون فأوردوها تارة في أدله أماره اليد وأخرى في أدله سوق المسلمين، ولكن سيأتي بيان ما في هذا الوجه من الاضطراب إن شاء الله.

الطائفة الثانية: ما دل على حليه ما لم تعلم حرمة بالذات وذكر سوق المسلمين كموردٍ لهذه القاعده منها ما رواه:

ص: ٢٢

١- تهذيب الأحكام ٧: ٦٩ ب (٦) في ابتياع الحيوان ح ٣١، من لا يحضره الفقيه ٣: ١٦٢ ب (٦٩) البيوع ح ٥٥.

٢- الكافي ٥: ٢١٣ ب (٩٣) في شراء الرقيق ح ١٣.

مسعده بن صدقه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سمعته يقول: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة أو المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه أو خدع فبيع أو قهراً.. والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينه (١).

والروايه ضعيفه السند لوجود مسعده بن صدقه فيها، وهو ممن لم تثبت وثاقته (٢)، وقيل عنه: إنه عامى أو بترى.

الطائفة الثالثة: ما ورد في ما اشتبه أنه كان سرقة أو خيانه إذ إن ترتب آثار سوق المسلمين لإثبات الملكيه فيما إذا لم يعلم أنه المسروق بعينه فمنها ما رواه:

١- أبو بصير قال: سألت أحدهما ٨ عن شراء الخيانه والسرقه، قال: لا، إلا أن يكون قد اختلط معه غيره فأما السرقه بعينها فلا (٣).
والروايه معتبره سنداً، وهي تفيد المنع فى خصوص ما علم أنه مسروق، ومن دون هذا العلم يجرى الحكم بتملك البائع له بحجيه سوق المسلمين، وقريب منها مضمرة سماعه (٤).

ص: ٢٣

-
- ١- وسائل الشيعه ١٧: ٣٣٦ ب (١) من أبواب البيع وشروطه ح ٤.
 - ٢- هذا ما كان (دام ظله) بانياً عليه ثم عدل إلى توثيقه فيما بعد.
 - ٣- وسائل الشيعه ١٧: ٣٣٥ ب (١) من أبواب عقد البيع وشروطه ح ٤.
 - ٤- وسائل الشيعه ١٧: ٣٣٦ ب (١) من أبواب البيع وشروطه ح ٤.

٢_ قرب الإسناد بسنده عن علي بن جعفر عن أخيه موسى قال سألته عن رجل سرق جاريه ثم باعها يحل فرجها لمن اشتراها؟ قال: إذا أنبأهم أنها سرقة فلا يحل وإن لم يعلم فلا بأس (١١).

والظاهر أن الروايه تامه السند، وهي رتبت حرمه الوطاء على ما إذا أخبر البائع المشتري بذلك بل على ما إذا أفاده الخبر علماً بالسرقه؛ إذ لو كان مجرد الإخبار كافياً لما عقب بقوله (عليه السلام): (وإن لم يعلم فلا بأس)، فهذا التعقيب يعنى أن الشرط إنما ذكر لطريقته إلى علم المشتري لا- أنه هو مناط التحريم؛ ولهذا فلو أخبر البائع وغيره المشتري من دون أن يستوجب هذا الخبر علماً لديه فلا يتأتى الحكم بالحرمة.

وهذا المقدار من الروايات كافٍ في الدلاله على المطلوب بل فيها ما يدل على إباحه الفرج كما في تلك الروايات التي تضمنت جواز شراء الرقيق وإن ادعى أنه حر، ما لم يعلم لقرينه من القرائن الموجهه للعلم أنه صادق في دعواه؛ إذ مع هذا العلم يخرج الأمر عن مجال قاعده سوق المسلمين كما سبق أن عرفنا.

وهنا إشكال لا بد من استيضاح ما فيه وهو:

أن ما يثبت ملكيه المعروض في السوق للبائع ليست هي أماره سوق المسلمين بل أماره اليد، فإذا عُرِضَ شيءٌ للبيع في السوق فأقصى ما تدل عليه قاعده السوق أن عارضه يملك حق التصرف فيه، وأما أن هذا الشيء ملكه هو

ص: ٢٤

١- قرب الإسناد: ٢٦٧ باب ما يحل من البيوع ح ١٠٦٤.

بالذات فلا تدل عليه البتة، بل هو مجال قاعده اليد، وهذا يعنى أن مورد الأخبار السابقه جميعها أو معظمها إنما هو قاعده اليد، وليس سوق المسلمين.

ولمعرفة ما فى الإشكال، والفرق ما بين القاعدتين، لا بد من التأمل قليلاً فى مفادهما، فنقول:

إن ملكيه إنسانٍ لشيء لا تثبت إلا بعد إحراز أمرين:

١_ قابليه المملوك لأن يتملك شرعاً.

٢_ قابليه المالك لتملك ذلك المملوك.

ومعنى إحراز القابليه فى الجانبين ليس هو إحراز الإمكان العقلى المطلق، بل المقصود هو الصلاحيه الفعلية لإضفاء هذه العلاقه الاعتباريه من الجانبين معاً فيقال: إن المملوك صالح فعلاً لأن يملكه زيد وإن زيداً صالح كذلك لملكه هذا المملوك، وأما إحراز هذه الصلاحيه الفعلية من واحد من الجانبين فقط دون الجانب الآخر فهو لا- يسمح لاعتبار علاقه الملكيه فى المورد، فإثبات أن هذا القلم مثلاً صالح فعلاً لأن يملكه شخصٌ من الناس لا يقتضى تلك العلاقه؛ إذ إن تلك الصلاحيه وحدها لا تعنى أننى أنا الذى أملك هذا القلم ما لم يحرز صلاحيتى أنا لأن أملكه وبالطرق المشروعه لدى العقلاء.

وهكذا الأمر بالعكس لو تمت صلاحيتى أنا لأن أملك شيئاً من الأشياء فإن هذا لا يعنى الحكم بأننى أملك هذا القلم بالذات ما لم تكن فى القلم صلاحيه لأن أملكه أنا، وهكذا.

ولهذا نقول: إن الملكية الاعتبارية وإن لم تكن من مقوله الإضافة_ لأنها لا وجود لها وراء الاعتبار_ إلا أن مفهوم الملكية ذاته متقوم بهذه الإضافة؛ لأنه يعنى صورته من صور انتساب شىء لشىء بنحو معين، إذن فلتحقق مفهوم الملكية لا بد من إحراز المالك والمملوك لكى يرد عليهما اعتبارها وإلا فلا.

وبهذا التقرير الواضح يتبين مورد القاعدتين، فقاعده سوق المسلمين إنما تُثبِت الطرفَ الأول من طرفى الملكية بمعنى أن هذا الإناء أو هذا اللحم أو الحيوان المعروض فى سوق المسلمين فيه صلاحية فعلية لأن يملكه مالك معين إلا- أنها تترك تعيين المالك إلى قاعده اليد التى تثبت بدورها أن البائع الذى بيده هذه السلعة المعروضة هو المالك دون غيره.

إذن فكل من القاعدتين تتناول جانباً لا تتناوله القاعده الأخرى مع أن كلاً منهما أماره شرعية فى مجالها تتناول إثبات مدلولها ولوازمه من دون تدافع، فحين نرى مقداراً من اللحم بيد زيد يعرضه فى السوق تُثبِت قاعده اليد أن هذا اللحم له ولا- يجوز مزاحمته فيه، وتصح كافته تصرفاته المشروعه عليه، ولكن هل أن اللحم بالذات مما يمكن تملكه له كما لو احتمل أنه ميتة أو نجس العين؟ إن الإجابة عن هذا السؤال ليس من مجال قاعده اليد، وإنما هو من مهمه أماره سوق المسلمين فيصح شراؤه وتملكه واستعمالاته الأخرى، كما أن هذه الأماره لا تتناول الإجابة عن أن زيداً بالذات هو مالك اللحم، وفى كلتا الحالين لا يعنى القدح فى أى من الأمارتين فهما ثابتتان ومثبتتان لمدلوليهما ولوازمهما.

إذن فالأمارتان مختلفتان مفهوماً وتطبيقاً، فما ذكر من الإشكال غير تام، وعلى أساس هذه التفرقة يتبين مسار الأدلة المتقدمه ومدى دلالتها، فالأمر بعد لا يستحق تطويلاً أكثر من هذا، كما لا داعي للبحث في أن أماره سوق المسلمين هل هي أماره على كون اليد أماره أو لا؟ كما حاول البعض ذلك إذ لا موضوع له بعد هذه التفرقة الواضحه لموردى كل من الأمارتين.

*** البعد الثانى والثالث: فى طهاره ما شك فى نجاسته وتذكيه ما احتمال عدم التذكيه فيه، وقد سبق من الأخبار ما يصرح بهذين البعدين من المشروعيه التى تثبتها سوق المسلمين، ويمكن أن يزداد هنا لإثبات تذكيه وطهاره ما يباع فى السوق ما رواه:

١_ فضيل وزراره ومحمد بن مسلم، أنهم سألوا أبا جعفر(عليه السلام) عن شراء اللحوم من الأسواق ولا- يدرى ما صنع القصابون؟ فقال(عليه السلام) كل إذا كان ذلك فى سوق المسلمين، ولا تسأل عنه(١).

٢_ أحمد بن محمد بن أبى نصر قال: سألته عن الرجل يأتى السوق فيشترى جبه فراء لا يدرى أذكيه هى أم غير ذكيه أىصلى فيها؟ قال: نعم، ليس عليكم

ص: ٢٧

١- وسائل الشيعة ١٦: باب ٢٩ من أبواب الذبائح ح ١.

المسأله، إن أبا جعفر (عليه السلام) كان يقول: إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، إن الدين أوسع من ذلك (١).

ورواه الصدوق ١ في الفقيه بسنده عن سليمان بن جعفر الجعفري عن العبد الصالح موسى بن جعفر (عليه السلام) (٢).

٣_ أحمد بن محمد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا (عليه السلام) قال: سألته عن الخفاف يأتي السوق فيشتري الخف لا يدري أذكى هو أم لا، ما تقول في الصلاة فيه وهو لا يدري أيصلي فيه؟ قال: نعم أنا أشتري الخف من السوق ويصنع لي وأصلي فيه، وليس عليكم المسأله (٣).

٤_ ما رواه علي بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) في حديث قال: سألته عن رجل اشترى ثوباً من السوق للبس لا يدري لمن كان هل تصلح الصلاة فيه؟ قال: إن اشتراه من مسلم فليصل فيه، وإن اشتراه من نصراني فلا يصل فيه حتى يغسله (٤).

ونحوها روايات أخرى، وهي بصريح الأمر بالصلاه فيها ونحوه تدل كذلك على طهارتها؛ إذ لا تجوز الصلاه في النجس.

ص: ٢٨

١- وسائل ب (٥٠) من أبواب النجاسات ح ٣.

٢- من لا يحضره الفقيه ١: ٢٥٧ ب (٣٩) ما يصلي فيه وما لا يصلي فيه من الثياب ح ٧٩١

٣- وسائل الشيعه ٣: ٤٩٢ ب (٥٠) من أبواب النجاسات ح ٦.

٤- وسائل الشيعه ٣: ٤٩٠ ب (٥٠) من أبواب النجاسات ح ١.

تعقيب من المجدى والحديث فى سوق المسلمين قد وصل إلى هذه المرحلة أن نعقب بمسائل أربع مهمه لها مساس بموضوع هذه السوق، ولا ينبغى الغض عنها:

*** المسأله الأولى: أشار البعض إلى اختلاف بين موضوعى الحليه والطهاره فى الحيوان المذبوح إذ اعتبر أن موضوع الطهاره أوسع من موضوع الحليه، فلتحقق الحليه لا بد من إحراز التذكيه بشرائطها المتحققه ولو بأماره سوق المسلمين، أو حمل استعمال المسلم على الصحه، ومع الشك من دون تحقق واحده من الأمارات عليها لا يثبت عنوان التذكيه ولا يصح استعماله فيما يتوقف على التذكيه.

أما موضوع الطهاره فلم يؤخذ فيه إلا أن لا يحرز أنه ميته، والميته عنوان وجودى لا بد لتحققه من شرائط معينه، فما لم يحرز أنه ميته يجرى عليه الحكم بالطهاره، والفرق يتضح فى مورد الشك فى التذكيه فإن أصاله عدم التذكيه تمنع من الالتزام بالتذكيه فيها؛ إذ هى أمر وجودى اشترط فيه فرى الأوداج بنحو معين وكيفيه خاصه من التسميه والاستقبال وغيرهما، وما لم يعلم بتحقق هذه الشرائط لا يحكم بالتذكيه.

إلا- أن أصاله عدم التذكيه لا- تحقق عنوان الميته التى هى موضوع النجاسه، ومن ثم لا- يحكم على ما شك فى تذكيته من الحيوان بأنه نجس بل تبقى أصاله

الطهاره ثابتة فيه للاستصحاب، ولا مانع من إجراء مثل هذا الاستصحاب؛ لأن المانع يتصور بواحد من أمرين:

١_ احتمال تبدل موضوع الاستصحاب بعد القيام بعملية إزهاق الروح بالنحو الذى لم يحرز أنه تذكىه؛ لأن الموضوع هو الحيوان الحى الذى أخذ فيه العنوانان معاً بنحو وحده المطلوب أى أن الوصف والموصوف شىء واحد، ومع تخلف الحياه بهذا النحو المشكوك جمعه للشرائط المعتره فى التذكىه يقطع بارتفاع الموضوع؛ لانتفاء المركب بانتفاء بعض أجزائه، فلا يمكن حينئذ إجراء الاستصحاب لأن شرطه هو بقاء الموضوع.

ولكن هذا الاحتمال غير وارد إذ لا دليل على اعتبار موضوع الاستصحاب بهذا النحو، وإلا لم يمكن القول ببقاء الطهاره حينما تنتفى الحياه من الحيوان مطلقاً وإن كان بالتذكىه، ومن المعلوم بطلان هذا اللزم، بل موضوع الطهاره هو ذات الحيوان الخارجى دون حاجه إلى اتصافه بالحياه أو غير الحياه، فهو محكوم بهذه الطهاره ما لم يعلم طرؤً عنوان الميته التى هى موضوع النجاسه.

٢_ احتمال تعارض استصحاب الطهاره باستصحاب عدم التذكىه؛ لأنه قد يحرز به عنوان الميته التى هى موضوع النجاسه.

ولكن سبق أن عرفنا أن الميته عنوان وجودى لا- بد من إحراز مقتضياته أيضاً، وهو لا- يساوق دائماً عدم التذكىه، إذن فيبقى الحكم بالطهاره ممكناً مع عنوان عدم التذكىه، ولا مانع من هذا.

إلا أن يقال _ كما لا يبعد_ إن: موضوع النجاسه والحرمة هو غير المذكى وهو معنى الميته كما يستفاد من بعض أخبار المسأله فلاحظ.

*** المسأله الثانيه: ما يعرض من السلع فى الأسواق، ولا سيما مع تقدم المدينه وسهوله النقل وتطور وسائل الحفظ لفترات أطول، وعدم الالتزام من قبل أكثر الموردين يمكن أن تلاحظ فيه حالتان:

الحاله الأولى: أن سوق المسلمين هى المكان الأول الذى تطرح فيه هذه السلعه أو تلك، كما هو المشاهد فى السلع التى تصنع فى بلاد الإسلام، أو ما يذبح فى هذه البلاد من اللحوم والأسماك وغيرها، ويجمعها أن لا تكون مجلوبه من غير بلاد الإسلام وأن أسواق المسلمين هى مبدأ مطرحها للاستهلاك.

الحاله الثانيه: أن تسبق سوق المسلمين سوق أو أسواق أخرى تطرح فيها هذه السلع ومن تلك الأسواق تنقل إلى سوق المسلمين، كما يشاهد الآن فى الكثير من المصنوعات والألبان واللحوم وسائر المعلبات وغيرها، والتساؤل الآن: هل أن مثل هذه الحاله مشموله لأدله سوق المسلمين المتقدمه أم لا؟ والذى يبدو أن مصب الروايات الوارده فى أماره سوق المسلمين وعدم السؤال عما يؤخذ منها هو الحاله الأولى لا الحاله الثانيه، ويرى هذا واضحاً فى روايه فضيل وزراره ومحمد بن مسلم المتقدمه وقول أبى جعفر (عليه السلام) فيها: (إذا كان

ذلك فى سوق المسلمين)، وكما سبق أن عهدنا من روايه محمد الأشعري المتقدمه، وأن اللام فيها للعهد الحضورى أى هذه السوق المعهوده لدى المسلمين.

وكما لاحظناه من روايه يونس التى حكى كره الإمام (عليه السلام) لتناول ما سوى الأنفحه مما يعمل فى آنيه المجوس وأهل الكتاب؛ لعدم توقيهم عن الميتة والخمر.

ويمكن الاستئناس لهذا الاختصاص بحاله الأولى بما دل على شرطيه اعتراف الرقيق نفسه بالرقية لو عرضه الذمى فى السوق، وعدم كفايه العرض وحده فى تصحيح الشراء كما فى روايه:

عبد الرحمن بن أبى عبد الله قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رقيق أهل الذمه أشتري منهم شيئاً فقال: اشتر إذا اقروا لهم بالرق ((١)).

ومثلها روايه إسماعيل بن الفضل عن أبى عبد الله (عليه السلام) ((٢)) وزكريا بن آدم عن الرضا (عليه السلام) ((٣))، وغيرها.

وكذلك ما دل على عدم جواز شهاده غير المسلمين على حياه ما يخرج بأيديهم من السمك الذى سبقت يد غير المسلم عرضه فى سوق المسلمين للبيع عليهم.

ص: ٣٢

-
- ١- وسائل الشيعه ١٨: ٢٤٣ ب (١) من أبواب بيع الحيوان ح ١.
 - ٢- وسائل الشيعه ١٨: ٢٤٣ ب (١) من أبواب بيع الحيوان ح ٢.
 - ٣- وسائل الشيعه ١٨: ٢٤٣ ب (٢) من أبواب بيع الحيوان ح ٣.

وفى هذا المعنى روايات عديدة منها:

ما رواه عيسى بن عبد الله قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن صيد المجوس فقال: لا بأس إذا أعطوكه حيا والسمك أيضاً وإلا فلا تجوز شهادتهم عليه إلا أن تشهدة (١١).

وأما الحالة الثانية حيث يعلم بسبق سوقٍ على سوقهم، ففيها صور:

١- أن يتحمل المسلم العارف الملتزم مسؤوليه ما بيده ويضمن أن ما يبيعه مشروع الاستعمال، من أوجه معينه أو كافة الأوجه وهذه الحالة خارجه عن محل البحث؛ إذ الأمر يعود إلى موجبات الاطمئنان بمثل هذا الضمان الشخصى الذى تحكمه قواعد أخرى ليست من مجالنا الآن.

٢- أن لا- يتعهد البائع المسلم بمشروعيه ما يبيعه - كما هو الغالب فى الأسواق الموجوده - فلا بد أن يلتفت إلى أن سوق المسلمين فرع السوق الأولى، وأن مصب القاعده إنما هى تلك السوق التى سبق طرح السلعه فيها، فإن جرت فيها حُكْم بالصحة وإلا فلا كما لو علم بأنها غير مسلمه.

٣- أن تسبق سوق قبل سوق المسلمين قطعاً، ولكن لا يعلم شىء عن تلك السوق وإمكان تطبيق القاعده أو عدم إمكانه هناك، وفى هذه الحالة لا مجال للجزم بتطبيق أدله سوق المسلمين فى السوق الفعلى؛ لاحتمال اختصاصها بالسوق التى لم يسبقها سوق أخرى كما لا يمكن الجزم بعدم تطبيقها؛ لاحتمال أماميه إطلاق أدلتها فالأمر مشكل.

ص: ٣٣

١- وسائل الشيعه ٢٣: ٣٨٦ ب (٣٤) من أبواب الصيد ح ١.

المسأله الثالثه: سبق أن أشرنا إلى أن أكثر الروايات المتقدمه إنما ورد فيها عنوان سوق المسلمين، إلا أن مما يجدر الانتباه إليه أن هذا العنوان ليس هو بالذات موضوع الحكم بل هو للغلبه أخذ طريقاً لنسبه الحكم إلى الموضوع الذى هو كل بلاد الإسلام، فكل ما يباع ويُشترى بل وما يستعمل فى بلاد الإسلام محكوم بهذا الحكم، فلا اختصاص للسوق فى عدم السؤال والحليه وغيرها من الآثار، فلو فرض أن لحمًا وجد فى يد شخص ليس فى السوق شرع تملكه وتناوله وطهارته سواء أ كان مما يباع أم لم يكن.

ويمكن أن يؤيد بروايات أخرى منها:

١_ ما رواه النوفلى عن السكونى عن أبى عبد الله (عليه السلام): أن أمير المؤمنين (عليه السلام) سئل عن سفره وجدت فى الطرق مطروحه كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين فقال أمير المؤمنين (عليه السلام) يقوم ما فيها ثم يؤكل لأنه يفسد وليس له بقاء، فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن، قيل له: يا أمير المؤمنين لا يُدرى سفره مسلم أو سفره مجوسى، فقال: هم فى سعه حتى يعلموا(١).

وقد وردت هذه الروايه بطريق كل من الشيخ الكلينى والشيخ الطوسى والبرقى إلا أن هذه الطرق كلها تنتهى إلى النوفلى عن السكونى(٢)، وهما ممن لم تثبت وثاقته وإن نقلت دعوى عمل الطائفه بروايات السكونى، وذهب سيدنا

ص: ٣٤

١- وسائل الشيعة ٣: ٤٩٣ ب (٥٠) من أبواب النجاسات ح ١١.

٢- وردت بسندٍ آخر عن الجعفرىات، ينظر: مستدرک الوسائل: ٢/٥٨٨.

الأستاذ (دام ظله) إلى توثيقه لوجوده في إسناد كتاب كامل الزيارات (١)، إلا أننا لا نرى صحة هذه القاعده.

والروايه وإن لم تعين بلاد الإسلام إلا أن هذا يعلم من شاهد الحال فيها.

٢_ ما رواه إسحاق بن عمار عن العبد الصالح (عليه السلام) أنه قال: لا بأس بالصلاه في الفراء اليماني وفيما صنع في أرض الإسلام، قلت: فإن كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال: إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس (٢).

كما يمكن الاستئناس في هذا العموم لغير الأسواق بما رواه علي بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) قال: سألته عن المسلم العارف يدخل في بيت أخيه فيسقيه النبيذ أو الشراب لا يعرفه، هل يصلح له شربه من غير أن يسأله عنه؟ فقال: إذا كان مسلماً عارفاً فاشرب ما أتاك به إلا أن تنكره (٣)، وروايات أخرى تفيد هذا المعنى.

ص: ٣٥

١- وقد عدل عن ذلك واقتصر على توثيق من يرويه ابن قولويه عنهم من دون واسطه.

٢- وسائل الشيعة ٤: ٤٥٦ ب (٥٥) من أبواب لباس المصلى ح ٣.

٣- وسائل الشيعة: ١٧/٢٣٣، باب ٦ من أبواب ح ١.

المسأله الرابعه: سبق أن كررنا أن قاعده سوق المسلمين أماره شرعيه مجعوله من قبل الشارع، أو بالأحرى أماره عقلائيّه أيدها الشرع بضوابط معينه كطريق لتحصيل الواقع؛ ولهذا فإنها مما يثبت لها كافه أحكام الأمارات الشرعيه المجعوله من طريقتيها إلى الواقع، وتقدمها على الأصول كافه؛ لأن مدلولها كشف تعبدى يرتفع به موضوع الأصل العملي وهو الشك سواء أكان هذا الأصل تنزيلاً أم غيره، كما أنها تثبت لوازم مدلولها، و سائر الأحكام الأخرى التي جعلت للأمارات.

وينبغي أن يعلم أن أماره سوق المسلمين كأماره اليد تتقدم عليها الأمارات الأخرى التي يعتمد عليها في مقام القضاء كالبينه والاعتراف؛ لأن مفاد أدلتها الاستناد إليها حيث لا أماره، فحالها حال الأصول المحرزه من هذه الجهه وإن كانت مقدمه على سائر الأصول العمليه.

والحمد لله رب العالمين والصلاه والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين ***

مقدمه من البديهيات المعروفة في الإسلام حرمه الربا، وقد وردت النصوص الإسلامية المتواترة في هذا التحريم والتشديد عليه منذ الأيام الأولى للتشريع في كل من القرآن الكريم والسنة الطاهرة، فمن كتاب الله قوله تعالى:

١- [الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ] (١).

٢- [يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ] (٢).

٣- [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ * فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتِغُوا فَلَکُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِکُمْ لَا تُظْلَمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ] (٣).

ص: ٣٧

١- سورة البقره/٢٧٥.

٢- سورة البقره/٢٧٦.

٣- سورة البقره/٢٧٨_٢٧٩.

٤_ [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ] (١).

ومن السنه الطاهره ما رواه:

١_ هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: درهم ربا عند الله أشد من سبعين زنيه كلها بذات محرم (٢).

٢_ زراره عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: قلت له: إني سمعت الله يقول: [يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ] (٣) وقد أرى من يأكل الربا يربو ماله؟ فقال: أي محق أمحق من درهم ربا؟! يمحق الدين، وإن تاب منه ذهب ماله وافتقر (٤).

٣_ أنس بن محمد عن أبيه عن جعفر بن محمد عن آبائه (عليه السلام) عن النبي (صلى الله عليه وآله) في وصيته لعلي (عليه السلام)، قال: يا علي، الربا سبعون جزءاً فأيسرها مثل أن ينكح الرجل أمه في بيت الله الحرام، يا علي درهم ربا أعظم عند الله من سبعين زنيه كلها بذات محرم في بيت الله (٥).

٤_ الصدوق بسنده عن النبي (صلى الله عليه وآله) _ في حديث _، قال: ومن أكل الربا ملأ الله بطنه من نار جهنم بقدر ما أكل، وإن اكتسب منه مالاً لم يقبل الله منه شيئاً من عمله، ولم يزل في لعنه الله والملائكة ما كان عنده منه قيراط واحد (٦).

ص: ٣٨

١- سورة آل عمران/ ١٣٠-١٣١.

٢- وسائل الشيعة ١٨: ١١٧ ب (١) من أبواب الربا ح ١.

٣- سورة البقره/ ٢٧٦.

٤- وسائل الشيعة ١٨: ١١٩ ب (١) من أبواب الربا ح ٧.

٥- وسائل الشيعة ١٨: ١٢٠ ب (١) من أبواب الربا ح ١٢.

٦- وسائل الشيعة ١٨: ١٢٢ ب (١) من أبواب الربا ح ١٥.

٥_ الطبرسى عن على (عليه السلام) قال: إذا أراد الله بقرية هلاكاً ظهر فيهم الربا (١)، وقريب منه روى عن الصادق (عليه السلام) (٢).

٦_ الحسين بن زيد عن الصادق جعفر بن محمد عن آبائه (عليه السلام) فى مناهى النبى (صلى الله عليه وآله) أنه نهى عن أكل الربا وشهادته الزور وكتابه الربا وقال: (إن الله لعن أكل الربا ومؤكله وكتابه وشاهديه) (٣).

وبعد، فإن حرمة الربا فى الجملة من الضرورات البدئية من التشريع الإسلامى _ كما قلنا _ ولهذا فلو قيل بكفر كل منكر للضرورى لأمكن القول بكفر مستحل الربا وإباحه دمه، ولعل هذا ما يشير إليه الإمام الصادق (عليه السلام) فيما يرويه عنه:

ابن بكير قال: بلغ أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أنه كان يأكل الربا ويسميه اللبا فقال (عليه السلام): لئن أمكننى الله منه لأضربن عنقه (٤).

٢_ وما يرويه محمد بن سنان عن الرضا (عليه السلام) فى حديث: وعله تحريم الربا بعد البينه لما فيه من الاستخفاف بالحرام المحرم وهى كبرىه بعد البيان وتحريم الله (عز وجل) لها، لم يكن إلا استخفافاً منه بالمحرم الحرام، والاستخفاف بذلك دخول بالكفر (٥).

ص: ٣٩

١- مجمع البيان ٢: ٢٠٨ تفسير سورة البقره آيه ٢٧٠.

٢- [٤] بلفظ: إذا أراد الله بقوم هلاكاً ظهر فيهم الربا، وسائل الشيعة ١٨: ١٢٣ ب (١) من أبواب الربا ح ١٧.

٣- الوسائل ١٨ ١٢٧ ب (٤) من أبواب الربا ح ٣.

٤- وسائل الشيعة ١٨: ١٢٥ ب (٢) من أبواب الربا ح ١.

٥- وسائل الشيعة ٨: ١٢١ ب (١١) من أبواب الربا ح ١١.

وعليه فما ينبغي الحديث فيه ليس ثبوت أصل الحكم بل المورد الذي يصدق عليه الربا المحرم؛ لأنه مجال للأخذ والرد بين الفقهاء، وهم قسموا الربا من هذه الناحية إلى ما يقع في المعاوضات وما يقع في القرض، وينبغي الوقوف عند كل من القسمين لتأمل أقوالهم فيه ومدارك هذه الأقوال: فالكلام يقع في فصلين:

ص: ٤٠

الفصل الأول: فى ربا المعاوضه

فى بدايه الحديث عن ربا المعاوضه ينبغى الالتفات إلى سؤال مبدئى مهم وهو:

هل أن ربا المعاوضه يشمل كافه أصناف المعاوضات أو يختص بالبيع فقط؟ ويجدر الإلتفات هنا إلى أن جميع من قال بالشمول لكافه المعاوضات لم يعنِ الزيادة فى المنافع والأعمال بل خصوص الأعيان؛ ولهذا ينبغى الالتفات إلى ما فى بعض الرسائل العمليه من التسامح فى التعبير كما فى منهاجى كل من السيد الحكيم ١ وسيدنا الأعظم (دام ظله)؛ إذ قالوا:

(الربا قسمان: الأول ما يكون فى المعامله والثانى ما يكون فى القرض)، والمسامحه فى التعبير واضحه فى أمرين:

الأول: فى جعل القرض قسيماً للمعامله مع أنه معامله ولا- معنى لأن يُجعل قسيماً لها إلا- إذا اعتبرت المعامله هنا حاكيه عن المعاوضه.

الثانى: فى التعبير بالمعامله والمعاوضه بإطلاقها مع أن المراد خصوص ما يجرى منها على الأعيان، إذ إن كلاً من السيد الحكيم ١ وسيدنا الأستاذ (دام ظله) لم يريدوا شمول الحكم للزيادة فى غير ما يجرى فى الأعيان من المعاوضات؛ ولهذا فإن سيدنا الأعظم (دام ظله) فى المنهاج تبعاً للسيد الحكيم ١ صرح بقوله: (أما إذا لم تكن المعاوضه بين العينين كأن يقول: صالحتك على أن تهب لى تلك العشره وأهب لك هذه الخمسه، أو يقول أبرأتك عن الخمسه التى لى عليك بشرط أن تبرئنى عن العشره التى لك على ونحوها فالظاهر الصحه) (١).

وعلى أى حال فالإجابة عن السؤال المتقدم برزت فى قولين:

الأول: القول بشمول الربا لكافه المعاوضات الجاربه بين الأعيان سواء كانت بيعاً أم غيره، ونسب هذا القول إلى المشهور من القدماء والمتأخرين.

الثانى: القول باختصاص الربا المحرم فى البيع فقط، ونسب هذا إلى صاحب السرائر ١ والمحقق ١ والعلامة ١ فى بعض كتبه.

*** واحتج من قال بشمول حرمه الزيادة فى كافه المعاوضات بعده أدله منها:

١- صدق الربا على كل معاوضه يزيد فيها أحد العوضين على الآخر، وهذا معروف فى الظاهر من إطلاق اللفظ، فما دل على حرمه الربا فى كافه الآيات

ص: ٤٢

والروايات شامل بإطلاقه لما يجرى في كل معاوضه من الزيادة كما شاهدناه واضحاً في الآيات والروايات السابقة.

ولمعرفة ما في هذا الدليل ينبغي الرجوع إلى ما سبق في المقدمة من الآيات والروايات والتأمل فيها ليعرف مبلغ ما تشير إليه بهذا الصدد.

فالآية الأولى لا بد أن يكون الإطلاق فيها مرتبطاً بالإطلاق الوارد فيما قبلها؛ لأن قوله تعالى: [وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا] (١) هو من مقوله الكفار وليس من المقوله الإلهيه في التشريع وإن أصر المشهور من الفقهاء على حكايتها لأصل التشريع، واعتبار هذه الفقرة من أدله الحكم الإلهي الشرعي؛ ولهذا أفاضوا في الاستناد إلى معطياتها في بعض موارد الفقه في أنحاء شتى من المعاملات، ولكنك خبير بأن السياق لا يساعده.

ومع التنزل فإن الآيه جعلت الربا مقابل البيع المحلل، وهذا بإطلاقه ينتهي إما إلى تحليل الزيادة وإن كانت في البيع مطلقاً أي حتى ما يجرى في المتجانسين، وإما إلى تحريم الزيادة حتى في البيع في غير المتجانسين، إذ في مورد الالتقاء لا بد من تقييد أحد الإطالقيين بالآخر ونتيجة التقييد – لو خيلنا نحن ومدلول الآية – هذا الذي ذكرناه، وهو ما لم يقل به أحد ولا يعقل أن يقول به أحد.

نعم صدر الآيه يمكن الاستدلال به؛ إذ قوله تعالى: [الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا.. الآية] (٢)، يمكن أن يدعى الإطلاق فيه ويستدل به على المقصود، ولكن هذا أيضاً غير تام؛ إذ يرد عليه:

ص: ٤٣

١- سورة البقره/٢٧٥.

٢- البقره: ٢٧٥.

أولاً: أن الآيه الكريمة إنما وردت لبيان أصل التشريع، ولا يسلم وجود إطلاق في هذه المرحلة؛ إذ الإطلاق إنما يتم مع إحراز مقدماته الأربع المعروفة وأولها أن يكون المتكلم في مقام البيان، والبيان هنا منصب على أصل تشريع الحكم وليس على خصوصيات المتعلق، فلم تتم هذه المقدمه الأولى والأهم.

ثانياً: مع تسليم وجود مثل هذا الإطلاق في موضوع الربا فإنه بمعناه اللغوي يشمل كافة موارد الزيادة، وهذا غير ممكن قطعاً؛ إذ من موارد الزيادة ما يكون في المعاوضه الرابعه في غير المتجانسين أيضاً، وغير معقول _ كما عرفت _ أن يذهب أحد إلى تحريم مثل هذه الزيادة في أحد العوضين ما لم تتوفر فيها الشرائط المذكوره في النصوص.

إذن فالأمر هنا يستوجب الرجوع إلى أدله التحديد الأخرى لمفهوم الممنوع من هذه الزيادة، ومن دونها يصبح الأمر مجملاً وليس مطلقاً كما يتصور المستدل، وسيأتي إن شاء الله أن الأدله حدّدت منع الزيادة في خصوص معاوضه البيع وفي المكيل والموزون فقط من الأعيان، لا كل المعاوضات ولا كل الأعيان.

وبمثل هذه الملاحظه تماماً يمكن القول في قوله تعالى: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً] (١)؛ إذ البيان أيضاً منصب على أصل تشريع الحرمة، فلا- إطلاق فيها ليدعى شمولها لكافه المعاوضات، وتسليم الإطلاق فيها ينتهي إلى الإجمال تماماً _ كما بينا _، فلا بد من أدله أخرى تعين الزيادة المحرمه.

ص: ٤٤

أما قوله تعالى: [يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ] (١) فالإنصاف أن في الاستدلال به على الشمول من الوهن ما هو أكثر؛ فكل ما في الأمر أن الآيه بصدد عرض الأثر الوضعي للربا المحرم، فلا إطلاق يتصور فيها للموضوع، بل لولا العلم القطعي بحرمه الربا من أدلته الأخرى لأشكل القول بدلالاتها على حرمه الربا، لأن الأثر الوضعي السيئ لشيء لا يلازم تحريمه دائماً، كما أن الأثر الوضعي الحسن لا يلازم الوجوب دائماً؛ ولهذا فإننا نرى في الكثير من النصوص آثاراً سيئة لبعض المكروهات ما يفوق ما ذكر لبعض المحرمات، كما ذكر لبعض المندوبات آثار فاقت في حسنها ما ذكر لبعض الواجبات، وهذا واضح لمن يتعامل مع النصوص، إذن فلا إطلاق في الاستعمال هنا.

ومع التنزل واعتبار أن محق الربا يعني محوه الشرعي، وعدم ترتيب الأثر على المعاوضة الربويه وهذا يعني الحرمة أو يلازمها، إلا أن هذا لا يستوجب القول بتحريم كل زياده وإن لم تكن في البيع من المعاوضات أو في غير المتجانسين من العوضين من المكيل والموزون؛ إذ النصوص الأخرى لا بد من ملاحظتها لاستكمال الصورة، وهذا يعني افتقار الآيه إلى غيرها من الأدلة الموضحة لما فيها من إجمال.

والكلام نفسه جارٍ في الاستدلال بقوله تعالى: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا] (٢)، فأقصى ما تدل عليه الكلمه هنا لزوم ترك ما يبقى لدى الإنسان من الربا المحرم ولكن أى زياده هذه؟ واضح أن الآيه لم تتعرض لبيان هذه الزياده، بل لا نظر في الآيه إلى ما يأكله المرابي قبل توبته من الربا فكيف يتصور فيها الإطلاق المقصود؟!

ص: ٤٥

١- البقره: ٢٧٦.

٢- البقره: ٢٧٨.

إذن فلم يتم الاستدلال بواحدة من الآيات على شمول الحرمة لكل زيادة في أى معاوضه.

والاستدلال بالروايات المتقدمه أيضاً لا يعدو الاستدلال بالآيات، فهى فى جميعها لا تعدو مصباً واحداً هو تحريم الربا وتشديد النكير عليه والآثار الوضعيه لتناول شىء منه، وهذه النواحي لا علاقه لها ببيان ذات الربا بالإطلاق فيه مع انتفاء التقييد، فالروايات كالأيات مفتقره فى هذه الناحيه إلى ما يحدد الموضوع فيها.

وهذه الناحيه من هذه الروايات تشبه ما ورد فى روايه على بن عقبه عن أبيه عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: سمعته يقول: النظره سهم من سهام إبليس مسموم، وكم من نظره أورثت حسره طويله.

فإن هذا المنطوق الذى يشدد على النظره المحرمه لا بد له من دليل آخر يبين ماهيه هذه النظره التى لها مثل هذه الأثر السيئ، وإلا فليس كل نظره سهماً من سهام الشيطان.

إذن فهذه الطائفه من الآيات والروايات كافه لا- دلالة فيها على شمول الربا المحرم لكل معاوضه؛ إذ لم يتم فيها الركن الأول للإطلاق.

٢- ومما يستدل به على شمول الربا لكافه المعاوضات ما دل على حكمه التحريم من أدله؛ فإن عموم الحكمه يدل على عموم التحريم، وهذه الطائفه كثيره جداً ولئن كان بعضها غير معتبر سنداً إلا أن منها ما هو صحيح كذلك، ويكفيها هنا منها ما رواه:

١_ هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إنما حرم الله (عز وجل) الربا لكيلا يمتنع الناس من اصطناع المعروف (١).

٢_ هشام بن الحكم أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن عله تحريم الربا فقال: إنه لو كان الربا حلالاً لترك الناس التجارات وما يحتاجون إليه، فحرم الله الربا لتنفر الناس من الحرام إلى الحلال وإلى التجارات من البيع والشراء، فيبقى ذلك بينهم في القرض (٢).

٣_ زراره عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: إنما حرم الله (عز وجل) الربا لئلا يذهب المعروف (٣).

وهكذا غيرها من الروايات التي تؤكد مثل هذه الحكمة لتحريم الربا فلا تختص الحكمة بالبيع فقط بل تشمل المعاوضات كافة، فالتحريم حينئذ يجري فيها كذلك.

والإنصاف أن هذه الطائفة من الروايات أضعف من سابقتها في الدلالة على المقصود فهي مع أنها _ كما يقول المستدل نفسه _ تدل على بيان الحكمه، والحكمه لا تبلغ مبلغ العله التامه التي يدور الحكم مدارها وجوداً وعدمًا ليقال بشمول الحرمة في كل مورد تتواجد فيه.

ومع فرض كونها عله لا- يسع الالتزام بمغزاها؛ إذ إن كثيراً من موارد الزيادة مجرى للمعاوضات المباحه كالبيع، مع تأتي جريان تلك العله أو الحكمه كقوله:

ص: ٤٧

- ١- وسائل الشيعة ١٨: ١١٨ ب (١) من أبواب الرباح ٤.
- ٢- وسائل الشيعة ١٨: ١٢٠ ب (١) من أبواب الرباح ٨.
- ٣- وسائل الشيعة ١٨: ١٢٠ ب (١) من أبواب الرباح ١٠.

«ثلاثاً - يمتنع الناس من اصطناع المعروف»؛ إذ لا - مانع من كون البيع عملاً معروفاً مع أخذ الزيادة؛ لأن الموضوع يختلف حسناً وقبحاً باختلاف الجبهه، وعليه كيف يتصور شمول الحرمة في هذه الروايات لجميع المعاوضات الجارية في الأعيان؟!.

٣- مما استدل به على الشمول كذلك: ما دل على حرمة المعاوضه بين المتجانسين مع زياده أحد العوضين، دون تعيين هذه المعاوضه في خصوص البيع، وهذه الطائفة كثيره فمنها ما رواه:

١- أبو بصير وغيره عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: الحنطه والشعير رأساً برأس لا يزداد واحد منهما على الآخر ((١)).

٢- الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: ولا يصلح الشعير بالحنطه إلا واحداً بواحد ((٢)).

٣- محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قلت له: ما تقول في البر بالسويق؟ فقال: مثلاً بمثل لا بأس، قلت: إنه يكون له ريع ((٣)) أنه يكون له فضل؟ فقال: أليس له مؤنه؟ فقلت بلى قال: هذا بهذا، وقال: إذا اختلف الشيطان فلا بأس متلين بمثل يداً بيد ((٤)).

ومع أن هذه الطائفة من الروايات هي الأهم في الاستدلال إلا أنها كذلك غير ناهضة بالدلاله على المقصود لأمرين:

ص: ٤٨

١- وسائل الشيعة ١٨: ١٣٨ ب (٨) من أبواب الرباح ٣.

٢- وسائل الشيعة ١٨: ١٣٩ ب (٨) من أبواب الرباح ٥.

٣- في نسخه زياده: أو، وفي أخرى: أى. (هامش المخطوط).

٤- وسائل الشيعة ١٨: ١٤٠ ب (٩) من أبواب الرباح ١.

أولاً: لأن مصب البيان فيها إما اعتبار أصل المجانسه مع التفاضل في العوضين لتحقق الربا المحرم، أو أن التساوى لا بد منه في تجانس العوضين لتصحيح عمليه المعاوضه، أو اعتبار أن الحنطه والشعير كليهما جنس واحد، وليس لواحد من هذه النواحي أدنى قرب من نوع المعاوضه التي وقعت بها المعامله الربويه ليقال: إن في الاستعمال إطلاقاً، وما لم يكن الكلام في مقام البيان لا تتم فيه أولى مقدمات الحكمه وهي الأساس للقول بالإطلاق مع انتفاء القيد.

وثانياً: لأن الملاحظ في روايات هذه الطائفه جميعها التصريح بباء البدليه في العوضين (رأساً برأس، الحنطه بالشعير، البر بالسويق)، وهذا يعنى ورودها في المعاملات التي تتقوم بمفهوم المعاوضه في الأعيان لا المعاملات التي يكون التعاوض فيها شرطاً أو لاحقاً للعقد.

والذى ينظر في المعاملات الجاربه في العروض لا يرى غير البيع وما يلحق به من الفسخ والإقاله تعتبر فيه المعاوضه مقومه لذات المعامله وأما الصلح والهبه المعوضه فلم تؤخذ فيهما المعاوضه ركناً مقوماً لذات المعامله.

فمعنى المعاوضه _ كما أشار إليه علامه ١ في بعض كتبه والشيخ الأعظم ١ في مكاسبه واخترناه في بابهِ _ أن إنشاء كل من الإيجاب والقبول يقتضى حلول كل من العوضين محل الآخر في الملكيه، وهذا يعنى أن البائع حين ينشئ البيع في قوله (بعث) ينشئ في الحقيقه تمليكه المبيع للمشتري في الوقت الذى ينشئ فيه تملكه للثمن، وهكذا الأمر بالنسبه للمشتري فإنه بإنشائه القبول ينشئ الملكيتين، وليس كما قاله البعض من أن إنشاء البائع يعنى تمليكه المبيع للمشتري بينما يعنى

قبول المشتري تملكه الثمن للبائع بل كل منهما يقصد الملكيتين معاً، ولهذا فمع اختلال شرائط عوضى المعامله أو بعضها تبطل المعامله من أساسها لأنهما ركنان فيها.

ومثل هذا الارتباط لا- يقال فى الصلح أو الهبه المعوضه؛ إذ إن حقيقه الصلح تتقوم برفع المنازعه إما فعلاً- أو حيث يحتمل وقوعها، وكون هذا الرفع يقتضى بذل كل من طرفى المعامله أو غيرهما ما يتحاشى به الوقوع فى النزاع إلا- أن هذا البذل والمعاضه فيه لم يقصداً أساساً فيها، ولهذا قلنا فى مباحث الصلح: إنه لا دليل على نفوذ الصلح ابتداءً حيث لا تقع منازعه أو ما يكون منشأ لها، فحين يمر شخص على بائع توفرت فى بضاعته شرائط البيع ويملك هو من المال ما تتوفر فيه شرائط الثمن وكانا معاً ممن توفرت فيهما شرائط المتعاقدين المتبايعين إلا أنهما يعزبان عن البيع إلى الصلح فى المعامله دون سبب، فلا دليل على صحه هذه المعامله كصلح.

وكذلك الهبه المعوضه فإن العوض إنما يؤخذ فى عقدها كشرط وليس ركناً، فالموجب يقول: وهبتك هذا القلم بشرط أن تهبنى ذلك الكتاب، ولهذا فإن ملكيه الموهوب له تتحقق بمجرد قوله بالهبه واستلامه للموهوب، أما ملكيه الواهب للعوض المشروط فلا تتحقق إلا بعد أن يهبه إياه الموهوب له المشروط عليه، بخلاف البيع فإن الملكيتين معاً تتحققان فى العوضين فى الوقت نفسه الذى تتم فيه أركان العقد _ كما بينا_.

ويفرق آخر يتضح معه عدم اعتبار الهبة المعوضه معاوضه هو: أنه مع إطلاق الشرط يصح للموجب له أن يهب الواهب الأول نفس ما وهبه إياه، فالواهب الأول يقول وهبتك هذا القلم على أن تهب لى أنت قلماً أيضاً، فإن القابل يمكنه أن يهب ذات القلم لمن كان الشرط له ولا يكون الأمر من باب اتحاد العوض والمعوض الممنوع فى البيع.

إذن فكل من الهبة والصلح لا- يتحقق فيهما مفهوم المعاوضه كمقوم لذات المعامله، وأما الفسخ والإقاله فهما يلحقان بالبيع فيجرى فيهما جل شرائطه وأحكامه ومنها الربا.

إذن فالطائفه الثالثه كسابقتيها لا تصلح دليلاً على شمول المعاوضات فى حرمه الربا، فالصحيح اختصاص الحرمة بالبيع فقط حيث به وحده تتم شروط ربا المعاوضه مع اتحاد الجنس والتفاضل بين العوضين.

ص: ٥١

شروط الربا في البيع

لتحقيق الربا المحرم في البيع شرطان مشهوران ذكرتهما كتب الفقه وأدلته وهما:

١_ وحده الجنس في العوضين، فلا ربا في مختلفي الجنسين.

٢_ كونهما من المكيل والموزون، فلا ربا في المعدود والجزاف، ولا بد من الوقوف عند كل من الشرطين لملاحظه أبعادهما وبعض ملابساتها.

الشرط الأول: وحده الجنس في العوضين.

سبق أن وضح هذا الشرط في ثنايا الحديث المتقدم وضمن ما ذكر في الروايات السابقة ولا سيما من مفهوم روايات الطائفة الثالثة من أدله شمول الربا للمعاوضات، ويضاف إلى ذلك ما رواه:

ص: ٥٣

١_ عبد الله بن سنان قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: كان علي (عليه السلام) يكره أن يستبدل وسقاً من تمر خبير بوسقين من تمر المدينة؛ لأن تمر خبير أجودها ((١)).

وبنفس المنطوق تقريباً وردت روايات عديدة ذكرها صاحب الوسائل في بابها ((٢)).

٢_ سماعه قال: سألته عن الطعام والتمر والزبيب فقال: لا يصلح شيء منه اثنان بواحد، إلا أن يصرفه نوعاً إلى نوع آخر فإذا صرفته فلا بأس اثنين بواحد ((٣)).

وأما مع اختلاف الجنس فلا مانع من التفاضل كما هو صريح هذه الروايه وغيرها، ومنها ما سنذكره من روايه زراره والحلبى إن شاء الله، وبعد فإن هذا الشرط فى الجملة مما لا يشك فيه أحد.

أما وحده الجنس فلم يرد فى الروايات تعيين معنى شرعى خاص لها سوى ما ورد فى وحده الحنطه والشعير، ووحده أصناف التمر، ففى الحنطه والشعير _ مضافاً لما مر _ ما رواه:

١_ عبد الرحمن بن أبى عبد الله عن أبى عبد الله (عليه السلام) (فى حديث) قال: إن الشعير من الحنطه ((٤)).

ص: ٥٤

١- وسائل الشيعة ١٨: ١٥١ ب (١٥) من أبواب الرباح ٢.

٢- وسائل الشيعة ١٨: ١٥١ ب (١٥) من أبواب الرباح ١، ح ٢، ح ٣، ح ٤.

٣- وسائل الشيعة ١٨: ١٤٦ ب (١٣) من أبواب الرباح ٥.

٤- وسائل الشيعة ١٨: ١٣٨ ب (٨) من أبواب الرباح ٢.

٢_ الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: وسئل عن الرجل يشتري الحنطة فلا يجد صاحبها إلا شعيراً أ يصلح له أن يأخذ اثنين بواحد؟ قال: لا، إنما أصلهما واحد، وكان علي (عليه السلام) يعدّ الشعير بالحنطة (١).

وفى التمر روايه عبد الله بن سنان المتقدمه، ومثلها أخبار مذكوره فى بابها.

فحيث إن الروايات ذكرت وحده الصنف فى هذين البابين لابد أن نقول به ونلتزمه على الرغم من التفاوت بين الحنطة والشعير عرفاً وما بين أصناف التمر من الاختلاف الكبير جوده ورداءه، أما فى غيرهما من الأصناف كافه فيرجع فيها إلى العرف فهو المحكم فيها فحيث يحكم العرف بوحده الجنس منع من التفاضل فيه إن كان مكيلاً أو موزوناً وإلا لم يحكم بالمنع.

وأما فى حاله الشك _ حيث لا تكون للعرف كلمه فاصله فى التعريف _، فليست هنا قاعده عامه يرجع إليها فى كافه الموارد كأصل عملى يعين الوظيفه الشرعيه سوى العمومات _ إن أمكن تطبيقها _ كقوله تعالى: [أَوْفُوا بِالْعُقُودِ] (٢)، أو [وَأَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ] (٣)، وهذه تقتضى صحه المعامله حيث لا يعلم صدق هذه الوحده؛ لأنها شرط وجودى للحرمة والبطلان فى البيع الربوى فحيث لم يحرز تحققه لا يمكن الحكم بالبطلان والربويه.

ص: ٥٥

١- وسائل الشيعة ١٨: ١٣٨ ب (٨) من أبواب الرباح ٤.

٢- المائده: ١.

٣- البقره: ٢٧٥.

ويؤيد الحكم بالصحة، ما عهد في السيره العمليه منذ عهد الرسول ٦ وحتى الآن من عدم التوقف عن البيع والشراء في مثل هذه الموارد المشكوكه، إذن فلا بد من الجزم بوحده الجنس للحكم بالمعامله الربويه.

*** أما موارد الشك التي كانت مجال أخذ ورد فالمعروف منها ثلاثه:

المورد الأول: أصناف اللحوم، فهل أن اللحم جنس واحد يشمل كافة أصنافه أو هو يختلف باختلاف الحيوان؟ قال بعض الفقهاء باختلاف جنس اللحم كل نوع بحسب الحيوان الذي يؤخذ منه، ولكن من الممكن أيضاً تصنيف الجنس بحسب الفروق السعريه والرغبه بين الأجناس، ويتوحد على هذا الأساس لحم الضأن والمعز ذكوراً وإناثاً في جنس واحد، بينما يصنف لحم البقر والجمال كذلك في جنس آخر، وهكذا.

المورد الثاني: الأصول والفروع، وقد ذكر سيدنا الأستاذ (دام ظله) أن القاعده تقتضى وحده الفرع مع أصله في الجنس، ولكننا لم نتعقل منشأً شرعياً لهذه القاعده، أو عقلياً لا نقاش فيه، كما أن العرف الذي أنيطت به التفرقه ما بين الأجناس لا يرى لهذه القاعده وجوداً، فالعرف يرى أن الجبن والحليب جنسان مختلفان، والشمع والعسل، والسمك وزيته، كل منها جنس يختلف عن الآخر وإن

ص: ٥٦

أخذ بعضها من بعض، إذن فهذه القاعده التي ذكرها سيدنا الأستاذ (دام ظله) لم تثبت، والعرف _ كما سبق _ له كلمه الفصل في المسأله عندهم.

المورد الثالث: ما إذا كان لماهيه واحده فردان أحدهما رطب والآخر يابس كييع الرطب بالتمر والعنب بالزبيب، وهذه المسأله مورد لأنظار الفقهاء واختلاف كلماتهم، وسبب الاختلاف هو اختلاف ما ورد في هذا الباب من الروايات، فطائفه من الروايات تجيز مثل هذا البيع، بينما تدل الطائفه الأخرى على المنع، ومن هذه الطائفه ما رواه:

١_ الحلبي في الصحيح عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا يصلح التمر اليابس بالرطب، من أجل أن التمر يابس والرطب رطب فإذا يبس نقص (١).

٢_ محمد بن قيس في الصحيح عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث: أن أمير المؤمنين (عليه السلام) كره أن يباع التمر بالرطب عاجلاً بمثل كيله إلى أجل، من أجل أن التمر يبس فينقص من كيله (٢).

٣_ داود بن سرحان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سمعته يقول: لا يصلح التمر بالرطب، إن الرطب رطب والتمر يابس فإذا يبس الرطب نقص (٣).

٤_ داود الأزراري عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سمعته يقول: لا يصلح التمر بالرطب، إن التمر يابس والرطب رطب (٤).

ص: ٥٧

- ١- وسائل الشيعه ١٨: ١٤٨ ب (١٤) من أبواب الرياح ١.
- ٢- وسائل الشيعه ١٨: ١٤٩ ب (١٤) من أبواب الرياح ٢.
- ٣- وسائل الشيعه ١٨: ١٥٠ ب (١٤) من أبواب الرياح ٦.
- ٤- وسائل الشيعه ١٨: ١٥٠ ب (١٤) من أبواب الرياح ٧.

ومن الطائفة الأخرى التي تجيز البيع ما رواه:

١_ سماعه في الموثق قال: سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن العنب بالزبيب قال لا يصلح إلا مثلاً بمثل قال والتمر بالرطب مثلاً بمثل (١).

٢_ أبو الربيع قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ما ترى في التمر والبسر الأحمر مثلاً بمثل قال: لا بأس قلت فالبخنج والعنب مثلاً بمثل قال: لا بأس (٢).

والرواية محل خدشه لاشتراك أبي الربيع بين الثقة والمجهول إلا أن الرواية الأولى معتبرة بناء على عدم اشتراط عداله الراوى.

إذن فالتعارض واضح، وقد حاول البعض علاج هذا التعارض بالحكم بالجواز مع الكراهه حملاً منه للنهي الوارد في الطائفة الأولى على الكراهه التكليفية التعبدية، ولكن لا شاهد لهذا الحمل سوى تصريح الرواية الثانية بكراهه على (عليه السلام) لمثل هذه المعاملة، إلا أن الكراهه في مثل هذه الموارد إنما هي الكراهه النفسية التي تساوق الحرمة والبطلان، لصريح بعض الروايات بأن علياً لم يكن يكره الحلال، إذن فهو جمع تبرعى لا سند له، فالتعارض باق ولا بد من القول بتساقط الدلالات والرجوع إلى عمومات الوفاء بالعقد، والحكم بمقتضاها الذى يعنى الحليه وجواز البيع مع عدم التفاضل لوحده الجنس كما رآه سيدنا الأستاذ (دام ظله) وجماعه من أجله الفقهاء.

ولا- يعزب عن البال هنا أن نتنبه إلى أن الرطب والتمر والزبيب والعنب إنما أخذت في الروايات كأمثله لموضوع البيان في الروايات إذ إن الحكم لا يختص

ص: ٥٨

١- وسائل الشيعة ١٨: ١٤٩ ب (١٤) من أبواب الرباح ٣.

٢- وسائل الشيعة ١٨: ١٥٠ ب (١٤) من أبواب الرباح ٥.

بها فهو شامل لكل ما له فردان: أحدهما رطب والآخر يابس، وهذا الشمول واضح في عموم التعليل المذكور في الطائفة الأولى كقوله (عليه السلام) في روايه داود بن سرحان: «إن الرطب رطب والتمر يابس فإذا يبس الرطب نقص».

ولهذا فالحكم يشمل كافة الفواكه والأخشاب إذا بيعت بالوزن أو الكيل ولها فردان رطب ويابس وحيث انتهينا إلى الرجوع إلى العمومات المجيزه للبيع في مثل هذه الحاله يشمل الحكم كذلك كافة ما يتصور للمسأله من أفراد وإن نقصت بعد اليبس.

*** وما يمكن أن يعقب به على هذا الشرط من شرطى الربا الوقوف عند روايه يمكن القول بمعارضتها لأدله المنع فى الجنس الواحد مع التفاضل فكانت مورداً للأخذ والرد بين الفقهاء، وهى:

ما رواه الشيخ الكليني عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن محمد عن محمد بن إسماعيل عن محمد بن الفضيل عن أبى الصباح الكنانى قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يقول للصائغ: صُغ لى هذا الخاتم وأبدل لك درهماً طازجاً بدرهم غله قال: لا بأس [\(١\)](#).

ص: ٥٩

ورواها الشيخ رحمه الله في التهذيب بإسناده عن الحسين بن سعيد عن محمد بن الفضيل (١١).

والإشكال فيها من جهة استبدال درهم الغله وهو من أردأ أنواع الفضة بدرهم طازج وهو من أحسن أنواعها بإضافه عمل الصياغه من درهم الغله، فالمبادله وقعت على متحدى الجنس مع فضل العمل.

وقد أفتى جماعه بمضمونها في موردها خاصه إذ أجازوا مثل هذا الاستبدال في صياغه الخاتم فقط دون غيره من الأعمال والمعاملات الأخرى وإن كان صياغه لغير الخاتم كالسوار والقلاده وشبههما، ويمكن الالتزام بهذا الحكم مع تمام سند الروايه، وليس في رجالها من يناقش فيه سوى محمد بن الفضيل، فإنه مشترك بين شخصين أحدهما _ كما قيل _ محمد بن القاسم بن الفضيل الثقه _ والنسبه إلى الجد ليست بعزیزه _، والآخر هو محمد بن الفضيل وقد ذكره الشيخ الطوسي ١ تاره بلقب الأزدي وأخرى بلقب الأزرق وثالثه بلقب الكوفي ورابعه بأنه ابن كثير، إلا أن ما يكتنف المورد من القرائن يدل على أن الجميع واحد، ووصفه الشيخ بالغلو تاره، وضعفه في مورد آخر.

وكذلك ذكره الشيخ النجاشي ١ من دون تعقيب له من توثيق أو توهين.

إلا أن المحكى عن الشيخ المفيد توثيقه وتعظيمه وعده في رسالته العدديه محمد بن الفضيل من الفقهاء والرؤساء الأعلام الذين يؤخذ منهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام ولا يطعن عليهم بشيء ولا طريق لدم واحد منهم.

ص: ٦٠

١- تهذيب الأحكام ٧: ١٠٠ ب (٨) بيع الواحد بالاثنين وأكثر من ذلك وما يجوز منه وما لا يجوز ح ٧٧.

ومع أن سيدنا الأستاذ (دام ظله) يرى توثيق من ورد اسمه في كتاب كامل الزيارات، ومحمد بن الفضيل ممن ورد اسمه فيه إلا أنه انتهى إلى تضعيف الرجل لتعارض الجرح والتعديل فيه، إذ إن مقتضى القاعده تقديم الجرح حكماً، قال في المعجم بعد نقل كلام الشيخ المفيد: إلا- أن ذلك معارض بما عرفت من تضعيف الشيخ إياه، إذا لم تثبت وثاقه الرجل فلا- يعتمد على روايته (١١).

ولكن يبدو أن سبب تضعيف الشيخ له هو ما رُمى به من الغلو، وحيث لم يعرف منشأ لهذا الاتهام مع ما يشاهد من اللهجه المعظمه له من الشيخ المفيد ١ فيرجح لدى النفس اعتقاد وثاقه الرجل وعظمته وجلالته، فلا يبقى احتمال تردده بين الثقة وغيره كما في لسان بعضهم.

وبناء على تماميه السند لا مانع من العمل بالروايه، ولكن لمعارضتها للروايات الصحيحه المتكاثره المانع من التفاضل بين فردى الجنس الواحد لا- بد من الاقتصار على موردها خاصه، فيحكم بالجواز فيه، ولاشك أن الاحتياط يقتضى ترك هذه المعامله أيضاً للعمومات.

الشرط الثاني: اعتبار الكيل والوزن في العوضين

وهذا الشرط أيضاً مما لا إشكال فيه، وهو مضمون كثير من روايات المسأله، فمنها ما رواه:

ص: ٦١

١- معجم رجال الحديث ١٨: ١٥١ رقم (١١٥٩١).

١_ زراه عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: لا يكون الربا إلا فيما يكال أو يوزن (١).

٢_ منصور قال: سألته عن الشاه بالشاتين والبيضة بالبيضتين، قال: لا بأس ما لم يكن كيلاً أو وزناً (٢).

٣_ منصور بن حازم عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن البيضة بالبيضتين قال: لا بأس به، والثوب بالثوبين قال: لا بأس به، والفرس بالفرسين فقال: لا بأس به، ثم قال: كل شيء يكال أو يوزن فلا يصلح مثلين بمثل إذا كانا من جنس واحد، فإذا كان لا يكال ولا يوزن فلا بأس به اثنين بواحد (٣).

وحينئذ فحيث لا يكون العوضان من المكيل أو الموزون لا يجرى فيهما حكم الربا لو تفاضلا فى البيع وإن كانا من جنس واحد كما هو صريح الروايه الثالثه وغيرها.

وكما يرجع فى تعيين وحده الجنس إلى العرف _ عندهم _ حيث لا نص، كذلك الأمر فى اعتبار كون الجنس مكيلاً أو موزوناً أو غيرهما، فحيث أناط الشرع الحرمة بالكيل والوزن دون أن يعين ما يكال أو يوزن لا بد من الرجوع حينئذ فيهما إلى صدقهما زماناً ومكاناً؛ ولهذا كان لا بد من اختلاف الحكم حيث يختلفان، فالبرتقال الذى كان يباع عدداً فى وقت لا يعتبر التفاضل فيه ربا بخلافه الآن حيث يباع بالوزن، وهكذا فى الخس الذى يباع الآن فى النجف وزناً بينما قد

ص: ٦٢

-
- ١- وسائل الشيعه ١٨: ١٣٢ ب (٦) من أبواب الربا ح ١.
 - ٢- وسائل الشيعه ١٨: ١٣٤ ب (٦) من أبواب الربا ح ٥.
 - ٣- وسائل الشيعه ١٨: ١٥٣ ب (١٦) من أبواب الربا ح ٣.

يباع في غيرها عدداً، فبيعه في النجف مع التفاضل ربا دونه في البلد الذي يباع فيه عدداً، وهكذا، إذن فالرجوع فيه إلى العرف السائد في بلد البيع وزمانه، وليس المناط هو المعامله الشخصيه إذا أوقعت مخالفه لمتداول البلد أو الزمان.

ولهذا فما نسب إلى العلامة ١ في تعيين بعض الأصناف من المكيل والموزون دون أصناف أخرى حيث اعتبرها من المعدود غير قائم على قاعده كليته ثابتة، فلا يتم بقول مطلق، ولعله نظر إلى خصوص ما يجري في بلده وزمانه إذ لا نص شرعياً عليه.

وهنا تساؤل لعله يرد في صورته الشك في التفاضل والتساوي في العوضين؛ حيث اشترطنا التساوي في صحه بيع متحدى الجنس حيث يباع مقدار من الحنطه بمقدار منها ويجهل تساويهما أو تفاضلهما وزناً أو كياً.

وجماعه كثيره من الفقهاء ومنهم سيدنا الأستاذ (دام ظله) لم يتعرضوا لهذه المسأله بينما ذكرها آخرون ومنهم السيد اليزدي ١ في ملحق العروه الوثقى، وقد يقال فيها بالصحه اعتماداً على أن الشبهه موضوعيه.

ولكن سبق منا أن قلنا باختصاص الربا العوضى بالبيع، كما قلنا: إن من شرائط البيع في المتماثلين جنساً تساويهما مقداراً بنحو يرى العرف ارتفاع الغرر الممنوع في كل معامله، ونيط ارتفاع الغرر بالنظره العرفيه؛ لأن الالتزام بالارتفاع الواقعي للغرر يقتضى بطلان معظم المعاملات إن لم نقل الكل، إذ الدقه الواقعيه في الأوزان والمكاييل وغيرها من المستحيلات العاديه، إذ إن الحكم بالبطلان لا

يختص بعصر خاص أو بلد خاص، بل هو شامل لكافة الأزمان والبلدان حتى ما كان في عصر الرسول ٦، وهو ما لا يمكن تصوره من أحد.

إذن فعلى ما اخترناه لا يبقى موضوع لهذا الفرع أصلاً، ولا سيما مع ما سيأتي من منع بيع المتجانسين نسيئه حتى مع التساوى؛ إذ التماثل المشروط في متحدى الجنس يعنى بطلان البيع ما لم تعلم المماثله، ومن دون هذا العلم يحكم بالبطلان؛ إذ المشروط عدم عند انعدام شرطه فلا مورد للشك بل الشك يساوق العدم.

وأما في المعاوضات غير البيع كأن تكون بنحو الصلح أو الهبه المعوضه فقد قلنا: إنها غير مشموله لأدله الربا، وحينئذ فلا مانع فيها من التفاضل بين متحدى الجنس فضلاً عما إذا شك في التفاضل والتساوى.

نعم، على مبنى صاحب العروه ١ من شمول أدله الربا لكافة المعاوضات مع البيع أمكن تعقل الشك فيجى فيه ما ذكره على مبناهم من احتمال إجراء حكم الشبهه الموضوعيه فيه.

*** وكما عقبنا الحديث في الشرط الأول بالوقوف عند روايه قد يظهر منها معارضتها لأدله ذلك الشرط نقف هنا كذلك عند روايه يمكن أن تستشف منها هذه المعارضه، إذ كما عرفنا أن مفاد أدله الشرط الثانى اعتبار الكيل والوزن في تحقق الربا، فما لم يكن الجنس مكيلاً أو موزوناً كأن يكون معدوداً أو

جزافاً لا مانع من التفاضل فيه إذا جعل عوضين في معاملة بيع، وقلنا: إن هذا مما لا إشكال فيه، إلا أن هنا روايه يرويها محمد بن مسلم في الصحيح قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الثوبين الرديئين بالثوب المرتفع، والبعير بالبعيرين، والدابه بالدابتين، فقال: كره ذلك علي (عليه السلام) فنحن نكره إلا أن يختلف الصنفان، قال وسألته عن الإبل والبقر والغنم أو أحدهن في هذا الباب قال: نعم، نكرهه (١).

ومعنى الكراهه المبعوضيه المساوقه للحرمة، فتكون هذه الروايه واضحه المعارضه لما سبق من روايات جوزت التفاضل في غير المكيل والموزون كما هو صريح روايتي منصور المضمرة والثانيه عن أبي عبد الله (عليه السلام)، ومضمون روايه زراره كذلك.

ولعل التأمل في الروايه يقتضى أن الروايه وارده في مقام التقيه؛ لأن منع التفاضل في المعدود مسلك بعض المذاهب الأخرى، وهذا ما يفسر عدول الإمام (عليه السلام) عن بيان الحكم الواقعي بأن نسب الكراهه إلى الإمام علي (عليه السلام)، فلا يمكن العمل بمضمونها.

والظاهر أن هذا هو الوجه في الانصراف عن الروايه لا ما قيل من معارضتها لروايه سلمه عن أبي عبد الله عن أبيه عن علي (عليه السلام): أنه كسا الناس بالعراق وكان بالكسوه حله جيده، قال فسألها إياه الحسين (عليه السلام) فأبى، فقال الحسين: أنا أعطيك

ص: ٦٥

مكانها حلتين فأبى، فلم يزل يعطيه حتى بلغ خمساً، فأخذها منه ثم أعطاه الحله، وجعل الحلل في حجره، وقال لآخذن خمسه بواحدة(١١).

إذ ليس في الروايه دلالة على أن ما فعله(عليه السلام) كان بيعاً فالإمام(عليه السلام) كان يكسو الناس مجاناً، وحباءً، ولما عرف عنه من عدم التفريقه بين الناس لم يرد أن يميز ولده على الآخرين بشيء إلا أن إصرار ولده وإبداله الحله بخمس رفع العائق الذى أوقفه عن إعطائه لولده فأعطاه إياها.

ومع التنزل وتسليم أن ما جرى بينهما ٨ كان بيعاً إلا أن المعامله جرت بين الوالد وولده، وسيأتى فى العديد من الروايات _ إن شاء الله _ ما يدل على انتفاء الربا بين الوالد وولده، كما فى روايه:

عمرو بن جميع عن أبى عبد الله(عليه السلام) قال: قال أمير المؤمنين(عليه السلام) ليس بين الرجل وولده وليس بين السيد وعبده ربا(٢٢).

وحينئذ فيمكن أن تكون الروايه التى تحكى فعل على(عليه السلام) والحسين(عليه السلام) من أدله تلك المسأله.

وعليه يكون المخلص من روايه محمد بن مسلم المتقدمه المتضمنه للكراهه ما ذكرناه من احتمال التقيه، وهو كافٍ فى رفع اليد عنها، وتبقى أدله جواز التفاضل فى غير المكييل والموزون من دون أدنى إشكال.

ص: ٦٦

١- وسائل الشيعه ١٨: ١٥٤ ب (١٦) من أبواب الرباح ٦.

٢- وسائل الشيعه ١٨: ١٣٥ ب (٧) من أبواب الرباح ١.

الفصل الثانى: ربا القرض

مما لا إشكال فيه ولا ريب فى تحقق الربا فى القرض، وهو أن يشترط المقرض على المقرض زيادة على المبلغ الذى أقرضه إياه سواء أكانت الزيادة عينيه _ كأن يدفع إليه مبلغاً إضافياً أو عيناً أخرى _ أم حكماً _ كأن يشترط دفع صنف أجود مما أقرضه إياه _، وقد سبق العديد من أدله التحريم فى مقدمه ويزاد هنا ما رواه:

١_ على بن جعفر فى (كتابه) عن أخيه (عليه السلام) قال: وسألته عن رجل أعطى رجلاً مائة درهم يعمل بها على أن يعطيه خمسه دراهم أو أقل أو أكثر هل يحل ذلك؟ قال: لا، هذا الربا محضاً (١).

٢_ داود الأزارى عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال لا يصلح أن تقرض ثمره وتأخذ أجود منها بأرض أخرى غير التى أقرضت منها (٢).

ص: ٦٧

١- وسائل الشيعة ١٨: ١٣٧ ب (٧) من أبواب الربا ح ٧.

٢- وسائل الشيعة ١٨: ١٤٤ ب (١٢) من أبواب القرض ح ١.

وواضح أن الروايه الأولى ذكرت الزيادة العينية بينما ذكرت الثانية الزيادة الحكميه وهى الجوده، كما أنهما شملت ما يمكن أن تلحظ فيه الزيادة فهى قد تُشترط بملاحظه المال المقرض فقط دون ملاحظه الزمن أيضاً، كما يمكن أن تُشترط بملاحظه الزمن مع المال، فكلما تأخر المال فتره جعلت زياده إضافيه على المبلغ.

فزيد قد يقرض عُمراً مائه دينار على أن يردها إليه مائه وخمسين، وقد يقرضها إياه على أن يعطيه فى كل شهر عشره دنانير وهكذا، فالمائه فى كلتا الحالين تعتبر رأس المال الذى يستحقه المقرض فى ذمه المقرض والزيادة هى الربا، سواء عُيِّت على مقدار المال فقط أو عليه وعلى المده التى يمكنه المال لديه فيها.

وربا القرض إنما يحرم مع اشتراط هذه الزيادة حين الإقراض كما صرحت به روايات الباب، ومنها الروايتان السابقتان، أما ما يدفعه المقرض إلى المقرض دون شرط فلا مانع من استلامه وقد ورد العديد من الروايات فى هذا الشرط منها ما رواه:

١_ حفص بن غياث عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: الربا ربا: ان أحدهما ربا حلال والآخر حرام، فأما الحلال فهو أن يقرض الرجل قرضاً طمعاً أن يزيده ويعوضه بأكثر مما أخذه بلا شرط بينهما، فهو مباح له وليس له عند الله ثواب فيما أقرضه،

وهو قوله (عز وجل) [فَلَا يَزُؤْ عِنْدَ اللَّهِ] (١١)، وأما الربا الحرام فهو: الرجل يقرض قرضاً ويشترط أن يرد أكثر مما أخذه فهذا هو الحرام (٢).

٢- إسحاق بن عمار عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يكون له مع رجل مال قرضاً فيعطيه الشيء من ربحه مخافه أن يقطع ذلك عنه فيأخذ ما له من غير أن يكون شرط عليه، قال: لا بأس بذلك ما لم يكن شرطاً (٣).

وعلى هذين الوجهين تحمل الروايات المطلقة التي وردت في الباب مما ظاهرها الجواز أو المنع، فمما دل على المنع:

١- ما روى مرسلًا من غير طرقنا عن الرسول ٦ أنه قال: كل قرض جر نفعاً فهو حرام (ربا) (٤).

٢- ما رواه يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سألته عن الرجل يسلم في بيع أو تمر عشرين ديناراً، ويقرض صاحب السلم عشره دنانير أو عشرين ديناراً قال: لا يصلح، إذا كان قرضاً يجر شيئاً فلا يصلح.

قال وسألته عن رجل يأتي حريفه وخليطه فيستقرض منه الدنانير فيقرضه، ولولا أن يخالطه ويحارفه ويصيب عليه لم يقرضه، فقال: إن كان معروفاً ما بينهما فلا بأس، وإن كان إنما يقرضه من أجل أنه يصيب عليه فلا يصلح (٥).

ص: ٦٩

١- سورة الروم: ٣٩.

٢- وسائل الشيعة ١٨: ١٦٠ ب (١٨) من أبواب الرباح ١.

٣- وسائل الشيعة ١٨: ٣٥٤ ب (١٩) من أبواب القرض والدين ح ٣.

٤- ينظر: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس للعجلوني: ٢/١٢٥.

٥- وسائل الشيعة ١٨: ٣٥٦ ب (١٩) من أبواب القرض والدين ح ٩.

وأما ما ورد في جواز الانتفاع بالقرض فمنه ما رواه:

١_ محمد بن عبده قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن القرض يجر المنفعة، فقال: خير القرض الذي يجر المنفعة (١).

٢_ محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يستقرض من الرجل قرضاً ويعطيه الرهن إما خادماً وإما آنيه وإما ثياباً فيحتاج إلى شيء من منفعته (٢) فيستأذن فيه فيأذن له، قال إذا طابت نفسه فلا بأس. قلت: إن من عندنا يروون أن كل قرض يجر منفعه فهو فاسد، فقال: أو ليس خير القرض ما جرّ منفعه؟ (٣).

وواضح أن الروايتين المفصلتين مبيتان لما في هاتين الطائفتين من إجمال؛ فالطائفة الأولى وارده حيث تشترط الزيادة حين القرض، بينما تعنى الطائفة المجوزة موارد عدم الشرط، ففي روايه يعقوب بن شعيب دلالة واضحة على الشرط، وفي روايه محمد بن مسلم دلالة على عدم الشرط واضحة بأدنى تأمل.

إذن فلا بد لحرمة الزيادة التي تؤخذ على القرض من اشتراطها حين العقد سواء أكان الشرط صريحاً أم ضمناً.

ص: ٧٠

١- الكافي ٥: ٢٥٦ ب (١١٩) القرض يجر المنفعة ح ٢، ووسائل الشيعة ١٨: ٣٥٥ ب (١٩) جواز قبول الهدية والصله ممن عليه الدين ح ٥.

٢- في نسخه: أمتعته.

٣- وسائل الشيعة ١٨: ٣٥٤ ب (١٩) من أبواب القرض والدين ح ٤.

حكم ما يؤخذ ربا من الأموال

لاشك في أن مرتكب الربا عن علم بالحكم والموضوع مأثوم؛ إذ أدله التحريم واضحة الدلالة على الحرمة التكليفية، وربما يمكن عدّها من أكبر الكبائر، ولا مجال للشك في هذا بعدما ذكرناه من النصوص في المقدمه التي تشدد النكير على هذا العمل، إلا أن من شرائط المؤاخذه على الحرمة التكليفية العلم بالحكم والموضوع فحيث لا يتحقق العلم ولا سيما حين يكون عن قصور من المكلف فإن المؤاخذه ترتفع ولا شك لأدله البراءة المعروفة، وتحقيقه موكول إلى محله.

وإنما الكلام في الأثر الوضعي للمعامله الربويه حين تقع عن جهل أو حين يريد المكلف التوبه عما عمله حين طيشه وعناده وهو يريد التخلص من آثار تلك المعاملات.

وقد اختلف العلماء في هذه الناحيه، ولفهم المسأله بصوره أوضح ينبغي التفرقه بين ربا القرض وربا المعاوضه أو البيع _ على المختار _، فأما ربا القرض فقد وردت النصوص في صحه القرض وإمكان تناول ما أخذ ربا حين الجهاله أو بعد التوبه حيث لا يتميز عن سواه أو يعرف صاحبه الذي أخذه منه، فمن الآيات:

١_ قوله تعالى: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسٌ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ] (١).

٢_ [فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ] (٢).

ومن الروايات ما رواه:

١_ هشام بن سالم فى الصحيح عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يأكل الربا وهو يرى أنه له حلال قال: لا يضره حتى يصيبه متعمداً، فإذا أصابه متعمداً فهو بالمنزل الذى قال الله (عز وجل) (٣).

وهو (عليه السلام) يشير بهذا إلى قوله تعالى: [فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ] (٤).

٢_ الوشاء عن أبى المغرا قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) كل ربا أكله الناس بجهاله ثم تابوا فإنه يقبل منهم إذا عرف منهم التوبة، وقال: لو أن رجلاً ورث من أبيه مالاً وقد عرف أن فى ذلك المال ربا ولكن قد اختلط فى التجاره بغير حلال كان حلالاً طيباً فليأكله، وإن عرف منه شيئاً أنه ربا فليأخذ رأس ماله وليرد الربا، وأيما

ص: ٧٢

١- البقره: ٢٧٨ _ ٢٧٩.

٢- البقره: ٢٧٥.

٣- وسائل الشيعة ١٨: ١٢٨ ب (٥) من أبواب الربا ح ١.

٤- البقره/٢٧٩.

رجل أفاد مالاً كثيراً قد أكثر فيه من الربا فجهد ذلك ثم عرفه بعد فأراد أن ينزعه فما مضى فله ويدعه فيما يستأنف (١).

٣_ الحلبي في المعبر عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال أتى رجل أبي (عليه السلام) فقال: إني ورثت مالاً وقد علمت أن صاحبه الذي ورثته منه كان يربي، وقد أعرف أن فيه ربا وأستيقن ذلك، وليس يطيب لي حلاله لحال علمي فيه، وقد سألت فقهاء أهل العراق وأهل الحجاز فقالوا: لا يحل أكله، فقال أبو جعفر (عليه السلام): إن كنت تعلم بأن فيه مالاً معروفاً ربا، وتعرف أهله فخذ رأس مالك، ورد ما سوى ذلك، وإن كان مختلطاً فكله هنيئاً، فإن المال مالك واجتنب ما كان يصنع صاحبه، فإن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قد وضع ما مضى من الربا وحرّم عليهم ما بقى، فمن جهل وسع له جهله حتى يعرفه، فإذا عرف تحريمه حرم عليه ووجب (٢) عليه فيه العقوبة إذا ركبته كما يجب على من يأكل الربا (٣).

٤_ محمد بن مسلم في الصحيح قال: دخل رجل على أبي جعفر (عليه السلام) من أهل خراسان قد عمل بالربا حتى كثر ماله، ثم إنه سأل الفقهاء فقالوا: ليس يقبل منك شيء إلا أن ترده إلى أصحابه، فجاء إلى أبي جعفر (عليه السلام) فقص عليه قصته، فقال أبو جعفر (عليه السلام) مخرجك من كتاب الله: [فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ] (٤)، والموعظه: التوبه (٥).

ص: ٧٣

- ١- وسائل الشيعة ١٨: ١٢٨ ب (٥) من أبواب الربا ح ٢.
- ٢- في نسخه: وجبت.
- ٣- وسائل الشيعة ١٨: ١٢٩ ب (٥) من أبواب الربا ح ٣.
- ٤- البقره: ٢٧٥.
- ٥- وسائل الشيعة ١٨: ١٣٠ ب (٥) من أبواب الربا ح ٧.

٥- أحمد بن محمد بن عيسى فى نوادره عن أبيه قال: إن رجلاً أربى دهرًا من الدهر فخرج قاصداً أبا جعفر الجواد (عليه السلام) فقال له: مخرجك من كتاب الله، يقول الله: [فَمَنْ حَيَّاهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ] (١) والموعظه هى التوبه، فجهله بتحريمه ثم معرفته به فما مضى حلال وما بقى فليتحفظ (٢).

ودالاتها على صحه القرض، وحليه ما تناوله المرابى فى حالتى الجهل وبعد التوبه من العصيان واضح بما لا نقاش فيه، فيجوز له مثل هذا التناول لهذه النصوص، نعم إذا سلم الربا من ماله وعلم صاحبه وجب رده إليه.

والغريب أن جماعه من أجله الفقهاء كالسيد اليزدى ١ حملوا هذه الروايات _ مع وضوح دلالتها على ما ذكرنا _ على المقاصه بالربا عن رأس المال، فأحلوا لمن لم يستطع استرجاع ما أقرضه لآخر أن يأخذ منه الربا ويحتسبه من رأس المال، حتى يستوفى ماله الذى فى ذمه المدين، فيكون أكل المال الربوى بعنوان المقاصه التى تعنى المعاوضه القهريه؛ إذ يرد عليه:

أولاً: أن الآيه تصرح بمشروعيه استرجاع رأس ماله من المقترض بعد التوبه؛ إذ يقول تعالى: [وَإِنْ تُبْتِئُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ] (٣) اللهم إلا أن يُدعى دلالتها على تقدير المقدار أى إن تبتم فلکم مقدار رؤوس أموالکم، وحينئذ فلصاحب المال ما تبقى من رأس المال بعد إخراج ما استلمه فى الربا منه، إلا أن هذا التقدير مما يحتاج إلى قرينه وهى مفقوده.

ص: ٧٤

١- سورة البقره: ٢٧٩.

٢- وسائل الشيعه ب(٥) من أبواب الربا ح ١٠، وفى نسخه (فليستحفظ)

٣- سورة البقره: ٢٧٩.

ثانياً: أن إمكان حمل جواز أكل الربا على المقاصه إنما يصح إذا كان ما أكله المرابي مساوياً لرأس المال وليس زائداً أو ناقصاً عنه؛ إذ فيه يتحقق معنى المقاصه، ولكن هذا القيد لا وجود له في واحد من الأدله السابقه بل ولا يمكن احتمالها في بعضها، كما في روايه الحلبي إذ قال أبو جعفر (عليه السلام): (إن كنت تعلم بأن فيه مالاً- معروفاً ربا وتعرف أهله فخذ رأس مالك ورد ما سوى ذلك، وإن كان مختلطاً فكله هنيئاً) (١)، وهكذا غيرها.

إذن فما ذكره السيد اليزدي ١ لا شاهد عليه.

أما ربا البيع فقد ذكرت له احتمالات ثلاثه:

الأول: الحكم ببطال المعامله الربويه كلياً، ورجوع كل من العوضين إلى مالكه، وهو مختار جماعه من الأعلام منهم السيد الحكيم ١ وسيدنا الأستاذ (دام ظله).

الثاني: التفصيل بين كون الزيادة جزءاً فتبطل المعامله وبين كونها شرطاً فتصح المعاوضه بناءً على أن فساد الشرط لا يفسد المعامله؛ فتكون هذه المسأله حينئذ من صغريات تلك المسأله، وهي أن فساد الشرط هل يقتضى فساد المعامله أو لا؟.

ص: ٧٥

الثالث: الصّححه مطلقاً وإمكان تناول ما أخذه ربا عن جهل أو عصيان بعد التوبه كما فى السّدين، ومع أننا لم نر من الفقهاء من اتخذ هذا الاحتمال رأياً إلا أنه احتمال وارد.

ومنشأ الخلاف فى المسأله والاحتمالات السابقه هو ما يدعى من شمول الأدله السابقه المذكوره فى القرض للبيع الربوى أيضاً سواء أكان هذا الشمول بنحو مطلق فتكون أدله الاحتمال الثالث، أم فى خصوص ما أخذت الزياده شرطاً فيه فتكون من أدله الاحتمال الثانى.

ولكن قبل الدخول فى ملاحظه دلالة الأدله على المطلوب هنا علينا أن نقف على وجهين من الاختلاف بين ربا القرض وربا المعاوضه أو البيع.

الوجه الأول: أن ربا القرض _ كما سبق أن عرفنا _ يعنى أن فى ذمه المقترض مبلغاً من المال هو مقدار ما سلّمه المقرض له، مع زياده معينه محدده أو متصاعده حسب العقد، فالأول هو ما يسمى برأس المال، بينما الزياده هى الربا، ففى الربا القرضى يتميز رأس المال عن الزياده عليه ومثل هذا التمايز لا يتحقق فى ربا البيع؛ لأن الربا فيه يتصور فى كيفيتين:

الأولى: أن يباع منّ من الحنطه بمنّين منها، وواضح فى هذه الكيفيه أن كلا المنين جعلاً ثمناً للبيع، فليس هنا تمايز بين ما يمكن تسميته برأس المال مقابل الربا.

الثانيه: أن يباع المنّ منّ الحنطه بمنّ منها مع شرط زياده عينيه كعمل أو شىء آخر يضاف للمن الثمن، فإن هذه الزياده وأن تميزت عن منّ الحنطه، إلا أن

العرف يرى المجموع _ من الشرط والمشروط _ ثمناً، وأن هذا التمايز لا يستوجب تسميه من الحنطه برأس المال والزيادة وحدها ربا؛ إذ رأس المال يعنى ما يملكه الشخص ملكاً طلقاً يستطيع التصرف فيه أنى شاء.

الوجه الثانى: أن ربا البيع يحدد مقداره فى البيع، وهو خالٍ من الزيادة التصاعديه فيه، بينما ربا القرض حيث تلاحظ المده _ غالباً _ مع المال المقترض، فتزداد الفائده مع مرور الزمن، فكلما طالت المده ثبتت نسبتها من الفائده، وهذا هو الربا المعروف فى زمن الجاهليه.

وحيث _ وبملاحظه هذين الوجهين فى الفرق _ يتضح أن مصب الأدله السابقه كلها هو القرض وليس فيها أدنى علاقه بربا البيع؛ ولهذا فإن محاوله الاستدلال على تصحيح ربا البيع _ مع الجهل _ بها غير تامه البتة.

وأما الآيه الأولى، فهى تأمر بترك ما بقى من الربا، وهذا يعنى وجود استمراريه زمنيّه فى الربا، وهى إنما تتفق مع ربا القرض حيث تجعل نسبه الربا على مده بقاء المال لدى المقترض، فهناك قسم من الربا مضى استلامه وهناك ما سيستلم فى المستقبل والآيه تأمر بتركه، والبيع لا يتصور فيه مثل هذه الاستمراريه.

وهذا نفسه متصور فى ذيل الآيه الثانيه التى تعين استحقاق رأس المال بعد التوبه، فهذه التفرقه إنما تصورناها فى ربا القرض سابقاً، والتسميه برأس المال إنما تنطبق عليه.

ويؤيد هذا بما ورد فى سبب نزول هذه الآيات إذ روى:

١_ الطبرسى قال: روى عن الباقر (عليه السلام): أن الوليد بن المغيرة كان يُرى في الجاهلية وقد بقى له بقايا على ثقيف فأراد خالد بن الوليد المطالبة بعد أن أسلم، فنزلت الآية (١).

٢_ على بن إبراهيم: أنه لما أنزل الله [الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا - كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ] (٢) فقام خالد بن الوليد إلى رسول الله (صلى الله عليه و آله) فقال:

يا رسول الله: ربي أبى فى ثقيف وقد أوصانى عند موته بأخذه، فأنزل الله تبارك وتعالى: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ * فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ] (٣)، قال: من أخذ الربا وجب عليه القتل، وكل من أربى وجب عليه القتل (٤).

٣_ الطبرى فى تفسيره عن السدى قال: نزلت هذه الآية فى العباس بن عبد المطلب ورجل من بنى المغيرة كانا شريكين فى الجاهلية سلفاً فى الربا إلى أناس من ثقيف من بنى عمرو، وهم بنو عمرو بن عمار فجاء الإسلام ولهما أموال عظيمة من الربا فأنزل الله: (ذروا ما بقى) من فضل كان فى الجاهية (من الربا) (٥).

وقد عقب صاحب الميزان ١ على روايات فى أسباب النزول ذكرها بقوله:

والروايات فى هذه المعانى كثيرة، والمتحصل من روايات الخاصة والعامه أن الآية نزلت فى أموال من الربا كانت لبنى المغيرة على ثقيف، وكانوا يربونهم فى

ص: ٧٨

١- وسائل الشيعة ١٨: ١٣١ ب (٥) من أبواب الربا ح ٨.

٢- البقره: ٢٧٥.

٣- البقره: ٢٧٨_٢٧٩.

٤- تفسير القمى ١: ٩٣ فى تفسير آيه (٢٧٣ _ ٢٨٠) من سوره البقره.

٥- تفسير جامع البيان للطبرى ٣: ٦٥ فى تفسير آيه ٢٧٨ من سوره البقره.

الجاهلية فلما جاء الإسلام طالبوهم ببقايا كانت لهم عليهم فأبوا عن التأديبه لوضع الإسلام ذلك، فرفع أمرهم إلى رسول الله (صلى الله عليه و آله)، فنزلت الآية (١).

وروايات أسباب النزول وإن لم تكن دليلاً مستقلاً في المقام ولكنها تصلح لتأييد ما استظهرناه من الآية.

ومثل هذه الآية في الدلالة روايات كروايه أبي المغرا السابقه (٢) فإنها وارده حيث يمكن امتياز الربا عن رأس المال ثم يختلط أو لا يختلط، وهذا إنما يتصور في القرض _ كما بيناه _.

أما روايه الحلبي ففيها قرائن عده على اختصاصها بالقرض منها:

١_ تصريحها بأن المورث كان يُربى، وهو اصطلاح عرفى يقال لمن يقرض المال بالربا، ولا يقال لمن يبيع الجنس الواحد مثلاً بمثلين وأكثر.

٢_ وتصريحها بامتياز الربا عن غيره، وهو إنما يكون في القرض.

٣_ تصريحها أيضاً بتمييز رأس المال عن الربا.

وهذه الفروق موجوده كذلك في معظم الروايات السابقه، واستشهدت الروايتان الرابعه والخامسه بالآيه وطبقتهما على القرض خاصه.

هذا، ولكن الروايه الأولى المتقدمه عن هشام بن سالم مطلقه الدلاله بالنسبه لما يؤخذ ربا بالقرض والبيع، وقد وردت نفس هذه الروايه بطريق آخر عن هشام

ص: ٧٩

١- تفسير الميزان ٢: ٤٢٦ في تفسير آيه (٢٧٥ - ٢٨١) من سوره البقره.

٢- وسائل الشيعه ١٨: ١٢٨ ب (٥) من أبواب الرباح ٢.

بن سالم أيضاً عن أبي عبد الله (عليه السلام) مع اختلاف بسيط، إلا أن حملها كذلك على ربا القرض مما لا بد منه لأمرين:

أولاً: لوجود قرينه في نفس الرواية ترجح هذا الحمل وهي قوله (الرجل يأكل الربا وهو يرى أنه حلال)، وهذا يعني وجود شيء لدى الشخص يسميه ربا إلا أنه إنما أكله لاعتقاده بحليته، وهذا إنما يتصور في الربا القرضي فهي تصرح بامتياز الربا المأكول عن غيره.

ثانياً: مع تسليم وجود الإطلاق في الرواية، لا بد من تقييده بما يدل على الاختصاص بربا القرض من الآيات والروايات السابقة وفتوى المشهور بل الإجماع المدعى.

إذن فلا دليل على تصحيح البيع الربوي، سواء أكان الربا شرطاً فيه أم جزءاً، وهذا يعني بطلان كلا الاحتمالين الثاني والثالث.

وأما بطلان البيع الربوي فقد استدل عليه بوجوه:

١_ الإجماع، ولكن إثبات أنه الإجماع الذي يمكن استكشاف رأى المعصوم فيه غير تام، والمنقول منه ليس حجه كما هو معروف ومثله لو كان فهو مدركي أو محتمل المدرك فهو تابع لأدلته.

٢_ ورود النهي عن أكل ما يأخذه المرابي بالمعاملة الربويه، والنهي يستدعي التحريم إما لنفس الزيادة أو هي مع ما يقابل المبيع، وحيث لا تتميز فالبيع باطل؛ إذ العوضان ركنان أساسيان في المبيع كما هو معروف ويرد على هذا الدليل:

١_ أن النهى إنما ورد في القرض الربوي لا في البيع الربوي؛ إذ في القرض وحده يمكن تمييز الفائدة عن رأس المال، وأما في البيع فلا يمكن التمييز.

٢_ أن كبرى الدليل في نفسها غير تامه؛ إذ حتى في ربا القرض حيث يقطع بورود الأدله لم يمنع النهى عن الزيادة عن حليه تناوله حين الجهل وبعد التوبه كما سبق.

نعم قد يقال: إن النهى عن الزيادة إنما يسرى إلى ذات المعامله حيث لا يمكن في البيع تمييز الربا عن الأصل فيها مما يعنى أن النهى عن الزيادة عرفاً يستدعى النهى عن كل ما يأخذه المرابى في المعامله الربويه، بل كل ما تستوجه المعامله من التعاوض ودخول كل من العوضين في ملك الآخر، كما استفيد هذا من مثل قول أبى الحسن (عليه السلام) في روايه إبراهيم بن أبى البلاد: (ثمن الكلب والمغنيه سحت) (١١) فتأمل.

٣_ ما اعتمده صاحب الجواهر ١ وجل من تأخر عنه: من أن المعاملات تابعه للقصد، وكلا المتعاملين في المعامله الربويه إنما قصداً أن تكون زياده الثمن في المتجانسين، فالحكم بالصحه في مقابل ما يعادل البيع فقط والبطالان فيما زاد عنه من دون سند؛ إذ لم يقصده المتعاملان، وبما أن المعامله واحده فلا بد من بطلانها كلياً.

وهذا التوجيه وإن سلم في نفسه إلا أنه غير وارد هنا إذ لو جرى في المعامله الربويه للزم القول ببطالان القرض الربوي أيضاً، وهو ما صححته الأدله الوارده فيه واستوجبت انشغال ذمه المقترض بأصل المبلغ للمقرض.

ص: ٨١

١- وسائل الشيعه ١٧: ١٢٣ ب (١٦) من أبواب ما يكتسب به ح ٤.

ولا يقال هنا: إن سبب اشتغال ذمه المقرض إنما هو استيلاؤه ضمناً على مال الغير وهذا يعنى استمرار اشتغال الذمه حتى يؤدي المبلغ المطلوب، وليس لصحة معامله القرضيه الواقعيه بينه وبين المقرض؛ لأن نتيجته مثل هذا الضمان وجوب رد العين ذاتها إلى المقرض، ولا ينتقل منها إلى المثل أو قيمه إلا بعد عدم إمكان رد العين نفسها، وهذا ما لم ينقل عن أحد.

٤_ ما ورد من أدله تنهى عن معاوضه الربويه فى المتجانسين مع التفاضل، وهى صريحه فى النهى عن ذات معامله الربويه، ويضاف إلى ما سبق من أدله ما رواه:

سيف التمار قال: قلت لأبى بصير: أحب أن تسأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل استبدل قوصرتين فيهما بسر مطبوخ بقوصره من تمر مشقق، قال فسأله أبو بصير عن ذلك فقال: هذا مكروه فقال أبو بصير: ولم يكره؟ فقال:

إن على بن أبى طالب (عليه السلام) كان يكره أن يستبدل وسقاً من تمر المدينه بوسقين من تمر خير لأن تمر المدينه أدونهما (١).

ومثله روايات فى الباب نفسه، وروايات وارده فى تحريم البيع الربوى منطوقاً أو مفهوماً، ولا يعقل أن يكون النهى فيها تكليفاً محضاً؛ إذ الظاهر منه النهى الوضعى أيضاً، وهو يساوق الفساد كما هو واضح، إذن فالحق مع من ذهب إلى بطلان البيع الربوى مع قطع النظر عن علم المرابى وجهله.

ص: ٨٢

١- وسائل الشيعه ب ١٥ من أبواب الرباح ١.

تأجيل أحد العوضين

ما سبق من الحديث جوازاً ومنعاً يلاحظ فيه ما كان التسليم للعوضين فعلياً، أما إذا كان أحدهما مؤجلاً فإن هذين العوضين لا يخلو أمرهما من أن يكونا معاً من الأثمان كما لو كان البيع صرفاً، أو يكونا معاً عرضين، أو يكون أحدهما عرضاً والآخر ثمناً، ويلاحظ أن تأجيل كلا العوضين هو من بيع الدين بالدين الممنوع شرعاً.

أما لو كانا معاً ثمينين فلا شك أن شرطيه فعلية القبض والإقباض في بيع الصرف تمنع من تأجيل التسليم لأحد العوضين فضلاً عن كليهما؛ إذ من دون هذا التسليم يصبح البيع باطلاً، وهذا مما لا إشكال فيه، والتفصيل موكول إلى بابه.

كما لا إشكال في جواز التأجيل _ في الجملة _ إذا كان أحد العوضين عرضاً والآخر ثمناً؛ إذ هو مورد أدله السلم والنسيئة، وهما جائزان بشرائطهما المذكورة في بابهما.

وإنما الكلام فيما إذا كان كلا العوضين عرضين، فهما قد يكونان متجانسين، وقد لا يكونان كذلك، وقد يكونان معاً من المكيل والموزون، وقد لا يكونان

كذلك _ حيث يكون أحدهما أو كلاهما من المعدود أو جزافاً، فهنا تتصور أربعة فروع ينبغي الوقوف عند كل منها:

١_ أن يكونا متجانسين وهما معاً من المكييل والموزون.

٢_ أن يكونا غير متجانسين وهما كذلك من المكييل والموزون.

٣_ أن يكونا متجانسين وهما معاً أو أحدهما من غير المكييل والموزون.

٤_ أن يكونا غير متجانسين وأحدهما أو كلاهما من غير المكييل والموزون.

أما المسألة الأولى: فقد عرف فيها المنع حتى مع عدم التفاضل، وادعى الإجماع عليه، قال ١ في الجواهر بعد عرض ما في المختلف بالكراهه، والاحتياط بالتسليم يداً بيد عن المبسوط:

وفي الدروس أنه «أول كلامه بإرادته التحريم لأن المسألة إجماعية»، قلت: لأنه نفسه منع من بيع الثياب بالثياب والحيوان بالحيوان نسيئه فضلاً عما نحن فيه، فمثله حينئذ لا يعدّ خلافاً بعد الإجماع بقسميه، وظهور النصوص في تحقق الربا بذلك بل ستعرف القول بتحقيقه بذلك مع اختلاف الجنس فضلاً عن متحده، انتهى (١).

ولكن سبق أن عرفنا وكما هو مشهور في علم الأصول أن الإجماع الحجج غير ممكن التحصيل في مثل هذه المسائل، وما ينقل منه غير حججه ولا سيما مع ما سيأتى من نصوص في المسألة، فعلى تقدير الاتفاق من كافة الفقهاء فهو إجماع مدركى أو محتمل المدرك، ومثله يكون الحجج فيه هو المدرك لا- الإجماع، وعليه فلا- بد من الالتفات هنا إلى ما يعرض من أدله أخرى غير الإجماع..

ص: ٨٤

أولها: ما ذكره الشيخ صاحب الجواهر ١ في عبارته السابقه من أولويه المنع في المتجانسين بعد ثبوت المنع في غير المتجانسين بروايات تذكر في المسأله اللاحقه ونذكر منها ما رواه:

١ _ محمد بن مسلم في الصحيح عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث: إذا اختلف الشيطان فلا بأس مثلين بمثل يداً بيد (١).

٢ _ الحلبي في الصحيح عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال ما كان من طعام مختلف أو متاع أو شيء من الأشياء يتفاضل فلا بأس ببيعه مثلين بمثل يداً بيد، فأما نظره فلا يصلح (٢).

وهذه الروايه أصرح من سابقتها في المنع مع الأجل؛ إذ إن المنع في الأولى استفيد من مفهوم القيد بعد اعتبار أن الأصل فيه الاحتراز، وهذا يقتضى المنع من البيع في الأعراض حيث لا يكون التسليم فعلياً، أما الروايه الثانيه فهى تصرح بالمنع، ومثل هاتين الروايتين روايات أخرى أيضاً، وهى وإن وردت في مختلفى الجنس، إلا أنه للأولويه قيل بالمنع في المتجانسين أيضاً كما رأيناه في عبارته صاحب الجواهر ١ السابقه.

ولكن لم يتضح لنا وجه هذه الأولويه المدعاه؛ لأنه إن قصد أن بيع النسيئه يعنى الزيادة الحكميه فى أحد العوضين من جهه الأجل المضروب فى أحدهما، وهذه

ص: ٨٥

١- وسائل الشيعه ١٨: ١٤٠ ب (٩) من أبواب الرباح ١.

٢- تهذيب الأحكام ٧: ٨٥ ب (٨) فى بيع الثمار ح ٣٩٦، وسائل الشيعه ١٨: ١٥٧ ب (١٧) من أبواب الرباح ٩.

الزيادة موجبة للبطلان في المختلفين، فضلاً عن المتحددين فيكون هذا فيهما أولى فيرد عليه:

١_ أنه تعليل تبرعى من دون نص من الشارع.

٢_ وأنه واهن؛ إذ الروايات تصرح بجواز التفاضل العيني فضلاً عن الحكمي في مختلفي الجنس؛ إذ إن الصحيحتين المتقدمتين تصرحان بصحة المبادله (مثلين بمثل)، وهذا يعنى أن الزيادة بينهما شيء والأجل شيء آخر، والتعليل السابق لا يعلل منع مثل هذا الأجل.

وإن كان يعنى بها ان المنع عن الزيادة الحكميه مطلقاً ولو في مختلفي الجنس يقتضى المنع عن الزيادة المقداريه مطلقاً فممنوعيته أوضح، إذن فما ذكره صاحب الجواهر ١ من الأولويه لم يظهر لنا وجهه.

ثانيها: ما استدل به جماعه _ منهم السيدان الحكيم اوسيدنا الأستاذ(دام ظله) بأن بيع أحد المتجانسين بالآخر نسيئه يستدعى الزيادة الحكميه في المؤجل _ وإن تساويا مقداراً _ فتشمله أدله الربا وقد أشير إلى هذا الدليل في ضمن فتوى (المنهاج) إذ قال(دام ظله) في ربا المعاوضه: (هو بيع أحد المثليين بالآخر مع زياده عينيه.. أو زياده حكميه كبيع عشرين كيلو من الحنطه نقداً بعشرين كيلو من الحنطه نسيئه)(١).

إلا أن هذا الوجه لم يتضح؛ إذ يرد عليه:

ص: ٨٦

١- منهاج الصالحين للسيد الخوئي ٢: ٥١، كتاب التجاره.

أولاً: أن تأخير الأجل لا يعنى الزيادة دائماً إذ قد ينعكس الأمر تاره وقد يتساوى، فمن باع مَنّاً من الحنطه الآن لا يستوجب جعلُ الثمن من الحنطه بعد شهر فيه أن تكون الزيادة الحكميه حاصله فى الثمن؛ إذ قد تكون الزيادة فى المبيع الذى يسلم فعلاً حين البيع، كما قد يتساوى الأمر فى بعض الحالات، وعليه فلو اعتبرت الزيادة الحكميه هى المناط فى التحريم لوجب أن يقيد الحكم فى حال تحققها لا مطلقاً.

وثانياً: لا دليل على أن الزيادة الحكميه فى أحد العوضين موجه للتحريم؛ إذ لو كانت هذه الزيادة موجه للتحريم لما صحّ بيع الحنطه الجيده مَنّاً بمن من الحنطه الرديئه، ولم يقل بالمنع فيه أحد بل إن الروايات صرحت بوحده الجنس فى الربا بين الحنطه والشعير، وهذه الوحده تعنى إمكان بيع الحنطه الجيده مَنّاً بمن من ردىء الشعير، والزيادة الحكميه فى أحد العوضين هنا مع أنها أوضح مما ذكروه إلا أنها لا تمنع من صحه البيع مع التساوى حيث يمنع من التفاضل لتلافى النقص الحكمى فى معامله.

ثالثها: ما رواه محمد بن قيس فى الصحيح عن أبى جعفر(عليه السلام) قال: قال أمير المؤمنين(عليه السلام): لا تبع الحنطه بالشعير إلا يداً بيد، ولا تبع قفيزاً من حنطه بقفيزين من شعير، قال: وسمعت أبا جعفر(عليه السلام) يكره وسقاً من تمر المدينه بوسقين من تمر

خير؛ لأن تمر المدينة أجودها قال: وكره أن يباع التمر بالرطب عاجلاً بمثل كيله إلى أجل، من أجل أن التمر يبس فينقص من كيله (١).

والرواية مما اختص الشيخ ١ بروايه صدرها في التهذيب واشترك معه الشيخ الصدوق بروايه عجزها؛ إذ روى ١ في الفقيه بسنده عن محمد بن قيس عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: (يكراه.. إلخ مثله) (٢)، وهكذا القيد المذكور في العجز يوضح أن شرطيه التسليم الفعلي لكلا العوضين مراده بقوله (عليه السلام) في الصدر: (يداً بيد).

فالرواية تدل بوضوح على بطلان المعاملة نسيئه في العرضين المتجانسين من المكيل والموزون، وغريب أن تغيب مثل هذه الرواية عن مثل أولئك الأجله، إذن فالحكم بالمنع مما لا إشكال فيه.

وأما المسألة الثانية: في بيع النسيئه في غير المتجانسين إذا كانا من المكيل والموزون.

فقد سبق المنع عنه في الدليل الأول من المسألة السابقة؛ إذ صرح به في صحيحتي محمد بن مسلم والحلبى، ومثلهما العديد من الروايات الأخرى كما في روايه:

١_ سماعه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: المختلف مثلاً بمثل يداً بيد (٣).

ص: ٨٨

١- تهذيب الأحكام ٧: ٨٧ ب (٨) من أبواب بيع الثمار ح ١٤.

٢- من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٠٦ ب (٨٧) ح ٢٥.

٣- وسائل الشيعة ١٨: ١٤٧ ب (١٣) من أبواب الربا ح ٩.

٢_ عبد الله بن سنان قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: لا ينبغي إسلاف السمن بالزيت، ولا الزيت بالسمن (١).

٣_ الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام): ... قال: وسئل عن الزيت بالسمن اثنين بواحد قال: يداً بيد لا بأس (٢).

إذن فلا إشكال في المنع أيضاً، ولا يلتفت إلى ما شكك به البعض في دلالتها على المقصود، كما أشار إليه صاحب الجواهر ١.

وأما المسألتان الثالثة والرابعة: حيث يكون العوضان أو أحدهما غير مكيل أو موزون، وكلاهما من الأعراض سواء أكانا من جنس واحد أم من جنسين مختلفين، فلا مانع من الأجل فيهما، وقد دلت على جواز النسيئه فيهما روايات صحيحة وصريحه، منها ما رواه:

١_ زراره عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: البعير بالبعيرين والدابه بالمدابتين يداً بيد ليس به بأس، وقال لا بأس بالثوب بالثوبين يداً بيد ونسيئه إذا وصفتها (٣).

٢_ سعيد بن يسار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن البعير بالبعيرين يداً بيد ونسيئه، فقال: نعم، لا بأس إذا سميت الأسنان جذعين أو ثنين، ثم أمرني فخططت على النسيئه.

ورواه الشيخ الصدوق وزاد: لأن الناس يقولون: لا، وإنما فعل ذلك للتقيه (٤).

ص: ٨٩

١- وسائل الشيعة ١٨: ١٤٨ ب (١٣) من أبواب الرباح ١٠.

٢- وسائل الشيعة ١٨: ١٤٦ ب (١٣) من أبواب الرباح ٤.

٣- وسائل الشيعة ١٨: ١٥٥ ب (١٧) من أبواب الرباح ١.

٤- وسائل الشيعة ١٨: ١٥٦ ب (١٧) من أبواب الرباح ٧ و٨، من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٠٥ ب (٨٧) في الرباح ٢٠.

٣_ على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن الحيوان بالحيوان بنسيئه وزيادة دراهم ينقد الدراهم ويؤخر الحيوان، قال (عليه السلام): إذا تراضيا فلا بأس ((١)).

وصراحه هذه الروايات وشبهها تستدعي القول بالجواز في مثل هذه المعامله، إلا أن صاحب الوسائل صرح بالكراهه في عنوان الباب الذي عنوانه للجواز إذ قال: (باب جواز بيع العروض غير المكيله والموزونه كالدواب والثياب بعضها ببعض متماثله ومختلفه متساوياً ومتفاضلاً ويكره نسيئه) ((٢)).

والظاهر أنه استند في هذا الحكم إلى روايات لا تنهض بالمقصود، منها ما رواه:

١_ إسماعيل بن الفضل قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام): عن رجل قال لرجل ادفع إلي غنمك وإبلك تكون معي فإذا ولدت أبدلت لك _ إن شئت _ إنائها بذكورها، أو ذكورها بإنائها؟ فقال: إن ذلك فعل مكروه إلا أن يبذلها بعد ما تولدت ويعرفها ((٣)).

ولكن وجه الكراهه هنا واضح، إذ الجهاله في المعوض تمنع من صحه البيع، وهذا يعنى أن الكراهه ليست هي الحكم التكليفى المعروف، بل هي ما يساوق المنع والحرمة عن مثل هذه المعاوضه التي لم يتم فيها تعيين معالم أحد العوضين

ص: ٩٠

١- وسائل الشيعه ١٨: ١٦٠ ب (١٧) من أبواب الرباح ح ١٧.

٢- وسائل الشيعه ١٨: ١٥٥ ب (١٧) من أبواب الربا.

٣- وسائل الشيعه ١٨: ١٥٦ ب (١٧) من أبواب الرباح ح ٥.

بالنحو الذى يرفع الجهالة؛ ولهذا عقب بقوله: (إلا أن يبدلها بعد ما تولدت ويعرفها)؛ إذ فى هذه الحالة ترتفع الجهالة فلا مانع من البيع حينئذ.

٢- محمد بن قيس عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: لا تبع راحله عاجلاً بعشر ملاحيح من أولاد جمل فى قابل (١٢).

وهذه الرواية أيضاً مما لا يمكن الالتزام بها كدليل لكراهه المبيع نسيئه؛ إذ البيع باطل فمع عدم تولد الإناء يكون اعتبارها كضمن عملاً غررياً لا شك فى بطلان المبيع معه، إذن فلا دليل على الكراهه التى ادعاها صاحب الوسائل ١.

*** تعقيب وأخيراً لا بد من التعقيب بمسألتين ذكرتا مع الربا:

أولاهما: كيفية التخلص من المعاملة الربويه.

ثانيتها: معالجه ما ورد من الروايات فى نفي الربا بين بعض الناس.

المسألة الأولى: وردت روايات عديدة فى التخلص من الربا فى البيع بإضافه شىء من غير المتجانسين إلى كلا العوضين أو إلى الناقص منهما ليكون الزائد فى

ص: ٩١

١- وسائل الشيعه ١٨: ١٥٧ ب (١٧) من أبواب الربا ح ١٠.

الطرف الآخر مقابل هذا الشيء الأجنبي، وهذه الصحة لا إشكال فيها؛ إذ هي متفقه مع القواعد والروايات الواردة فيها، ومنها ما هو معتبر فمنها ما رواه:

١_ أبو بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن الدراهم وعن فضل ما بينهما فقال: إذا كان بينهما نحاس أو ذهب فلا بأس [\(١\)](#).

٢_ عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألته عن الصرف فقلت له: الرفقه ربما عجلت فخرجت فلم نقدر على الدمشقيه والبصريه، وإنما تجوز بسابور الدمشقيه والبصريه؟ فقال: وما الرفقه؟ فقلت: القوم يتراقون ويجمعون للخروج فإذا عجلوا فربما لم نقدر على الدمشقيه والبصريه فبعثنا بالغله فصرفوا ألفاً وخمسين درهماً بألف من الدمشقيه والبصريه، فقال: لا خير في هذا أفلا تجعلون فيها ذهباً لمكان زيادتها؟ فقلت له: أشتري ألف درهم وديناراً بألفي درهم؟ فقال: لا بأس بذلك إن أبي (عليه السلام) كان أجراً على أهل المدينه منى، وكان يقول هذا فيقولون: إنما هذا الفرار لو جاء رجل بدينار لم يعط ألف درهم ولو جاء بألف درهم لم يعط ألف دينار، وكان يقول لهم: نعم الشيء الفرار من الحرام إلى الحلال [\(٢\)](#).

٣_ الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال، لا بأس بألف درهم ودرهم بألف درهم ودينارين، إذا دخل فيها ديناران أو أقل أو أكثر فلا بأس به [\(٣\)](#).

ص: ٩٢

١- وسائل الشيعة ١٨: ١٦٣ ب (٢٠) من أبواب الرباح ٢.

٢- الكافي ٥: ٢٤٧ ب (١١٥) في الصروف ح ٩.

٣- التهذيب ٧: ٩٧ ب (٨) بيع الواحد بالاثنين وأكثر من ذلك وما يجوز منه وما لا يجوز ح ٦٢.

ومثلها روايات أخرى فالمسألة مما لا إشكال فيها.

*** المسألة الثانية: جاء في أخبار متعددة أنه لا ربا بين الوالد والولد ولا بين الزوج وزوجته ولا بين المسلم والكافر ولا بين المالك والعبد _ بناءً على ملكيته _ ، وما يذكر منها في بابها ما رواه:

١_ عمرو بن جميع عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام): ليس بين الرجل وولده ربا، وليس بين السيد وعبده ربا(١).

٢_ عمرو بن جميع عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام): قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) ليس بيننا وبين أهل حربنا ربا، نأخذ منهم الف درهم بدرهم ونأخذ منهم ولا نعطيهم(٢).

٣_ يس الضريير عن حريز عن زراره عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: ليس بين الرجل وولده وبينه وبين عبده ولا بين أهله ربا، إنما الربا فيما بينك وبين ما لا تملك، قلت: فالمشركون بينى وبينهم ربا؟ قال: نعم، قال: قلت: فإنهم مماليك، فقال: إنك لست تملكهم إنما تملكهم مع غيرك أنت وغيرك فيهم سواء، فالذى بينك وبينهم ليس من ذلك، لأن عبدك ليس مثل عبدك وعبد غيرك(٣).

ص: ٩٣

١- وسائل الشيعة ١٨: ١٣٥ ب(٧) من أبواب الربا ح ١.

٢- وسائل الشيعة ١٨: ١٣٥ ب(٧) من أبواب الربا ح ٢.

٣- وسائل الشيعة ١٨: ١٣٥ ب(٧) من أبواب الربا ح ٣.

٤_ الصدوق قال: قال الصادق (عليه السلام): ليس بين المسلم وبين الذمي ربا ولا بين المرأه وبين زوجها ربا(١).

٥_ وقال (عليه السلام): ليس بين الرجل وبين ولده ربا، وليس بين السيد وبين عبده ربا(٢).

٦_ الصدوق بسنده عن علي بن جعفر أنه سأل أخاه موسى بن جعفر (عليه السلام) عن رجل أعطى عبده عشرة دراهم على أن يؤدي العبد كل شهر عشرة دراهم أيحل ذلك؟ قال لا بأس(٣).

كما رواها الشيخ الطوسي ١ في التهذيب بسنده عن محمد بن يحيى، عن بنان بن محمد عن موسى عن القاسم عن علي بن جعفر(٤).

وهذه الروايات الواردة في نفى الربا ضعيفه السند عدا الأخيره، أما الأولى ففيها عدّه أشخاص مجهولون لم يرد فيهم توثيق، وهكذا الثانيه ولو لم يوجد فيهما سوى عمرو بن الجميع لكفى بهما توهيناً؛ إذ هو ممن عدّه علماء الرجال _ كالشيخ الطوسي والنجاشي _ من الضعفاء، وكذلك الثالثه؛ إذ فيها ياسين الضرير وهو مجهول الحال، مع أنها أثبتت الربا بين المسلم والمشرك مع أن مال المشرك الحربي مباح للمسلم بلا ريب، إلا أن يكون صدر ذلك تقيه أو لأمر لا نعلمه، والرابعه والخامسه مرسلتان.

ص: ٩٤

١- من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٠٤ ب (٨٧) في الربا ح ١٢.

٢- من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٠٣ ب (٨٧) في الربا ح ١١.

٣- من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٠٦ ب (٨٧) في الربا ح ٢٦.

٤- تهذيب الأحكام ٧: ٣٠ ب (٣) في بيع المضمون ح ١٧.

وأما الأخيره فليس فى سند الشيخ من يخذش سوى بنان بن محمد، وهو عبد الله بن محمد بن عيسى (١)، وقد وثقه سيدنا الأعظم (دام ظله) على ميناه لوجود اسمه فى إسناد كامل الزيارات، كما وثقه آخرون لروايه محمد بن يحيى العطار الجليل دون توقف فيه، إلا أننا لا نرى صحه كلا المبنيين فى التوثيق، فلم تثبت وثاقه الرجل.

وأما سند الشيخ الصدوق إلى على بن جعفر فله طريقان:

الأول: عن أبيه عن محمد بن يحيى العطار عن العمركى بن على البوفكى عن على بن جعفر.

الثانى: محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد عن محمد بن الحسن الصفار، وسعد بن عبد الله جميعاً عن أحمد بن الحسن بن عيسى والفضل بن عامر عن موسى بن القاسم البجلي عن على بن جعفر.

والطريق الأول صحيح وكذلك الطريق الثانى إذ هو وإن جهل فيه الفضل بن عامر حيث لم يرد فيه توثيق إلا أنه لا اشتراكه مع أحمد بن محمد بن عيسى فى الروايه عن موسى بن القاسم البجلي فلا يقدر فى صحته.

إذن فالروايه صحيحه السند إلا أنها وارده فى خصوص ما يعطيه السيد للعبد، وهو لا يعنى حليه الربا؛ إذ قد لا يقال بملكه العبد مقابل مولاه، فهى غير ظاهره فى الربا لقوه احتمال أن يكون الإعطاء بغرض آخر كالتجاره مثلاً؛ إذ لا ظهور لكلمه (الإعطاء) فى التملك إذا كان الآخذ مثل الزوجه والعبد والولد.

ص: ٩٥

وأما الروايات السابقة فمع ضعفها، يمكن الاعتماد عليها إذا ثبت اعتماد الفقهاء عليها بناء على كون عمل المشهور من الفقهاء جابراً لضعفها، ولكننا لا نقول به، إلا أن كثرتها قد تفيد اطمئناناً لدى البعض بصدور مضمونها بدرجة قد تصل إلى الجزم بتواتر هذا المضمون إجمالاً، وإن كانت ضعفه السند آحاداً، وعليه فلا بد لمن يتحقق لديه مثل هذا الجزم القول بمضمونها والعمل بمقتضاها.

إلا أن هذا العلم الإجمالي بالصدور _ لو تحقق _ مُنحلٌ حكماً في بعض موارد حيث يعلم بجواز أخذ الأب من مال ولده حين الضرورة، وهكذا يجوز أخذ المسلم من الكافر الحربى بعنوان استنقاذ ما تحت يده لإباحته لكل مسلم بأى طريقه كانت لا من أجل الربا فيهما، وهكذا العبد فهو إما لا يقال بتملكه أو أنه يملك ما أراد له المولى تملكه، ويبقى الأمر ما بين الزوجين فلا دليل على حليه الربا بينهما.

وأما الكافر الذمى الملتزم بشرائط الذميه فقد أفتى جل أساتذتنا ومنهم سيدنا الأعظم (دام ظله) بإمكان أخذ الربا منه بمقتضى قاعده الإلزام، قال (دام ظله) فى المنهاج:

(الأظهر عدم جواز الربا بين المسلم والذمى، لكنه بعد وقوع المعامله يجوز أخذ الربا منه من جهه قاعده الإلزام)(١).

إلا أن قاعده الإلزام لا يتم القول بجريانها فى المقام؛ إذ هو مشكل جداً؛ لأن القدر المسلّم من مواردنا:

ص: ٩٤

١- منهاج الصالحين للسيد الخوئى ٢: ٥٤ الفصل التاسع من كتاب التجاره، مسأله ٢١٩.

١_ أن يعتقد شخص ممن لا يرى مذهب الحق _ سواء أكان يعتقد بأحد مذاهب الإسلام الأخرى أم لا يدين بالإسلام _ أن ما بيده من المال ليس له وإنما لمن يعتقد الحق حسب ما تقتضيه أحكام مذهبه، فيجوز لهذا أخذه وإن كان لا يتفق مع أحكام مذهب الحق.

٢_ أن تطلق امرأه ما طلاقاً صحيحاً على مذهب مطلقها فيما كان معتقد الحق أن يتزوجها وإن كان طلاقها باطلاً وفق مذهب أهل البيت: لما ورد من الروايات المتكاثرة فيه.

٣_ في موارد الضمانات حيث يصح تسلّم ما ضمنه شخص يعتقد الحق على وفق مذهبه وأن لم يكن جارياً وفق مذهب أهل البيت (عليه السلام).

هذه هي الموارد التي ذكرت لقاعده الإلزام في الروايات، أما أن يقع عقد آخر غير صحيح على مذهب أهل البيت: ثم يجوز لى العمل بمقتضاه لقاعده الإلزام وصحة جريانه وفق رأى الطرف الآخر فهذا ما لم يرد به دليل على عمومه.

نعم، استدل لهذه القاعده بما رواه:

١_ الصدوق بسنده عن الرضا (عليه السلام) قال: من كان يدين بدين قوم لزمته أحكامهم (١). ورواه الشيخ الصدوق ١ فى الفقيه مرسلًا.

٢_ الصدوق عن أبيه عن الحسين بن أحمد المالكي عن عبد الله بن طاووس قال: قلت لأبى الحسن الرضا (عليه السلام): إن لى ابن أخ زوجته ابنتى وهو

ص: ٩٧

١- من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٩٥ ب (١٢٤) ح ٦، وسائل الشيعة ٢٢: ٧٥ ب (٣٠) من أبواب الطلاق ح ١٠.

يشرب الشراب ويكثر ذكر الطلاق فقال: إن كان من إخوانك فلا شيء عليه، وإن كان من هؤلاء فأبناها منه فإنه عنى الفراق، قال: قلت: أليس قد روى عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: إياكم والمطلقات ثلاثاً في مجلس فإنهن ذوات الأزواج؟ فقال: ذلك من إخوانكم لا من هؤلاء، إنه من دان بدين قوم لزمته أحكامهم (١١).

٣- عبد الله بن جبلة عن غير واحد عن علي بن أبي حمزة أنه سأل أبا الحسن (عليه السلام) عن المطلقة على غير السنه أيتزوجها الرجل؟ فقال أَلزموهم من ذلك ما أَلزموه أنفسهم وتزوجوهن فلا بأس بذلك (٢).

٤- جعفر بن سماعيل أنه: سئل عن امرأة طلقت على غير السنه ألي أن أتزوجها؟ قال: نعم، قلت له: أَلست تعلم أن علي بن حنظله روى: إياكم والمطلقات ثلاثاً على غير السنه فإنهن ذوات أزواج؟ فقال: يابني روايه علي بن أبي حمزة أوسع على الناس، روى عن أبي الحسن (عليه السلام) أنه قال: الزمواهم من ذلك ما أَلزموه أنفسهم وتزوجوهن فلا بأس بذلك (٣).

وواضح أن مورد هذه الروايات هو الطلاق خاصه، ولا يمكن التعدى إلى غيره إذ ليس فى الروايات دلالة على العموم، مع أن معظمها ضعيفه السند، ففي الأولى يوجد جعفر بن محمد الأشعري وأبوه وهما مجهولان، وفي الثانية يوجد

ص: ٩٨

١- وسائل الشيعه ٢٢: ٧٥ ب (٣٠) من أبواب الطلاق ح ١١.

٢- وسائل الشيعه ٢٢: ٧٥ ب (٣٠) من أبواب الطلاق ح ٥.

٣- وسائل ٢٢: ٧٣ ب (٣٠) من أبواب الطلاق ح ٦.

الحسين بن أحمد المالكي وعبد الله بن طاووس وهما مجهولان أيضاً، أما الثالثة فهي مرسله، ومثلها الرابعه مع أنها في الوقت نفسه مضمرة.

هذا، ولو استفيدت قاعده الإلزام من الروايه الثانيه «لزمته أحكامهم» لوجب الاقتصار فيها حيث تكون فيها مصلحه لمن على مذهب الحق وضرر على المعاند، وتصحيح عمليه الربا بينه وبين من على مذهب الحق لا يصاحب دائماً مصلحه لمن على مذهب الحق وضرراً عليه؛ لأن إعطاء الربا لا يقتضى الضرر دائماً ولا سيما حين يريد المعطى تحقيق غايات أخرى وراء هذه العمليه كما يلاحظ هذا في المصارف والبنوك ولا سيما الأجنبية.

وبالجملة لا عموم للقاعده، ولو سلم فما يمكن الالتزام به إنما هو في موردٍ لا يكون هناك حكم مانع من إجرائها كما في الأمثله السابقه في المواريث والطلاق والحلف، أما حيث يوجد نهى عن ارتكاب المورد فلا يقال بصلاحيه هذه القاعده لتجاوز الحدود الشرعيه، فمع فرض اكتفاء بعض الأديان أو المذاهب بالمعاطاه في الزواج لا يعنى صحه تزوج المؤمن بامرأه من ذلك الدين بالمعاطاه بقاعده الإلزام.

وكيف كان لا دلالة في الروايات السابقه على عموم قاعده الإلزام.

نعم، هنا روايه وردت في مباحث الحلف واليمين رواها الشيخ ١ بسنده الصحيح عن محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام) قال سألته عن الأحكام فقال: في كل دين ما يستحلفون (يستحلون) به [\(١\)](#).

ص: ٩٩

١- وسائل الشيعة ٢٣: ٢٦٧ ب (٣٢) من أبواب كتاب الأيمان ح ٧.

إذ فى هذه الروايه نسختان إحداهما يستحلفون والأخرى يستحلون فلو قيل بأن هذه هى نسخه الأصل الصحيحه كان معناها التصريح باستحلال ما فى كل دين لمعتنقيه فهى من أدله قاعده الإلزام ولكن ىرد عليها:

أولاً: أنها وارده فى بعض النسخ دون البعض الآخر؛ إذ فيها يستحلفون من الحلف، ويؤيد هذه النسخه:

أ_ روايه الشيخ ١ لها فى مباحث الحلف واليمين (١).

ب _ أن الشيخ ١ رواها أيضاً فى كتاب الاستبصار (٢) بلفظ يستحلفون لا يتسحلون.

وثانياً: _ مع التنزل _ فإن الاستحلال بعمومه مما لا يمكن الالتزام به كما هو واضح.

إذن فقاعده الإلزام لم تصح إلا فيما ذكرنا من الموارد فقط، وإن حاول البعض تعميمها.

وينبغى الإلفات أيضاً إلى أن عباره المنهاج السابقه تدل على جواز استلام الربا من الذمى حيث يرى نفسه ملزماً بدفع هذا الربا للمسلم، وهو إنما يتم فى ربا القرض لا المعاوضه؛ إذ فيه يمتاز الربا عن غيره كما عرفنا.

ولم يتعرض السيد إلى الحكم الوضعى وقاعده الإلزام فيه مع أن ذلك مما ينبغى.

ص: ١٠٠

١- تهذيب الأحكام ٨: ٢٥٥ ب (٤) الأيمان والأقسام ح ٩.

٢- الاستبصار ٤: ٥٨ ب (٢٢) فيما يجوز أن يحلف أهل الذمه ح ٦.

اشتهر بين الأعلام أن مجهول المالك مما يحتاج التصرف فيه إلى إذن الإمام أو الفقيه الجامع لشرائط الفتوى، والالتزام بهذا القيد لا دليل واضحاً عليه، وما ذكر له من الأدلة يمكن المناقشه فيها:

الدليل الأول: الإجماع، وقد ادعى قيامه على أن التصرف في مجهول المالك يحتاج إلى إذن الحاكم الشرعي، إلا أن تعقل هذا الإجماع بالنحو الذي يكون حجه شرعية بمعنى كاشفيتها عن رأى المعصوم (عليه السلام) صعب جداً.

الدليل الثانى: ما رواه فى الكافى عن محمد بن يحيى عن محمد بن أحمد عن موسى بن عمر عن الحجال عن داود بن أبى يزيد عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: قال رجل: إني قد أصبت مالاً وإني قد خفت فيه على نفسى فلو أصبت صاحبه دفعته إليه وتخلصت منه، قال: فقال له أبو عبد الله (عليه السلام): والله أن لو أصبته كنت تدفعه إليه؟ قال: أى والله، قال: فأنا والله ما له صاحب غيرى، قال: فاستحلفه أن يدفعه إلى من يأمره، قال: فحلف، قال: فاذهب فاقسمه فى إخوانك ولك الأمن مما خفت منه، قال فقسمته بين إخوانى (١).

والاستدلال بهذه الروايه إنما يتم بناءً على أن المراد بقوله: (والله ما له صاحب غيرى) أنه مجهول المالك ولا ولاية لأحد سوى الإمام (عليه السلام) عليه.

ص: ١٠١

ولكن أنى يمكن تعيين هذا الاحتمال وحده ليصح الاستدلال بها؛ إذ هنا احتمالات أخرى ترد أيضاً:

منها: أن المال الملتقط يحتمل أن يكون مال الإمام (عليه السلام) نفسه وأجاز الملتقط بالتصدق به.

ومنها: أن الولايه المومأ إليها فى الروايه تختص بالمال الملتقط وليس بكل مجهول المالك، مع أن جريان الحكم فى اللقطه ذاتها مما لا بد من طرحه لمعارضته لأدله أخرى توجب توجيهات أخرى فى هذا الحكم، ولا سيما أن الروايه ضعيفه بموسى بن عمر إذ هو مشترك بين الثقه والمجهول.

والذى ينبغى أن يقال: إن هناك احتمالات عده ترد فى مجهول المالك:

١_ الإبقاء على المال أمانه بيد من وقع لديه، وهذا مردود لعدم وجود من قال به؛ إذ الفرض إنما هو مع اليأس من الوصول إلى صاحبه، ولزوم الحرج وتعريض المال المحترم للضياع والتلف.

٢_ التملك المجانى للمال مع العزم على دفع البدل لصاحبه لو عرفه.

٣_ التصديق به على من يتسحق الصدقه سواء أكان المستحق هو نفس الشخص الذى كان المال بيده، _ فيتملكه بعنوان الصدقه _ أم غيره، وفى الحالين تكون الصدقه من دون مراجعه الحاكم الشرعى ولكن مع العزم على الغرامه لو عرف صاحب المال ولم يرض بالصدقه كما يظهر من مصحح يونس المؤيد بخبر على بن أبى راشد الآتين.

٤_ التصديق به كذلك ولكن مع الإذن من الحاكم الشرعى.

ولا ريب أن هذا الاحتمال هو أحوط الجميع ولا سيما مع تأييد خبر داود المتقدم، والشهره المتحققه وإن لم يتم الإجماع السابق، إذن فلا بد من الإذن فى التصرف فى المال المجهول المالك لتحقيق اليقين بالبراءه.

ولكن مع سقوط الخبر المتقدم عن النهوض فى استيعاب مدلوله لكافه صور مجهول المالك؛ لوروده فى خصوص اللقطه _ كما عرفنا _ وقصور سنده عن الاعتبار، لا يكون فيه أدنى تأييد لهذا الاحتمال، ولا سيما مع ملاحظه جريان أصاله البراءه عن هذا الشرط.

ولكن هذا لا يمنع من التساؤل عن حليه المال والتصرف فيه لمن وقع بيده المال وهو يعلم أنه ليس له، وله مالك فلا بد من الرجوع إليه، والمفروض أنه يجهله، فلا مناص من الرجوع إلى وليه فيه، وهو الحاكم الشرعى الجامع للشرائط المعتمده، ومن دونهما يجب عليه التحفظ عليه ما لم يخف عليه من التلف، وفى هذه الحاله قيل بالتصدق به عن صاحبه، وأدعى تسالم الأصحاب عليه، ولكن هذه الدعوى لا تخلو من مجازفه دون الرجوع إلى الحاكم الشرعى.

ومع ذلك لا يمكن الغض عن الأدله التى وردت فى جواز التصديق بمجهول المالك مطلقاً من دون حاجه إلى الولى الشرعى كما فى:

مصحيح يونس بن عبد الرحمن قال: سئل أبو الحسن الرضا(عليه السلام) وأنا حاضر _ إلى أن قال:

_ فقال: رفيق كان لنا بمكه فرحل منها إلى منزله ورحلنا إلى منازلنا، فلما أن صرنا فى الطريق أصبنا بعض متاعه معنا فأى شىء نصنع به؟ قال: تحملونه حتى تحملوه إلى الكوفه، قال: لسنا نعرفه ولا نعرف بلده ولا نعرف كيف نصنع؟

قال: إذا كان كذا فبعه وتصدق بثمنه، قال له: على من جعلت فداك؟ قال: على أهل الولاية(١).

وَحَمَلُ الأَمْرِ هُنَا بِالصَّدَقَةِ عَلَى الإِذْنِ الخَاصِّ مِنَ الإِمَامِ (عَلَيْهِ السَّلَام) بَعِيدٌ، إِذِ الظَّاهِرُ أَنَّ السُّؤالَ عَنِ الحُكْمِ الشَّرْعِيِّ.

ويؤيد هذا الحكم أيضاً بخبر أبي علي بن راشد، قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) قلت جعلت فداك: اشتريت أرضاً إلى جنب ضيعتي بألفي درهم فلما وفيت المال خبرت أن الأرض وقف، فقال: لا يجوز شراء الوقف ولا تدخل الغله في مالك وادفعها إلى من وقفت عليه، قلت: لا أعرف لها رباً قال: تصدق بغلتها(٢).

كما يمكن تأييده بروايه حفص بن غياث قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل من المسلمين، أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعاً واللص مسلم، هل يردّ عليه؟ فقال أبو عبد الله (عليه السلام): لا يردّه فإن أمكنه أن يردّه على أصحابه فعل، وإلا كان في يده بمنزله اللقطة يصيبها فيعرفها حولاً فإن أصاب صاحبها ردّها عليه، وإلا تصدق بها.. إلخ(٣).

إذن فللجمع بين الأدلة يمكن القول: بأن التصدق بمجهول المالك هو المتعين، والاحتياط الاستجابي فيه يقتضى استئذان الحاكم الشرعي.

أما التملك المجاني لا بعنوان استلامه كصدقه لمن يستحقه فلم يرد فيه سوى ما يحتمل من:

ص: ١٠٤

١- وسائل الشيعة ٢٥: ٤٥٠ ب (٧) من أبواب اللقطة ح ٢.

٢- وسائل الشيعة ١٧: ٣٦٤ ب (١٧) من أبواب عقد البيع وشروطه ح ١.

٣- وسائل الشيعة ٢٥: ٤٦٣ ب (١٨) من أبواب اللقطة ح ١.

خبر هشام بن سالم قال: سأل خطاب الأعور أبا إبراهيم (عليه السلام) _ وأنا جالس _ فقال: إنه كان عند أبي أجير يعمل عنده بالأجره ففقدناه وبقي من أجره شيء ولا نعرف له وارثاً، قال: فاطلبوه، قال: قد طلبناه فلم نجده، قال: فقال: مساكين _ وحرك يديه _ قال: فأعاد عليه، قال: أطلب واجهد فإن قدرت عليه وإلا فهو فكسبيل مالك، حتى يجيء له طالب فإن حدث بك حدث فأوص به: إن جاء له طالب أن يدفع إليه (١).

واستفاده التملك تتأتى من محكى قول الإمام (عليه السلام) فيها «فهو كسبيل مالك»، وما يشكل عليه بأن مورد الروايه الدين ولا يتعدى منه إلى ما سواه لا- يلتفت إليه؛ لأن السؤال كان عن مال خلفه الأجير ممتازاً عن بقيه أموال أبيه وليس عن اقتراض من الأجير، ولا سيما مع قوله: (طلبناه فلم نجده)، إلا أن الروايه ضعيفه السند ولا يؤخذ بها، ويرد عليه كذلك:

١_ أن محكى قوله (عليه السلام) فيها: «فهو كسبيل مالك.. الخ» يقتضى المطالبه بالتحفظ على المال كما يتحفظ على بقيه أمواله بقريته قوله بعد ذلك: «فإن حدث بك حدث فأوص به: إن جاء له طالب أن يدفع إليه»؛ إذ الأمر بالإعطاء وارد على نفس المال دون ضمان مثله أو قيمته الذى يقتضيه الخلط بالمال الشخصى.

ص: ١٠٥

١- وسائل الشيعه ٢٦: ٢٩٦ ب (٦) من كتاب الفرائض والمواريث ح ١، الكافى ٧: ١٥٣ ب (٤٩) ميراث المفقود ح ١.

٢_ ومع التنزل عن هذا فإن حملها على الإذن الخاص ممكن، فلم ترد لبيان الحكم الشرعي المطلق؛ لأن الإمام (عليه السلام) وارث من لا وارث له.

ص: ١٠٦

هل الدوله _ بمختلف أنواعها _ تملك أم لا- تملك؟ هذا السؤال ليس جديداً فى الفقه، و نتائجه محل ابتلاء كافه الناس بمختلف طبقاتهم، فلا بد أن يكون للفقيه نظر فيه؛ إذ تتوقف عليه معظم المعاملات، وما لم يوضع فيه المكلفون فى طريق واضح وقعوا فى الحرج والمشقه الشديدين.

والحديث فى هذه المسأله يجرى فى مرحلتين، إذ لابد _ أولاً _ من تحرير موقع الملكيه ثم معرفه الحكم بالملكيه وعدمها؛ أما المرحله الأولى: فلا بد من القول فى البدايه: إن الكلام هنا ليس فى تقويم الدعاوى السلطويه وتمحيص الصائب منها وغيره وإنما هو _ كما قلنا فى مقدمه الحديث _ فى دراسه الواقع التعاملى وعرضه على الموازين الشرعيه لتصحيح الصحيح منه والفاسد منه؛ ليكون المكلف المبتلى على بينه من أمره حين تستدعى الظروف منه التعامل مع هذا الواقع، ولهذا فإن ملكيه الدوله وعدمها لا يختص بنوع أو عدد من الدول بل هو عام يشمل كافه ما لهذه القضيه من مصاديق.

ويمكن تمييز الدول بخطين رئيسين من حيث الملكيه ودعواها:

الخط الأول: هناك من المتسلطين من يرى له الملكيه المطلقه لما تحت يده من أراض وأموال وعقارات ومعادن وغيرها، وتعترف الرعيه له _ طوعاً أو كرهاً _ بهذه الدعوى وتصدقها حتى تجريها بينها مجرى المسلمات. وطبيعي أن يخرج هذا القسم عن محل النزاع؛ إذ بعد الادعاء من المتسلط والإقرار من الرعيه لا يبقى هنا مجال للشك في الملكيه حيث لا يعلم من السلطان تجاوزاً على حق الآخرين أو ظلاً لهم، وإلا فلا بد من إرجاع كل حق لصاحبه إن علم، وإلا اعتبر مجهول المالك، وهذا خارج عما نحن فيه؛ إذ الحديث في أصل الملكيه وهي في الفرض ثابتة، وترجع الأملاك بعد السلطان إلى ورثته الشرعيين أو من يملك المنصب بعده.

إلا أن مثل هذا النوع من الدعاوى لا يكاد له وجود في العالم المعاصر مع خروجه عن البحث.

الخط الثاني: أن لا يبدو من رأس السلطه في البلد مثل هذا النوع من الدعاوى بل هو _ سواء كان شخصاً أو هيئه تتكون من عدة أشخاص _ يتصرف فيما تحت يده من ممتلكات دون أن يعتبرها ملكاً شخصياً صرفاً، بل كل ما في الأمر أنه يرى أن من حقه التصرف والأخذ والعطاء كيفما يشاء أو ضمن حدود يقيد به القانون الجارى في الدوله، وهذا النوع هو الغالب في صور الدول المعاصره كافه، وفي مثلها لا بد من تشخيص موقع الملكيه إذ هنا مواقع عديده تتصور لها:

ص: ١٠٨

١_ الشعب: والمراد منه _ بمناسبه الحكم والموضوع _ الكلى الطبيعى العام الذى يمكن تطبيقه على كل فرد تتوفر فيه شرائط المواطنه والمقتضيات القانونيه لها سواء أكان توفرها بالفعل أم فيما سبق أم فيما يأتى من دون تحديد فى جيل أو صنف أو غير ذلك.

٢_ القانون: ويُعنى به هنا هو ذات النظام المطرد فى الدوله والقائم على نظريه معينه فى العلاقات الاجتماعيه والاقتصاديه والسياسيه.

٣_ الجهاز الحكومى: والمقصود منه تلك الفئه المعينه من موظفى الدوله الذين أنيطت بهم مسؤوليه تطبيق القانون وبلوره النظام على الصعيد الفعلى الواقعى.

٤_ رأس النظام: وهو ذلك المنصب الذى يتسلم جهاز الدوله، وإليه تنتهى كافه المسؤوليات القانونيه الفرعيه فى التطبيق. ويختلف الأساس الاعترارى لهذا المنصب إذ قد يعتبر من جهه:

أ_ الولايه الاختياريه لذات الشعب بارتضائه لشخص معين أو فئه معينه له.

ب_ الفرض القهرى من قبل المتسلط نفسه أو من قبل آخرين لجمع خطوط تلك المسؤوليات.

ج_ الجعل الإلهى لشخص معين كما هو الملاحظ فى ولايه الرسول والمنتجبين من الأوصياء.

وعند تمحيص هذه المواقع نستطيع القول: إن دعوى مالكيه الدوله لا- يمكن تطبيقها على ذات القانون إذ هو _ كما قلنا_ لا يعنى أكثر من الطريقه التى تنتظم

ص: ١٠٩

فيها شؤون الناس في هذا البلد أو ذاك وعلى أساسها يتعاملون في مجالات حياتهم المختلفه، ومثل هذا المعنى لا تتصور مالكيته لشيء من الأشياء؛ إذ لا- معنى لأن يقال: إن هذه الطريقه تملك كذا من الأموال وإن هذا المنهج يملك كذا من الأراضي والعقار.

نعم قد يقال: إن هذا النظام أو القانون هو الذى يحكم البلد الفلانى، إلا- أن مثل هذا الإطلاق مجازى كما هو واضح؛ إذ المقصود منه أن رأس الحكم فيه أو جهازه الوظيفى يتبع مثل هذا النظام أو ذلك القانون ويطبقه فى سياسته مع الرعيه.

كذلك لا- معنى للقول بملكيه الجهاز الحكومى، بما هو فئه مسؤوله عن تنفيذ القانون وإجراء النظام؛ إذ هذه الحيثيه وظيفيه صرفه كما هو واضح.

فيبقى كل من الموقعين الأول وهو الشعب والرابع وهو رأس النظام بما هو منصب قابلاً لدعوى ملكيه الدوله، وإن كان الأرجح هو ملكيه رأس النظام بقيد المنصب لا الشخص، ومعنى هذا القيد أن المنصب يدخل فى مفهوم المالك بنحو الحيثيه التقيديه بينما يدخل شخص الرئيس بنحو الحيثيه التعليليه؛ إذ ليس من حق هذا الشخص التملك والتصرف فى مملوكات الدوله بعد العزل أو التنازل أو حصول أى عارض جانبه هذا المنصب، كما لا تعود مملوكات الدوله إلى ورثته حين يموت وهو فى السلطه بل الأمر يعود فى الحاليتين إلى من يستلم المنصب بعده.

ولعل هذا هو الوجه في ملكيه الإمام (عليه السلام) لسهمه من الخمس؛ إذ منصب الإمامه هو المالك لهذا السهم وليس شخص الإمام (عليه السلام)؛ ولهذا فإن ما يتركه (عليه السلام) من هذا السهم لا يعود إلى ورثته بل إلى الإمام الذي يليه.

إذن فملكه الدوله تتعين في المنصب الأعلى فيها، حيث يتسلط على ما تحت يده من أموال لا تخص أفراداً أو جهات معينه يعلم بملكيتها لها؛ إذ في مثل هذه الحال لا بد من إرجاعها إليها مع الإمكان، وإلا أُجرى عليها حكم مجهول المالك بالحكم بالملكه أو عدمها_ كما سبق _.

*** المرحلة الثانيه:

اختلف الفقهاء في ملكيه الدوله فهل الدوله تملك أو لا؟ فبناء على ملكيتها تعتبر كافه تصرفاتها مشروع، ويمكن الاعتماد على تلك التصرفات وتصحيح نتائجها، وأما مع البناء على عدم الملكيه فيقال بالفضول في جميع تلك المعاملات واعتبارها في البلاد الإسلاميه من التصرف في الأحوال مجهوله المالك، والتصرفات هذه مما يحتاج لتصحيحها إلى إذن الحاكم الشرعي، وقد ذهب إلى كل من الرأيين فريق.

ولمعرفة الحكم لا بد من عرض ما يقدم من أدله في هذا المجال، ومناقشه ما يحتاج إلى المناقشه ليتضح الحال.

ص: ١١١

وقد استدل من قال بعدم الملكيه بأمر:

منها: أن الملكيه لا- بد فيها من مالك، والنظام لا تعقل مالكيته؛ لأنه يجرى مجرى الجماد، وأما شخص السلطان فلأنه لم يدع الملكيه ولم تعترف الرعيه له بها فلا يمكن القول بملكيتيه؛ ولهذا لا ينتقل ما تحت يده من أموال إلى ورثته.

وفيه: أن المالك لا- يشترط فيه العقل والقدرة على التصرف بنفسه والانتفاع بالمال بشخصه، وإلا- لزم إلغاء ملكيه الصغار والمجانين والحمل عند من يملك الحمل _ كما هو المشهور _ كما يلزم عدم ملكيه الموقوف عليه الخاص إذا كان عاجزاً عن الاستقلال بالتصرف كالمشاهد المقدسه وعزاء سيد الشهداء(عليه السلام) وشبههما، مع أن المشهور هو ملكيه هذا النوع من الموقوف عليه إذا كان خاصاً.

بل ولو اشترطنا القدره على التصرف بالمعنى المتقدم لأشكل القول بملكيه المسلمين لمثل الأراضى المفتوحه عنوه والتي هي ملك لطبيعي المسلم إذ هذا الطبيعي بما هو كلى لا يتحقق فى الخارج.

ومما سبق عرفنا أن المالك _ لو قيل بملكيه الدوله _ هو منصب السلطان لا شخصه؛ ولهذا فإن عدم ادعائه للملكيه بل ودعواه بعدم الملكيه لا يقدح فى أنه مالك له باعتبار منصبه، كما لا يمنع تسنم الشخص لمنصب الرئاسة فى السلطه أن تكون له أملاكه الشخصيه التى يتساوى فيها مع الآخرين قانونياً، ويحكم بما يحكمون به من أصول ونتائج.

ومنها: أن الملكيه _ سواء اعتبرت إضافه مقوليه حقيقيه أم إضافه اعتباريه لا- وجود لها وراء الاعتبار العقلائي _ لا بد لها من مقتضى، ومجرد السيطره الخارجيه لا

يقتضيها ما لم تكن هذه السيطرة ناشئة من سبب حقيقي أو اعتباري للملكية كما هو واضح، وسلطة الدولة في أي من مواقعها لا تحكى أكثر من هذه السيطرة من دون تحقق الملكية أو مقتضيتها.

ويرد عليه: أن فرض الكلام هنا منحصر في الأموال التي لا بد لها من مالك، وفي مثل هذه الأموال تكفي السيطرة في إقرار الملكية، واعتبار العقلاء كافٍ في ملكية الدولة لمثل هذه الأموال بمجرد سيطرتها عليها بطريقه مشروع له لديهم ما لم يرفض الشارع الاعتراف بالملكية الذي يمكن إحرازه بالأصل مع عدم وجدان دليل عليه.

نعم لو كانت هذه الأموال من المباحات الأصلية العامة وما يتولد منها لم يكف في اعتبارها مملوكة مجرد السيطرة عليها من دون مقتضى للتملك سواء أكان هذا من قبل الأفراد أم الدولة.

كذلك لو كانت الأموال مملوكة لآخرين ممن يعترف القانون لهم بالتملك فإن هذه الأموال لهم ولم يكف تسلط الآخرين لانتقال هذه الملكية عنهم من دون مقتضى لهذا الانتقال، إلا أن المقصود في المال الذي تملكه الدولة هو غير هذين النوعين بل هو خصوص ما ذكرناه أولاً.

ومنها: أن اعتبار العقلاء لملكية ذي السلطة لو فرض تحققه فإن هذا الاعتبار منهم وحده غير كافٍ ما لم يُمض من الشارع، ويكفي عدم إحراز الإمضاء الشرعي لسقوط هذا الاعتبار، مع وجود أدله يستفاد منها عدم الاعتبار الشرعي

لملكيته، كتلك الروايات التي تنهى عن دفع الخراج والواجب من الصدقات بل مطلق الأموال إليه مع عدم العدالة، فمنها ما رواه:

١_ العيص بن القاسم عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الزكاه: ما أخذوا منكم بنو أميه فاحتسبوا به، ولا- تعطوهم شيئاً ما استطعتم، فإن المال لا يبقى على هذا أن تركه مرتين (١).

٢_ زراره قال: اشترى ضريس بن عبد الملك وأخوه من هبيرة أرزاً بثلاث مائه ألف قال فقلت له: ويلك أو ويحك انظر إلى خمس هذا المال فابعث به إليه واحتبس الباقي، فأبى عليّ قال: فأدى المال، وقدم هؤلاء، فذهب أمر بني أميه قال: فقلت ذلك لأبي عبد الله (عليه السلام) فقال مبادراً للجواب هو له هو له، فقلت له: إنه قد أداها فعض على إصبه (٢).

٣_ إبراهيم بن أبي محمود عن علي بن يقطين، قال: قلت لأبي الحسن (عليه السلام): ما تقول في أعمال هؤلاء؟ قال: إن كنت لا بد فاعلاً فاتقِ أموال الشيعة، قال: فأخبرني علي أنه كان يجيها من الشيعة علانيه ويردها عليهم في السر (٣).

٤_ محمد بن القاسم بن الفضيل قال سألت أبا الحسن الأول (عليه السلام) عن رجل اشترى من امرأه من آل فلان بعض قطائعهم وكتب عليها كتاباً بأنها قد قبضت المال ولم تقبضه، فيعطيهما المال أم يمنعهما؟ قال قل له ليمنعها أشد المنع فإنها باعتها ما لم تملكه (٤).

ص: ١١٤

١- وسائل الشيعة ٩: ٢٥٢ ب (٢٠) من أبواب مستحق الزكاه ج ٣.

٢- وسائل الشيعة ١٧: ٢١٨ ب (٥٢) من أبواب ما يكتسب به ج ٢.

٣- وسائل الشيعة ١٧: ١٩٣ ب (٤٦) من أبواب ما يكتسب به ح ٨.

٤- وسائل الشيعة ١٧: ٣٣٣ ب (١) من أبواب عقد البيع وشروطه، ح ٢.

ولكن الإنصاف أنه يمكن القول: إن هذه الروايات وشبهها أجنبيه عما نحن فيه، ولا يتعين المدعى فيها؛ إذ إن ما دل على منع الزكاه كروايه العيص ورد المنع فيها؛ لأن الواجب على المكلف هو إيصال الحق إلى مستحقيه، وتسليمه إلى السلطان الجائر تضييع لهذا الحق، مضافاً إلى أن الكلام هنا فيما هو تحت يد سلطه الدوله مع عدم العلم بوجود مالك معروف له، وصنف المستحق هنا هو المالك للحق الواجب، فهو أجنبي عن موضع الكلام إذ لا بد من تمكين المالك الشرعى له مع الإمكان.

بل يمكن القول بحمل المنع فى مثل هذه الروايات على الاستحباب لا-الوجوب؛ لما دل على جواز تسليم الزكاه إلى عمال السلاطين سواء أمكن الامتناع أم لم يمكن من دون التعويض بما يبرىئ الذمه عن الحق الواجب. وهذا يلاحظ من صحيحه يعقوب بن شعيب قال: سألت أبا عبد الله(عليه السلام) عن العشور التى تؤخذ من الرجل أ يحتسب بها من زكاته؟ قال: نعم إن شاء(١).

وبمضمونها أخبار أخرى، بل إن صدر روايه عيص بن القاسم المتقدمه يقتضى هذا أيضاً.

وأما الروايه الثانيه وشبهها مما يجيز أخذ أموال السلطان الظالم فالظاهر فيها أن هذا الجواب من جهه أنه من أموال الناصب التى يجوز استملاكها بأى وسيله مع دفع الخمس إلى أهله؛ لأن هبیره المذكور فى الروايه من عمال بنى أميه،

ص: ١١٥

١- وسائل الشيعه ٩: ٢٥١ ب (٢٠) من أبواب المستحقين للزكاه ح ١.

وكان يبيع من أرزهم، وهم ممن نصب العداء لأهل البيت (عليه السلام)، أولاً لأن الإمام (عليه السلام) أراد بالحكم بجواز الأخذ بمقتضى ولايته الشرعيه المطلقه لتضييع بعض ما يعين سلاطين الجور على ظلمهم وطمعائهم.

كما يحتمل كذلك أن ما كان لدى ضريس من أموال لم يكن لمالك معين؛ لأنه كان في تلك الفتره التي تخللت بين حكم بنى أميه وحكم بنى العباس، ولهذا استطاع زواره أن يشير عليه بالامتناع عن التسليم، ويؤيد هذه الاحتمالات روايات كثيره _ سيأتى بعضها _ دلت على صحه شراء ما فى أيدي السلاطين بمضامين مختلفه، ما لم يعلم أن المبيع بعينه يعود إلى شخص محترم المال، وسنذكر كذلك شيئاً مما ورد فى صحه تملك الجوائز والعطايا منهم.

وأما الروايه الرابعه فهى كذلك أجنبيه عما نحن فيه، إذ المرأه التى باعت الأرض لم تكن هى ذات المنصب الرئاسى وأنها _ من خلال هذه الوظيفه _ باعت ما تحت تصرف المنصب من مال، وإن كانت من بيت متنفذ، بل الذى باعته إنما كانت تدعى ملكيته الشخصيه لها، وبما أنها ممن نصب العداء لأهل البيت (عليه السلام) فيجوز الاستيلاء عليه بأى وسيله _ كما عرفنا _، فحكم الإمام (عليه السلام) إنما جاء لتقرير هذا الجواز، أو أن الإمام (عليه السلام) يعلم أن الأرض المشتره لم تكن ملكها، بل من الأراضى الخراجيه التى لا تباع ولا تشتري.

هذا مضافاً إلى أنه لا يشترط إحراز الإمضاء من الشارع بل يكفى عدم ثبوت رفضه لاعتبار العقلاء الذى يمكن إحرازه ولو بالأصل _ كما أشرنا إليه _.

إذن فلم يتم دليل على نفي الملكيه عن الدوله.

أما القول بالجواز فيمكن الاستدلال عليه بطوائف من الروايات:

الطائفة الأولى: ما دل على جواز شراء ما في يد السلطان من الأموال، ونذكر منها ما رواه:

١_ عبد الرحمن بن الحجاج قال: قال لى أبو الحسن موسى (عليه السلام): مالك لا تدخل مع على فى شراء الطعام إنى لأظنك ضيقاً، قال: قلت: نعم، فإن شئت وسعت على، قال: اشتره (١).

٢_ زاراه فى الروايه المتقدمه (٢).

٣_ معاويه بن وهب، قال: قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): أشتري من العامل الشيء وأنا أعلم أنه يظلم؟ فقال اشتر منه (٣).

٤_ أبو عبيده عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل منا يشتري من السلطان من إبل الصدقه وغنم الصدقه وهو يعلم أنهم يأخذون منهم أكثر من الحق الذى يجب عليهم؟ قال: فقال: ما الإبل إلا مثل الحنطه والشعير وغير ذلك، لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه. قيل له: فما ترى فى مصدق يجيئنا يأخذ منا صدقات أغنامنا فنقول بعناها فبيعناها، فما تقول فى شرائها منه؟ فقال: إن كان قد أخذها وعزلها فلا بأس. قيل له: فما ترى فى الحنطه والشعير يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظنا ويأخذ حظه فيعزله بكييل فما ترى فى شراء ذلك الطعام منه؟ فقال: إن كان قبضه بكييل وأنتم حضور ذلك فلا بأس بشرائه منه من غير كييل (٤).

ص: ١١٧

- ١- وسائل الشيعه ١٧: ٢١٨ ب (٥٢) من أبواب ما يكتسب به ح ١.
- ٢- وسائل الشيعه ١٧: ٢١٨ ب (٥٢) من أبواب ما يكتسب به ح ٢.
- ٣- وسائل الشيعه ١٧: ٢١٩ ب (٥٢) من أبواب ما يكتسب به ح ٤.
- ٤- وسائل الشيعه ١٧: ٢١٩ ب (٥٢) من أبواب ما يكتسب به ح ٥.

٥_ أحمد بن محمد بن عيسى عن أبيه قال: سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن شراء الخيانه والسرقه؟ قال: إذا عرفت ذلك فلا تشتريه إلا من العمال(١).

وواضح أن نفوذ المعامله فى كل هذه الروايات وما يشبهها يقتضى ملكيه السلطان البائع وإلا فلا ينفذ منها شىء.

الطائفة الثانيه: ما دل على جواز شراء غلات السلطان ما لم يعلم بأنها مغصوبه بعينها.

١_ جميل بن صالح قال: أرادوا بيع تمر عين أبى ابن زياد فأردت أن أشتريه، فقلت حتى أستأذن أبا عبد الله (عليه السلام)، فأمرت مصادفًا فسأله فقال له: قل له فليشتره، فإنه إن لم يشتره اشتراه غيره(٢).

وفى هذه الطائفة تنتظم روايه إسحاق بن عمار الموثقه(٣)، ومضمرة عبد الرحمن بن أبى عبد الله(٤).

الطائفة الثالثه: ما دل على جواز قبول جوائز السلطان وأكل طعامه ما لم يعلم أنه حرام بعينه، وهى روايات منها ما رواه:

١_ أبو ولاد قال: قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): ما ترى فى رجل يلى أعمال السلطان ليس له مكسب إلا من أعمالهم، وأنا أمر به فأنزل عليه فيضيفنى ويحسن إلى وربما أمر لى بالدرهم والكسوه، وقد ضاق صدرى من ذلك، فقال لى: كل وخذ منه فلئك المهنا وعليه الوزر(٥).

ص: ١١٨

- ١- وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٠ ب (٥٢) من أبواب ما يكتسب به ح ٦.
- ٢- وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٠ ب (٥٣) من أبواب ما يكتسب به ح ١.
- ٣- وسائل الشيعة ١٧: ٢٢١ ب (٥٣) من أبواب ما يكتسب به ح ٢.
- ٤- وسائل الشيعة ١٧: ٢٢١ ب (٥٣) من أبواب ما يكتسب به ح ٣.
- ٥- وسائل الشيعة ١٧: ٢١٣ ب (٥١) من أبواب ما يكتسب به ح ١.

٢_ أبو المغرا قال: سألت رجل أبا عبد الله (عليه السلام) وأنا عنده فقال: أصلحك الله أمر بالعامل فيجيزني بالدرهم أخذها؟ قال: نعم، قلت وأصحّ بها؟ قال: نعم (١).

٣_ أحمد بن محمد بن عيسى عن أبيه عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: لا بأس بجوائز السلطان (٢).

٤_ الفضل بن الربيع عن أبي الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) _ في حديث _ إن الرشيد بعث إليه بخلع وحملاً ومال فقال: لا- حاجه لى بالخلع والحملاً والمال إذا كان فيه حقوق الأمه، فقلت: ناشدتك الله أن لا ترده فيغتاز، قال: إعمل به ما أحببت (٣).

وحمل هذه الروايات على إباحه الأئمه (عليه السلام) للعناوين السابقه جميعها من جهه ولايتهم العامه بعيد جداً، بل يمتنع هذا الحمل فى بعضها حيث وردت فى بيان الحكم الشرعى الإلهى.

إذن فلهذه الطوائف كافه لا- مانع من القول بملكيه الدوله لما تحت يدها من الأموال، ما لم يعلم إباحته العامه أو كان مملوكاً للآخرين بنحو ما أشرنا إليه غير مره.

إلا أن هنا ملاحظتين لا بد من الالتفات إليهما:

الأولى: أن هناك بعض الروايات التى وردت فى التحفظ على أخذ الصلات من السلطان كما عرفناه فى روايه الفضل بن الربيع السابقه، فهى قبل الحكم بالإباحه تشير إلى تخرج الإمام (عليه السلام) من قبض ما أرسل إليه الرشيد من المال، ومثلها روايه أخرى يرويهها عبد الله بن الفضل عن أبيه _ فى حديث _: أن الرشيد أمر بإحضار موسى بن

ص: ١١٩

١- وسائل الشيعة ١٧: ٢١٣ ب (٥١) من أبواب ما يكتسب به ح ٢.

٢- وسائل الشيعة ١٧: ٢١٨ ب (٥١) من أبواب ما يكتسب به ح ١٦.

٣- وسائل الشيعة ١٧: ٢١٦ ب (٥١) من أبواب ما يكتسب به ح ١٠.

جعفر (عليه السلام) يوماً فأكرمه وأتى بها بحقه الغاليه ففتحها بيده فغلفه بيده، ثم أمر أن يحمل بين يديه خلع وبدرتان دنانير فقال موسى بن جعفر (عليه السلام): والله لولا أنى أرى من أزوجه بها من عزاب بنى أبى طالب لثلا ينقطع نسله ما قبلتها أبداً (١).

وهكذا روايات أخرى.

إلا- أن مثل هذه الروايات لا تنفى أصل الملكيه، وجواز التعامل مع الدوله بعنوانه الأولى بل التحفظ فيها إنما ورد لطرؤ عناوين ثانويه أوجبه، كما هو الواضح من روايه الفضل بن الربيع؛ إذ عزا الإمام (عليه السلام) التحفظ فيها لاشتمال الصله على المحرم، وهو ما قلناه سابقاً من خروجه عن ملكيه السلطان، وهكذا الروايه الثانيه؛ إذ إظهار التحفظ فى الاستلام بهذا النحو كان فيه هدم ما يروم الرشيد بناءه فى صله الإمام (عليه السلام) من دعايه وتمويه على البسطاء، وهكذا بقيه الروايات التى ترد بهذا الصدد فلكل منها محمله.

الثانيه: أن الروايات التى سبق استفاده الجواز منها إنما وردت فى نمط معين من الدول وهى تلك التى عاصرت صدور تلك الروايات، ويمكن تعيينها بالسلطين المدعين للخلافه الإلهيه المعتبرين ولايتهم شرعيه بمقتضى نيابتهم عن الرسول الأكرم ٦ أى ما يعادل منصب الإمامه - حسب اعتقادهم -، فالمشروعيه حين تُعَيَّن بذلك الصنف من الدول لا يصح التعدى منه إلى غيره من دون سند شرعى، بل لا أقل من اعتبار أن هذا النمط هو الذى يتوجه إليه انصراف تلك الأدله جميعاً، فثبوت الحكم لما سواه من دول مؤمنه أو غير مؤمنه - كما هو مقتضى البحث - مما لا يتأتى استفادته من هذه الأدله، وليس هنا إطلاق يدعى فيها؛ لأنها جميعاً ليست بصدد بيان هذه الجهه

ص: ١٢٠

من موضوع الجواز لتتم مقدمات الحكمه، بل كل ما فى الأمر أن الاستدلال للجواز إنما كان للملازمه بين مشروعيه ترتيب النتائج ومشروعيه مقدماتها، إذن فتعديده الحكم إلى ما سوى ذلك الصنف من السلاطين غير وجيه.

إلا أن دعوى الانصراف هذه مما لا مقتضى لها إذ وجود نمط معين من السلاطين وقت صدور الأخبار لا يعنى تقييد الاستعمال به، ولا- سيما أن الموضوع الذى تذكره الروايات هو (السلطان، العمال) من دون تعقبيه بما يقتضى إرادته صنف معين أو فئه خاصه أو غير ذلك، ولا سيما بعد أن عرفنا أن الاعتبار العقلانى هو الأساس فى الملكيه، والروايات إنما تعتبر مؤيده وممضيه له، فلا حاجه للإطلاق أو مقدمات الحكمه؛ لأن الاعتبار لا يعنى هذا النمط أو ذاك.

إذن فالسلطان مالك لما تحت يده من أموال لا تدخل فى الأموال المباحه الأصلية ولم يعلم لها مالك معين سواه؛ ولهذا تنفذ تجاراته ومعاوضاته وتصرفاته الأخرى كافه، أما مع الشك فى الملكيه لبعض ما تحت يده فيمكن رفعه بقاعده اليد، وهى جاريه من دون محذور؛ إذ لم يتم شىء مما ذكره من الإيرادات.

*** تعقيب:

سبق أن قلنا إن ملكيه السلطان لما تحت يده لا إشكال فيها حين يدعى هو هذه الملكيه لشخصه وتقترن دعواه بتأييد الرعيه، ولم نتعقل أن يكون المالك هو

ص: ١٢١

شخص القانون كطريقه تمنهج فيها أمور الدوله، أو الجهاز الحكومى بلحاظ وظيفته فى متابعه تنفيذ القانون، ورددنا المالكه بين الشعب ومنصب الرئاسه، إلا أننا رجحنا ملكيه المنصب لنفوذ تصرفاته وحده مع تأييد العقلاء له بهذا.

ونكمل هنا بيان جهه لا بد منها، وهى أن ملكيه هذا المنصب إنما تعتبر لذات المنصب لا من جهه ولايته على أمر الشعب؛ إذ لو كان المنشأ هذه الولايه لما صحّت تصرفات السلطان إلا حين تكون مستقيمه مع هذه الولايه كما هو واضح، أى أن تكون لمصلحه الشعب أو تكون _ على الأقل _ ليست بذات مفسده له بينما المشاهد أن كافه التصرفات نافذه لدى العقلاء منه على أى حال، كما كان الأمر مع أولئك السلاطين الذين عاصروا أئمه أهل البيت: وأنفذوا تصرفاتهم كما هو صريح روايه معاويه بن وهب، وروايه أحمد بن محمد بن عيسى المتقدمين.

ولا يلتفت فى هذه الناحيه إلى ما يعلنه الكثير من متسلطى الدول من ملكيه الشعب لما تحت أيديهم وإنهما فى تصرفاتهم إنما يخدمونه ويحاولون نفعه فهذا شىء والاعتبار العقلانى شىء آخر.

ص: ١٢٢

توطئه لفهم الحديث فى المعاملات المصرفيه بالنحو المطلوب ينبغى تقديم جهات تمهيديه عده من ضروريات مجريات البحث و تطبيقاته و مناقشاته، إلا أن سعه أبعاد هذه الجهات تستوجب اقتصار الوقوف فيها عند النتائج القريبه منها من دون الولوج إلى أعماق تستدعى تشعب الحديث، وهذا ما حاولناه هنا، فمع أن لكل من تلك الجهات مجالاً واسعاً من الحديث والاستدلال والمناقشه إلا أننا لم نستطرد فيها سوى ما تعنيه الجبهه المطلوبه وربطها بالحديث فقط؛ ولهذا فإن ذكرها هنا لا يغنى عن الرجوع إلى مصادرها التى ينبغى الرجوع إليها فى كتب الفقه.

*** الجبهه الأولى: لا- نقاش فى حرمه الربا كما هو معلوم لدى المسلمين _ بل هو من ضروريات التشريع الإسلامى _ وقد وردت الآيات والروايات فيه كقوله تعالى:

[الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ] (١).

وروى عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال: درهم ربا عند الله أشد من سبعين زنيه كلها بذات محرم (٢).

وروى الإمام الصادق عن النبي (صلى الله عليه و آله) في وصيته لعلي (عليه السلام) قال: يا علي الربا سبعون جزءاً، فأيسرها مثل أن ينكح الرجل أمه في بيت الله الحرام، يا علي درهم ربا أعظم عند الله من سبعين زنيه كلها بذات محرم في بيت الله الحرام (٣).

ولئن كانت المسألة بمثل هذه الأهمية والوضوح فإن الاختلاف في بعض جزئياتها لا يطال هذه المسألة الكبرى.

والربا المحرم قد يقع في البيع وله شرطان:

١_ اتحاد جنسى العوضين كالذهب عوض الذهب والحنطه عوض الحنطه، ووحده الجنس مفهوم أناطه الشرع بالعرف حيث لم يرد لهذه الوحده حدود شرعيه يتفرد الشارع بها، فحكم العرف هو النافذ فى المسألة فما رأى العرف أنه جنس واحد حكم بتحريم المفاضله فى العوضين فى بيعه وإلا فلا.

ص: ١٢٤

١- البقره: ٢٧٥.

٢- الكافى ٥: ١٤٦ ح ١ ب (٥١) فى الربا ح ١.

٣- وسائل الشيعه ١٨: ١٢١ ب (١) من أبواب الربا ح ١٢.

نعم ورد من الشارع ما دلّ على في خصوص اتحاد جنسى الحنطه والشعير، واعتبار كافه أنواع التمر جنساً واحداً، فمن الأول ما روى عن الإمام الصادق (عليه السلام) في حديث: (إن الشعير من الحنطه) (١).

ومن الثانى ما روى عن أبى جعفر (عليه السلام): يكره وسقاً من تمر المدينه بوسقين من تمر خبير لأن تمر المدينه أجودها (٢).

وحيث أن ففيمها فقط لا- بد من الوقوف عند هذه الوحده، أما في غيرهما فكما قلنا: إن العرف هو صاحب النظر، فمتى حكم بالوحده اعتبر التفاضل ربوياً وإلا فلا، من دون الالتفات إلى جوده أحد العوضين ورداءه الآخر؛ لأن هاتين الصفتين لا تستوجب خرق هذه الوحده لأنها لا توجب اختلاف الجنس.

٢- أن يكون جنس العوضين من المكيل والموزون كما في الأمثله السابقه، وأما المعدود والجزاف فلا مانع من التفاضل فيه كما في الأوراق النقدية والكتب والدور وشبهها.

والمرجع في الكيل والوزن أيضاً هو العرف الذى تجرى فيه المعامله؛ ولهذا فإن ما يباع كيلاً أو وزناً في بلد ما أو وقت ما تحرم المفاضله بين العوضين فيه وإن بيع في بلد آخر أو زمن آخر عدداً أو جزافاً، وهكذا العكس بالعكس إذ لا يعتبر البيع ربوياً في المعدود في وقت ما، وإن بيع في بلد آخر أو زمن آخر وزناً أو كيلاً.

ص: ١٢٥

١- تهذيب الأحكام ٧: ٨٨ ب (٨) في بيع الواحد بالاثنين وأكثر من ذلك وما يجوز منه وما لا يجوز ح ١٦.

٢- من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٠٦ ب (٨٧) في الربا ح ٢٥.

وكما تحرم الزيادة في البيع الربوي يكون البيع الربوي باطلاً فلا تنتقل ملكية أى من عوضى المعامله من صاحبها، وهذا يعنى وجوب الرد على من وقع بيده أحد العوضين إلى صاحبه الأصلى، سواء أكان طرفاً فى المعامله الربويه أم لم يكن مع علمه.

وقد يقع الربا فى القرض، وشرط تحققه: أن تكون الزيادة مشروطه لنفع المقرض مشافهه أو ضمناً فالزيادة المشروطه لنفع المقرض لا تعد من الربا المحرم.

ولا فرق فى الزيادة المشروطه للمقرض بين أن تكون عينيه أو حكميه، فالربا المحرم يتحقق ففى ما لو أقرض سعدٌ محمداً ألفاً على أن يرجعها إليه بعد سنه ألفاً وخمسمائه، كما يتحقق لو شرط عليه عند إقراضه مناً من تمر ردىء أن يرجع إليه بعد سنه مناً من تمر جيد النوع.

كما لا فرق فى أن تكون الزيادة معينه المقدار غير تصاعديه كأن يقرضه ألفاً على أن يرجعها إليه ألفاً ومائتين بعد ستة أشهر من وقت التسليم، أو تجعل الزيادة نسبه ثابتة يكون للزمن فيها جزء دخيل فى تضاعفها كلما تأخر الأجل فتره كخمسه بالمائه للشهر الواحد أو أكثر، كما لا فرق أيضاً فى أن يكون شرط الزيادة حين العقد أو فى ضمن المده أو عند التسليم.

نعم، لو قدم المقرض للمقرض شيئاً من طيب نفسه حل للمقرض استلامه من دون ريب وإن كان هذا راغباً وآملاً منه ذلك، إلا أنه لم يشترط ذلك فى العقد، وقد روى جعفر بن غياث عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: الربا ربا، أحدهما ربا حلال

والآخر حرام، فأما الحلال فهو أن يقرض الرجل قرضاً طمعاً أن يزيده ويعوضه بأكثر مما أخذه بلا شرط بينهما، فإن أعطاه أكثر مما أخذه بلا شرط بينهما فهو مباح له، وليس له عند الله ثواب فيما أقرضه، وهو قول الله (عز وجل) [فَلَا يَزُؤُوا عِنْدَ اللَّهِ] (١)، وأما الربا الحرام فهو الرجل يقرض قرضاً، ويشترط أن يرد أكثر مما أخذه فهذا هو الحرام (٢).

ولكن هنا فرق بين ربا البيع وربا القرض فهذا الربا لا يبطل المعامله القرضيه كما فى ربا البيع، بل المحرم فيه هو الزيادة فقط، فيجوز للمقترض وغيره التصرف فى المال المقترض بالمعامله الربويه إلا أن المقرض يجب أن يرد ما أخذه من الزيادة لو علمها وعلم صاحبها بعينه.

كما لا يشترط أن يكون المال المقترض من المكيل والموزون بل الحكم بالتحريم يتحقق فى المعدود أيضاً؛ ولهذا فهو يقع فى الأوراق الماليه وغيرها من المعدود.

والمعاملات المصرفيه الجاربه تعتمد فى الغالب على هذه المعامله الباطله، فالمهم الآن ذكر الموقف الشرعى فيما يجرى فى هذه المعاملات، وضمن هذه الحدود فقط ستكون وقفنا مع المسأله _ كما قلنا _ ولا نحاول اقتراح طرق مصرفيه تنشأ من التوجيه الشرعى لتلك المعاملات.

ص: ١٢٧

١- سورة الروم: ٣٩.

٢- وسائل الشيعه ١٨: ١٦٠ ب (١٨) من أبواب الرباح ١.

الجهة الثانية: معروف أن المصارف المعاصره تقوم بأعمال كثيره جداً لا يمثّل القرض والاقتراض إلا بعضاً منها، بل إن للأعمال المصرفيه الأخرى كالكفالات والاعتمادات وغيرها ما يفوق القرض والاقتراض أهميه وتأثيراً في الاقتصاد العالمى، وهى فى معظمها مستحدثه بعد عصر التشريع الإسلامى.

ولهذا فلا يؤمل وجود نص أو توجيه إسلامى معين يضع المكلف المسلم فى الموضع المناسب الذى يبتغيه منه التكليف الإلهى، كما لا يؤمل وجودها فى مباحث السابقين من الفقهاء المسلمين، حيث لم يعلم عنها شىء فى عصور سبقت الانفتاح على مصائب الحضاره الغربيه الحديثه؛ إذ لم تكن محل ابتلاء لهم قبل هذه العصور التى تداخلت فيها المعاملات التجاريه لا على الصعيد القطرى فقط، بل العالمى أيضاً مما تجاوز الحدود الجغرافيه والتشريعيه أيضاً، وفرضت نفسها على المجتمعات كلها فى شتى بقاع العالم بصوره لم يجد معها التوقع والانغلاق.

والمجتمع الإسلامى كآى مجتمع آخر فى هذه الدنيا فرضت عليه هذه المعاملات المصرفيه، وأصبحت محل ابتلاء لكل مكلف شاء هو ذلك أم أبى، من حيث يعلم أولاً يعلم، وعليه فمن الضرورى أن تسمع كلمه التشريع فيها، ووظيفه رجال الإسلام بيان هذه الكلمه بوضوح تبلغ حجته مسامع الأمه.

ولهذا كله كان طبيعياً أن يقع الذين أغلقوا باب الاجتهاد فى مأزق حرج؛ إذ مع فقدان النص الخاص لا بد من استلهاهم القواعد والأصول والأمارات الشرعيه المعروفه لاستنباط الحكم الإلهى منها، وهو ما لا يمكن لغير الفقيه القيام به.

ولأن كثيراً من معاملات المصرف لا يدخل في أحد العناوين المعروفة سابقاً لم يوفق أولئك الذين حاولوا اعتبارها من جزئيات تلك العناوين المعروفة في زمن الرسول ٦ والسابقين من المسلمين، ويتعقد الأمر أكثر لو لوحظت تبعيه العقود للقصد التعاملى؛ حيث لا تكون تلك العناوين مقصوده لأى من المصرف والعميل معاً فكيف يجرى عليهما حكمها؟! نعم، إن الأعمال المصرفية وشبهها من المسائل المستحدثه التي تستوجب فتح باب الاجتهاد؛ إذ إن الفقيه لا يعدم الوسائل الشرعية الموصلة إلى الحكم الشرعى المطلوب من قواعد وأصول وأمارات، ولا ينتهى الأمر إلى القياس المنهى عنه وخصوصاً حين لا تستند العله المشتركة إلى دليل شرعى معتبر.

ويمكن القول: إن هذه الأعمال المستحدثه كما تستوجب فتح باب الاجتهاد تشير إلى عظمه مذهب أهل البيت: الذى سبق المذاهب الأخرى فى الوقوف على هذه القضايا وأرشد متبعيه إلى كلمه الحق فيها.

وغرضنا نحن لا- يعدو هذه الناحيه فإننا نحاول استرشاد الهدايه الإلهيه بما رسم لنا من تلك القواعد والأصول لبلوغ الحكم الشرعى المعذر فى هذه المعاملات، ولا نغمض دور فقهاء أجله سبقوا فى هذا الطريق فشكر الله لهم السعى وجزاهم خير ثواب العاملين المخلصين.

الجهة الثالثة: أن الإسلام يعترف بالملكية الشخصية وأن هذه الملكية تابعة لأصولها الشرعية المعتمدة، وما لم تكن قائمة على هذه الأصول لا يعترف بملكيته صاحب اليد على ما تحت يده، فاليد مع هذا الانحراف الشائع في المجتمع تعتبر غير مشروعته المحل، وحينئذ ففي هذه الحالة يجب على صاحب اليد إيصال ما لديه إلى مالكها مع الإمكان مهما كلف الأمر، وهذا مما اتفقت عليه الآراء الفقهية كافة، ويؤيده حكم العقل والنقل أيضاً.

وهنا صور ينبغي التأكيد عليها لعلاقتها بمباحث المصارف، وربما نقف عندها في طيات الحديث، ونحن نستعرضها مع أحكامها حسب المختار من دون الإشارة إلى دليلها، إذ هو مما يطول معه الكلام، فمن يرغب الاستزادة عليه أن يرجع إلى مواضعها في كتب الفقه.

الصورة الأولى: أن يكون ما وصل إلى يد المسلم ملكاً لكافر حربي لم يهادن المسلمين على حقن دمه وماله، فالمال مباح للمسلم، وله تملكه حيث تصل إليه يده وبأى وسيلة كانت.

الصورة الثانية: أن يقع مال المسلم أمانه في يد آخر، ولكن من وقع بيده المال لا يستطيع إيصال المال إلى مالكه إما لعدم علمه بمكانه كأن يودع زيد لدى عمر مالا ثم يغيب زيد غيبه تنقطع بها أخباره عن عمر فلا يعرف عنه شيئاً أو أنه لا يعرف من يستطيع بلوغه حتى يئس منه، وإما لعدم علمه بالمالك، كما في اللقطة أو وصول الحيوان إلى دار آخر ولا يعلم مالك الدار عن مالك الحيوان شيئاً، أو وصل إلى أحد شيء بطريق الهواء، بل حتى في موارد الغصب والسرقة والربا حيث يتسلط شخص على مال شخص آخر بطريق غير مشروع، إلا أنه بعد التوبه

ومحاولة العود إلى الله لا- يعرف عن صاحب المال أو عن مكانه شيئاً، ففي جميع الحالات السابقة يسمى المال فى الاصطلاح الفقهى بالمال المجهول المالك.

وحكم مجهول المالك أن يُدفع إلى الإمام (عليه السلام) فى حال وجوده وفى العصر الحاضر يدفع إلى نائبه الفقيه الجامع لشرائط الفتوى من الاجتهاد والعدالة، وتبرأ ذمه الدافع، كما يمكن له التصدق به عن مالكة، إلا- أنه إذا تصدق به ثم عرف صاحبه أو عرف مكانه فإن رضى بالصدقة فذاك وإلا ضمن له المثل أو القيمة.

الصورة الثالثة: إذا وقع مال تحت يد شخص آخر لا عن طريق مشروع وعلم بمقدار المال وجب إيصاله إلى صاحبه مع العلم به أو إلى وارثه بعد موته، ومع الجهل بالمقدار يجب إعطاء القدر المتيقن، إلا- أن يستطيع صاحب المال إثبات الأكثر بطريق عقلاى كقرينه قطعيه أو طريق شرعى كإقامه البيئه.

الصورة الرابعة: أن يتردد المالك بين أشخاص متعددين حتى مع العلم بمقدار المال فهنا للفهاء ٥ عده آراء:

١- وجوب إرضاء الجميع بأى وجه، والتخلص من مطالبتهم.

٢- إجراء حكم مجهول المالك الذى سبق فى الصورة الثانية.

٣- تعيين المالك بالقرعه لأنها لكل أمر مشته.

٤- توزيع المال معلوم المقدار على الجميع بالسويه.

والمختار هو الرأى الأول إذ مقتضى اشتغال الذمه وأدله الضمان، هو دفع المال إلى مالكة، وحيث يتردد هذا بين أشخاص معدودين وجب إرضاء الجميع ولكن لا يلزم بخساره شىء زائد من ماله.

الصورة الخامسة: أن يختلط مال الغير المأخوذ لا عن طريق مشروع مع ما يملكه الآخذ بطريق مشروع، ولم يستطع الآخذ تمييز المالين، كما لا- يعرف مالك المال، فيجب إخراج خمس مجموع المال المختلط من الحرام والحلال، وصرف الخمس في مصارفه المعروفة.

أما حيث يعرف المالك فهو يدخل في واحده من الصور المتقدمه، إذ لا بد من تحصيل براءه الذمه من حقه.

*** الجبهه الرابعه: ما يقع تحت يد المكلف من أموال حكوميه قد يعلم أنها _ بعينها _ مغصوبه من آخرين فيجرى عليها حكم المال المحرم الذى ذكرت بعض صورته فى الجبهه المتقدمه، وهكذا لو علم اختلاطها بالمال المحلل، وقد لا يعلم عن مصدرها شيئاً، وإن احتمل الحرمة فيها فيجرى فيها ما ذكر فى ملكيه الدوله من رأيين معروفين:

أولهما: عدم ملكيه الدوله، وبناءً عليه يجرى عليه حكم مجهول المالك، وهذا ما رآه الكثير من الفقهاء القدماء والمعاصرين.

ثانيهما: ملكيه الدوله، وبناءً عليه يصبح هذا المال كأي مال مستلم من مالكة مما هو تحت يده ولم يعلم كونه غصباً، والرأيان معاً يجرىان فيما يستلم من المصارف الحكوميه كما سيأتى إن شاء الله.

قبل الحديث في الأعمال المصرفية لا بد أن نقف على أقسام هذه البنوك؛ لاختلاف النتائج في بعض الأقسام حتى في المعاملة الواحدة؛ إذ يمكن تطبيق بعض القواعد على بعض الأقسام في معاملة ما، بينما لا يمكن تطبيقها في نفس تلك المعاملة في أقسام أخرى؛ إذ تختلف اللحاظيات بين قسم وآخر، وعليه فينبغي استعراض حيثيات هذه الأقسام وما تستوعبه من صور بنحو مختصر يبين أماننا مداخل الحديث في الأعمال المصرفية:

الحيثية الأولى: تقسيم المصارف بملاحظه مالكةا وصاحب رأس المال فيها من حيث كونه محترم المال أو غير محترم وهنا ثلاثة أقسام:

الأول: ما إذا كان المالك مسلماً، ولا شك في احترام ماله، ولا يجوز تملكه إلا بما يعتبره الشرع من طرق تعامله معروفة.

الثاني: إذا كان المالك كافراً ذمياً أو معاهداً يعترف له الإسلام بحرمه المال، وهو كالتقسيم السابق محترم المال ولكن في حدود التزامه بشروط الذمه أو العهد الذي أخذ عليه بالنحو الذي تذكره كتب الفقه، فلا يجوز امتلاك ماله إلا بالطرق

الشرعيه المعترف بها أيضاً، أو بما يندرج تحت قاعده الإلزام بناء على القول بعمومها لمثل المعاملات.

وما يذكر من أحاديث في البحوث القادمه إنما هو في هذين القسمين من دون القسم الثالث الآتى:

الثالث: أن يكون مالك المصرف كافراً غير ذمى ولا معاهد، وهو ما يسمى _ بالاصطلاح الفقهي _ بالحربي، وفيه يكون مجرد الاستيلاء على ماله بأى وسيله كانت كافٍ في تملكه؛ إذ لا حرمة لماله كما لا حرمة لدمه؛ ولهذا فإن ما يرد في البحوث القادمه لا- يجرى في هذا النوع من المصارف؛ إذ أخذ فيها احترام ما فى المصرف من أموال، والمعامله الربويه وإن كانت محرمة مع الحربى على المختار؛ لضعف مستند حليه المعامله الربويه مع الحربى (١) إلا أن للمسلم بعد وقوع المعامله أخذ ما يعطيه الكافر الحربى وتملكها من باب الاستنقاذ، وبملاحظه هذه الحثيه كذلك قسموا المصارف إلى أقسام ثلاثه:

الأول: حكومى محض يتكون جميع رأس ماله من الأموال الحكوميه فقط، من دون أن يكون لجهات أخرى أو أشخاص أى مساهمه فيها.

الثانى: أهلى محض يمتلك جميع رأس ماله شخص واحد أو أشخاص متعددون بنحو الشركه والمساهمه.

الثالث: مشترك بين الحكومه وأناس آخرين على نحو يمتلك رأس ماله كل من الطرفين بنحو الشركه والمساهمه.

ص: ١٣٤

١- وهو مفاد روايه عمرو بن جميع، ينظر: وسائل الشيعه ١٨: ١٣٥ ب (٧) من أبواب الربا، ح ٢.

ويلاحظ أن هذا التقسيم إنما يثمر بناء على ما جرى عليه بعض الأعلام كسيدنا الأستاذ (دام ظله) والشيخ حسين الحلبي ١ من عدم ملكية الدولة، واعتبار أن ما تحت يدها _ إن لم تكن عادله _ من الأموال مجهوله المالك، فيحتاج تملك أى شىء منها إلى إذن من الحاكم الشرعى، وأما بناءً على المختار من ملكية الدولة، فلا- تجرى هذه الثمره إذا لا- فرق بين المصرف الأهلى والحكومى من هذه الناحيه، إذا لا يحتاج تملك ما يقبض منها إلى إذن من الحاكم الشرعى.

نعم، ربما يتصور الفرق من ناحيه أخرى وهى أن ما يسلمه المصرف الأهلى والحكومى إلى العميل يتصور على أنحاء:

١_ أن يعلم العميل بنحو قطعى أو لأماره شرعيه بأن ما أخذه كان ملكاً لمالك المصرف سواء أكان هو الحكومه أم الأشخاص فإنه يصبح ملكه وله حق التصرف فيه من دون أدنى ريب.

٢_ أن يعلم العميل أن ما استلمه كان ملكاً لغير صاحب المصرف، وأنه تسلط عليه بطريق غير شرعى من غضب أو معاملته باطله، وحينئذ فإن علم صاحبه وجب رده إليه، وإلا اعتبر مجهول المالك فلا بد لتصحيح التصرف فيه من إذن الحاكم الشرعى.

٣_ أن يعلم العميل أن ما استلمه من المصرف كان _ بعينه _ من الأموال الربويه التى يستلمها المصرف من عملائه، فهذه الأموال وإن كانت حراماً على صاحب المصرف إلا أنها بالنسبه للعميل تدخل فى أحد الاحتمالين السابقين؛ إذ مع علمه

بصاحب المال يجب عليه رده إليه مع الإمكان، وإلا جرى فيه حكم مجهول المالك.

٤_ أن يعلم العميل أن ما استلمه من المصرف كان مشتركاً بين الأموال الربويه وما يملكه المصرف من أموال بالنسبه إلى صاحب المصرف إلا أنه بالنسبه للعميل من الحلال المختلط بمجهول المالك حيث لا يعلم صاحب المال أو لا يستطيع إعطاءه حقه، فلا بد لتملكه من إجراء حكم مجهول المالك، وفي هذه الصور جميعها لا فرق بين المصرف الحكومي والأهلي على المختار.

٥_ أن يشك العميل بملكه صاحب المصرف لما استلمه منه، وفي هذه الصورة فقط يمكن ادعاء التفرقة بين المصرف الأهلي والحكومي؛ إذ يمكن تصحيح الاستلام والتملك بقاعده اليد لإثبات ملكيه صاحب المصرف لما تحت يده إذا كان شخصياً أما إذا كان حكومياً فقد يستشكل بإجراء هذه القاعده؛ لأن نظر الأخبار فيها متجه إلى أحاد الناس أو منصرفه عن الدوله فمنها:

ما رواه حفص بن غياث عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال له رجل: إذا رأيت شيئاً في يدي رجل يجوز لي أن أشهد أنه له؟ قال: نعم، قال الرجل: أشهد أنه في يده ولا أشهد أنه له فلعله لغيره، فقال أبو عبد الله (عليه السلام) أفيحل الشراء منه؟ قال: نعم، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): فلعله لغيره، فمن أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً لك ثم تقول بعد الملك: هو لي وتحلف عليه، ولا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك؟ ثم قال أبو عبد الله (عليه السلام): لو لم يجر هذا لم يقم للمسلمين سوق (١).

ص: ١٣٦

١- وسائل الشيعة ٢٧: ٢٩٢ ب (٢٥) من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ج ٢.

وحيثُذ يَبقى ما تحت يد الحكومه وما يتبعها من المصرف الحكومى غير مشمول لقاعده اليد فلا- يحكم بملكيه المصرف الحكومى لما يشك العميل فى مشروعيتة مما يستلمه منه.

إلا أنه حتى مع تسليم دعوى اختصاص أخبار اليد بآحاد الناس أو دعوى انصرافها عن الدوله، فإن الدوله مشموله بقاعده اليد؛ إذ لا- تنحصر أدله هذه القاعده بالأخبار لتمنع دلالتها بواحد من هاتين الدعويتين؛ إذ السيره العقلانيه من كافه الأديان والأمم، والسيره المتشرعيه فى جميع العصور والأمصار قائمه على تصديق صاحب اليد فى دعواه لملكيه ما تحت يده، ولا قصور فيها بالنسبه إلى الحكومات، كما لم يرد ردع من الشارع عنها فيها، فافهم.

إذن فالسلطه مالكة لما تحت يدها كما فى الأفراد تماماً، فحيث يشك العميل فى ملكيه المصرف الحكومى لما استلمه منه حكم بمشروعيه تملك المصرف وصحة استلامه وتملكه للمبلغ، وعليه فلا يختلف فى هذه الصوره أيضاً المصرف الحكومى والأهلى.

الحيثيه الثانيه: الأعمال والأغراض التى يؤسس لها المصرف والخدمات التى يقدمها لمؤسسيه وعملائه أو للمجتمع العام كذلك، ويذكر بهذا الصدد كثير من أقسام البنوك منها:

١- البنوك التجاربه، وتسمى أيضاً بنوك الودائع، ولهذا النوع من البنوك وظيفتان أساسيتان:

ص: ١٣٧

أ_ قيامه بالتوسط بين المساهمين والمقرضين من جهة والمقرضين من جهة ثانية، وبتعبير أدق وأوضح هو يقوم بتجميع مدخرات المساهمين والعملاء ووضعها في متناول ذوى الحاجة ممن يروم الاقتراض من أصحاب المشاريع وغيرهم، وهذه الوظيفة لا يختلف بها هذا النوع من المصارف عن غيره من الأنواع الآتية.

ب _ إصدار النقود، وهو يعنى إصدار وسائل الدفع، وهذه الوظيفة هى التى يتميز بها المصرف التجارى عن غيره؛ إذ غير هذا المصرف لا يمكنه إصدار مثل هذه الوسائل والسندات.

٢_ البنوك الزراعيه: ومهمتها منحصره فى شؤون الزراعه وتسليف المزارعين وتهيئه وسائل إصلاح الأرض من أسمده ومعدات ومكائن، والمساعده على تقديم بذور المحاصيل وأشباه هذه المهمات.

٣_ بنوك الاستثمار: وتنحصر وظيفتها فى جمع أموال المساهمين والمقرضين من حمله سنداتها وتوظيفها فى جهات معينه تعود على أصحابها بالنفع كسواء الأسهم التى تعرض فى الأسواق للشركات والمصانع وغيرها، على أن يعود نفع هذه الأسهم لكل من المساهمين والمقرضين.

٤_ بنوك الأعمال: وهى تشبه _ إلى حد كبير _ بنوك الاستثمار؛ لأنها أيضاً مما يشتري الأسهم والسندات، إلا أنها تمتاز باستطاعتها المساهمه بإنشاء مشروعات جديده يمكن أن تخلق فرص عمل جديده؛ ولهذا فإن لمثل هذا النوع من المصارف أهميه خاصه فى إنعاش الاقتصاد الوطنى والعالمى.

٥_ البنوك الصناعيه: هى أيضاً شبيهه الغرض بالقسمين السابقين، إذ هى تهتم بالصناعه الوطنيه وتشارك فى إنشاء وتدعيم وشراء وبيع أسهم المؤسسات الصناعيه، وتزيد عليها بتقديمها القروض لأصحاب تلك المؤسسات بضمان عينى _ الرهن _ أو شخصى.

٦_ البنوك العقاريه: وتنحصر مهمتها فى إقراض ذوى الأراضى لبناء المبانى بمواصفات خاصه وشرائط معينه، وهى غالباً ما تنجح فى انتزاع الممتلكات من أصحابها.

٧_ بنوك التصدير: وغايتها تسهيل تجاره من فتح الاعتمادات وتقديم الضمانات للحكومات والشركات المورده والتجار المستوردين وتحويل المبالغ وتهيئه ما يلزم من أمورها من شؤون ماليه وإداريه.

٨_ البنوك الشعبيه: وهى المصارف التى تنشئها الجمعيات التعاونيه للائتمان والتسليف مقابل ضمانات عينيه بشروط محدد.

٩_ البنوك المركزيه: وهى التى تصدر عمله الدوله _ ورقيه أو غيرها _، وتتعامل مع سائر أنواع البنوك بالاستثمار، والائتمان والتسليف وغيرها إذ إليها ترجع كافه تلك البنوك فى تحصيل ما تدفعه من نقود و ضمانات، فهذا النوع هو بنك البنوك.

والواقع كما يلاحظ فى خلال الاستطرد المتقدم فى عرض الأنواع السابقه أن تصنيفها فى هذه الغايات والعمليات ليس من جهه اختصاص كل نوع منها بنحو خاص من المعاملات، وإنما اقتضاها التطور الحضارى والاقتصادى

والصناعى، وإلا فإن جوهر العمليات فى الجميع واحد، إذ ما عدا ما يختص به البنك المركزى من إصدار العملات النقدية وما يختص به المصرف التجارى من إصدار سندات الدفع فإن الجميع يشترك فى المعاملات الأخرى من قرض واقتراض وتحويل وغير ذلك مما سيأتى الحديث فيه إن شاء الله.

١٠_ بنوك الدم وأعضاء الإنسان ونطفته، وهذا النوع مختلف واقعاً عن أنواع المصارف السابقة؛ إذ لا تعلق للحديث حولها بالمال والماليات المعروفة، بل فى أجزاء الإنسان وحكم انتزاعها منه حال حياه الإنسان أو بعد موته، وإمكان زرعها فى آخرين، وما يتبعه من التلقيح الصناعى مقابل عوض أو لا عن عوض، وما ينشأ من هذا كله من أحكام شرعية مبيحه أو مانعه، وسيأتى الحديث فيها إن شاء الله.

الودائع المصرفية

الأعمال المصرفية واسعة ومختلفة الصور والأنحاء، ولمعرفة حكم كل منها ينبغى الوقوف على الضوابط العامة لها، واستجلاء ما يمكن تطبيقه من القواعد الشرعية عليها لمعرفة الحكم الإلهى فيها.

ولعل الودائع المصرفية هى أشهر العمليات المصرفية المتعارفه، وهى على ثلاث صور:

ص: ١٤٠

١_ الودائع الثابته: وهى التى لا- يحق للمودع استرجاع ما أودعه من مال قبل مضى مدته معينه، ويتلقى مقابل هذا الإيداع ربحاً معيناً بنسبه مؤويه معروفه كعشره بالمائه سنوياً، على أن تكون كميته المال محددته بالحد الأدنى أيضاً دون الحد الأعلى؛ إذ للمودع إبقاء المال إلى ما شاء.

٢_ الودائع غير الثابته: وهى التى يحق للمودع استرجاع المال الذى أودعه متى شاء من دون أخذ زياده على المال المودع فلا ربح فيه.

٣_ التوفير: وهو ما لا يشترط فيه حد أدنى حيث يقبل المصرف أى مبلغ يودع فيه وإن قل على أن يكون للمودع نسبه معينه من الأرباح.

ويلاحظ هنا أن تسميه مثل هذه العمليات وديعه لدى المصرف لا ينسجم مع الاصطلاح الشرعى للوديعة؛ للاختلاف ما بين الاصطلاحين، ففي الوديعة الشرعيه لا- يجوز التصرف للودعى فى عين المال المودع بالنقل والانتقال إلا بالوكاله عن المودع، بينما أمر الودائع المصرفيه جميعها يعود إلى المصرف نفسه، كما أن فوائد الوديعة الشرعيه تعود إلى المودع نفسه لا الودعى بينما فوائد الودائع المصرفيه تعود إلى المصرف لا العميل، إلى غير ذلك من فروق.

فالودائع المصرفيه فى الحقيقه- وفى كافه الصور السابقه- إنما هى من القرض والاقتراض حيث يتملك المقترض المال ويتصرف به متى شاء وتعود إليه أرباحه، وهذه الملاحظه مهمه فى المناقشات الآتية.

المهم في الحديث حول هذه الودائع هو محاوله تصحيح عمليه الإيداع وأخذ الفوائد التي يعطيها المصرف للمودع، إذ سبق أن قلنا: إن عمليه الإيداع في المصرف هي من عمليات الإقراض والاقتراض فالشرط الصريح أو الضمني لأخذ الفوائد على هذا القرض يكون من العمليه الربويه المحرمه شرعاً، وهي باطله حتى مع المصرف المملوك للكافر الحربي _ كما بينا_، وإن قال البعض بجوازها إذا كانت الزيادة للمسلم إن لم تكن هناك حرمه لأصل التعامل معه من جهة نواحٍ أخرى تمس حياه المسلمين لِمَا يستلزمه الإيداع في مثل هذه المصارف من تمكين لمحاربي الإسلام على تقويه بنيتهم الاقتصاديه وإقذارهم على استغلال المسلمين، أو استثمار تلك الودائع في إنعاش بلادهم في وقت تكون بلاد الإسلام في حاجه إلى أن تستثمر فيها تلك الأموال بطرق مشروع.

كما أن تحقق المعامله الربويه جارٍ _ على المختار من ملكيه الدوله _ في المصارف الحكوميه، نعم بناء على ما اختاره بعض الأعلام من عدم ملكيتها لما تحت يدها يكون إقراض المصارف من باب إهدار المال أو إتلافه حيث لا يستطيع المودع في الغالب استرجاع عين ما أودعه؛ لاختلاط الأموال، أما استملاك ما يستلمه العميل من المصرف فأمره متوقف على إذن الحاكم الشرعي، لأنه من مجهول المالك، وهذه الملاحظات ينبغي أن يلتفت إليها في طيات الحديث القادم.

وقد حاول الفقهاء تصحيح أصل العمليه وجواز أخذ الأرباح فيها بعده توجيهات:

التوجيه الأول: أن يبيع العميل المبلغ الذي يريد إيداعه على المصرف إلى أجل معين بثمن أكثر منه، ومثل هذه الزيادة تصح في المعدود من دون الأجل فضلاً عما يكون مع الأجل.

وقد ارتضى هذا التوجيه غير واحد من الفقهاء كالمرحوم الشيخ حسين الحلّي^١ وغيره من المعاصرين، زعماً أن هذه المعاملة إنما تحرم من جهة الربا فقط، فحيث يمكن دفع شبهه الربا تصح المعاملة، ويحل التفاوت ما بين المال المودع والمستلم، إلا أن التحقيق عدم صحه هذا التوجيه؛ إذ يرد عليه:

أولاً: أننا وإن لم نشترط التلفظ في إنشاء البيع، فضلاً عن أن يكون بلفظ معين إلا أنه مما لا شك فيه أن البيع من المعاملات العقلانية التي تقوم بالاعتبار، وهذا الاعتبار إنما يمكن مع قصد الطرفين معاً له، دون تفاوت في غرضيهما، ومثل هذا الشرط غير متحقق في العملية المصرفية هذه؛ إذ كل من العميل والمصرف لا يقصدان التعامل البيعي، بل إن العميل لو قصده فإن المصارف الحالية لا تقصده، وعليه كيف يمكن تنزيل المعاملة عليه والمتعاقدان لا يقصدانه؟! (١).

وثانياً: أن من شرائط بيع السلف _ الذي نزلت المعاملة عليه _ تحديد مدة الأجل المفروضه للثمن بنحو لا يقبل الزيادة والنقصان بينما الأجل في الودائع الثابته إنما حدّد فيه الأجل الأدنى، أما الأ-كثّر فلم يذكر بل للعميل أن يترك المبلغ إلى ما شاء في المصرف _ كما ذكرنا _.

ص: ١٤٣

١- نعم لو قصدا ابتداء هذه المعاملة صحت (منه) (دام ظله)).

نعم، هنا احتمال قد يذكر لتوجيه الزيادة المستحقه على المصرف على أنها شرط للبائع الذى هو المودع بأن المصرف (المشترى) إن أبقى المال عنده ولم يدفعه إلى العميل كان عليه إضافة تتناسب مع ما يؤخره عن المده المقرره كأجل أدنى.

إلا أن هذا الاحتمال غير وجيه؛ لأن الشرط إن كان هو شرط الفعل أى مجرد إعطاء الزيادة لم يستوجب هذا الشرط اشتغال ذمه المصرف بالزيادة وإن وجب الوفاء بالشرط لأدلته، وهذا خلاف واقع المعامله المصرفيه؛ إذ المصرف نفسه _ فضلاً عن العميل والقوانين الجاريه _ يرى اشتغال ذمته بتلك الزيادة المتصاعده مع الفتره التى يمكث فيها المبلغ لديه.

وإن كان الشرط هو شرط النتيجة بمعنى نفس اشتغال ذمه المصرف بالزيادة بمقتضى الشرط، وأن وجوب الأداء إنما كان لهذا الاشتغال المشروط _ كما هو السائد فى الأسواق المصرفيه الرائجه _ فمثل هذا الشرط لم يرد دليل على إمضائه، فهو غير صحيح. إذن فهذا التوجيه لم يصح.

*** التوجيه الثانى: أن يكون دفع المال للمصرف بعنوان الوديعة، ويرد عليه إشكالان:

أحدهما: أن الشريعة الإسلامية المقدسه لا تسمح بالتصرف بالودائع، وهذا الشرط غير متصور في ودائع البنوك؛ إذ هي تتصرف بكل ما تحت أيديها من أموال تصرفاً مالكيًا.

وحاول بعضهم التخلص عن هذا بأن المنع إنما يتصور حيث لا يجيز المالك مثل هذا التصرف، وأما مع إذنه ولو كشرط ضمنى _ كما هو المتعارف في إيداعات المصارف _ فلا مانع منه كما حاول هذا البعض دفع ما يرد من إشكال وهو:

إن هذا الإذن في الحقيقة إذن في التملك، وحينئذ فإن كان مجانياً _ كما في مورد الهبه _ لم يستحق المالك على المصرف شيئاً، وإن كان الإذن فيه ضمانياً كان هذا الإذن من موارد الإقراض فيعود عليه ما يشكل على القرض.

وحاول البعض دفع هذا الإشكال باستبعاد أصل التملك في هذا الإذن بل مصبه هو التصرف فقط مع بقاء المال على ملك المودع، إلا أن هذا القائل التزم بأن نتائج التصرف في مال العميل المودع لا تكون له بل للمصرف، فما يشتره المصرف بهذا المال وما يربحه تكون له؛ إذ لا يشترط الملكية في التصرفات حتى فيما كان كالبيع من عقود المعاوضات.

ولكن هذا التوجيه كما يرى واضح الوهن؛ إذ يرد عليه:

أولاً: أن اعتبار الملكية في مثل البيع مما لا إشكال فيه من أحد، إذ إن مفهوم البيع إنما يتحقق في المعاوضات ولا يمكن تحقيقها إلا بالملكية على ما اخترناه في محله.

وثانياً: أن استحقاق العميل للعرض في ذمه المصرف لا يخرج منشؤه عن واحد من عدة تصورات:

١- ما ذكره المجيب من أن الإذن كان إذناً ضمانياً أى يجوز للمصرف التصرف في المال على أن يضمن عرضه للعميل متى أراد العميل استرجاع المبلغ، وهذا هو القرض _ كما سماه _، فما يؤخذ من المصرف زياده على المبلغ يكون من الربا المحرم وهو مما لا إشكال فيه.

٢- أن يَعِدَ المصرف العميل بتعويضه متى شاء، وهذا مجرد وعد لا- يلزم المصرف الوفاء به؛ إذ لا- دليل على وجوب الوفاء بالوعد.

٣- اشتراط العميل على المصرف أن لا يأذن له إلا مع ضمان المصرف للعرض حين الطلب، ومثل هذا الشرط لا يجب الوفاء به لأمرين:

الأول: أنه شرط للفعول في غير عقد لازم، فلا يجب الوفاء به وإن قلنا بوجود الوفاء بالشرط في العقود اللازمه، مع أنه موضع بحث أيضاً وقد ذكرناه في محله.

الثاني: أن هذا الوجوب _ مع التنزل _ لا- يقتضى أكثر من لزوم الوفاء لا اشتغال ذمه المصرف للعميل بالمبلغ إلا إذا اعتبر من شرط النتيجة، وهذا لا يصح؛ إذ لا دليل على اعتبار شرط النتيجة _ كما أشرنا إليه _.

٤- اعتبار إذن العميل بالتصرف والتزام المصرف بدفع العرض معاملةً جديده يستحق بموجبها العميل عوض ما أُذن له في التصرف به، وهذا إنما يصح لو قيل بصحة كل معاملة تجرى بين العقلاء وإن لم يرد فيها نص، أو لم تكن معروفه في زمن التشريع، وهذا التعميم لا يمكن إثباته إذ ليس هناك أى دليل عليه.

وثالثاً: أن إذن العميل للمصرف في التصرف في أمواله على أن يدخل عوضه في ملك المصرف يعني أن هذا الإذن إذن في إتلاف المال، فكيف يستحق عوضه على المصرف؟! إذن فالإشكال وارد ولا يمكن التخلص منه فإن التصرف مجاني على القرض، ومع الضمان يكون قرضاً، وأما لو لم يكن من هذا ولا ذاك بل هو من الودائع المأذون للمصرف الودعي التصرف فيها فما تنتجه حينئذٍ من أرباح يكون للعميل؛ إذ لا مقتضى لتملك المصرف؛ إذ هو ليس إلا وكياً عنه في التصرف، إذن فالتوجيه باطل.

*** التوجيه الثالث: أن هذا النوع من الودائع الثابتة من باب الإباحة بالعوض إذ يبيح العميل للمصرف كافة التصرفات في ماله حتى التصرفات الناقلة ومنها تمليك الغير مقابل الأكثر المؤجل، والإباحة بالعوض من العقود العقلانية، ويكفي لإمضاءها ما ورد في أدله العقود من عمومات وإطلاقات منها قوله تعالى: [أَوْفُوا بِالْعُقُودِ] (١)، و[إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ] (٢).

ويرد عليه:

ص: ١٤٧

١- المائدة: ١.

٢- النساء: ٢٩.

أولاً: ما سبق أن قلناه من منع إمضاء غير ما عهد من عقود في زمن التشريع؛ إذ العمومات والأدلة إنما تجرى في مواردنا حيث يستوعبها نظر المتكلم في البيان، وحيث لم تعهد بعض المعاوضات كيف يمكن القول بشمولها في العمومات الواردة في العقود كالأيتين السابقتين؟! وثانياً: أن ما يستلمه العميل من المصرف كأرباح ليس محددًا في كميته معينه أو أجل معين بل هو كنسبه مئويه متفق عليها تجرى مع بقاء المبلغ لدى المصرف من دون ملاحظه ربح المصرف في تجارته أو خسارته، ومثل هذا النوع من المعامله لا يصح حتى لو اعتبر كشرط في ضمن المعامله ليصح بأدله الوفاء بالشرط.

وثالثاً: سبق أن عرفنا أن واقع المعامله يجب أن يقصد من كلا طرفي العقد لكي تصح المعامله حتى ولو لم يشترط التلفظ بها، أما إذا لم يقصد هذا الواقع من كلا طرفيها أو من أحدهما فلا يمكن القول بصحتها حيث لا يتحقق مفهوم المعاقده، وفي الودائع المصرفيه الثابته حتى لو قيل بإمكان تصحيح الإباحه بالعوض فإنها غير مقصوده لأى من طرفي المعامله لا المودع ولا المصرف، وحتى لو حاول بعض العملاء المتشرعين قصدها في تعامله مع المصرف إلا أن من المؤكد أنها لا تطرأ على ذهن أصحاب المصرف المتعارف أو العاملين فيه، فلا تقبل دعوى الصحه حينئذ؛ إذ لم يتوارد القصدان على معامله واحده.

التوجيه الرابع: لو سلم أن الودائع الثابتة من باب القرض إلا أن الزيادة في القرض إنما تحرم حيث يشترط المقرض الزيادة على المقرض، أما حيث لا يذكر مثل هذا الشرط فإن للعميل استلام الزيادة حيث يقدمها المصرف له تفضلاً.

وفيه: أن العميل وإن لم يذكر مثل هذا الشرط مشافهه إلا أن الثاني لما قام بمثل هذا الشرط في هذا النوع من الإيداع كفى هذا التبانى في اعتباره كشرط ضمنى لأخذ الأرباح المقرره بل إن هذه الأرباح في الحقيقة هي الدافع الأول للمالك في أن يتعامل مع المصرف بمثل هذا النوع من التعامل، فهذا التوجيه لم يرفع حرمة الزيادة.

*** التوجيه الخامس: اعتبار الزيادة الموجوده في هذه الودائع من باب الجعالة أى أن المصرف يجعل على نفسه دفع نسبه مئويه سنويه معينه لكل من يودع لديه مالاً بشروط خاصه، فالعميل حينما يودع المال لدى المصرف يستحق عليه الجعل الذى شرطه المصرف على نفسه.

وفيه:

أن هذا الوجه لم يُخرج المال المودع عن الاحتمالين السابقين، فهو إما وديعه فيرد عليه جميع ما سبق على التوجيه الثانى السابق، وإما قرض فيرد عليه كذلك أنه مع شرط الزيادة فيه تكون محرمة بأى عنوان كانت.

ص: ١٤٩

ويضاف هنا إلى ما سبق من إشكال على اعتباره وديعه:

أولاً: أن شرائط الجعالة مما لا يتعقل توفرها هنا؛ لأنها إن كانت من المصرف للعميل فهي فاسده (1)؛ لأن من شرائط الجعالة أن تكون ممن له المال لا- أن تكون ممن يقوم بالعمل، وإن كانت من العميل للمصرف لما يقوم هذا به من عمل وتجاره وإداره وغيرها، فهذا يعنى أن الأرباح إنما هي للعميل، ولا يستحق المصرف شيئاً منها، كما أن الخساره كلها تحتسب على العميل لو تحققت، بينما المشاهد في الواقع الفعلى للمصارف أن هذين مما يخص المصرف لا العميل.

وثانياً: أن الجعالة سواء اعتبرت عقداً بين الجاعل والمجعول له أو إيقاعاً من الجاعل فلا بد أن يقصدها طرفا المعامله، ومثل هذا الشرط مفقود في مثل هذه المعاملات المصرفيه، إذن فهذا التوجيه كسابقاته لم يتم.

وحينئذ وحيث لم يتم واحد من التوجيهات المتقدمه لا- يمكن تصحيح عمليه الودائع الثابته سواء أكان المصرف حكومياً أم شخصياً وسواء أكان مالك المصرف مسلماً أم كافراً ذمياً أم غير ذمى إذ المعامله الربويه باطله في جميع الحالات.

أما في حال الاستيلاء القهرى على المال بمثل هذا المعامله فالأمر لا يخرج عن واحد من احتمالين:

ص: ١٥٠

١- يمكن تصوير الجعالة بأن يجعل المصرف جعلاً معيناً لمن يقوم بعمل الاستيداع فى المصرف، وتكون استفاده المصرف من ذلك منحصره فى توفر الودائع لديه لكسب السمعه والثقه فى السوق، إلا أنه لبعده عن مفهوم الجعالة لم يلتزم به؛ إذ إن المفهوم منها عرفاً _ كما هو التحقيق _ أن يكون العمل مغايراً لدفع المال.

الأول: أن يكون المصرف الذى استلم منه الزيادة حكومياً، فالمسألة فيه مبنائية؛ إذ مع القول بعدم ملكية الدولة لا بد من إذن الحاكم الشرعى حتى فى تملك أصل المال فضلاً عن الزيادة؛ إذ الجميع من الأموال مجهوله المالك، حيث لا يتصور استلام عين ما سلمه العميل للمصرف منه، أما على المختار من ملكية الدولة فالأمر فى الزيادة لا يخرج عن الأطر المتصوره فى المصارف الأهليه الوارده فى الاحتمال الثانى.

الثانى: أن يكون المصرف أهلياً أو حكومياً مع القول بملكه الدوله، فالمال يجرى فيه ما ذكرناه فى التمهيد من صور:

أ_ أن يعلم العميل ملكه صاحب المصرف لما سلمه من الزيادة أو رأس المال فيحل للعميل تملكه والتصرف فيه، ولا فرق فى هذا بين أن يكون صاحب المصرف مسلماً أو كافراً أو ذمياً أو حريباً.

ب_ أن يعلم رجوع المال إلى واحد معين ممن يحترم ماله فيجب عليه تسليمه إليه.

ج_ أن يعلم رجوعه إلى أحد غير صاحب المصرف من دون تشخيص المالك للمال، ويجرى فى المال حكم مجهول المالك.

د_ أن يعلم اختلاطه بين ما يملكه المصرف وما لا يملكه بنحو يرجع إلى واحد من الفرضين السابقين فيكون من باب الشركه مع العلم بصاحب جزء المال عيناً، أو من الاختلاط بمجهول المالك مع عدم العلم به على التعيين، ويجب التخلص من كل بحسبه.

هـ _ _ أن لا يعلم عن مصدر ما أخذه من المصرف، فتجرى هنا قاعده اليد، ويعتبر ما استلمه من ملك المصرف، وصح تملكه والتصرف فيه.

الودائع غير الثابته:

وتتحقق باستياداع مال لدى المصرف على أن يكون للعميل سحبه متى شاء من دون زياده ربح على المبلغ، بل المصرف قد يتقاضى بعض المال من العميل كأجره للحفاظ وما يقتضيه من شؤون إداريه وأعمال متبعه.

وهذه العمليه ليست من الوديعه الشرعيه بل هي من القرض والاقتراض، والعمليه حيث لا تنطوي على الربا فلا مانع منها مع أى مصرف أهلى أو حكومى _ مع ما قلناه من ملكيه الدوله _؛ إذ يملك المصرف ما يودعه إياه العميل، نعم مع القول بعدم ملكيه الدوله يكون الإيداع فى المصرف كإتلاف للمال.

وصحه هذه العمليه جاريه حتى لو اشترط شىء للمصرف؛ إذ الربا المحرم إنما هو المال المشترط للمقرض لا المقترض، فما يشترط للمصرف لقاء حفظه للمال لا مانع منه.

وأما المبلغ الذى يستلمه العميل عوض المال المودع فيجرى فيه ما سبق من احتمالات، فمع كون المصرف أهلياً _ أو حكومياً وقلنا بملكيه الدوله _ فلا إشكال فى جواز التملك والتصرف فيما يستلمه العميل من المصرف سواء علم بكون ما

استلمه منه أنه للمصرف أو شك في ذلك حيث يصح التسليم بقاعده اليد، أما حيث يعلم أنه للغير فلا بد من الخروج عن عهده، فإن علم صاحب المال بعينه أرجعه إليه، وإلا جرى عليه حكم مجهول المالك.

نعم، هنا مبني يمكن به تصحيح استلام ما علم أنه للغير أيضاً ما لم يشخص مالكة وهو القول بأن تصرف الغاصب في المال المغصوب إن كان ناقلاً يصبح كإتلاف للمال، وأن حق المغصوب منه ينتقل إلى ذمه الغاصب فيملك فيها المثل أو قيمه فهو كما لو أتلّف المال حقيقه، وحينئذٍ فيحل للعميل الاستلام والتملك، وتبرأ ذمه المصرف من القرض بناء على ما هو التحقيق من عدم اشتراط الملكيه السابقه في تحقق الوفاء.

إلا- أن هذا التصور ليس معروفاً، بل المعروف هو بقاء حق المالك في العين وإن تعاقبت عليها الأيدي فأى استلام يكون لها لا يكون شرعياً وهو محرم حيث يعلم ملكيه الغير له، ولا يجوز للعميل التصرف في المال بينما تبقى ذمه المصرف مشغوله له بالقرض.

أما في حاله اختلاط المال بين ما يملكه المصرف وما لا يملكه، أو بين الحلال والحرام فيجرى فيه ما سبق أيضاً من وجوب الخروج عن عهده ما لا يملكه المصرف إما بالرجوع إلى الحاكم فيما يجهل مالكة أو إلى المالك حيث يعلم بينما يصح التصرف في ما يملكه المصرف بالذات.

وإن كان المصرف حكومياً، ولم نقل بملكيه الدوله فقد قلنا: إن عمليه الإيداع في المصرف هي كالإتلاف للمال حيث لا يمكن استرجاع عين المال كما

هو الغالب، وأما المال المستلم من المصرف إذا لم يكن عين ما سلمه هو للمصرف يعتبر مجهول المالك فيجب الرجوع فيه إلى الحاكم الشرعي سواء أكان من أموال الدولة المعلومه أم ما يشك في منشأ تسلط الدولة عليها، أم علم أنها للغير ولم يعلمه بالذات، نعم لو علم أنها لشخص معين وجب ردها إليه، وكذلك الأمر لو علم بالاختلاط فكل جزء يجرى فيه حكمه _ كما بينا _

هذا ولا يخفى إمكان تنزيل هذه العمليه على البيع أو المعامله المستقله أو الجعاله أو الإباحه المعوضه لو أمكن تصحيح واحده منها، كما سبق عرضه في الودائع الثابته.

التوفير:

ولا يشترط في حده الأدنى مبلغ معين، فالمصرف يقبل من العميل أى مبلغ كان وإن قل على أن يجعل له نسبة معينه من الربح السنوى مثلاً، وهذا مجعول لذوى الدخول المحدوده بخلاف الودائع الثابته، حيث جعلت لذوى الدخول العليا.

ولا يشترط في التوفير مدده لبقاء المال لدى المصرف، فللعميل سحبه متى شاء، وهو مورد اختلاف آخر مع الودائع الثابته حيث يُجعل لها أجل مسمى.

وقد حاول المرحوم الشيخ الحلبي ١ وبعض المعاصرين تصحيح عمليه التوفير بما صححا به الودائع الثابته واعتبراها إما عقداً مستقلاً مشمولاً لإطلاقات وجوب

ص: ١٥٤

الوفاء بالعقد أو راجعاً إلى البيع في الذمه على أن يشترط البائع (المودع) على المشتري (المصرف) بأن له الحق في استحصال الثمن منه متى شاء، ولا مانع من الزيادة إذ التفاضل لا مانع منه في المعدود.

وقد عرفنا من خلال ما سبق عدم إمكان تصحيحه على كلا الاحتمالين؛ إذ إن العقد المستحدث لا دليل على اعتباره؛ لعدم العلم بشمول الإطلاقات والعمومات لمعاملات لم تعرف في زمان صدور تلك الأدلة، كما أن شرائط بيع النسيئة لا يمكن جريانها فيه؛ إذ البيع حقيقة لم يقصد من كل من العميل والمصرف فكيف تنزل المعاملة عليه؟! ثم إن بيع النسيئة مما لا بد فيه من تعيين الأجل في العقد، وهو هنا غير معين؛ إذ المفروض أن للعميل سحب المبلغ متى شاء.

ولو سلم أن التوفير من بيع النسيئة إلا أن الإشكال يرد على شرط إمكان استرجاع المبلغ متى شاء المودع ذلك، فهذا الشرط ما هو؟ فإن كان من شرط الخيار كما هو الظاهر من كلماتهم، أي أن للمودع الفسخ متى شاء، فيرد عليه إشكالان:

الأول: أن الفسخ يعني تمكن المودع من استرجاع عين ماله — مع بقاءه — أو قيمته مع التلف أو ما هو بحكمه باختلافه بغيره من الأموال بنحو لا يتميز عن غيره، وإن علم بقاؤه في ضمن أموال المصرف والمودعين الآخرين كان المال بينهم.

وفي كافة الصور لا يستحق المودع أكثر من الأموال التي أودعها لدى المصرف، وهذا خلاف واقع التوفير المتعارف في المصارف الموجودة، إذ من

أولياته إمكان استرجاع العميل المال مع الأرباح المعينه كنسبه سنويه مئويه محددہ.

الثانى: أن شرط الخيار المشروع تحديد مدته بنحو لا يحتمل الزيادة والنقصان، والتوفير المصرفى لا توجد فيه مثل هذه المده بل للعميل سحب ما أودعه متى شاء، كما أن له إبقاءه إلى ما شاء على أن تحتسب له الزيادة بنسبه متصاعده، وليس هذا من شرط الخيار المعروف.

وإن كان الشرط هو تمكن المودع من أخذ ثمن المبيع قبل الوقت المعين إن رَفَعَ اليدَ عن بعض ما على المشتري من أرباح، فمعنى ذلك رجوع التوفير إلى بيع عموله بعموله أخرى أزيد من الثمن نسيئه إلى مدته معينه مع خيارٍ يجعلُ للبائع فى أن يطالب المشتري بالثمن قبل الموعد المقرر فى البيع مع رفع اليد عن بعض ما يستحقه من الثمن.

وهذا التوجيه خلاف المعروف من عمليه التوفير المصرفيه إذ لا تقرر فيه مدته معروفه، أما لو فرض فيه تعيين أقل المده فهو يرجع إلى عمليه الودائع الثابته ويرد عليها ما ذكر من إشكالات، إذن فالتوفير غير صحيح، هذا كله بالنسبه إلى أصل العمليه.

أما بالنسبه إلى ما يستلمه العميل من مال فيجرى فيه ما سبق من الودائع الثابته من كلام على التفصيل الذى ذكرناه، ولا داعى للإطاله بالتكرار.

المال ومنشأ المال في المآليات

المال في اللغة: ما ملكته من كل شيء، كما جاء في القاموس (١) وتاج العروس (٢) وأقرب الموارد وغيرها من كتب اللغة، والظاهر من أئمه اللغة أن لفظ المال أجوف وأوى كما نص عليه في النهاية في المادة (٣).

وقد يظهر من الراغب في مفرداته كون أصله (م ي ل) وهو العدول إلى أحد الجانبين قال: والمال سمي بذلك لكونه مائلاً أبداً وزائلاً، ولذلك سمي عرضاً (٤).

وفي مجمع البحرين: المال في الأصل الملك من الذهب والفضة، ثم أطلق على كل ما يُقتنى ويتملك من الأعيان، وأكثر ما يطلق عند العرب على الإبل لأنها كانت أكثر أموالهم (٥)، وهو موافق لما في النهاية، ويوهم آخر كلام المجمع أنه أجوف يائي كما في مفردات الراغب.

وأفاد سيدنا الأستاذ (دام ظله):

ص: ١٥٧

١- القاموس المحيط: ٤: ٥٢ مادة (مول).

٢- تاج العروس ١٥: ٧٠٣ مادة (مول).

٣- النهاية لابن الأثير ٤: ٣٧٢ مادة (مول).

٤- مفردات ألفاظ القرآن: ٤٧٨ مادة (ميل).

٥- مجمع البحرين ٥: ٤٧٥ مادة (مول).

«..فى العرف أن المالىة إنما تنتزع من الشىء بملاحظه كونه فى حد ذاته مما ىمىل إلىه النوع وىدخرونه للانتفاع به وقت الحاجه، وىتنافسون فىه وىبدلون بإزائه شىئاً مما ىرغب فىه من النقود وىغيرها ضروره أن مناً من الحنطه لىس كالمن من التراب، فإن الأول ىنتزع منه عنوان المالىة دون الثانى، وأما عند الشرع فمالىة كل شىء باعبار وجود المنافع المحلله فىه، فعدم المنفعه المحلله (كالخمر والخنزىر) لىس بمال.. إلى أن قال: ثم إنه لا وجه لتخصىص المال بالأعیان كما ىظهر من الطرىحى فى مجمع البحرین، بل المال فى اللغه والعرف ىعم المنافع أیضاً... الخ» (١).

ویلاحظ على ما فى القوامیس: أن تحدید المفهوم بما ملكته من كل شىء غیر منسجم مع الموازین العلمیه لتحدید هذا المفهوم؛ إذ ىرد علیه:

أولاً: أنه ىقتضى توقف المالىة على الملكیه، وهذا ىعنى أن الشىء ما لم ىملك لىس مالاً، فالمعادن والجواهر الكرىمه ومیاه العیون والأنهار وىغيرها من المباحات العامه لىست بمال قبل أن تتملك من أحد، والوجدان لا ىساعده؛ إذ هى مال وإن كانت لا تزال غیر مملوكه.

وثانىاً: لأنه ىقتضى أیضاً وجود تلازم خارجى بین المالىة والملکیه، مع أن هذا التلازم مما ىنفیه الواقع المشهود، فكما سبق أن رأینا فى الأمثله السابقه مالىه المباحات العامه ىلاحظ كذلك بعض الأشياء المملوكه لكنها فى نظر العرف لا تعتبر مالاً كما فى حبه الخردل والحنطه وذرات التراب وشبهها.

ص: ١٥٨

وثالثاً: أنه يستوجب خروج منافع العبيد والعقارات والأشخاص والأعيان قبل تعلق الملك بها عن مفهوم المال، إلا أن ما يهون الأمر أن الدقه العلميه غير مطلوبه من اللغويين؛ إذ جلُّ اهتمامهم منصب على الشائع من استعمالات الكلمه، ولا- يؤمل منهم تحديد حقيقى لمفهومها.

ومن هنا يظهر أيضاً ما فى تعبير صاحب مجمع البحرين والنهائيه مع ظهور اختصاص المالىه لديهما بالأعيان وهو غير مسلم.

وأما ما ذكر فى مصباح الفقاهه فهو وإن كان قد سبقه إليه بعض الأعلام^(١) إلا أنه غير مسلم أيضاً؛ إذ يرد عليه:

١- أن فيه تهافتاً واضحاً فهو فى حين ينكر على صاحب مجمع البحرين حصره للمالىه فى الأعيان يكاد يصرح فى طيات حديثه بهذا الحصر أيضاً؛ إذ أخذ فى تعريف المالىه قيد الادخار، مع أن المنافع - على إطلاقها- ليست مما تدخر، والنتيجه هى حصر المالىه بما يمكن ادخاره وهو الأعيان.

٢- ليس كل ما يتنافس فيه أفراد النوع أو يبذلون بإزائه شيئاً مما يرغب فيه يكون مالاً، فإن التلهى ليس مالاً شرعياً بل ولا عرفياً، وهكذا منافع الزوجه والمقام الاجتماعى المتميز وشبهها، فهى مما يرغب به النوع ويبذل بإزائه ما يبذل وهى مع ذلك ليست مالاً شرعاً ولا عرفاً.

٣- لم يرد دليل واحد من قبل الشرع يفكك بين المفهوم العرفى والمفهوم الشرعى للمال أو يعين مفهوماً شرعياً له، فالمالىه مفهوم عرفى والمحكم فيها هو

ص: ١٥٩

١- ينظر: حاشيه المحقق الخراسانى على المكاسب: ٣

العرف ولا- يتأثر بالحرمة والحليه، فالشرع قد يحكم بحليه التصرف فى بعض الأشياء أو الانتفاع بها كالزوجه والشمس والقمر وشبهها ولا يعتبرها من المال، كما أنه لا يظهر منه خروج كل ما يحرم الانتفاع به عنها وحتى ما مثل به من الخمر والخنزير لم يرد دليل واحد يسلب المالىه عنهما وإن حرم الانتفاع بهما وحرمت المعاوضه عليهما، بل يمكن الاستئناس ببعض الأدله التى لا يستقيم فيها غير المفهوم العرفى للمال فيهما، فقد ورد فى:

صحيحه محمد بن مسلم عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى رجل ترك غلاماً له فى كرم له يبيعه عنباً أو عصيراً، فانطلق الغلام فعصر خمراً ثم باعه قال: لا يصلح ثمنه، ثم قال: إن رجلاً من ثقيف أهدى إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) راويتين من خمر فأمر بهما رسول الله (صلى الله عليه وآله) فأهرقتا، وقال: إن الذى حرم شربها حرم ثمنها، ثم قال أبو عبد الله (عليه السلام): إن أفضل خصال هذه التى باعها الغلام أن يتصدق بثمنها (١).

ونحوها فى المنطوق روايه أبى أيوب (٢).

ومن الواضح أن الأمر بالتصدق يعنى ملكيه صاحب الكرم لثمن الخمر التى باعها الغلام جهلاً وإن حرم التصرف فيه بغير الصدقه فى خصوص المورد لحرمة المعامله.

وهنا احتمال آخر وهو أن الأمر بالتصدق إنما كان لبطلان المعامله من جهه وعدم معرفه أصحاب الثمن، فيكون من المجهول المالك، ومع هذا لا دليل على

ص: ١٦٠

- ١- وسائل الشيعه ١٧: ٢٢٣ ب (٥٥) من أبواب ما يكتسب به ح ١.
- ٢- وسائل الشيعه ١٧: ٢٢٣ ب (٥٥) من أبواب ما يكتسب به ح ٢.

عدم اعتبار الخمر فيها مالا؛ ولهذا قلنا بإمكان الاستئناس بهذه الروايه وليس الاستدلال.

ومثل الصحيحه فى الدلاله روايه إسماعيل بن مرار عن يونس فى مجوسى باع خمراً أو خنازير إلى أجل مسمى ثم أسلم قبل أن يحل المال، قال: له دراهمه، وقال: أسلم رجل وله خمر وخنازير ثم مات وهى فى ملكه وعليه دين قال: يبيع ديانه أو ولى له غير مسلم خمرة وخنازيره ويقضى دينه، وليس له أن يبيعه وهو حى ولا يمسه (١).

وهذه الروايه صريحه فى ملكيه الخمر والخنزير، ولكن لا يعتمد عليها؛ لإضمارها وورود إسماعيل بن مرار فى سندها وهو لم يوثق.

ومثلها روايه مصدق عن عمار عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى حديث قال: سئل عن رجلين نصرانيين باع أحدهما من صاحبه خمراً أو خنازير ثم أسلما قبل أن يقبض الدراهم هل تحل له الدراهم؟ قال: لا بأس (٢).

مضافاً إلى جملة من الروايات المعتمده الداله على جواز استيفاء الدين مما علم أنه ثمن للخمر والخنزير (٣).

إذن فالماليه مفهوم عرفى عقلائى يتحكم فيه اعتبار العقلاء فمتى جرى اعتبارهم فى ماليه شىء حكم به وإلا فلا.

ص: ١٦١

١- وسائل الشيعه ١٧: ٢٢٧ ب (٥٧) من أبواب ما يكتسب به ح ٢.

٢- وسائل الشيعه ٢٥: ٣٧٦ ب (٣٤) من أبواب الأشربه المحرمه ح ٣.

٣- وسائل الشيعه: ب (٦٠) من أبواب ما يكتسب منه.

ومن هنا يظهر ما فى ما ادعاه بعضهم من المالىه الذاتيه لبعض الأشياء؛ إذ هو مما لا معنى له كما هو واضح حتى فى الذهب والفضه إذ ماليتهما متقومه باعتبار العقلاء لهما لا بشىء آخر.

كما أن العرف هو المحكم فى قياس مالىه الأشياء إذ هى تتفاوت ولا شك فمن من الحنطه تختلف ماليتة عن من من القطن أو من الحديد أو الذهب؛ إذ المقياس لا- يخضع دائماً لمدى ما يسدُّه المال من حاجه أو ما يكفيه من ضروره، أو ما يحققه من رغبه؛ لتفاوت هذه الأمور بين إنسان و آخر، بل هو فى جميع الحالات تابع للاعتبار.

وكان الذهب فى الأزمنه الماضيه هو الشائع فى هذا المقياس أو هو مع الفضه، أما فى الأزمنه الحديثه فقد تضاءل هذا الدور أمام العملات النقديه الصادره من الدول إذ هى المقياس البارز حتى لمالىه الذهب والفضه سواء أكانت هذه العملات مما يسمى بالعملات العالميه أم المحليه.

ويختلف الاعتبار فى هذه العملات أو ما يسمى بالأوراق النقديه، فقد يقتصر اعتبار الجبهه المصدرة فى ورقه معينه على تحقيق غرض خاص كطوابع البريد والمال والسندات فماليتها محدده بما عينه الاعتبار لها من غرض، وقد يجعل لها الاعتبار صبغه شموليه تنسجم مع جميع أغراض الحياه وشؤونها فى بلد معين كالدينار العراقى والكويتى وشبههما من العملات المحليه أو ما هو أوسع دائره من بلد الإصدار كالعاملات الصعبه.

مالیه الأوراق النقدیه:

من الواضح أن الأوراق النقدیه المتعارفه _ ومثلها غيرها مما جرى استعماله مقياساً لماليه الأشياء كالقطع المعدنيه المسكوكه فى العالم الحديث _ إنما هى مجرد أوراق أو قطع معدنيه لا تحمل فى ذاتها _ لو غرض النظر عن الاعتبار الخاص فيها _ ما عين لها من ماليه فاستحقت من أجلها هذا التنافس المتميز لاقتنائها ومعادلتها بالأموال الأخرى كالقماش والطعام والشراب وغيرها، وإنما اكتسبت هذه الماليه من اعتبار الجهه المصدره لها حيث تملك هذه الجهه مثل هذا الاعتبار.

والوجه المتصوره فى هذا الاعتبار ثلاثه:

الأول: أن تكون لدى الجهه المصدره ما يعادل هذه الأوراق المعتره من النقود الذهبيه والفضيه المسكوكه وهى إنما أصدرت هذه الأوراق حاكيه عما تستوعبه خزائنها من تلك النقود، فمقابل كل دينار عراقى مثلاً دينار ذهبى أو فضى مسكوك، وهكذا بالنسبه إلى أجزاء الدينار ومضاعفاته.

الثانى: أن تكون لدى الجهه المصدره سبائك ذهبيه أو فضيه وتكون كل ورقه مما أصدرتها تلك الجهه حاكيه عن مقدار معين من ذلك المال المخزون.

الثالث: أن تكون ماليه هذه الأوراق متقومه بالاعتبار فقط والدعم المعنوى من الجهه المصدره التى تملك مثل هذا الاعتبار لما تملكه تلك الجهه من قوه ماليه وسلطه معروفه على بعض المصانع والشركات والثروات الطبيعیه والاقتصاديه الأخرى، ومعنى هذا الدعم هو أن تتعهد هذه الجهه بانتفاع حاملها بما يقابلها مما تحت إشراف تلك الجهه من المنافع والأموال الأخرى.

وهذا الوجه هو الشائع فى عملات معظم بلدان العالم حيث شاع أن عملته لا يختص اعتبارها بخصوص ما تملكه الدوله من ذهب أو فضه وإنما بكافه ما فى أرضه من ثروات طبيعیه واقتصادیه، فورقه الدينار العراقى مثلاً غير حاكيه عن سكه ذهبیه أو مقدار معين من الذهب أو الفضة بل كل ماليتها متقومه بتعهد الدوله العراقیه بدفع ما يقابلها من ماليات الدوله التى تمتلكها أو تحت إشرافها، وهكذا العملات الأخرى المعروفه، وهذا ليس غريباً؛ إذ مالیه الذهب والجواهر الثمينه وشبهها إنما تتقوم بالاعتبار أيضاً وإن كانت هى من المعادن إلا أن الفرق أن الاعتبار فى الأوراق النقدیه من جهه معينه بينما هو فى الذهب والجواهر من تسالم عموم العقلاء؟ وهذا هو الفارق بين هذا الوجه والوجهين السابقين، فبينما يعنى الوجه الأول والثانى حكاية الورقه النقدیه إما لمقدارها من العمله المسكوكه من الذهب أو الفضة كما فى الوجه الأول أو لمعادلها من سبائك الذهب والفضه كما فى الوجه الثانى، ولا- يعنى الوجه الثالث سوى اعتبار الورقه من الجهه المصدره وتعهدا بإمكان استفاده حاملها بما يعادلها من الماليات التى تحت إشراف الدوله.

وطبيعى أن تنشأ فروق تعاملیه كثيره بين أوجه الاعتبار، كما سيتضح بعضها مما سيأتى إن شاء الله.

ص: ١٦٤

التعامل بالأوراق النقدية

قلنا: إن هناك فروقاً في التعامل بالأوراق النقدية تبعاً للأوجه الثلاثة السابقه في منشأ ماليه هذه الأوراق، وهذا التعامل قد يكون بنحو بيع الأوراق الماليه وقد يكون بنحو القرض، فهنا موردان يمكن البحث فيهما:

المورد الأول: في بيع الأوراق الماليه:

ذكر الأعلام _ ومنهم السيد الحكيم ١ وسيدنا الأعظم (دام ظلّه) _ أن ماليه الأوراق النقدية لو اعتبرت على الوجه الأول فالبيع فيها يعنى بيع دينار مسكوك بدينار مسكوك؛ إذ الملاحظ في ماليه الورقه حكايتها عن مسكوك الذهب أو الفضة، وعلى هذا لا بد فيه من منع التفاضل بين الثمن والمثمن؛ لأن البيع مع التفاضل فيه يعتبر بيعاً ربوياً وهكذا الأمر لو اعتبرت الماليه فيها على الوجه الثاني؛ إذ عليه تعتبر الورقه لحكايتها عن السبائك المخزونه من الذهب أو الفضة أو غيرهما.

أما على الوجه الثالث، حيث لا ماليه لهذه الأوراق وراء الاعتبار فلا مانع من التفاضل في البيع فيها؛ إذ هي لا تحكى عن مكيل أو موزون بل هي من المعدود، ولا شبهه في بيع المعدود مع التفاضل؛ إذ ليس هو من الربا الممنوع شرعاً.

ولهذا صرح سيدنا الأستاذ (دام ظلّه) بجواز بيع الأوراق النقدية مع التفاضل لما عرف من أنها _ غالباً _ جاريه وفق الوجه الثالث من أوجه الاعتبار.

إلا أن مواقع عديده للنظر تأتي فيما أفاده أولئك الأجله، فما ذكروه من صحه البيع من دون التفاضل لو كانت ماليه العمله جاريه وفق الوجه الأول يرد عليه:

١_ أن ورقه العمله حين تعتبر ماليتها لحكايتها عن الذهب والفضه المسكوكين فمعناه أن البيع فيها يكون من الصرف، وهذا يستوجب التقابض فى المجلس كما هو الشرط فيه، ويبطل البيع من دونه، بينما التقابض فى بيع الأوراق الماليه لنفس الأوراق، وليس لما تحكى عنه من الذهب والفضه المسكوكين.

٢_ لما كانت ورقه العمله حاكيه للمال الحقيقى المسكوك الموجود لدى الجهه المصدره فمعناه أن هذه الجهه تعترف بأنها مدينه لحاملها بالمقدار المحدد فيها، فيمكن اعتبار هذه الورقه كوصل اعتراف بهذا الدين، فبيع مثل هذه الأوراق يعنى بيع ما فى ذمه الجهه المصدره، وحين يكون الثمن كذلك كما هو المتصور فى أوراقه أيضاً فتكون النتيجة فيه من باب بيع ما فى الذمه بما فى الذمه أى من بيع الدين بالدين، وهو ما اشتهر لدى الأعلام بطلانه وتصحيحه يحتاج إلى دليل.

وغريب من سيدنا الأستاذ(دام ظله) أن يصحح بيع الأوراق الماليه على هذا الوجه إن لم يكن مع التفاضل مع وضوح ورود هذين الإشكالين عليه.

وحاول الشيخ حسين الحلى ١ تصحيح هذا البيع مع هذا الوجه على أساس أن تعهد الدوله بدفع الدينار المسكوك مقابل الدينار الورقى يجعل الدينار الورقى وجوداً تنزلياً للدينار المسكوك وكأنه فى متناول يد حامل الورقه وكأن تسليم البائع للورقه تسليم لذات الدينار المسكوك، وهكذا تسليم المشتري فيتم تقابض المسكوكين تنزلياً ويصح البيع.

وهذا التصوير غريب منه ١؛ إذ يرد عليه:

أولاً: أن هذا التعهد يقتضى كون صاحب الدينار الورقى مستولياً على نفس الدينار الذهبى أو الفضى المسكوك، وهذا معناه أن من يبلغ لديه مقدار النصاب الشرعى من النقود الورقيه تجب فيه الزكاه؛ إذ هو مالك للنصاب النقدى فعلاً، ولا موجب لإسقاط الزكاه عنه، وهذا ما لم يقل به الشيخ الحلى ١؛ إذ هو لا يرى وجوب الزكاه فى الأوراق النقدية، حتى لو اعتبرت ماليتها على الوجه الأول.

وثانياً: أن هذا التعهد لا يحقق الاستيلاء شرعاً بل لا يكفى لما هو دونه مرتبه، وإن كان النظر فيها مجرد الحكايه عن الذهب والفضه المسكوكين، فيرد عليه الإشكالان السابقان، ولا يكفى ما ذكره من التوجيه فى التخلص منهما.

وثالثاً: إن هذا التعهد يجعل المالىه فى نفس الأوراق، وهذا يعنى اتحاد هذا الوجه والوجه الثالث المتقدم؛ إذ لم يُنظر فى مالىه الأوراق حكايته عن مال آخر، سوى تعهد الجبهه المصدرة لتلك الأوراق، وعلى هذا فلا وجه حينئذ لبحثه ١ فى إمكان ثبوت الزكاه لهذه الأوراق أو عدم ثبوتها.

كما لا يمكن تصحيح البيع فى الأوراق النقدية إذا اعتبرت على الوجه الثانى المتقدم حتى مع عدم التفاضل على منهج سيدنا الأعظم (دام ظله)؛ إذ هو يرى أن التبايع فى الذهب والفضه وإن لم يكونا مسكوكين مما يحتاج إلى التقابض فى المجلس أيضاً، ومن الواضح أن التقابض فى الأوراق النقدية للحاكين عن الذهب والفضه _ بناء على اعتبار ماليتها من هذه الناحيه كما هو الفرض _ وليس لذات المعدنين المخزونين.

وكذلك يرد الإشكال الثانى مما يرد على الوجه الأول؛ إذ بعد فرض تعهد الجبهه بأن الورقه تعنى استحقاق مقدارها من الذهب فى ذمتها لحاملها، فالتقابض

يعنى قبض كل من البائع والمشتري لسند ذلك الدين الذى فى ذمه تلك الجهه، فهو بيع دين بدين، وهو ما لا دليل على اعتباره كما سبق أن عرفنا.

إذن فكل من الوجه الأول والوجه الثانى لا يصح معهما البيع فى الأوراق النقدية إلا أن مثل هذه الأوراق مما يقطع بعدم وجودها فى الوقت الحاضر، ولا سيما فى العملات العالميه، وكل ما يعرف من هذه الأوراق إنما تجرى ماليتها على الوجه الثالث، ولا إشكال فى بيعها وشرائها، حتى مع التفاضل؛ إذ التفاضل إنما يمنع فى خصوص المكيل والموزون بينما لا تعد الأوراق إلا من المعدود فلا إشكال.

وعلى هذا جرى الأعلام كالشيخ حسين الحللى ١ والسيد الحكيم ١ وسيدنا الأستاذ (دام ظله) كما عرفناه منهم وإن تردد السيد الحكيم ١ فيه ولم نعلم وجه التردد.

إلا أن هنا مسأله أشار إليها كل من السيد الحكيم ١ وسيدنا الأعظم (دام ظله) وهى إمكان بيع دينار شخصى بدينار مع زياده فى الذمه؛ إذ أفتى سيدنا الأستاذ (دام ظله) بعدم الجواز حتى مع القول باعتبار ماله الأوراق وفق الوجه الثالث، واستند فى المنع إلى أن التمايز والاثنييه بين الثمن والمثمن مما لا بد منه فى البيع ولا يصح البيع من دونه فمع فرض أن الثمن فى الذمه يصبح كلياً طبيعياً، والكلى الطبيعى يمكن أن يتحد فى المصداقيه مع كافه أفراده ومنها ذلك الفرد الذى استلمه المشتري كثمن فى عقد البيع، فحيث يمكن إعطاؤه كثمن للبائع اتحد كل من الثمن والمثمن، فلا تتحقق هذه المغايره المطلوبه؛ إذ يصبح نفس الدينار المبيع دينار الثمن فيبطل البيع.

وقد حاول بعضهم تصحيح هذا البيع باشتراط شىء تتحقق بموجه هذه المغايره كأن يقول البائع: بعتك هذا الدينار المشخص برقم كذا فعلاً على أن تدفع

لى غيره فى يوم كذا، أو يقول: بعتك هذا الدينار الذى هو من هذه الفئه _ كفته دينار واحد _ على أن تسلمنى بعد شهر ديناراً من فئه أخرى _ كفته نصف دينار _ وهكذا، فيرتفع الإشكال حيث يغير مثل هذه الشروط بين الثمن والمثمن.

ويرد على ما ذكره سيدنا الأعظم (دام ظله) ومن تبعه أن ما ذكروه من دليل إمكان توحيده الثمن والمثمن بانطباق الكلى الطبيعى الذى فى الذمه _ وهو الثمن _ على المصداق الخارجى _ وهو المثمن _ إنما يجرى على بعض آراء الفلاسفه لا الكل؛ فإن فى وجود الكلى الطبيعى رأيين أو أكثر؛ فمنهم من ذهب إلى أن الكلى الطبيعى خارجاً هو عين أفراده الموجوده حقيقه مع الغض عن مشخصات كل فرد من هذه الأفراد، فالكلى الطبيعى بالنسبه إلى أفراده كالأباء المتعددین لأبناء متعددین، فمفهوم الأب يتحقق عيناً بملاحظه وجود كل ولد _ وهو الصحيح _.

ومنهم من ذهب إلى أن وجود الأفراد الخارجى إنما هو مشير إلى وجود الطبيعى وليس هو عينه، وأنه كالأب الواحد لأبناء متعددین، وأن المضاف إلى هذا الفرد هو عين المضاف إلى ذلك الفرد من دون تغاير، وهذا ما رآه الرجل الهمدانى خلافاً لابن سينا _ كما قيل _.

والذى ذكره سيدنا الأستاذ (دام ظله) إنما يتمشى مع الرأى الأول حيث يمكن مع اتحاد المصداق اتحاد الثمن والمثمن، وإن كان أيضاً لا يخلو من مناقشه _ كما سيأتى _.

أما على الرأى الثانى فلا مانع من صحه البيع حتى لو اتحد الفرد عنواناً؛ لأن التمايز حاصل فى العقد؛ إذ إن المثمن شخصى وهو عين الدينار الخارجى بينما الثمن

هو الوجود الذمى الكلى الطبيعى، وما الدينار الخارجى إلا مشير إلى ذلك الكلى وليس عينه، فتتحقق براهه الذمه بأى دينار يدفع وإن كان هو عين المدفوع مبيعاً.

بل حتى على الرأى الأول؛ إذ إن الكلى الطبيعى هو غير الفرد الخارجى؛ لأن الفرد الخارجى موجود بوجوده التكوينى القائم على مكوناته وعلله الخاصه، وأما الكلى الطبيعى فهو عنوان اعتبارى ينتزعه العقل من ذلك العنصر المشترك بين الأفراد، ولا شك فى المغايره بين الوجودين؛ ولهذا صحّ الحمل فى قولنا (زيد إنسان) فلو كان زيد هو عين الإنسان، لما صحّ مثل هذا الحمل الشائع.

إذن فلا مانع من هذا البيع، وما ذكره الأعلام لا يصح سنداً للتوقف فيه فى القضية الكليه، وإن أمكنت المناقشه صغرياً أيضاً؛ فإن الوجود الذمى ليس الكلى الطبيعى بل الموجود فى الذمه نحو موجودٍ يحصل بأسبابه ومكوناته فهو فرد مباين للموجود الخارجى تبايناً كلياً؛ ولذلك يستحيل حمل أحدهما على الآخر.

المورد الثانى: فى قرض الأوراق الماليه:

لاشك فى منع التفاضل فى القرض فيها فهو ربوى حتى لو قيل باعتبار ماليتها على الوجه الثالث؛ إذ لم يحصر منع التفاضل فى خصوص المكيل والموزون كما فى البيع بل هو شامل حتى للمعدود فيحرم قرض دينار بدينار وربع على كفه الأوجه، وهذا ما لا إشكال فيه.

ص: ١٧٠

البحث الأول: في تنزيل الأوراق النقدية:

والمراد من هذا التنزيل _ كما يظهر من كلماتهم أن يكون لشخص ما في ذمه آخر مبلغ مائة دينار مثلاً لمدته سنة فيبيع الدائن تلك المائة التي في ذمه المدين حالاً لشخص ثالث بأقل من الدين كتسعين دينار على أن يستوفي المشتري مائة كامله من الدين في وقت الاستيفاء.

ولا بد من ملاحظه أن مجال الأخذ والرد بين الفقهاء في مثل هذه المعامله هو خصوص البيع؛ إذ لو كانت بعنوان التنازل عن بعض الدين لمن يستوفيه من المدين فمما لا إشكال فيه، وقد وردت روايات عده في جوازه، والظاهر عدم الإشكال حتى فيما إذا كانت المعامله بقصد البيع؛ إذ هو ليس فيه ربا البيع ولا ربا القرض، ولا سيما على الوجه الثالث الذي جرت عليه ماليه الأوراق النقدية.

نعم لو كان بيع الدين الذي في ذمه الشخص المدين نسيئته أيضاً كأن يقول البائع: بعتك الدين الذي في ذمه زيد _ وهو مائة دينار _ لمدته سنة بتسعين ديناراً لمدته ستة أشهر لم يصح البيع؛ إذ هو من بيع الدين بالدين، وقد عرفنا سابقاً عدم صحته، وهذا الوجه كافٍ في بطلان البيع، ولا حاجة للتعليل بحاجه البيع إلى

التمايز والمغايره بين الثمن والمثمن وهو هنا غير متحقق؛ إذ كل من البيع والتمن يصدق عليه عنوان في الذمه؛ إذ هذا التعليل في نفسه غير تام؛ لأن الذمه ليست وجوداً خارجياً وإنما هي وجود اعتباري، والتمايز في الأمور الاعتبارية يكفي فيه الاختلاف في ذات الاعتبار.

فما يوجد في ذمه شخص له وجود اعتباري خاص ناشيء من علاقه شخصيه بين شخص وآخر في معاملة توجب هذا الاعتبار كالبيع والقرض وغيرها، بينما الموجود في ذمه شخص آخر له وجود آخر ناشيء من علاقه أخرى، بل لا يتحد هذا الاعتبار حتى في ذمه الشخص نفسه لشخص واحدٍ آخر ما دامت العلاقه متعدده، فكل من الاعتبارين يختلف عن الآخر ومتميز عنه، فلا إشكال من هذه الناحيه، بل المنع _ كما عرفنا وسيأتي _ من جهه أنه بيع الدين بالدين، ومنعه من مسلمات المذهب.

البحث الثاني: في تنزيل الكمبيالات:

للكمبياله أسماء متعدده في العرف فهي قد تسمى أيضاً: المستند المالي أو الأوراق الماليه غير النقديه أو السند، وربما تعطى هذه الأوراق أسماء خاصه أخرى تحت شعار معين في مناسبه من المناسبات.

ص: ١٧٢

وعلى كل حال فإن التسميه غير مهمه، بل المهم هو معرفه ما تعنيه هذه الأوراق في صعيد التعامل المالى.

ويمكن تعريف هذه الورقه بأنها ما كانت تحمل توقيع شخص أو جهه يعترف فيها الموقع بأنه مدين لحاملها بمبلغ معين إلى أجل خاص أو عند الطلب، وأن الموقع مستعدّ لدفع المبلغ حين الأجل أو الطلب.

ولهذا فإن هذه المعامله لا تختص بالتعامل الفردى بين الأشخاص بل من الممكن جريانها بين الشركات المساهمه، بل هى قد لا تحوى أى دين غير التعهد المطلق من الموقع بدفع مبلغ معين لأى شخص يحملها فى وقت يذكر فيها أو حين الطلب، وهذا النوع غالباً ما تصدره الشركات أو الدول فى أوقات الأزمات المالىة؛ إذ هى تتبعها فى تلك الأوقات على الناس لاستحصال أثمانها والمساعده على تجاوز تلك الأزمات على أن تقدم الجهه الموقعه بعد ارتفاع تلك الأزمات ما أخذته من مشتري السندات مع زياده مقرره أو من دونها.

وفى كافه هذه الصور قد تكون تلك السندات الموقع عليها حاكيه عن دين حقيقى بين الموقع والمذكور اسمه فيها، وقد لا تحمل مثل هذه الحكايه؛ إذ قد يعترف شخصٌ ما لآخر بدينٍ من دون أساس؛ لسبب من الأسباب، والسند الذى يحمل مثل هذا الاعتراف الكاذب يسمى بكمبيالات المجامله أو السندات الصوريه أو الكمبيالات الاستناديه، فزيد قد يحتاج تسعين ديناراً من خالد إلا أن خالداً لا يستطيع توفير المبلغ المطلوب له بالفعل فيكتب على نفسه سنداً بأنه مدين لزيد بمائه دينار بأجل سنه مثلاً.

وتنزيل الكمبياله يعنى أن صاحب الدين الذى يحملها قد يبيعها على شخص ثالث بأقل من المبلغ المذكور فيها أو مساوياً له على أن يستوفى المشتري جميع ما ذكر فيها من مبلغ فى الحالين كاملاً حين يحل أجلها إن كان فيها أجل، فزيد فى المثال السابق يبيع سند المجامله من محمد بتسعين دينار فعلاً على أن يستوفى محمد من خالد مائه دينار حين يحل أجلها فيريح محمد من هذه العمليه عشره دنانير، والحال نفسها يمكن تصورها فيما إذا كانت الكمبياله تحكى عن دين حقيقى؛ إذ للدائن الذى اعترف المدين له أن يبيع المائه بتسعين أو مائه.

والداعى إلى هذه العمليه قد تكون حاجه الدائن المعترف له أو بالأحرى حاملها إلى المبلغ فعلاً أو تسهيل الأمر عليه أو غير ذلك من الأغراض العقلانيه المتعارفه.

ولاختلاف الأمر بين ما إذا كان هناك دين حقيقى وما إذا لم يكن استدعى أن يجعل الحديث فى موردين:

***المورد الأول: إذا كانت الورقه تحكى عن دين حقيقى فى ذمه الموقع، والبيع قد يكون:

١_ من البيع الحال من دون أدنى دين: حيث يستلم البائع كل الثمن فعلاً، وهذا لا مانع منه؛ إذ هو من بيع الدين الحال وهو جائز سواء أكان مع التساوى أم مع التفاضل إذا كان كل من الدين والثمن أو أحدهما من المعدود، أما إذا كانا من

المكيل والموزون فلا- يجوز البيع؛ إذ المكيل والموزون لا- يجوز بيعهما إلا يداً بيد سواء أكانا متجانسين أم مختلفين _ كما قررناه في مباحث الربا.

نعم ذكر صاحب الجواهر^١ أن هناك روايتين تعارضان الحكم المشهور في جواز بيع الدين بالحال لا بد من الوقوف عندهما:

أولاهما: ما رواه الشيخ الكليني والطوسي عن أحمد بن محمد بن محمد عن الحسن بن علي عن محمد بن الفضيل عن أبي حمزة قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل كان له على رجل دين فجاءه رجل فاشتراه منه [بعرض] ثم انطلق إلى الذي عليه الدين فقال له: أعطني ما لفلان عليك فإني قد اشتريته منه كيف يكون القضاء في ذلك؟ فقال أبو جعفر (عليه السلام): يرد عليه الرجل الذي عليه الدين ماله الذي اشتراه به من الرجل الذي له الدين (١).

ثانيتها: ما رواه الشيخ الكليني عن محمد بن يحيى وغيره عن محمد بن أحمد، عن محمد بن عيسى عن محمد بن الفضيل قال: قلت للرضا (عليه السلام): رجل اشترى ديناً على رجل ثم ذهب إلى صاحب الدين فقال له: ادفع إليّ ما لفلان عليك فقد اشتريته منه، قال: يدفع إليه قيمه ما دفع إلى صاحب الدين وبرئ الذي عليه المال من جميع ما بقي عليه (٢).

ورواها أيضاً الشيخ الطوسي^١ بسنده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن محمد بن عيسى عن محمد بن الفضيل (٣).

ص: ١٧٥

١- الكافي ٥: ١٠٢ ب (٢٤) بيع الدين بالدين ح ٢.

٢- الكافي ٥: ١٠٢ ب (٢٤) بيع الدين بالدين ح ٣.

٣- تهذيب الأحكام ٦: ١٦٢ ب (٨١) الديون وأحكامها ح ٤١٠.

وسند الروايه الأولى ضعيف؛ فإن فيها الحسن بن على وهو مشترك بين من ثبت توثيقه ومن لم يثبت.

أما الروايه الثانيه_ وكذا الأولى_ ففيها محمد بن الفضيل وقد اشتهر أنه مشترك بين الثقة وهو محمد بن القاسم بن الفضيل، وغيره، وأنه مردد بين من هو من أصحاب الرضا(عليه السلام) والذي أدرك عصر الإمامين موسى بن جعفر(عليه السلام) والصادق(عليه السلام) الذى ضعفه الشيخ ونقل فيه الرمى بالغلو، وبين غيره، ولكنك عرفت فى بعض الأبحاث المتقدمه وثاقه الرجل، وأن تضعيف الشيخ له لعله ناشئ مما رُمى به من الغلو، وحيث لم يعرف منشأ لهذا الاتهام مع تعظيم الشيخ المفيد له فى رساله العديده فيرجح لدى النفس اعتقاد وثاقته، ولا يبقى احتمال تردده بين الثقة وغيره، فتعقيب الشيخ صاحب الجواهر ١ عليهما معاً بضعف السند فى غير محله.

إلا- أن الكلام فى دلالتهما فحيث ذكرهما صاحب الجواهر ١ كروايتين مانعتين من بيع الدين بالحال بينما يبدو من دلالتهما أنهما تجوزان مثل هذا البيع ولا- تمنعانه، فروايه أبى حمزه واضحه الدلاله على هذا؛ إذ محكى قول الإمام(عليه السلام): «يرد عليه الرجل الذى عليه الدين ما له الذى اشتراه به من الرجل الذى له الدين»، والمقصود بالرد هو الأداء وعبر عنه بالرد؛ لأنه تفرغ للذمه من الدين السابق.

وهكذا الأمر بالنسبه للروايه الثانيه حيث يقول محكى قول الإمام(عليه السلام) «يدفع إليه قيمه ما دفع إلى صاحب الدين» وهو شبه تصريح بصحة البيع؛ إذ معنى القيمه لا يتحقق إلا بتحقيق مفهوم البيع.

والغريب في الأمر أيضاً أن صاحب الوسائل ذكر هاتين الروايتين تحت عنوان (عدم جواز بيع الدين بدين) (١) مع أنه لا دلاله فيهما بل ولا إشاره على مثل هذا البيع.

وعلى أي حال فإن بيع الدين بالحال إذا كانا معدودين أو أحدهما لا إشكال في جوازه.

*** ٢_ أن يكون البيع مؤجلاً: أي فيباع السند الحاكي عن الدين بمبلغ يدفعه المشتري بعد فتره من الزمن تُعَيَّن في البيع، وهذا من بيع الدين بالدين، وهو مما اتفق على عدم جوازه _ كما قلنا، ويدل عليه ما رواه الشيخ الكليني بسنده عن طلحة بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): (لا يباع الدين بالدين) (٢).

وليس في رجال السند من يستشكل في توثيقه غير طلحة بن يزيد، وقد قال النجاشي فيه أنه عامي له كتاب يرويه جماعه (٣)، وأكد الشيخ الطوسي ١ هذا الوصف فيه إلا أنه عقب بأن كتابه معتمد (٤).

ومهما يكن القول في الرجل إلا أن من اتفاق الإماميه بل من مسلماتهم القول بعدم جواز بيع الدين بالدين كما يلحظ هذا من الشهيد في الروضه (٥)، فلا توقف في المسألة.

ص: ١٧٧

١- وسائل الشيعة ١٨: ٣٤٧ ب (١٥) عدم جواز بيع الدين بالدين ح ٢ وح ٣.

٢- الكافي ٥: ١٠٢ ب (٢٤) بيع الدين بالدين ح ١.

٣- رجال النجاشي: ٢٩٧ في طلحة بن زيد رقم (٥٥٠).

٤- فهرست الشيخ الطوسي: ٨٦، رجال الطوسي: ١٣٨ باب الطاء رقم (١٤٦٤).

٥- قال رضوان الله عليه: يصح بيعه بحال لا مؤجل، ينظر: الروضه البهيه في شرح اللمعه الدمشقيه ٤: ١٩ _ ٢٠ كتاب الدين.

إذن فلا يجوز بيع السندات الماليه الحاكيه عن دين حقيقى ببيع مؤجل.

المورد الثانى: فى كمبيالات المجامله

وسبق أن قلنا: إن حامل ورقه سند المجامله ليس دائماً حقيقه لمن وقّع عليها، بل كل ما فيها أن الموقع يتعهد بدفع المبلغ المذكور فيها لمن يدفع إليه الورقه فى وقتها الذى وقع عليه المبلغ.

فى المثال المتقدم حين يوقع خالد لزيد بمبلغ مائه دينار فهذا التوقيع لا يعنى أنه مدين حقيقه بهذا المبلغ له فلا حكايه فى الكمبياله عن دين واقعى ليجرى فيه ما سبق من حديث، بل كل ما فى الأمر أن خالداً يتعهد بدفع المبلغ لمن يدفع إليه الكمبياله بعد سنه.

ومن هنا تبرز أهميه الحديث فى هذا النوع من السندات؛ إذ أن بيع مثل هذا النوع يستوجب أسئله متعدده تفرض نفسها ولا بد فيها من إجابته واضحه حول كل منها:

هل أن بيع مثل هذه السندات صحيح أم لا؟ ولو قيل بالصحه فما وجه هذه الصحه؟ وكيف يستحق مشتري الكمبياله استيفاء المبلغ المذكور ممن وقع على السند؟

ص: ١٧٨

ثم _ على تقدير استيفاء المشتري للمبلغ من الموقع _ هل يستحق هذا على البائع شيئاً؟ وعلى تقدير القول بالاستحقاق فما وجهه؟ إذن فأى توجيه لتصحيح هذه المعامله يجب أن يستوفى الإجابة الكامله عن كل هذه الأسئلة وما يتفرع عنها، كما يلاحظ أن الإجابة يجب أن تكون في حدود الواقع المشهود من هذه العمليه لا بمستوى اقتراح طرق جديده في التعامل المصرفي كما قلناه في منهجنا الذي اتخذناه في هذه الأبحاث عامه، ويمكن أن نذكر هنا أوجهاً أربعه مما قيل لتوجيهها.

الوجه الأول: تنزيل توقيع المتعهد بالدفع على هذه الورقه بمنزله التوكيل في الاستدانه، والتملك لما يستدينه عليه، أى أن الموقع وكّل من وقع له أن يستدين عنه ممن يشتري هذه الورقه منه ثم يملك البائع المال المستدان ويحوّل الدائن على الموقع، فمثلاً لو وقع زيد على ورقه لحامد بمبلغ مائه دينار فهو قد وكّله بأن يستدين هذا المبلغ من أى شخص يشتري الورقه ثم يملك حامد المبلغ على أن يدفع زيد المبلغ للمشتري، فلو أن خالدأ اشترها أصبح زيد مدينأ له حيث يجب عليه تسلميه إياه في الوقت المذكور فيها أو مطلقاً، فالتوقيع هنا يحوى في الحقيقه وكالتين:

الأولى: في الاستدانه على ذمه زيد.

والثانيه: في تملك حامد المبلغ لنفسه عنه؛ إذ تملك حامد للمبلغ لا يصح من دون هذه الطريقه.

هذا ما ذكره جملة من الأعلام منهم الشيخ حسين الحلبي ١ وبعض المعاصرين، إلا أنه غريب؛ إذ يرد عليه:

أولاً: أن الغرض إنما هو علاج المعاملات الجارية بين الناس فعلاً لا إنشاء معاملات جديدة، والمعاملات المعروفة في تنزيل الكمبيالات إنما تجرى كبيع وشراء ولا دلالة فيها على توكيل.

ثانياً: أن الوكالة عقد جائز ولا يلزم أياً من الموكل أو الوكيل فلكل طرفي العقد رفع اليد عنها متى شاء، وهذا غير ممكن في تنزيل الكمبيالات؛ إذ العرف والقانون يلزم الموقع بالدفع في الوقت المحدد أو مطلقاً.

الوجه الثاني: اعتبار هذه المعاملة من أبواب الضمان، فالذي يوقع الكمبياله يضمن لمن يدفعها إليه تسليمه المبلغ المذكور فيها بينما بائع الكمبياله يعتبر مضموناً عنه والمشتري مضموناً له.

والضمان هنا مما لا إشكال فيه؛ إذ هو عندنا انتقال المال من ذمه المضمون عنه إلى ذمه الضامن، وليس من باب ضم ذمه إلى ذمه كما قال به بعض المذاهب الأخرى ليقال إن ذمه المضمون عنه لم تشتغل بشيء لتضم إليها ذمه الضامن في سندات المجاملة.

نعم هنا إشكال لا بد من ذكره ودفعه لتصحيح هذا التوجيه، وهو أن توقيع الضامن على السند إنما كان قبل البيع وتحقق الاشتغال الفعلي لذمه المضمون عنه، فكيف يتصور الضمان قبل البيع؛ لأنه من ضمان ما لم يجب وهو باطل؟

وأجابوا عنه: بأن الضمان لا يشترط فيه ثبوت الدين في ذمه المضمون عنه؛ إذ لا دليل على اعتبار مثل هذا الشرط، ومع التنزل فإن ما يمكن فهمه هو تحقق اشتغال ذمه الناس قبل اشتغال ذمه المضمون عنه، أما هنا فيمكن الالتزام بعدم اشتغال ذمه الضامن قبل بيع المضمون عنه ما لديه من السند واستلام المبلغ الموقع عليه فالإنشاء فعلى والمنشأ متأخر حتى حصول البيع، والتعليق بهذا المعنى لا دليل على بطلانه.

وهذا الوجه غير صحيح كذلك لأمرين:

أحدهما: أن الضمان عقد لازم يحتاج إلى إيجاب الضامن وقبول المضمون له وإن لم يحتج إلى اللفظ، إلا أن مفاد العقد وربط الالتزام بالالتزام لا يتحقق من دون عقد الموجب مع القابل، وفي بيع هذا النوع من سندات المجامله لم يعقد الضمان بين الضامن الموقع والمضمون له المشتري له، ونحن إنما نقصد من الحديث هنا معالجه المعاملات الجاربه في تنزيل الكمبيالات _ كما أشرنا_.

ثانيهما: أن العقود تابعه للقصد فالضمان لكي يتحقق لا بد أن يقصد من قبل جميع أطراف العقد، إلا أن أيّاً من ذوى علاقه في سند المجامله لم يقصد الضمان، فيكف يحمل البيع عليه في السند الصوري؟! وما ذكره من محاولات لرفع الإشكاليين لم يكن ذا كفاءه لرفعهما.

هذا، مضافاً إلى ورود إشكالات أخرى، كالتعليق في عقد الضمان، وأنه ضمان ما لم يجب، فتدبر.

ص: ١٨١

الوجه الثالث: اعتبار هذه المعامله من باب الحواله ويمكن تصويرها بثلاثه أنحاء:

النحو الأول: إن البائع يبيع المبلغ الموجود في الكمبياله بما يستلمه من المشتري ولكن بدلاً من تسليمه المبلغ المبيع يحيله على الشخص الذى وقع على الكمبياله، والحواله هنا صحيحه؛ إذ الموقع وإن كان برىء الذمه حين الحواله إلا أن الحواله على البرىء صحيحه عند جل الفقهاء.

ويرد عليه:

أولاً: أن بائع الكمبياله لا يقصد بيع مبلغ في ذمته ليحيله على من وقع على الكمبياله وتشتغل ذمه هذا الموقع بدلاً منه، وإنما يقصد _ فى المتعارف منها _ أن يوقع البيع على ذمه الموقع رأساً، فلا قصد للحواله من البائع.

وثانياً: أن عقد الحواله ليس ملزماً للمحال عليه إذا كان برىء الذمه حتى لو قيل بتصحيح الحواله على البرىء بينما العرف والقانون يلزم الموقع على الكمبياله بدفع المبلغ فى الموعد المحدد أو مطلقاً وإن كان برىء الذمه.

وثالثاً: أن مقتضى الحواله تبرئه ذمه المحيل عن المال المحال بمجرد تماميه عقد الحواله ورضا المحال عليه به؛ ولهذا أجرى الفقهاء على الحواله تعريفهم بأنها: تحويل المال من ذمه إلى ذمه أخرى، وتبرأ ذمه المحيل وليس للمحال الرجوع إلى المحيل أبداً.

ص: ١٨٢

ومثل هذا التعريف لا- يمكن تطبيقه في بيع سندات المجامله؛ إذ المشتري إذا لم يتمكن من استيفاء المال من الموقع على الكمبياله يرجع إلى البائع على كل تقدير، وإن كان لقصور منه، إذن فتوجيه العمليه بالحواله بهذا النحو غير تام.

النحو الثانى: أن يكون الموقع محيلاً- ومحالاً- عليه فى الوقت نفسه، فهو حين وقّع على الورقه أحال كل من تصل إليه على نفسه أن يدفع المبلغ المذكور فيها فى الموعد المحدد أو مطلقاً، وإن كان وصولها ليد حاملها مجاناً.

وهذا النحو من الحواله وإن لم يكن متعارفاً إلا أنه يمكن تصحيحه بعموم أدله الحواله، ولعل العقلاء لا يشككون فى مثل هذه المعامله، ولم يرد منعها من الشارع، ويمكن تشبيه مثل هذه الحواله بأن يقول شخص لآخر: اشترطاً لك على أن يكون الثمن على وفى ذمتى، فمع تصحيح مثل هذه العمليه تصحح عمليه تنزيل الكمبياله السائده فعلاً بين الناس، ولم أجد من تعرض لهذا النحو من التوجيه، ولا إشكال فيه.

النحو الثالث: وهذا أيضاً لم أجد من أشار إليه، وملخصه:

أن الكمبياله بعد توقيع المتعهد عليها تصبح بنفسها ذاتيه الماليه _ بنحو ما ذكرناه فى الورقه النقديه على الوجه الثالث _ فحيث يكون التوقيع عليها قانونياً كما إذا بُتت فى إحدى محاكم الدوله أو كان من مصرف أو جهه ذات أهليه للاعتبار، أصبحت كبقية الأوراق الماليه النقديه، غايه الفرق أن الأوراق النقديه يعتبر المصدّر لها دوله معينه، بينما الكمبياله يمكن أن يوقعها شخص أو جهه أو مصرف أو غير ذلك ممن له أهليه الاعتبار.

ويؤيد هذا النحو: بأن المتعارف بين الناس الاعتماد على هذه الورقه، وجريانها مجرى الأوراق النقدية؛ ولهذا فإن تلفها يكون من نصيب المشتري، وليس له سبيل إلى تحصيل المبلغ الموجود فيها ممن وقع عليها تماماً كمن تلفت منه الورقه النقدية.

ولما كان أى من هذين النحويين قابلاً لتصحيح معامله تنزيل سندات المجامله فلا مانع من القول بالصحه لواحد منهما على سبيل منع الخلو.

وهكذا تستبين الإجابة على الأسئلة المتقدمه كلها، فالمعامله صحيحه ولا مانع من جريانها؛ لأن الورقه أصبحت مما له مالیه ذاتيه بمجرد توقيع من له أهليه التعهد فيستحق المشتري استيفاء المبلغ من الموقع حين يدفعها إليه، وإلا رجع على البائع أو من يحق له الرجوع عليه.

وأما حين يمتنع الموقّع من دفع المبلغ فهو يعنى سقوط الورقه عن الماليه فيبطل البيع، ويرجع المشتري على البائع بالمبلغ الذى سلّمه إياه، كما لو باعه ديناراً تبين عدم صلاحيته للتعامل، وهذا الرجوع إنما هو لبطلان البيع وليس فسخاً له أو موجباً للخيار فيه.

كذلك لا- إشكال فى الرجوع على البائع بناء على النحويين الأول والثانى من توجيه الحواله؛ إذ عدم رضا المحال عليه كاشف عن بطلان الحواله، كما لا إشكال فى رجوعه على البائع بناء على اعتبارها من الضمان؛ إذ يوجد فيها شرط ضمنى ارتكازى هو أن المشتري يرجع على البائع بالمبلغ حين يمتنع

الضامن من التسليم، ويكون هذا الشرط مشمولاً لأدله الوفاء بالشرط فحيث لا يعطى الضامن المبلغ كأن للمشتري خيار الفسخ واستيفاء ما دفعه للبائع من ثمن.

ومن هذا يتضح عدم ورود ما احتمله بعض المعاصرين من أن الرجوع إلى البائع يمكن أن يكون من باب المصالحة؛ لعدم تحقق القصد إليها الذي هو مناط المعاملة مع أن المصالحة إنما تكون في حال التنازع أو منشئه _ على المختار _، أما هنا فحيث يعتبر عند تنزيل الكمبياله لازماً فلا وجه للتخاصم بعد براءة ذمه البائع سواء اعتبرناه محيلاً أو وكيلاً أو مضموناً عنه بحسب الاحتمالات الثلاثة المتقدمه.

*** تعقيب لعل من الجدير بالذكر تعقيب الحديث في تنزيل الكمبيالات بالتنبيه على أن هذا التنزيل سواء أكان في السندات الحقيقيه أم المجامليه لا _ مانع منه حين يكون الموقع عليها أو مشتريها شخصاً من الناس أو مصرفاً أهلياً لا يتعامل بالربا، كما لا إشكال في بيعها واستلام المبلغ المذكور فيها على واحد مما سبق من التوجيهات الصحيحه، ويجرى مثل ذلك في المصارف الحكوميه بناء على ملكيه الدوله.

فالإشكال يرد مع المصارف الحكوميه والأهليه المتعامله بالربا، أو الحكوميه مطلقاً مع القول بعدم ملكيه الدوله، فلا بد من ملاحظه الحديث الذي ذكرناه في المصارف.

فالمصارف الحكوميه قد يكون رأس المال الذى عين لها من الأنفال أو مما تجيبه من الناس من المصادرات والضرائب المشروعه، فلا بد من الرجوع إلى الحاكم الشرعى لتصحيح التصرف فيها وإن قيل بملكه الدوله؛ إذ الأنفال من أموال الإمام والمصادرات والضرائب من أموال الناس الذين لا يعرف أشخاصهم فيعتبر مجهول المالك، ومثلها ما فى هذه المصارف من أرباح غير مشروعه كنتيجه لبيع باطله أو معاملات ربويه وغيرها.

أما إذا كان رأس المال المعين من معاملات الدوله المشروعه وأملكها الخاصه ولم يختلط بواحد مما سبق فيصح الاستلام كما سبق والتملك مع القول بملكه الدوله، وإلا فلا بد من إذن الحاكم الشرعى، وأما فى حاله الاختلاط كما هو الواقع الفعلى للمصارف فلا بد من الإذن لتصحيح أى معامله.

ومثله ما إذا اختلقت الأموال فى المصارف الأهليه بين ما هو مشروع وما هو غير مشروع كما عليه المصارف فعلاً لتعاملها بالربا والبيع غير الصحيح وغير ذلك، فلا بد أيضاً لتصحيح أى استلام وتصرف من إذن الفقيه الجامع لشرائط الفتوى؛ لاختلاط الأموال بين الحلال والحرام ومجهول المالك.

ولكن يمكن أن يقال _ كما لا يبعد _: إن ما يأخذه الإنسان من أى جهه بمعامله صحيحه يتملكه فى ظاهر الشرع ما لم يعلم أنه يحرم أخذه شرعاً وإلا لما قامت للمسلمين سوق.

من العمليات المصرفية المعروفه ما يسمى بالكفالات المستحدثه، وتتأدى هذه العمليه بما إذا اتفق شخص وليكن (زيداً) مثلاً مع مقاول وليكن (خالداً) على إنجاز عمل كبناء بيت بسعر معين ووقت معين إلا أن المؤجر لم يطمئن إلى كفاءه المقاول أو إلى صدقه في وعده وإنجازه العمل في موعده المقرر وبكافه ما استوعبته المقاوله من اتفاق في المواصفات والخصائص، فيطلب المقاول من المصرف كفالته لدى صاحب العمل على أن يدفع المصرف مبلغاً معيناً من المال لإتمام العمل على المواصفات المطلوبه لو أخل المقاول بالمعاهده في الوقت والمواصفات على أن يستوفى المصرف المال من المقاول مع زياده فائده معينه على ما دفع بنسبه مقرره.

وطبيعي أن ترد تساؤلات عديده لا بد من الإجابة عنها:

١_ هل تصح هذه المعاملات شرعاً؟ ٢_ ما حكم ما يحصل عليه صاحب العمل لو أخل المقاول بالاتفاق؟ ٣_ ما حكم الزيادة التي يتقاضها المصرف من المقاول؟ بل ما حكم رجوع المصرف على المكفول بما دفعه؟

٤_ ما حكم نفس العمل المتفق عليه فى هذه المعامله؟ فهذه جهات أربع ينبغى عرضها على القواعد الشرعيه ليعلم نظر الشرعيه من خلالها:

الجهه الأولى: فى صحه العمليه:

قد حاول البعض تصحيح هذه المعامله من خلال توجيهات حاول تطبيقها عليها و يمكن ملاحظه أهمها:

التوجيه الأول: تنزيل هذه المعامله على الوعد الصرف من البنك من دون أن يلزم بدفع شىء حتى لو قصر المقاول فى إنجاز العمل إذ الوعد لا يجب الوفاء به.

والحق أن هذا التوجيه غير تام؛ إذ هو:

١_ خلاف المشاهد فى هذه المعامله؛ إذ المعروف أنه عقد يلزم المصرف بالدفع لما التزم به لصاحب العمل.

٢_ إنه يعنى عدم اشتغال ذمه المصرف بشىء للمتعهد له فى حال تقصير المقاول، كما لا يقتضى اشتغال ذمه المقاول للمصرف لو دفع هذا إلى صاحب العمل شيئاً لو قصر المقاول، وهذا خلاف واقع المعامله المعروف، وحينئذ فلا يتم هذا التوجيه.

التوجيه الثانى: اعتبار هذه المعامله من الجعالة، وهذا الوجه احتمله الشيخ حسين الحلى ١ وغيره من المعاصرين، والتساؤل فى هذا التوجيه عن الجعل ممن هو؟ فقد يقال: إن المقاول هو الذى يضع الجعل للمصرف على أن يتم العمل بدله لو أخلّ به أو قصر بمواصفاته وشرائطه، وهذا الجعل لتصحيح ما يأخذه المصرف

من الزيادة، وهذا الاحتمال يظهر من كلام الشيخ الحلبي، إلا أنه مما لا يمكن تصحيحه؛ ١_ لأن لازمه عدم لزوم ما تعهد به المصرف؛ لأن الجعالة ليست لازمه بالنسبة إلى العامل وإن لزمته بالنسبة إلى الجاعل على تقدير قيام العامل بالعمل.

٢_ ولأن اللازم على هذا أن يدفع المقاول الجعل للمصرف بمجرد قيام المصرف بالكفالة؛ لأنها هي العمل الذي يقوم به المصرف لو كان عاملاً في الجعالة.

٣_ ولأن هذه الجعالة لا تستوجب اشتغال ذمه المقاول للمصرف بالزيادة لو دفع هذا شيئاً مقابل تقصير المقاول؛ إذ الجعالة _ كما هو المفروض _ على نفس الكفالة كما لا- تستوجب اشتغال ذمه نفس المصرف؛ إذ الجعالة ليست لازمه على العامل لا ابتداءً ولا استدامه.

وقد يقال: إن الجعالة كانت من نفس صاحب العمل المتعهد له على الكفالة، وهذا الوجه ضعيف؛ لأن مقتضى الجعالة أن العامل غير ملزم بالعمل وإن استحق الجعل حين يقوم به، وأن ذمه الجاعل هي التي تشتغل بالمال حينئذ، وهذا يعني أن المصرف غير ملزم بالقيام بأي عمل، وأنه هو الذي يستحق على صاحب العمل ما جعل له في حال التنفيذ بينما المشاهد في معاملة الكفالة المستحدثه عكس هذا؛ إذ المصرف هو الذي تشتغل ذمته بالمبلغ في حال تقصير المقاول، فهذا الاشتغال غير مستند إلى دليل.

ثم _ مع فرض تصحيح مثل هذه الجعالة _ ما هو الملزم للمقاول المكفول فى العمليه لكى يدفع للمصرف ما دفعه لصاحب العمل مع زياده الجعل؟ إذ هو أجنبى عن المعامله، فالعامل هو المصرف والجاعل هو صاحب العمل، ومقتضى الجعالة أن تشتغل ذمته لا- ذمه غيره، إذن فاشتغال ذمه المقاول بلا- دليل، مع ما عرفت من أن الجعالة لا تلزم العامل وإن قلنا إنها عقد _ كما هو المختار _.

التوجيه الثالث: تنزيل المعامله على المصالحه بين الطرفين.

والتساؤل عن المراد فى هذه المصالحه ما هو؟ لأنه إن أريد بها المصالحه بمعناها اللغوى المنسجم مع التوافق، فهذه لا دليل شرعياً على إمضائها إذ لا دليل على شرعيه كل اتفاق وإن لم يكن فى ضمن ما عهد من معاملات فضلاً عن لزومه.

وإن أريد بها المصالحه بالاصطلاح الشرعى المعروف لدى الفقهاء ففيه:

١_ أن القدر المتيقن من مشروعيه هذه المصالحه هو ما يتأتى لرفع النزاع الفعلى أو ما يمكن أن يكون منشأً لمثل هذا النزاع كأن تشتغل ذمه أحد من الناس لآخر ولا يعلمان مقدار المبلغ الذى اشتغلت به الذمه، فيتصالحان لرفع النزاع بينهما، أما حيث لا ترد منازعه فعلاً- أو احتمالاً فلا دليل على مشروعيه المصالحه حينئذ؛ إذ لا إطلاق تام فى أدله الصلح يقتضى مشروعيته فى جميع الحالات.

٢_ ومع تسليمه فإن لزوم الصلح محل بحث لدى الفقهاء، فمن الفقهاء من قال بلزومه ومنهم من قال بعدمه، بينما المعروف من الكفاله المستحدثه المجراه فى الأسواق المصرفيه، أنها لازمه إذ ليس لأى من أطراف المعامله الانسحاب منها

سواء أكان هو المصرف أم المقاول أم صاحب العمل، فكل من هؤلاء ملزم بدوره في المعامله.

٣_ ثم إن هذه المصالحة أين موقعها؟ ولا يتعقل أن تكون بين صاحب العمل والمقاول؛ لأن الذى بينهما إنما هو إجاره للقيام بالعمل وليس هو من المصالحة فى شىء، كما أنها لا تكون بين المصرف ورب العمل؛ إذ هو لا يستحق على المصرف شيئاً قبل تخلف المقاول عما ألزمته به الإجاره من وقت أو مواصفات عمل بينما مقتضى المصالحة هو الاستحقاق بمجرد تماميه العقد؛ لأن تأخر الأثر عن المؤثر غير معقول.

ومثل هذا أيضاً يقال فى جريانها بين المقاول والمصرف؛ إذ المصرف لا يستحق العموله قبل دفعه المبلغ لصاحب العمل حين يتخلف المقاول عن العمل، فلا يمكن تصحيح هذا التوجيه أيضاً.

التوجيه الرابع: اعتبار هذه الكفاله عقداً مستقلاً مستحدثاً، فهو وإن لم يُشمل بواحد من عناوين العقود المعروفه إلا أنه يمكن أن يصحح بعمومات وإطلاقات أدله العقود.

وفيه:

أننا عرفنا ومن خلال ما سبق من حديث ما فى مثل هذه الدعوى من وهن؛ حيث لا يمكن تسليم شمول العمومات لما لم يعرف من عقود فى زمن التشريع وصدور الأدله.

ص: ١٩١

التوجيه الخامس: إيمان ترتيب الضمان على مثل هذه المعامله، بدعوى أن المصرف المتعهد يضمن لرب العمل على المقاول إتمام العمل فى مده معينه ومواصفات محدده، وإن هو أخلّ به قدم المصرف من المال ما يتم به العمل، وهذا الضمان ليس مجانياً بل هو يتم لقاء مبلغ معين يأخذه من المضمون عنه زياده على ما سلمه كأجره يأخذها لهذا الضمان.

وهذا الضمان يستوجب اشتغال ذمه المصرف بإتمام العمل كما استوجبت الإجاره اشتغال ذمه المقاول به أيضاً وذمه صاحب العمل بالأجره، ولهذا مطالبه المصرف بالعمل حين يقصر المقاول بتعهده، فالكفاله المصرفيه ضمان لحق المتعهد له الثابت فى ذمه المتعهد ولكنه معلق على عدم إتمام هذا لما التزم به وتعهد لرب العمل، ولا دليل على بطلان مثل هذا التعليق من العقل والنقل.

وما ورد فى العتق والطلاق والنكاح لا يمكن تسريته إلى المورد، كما أن ما ادعى من إجماع لا سبيل إلى إحراز الحججه فيه، إذ المحصل الكاشف عن رأى المعصوم غير متحقق وما ينقل منه غير حججه.

نعم إن المؤاخذه إنما تتصور من جهه الزياده التى يستوفيهها المصرف من المقاول المضمون عنه فإن المشهور من العلماء ذهبوا إلى أن الضامن لا يستحق على المضمون عنه سوى ما دفعه إلى المضمون له، ويدل عليه ما رواه:

الشيخ رحمه الله بسنده عن عمر بن يزيد قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل ضمن على رجل ضماناً ثم صالح عليه قال: ليس له إلا الذى صالح عليه (١).

ومثله رواه بسنده عن محمد بن علي بن محبوب عن بنان بن محمد عن صفوان عن ابن بكير (٢).

ورواها أيضاً بسنده عن الحسين بن سعيد عن محمد بن خالد عن ابن بكير إلا أن فيه أنه قال: ثم صالح على بعض ما صالح عليه (٣).

ورواها أيضاً الشيخ الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن عيسى، عن ابن بكير، عن عمر بن يزيد (٤).

وقد ورد الخبر أيضاً فى مستطرفات السرائر عن كتاب ابن بكير (٥).

ولكن يرد عليه:

أولاً: أن هذه الأخبار بعيدة عن محل البحث؛ إذ موردها حيث لا يقوم الضامن بأى عمل غير تسديد ما ضمن من مال كما هو المتعارف فى موارد الضمان الأخرى حيث لا يدفع جميع المال ويكتفى ببعضه بنحو المصالحة عليه،

ص: ١٩٣

١- تهذيب الأحكام ٦: ١٨١ ب (٨٤) من كتاب الديون والكفالات والحوالات والضمانات ح ٧.

٢- تهذيب الأحكام ٦: ١٨١ ب (٨٤) الكفالات والضمانات ح ٦.

٣- تهذيب الأحكام ٦: ١٧٧ ب (٨٣) الصلح بين الناس ح ٤.

٤- الكافي ٥: ٢٦٠ ب (١٢٣) من الصلح ح ٧.

٥- السرائر ٣: ٦٣٢.

وما نحن فيه يلتزم المصرف الضامن بتسديد جميع المال المضمون، وإتمام المقاوله رسمياً بإتمام الأعمال الإداريه والروتينيه أيضاً.

وثانياً: ضعف سندها؛ لأن عمر بن يزيد مشترك بين الثقة وغيره، فتصحيح طريق الشيخ إليه في الطريق الأول بنحو من الأنحاء لا يفيد، والطرق الأخرى مخدوشه بنان بن محمد؛ إذ هو ممن لم يرد فيه توثيق سوى ما حكى عن الوحيد ١ في تعليقه من استفاده التوثيق من عدم استثناء محمد بن أحمد بن يحيى لروايته؛ إذ هو إشعار منه بالاعتماد عليه بل توثيقه (١)، وكذلك ما جرى عليه سيدنا الأعظم (دام ظله) في مسلكه المعروف من توثيق من يوجد اسمه في كامل الزيارات (٢)، إلا أن كلا الرأيين مما لا نقول به فيبقى من دون توثيق.

كما يمكن الخدشه فيها من جهه محمد بن خالد فإنه مشترك، وابن بكير فإنه كان فطحياً وإن صدرت دعوى صحه ما يرويه.

الجهه الثانيه: في وجه تصحيح ما يأخذه صاحب العمل من المصرف، وهذا الوجه تابع لما سبق عرضه من توجيهات لتصحيح هذه المعامله، فبناء على اعتبار المعامله من باب الجعالة، أو القول بأنها عقد مستقل، فإن صاحب العمل بمقتضاها يستحق ما تعهد المصرف به من مال حين يتخلف المقاول عن القيام بما التزم به من عمل، وهذا واضح مع القول بصحه التنزيل على واحد من هذين العقدين لأدله الوفاء بالعقد، كما هو الفرض.

ص: ١٩٤

١- ينظر: معجم رجال الحديث ٤: ٢٧٣ في ترجمه بنان رقم (١٨٩٥).

٢- معجم رجال الحديث ١: ٥٠ في مقدمه الثالثه، التوثيق العامه.

والأمر نفسه يجرى بناء على ما اخترناه من تنزيل المعامله على الضمان؛ إذ صاحب العمل يستحق بمقتضاه ما ضمن المصرف تقديمه من مال حين يتخلف المقاول عن تعهده، وهكذا لا إشكال في صحه استلام صاحب العمل ما يقدمه المصرف بناء على التوجيه الأول والثالث أى اعتبارها وعداً صرفاً أو مصالحه، إذن فلا إشكال في هذه الناحيه.

إلا أن مما يستغرب من الشيخ الحلى ١ اضطراب حديثه في المسأله؛ إذ هو يربط ما بين هذه الكفاله وبين الكفاله بالاصطلاح الشرعى المعروف، ولهذا بدا كأنه يبنى استحقاق المكفول له لما يقدمه المصرف على الأقوال المذكوره فى تلك المسأله، ويمكن أن يقال فى تصوير الكفاله المصطلحه:

إنه لو كان لتصير حق على على وأراد على الغيبه إلا أن نصيراً لم يطمئن لغيبته فطلب من يكفله ويتعهد بإحضاره وقت أداء الحق فرضى محمد بكفالته، فحين يحضر محمد علياً لا كلام، أما إذا لم يحضره فإن كان الحق غير مالى فإن الكفيل لا يلزم بأداء الحق سواء أكان من حق الله كالحد أم من حق العباد كالقصاص؛ إذ مثل هذا الحق لا يلزم به سوى مقترف الجريمه.

وإن كان الحق مالياً كالدين والزكاه _ بناء على إمكان الكفاله فى الحق الإلهى المالى؛ إذ هو مورد خلاف _ فهل أن الكفيل يلزم بدفع المال عن المكفول أو لا؟ والمعروف بين الفقهاء عدم إلزام الكفيل بدفع شىء غير إحضار المكفول مع تمكنه، ونسب هذا إلى المشهور إلا- أن بعض الأجله من العلماء قالوا بإلزام الكفيل بالمال كما يلزم بإحضار المكفول، واختلف هؤلاء أيضاً فمنهم من قال: إن

مقتضى الكفاله إلزام الكفيل بواحد من الأمرين معاً وفي عرض واحد على نحو التخيير ومنهم من قال: بأن مقتضاها إلزام الكفيل بإحضار المكفول أولاً وإلا فيلزم بدفع المال.

والشيخ الحلبي ١ حين ربط الكفاله المستحدثه بهذه الكفاله الشرعيه اضطرب كلامه فلم يستعرض المسأله بالنحو اللائق، وهذا غريب منه ١.

ومن الوجوه السابقه ظهر أن المسأله أجنبيه عن الكفاله الشرعيه، إذ في هذه الكفاله إنما يلزم الكفيل بإحضار المكفول سواء أكان هذا الإلزام في عرض تقديم الحق أم أسبق منه درجه في الترتيب، بينما في الكفاله المصرفيه المستحدثه _ موضوع الحديث _ لا يلزم المصرف مع إخلال المقاول بغير تقديم ما يتم به العمل من مبلغ وينجز بالنحو المطلوب، بنحو ما يضمن للمتعهد له تحقيقه بالمواصفات التي اشترطها في مقاولته مع المقاول، أما إحضار المتعهد عنه، أو إتمام العمل ذاته فهذا مما لا يلزم به المصرف المتعهد بحال من الأحوال.

ومما يزيد الأمر غرابه ما عقب به مقرر بحثه: من أن المصرف المتعهد لو دفع إلى المتعهد له صاحب العمل ما التزم به فهل له أخذ ما أعطاه من المقاول المتعهد عنه أو لا يحق له ذلك؟ فحكم بأن هذا الجواز يعتمد على إذن المقاول المتعهد عنه فإن كانت المعامله عن رضاه وإذنه رجع المصرف عليه بما دفعه إلى صاحب العمل وإلا فلا؛ إذ كل هذا أجنبي عما نحن فيه _ كما هو واضح _.

الجهة الثالثة: في المجوز لرجوع المصرف الكفيل على المكفول بما أعطاه، والزيادة التي يأخذها، وهذا المجوز واضح سواء بالنسبة لرأس المال أو الزيادة، بعد أن قيل بتصحيح المعاملة؛ لأنها _ بالنسبة إلى رأس المال _ إن اعتبرت معاملة مستقلة فإن هذا الرجوع فيه بعض شؤون عقدها، وبمقتضى هذا العقد يستحق المصرف الكفيل ما سلمه لصاحب العمل، ولا إشكال في ذلك، والأمر كذلك لو اعتبرت من الضمان _ كما رجحناه _؛ إذ للضامن حق الرجوع على المضمون عنه حين يكون الضمان بأمره وإن لم يكن الأداء بطلبه، وفرض المسألة هنا هكذا.

وأما بالنسبة إلى الزيادة فالأمر فيها واضح أيضاً بناءً على أنها معاملة مستقلة؛ إذ إن الكفيل يمتلك الزيادة بمقتضى عقدها كما أن للضامن أخذ الزيادة كأجره من المضمون عنه في مقابل العمل الذي يقوم به، وهذا ليس من الربا في شيء، كما أن المعاملة لا علاقه لها بالكفاله بمعناها الشرعي المعروف ليرد عليها ما سبق من الإشكال.

الجهة الرابعة: في ما يترتب على المعاملة من الأعمال بالقياس إلى المتعهد والمتعهد له، فإذا حصل الاتفاق بين مقاول وصاحب عمل على أن ينجز المقاول العمل المعين ضمن فترة محددة، وهو إن تأخر كان على الكفيل إعطاء مقدار معين من المال على أن يكون هذا المقدار غرامه على تأخير إنجاز العمل من قبل المقاول المكفول، فله احتمالان:

الأول: أن يُعنى به أن استئجار المقاول لإنشاء مصنع _ مثلاً _ بحيث يكون على المقاول إتمامه على أى حال فى ضمن المده المحدده، أو ما بعدها إلا أن صاحب العمل يشترط على المقاول أنه إن تأخر عن تلك الفتره المحدده دفع له مقداراً من المال معيناً فى ذمه الكفيل (المصرف).

وطبيعى أن هذا الاحتمال لا يخلو من الإشكال؛ لأن اشتغال ذمه المصرف الكفيل إن كان هو الشرط والعمل بمقتضاه فهو من باب شرط النتيجة، وقد سبقت الإشارة مراتٍ إلى عدم وجود ما يدل على اعتباره أو صحته، وإن كان الاشتغال إنما هو من جهه الضمان فهذا إنما يستقيم على رأى العامه الذين يعنون بالضمان أنه ضم ذمه إلى ذمه، وأما بناء على اعتباره بأنه نقل المال من ذمه المضمون عنه إلى ذمه الضامن فهو لا يستقيم؛ لأن ذمه المقاول لم تشتغل بشيء لينتقل إلى ذمه المصرف الضامن.

الثانى: أن يكون معناه ليس هو اشتغال ذمه الضامن كما فى الوجه السابق بل الشرط هو دفع المال المعين إلى صاحب العمل حين لا يتم المقاول ما تعهد به من عمل ضمن الفتره المحدده، والحكم بالصحه هنا لا مانع منه؛ إذ إن صاحب العمل يستلم المال من المصرف الكفيل على أن يرجع المصرف على المقاول بما دفعه مع الزيادة المقرره التى صححنا أخذها كأجره على عمليه التسليم.

يُعنى بعملية فتح الاعتمادات هو ضمان أحد المصارف تسديد ثمن ما يشتريه أحد التجار المستوردين من بائع مصدر قى مقابل مبلغ معين من المال، وغالباً ما يكون هذا بين دولتين أو مصدر ومستورد من دولتين مختلفتين، وقد يجرى فى البلد الواحد وذلك بأن يريد أحد التجار شراء بضاعه من أحد الباعه، إلا أن هناك من الظروف ما يحول بينه وبين دفع الثمن نقداً للبائع، أو أن هناك ما يحول دون وصول البضاعه المشتره إلا بطرق معينه، أو توجد رغبه لدى البائع بضمان ثمن ما يروم تصديره، أو أن من مقتضيات دوله معينه الإشراف المباشر للحكومه على الحركه الاقتصاديه فى تلك الدوله وتنسيق الاستيراد والتصدير وفق متطلبات معينه أو نحو ذلك.

وهذه الأمور جميعها تستدعى ضمان أحد المصارف تسليم الثمن للبائع حين يسلم البضاعه للمشتري أو العكس، ولقاء هذه العمليه يأخذ المصرف مبلغاً من المال بنسبه مئويه معينه عوضاً عما يقوم به من أعمال واتصالات.

وقد يكون من شؤون هذه العمليه أيضاً أن المشتري حين لا يدفع الثمن له يقوم المصرف نفسه ببيع البضاعه بثمن يراه مناسباً، ويستوفى ما سلمه للبائع من الثمن وما جعله لنفسه من ربح، ويلاحظ هنا أن التاجر غالباً ما يفتح الاعتماد بعد

اتفاقه مع البائع على نوع البضاعة ومواصفاتها وكميتها، فعملية البيع تتم بين المصدر والمستورد إلا أن فتح الاعتماد يتم من أجل تسديد المبلغ وضمن وصول البضاعة.

وتسجل البضاعة باسم المصرف لتسهيل الأمور الضريبية والروتينات الرسمية المشار إليها حيث يقوم المصرف بما يستوجبه العقد من كافة هذه الشؤون لقاء مبلغ معين.

هذه خلاصه لعملية فتح الاعتماد والبحث فيها يقع في مرحلتين:

الأولى: في ما يمكن القول به من مشروعيه هذه العملية، وتحت أي عنوان يمكن أن تندرج.

والثانية: في مشروعيه عمل المصرف لو باع البضاعة على تقدير عدم دفع المشتري ما سلمه المصرف للبائع من ثمن، وهل يصح شراء ما يبيعه المصرف في هذه الحال؟*** المرحلة الأولى: في توجيهات عمده حاول الفقهاء تنزيل هذه المعامله عليها لبيان مشروعيتها:

الأول: الجعالة ويظهر من الشيخ الحلبي الميل إليه، وارتضاه بعض المعاصرين وهو غريب؛ لأن الجعالة ليست لازمه على العامل مطلقاً لا قبل شروعه

ص: ٢٠٠

فى العمل ولا- بعد شروعه فله؛ إذ له أن يتركه متى شاء وإن قيل بلزومها على الجاعل حيث يشرع العامل بالعمل _ كما رآه بعضهم _.

وفى عملله فتح الاعتماد لا- يخلو أن يكون الجاعل هو المستورد والمصرف هو العامل، وحينئذ فمقتضى الجعالة أن لا يلزم المصرف بإتمام مقتضيات العملله، وهو خلاف المعروف؛ إذ إن المصرف ملزم قانوناً بالإتمام ولا شك.

أو يكون العكس: أى أن يكون الجاعل هو المصرف والعامل هو التاجر المستورد، وهذا غير متصور؛ إذ كيف يتصور أن يكون التاجر هو العامل مع أنه المنتفع فى عملله فتح الاعتماد بعمل المصرف، والمصرف هو الذى يأخذ الأجره لقاء ما يقوم به من عمل؟ ولو غرض عن هذا فإن مقتضى عملله فتح الاعتماد إلزام التاجر بإتمام العملله ومقتضياتها وعقد الجعالة لا يستوجب هذا الإلزام كما قلنا.

إذن فتنزىل عملله فتح الاعتماد على الجعالة غير تام.

*** الثانى: القرض، هكذا احتمال البعض ولهذا عقب عليه بطلان المعامله إذ هى مما يدخله الربا، فالتاجر المستورد يقترض من المصرف ما سلمه المصرف للبائع المصدر سواء أكان فى داخل البلاد أم خارجها أما الزيادة التى يأخذها المصرف فهى من الربا الممنوع فى القرض، وهو يستوجب بطلان المعامله.

ص: ٢٠١

إلا أن هذا المحتمل عَقِبَ بإمكان توجيه أخذ الربح لمشروعيته وبأن المصرف إنما يأخذه كأجره لما يقوم به من عمل واستخدام اسمه في البضاعة المستورده واستلامها وإبلاغ التاجر بوصولها، أو غير ذلك من عمليات إداريه ومصرفيه، وجميعها من الأعمال المحترمه التي تستحق أخذ الأجره عليها، إذن فالمصرف يقوم بعده أعمال منها الإقراض ومنها هذه العمليات كلها وما يأخذه المصرف يمكن اعتباره أجره عليها.

إلا أن هذا التوجيه إنما تتصور صحته لو اعتبرت الزيادة لقاء ما يقوم به المصرف من عمل وليس مطرداً كنسبه مؤويه معينه على المبلغ المدفوع، إلا أن المعروف من عمليه فتح الاعتماد أن الزيادة إنما تجعل مطرده مع المبلغ وليس لقاء ما يقوم به المصرف من عمل، فمشكله الربا في القرض لا يمكن تداركها بحال مع هذا الاحتمال.

*** الثالث: البيع الصّرف، وذلك بأن يتفق التاجر المستورد مع المصرف ويكلفه هو باستيراد البضاعة التي يعينها له وبمواصفات خاصه من مصدر معين على أن يتعهد التاجر في الوقت نفسه بأن يدفع له مبلغ الشراء مع زياده محدده لقاء العمليه، وهذه العمليه بيعه صرفه بين المستورد والمصرف، ويمكن إدراجها في بيع المراهجه؛ إذ إن التاجر يطلب من المصرف شراء تلك البضاعة ويتعهد هو بشرائها منه لقاء ربح معين، وهي عمليه صحيحه دلت عليها بعض الأخبار منها ما رواه:

١_ ابن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام): قال: لا بأس بأن تبيع الرجل المتاع ليس عندك تساومه ثم تشتري له نحو الذي طلب ثم توجهه على نفسك ثم تبيعه منه بعد (١).

٢_ معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): يجيئني الرجل يطلب (منى) بيع الحرير وليس عندي منه شيئاً فيقولني عليه وأقاوله في الربح والأجل حتى نجمع على شيء ثم أذهب فأشترى له الحرير فأدعوه إليه. فقال: رأيت إن وجد بيعاً هو أحب إليه مما عندك أيسطيع أن ينصرف إليه ويدعك، أو وجدت أنت ذلك أتستطيع أن تنصرف إليه وتدعه؟ قلت: نعم، قال: فلا بأس (٢).

وحيث نتصور عملية فتح الاعتماد المصرفية بهذا النحو يجعلها من صغريات هذه المسألة، فلا مانع حتى من أخذ الزيادة؛ إذ هي من الأرباح البيعية المباحة، إلا أن من شرائط هذه المسألة أن التاجر غير ملزم بإتمام المعاملة بل هو إن شاء اشترى وإن شاء لم يشتر كما أن المصرف غير ملزم بالبيع، وهذا يختلف عن واقع عملية فتح الاعتماد المصرفية المعروفة، إذ كلا الطرفين ملزمان فيها بإتمامها.

ص: ٢٠٣

-
- ١- وسائل الشيعة ١٨: ٤٨ ب (٨) من أبواب أحكام العقود ح ١.
 - ٢- وسائل الشيعة ١٨: ٥٠ ب (٨) من أبواب أحكام العقود ح ٧.

الرابع: الضمان، وذلك بأن يتفق التاجر المستورد مع البائع المصدّر مباشرة أو بواسطة بعض وكلائه على نوعيه البضاعة ومواصفاتها وكميتها، وتتم المعامله البيعيه بينهما، ومن ثم يطلب التاجر من المصرف فتح الاعتماد.

وهذه الحاله هي الشائعه في هذه العمليه، ولكن الحقيقه أنها لا يمكن تنزيلها إلا على الضمان حيث يضمن المصرف للمصدّر ما ثبت في ذمه التاجر المستورد من ثمن كما يضمن للتاجر وصول البضاعه، ويقوم بموجب العقد بإتمام ما تستوجبه عمليه الاستيراد من رسوم وعمليات إداريه، والزيادات التي يأخذها المصرف إنما هي مقابل هذه العمليات كلها، أما البضاعه فهي ملك خالص للمشتري.

أما حيث لا- يوفى التاجر المستورد ما حقّ عليه، ويضطر المصرف لبيع البضاعه فإن عمله هذا يكون من المقاصه أو ينزل على الرهن حيث تكون البضاعه رهناً لدى المصرف مقابل ما دفعه المصرف للبائع المصدّر من ثمن، وهذا لا إشكال فيه إلا من ناحيه واحده سبقت الإشارة إليها في مبحث الكفاله المستحدثه، وهي ما اشتهر بين الفقهاء _ بل لم يعرف له مخالف _ من أن الضامن ليس له على المضمون عنه سوى ما دفعه للمضمون له، وهذا يقتضى عدم استحقاق المصرف سوى ما دفعه البائع المصدّر من ثمن من دون زياده بينما المعروف في فتح الاعتماد أن للمصرف زياده معينه على ما يدفعه كنسبه ثابتة؛ ولهذا كان فتح الاعتمادات من أهم مصادر التمويل المصرفي في مختلف أنحاء العالم.

ويستند المشهور في الحكم المتقدم إلى ما رواه:

ص: ٢٠٤

الشيخ رحمه الله بسنده عن عمر بن يزيد قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل ضمن عن رجل ضماناً ثم صالح عليه قال: ليس له إلا الذى صالح عليه (١١).

ورويت بطرق أخرى ذكرناها وبيننا الخدشه فى سندها فى بحث الكفالات المستحدثه فراجع.

ولكن الإنصاف _ مع قطع النظر عن سندها _ أن الروايه أجنبيه عما نحن فيه؛ لأن موردهما ما إذا دفع الضامن إلى المضمون له أقل مما ضمنه فى العقد من دون خساره أخرى أو عمل محترم يقوم به يستحق من أجله الأجره، أما فى عمليه فتح الاعتماد المصرفيه فإن المصرف يدفع للبائع المصدر كل ما يستحق من ثمن البضاعه الذى اتفق عليه مع المشتري ويقوم بأعمال أخرى مصرفيه وإداريه محافظه على البضاعه وإيصالها إلى التاجر المستورد وغير ذلك، وهذه كلها أعمال وأمر تستوجب أجره ولم تشملها الروايتان المتقدمتان وإن قلنا بصحتها وعملا بهما فى موردهما.

إذن فعليه فتح الاعتماد يمكن تصحيحها باعتبارها من الضمان فلا تشكل من جهه أخذ الزياده؛ لأنها ليست من القرض ولا من بيع المتجانسين.

نعم، هنا ملاحظه مهمه ينبغى الالتفات إليها وهى أن المعروف من عمليه فتح الاعتماد هى تصاعد نسبة الفائده التى يأخذها المصرف بملاحظه كل من المبلغ والمده التى تبقى ذمه التاجر المستورد مشغوله به، فالفائده السنويه ولتكن ٢٠٪

ص: ٢٠٥

١- تهذيب الأحكام ٦: ١٨١ ب (٨٤) الكفالات والضمانات ح ٧.

مثلاً تتصاعد كلما تضاعف المبلغ في ذمه التاجر المستورد إذا دفعه المصرف للبائع، كما تتصاعد كلما تأخر هذا التاجر بالوفاء به، إلا أن هذا لا يستوجب إشكالاً ما دامت المعامله ضمانيه ولم تكن من القرض _ كما بينا _.

*** الخامس: الحواله، بمعنى أن يكون التاجر محيلاً للبائع المصدّر على المصرف فيكون هذا محالاً عليه، فالتاجر يشتري البضاعه من البائع ثم يحيله في قبض الثمن على المصرف.

والمصرف تاره يكون مشغول الذمه للتاجر المستورد قبل عمليه فتح الاعتماد، وقد لا يكون، ففي الحاله الأولى تكون من الحواله على مشغول الذمه للتاجر المستورد، بينما تكون في الحاله الثانيه من الحواله على البرىء.

وبما أن الحواله تختلف عن القرض فإن الربا لا يدخلها، ولا سيما مع قيام المصرف بما تستوجه عمليه فتح الاعتماد من مستلزمات وإن عينت الزيادة كنسبه مؤويه متصاعده مع كميّه المبلغ والمده التي يتأخر فيها في ذمه التاجر المستورد، إلا أن هذا لا يستوجب إشكالاً، ولعل هذا التوجيه أسلم من تنزيل المعامله على الضمان، وإن اعتبرنا الضمان صحيحاً أيضاً كما سبق.

السادس: الشرط أى أن يشترط البائع أو المشتري أو كل منهما أن يكون المصرف هو المستلم للبضاعة والمسلم للثمن ثم يفتح الاعتماد لتحقيق ذلك الشرط، فما يجرى بين البائع المصدر والتاجر المستورد معاملة بيعه بينما ما يجرى بين التاجر والمصرف هو معاملة إجاره، وما يدفعه التاجر للمصرف من الزيادة هو أجره له على ما يقوم به من عمل إلا أن هذا الاحتمال بعيد.

ولا بد من التنبيه فى النهايه على أن هذه الاحتمالات كافه إنما تجرى مع المصرف الأهلى المحض أو الحكومى كلاً أو جزءاً بناء على المختار من ملكيه الدوله لما تحت يدها من أموال، أما مع البناء على ما اختاره الأعلام من عدم ملكيه الدوله لما تحت يدها فقد تقدم أن له حديثاً آخر سبق فى المقدمه سواء كان المصرف كله حكومياً أو بعضه.

*** المرحلة الثانيه: فى صحه بيع المصرف للبضاعه التى دفع ثمنها ولم يعرف التاجر المستورد ما دفعه المصرف من ثمن ورسوم أو ما استحقه عليه من أجره.

والحديث فى هذه مرحله قد اتضح مما سبق؛ إذ لا مانع من تصدى المصرف للبيع كما لا إشكال فى شرائها منه؛ إذ له حق المقاصه، كما أن توقيع التاجر المستورد على عمليه فتح الاعتماد مع علمه باستلزامها مثل هذا البيع عند تأخره عن دفع ما عليه يعتبر كتوكيل للمصرف فى البيع لاستيفاء حقه.

من القضايا التعامليه التي شاعت في العالم في العصور المتأخره قضيه التأمين، فلا يكاد يخلو بلد من البلدان من هذه المعامله، ويُعنى بها أن تتعهد جهه من الجهات _ وغالباً ما تكون إحدى الشركات أو فرع من فروع المصارف _ بتعويض الضرر الذى تحدثه الحوادث فى إحدى النفوس أو فى أموال معينه مقابل بدل محدد يدفع لتلك الججه.

والتأمين المعروف نوعان:

١_ تأمين على الحياه.

٢_ تأمين على الأموال كالمصانع والطائرات والعقار وغيرها، وأركانها المعروفه أربعة:

١_ الججه المتعهدده ويعبر عنها (بالمؤمن) _ بالكسر وتشديد الميم _ وهى الججه التى تتعهد بتلافى الضرر ودفع التعويض حين حدوث ما يستوجب التلافى والتعويض.

٢_ المال أو النفس التى يؤمن عليها أى أن تكون هى موضوع عمليه التأمين، فلو تعرضت لحادث من الحوادث كالموت فى النفس أو غرق أو حرق أو تلف

من أحد الأسباب التي تذكر في العقد وجب على الجبه المتعهده _ بمقتضى العقد _ دفع التعويض أو تلافى الضرر.

٣_ المؤمن له، وهو الشخص أو الجبه التي تستحق التعويض الذي تدفعه الجبه الأولى عند حدوث ما يستوجب دفع التعويض.

٤_ المال الذي يدفع للجبه الأولى كأجره على العمليه أو عوض عنها، وهذا المال قد يدفع مره واحده وقد يدفع أقساطاً سنويه حسب ما يتفق عليه الطرفان.

فزيد_ مثلاً_ حينما يريد التأمين على سيارته التي يملكها يتفق مع مصرف أو شركه تأمين على إجراء العقد لفته معينه _ كعشر سنوات _ مقابل أن تأخذ الجبه المتعهده بدلاً عن هذه العمليه كألفى دينار مثلاً يسلمها زيد دفعه واحده أو أقساطاً سنويه، فلو تعرضت هذه السياره لحادث الطرق أو سرقه أو حريق أو غير ذلك في فتره العقد فإن الشركه تدفع لزيد قيمه السياره التي عينت في عقد التأمين كمبلغ عشره آلاف دينار مثلاً، أو تدفع إلى ورثته لو توفى زيد في تلك الفتره.

ومثل هذا كذلك التأمين على الحياه، فلو أراد شخص أن يؤمن على حياته بمبلغ معين كعشره آلاف دينار مثلاً لفته عشره سنوات لو تعرض لحادث من الحوادث أو على بعض أطرافه أو أعضاء جسمه مقابل أن يدفع للشركه ألفى دينار دفعه واحده أو أقساطاً معينه، فحين تتعرض حياته أو أطرافه المؤمن عليها في فتره التأمين تدفع الشركه له أو لورثته المبلغ المؤمن عليه.

وطبيعي أن تختلف شروط التأمين بحسب الشركات أو الدول أو الأشخاص أو الظروف التي تكتنف العمليه، إلا- أن العناصر العامه في العمليه متشابهه

وتجمعها هذه الأركان الأربعة المتقدمه، فهي موجوده فى كافه عمليات التأمين مهما اختلفت الأنواع _ حسب التبع _ .

وهنا جهات رئيسيه لا بد من الحديث عنها:

الجهه الأولى: هل هذه العمليه مشروعه أو لا؟ حاول الشيخ الحللى ١ تصحيح عمليه التأمين بإرجاعها إلى الضمان تاره وإلى الصلح أخرى، وإلى الهبه المعوضه بشرط الخساره ثالثه، أو جعلها عقداً مستقلاً يمكن أن يصحح بما فى أدله العقود من عمومات.

ولكن المناقشه وارده فى معظم هذه التصورات.

أما جعلها عقداً مستقلاً فقد سبق أن العقود المستحدثه التى لم تعرف فى زمن صدور الأدله الشرعيه لا دليل على شمول تلك الأدله لها؛ إذ هى غير مقصوده فى البيان ليشملها الإطلاق كما هو واضح.

وهكذا إرجاع العمليه إلى الصلح فإن أدلته لا- شمول فيها لكافه المعاملات غير تلك التى تعنى بالإصلاح بين الناس ورفع الخصومه الفعلية أو المتوقعه حيث يمكن أن يكون الموضوع منشأ لها ما لم يرفع، وما يقال من شمول الصلح لكافه المعاملات لا أثر له فى أدله الصلح.

وأما الهبه المعوضه بشرط الخساره بمعنى أن ما يدفعه طالب التأمين إنما هو هبه منه للجهه التى أجرى معها العقد، ويشترط عليها أن تدفع عوضاً عما يجعله فى عهدتها من مال أو حياه إن حدث له حادث يستوجب ضررها أو تلفها، وهذا التوجيه وإن أمكن تصوره نظرياً إلا أنه يرد عليه عدّه إیرادات:

ص: ٢١١

الأول: ما كررناه مراراً من أن معنى العقد لا بد أن يقصد من كل من طرفي العقد، ومثل هذه الهبة لم تقصد من أى من الطرفين فى المعاملات الشائعه.

الثانى: أن مثل هذه المعامله التأمينيه تخالف ما عرف من الهبه ودرج عليه الناس ووردت فيه الأدله؛ ولهذا فإن الأدله قاصره الدلاله عن تصحيحها.

الثالث: أن الهبه المعوضه ملزمه لكل من طرفى العقد، وتنزيل عمليه التأمين عليها يقتضى لزومها على كل من طالب التأمين والمتعهد به، ولكن المعروف أن هذه العمليه غير لازمه بالنسبه إلى طالب التأمين؛ فإن له أن يمتنع عن تسديد أقساط التأمين، وحينئذ يفقد عقد التأمين ما حصل له من أثر، ولا يلزم المتعهد بدفع التعويض المطلوب، وهذا لا يتطابق مع مقتضى الهبه المعوضه.

وغريب من الشيخ الحلى ١ أن يذكر مثل هذا الاحتمال مع هذه الملاحظات الواضحه.

وأما الضمان فقد جهد الشيخ الحلى ١ وبعض المعاصرين على تنزيل عمليه التأمين عليه، والظاهر أن هذا التنزيل ممكن ولا ريب فيه، إلا أنهما عقبا بالتساؤل عن ضروره وجود مضمون عنه فى عقد الضمان حيث لا يترأى لهما وجود مضمون عنه فى عمليه التأمين فليس فيها غير الوجه المتعده وهى الضامن والمستحق للتعويض وهو المضمون له، وأما المضمون عنه فلا يوجد، فإن قيل بضروره وجود المضمون عنه كشرط أو ركن لصحه الضمان أشكل القول بتنزيل التأمين عليه، وحلصاً إلى نفى ضروره تصور المضمون عنه لتصحيح عمليه الضمان فى التأمين.

ولكن هذا التعقيب ليس فى محله؛ إذ يمكن اعتبار طالب التأمين مضموناً عنه وفى الوقت نفسه هو مضمون له باعتبار حيثيتين مختلفتين، فهو من حيث إنه يستفيد من عملية الضمان (التأمين) مضمون عنه، ومن حيث كونه الذى يدفع إليه تعويض ما يقع على المضمون من ضرر هو مضمون له، فطالب التأمين حيث لا يريد لسيارته أن تذهب هدراً يؤمن عليها ليحتفظ بالفائدة فيها حين تتعرض لحوادث تودى بها، فهو من حيث احتفاظه بهذه الفائدة مضمون عنه وحيث يقع الحادث وتدفع الجهة المؤمنة تعويضها يكون هو المضمون له.

هذا بالنسبة إلى تصور المضمون عنه فى عملية التأمين، ولكن قد يرد تساؤل عن أن وجود المضمون عنه هل هو ضرورى أو غير ضرورى فى عملية الضمان فيكون أجيباً عن مورد الحديث؟ وللجواب عن ذلك لا بد من الإشارة إلى أن للضمان معنيين:

أحدهما: المعنى المتعارف فى الفقه، والذى عرف بأنه: نقل المال من ذمه إلى ذمه أخرى، وهذا التعريف هو مما تسالم عليه علماء الإمامية، وفى مثله يرد التساؤل المتقدم هل أن وجود المضمون عنه ضرورى كركن فى عملية الضمان أو شرط فيها أو لا هذا ولا ذاك.

ثانيهما: هو التعهد بدفع عوض ما لم يجب دفع المعوض فيه كما فى ضمان قيمه العين المستعاره حين تتلف لا عن تقصير وإن كان بآفه سماويه، فالضمان هنا ليس من نقل المال من ذمه إلى ذمه أخرى بل هو التعهد بخساره العوض.

وهذا المعنى من الضمان موجود فى كلمات الفقهاء بل هو موجود فى لسان بعض الروايات، كما ورد فى العاربه حيث روى:

الشيخ ١ فى التهذيب بسنده عن الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: صاحب الوديعة والبضاعة مؤتمنان وقال: إذا هلك العاربه عند المستعير لم يضمه إلا أن يكون قد اشترط عليه (١).

ومثلها العديد من روايات الباب (٢).

وعلى أى حال فإن الضمان بهذا المعنى مما لا إشكال فى صحته، وينزل التأمين على هذا المعنى الثانى من الضمان فلا حجه حينئذ لتصور مضمون عنه فى هذا المعنى.

ويمكن أن تصحح عمليه التأمين كذلك بتنزيلها على الجعالة، فالتأمين _ كما قلنا _ ليس لازماً بالنسبه لطالب التأمين، فهو بدفعه الأقساط التى تطلبها منه الجهه المتعهدده يعتبر كالعامل فى الجعالة فيستحق ممن له العمل ما جعل له، فكأن تلك الجهه تجعل لمن دفع لها مالاً - معيناً القيام بتعويض مال أو حياه شخص معين إن تعرض لبعض الحوادث المتلفه خلال فتره معينه، فهى لازمه بالنسبه لتلك الجهه على تقدير قيام العامل بما عليه من دفع المال المعين، إما مره واحده أو أقساطاً بينما يبقى لطالب التأمين حق الانسحاب متى شاء قبل تأديه تمام جميع المال.

إذن فعمليه التأمين صحيحه على أحد الوجهين الأخيرين.

ص: ٢١٤

١- تهذيب الأحكام ٧: ١٦٥ ب (١٧) العاربه ح ٨٠٥.

٢- تهذيب الأحكام ٧: ١٦٤ _ ١٦٥ ب (١٧) ح ٧٩٨ و ٨٠٢ و ٨٠٣ وغيرها.

الجهة الثانيه: يلاحظ أن هناك اختلافاً بين شركات التأمين والهيئات التأمينيه الأخرى التى تتعاطى هذه العمليه، ففى بعضها ليس لطالب التأمين سوى مبلغ التعويض الذى التزمت الجهة المتعهده بدفعه حين حصول حادث يستوجب دفع هذا التعويض.

وهذا لا كلام فيه سوى ما سبق من التوجيه، وقد قلنا بصحته إما بتنزيله على الضمان أو الجعالة إلا أن عمليات التأمين الشائعه الآن لا تقتصر على هذا الدفع فقط، بل إن الجهات المتعهده غالباً ما تدفع أرباحاً معينه لما يدفع إليها من أموال كنسبه مؤويه سنويه، فطالب التأمين له الحق فى استلام هذه النسبه طردياً مع مقدار ما يسلمه لتلك الجهة من أموال، وطبيعى أن يتساءل عن مشروعيه هذه الأرباح وعن الوجه فيها.

ويبدو أن الشيخ الحلى ١ لم يجد توجيهاً لمثل هذا الربح المدفوع؛ ولذلك رده بين القرض والمضاربه، ولما كان لكل من الوجهين ملاساته لم يكن تصحيح استلام الربح على واحد منهما.

فعلى تقدير اعتبار ما يدفعه طالب التأمين للجهة المتعهده من القرض كانت الفائده ولا شك من الربا المحرم؛ إذ القرض مع شرط الفائده محرم من دون إشكال، فلو كانت الشركه مملوكه لأشخاص أو قيل بملكيتها للحكومه وقلنا بملكيه الدوله كانت الأرباح من الربا، وأما إذا كانت مملوكه للدوله وقلنا بعدم ملكيتها لما تحت يدها من أموال كان ما يستلم من شركه التأمين من الأموال مجهوله المالك فيرجع بها إلى الحاكم الشرعى كما اختاره هو ١.

وكذلك لو اعتبر ما يدفعه طالب التأمين لتلك الجهة من المضاربه فإن الإشكال يرد عليه بأن من شرائط مال المضاربه _ على المشهور وادعى عليه الإجماع _ أن يكون من نقدى الذهب والفضه المسكوكين، وما يدفع من الأوراق النقدية لا يحقق مثل هذا الشرط فلا تكون مضاربه.

وهذا التردد _ أو بالأحرى التردد _ من الشيخ الحلبي ١ غريب فكل من القرض والمضاربه غير محتمل هنا؛ إذ من شرائط القرض أن يعاد المبلغ للمقرض بعد فتره زمنيّه محدده، ولا يوجد مثل هذا الشرط في مبالغ التأمين؛ إذ هي إما لا تعاد لطالب التأمين البتّه، أو أنها تعاد في فتره غير محدده، نعم يمكن إعادته المبلغ في بعض صور التأمين النادره، إلا أن القضيّه ليست كليه.

وأما المضاربه فمع غرض النظر عما سبق من إشكال فإن من شرائطها اقتسام الربح حين يتحقق بين العامل وصاحب المال كما لا تجبر الخساره بالأرباح التي تحصل بعدها، وهذا مفقود في المال الذي يدفع للجهه المؤمنه؛ إذ هذه تدفع أرباحاً معينه لمن يدفع إليها المال من العملاء سواء أتجرت به أم لم تتجر وسواء ربحت في معاملاتها به أم خسرت، وسواء كثر الربح أم قل فهي تدفع تلك النسبه مع غرض النظر عن كل تلك الاحتمالات، إذن فالمعامله أجنبيّه عن المضاربه كليه.

هذا مع أن الشيخ الحلبي ١ قد صحح عمليه التأمين بتنزيلها على الهبه المعوضه أو الضمان، وحينئذ فما يدفع للجهه المتعهده إما هبه أو أجره للضمان، وفي الحالتين لا قرض فيهما ولا مضاربه، فهو ملك لتلك الجهه ومن أموالها، أما ما

تعطيه تلك الجهة من الأرباح فهو إما هبة أو جزء من التعويض الذى ضمنته لطالب التأمين، وفى الحالين لا إشكال فى جواز الاستلام.

الجهة الثالثة: هناك نوع من التأمين يعبر عنه بالتأمين بالمقابل وهو أن يشترك جماعه من التجار أو ذوى المصانع والمصالح فى جمع كميته معينه من المال تكون مشتركه بينهم، ويفتح بها معاملات لاستدرار أرباح لهم، وتكون الغايه الأولى من جمع هذا المال هو جبران خساره من يخسر منهم أو يتعرض لحادث يستوجب تلف تجارته أو مصانعه، فهل يمكن تصحيح هذه العمليه أو لا؟ والشيخ الحلّى ١ كأنه لم يجد منفذاً يصحح على أساسه هذه العمليه، إلا بجعلها عقداً مستقلاً، ولكننا حيث لم نر شمولاً فى إطلاقات أدله العقود يستوعب مثل هذه العمليات المستحدثه فلا نقول بصحة كل عقد مستحدث ما لم يندرج فيما عهد من معاملات فى زمن أدله العقود.

إلا- أن هذا النوع من التأمين يمكن أن يدخل فى الضمان بمعناه الثانى المتقدم؛ إذ إن أولئك الذين جمعوا ذلك المال لهذا الغرض كان كل واحد منهم قد تعهد بدفع حصه معينه من خساره من يخسر منهم حين تحققها، كما أنه يمكن تنزيلها على الهبه فكل منهم يهب جزءاً من عوض تلك الخساره، إذن فلا إشكال فى هذا النوع من التأمين كذلك.

الجهة الرابعه: من أنواع التأمين كذلك ما يسمى بالتأمين على التأمين، وصورته أن تطلب إحدى شركات التأمين الصغرى التأمين على نفسها من شركه أكبر مقابل بدل معين تدفعه إليها، والغايه من هذه المعامله توزيع ما يصيبها من

خساره بينها وبين تلك الشركه الكبرى، فتكون بمأمن من الإفلاس لو تكاثرت الحوادث التي تستوجب دفع مبالغ التعويض مره واحده أو فى أزمنه متعاقبه، وبالأخص حين يمتنع بعض العملاء عن دفع ما عليهم من أقساط التأمين، فحين تشارك هى وتلك الشركه الأكبر فى دفع التعويض كان شبح الإفلاس عنها أبعد.

بل إن التأمينات قد تتراعى حيث تؤمن الشركه نفسها لدى شركه أخرى وتؤمن هذه الشركه نفسها لدى أخرى وهكذا، بل قد يدور التأمين على الشركه الأولى، فتؤمن كل من الشركات نفسها لدى الأخرى، ولا مانع من كل هذه العمليات بعد أن صححنا عمليه التأمين نفسها بواحد من الوجهين المتقدمين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

ص: ٢١٨

مصرف الدم والأعضاء والنطف

سبق أن قلنا فى مقدمه الحديث عن المصارف إن هذا النوع من المصارف لا يتفق مع الأنواع الأخرى إلا بإطلاق الاسم فقط؛ إذ العنصر المشترك بين هذا النوع والأنواع الأخرى مفقود، فبينما تعتمد تلك الأنواع على المال والماليات وتصريف شؤونها بنحو ما سبق من الحديث هناك لا يكاد يمثل المال فى هذا النوع أى عنصر رئيسى بل الحديث فيه منصب على جواز انتزاع هذه الأجزاء من الإنسان والحيوان، أو جواز المعاوضه عليها أو زرعها فى أجسام الآخرين، وشبه هذه النواحي.

ونظراً لاختلاف الحديث فى الدم وقسيميه، واختلاف الحديث كذلك بين الأعضاء والنطفه كان لا بد من أفراد كل واحد من هذه فى فصل مستقل، فيقع الكلام فى فصلين:

ص: ٢١٩

الفصل الأول: فى مصرف الدم

ولابد من الوقوف فى الحديث فىه على أمور:

الأمر الأول: فى جواز أخذ الدم من الإنسان الحى والحيوان الحى كذلك، أما فى الإنسان فىمكن الاستدلال على إباحه أخذ الدم منه بأدله الإباحه العامه؛ إذ هى مما فىمكن جريانها فى المورد إذا لم يعارضها من الأدله ما فىمكن به رفع اليد عن شمولها لمثله كما أن مقتضى البراءه إباحه مثل هذا العمل، ولا نرى إشكالاً فىه.

إلا أن البعض كالسيد محسن الأمين أصر على القول بالحرمة تبعاً للشهيد ١ فى القواعد؛ إذ أفتى بحرمة جرح الإنسان نفسه لعدم العلم بإباحه الجرح وحرمة إيذاء النفس (١١)، وما استدل به أو ما فىمكن أن يستدل به على هذه الحرمة أوجه:

الأول: استقلال العقل بحكمه على قبح إيذاء النفس مما يكشف عن الحكم الشرعى بالحرمة أيضاً.

ص: ٢٢١

وفيه: أن الحكم العقلي بالقبح وإن سلم في الجملة إلا- أن المتيقن منه ما إذا كان الجرح من دون وجود غرض عقلائي مبيح لتحمل مثل هذا الإيذاء، ويكفي ما نراه من تحمل صلحاء البشريه الكثير من المشاق والشدائد من أجل إصلاحها أو التعبد لله، فهذا خير دليل على انتفاء حكم العقل بالقبح في هذه الحال بل إن هذا التحمل دليل على حكم العقل بحسن التعرض للأذى لو ترتب عليه غرض أهم، وكم من الروايات التي وردت في تحمل النبي (صلى الله عليه و آله) المشاق والشدائد في سبيل إنجاح ما حمل من مسؤوليه حتى استوجب منه أن يشد حجر المجاعه على بطنه؟ وقد قام (صلى الله عليه و آله) للعباده حتى تورمت قدماه، ونزل في حقه: [طه مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى] (١)، ونزل في حقه (صلى الله عليه و آله) قوله تعالى: [وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ الذي انقض ظهرك] (٢)، إلى الكثير مما ورد في هذا المعنى.

وكذلك الروايات الواردة في أحوال أئمه الحق: ومبلغ ما تحملوه: من محن وشدائد في سبيل إعلاء كلمه الله أو في عباده خالقهم، ومنها ما ورد في حج الحسين ٨ كثيراً من المرات مشياً على الأقدام والنجائب تقاد بين أيديهما (٣).

ص: ٢٢٢

١- سورة طه: ١ - ٢.

٢- سورة الانشراح: ٢ - ٣.

٣- جاء في مختصر تاريخ دمشق ٧: ٢٣ - ٢٤.. ولقد حج الحسن بن علي خمساً وعشرين حجه ماشياً وأن النجائب لتقاد معه وفي نفس الجزء ص ١٢٩ وورد أن الحسين بن علي حج ماشياً خمساً وعشرين حجه ونجائبه تقاد معه.

ويدخل بهذا الصدد ما ورد في فضل زياره الحسين (عليه السلام) مشياً على الأقدام على الزياره ركوباً^(١)، أو ما ورد من أن «أفضل الأعمال أحمرها»^(٢)، بل ويدخل في هذا الكثير من التكاليف الشرعيه التي لا بد لإتمامها من المشقه والكلفه كالحج والصوم والجهاد وشبهها.

وبعد، فالعقلاء في شؤونهم لا يستتكرون تحمل المشاق مع الاطمئنان العادى بعدم العطب؛ إذ لم ينكروا على التجار ركوبهم البحر طلباً للربح والثروه.

إذن فحكم العقل في قبح إيذاء النفس غير مسلم إلا- في مورد لا- يكون هناك من الأغراض العقلانيه ما يعادل ذلك الإيذاء ويستوجب المشقه، فلو كانت هناك نفس محترمه لا تنقذ إلا بكميه من الدم لا تؤدى بحياه المتبرع ولا يصاب من أجل إخراجها بضرر لا يحتمل لا يمكن القول بحرمه إخراج مثل هذه الكميه لحكم العقل، بل يمكن القول بالعكس فيه كما رأينا.

الثانى: قول النبي (صلى الله عليه وآله): لا ضرر ولا ضرار^(٣) بدعوى شموله لحرمه كافه أنحاء الإضرار بالنفس والغير، ولا شك أن الجرح وإخراج الدم من تلك الأنواع من الأضرار.

وفيه: أن منطوق هذه الأحاديث كالصريح فى أن المحرم إنما هو الإضرار بالغير من دون رضاه، ويشهد بهذا التوجيه مورد الروايات الوارد فيها مثل هذا المنطوق كما فى قصه سمره بن جندب المشهوره مع النبي (صلى الله عليه وآله) كما رواه:

ص: ٢٢٣

١- تصحيح اعتقادات الإماميه ٥: ٩٦ ب (٤٨) فى زياره الحسين بن على صلوات الله عليه وشرائطها.

٢- بحار الأنوار ٦٧: ١٩١ ب (٥٣) النيه وشرائطها.

٣- كنز العمال ٤: ٥٩ ح ٩٤٩٨، المقنع للصدوق: ٥٣٧، والكافى ٥: ٢٨١ ب (١٣٨) ح ٤.

زراره فى الموثق عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: إن سمره بن جندب كان له عذق فى حائط لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصارى بباب البستان، وكان يمر إلى نخلته ولا يستأذن، فكلمه الأنصارى أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمره، فلما تأبى جاء الأنصارى إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) فشكا إليه وخبره الخبر، فأرسل إليه رسول الله (صلى الله عليه وآله) وخبره بقول الأنصارى وما شكاه وقال: إن أردت الدخول فاستأذن فأبى، فلما أبى ساومه حتى بلغ له من الثمن ما شاء الله فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذق مذل فى الجنة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله) للأنصارى: اذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنه لا ضرر ولا ضرار (١١).

إذن فلا شمول فى قاعده لا ضرر لمثل هذا المورد كما هو واضح.

الثالث: دعوى استقراء أقوال الفقهاء فى موارد متعدده من الفقه يستكشف منها حرمة الإضرار بالنفس دائماً ومن هذه الموارد:

أ- قولهم بوجوب دفع الضرر المحتمل أو المظنون.

ب- سقوط التكليف باحتمال الضرر احتمالاً يعتد به.

ج- بطلان الصوم مع المرض أو ظنه ظناً يُعتد به.

د- حرمة السفر مع الضرر المحتمل فيه.

ولكن يرد على الأول من هذه الموارد أن الضرر المراد فيه هو الضرر الأخرى أو العقاب الإلهى لا كل ضرر، وقد سبق أن من الأحكام ذاتها ما بنى على المشقه والجهد كالجهاد والحج وغيرهما.

ص: ٢٢٤

١- تهذيب الأحكام ٧: ١٣٣ ب (١٠) ح ٣٦.

وأما المورد الثاني فهو ليس من محل الكلام؛ إذ سقوط التكليف مع احتمال الضرر إنما هو من موارد الامتنان الإلهي على العباد، فحيث يكون في الإلزام ضرر ومشقه من الله على العباد يرفع هذا الإلزام عنهم.

ويلاحظ هنا أن هذا الارتفاع ليس لكل تكليف إلهي كما عبر عنه، بل هو خصوص التكليف الإلزامي وإلا فإن التكليف غير الإلزامية لا ترتفع بهذا العسر والحرَج كما أن إباحة الأشياء لا ترتفع بالضرر ما لم تصل المشقه فيه إلى حد العطب والتهلكة أو خوفها، وما نحن فيه من هذا القبيل كما هو الفرض، إذ لا إشكال في حرمة إخراج الدم في حال تأديته إلى التهلكة والموت أو خوفهما.

وأما مثال الصوم فهو أجنبي كذلك عما نحن فيه؛ إذ إن عدم المرض أخذ في موضوع التكليف به كما صرحت الآية به [فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ] (١)، فحيث يكون المكلف مريضاً لا يتحقق فيه موضوع الصوم فلا يصح منه كما لو كان مسافراً.

والكلام نفسه يأتي مع حرمة السفر في حال احتمال الضرر؛ إذ لم يقل أحد بحرمة ما لم يصل الضرر إلى حد التهلكة فيه أو احتمالها، ولا كلام لنا في هذه الحالة كما أشرنا.

الرابع: ما روى مرسلاً عن الباقر (عليه السلام): فبعد أن قسم فيه ما أخرجته الأرض إلى ثلاثة أقسام ذكر عنه (عليه السلام) قوله: وكل شيء من هذه الأشياء فيه غذاء للإنسان ومنفعه وقوه فحلال أكله، وما كان منها فيه المضره فحرام أكله إلا في حال التداوى... (٢)

ص: ٢٢٥

١- البقره: ١٨٤.

٢- مستدرک الوسائل ١٦: ٣٦١ ب (٣٢) من أبواب الأطمعه ح ١ نقلاً عن دعائم الإسلام ٢: ١٢٢.

وفيه _ مع قطع النظر عن ضعف السند لما فيها من إرسال _:

أولاً: أن هذه الرواية ناظره إلى حكمه عليه ما هو محلل من الطعام، وحرمة ما هو محرم منه، مما يعنى أن الشارع المقدس لم يحلل شيئاً إلا لما فيه من نفع كما أنه لم يحرم شيئاً إلا لما فيه من مضره وهذا أجنبى عما نحن فيه.

ثانياً: أن الرواية نفسها صرحت بجواز تناول ما هو محرم وضار عند الضرورة كما لو استوجبه التداوى من عله، ولعل هذا يقرب مما نحن فيه إذ إخراج الدم وإن حرم حيث ينتفى الغرض العقلاني المحلل إلا أنه يباح حيث تقتضى الضرورة إخرجه كما لو توقف عليه إنقاذ نفس محترمه فى وقت لا يسبب خللاً فى جسم صاحبه.

الخامس: ما رواه الشيخ الكليني وغيره عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى حديث مطول: «ولكنه خلق الخلق وعلم (عزوجل) ما تقوم به أبدانهم وما يصلحهم فأحله وأباحه تفضلاً منه عليهم به تبارك وتعالى لمصلحتهم، وعلم ما يضرهم فنهاهم عنه وحرّمه عليهم، ثم أباحه للمضطر وأحله له فى الوقت الذى لا يقوم بدنه إلا به فأمره أن ينال منه بقدر البلغه لا غير ذلك» (1).

ويرد عليه ما أوردناه على الحديث المتقدم فهو بصدد بيان الحكمه فيما حلل من الأطمعه وحرّم منها، وليس لبيان حرّمه كل ضرر ولا سيما إذا ترتب على تركه ضرر أعظم، كما أن فى الروايه نفسها شواهد على هذا تستبين لمن يراجع الروايه.

كما يلاحظ أن الروايه نفسها تعقب بحليه ما حرم من أجل رفع الضروره المستوجه لارتكاب المحرم، وما نحن فيه قريب من هذا _ كما قلنا _.

ص: ٢٢٦

١- الكافي ٦: ٢٤٥ ب (١) من أبواب الأطمعه ح ١.

إذن فسحب الدم مباح حيث لا مانع شرعياً منه حين يكون لسحب الدم فائده عقلائيّه كإنقاذ نفس محترمه.

*** الأمر الثانى: فى ثبوت الغرامه على استخراج الدم من الإنسان.

يلاحظ أن مورد الأدله على ثبوت الغرامه فى الجروح يختص بصوره عدم رضا الشخص الذى يجنى عليه به ولا أقل من انصرافها عن غير هذا المورد، ومثلها أدله القصاص فهى جميعها وارده فيما إذا فقد المجنى عليه أحد أعضائه أو أصيب ببعض الجراح من دون رضا منه، وأما إذا تولى ذلك بنفسه مباشره أو تسبباً فلا دليل على الغرامه فى مورده.

وينبغى الانتباه إلى أن كلاً من الأمرين الأول والثانى مختصان بالإنسان الحى.

الأمر الثالث: فى جواز أخذ الدم من الميت والغرامه عليه.

أما الجواز فيلاحظ فيه أن سحب الدم من الميت قد يكون بعد رضا منه نفسه قبل وفاته وقد يكون من دون وجود مثل هذا الرضا.

فلو أحرز الرضا منه قبل وفاته لجرى فيه ما سبق فى الأمر الأول من الحديث، فلا إشكال فى الجواز، أما لو لم يحرز هذا الرضا فقد يستدل على الجواز فيه بعده أدله:

الأول: أدله الإباحه، ولا تعارضها أدله حرمة إيذاء المسلم فإنها لا تعمه؛ لفقدان الحياه فى الميت التى هى منشأ الألم فى الإنسان الحى فتبقى أدله الإباحه من دون معارضه.

الثانى: ما رواه الحسين بن زراره فى المعتبر عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى حديث: قال وسأله أبى وأنا حاضر: عن الرجل يسقط سنه فيأخذ سن إنسان ميت فيجعله مكانه؟ قال: لا بأس ((١)).

ومثلها أرسلت عن زراره عن أبى عبد الله (عليه السلام) ((٢)).

والاستدلال بذلك إنما يتم بإلغاء الخصوصيه فيثبت الحكم فى الدم وبقية الأعضاء التى سيأتى الحديث فيها فى محله. ولكن يرد على هذا الاستدلال:

أولاً: أن مناط الحرمة ليس هو الإيذاء لتنتفى عند انتفائه فى الميت؛ إذ لا دليل على هذا.

وثانياً: أن هذا الاستدلال لو تم فهو معارض بالأخبار التى ساوت بين حرمة المسلم ميتاً وحرمة حياً بل إن منها ما عظم حرمة الميت على حرمة الحى، ومن تلك الأخبار:

١- ما رواه الشيخ الكلينى مرسلأ عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له: رجل قطع رأس ميت، قال: حرمة الميت كحرمة الحى ((٣)).

٢- ما رواه بسنده عن أبى جعفر (عليه السلام) فى حديث وفاه الإمام الحسن (عليه السلام) ودفنه قال: إن الله حرم من المؤمنين أمواتاً ما حرم منهم أحياء ((٤)).

٣- ما رواه الشيخ الطوسى ١ عن مسمع كردين: قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل كسر عظم ميت فقال: حرمة ميتاً أعظم من حرمة وهو حى ((٥)).

ص: ٢٢٨

١- وسائل الشيعة ٢٤: ١٨٣ ب (٣٣) من أبواب الأتعمة المحرمة ح ١٢.

٢- وسائل الشيعة ٤: ٤١٧ ب (٣١) من أبواب لباس المصلى ح ٤.

٣- الكافي ٧: ٣٤٤ ب (٤٠) من كتاب الديات ح ٣.

٤- الكافي ١: ٣٦٣ ب (٦٧) من كتاب الحج ح ٣.

٥- تهذيب الأحكام ١٠: ٢٣٩ ب (٢٣) فى ديه عين الأعور... ح ١٣.

إذن فلا يمكن القول بالجواز حيث لم يسبق رضا من الميت قبل وفاته.

وأما الغرامه فيلتفت فيها أيضاً إلى سبق رضی الميت قبل الوفاه فيجری فيها ما سبق من الحديث في الأمر الثاني؛ إذ مع هذا الرضا لا يحرز جريان الغرامه في المسأله.

وأما إذا لم يسبق هذا الرضا منه فالمورد ممّا تجرى فيه أدله الغرامه من دون إشكال، وحتى لو قيل بجواز سحب الدم في هذه الحاله فإن ما استدل به على هذا الجواز لا يرفع أدله الغرامه؛ إذ ليس فيها إطلاق من هذه الجبهه كما لا إطلاق في قوله تعالى: [فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ] (١) على طهاره موضع إمساك كلاب الصيد لفريستن فلا بد من تطهيره حينئذ، كذلك هنا فلا بد من الغرامه لشمول أدلتها للمورد كما هو واضح.

*** الأمر الرابع: في بيع الدم.

والظاهر أن هذا البيع مما ليس به بأس؛ إذ غايه ما يمكن الاستدلال به على الجواز أمور منها:

١- ما رواه الشيخ الصدوق ١ والشيخ الكليني ٢ بسندهما عن أبي يحيى الواسطي رفعه قال: مرّ أمير المؤمنين (عليه السلام) بالقصابين فنهاهم عن بيع سبعة أشياء من الشاه: نهاهم عن بيع الدم.. إلخ (٢).

ص: ٢٢٩

١- المائده: ٤.

٢- الخصال للصدوق ٢: ٣٤١ باب السبعه ح ٤، الكافي ٦: ٢٥٦ ب (٧) حكم الذبائح ح ٢.

وفيه: مضافاً إلى ضعف السند ظهوره _ بقرينه أن الخطاب كان للقصابين _ في أن المنع إنما هو لأجل الأكل المحرم شرعاً؛ لأنه هو الفائدة المتعارفه في تلك الأزمنة لا سيما في الذبيحه.

٢_ عموم التعليل فيما رواه الشيخ الكليني بسنده عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله في حديث، قال: إن رجلاً من ثقيف أهدى إلى رسول الله (صلى الله عليه و آله) راويتين من خمر فأمر بهما رسول الله (صلى الله عليه و آله) فأهريقنا وقال: إن الذى حرم شربها حرم ثمنها(١).

ومثله ما رواه الشيخ ١ في التهذيب عن أبي بصير(٢).

ويرد عليه:

١_ عدم ظهور منطوق هذه الروايات في التعليل فضلاً عن استفادته قاعده كليه تقتضى حرمه بيع كل ما حرم أكله أو شربه.

٢_ لو سلمت استفادته مثل هذا التعليل فإنه يقتضى النهى عن بيع كل ما حرم أكله كالطين والحجر وشبههما مع أن هذا لم يقل به أحد.

٣_ يعارض هذا التعليل بما ورد في جواز بيع الدهن والزيت النجسين للاستصباح مع حرمه أكلهما، فقد روى الشيخ ١ بسنده عن معاوية بن وهب وغيره عن أبي عبد الله (عليه السلام): في جرد مات في زيت ما تقول في بيع ذلك؟ قال: بعه وبينه لمن اشتراه ليستصبح به(٣).

كما روى عبد الله بن جعفر في قرب الإسناد عن إسماعيل بن عبد الخالق عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سأله سعيد الأعرج السمان وأنا حاضر عن الزيت والسمن

ص: ٢٣٠

١- الكافي ٥: ٢٣٢ ب (١٠٧) بيع العصير والخمر ح ٢.

٢- تهذيب الأحكام ٧: ١٢٣ ب (٩) الغرر والمجازفه وشراء السرقة وما يجوز من ذلك وما لا يجوز.

٣- تهذيب الأحكام ٧: ١١٧ ب (٩) في الغرر والمجازفه وشراء السرقة وما يجوز من ذلك وما لا يجوز.

والعسل تقع فيه الفأره فتموت كيف يصنع به؟ قال: أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له فيبتاع للسراج، وأما الأكل فلا، وأما السمن فإن كان ذائباً فهو كذلك... إلخ (١).

هذا، وما ينبغي الانتباه إليه أن النهي عن الأعيان إنما يحمل على الجبهه المقصوده منها فى المتفاهم العرفى الشائع؛ إذ لا معنى للنهى عن ذات العين، كما أن توسعه مجال النهى لما هو أوسع من الشائع العرفى يحتاج إلى قرائن أخرى وراء الإطلاق، وحيث لا قرينه لا يمكن القول بالشمول؛ ولهذا فقوله تعالى: [حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ... (٢)] لا يراد منه غير حرمه النكاح، كما أن قوله تعالى: [حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِزْيِرِ وَمَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ... (٣)] إنما يعنى به حرمه تناول هذه الأشياء من أكل وشرب لا كل الانتفاعات بها؛ لأن تناول هو المقصود الشائع بها.

والكلام نفسه يجرى فيما لو كان النهى بسبب معروف شائع من شؤون المتعلق أو مستلزماته؛ إذ لا بد من تعيين هذا الشائع من تلك الشؤون والمستلزمات دون غيره، إذ هو مما يحتاج إلى قرينه أخرى وراء الإطلاق، فالنهي عن ثمن الجارية المغنيه هو النهى عن تملكه فيما لو كان الغناء قيلاً فى بيع هذه الجارية لا فيما إذا بيعت لغيره من المنافع المحلله، وهكذا النهى عن بيع الخمر والدم والميته وغيرها، فالمحرم منه ما لو كان البيع لقصد الشائع من تلك الاستعمالات المحرمه، وكذلك النهى عن بيع أوانى

ص: ٢٣١

١- قرب الإسناد: ١٢٨ ح ٤٤٨.

٢- النساء: ٢٣.

٣- المائدة: ٣.

الذهب والفضه، فإن المحرم من هذا البيع ما إذا حصل من أجل الاستعمال المحرم منها، أما إذا بيعت كل هذه من أجل غايات أخرى محلله فلا يتناولها التحريم.

ودم الإنسان _ مورد الحديث _ من هذا القبيل، فحيث لا يمنع تزريق هذا الدم في جسم المحتاج إليه لا تكون أدله تحريم بيع الدم شامله لمثل هذا البيع كما لاحظناه في الاستعمالات الأخرى لما منع من بيعه.

ومن هنا تتضح الإجابة عن شبه هذه الروايات التي تذكر لتحريم المبيع كذلك كروايه دعائم الإسلام عن جعفر بن محمد (عليه السلام) أنه قال في حديث: وما كان محرماً أصله منهيّاً عنه لم يجز بيعه ولا شراؤه ((١)).

وكذلك النبوى المشهور: إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه ((٢)).

فإن تحريم البيع والتمن إنما هو لحرمة الغايات مما يباع ويُشترى؛ ولهذا لم يقل أحد بأن مثل هذه الأدله تحرم بيع الطين والحجر؛ إذ إن لهما من المنافع المحلله ما يستحق بذل الثمن بإزائهما وإن حرم أكلهما، كما أن التوجيه المتقدم يوضح فرق ما بين كلب الهراش الذى منع بيعه حيث لا فائده محلله فيه و كلب الصيد والماشيه اللذين أجزى بيعهما لما فيهما من فائده.

كما يتضح ما فى جزم الشيخ الأنصارى ١ فى المكاسب بحرمة بيع الدم، وما فى دعوى الاتفاق التى نقلت فى كتاب النهايه والإرشاد والتنقيح؛ إذ هى تعتمد _ كما يبدو _ على الأخبار المتقدمه التى علمنا توجيهها.

ص: ٢٣٢

١- دعائم الإسلام ٢: ١٨ فصل (٢) ذكر ما نهى عن بيعه ح ٢٣.

٢- مسند أحمد ١: ٢٤٧ و ٢٩٣ بلفظ: إن الله (عز وجل) إذا حرم على قوم أكل شىء حرم عليهم ثمنه، مستدرک الوسائل ١٣: ٧٣ ب (٤) أبواب ما يكتسب به ح ٨ نقلاً عن عوالى اللئالى.

ويؤيد ما ذكرنا حكمهم بجواز المعاوضه على الدم الطاهر مع تصور منفعه محلله فيه؛ إذ المناط واحد في الحالين فلا معنى لهذه التفرقه.

*** الأمر الخامس: في حكم سحب الدم والغرامه مع عدم رضا صاحب الدم.

ما سبق من الحديث في الأمرين الأول والثاني إنما كان مع رضا صاحب الدم، وأما إذا لم يرضَ فإن هذا الشخص قد يكون معصوم الدم وقد لا يكون.

فإن كان غير معصوم الدم أى كان كافراً حربياً فاقداً لأحد عواصم الدم المعروفه جاز سحب الدم منه من دون إثم أو غرامه؛ إذ لا كرامه لدمه مع فقدها جميعاً فيه، وهذه العواصم التى تذكر فى كتب الفقه هى:

١_ الإيمان.

٢_ عدم نصب العداة للنبي وآله الطاهرين (عليه السلام).

٣_ بذل الجزية ممن يُكتفى بها من الكفار كاليهود والنصارى، والمجوس _ على قول ضعيف _.

٤_ المهادنه مع شرائطها المفصله فى محلها.

٥_ الأمان أو شبهه الأمان وهو ما يسمى أيضاً بالذمام.

٦_ النزول على حكم الإمام أو من يختاره الإمام.

ص: ٢٣٣

وأما إذا كان معصوم الدم لواحد من هذه الأمور فلا- شك في حرمه سحب الدم منه كما لا شك في ثبوت الدية إذا كان السحب من مسلم غير ناصبي، والظاهر أن مقدار هذه الدية يتحدد بنوع الجرح الذى يعمله الساحب فى جسم المسحوب منه وتعيّب أو عدم تعيب العضو الذى سحب منه الدم.

فإن كان السحب _ كما هو المتعارف _ بإنفاذ إبره التزريق المعروفة ولم يؤد إلى عيب العضو فالظاهر أن الدية هنا هى عشر دية الرجل أى مائه دينار شرعى(١١))، استناداً إلى ما رواه:

الشيخ الكلينى ١ فى الصحيح عن يونس عن أبى الحسن(عليه السلام) فى قضاء أمير المؤمنين(عليه السلام) فى ديه جراحه الأعضاء ضمن حديث: وأفتى فى النافذه إذا أنفذت من رمح أو خنجر فى شىء من الرجل فى أطرافه فديتها عشر ديه الرجل مائه دينار(٢)).

ولصححه هذه الروايه يقدم الأخذ بها على ما رواه الشيخ(ع) عن أبى عبد الله(عليه السلام) قال: قضى أمير المؤمنين فى النافذه تكون فى العضو ثلث ديه ذلك العضو(٣)).

لأن هذه الروايه ضعيفه السند، فالشيخ رحمه الله يرويها بسنده عن سهل بن زياد عن محمد بن الحسن بن شمون(٤)) عن الأصم(٥)) عن مسمع، وكل من محمد

ص: ٢٣٤

١- الدينار الشرعى يساوى ثلاثه أرباع المئقال الصيرفى من الذهب المسكوك أو ما يعادله وزن ثمانى عشره حبه حمص وهى القيراط الصيرفى.

٢- الكافى ٧: ٣٢٤ ب (٣٥) ديه الجراحات والشجاج ح ٥.

٣- تهذيب الأحكام ١٠: ٢٥٧ ب (٢٦) ديات الشجاج وكسر العظام والجنايات فى الوجوه والرؤوس والأعضاء ح ١٥.

٤- رجال النجاشى: ٣٣٥ فى ترجمه محمد بن الحسن بن شمون رقم (١٩٩).

٥- قال عنه النجاشى: عبد الله بن عبد الرحمن الأصم المسمى بصرى، ضعيف غال ليس بشىء، رجال النجاشى: ٢١٧ فى ترجمته رقم (٥٦٦).

بن الحسن بن شمون والأصم ضعيف، فقد عبرت كتب الرجال عن الأول بأنه كان واقفياً ثم غلا، وكان ضعيفاً جداً فاسد المذهب لا يلتفت إليه ولا إلى مصنفاته، وعن الثاني بأنه ضعيف غال ليس بشيء له كتاب في الزيارات يدل على خبث عظيم ومذهب متهافت، وكان من كذابه أهل البصره.

أما الشيخ الكليني فيروى نفس هذه الروايه بالسند نفسه عن مسمع (١١) إلا أن في بعض نسخه توجد كلمه (الناقله) بدل كلمه (النافذه)، وهى النسخه المثبتة فى الأصل وفى الوسائل كذلك (٢)، وهو مما يزيد فى وهن هذه الروايه إذ لم يعلم منها أى من النوعين.

ويلاحظ هنا أن هذا الحكم ممن تستوى فيه المرأه مع الرجل؛ إذ المناصفه إنما يرجع إليها حيث تصل اليه إلى ثلث ديه الرجل وأما قبله فلا فرق بينهما، ويدل على هذا الحكم العديد من النصوص منها ما رواه:

الشيخ الكليني بسنده عن أبى بصير عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: جراحات المرأه والرجل سواء إلى أن تبلغ ثلث اليه، فإذا جاز ذلك تضاعفت جراحه الرجل على جراحات المرأه ضعفين (٣).

كما لا يبعد شمول الحكم للذمى أيضاً لما دلّ على ذلك من أخبار، وأن ديته أقل من ديه المسلم، وتعيينها بثمانمائه درهم كما فى روايه:

ص: ٢٣٥

١- الكافي ٧: ٣٢٥ ب (٣٥) من أبواب الديات ح ١٢.

٢- وسائل الشيعة ٢٩: ٣٨٠ ب (٢) من أبواب ديات الشجاج والجراح ح ٧.

٣- الكافي ٧: ٢٩٨ ب (٢٠) من أبواب الديات ح ١١.

محمد بن قيس عن ابي جعفر (عليه السلام) في حديث قال: ديه الذمي ثمانمائه درهم (١).

وفي روايه ابن مسكان عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال ديه اليهودى والنصرانى والمجوسى ثمانمائه درهم (٢).

إلى غيرهما من روايات المورد.

أقول: ما دل على هذا وارد في ديه النفس سوى واحده منها وارده في عين الذمي، ففي روايه بريد العجلي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل مسلم فقأ عين نصرانى، قال: إن ديه عين النصرانى (٣) أربعمائه درهم (٤).

وأخرى رواها الشيخ ١ بسند ضعيف عن ابي عبد الله (عليه السلام) أن أمير المؤمنين (عليه السلام) قضى في جنين اليهوديه والنصرانيه والمجوسيه عشر ديه أمه (٥).

أما تعديه الحكم إلى الجراح فقد يقال بأنه قياس غير معتبر، إلا أن تصريح الروايات بأخذ النسبه المعينه من ديه الرجل كديه لأنواع تلك الجراح يعنى ثبوت تلك النسبه نفسها في ديه الذمي كذلك، فحيث ثبت أن مقدار هذه هي ثمانمائه درهم كانت نسبه العشر هي المتعينه في الجراحات النافذه التي هي موضوع الحديث، فالمقدار يحدد فيه بثمانين درهماً.

ص: ٢٣٦

١- وسائل الشيعه ٢٩: ٢١٧ ب (١٣) من أبواب ديات النفس ح ٣.

٢- وسائل الشيعه ٢٩: ٢١٧ ب (١٣) من أبواب ديات النفس ح ٢.

٣- في نسخه: الذمي.

٤- وسائل الشيعه ٢٩: ٢١٨ ب (١٣) من أبواب ديات النفس ح ٤.

٥- تهذيب الأحكام ١٠: ١٦٩ ب (١٤) من القود بين الرجال والنساء والمسلمين والكفار.. ح ٤٥.

وهذا هو ظاهر كلام المحقق في الشرائع (١)، كما أن أصالة البراءة عن الأكثر تقتضى ذلك، وهو الأظهر كما أنه مختار الشيخ ١ في النهاية (٢).

هذا، ويحتمل القول بأن جرح إبره التزريق الذى يحصل حين سحب الدم لبساطته مما تنصرف عنه الأدلة السابقة التى وردت فى نفوذ مثل الخنجر والرمح فلا يقال بشمول تلك الأدلة لجرح هذه الإبره، وعليه فلا بد من الالتزام بما يعينه الحاكم الشرعى من حكومه، أو حكم العدلين الذى ورد فى صحيحه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال فى حديث: وما كان جروحاً دون الاصطلام فيحكم به ذوا عدل منكم، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون (٣).

هذا كله مع عدم حصول عيب فى العضو المسحوب منه الدم أما لو تعيب هذا العضو فلا بد من ديته المقرره له فى الشريعة؛ لأن مثل هذا الشخص مجنى عليه يستحق مثل تلك الدية كامله.

ويضاف إلى الدية أيضاً فى جميع الحالات السابقه ثمن الدم المسحوب فيعطى إلى المسحوب منه؛ لأنه ملكه بحسب العرف فتشمله أدله الضمان بما فيها من إطلاق.

*** الأمر السادس: فى الشخص الذى يستحق الدية.

ص: ٢٣٧

١- شرائع الإسلام ٤: ٢٧٩ فى لواحق باب الديات.

٢- النهاية للشيخ الطوسى: ٧٤٩ كتاب الديات.

٣- وسائل الشيعة ٢٩: ٣٨٩ ب (٩) من أبواب ديات الشجاج والجراح ح ١.

لا شك أن الذى يستحق الدية وقيمه الدم هو المجنى عليه الذى سحب منه حال حياته وإن كان التسليم بعد الوفاة فهو كبقية أمواله التى تعود ميراثاً بعد إخراج الديون والثلث.

أما لو كان السحب بعد الوفاة فالظاهر أن الأمر كذلك فيها أيضاً لعموم أدله مصارف الديات، إلا أن هنا روايه ذكرت أن مصرف الدية للإمام (عليه السلام) كما ذكرت أخرى أن مصرفها هو الصدقه أو الحج عن الميت المجنى عليه، فقد روى إسحاق بن عمار عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال قلت: ميت قطع رأسه؟ قال: عليه الدية.

قلت: فمن يأخذ ديته؟ قال: الإمام، هذا لله، وإن قطعت يمينه أو شيء من جوارحه فعليه الأرش للإمام (١).

وروى محمد بن الصباح عن بعض أصحابنا عن أبى عبد الله (عليه السلام) _ فى حديث _ أن المنصور سأله إلى أن قال: فسأله عن الدراهم لمن هى؟ لورثته أم لا؟ فقال أبو عبد الله (عليه السلام) ليس لورثته فيها شيء إنما هذا شيء أتى إليه فى بدنه بعد موته، يحج بها عنه أو يتصدق بها عنه أو تصير فى سبيل من سبل الخير.. الحديث (٢).

وروى الحسين بن خالد [عن أبى الحسن (عليه السلام)] قال: سئل أبو عبد الله (عليه السلام) فى حديث.. قلت فمن قطع رأس ميت أو شق بطنه أو فعل به ما يكون فيه اجتياح نفس الحى فعليه دية النفس كامله؟ فقال: لا، ولكن دية الجنين فى بطن أمه قبل أن تلج فيه الروح، وذلك مائة دينار، وهى لورثته، وديه هذا هى له لا للورثه.

ص: ٢٣٨

١- وسائل الشيعة ٢٩: ٣٢٦ ب (٢٤) من أبواب ديات الأعضاء ح ٣.

٢- وسائل الشيعة ٢٩: ٣٢٥ ب (٢٤) من أبواب ديات الأعضاء ح ١.

قلت: فما الفرق بينهما؟ قال: إن الجنين أمر مستقبل مرجو نفعه، وهذا قد مضى وذهبت منفعتة، فلما مثل به بعد موته صارت ديته بتلك المثله له لا لغيره.. يحج بها عنه ويفعل بها أبواب الخير والبر من صدقه أو غيره.. الحديث (١).

إلا أن هذه الروايات كلها ضعيفه السند، فلا يمكن رفع اليد عن عمومات أدله مصرف الديه بها، فترجع هذه الديه إلى بقيه أموال الميت الأخرى.

ص: ٢٣٩

١- وسائل الشيعه ٢٩: ٣٢٥ ب (٢٤) من أبواب ديات الأعضاء ح ٢.

الفصل الثاني: مصرف الأعضاء

وتفصيل الحديث في هذا الفصل لا بد من عرضه ضمن جهات رئيسه:

الجهة الأولى: في جواز انتزاع بعض أعضاء الإنسان والحيوان.

ويتصور هذا الانتزاع ضمن حالات متعددة:

الأولى: أن يكون صاحب العضو راضياً بانتزاع ما يؤخذ منه من دون أن يؤدي بحياته وعلى أن يكون الانتزاع في حال الحياة، ولا مانع في هذه الحالة من انتزاع العضو سواء أكان الواهب مسلماً أم كافراً، وسواء أكان كافراً معصوم الدم أم غير معصومه، وسواء توقفت عليه حياة الشخص المحتاج أم لم تتوقف؛ إذ مع الرضا لا مانع في كافة الحالات.

الثانية: أن لا يرضى صاحب العضو بانتزاعه وكان مسلماً أو كافراً عصم دمه، فلا يجوز الانتزاع منه وإن لم يؤدي بحياته.

ص: ٢٤١

نعم لو توقف حياه النفس المحترمه على ذلك العضو ولم يكن الانتزاع مما يودى بحياه الحى أصبحت الهبه من الواجب الكفائى على كل من يمكن زرع عضوه فى جسم تلك النفس المحترمه التى يخاف تلفها.

وأما إذا كان الانتزاع مما يودى بحياه الحى فلا إشكال فى عدم الجواز؛ لأنه من إلقاء النفس فى التهلكه، وهو محرم عقلاً وكتاباً وسنه، إلا أن يكون المفتقر إلى ذلك العضو ممن يجب التضحيه لأجله، فتأمل.

وبهذا يظهر ما فى ما يستشم من بعضهم من إدراج المورد فى مسأله التزاحم وعند التعادل يرجع إلى التخيير فيتخير صاحب العضو بين الاحتفاظ بحياته والامتناع عن السماح بانتزاع العضو منه وبين إنقاذ حياه المفتقر إليه بالسماح به؛ لأن المورد ليس من موارد التخيير بل هو من دوران الأمر بين الحرمة والوجوب.

الثالثه: أن لا يرضى صاحب العضو بانتزاعه منه ولم يكن محقون الدم بأحد العواصم المذكوره فى الفصل السابق، فلا ريب فى جواز أخذ العضو منه؛ إذ لا حرمة له سواء احتيج لزرعه فى جسم مسلم أم غيره.

ويمكن الإشارة إلى أن الكلام نفسه يجرى بالنسبه إلى أعضاء الحيوان فإن كان مملوكاً لمسلم أو كافر عصم ماله لا يجوز انتزاعه إلا- برضاه، وأما إذا لم يملك أو كان مملوكاً لمن لم يعصم ماله فلا إشكال فى الجواز، وإن توقفت عليه حياه النفس المحترمه وجب بذله بنحو الوجوب الكفائى.

الرابعه: أن يُقتطع العضو من الميت الكافر الذى لم يعصم دمه بأى من حواقرن الدم المعروفه، ولا إشكال فى جواز الاقتطاع سواء سبق منه الرضا أم لا، ولا يلتفت إلى ما ادعى بأنه تمثيل محرم دلت عليه معتبرات الروايات التى تروى فى هذا المضمار منها:

ما رواه الشيخ الكلينى بسنده عن معاويه بن عمار قال: أظنه عن أبى حمزه الثمالى عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: كان رسول الله (صلى الله عليه و آله) إذ أراد أن يبعث سريه دعاهم فأجلسهم بين يديه ثم يقول: سيروا باسم الله وبالله وفى سبيل الله وعلى مله رسول الله لا تغلوا ولا تمثلوا ولا تغدروا.. الحديث (١).

ومثله فى المضمون حديث مسعده بن صدقه عن أبى عبد الله (٢).

إذ يرد على هذا أن حاجه الحى إلى العضو المنتزع ترفع الحرمه وإن كان هذا الاقتطاع فى واقعه لا- يخرج عن المثله؛ إذ من فسرها من اللغويين لم يقيدها بغرض التشفى والعقوبه، قال فى النهايه: يقال: مثلت بالحيوان أمثلُ به مثلاً- إذا قَطَعَتْ أطرافه وشوّهت به، ومثلت بالقتيل إذا جدعت أنفه أو أذنه أو مذاكيره أو شيئاً من أطرافه (٣)، وقريب منه ما فى تاج العروس (٤).

ص: ٢٤٣

١- الكافى ٥: ٢٩ ب (٨) من أبواب الجهاد ح ١.

٢- الكافى ٥: ٣١ ب (٨) من أبواب الجهاد ح ٨.

٣- النهايه فى غريب الحديث والأثر ٤: ٢٩٤ ماده (مثل).

٤- تاج العروس ١٥: ٦٨٣ ماده (مثل).

وحيثُ فلا شاهد على تقييدها بأحدهما كما قاله بعضهم، نعم قد يكونان غاييتين لأكثر ما يقع خارجاً من اقتطاع الأطراف ووقائع المثلث إلا أن هذا لا يستوجب تقييد المفهوم أو الحرمة به، ولكن الحاجة إلى العضو مما يمنع القول بالحرمة؛ لأهميه الحي على الميت، من دون فرق بين أن يكون الشخص الذى يحتاج إليه مسلماً أو كافراً معصوم الدم.

نعم إذا كان كافراً غير معصوم الدم وكان الميت مسلماً فلا يجوز الاقتطاع إذ هو لا حرمة له ما لم يكن معصوم الدم.

الخامسة: إذا كان الميت مسلماً سبق منه رضا فى حال حياته فلا مانع من انتزاع العضو منه؛ إذ لا دليل على حرمة الانتزاع بعد الموت فى حال سبق الرضا منه، وما دل على أن حرمة الميت المسلم كحرمة حياً كما سبق فى الفصل السابق منصرف عن هذا المورد؛ لأنه هو الذى سمح بإسقاط حرمة نفسه بعد الموت بإذنه بانتزاع ذلك العضو من جسده (١)، ومثله ما إذا كان كافراً محقون الدم.

السادسة: أن يكون الميت مسلماً ولكن لم يسبق منه إذن فى حال حياته، والظاهر حرمة قطع شىء من جسده، وقد سبق عرض عده روايات تؤكد أن حرمة الميت كحرمة الحي، بل إن بعضها شدد على التحريم حتى عظم حرمة الميت على الحي، ولا أثر هنا لرضا الوارث بهذا الاقتطاع، فإن الحرمة ثابتة وإن رضى الوارث بذلك، كما أن مجرد حاجة الحي إلى ذلك العضو لا ترفع الحرمة ما لم

ص: ٢٤٤

١- هذا، ولكنه (دام ظله) تراجع أخيراً عن ذلك واعتبر إذنه غير نافذ؛ نظراً إلى أنه يعتبر فى نفوذ الإذن صلاحية الآذن للتصرف فى متعلق الإذن فى ظرفه.

تصل الضروره فيها إلى الحد الذى يبيح المحذور؛ إذ مع هذه الحال لا مانع من انتزاع العضو من الميت؛ لأدله الاضطرار كقوله تعالى: (فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ) (١٧).

والأمر نفسه يجرى فى الكافر معصوم الدم؛ إذ لا شك فى حرمه انتزاع أحد أعضائه بعد موته وعدم سبق الإذن منه وكون ديته أقل من ديه المسلم لا يبيح الاقتطاع منه.

ويمكن التعقيب على هذه الأمور بتمائل الحكم فى الحيوان واقتطاع أحد أعضائه بعد موته فإن كان مملوكاً لمسلم أو كافر عصم ماله اشترطت إجازته فيه، وموته لا يستوجب رفع ملكيه صاحبه عنه، وإلا لم تشترط كما إذا كان مملوكاً لغير معصوم المال أو لم يكن مملوكاً لأحد.

*** الجبهه الثانيه: فى جواز معاوضه أحد على الأعضاء المنتزعه منه.

ولا إشكال فى جواز المعاوضه على الأعضاء بنحو يكون تسليم العوض بعنوان الهبه طلباً لرضا صاحب العضو بانتزاع عضوه لا أن يكون ثمناً له، سواء أكان الانتزاع فى حال الحياه أم بعد الموت.

ص: ٢٤٥

١- البقره: ١٧٣.

أما إذا كانت المعاوضة بعنوان البيع، فإن وقع على العضو قبل اقتطاعه من جسم البائع فالظاهر أنه لا مانع من هذه المعاوضة حينئذ؛ لأن ما يعتمد عليه في المنع إنما هو ما دل على حرمة بيع الميتة وأن ثمنها سحت، والعضو قبل الاقتطاع ليس من الميتة كما أن العرف والعقلاء يرونه من الماليات فلا مانع من بيعه سواء سمح باقتطاعه حال حياته أم اشترط انتزاعه بعد الموت.

وأما بعد الانتزاع فالظاهر جواز بيعه كذلك؛ لأن هذا العضو المنتزع وإن أصبح من الميتة إلا أنه سبق أن بينا أن حرمة بيع الميتة إنما تثبت حيث تنتفى الفوائد المحللة _ كما سبقت الإشارة إليه _ وأما مع وجود مثل هذه الفائدة _ كما هو الفرض هنا _ فلا مانع كما قلناه أيضاً في بيع الدم، وسيأتى تفصيل للحديث فيه إن شاء الله في الجبهة الثالثة الآتية.

*** الجبهة الثالثة: في بيع ما ينتزع من الميت من أعضاء.

إذا لم يبح شخص حال حياته أن يقطع منه أحد أعضائه مجاناً أو لم يستلم ثمنه حال الحياة ولكن _ لسبب من الأسباب المبيحة أو غير المبيحة _ اقتطع ذلك العضو منه فهل يجوز بيعه ليزرع في جسم الحي أو لا يجوز؟

ص: ٢٤٦

والكلام نفسه يجرى فى الحيوان حيث لا يسمح المالك بالاقطاع حال حياه الحيوان _ إن كان مملوكاً _ فهل له المعاوضه عليه بعد موته؟ وكذلك فيما إذا لم يكن الحيوان مملوكاً.

وفى الحقيقه أن هذا السؤال ينحل إلى ثلاثه أسئله كل منها مجال للحديث فيقع السؤال:

١_ عن جواز الانتفاع بهذه الأعضاء المنتزعه من الميت.

٢_ وعن صلاحيتها للبيع فى هذه الحال.

٣_ وعن من له الحق فى البيع وتملك الثمن.

كما أن كل واحد من هذه الأسئلة يقع ضمن فرضين؛ إذ قد يفرض العضو مما لا تحله الحياه بمعنى أنه لا يؤلم صاحبه لو اقتطع منه وإن كان اقتلاعه مؤلماً كالشعر والظفر والسن، وقد يفرض أنه من الأعضاء التى تحلها الحياه كالكليه والعين والقلب وشبهها، فلا بد من تفصيل الكلام فى كل من الفرضين:

••• الفرض الأول: فى العضو الذى لا تحله الحياه.

الجهه الأولى: فى جواز الانتفاع بالعضو المأخوذ من الميت، أما فى الحيوان فلا مانع منه وإن أخذ من الميت فى هذه الحال؛ لأن ما لا تحله الحياه إن أخذ من

حيوان طاهر يعتبر طاهراً وإن كان هذا الحيوان ميتاً، وقد دلت على طهارته روايات منها ما رواه:

١_ الشيخ الكليني بسنده عن الحسين بن زراره عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: الشعر والصوف والوبر والریش وكل نابت لا يكون ميتاً (١).

٢_ الشيخ بسنده عن الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا بأس بالصلاه فيما كان من صوف الميتة، إن الصوف ليس فيه روح (٢).

أما ما دل على اشتراط التذكيه في الانتفاع بسن الشاه وهي ما رواه:

الحلبي قال: سألته (عليه السلام) عن الثنيه تنفصم وتسقط أ يصلح أن تجعل مكانها سن شاه؟ قال: إن شاء فليضع مكانها سنأ بعد أن تكون ذكيه (٣).

فلا بد من حملة على أن الذكاه المطلوبه هنا هي الطهاره بالغسل، أو حمل الحكم على كراهه استعمال السن غير مذكي الأصل، وإن أبت الروايه مثل هذين الحملين فلا بد من طرحها؛ إذ عموم التعليل في روايه الحلبي شامل للسن أيضاً، كما أنه مشمول للعموم في قوله (عليه السلام) في روايه الحسين بن زراره.. وكل نابت لا يكون ميتاً.

وأما في الإنسان فجواز الانتفاع بما لا تحله الحياه منه مما لا إشكال فيه، وقد سبق في الأمر الثالث من الفصل المتقدم معتبره الحسين بن زراره عن أبي عبد

ص: ٢٤٨

١- الكافي ٦: ٢٦٠ ب (٩) ما ينتفع به من الميتة وما لا ينتفع به منها ح ٣.

٢- تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٥ ب (١٧) فيما يجوز الصلاه فيه من اللباس والمكان وما لا يجوز ح ٦٢.

٣- وسائل الشيعه ٣: ٥١٤ ب (٦٨) من أبواب النجاسات ح ٥.

الله (عليه السلام) قال: وسأله أبي وأنا حاضر عن الرجل يسقط سنه فيأخذ سن إنسان ميت فيجعله مكانه؟ قال: لا بأس ((1)).

ولكن لا بد أن نستعيد هنا ما ذكرناه في الجبهه الأولى من أن جواز الانتفاع بأحد أجزاء الميت المسلم لا يعنى جواز الانتزاع من جسمه من دون سبق رضاه أو استدعته الضروره، كما لا يعنى سقوط الديه التى تقرر عليه، ومثله ما إذا كان الميت كافراً محقون الدم كالذمى وشبهه.

الجبهه الثانيه: فى صحه بيع الجزء الذى لا تحله الحياه.

والحكم فى هذه الحاله واضح؛ إذ بعد الحكم بجواز الانتفاع بهذه الأعضاء سواء انتزعت من الحيوان أو الإنسان فلا مانع من إجراء المعامله عليها؛ لأن التعامل عليها يصبح مسأله عقلائيّه حينئذ.

الجبهه الثالثه: فيمن يملك هذه الأعضاء ويستحق الثمن والحكم فيها أيضاً واضح من خلال ما سبق من حديث فإن كان العضو منتزعاً من الحيوان وكان هذا مملوكاً لشخص محترم المال فلا شك بأن ملكيه هذا العضو تعود لمالكه؛ إذ هو لم يخرج عن ملكيته فله حق التصرف فيه وبيعه ان شاء.

أما إذا كان الحيوان مملوكاً لغير محترم المال أو لم يكن مملوكاً لأحد كانت أعضاؤه من المباحات العامه التى تملك بالحيازه أو الاستيلاء.

ص: ٢٤٩

١- وسائل الشيعه ٢٤: ١٨٣ ب (٣٣) من أبواب الأطمعه المحرمه ح ١٢.

أما إذا كان العضو منتزعاً من الميت _ والمفروض أنه لم يبيح لأحد انتزاعه _ فإن كان الميت مسلماً أو ممن عصم دمه لا بد من دفع الدية سواء مع مخالفته الحكم الشرعي بالتحريم أو حيث تستدعي الضرورة المبيحة حيث تتوقف حياه النفس المحترمه _ كما قلنا _.

ومصرف هذه الدية هو ما قلناه في الفصل السابق؛ إذ يرجع إلى بقيه ما يتركه الميت من موارث، ولا يلتفت إلى ما ورد من رجوعها إلى الإمام(عليه السلام) في هذه الحال، أو اعتبارها من مصارف سبل الخير التي تصرف في الحج وأبواب البر لضعف هذه الروايات.

أما الذي يتملك الأعضاء في هذه الحال فسنتوفي الحديث فيه إن شاء الله في موقعه من الفرض الثاني.

الفرض الثاني: في الأعضاء التي تحلها الحياه.

ولا بد في هذا الفرض أيضاً من ملاحظه الجهات الثلاث التي ذكرناها في الفرض السابق.

الجهة الأولى: في جواز الانتفاع بالميتة وأجزائها، والكلام يقع كذلك بالنسبه إلى الحيوان تاره وإلى الإنسان أخرى.

أما الحيوان فالمعروف بين الفقهاء أنه لا يجوز الانتفاع بالميتة النجسه، وقد استدل على هذه الحرمة بما رواه:

١- علي بن أبي المغيرة في الصحيح، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الميتة ينتفع منها بشيء؟ فقال: لا (١).

٢- الكاهلي في المعبر قال: سأل رجل أبا عبد الله (عليه السلام) وأنا عنده عن قطع أليات الغنم فقال: لا بأس بقطعها إذا كنت تصلح بها مالك، ثم قال: إن في كتاب علي (عليه السلام) أن ما قطع منها ميت لا ينتفع به (٢).

٣- أبو إسحاق عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: كتبت إليه أسأله عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها ذكياً؟ فكتب (عليه السلام): لا ينتفع من الميتة بإهاب ولا عصب... (٣).

إلا أن هذه الطائفة معارضة بما دل على جواز الانتفاع بالميتة، وهي كثيرة منها ما رواه:

١- محمد بن إدريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب جامع البزنطي صاحب الرضا (عليه السلام) قال سألته عن الرجل يكون له الغنم يقطع من ألياتها وهي أحياء أيصلح أن ينتفع بما قطع؟ قال: نعم يذبيها ويسرج بها ولا يأكلها ولا يبيعها (٤).

٢- أبو بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث: أن علي بن الحسين (عليه السلام) كان يبعث إلى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه، فإذا حضرت الصلاة ألقاه وألقى

ص: ٢٥١

١- وسائل الشيعة ٢٤: ١٨٤ ب (٣٤) من أبواب الأئمة المحرمة ح ١.

٢- وسائل الشيعة ٢٤: ٧١ ب (٣٣) من أبواب الذبائح ح ١.

٣- وسائل الشيعة ٢٤: ٧١ ب (٣٣) من أبواب الأئمة المحرمة ح ٧ وفي سنده (عن الفتح بن يزيد الجرجاني بدل أبي إسحاق) وفي نسخه من الاستبصار: عن أبي إسحاق).

٤- وسائل الشيعة ٢٤: ٧٣ ب (٣٠) من أبواب الذبائح ح ٤.

القميص الذي يليه، فكان يُسأل عن ذلك فقال: إن أهل العراق يستحلون لباس جلود الميتة ويزعمون أن دباغه ذكاته (١).

ومقتضى الأصل جواز الانتفاع بالميتة حيث لا- تعتبر الطهاره، كما هو مختار الشرائع والنافع، وهو ما عن كاشف الرموز والعلامه ١ فى الإرشاد حيث أفتوا بجواز الاستقاء بجلود الميتة لما لا يستعمل فى الصلاه والشرب، وعن التنقيح أيضاً الميل إليه.

وأما الأخبار المانعه من الاستفاده بالميتة فهى _ على كثرتها _ يمكن حملها على الانتفاع بما يشترط فيه الطهاره كالصلاه والأكل، أو حملها على الكراهه، فما دل على الجواز نص غير قابل للتصرف فى دلالتة، وزرع الأعضاء ليس من تلك المنافع التى يشترط فيها الطهاره فلا مانع منه حينئذ.

وأما ما يؤخذ من الإنسان الميت مما تحله الحياه فإنه أيضاً مشمول لأدله الإباحه العامه فيمكن الانتفاع به من دون مانع، وما دل على المنع لا يتناول مثل هذه الانتفاعات.

الجهه الثانيه: فى بيع العضو الذى كانت تحله الحياه من الميت.

والمشهور فى مثل هذا العضو عدم جواز البيع، والذى يمكن أن يستدل به على هذا المنع أمور:

الأول: أن الشارع قد أسقط ماله الميتة ومن ثم إمكان تملكها من قبل أحد، والماليه والملكيه من شروط صحه البيع، وفيه:

ص: ٢٥٢

أولاً: عدم وجود دليل معتبر على اشتراطهما في البيع، ولا سيما وجودهما قبل وقوع البيع؛ إذ يكفي وجودهما المقترن بوقوع البيع كما في بيع الكلي وعمل الحر - على رأى من ينكر ماليته أو ملكيته قبل وقوع المعامله عليه - .

وثانياً: الاستفادة من الأدله - على تقدير تماميتها - عدم جواز البيع وعدم جواز أكل الثمن، وهذا أعم من المدعى؛ إذ من الممكن تصور المالىه والملكيه لما يحرم بيعه.

الثانى: أن ما تحله الحياه من الميته نجس، وإن كان الحيوان طاهراً حال حياته، وبيع النجس غير جائز.

وفيه: أنه لا دليل على المنع من بيع النجس كالثوب والدهن وشبههما للانتفاع به فيما لا تشترط الطهاره فيه كالسراج بالدهن أو الزيت.

الثالث: أن الميته لا يجوز الانتفاع بها فيكون أكل ثمنها أكلاً بالباطل.

وفيه ما سبق معرفته من عدم تماميه المقدمه الأولى؛ إذ سبق أن الميته يمكن الانتفاع بها ولا سيما هذه الأعضاء التى تقتطع لزراعتها فى أجسام الأحياء التى نحتاجها.

الرابع: قيام الإجماع على عدم جواز البيع.

وفيه: أنه لو سلم أن هناك اتفاقاً على القول بالحرمة إلا أنه إجماع مدركى يستند إلى استفاده العلماء ذلك مما ورد بهذا الصدد من الروايات وليس إجماعاً تعبيرياً.

الخامس: الأخبار الواردة التى تحرم بيع الميته، منها:

١_ ما سبق ذكره من روايه محمد بن إدريس عن جامع البزنطى صاحب الرضا(عليه السلام) وفيه يقول(عليه السلام) عما يؤخذ من أليات الغنم من دهن:.. ويسرج بها ولا يأكلها ولا يبيعها(١).

٢_ ما رواه الحسن بن شعبه فى تحف العقول مرسلأ عن الصادق(عليه السلام): وأما وجوه الحرام من البيع والشراء وكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهى عنه من جهه أكله وشربه أو كسبه أو نكاحه أو ملكه أو إمساكه أو هبته أو عاريتة أو شىء يكون فيه وجه من وجوه الفساد نظير البيع بالربا لما فى ذلك من الفساد أو البيع للميته.. إلخ(٢).

٣_ وقريب منه ما رواه فى المستدرک عن كتاب فقه الرضا(٣).

٤_ ما رواه كتاب دعائم الإسلام عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه عن على(عليه السلام) أن رسول الله(صلى الله عليه و آله) نهى عن بيع الأحرار وعن بيع الميته.. إلخ(٤).

٥_ ما رواه فى المستدرک عن النبى(صلى الله عليه و آله) وأن الله تعالى إذا حرم على قوم أكل شىء حرم عليهم ثمنه(٥).

والروايات كلها سوى معتبره البزنطى مما لم تثبت صحته، وهذه المعتبره لا بد من حملها؛ إما على المنع من البيع من دون إعلام المشتري كما هو حال المنع

ص: ٢٥٤

١- وسائل الشيعة ٢٤: ٧٢ ب (٣٠) من أبواب الذبائح ح ٤.

٢- تحف العقول: ٢٤٥ جوابه(عليه السلام) عن جهات معاش العباد.

٣- مستدرک الوسائل ١٣: ٦٣ _ ٦٥ ب (٢) من أبواب ما يكتسب به ح ١.

٤- دعائم الإسلام ٢: ١٨ فصل (٢) ذكر ما نهى عن بيعه ح ٢٢.

٥- مستدرک الوسائل ١٣: ٧٣ ب (٦) من أبواب ما يكتسب به ح ٨.

عن بيع الجلد المشكوك التذكية على المسلم من دون إعلامه بالحال كما يدل عليه ما رواه الشيخ ١ بسنده عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الفراء اشتريه من الرجل الذي لعلى لا أثق به فيبيعني على أنها ذكیه، أبيعها على ذلك؟ فقال: إن كنت لا تثق به فلا تبعها على أنها ذكیه إلا أن تقول: قد قيل لى أنها ذكیه (١).

أو حملها_ ومثلها غيرها مما ورد فى حرمه البيع _ على بيع ما لا- منفعه محلله له غالبه بقريته ضم الحرمه إلى المنع من البيع، وبمناسبه الحكم والموضوع؛ ولهذا فحيث تتصور لبعض المحرمات مثل هذه المنافع الشائعه لا يقال بحرمه بيعها كالتراب والحجر والدم الطاهر والعذره للتسميد وشبهها، وطبيعى أن زرع العضو المقتطع من الميتة فى جسم الحى الذى يحتاج إليه هو أحد تلك المنافع المحلله، فلا يقال بحرمه بيع هذه الأعضاء وإن أخذ من إنسان أو حيوان ميتين.

كما يمكن حملها على الكراهه جمعاً بينها وبين ما دل على حليه بيع الميتة فقد روى:

١_ الحلبي فى الصحيح قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: إذا اختلط الذكى والميت باعه ممن يستحل الميتة وأكل ثمنه (٢).

ص: ٢٥٥

١- تهذيب الأحكام ٧: ١٢٠ ب (٩) الغرر والمجازفه وشراء السرقة وما يجوز من ذلك وما لا يجوز ح ٥٧.

٢- وسائل الشيعة ٢٤: ١٨٧ ب (٣٦) من أبواب الأطمه المحرمه ح ١.

٢_ الحلبى أيضاً عن أبى عبد الله (عليه السلام) أنه سئل عن رجل كان له غنم وبقر وكان يدرك الذكى منها فيعزله ويعزل الميتة، ثم إن الميتة والذكى اختلطا كيف يصنع به؟ قال: يبيعه ممن يستحل الميتة، ويأكل ثمنه فإنه لا بأس به (١).

وقد أفتى بمضمون هاتين الروايتين فى النهايه والوسيله والجامع _ على ما حكى عنه _ وفى الحدائق عن المجلسى ١ القول بجواز بيع الميتة؛ لأدله الجواز وعدم تماميه الإجماع على المنع.

٣_ ما ورد فى جواز بيع العجين بالماء النجس، فعن حفص بن البختري عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى العجين من الماء النجس كيف يصنع به؟ قال يباع ممن يستحل الميتة (٢).

وليس الاستدلال بالروايه من باب القياس، بل إن تخصيص الإمام (عليه السلام) جواز البيع ممن يستحل الميتة يعنى أن مورديهما من ملاك واحد.

وقد حاول البعض _ كالمحقق ١ والعلامة ١ _ حمل هذه الروايات على البيع الصورى؛ إذ هو فى الحقيقه من باب استنقاذ المال من الكافر، إلا- أن هذا الحمل لا موفقيه فيه؛ إذ يمكن أن يكون مستحل الميتة من الذميين محترمى المال، بل هذا هو المورد الغالب فى المجتمع المسلم حين صدور هذه الروايات.

وحاول آخرون تصحيح البيع بقصد البائع المسلم أجزاء الميتة التى لا تحلها الحياه فى العقد من الصوف والعظم والشعر ونحوها.

ص: ٢٥٦

١- وسائل الشيعة ٢٤: ١٨٧ ب (٣٦) من أبواب الأطحه المحرمه ح ٢.

٢- وسائل الشيعة ١٧: ١٠٠ ب (٧) من أبواب ما يكتسب به ح ٣.

ولكن مع هذا القصد لا موجب لتخصيص البيع ممن يستحل أكل الميتة فقط؛ إذ مع هذا القصد يصح البيع حتى مع المشتري المسلم.

كما حاول آخرون تصحيحه بقصد بيع المذكي في العقد فقط، وهذا الحمل يظهر ما فيه كذلك من الالتفات إلى أن البيع مع هذا القصد صحيح حتى مع المسلم، مع أنه مناف لإطلاق بعض الروايات ولاسيما الرواية الثالثة الواردة في العجين؛ إذ المجموع أصبح نجساً فلا يمكن قصد البعض دون البعض؛ إذ لا تمايز بين النجس والظاهر.

ولا يمكن تصحيح المعاملة بقاعده الإلزام؛ إذ حققنا في مورد القاعده عدم جريانها في العقود.

ودعوى لزوم الرجوع إلى مطلق ما دل على حرمه بيع الميتة بعد سقوط ما دل على جواز بيعها بالمعارضه لا وجه لها إذ يرد عليه:

أولاً: أن ما دل على الجواز معارض لما ورد في المنع، والتعارض حين يستوجب التساقط لا بد من حصوله في الطرفين، وحينئذ يرجع إلى أدله الإباحه العامه.

وثانياً: لو فرض اختصاص دليل الجواز بالميتة المختلطة بالمذكي فالمورد ليس هو المعارض بل التخصيص، وعليه فلا بد من تخصيص أدله المنع بروايات التجويز.

وثالثاً: لا وجه لترجيح دليل المنع على دليل الجواز؛ إذ كل ما في الأمر أن هنا شهره اعتبرت مرجحه للمنع إلا أن الشهره المرجحه _ لو سلم أصل المبني _

هى المطلقة التى تزىل الرىب والشك، وما نحن فىه لىس من هذه الشهرة؛ إذ لم يعلم من الأصحاب العمل بروايات المنع مطلقاً، وإلا لمنعوا من بىع مئته غير ذى النفس السائله؛ إذ هى مشموله للعموم، مع أنهم حكموا بالجواز فىها.

إذن فالصحيح أنه لا- مانع من بىع المئته حىث تكون لها منافع عقلائيه محلله كالاستفاده من أعضائها فى زرعها فى أجسام الأحياء.

الجهه الثالثه: فىمن ىمتلك العضو المنتزع من المئ.

وخلاصه القول فىه: أن العضو إن كان منتزعاً من إنسان مملوك أو حىوان كذلك فالثمن ولا شك للمالك كما هو مقتضى القاعده والأخبار المتقدمه.

أما إذا كان العضو قد انتزع من إنسان حر فاقد للعواصم أو حىوان غير مملوك فهو كالمباحات الأصلية ىملكه من يحوزه، فله تعود التصرفات كاه ومنها البىع وامتلاك الثمن.

وإذا كان العضو من إنسان حر محقون الدم فىحتمل فىه أوجه؛ أن ىملكه الشخص الذى يعطى الديه، ولا ىبعد إجراء حكم المباحات الأصلية فىه أيضاً فىملكه الذى يحوزه بالاقطاع، وقرب من تصور عدم إمكان تملكه من أحد إلا أن الحائر أو البنك الذى يحتفظ به ىمتلك حق الاختصاص فقط.

*** الجهه الرابعه: حكم ما يزرع من الأعضاء.

إذا زرع العضو في جسم حي أو ميت فيحكم بأنه من الجسم المزروع فيه إذا التحم به أو اختلط المزروع في جسم من يزرع فيه، فلو كان العضو مزروعاً في جسم إنسان مسلم حكم بطهارته الذاتية وإن كان مباناً من الميت، وإن كان الاحتياط يستدعي غسل العضو قبل استخدامه فيما يعتبر الطهاره فيه، ولا يجري الاستصحاب هنا ليقال بالنجاسه الثابته له حال الموت لتبدل الموضوع بعد الالتحام وسريان الحياه.

وكذلك الأمر فيما لو زرع عضو من حيوان نجس العين في جسم حيوان طاهر، أو عضو من الكافر في جسم الإنسان المسلم أو عضو من حيوان محرم الأكل في جسم حيوان محلل، ففي جميع الحالات يحكم بأنه من الجسم المزروع فيه بعد التهامه وحكم العرف بالجزئيه، وهكذا لو كان العكس في جميع هذه الصور، والأمر نفسه في تزريق الدم.

أما قبل الالتحام وصدق الجزئيه فإن رأى العرف الدقيق أنه لا يزال جزءاً من الحيوان أو الإنسان الذي أخذ منه جرى عليه حكمه أيضاً، وأما مع الشك وعدم البت بالأمر فحيث لا يعلم تبدل الموضوع لا بد من جريان الاستصحاب والحكم عليه بما كان يحكم به قبل الزرع.

هذا، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

ص: ٢٦٠

الفصل الأول/ فى أدله أماره سوق المسلمين ١١

الفصل الثانى/ آثار أماره سوق المسلمين ٢١

الربا ٣٧

الفصل الأول: فى ربا المعاوضه ٤١

شرائط الربا فى البيع ٥٣

الشرط الأول: وحده الجنس فى العوضين. ٥٣

الشرط الثانى: اعتبار الكيل والوزن فى العوضين ٦١

الفصل الثانى: ربا القرض ٦٧

حكم ما يؤخذ ربا من الأموال ٧١

أما ربا البيع فقد ذكرت له احتمالات ثلاثه: ٧٥

وأما بطلان البيع الربوى فقد استدل عليه بوجه: ٨٠

تأجيل أحد العوضين ٨٣

مجهول المالك ٩٥

ص: ٢٦١

هل الدوله _ بمختلف أنواعها _ تملك أم لا تملك؟ ٩٥

وقد استدل من قال بعدم الملكيه بأمر: ٩٥

المصارف والبنوك ٩٥

أقسام البنوك ٩٥

الودائع المصرفيه ٩٥

الودائع الثابته: ٩٥

الودائع غير الثابته: ٩٥

التوفير: ٩٥

المال ومنشأ الماليه فى المالىات ٩٥

ماليه الأوراق النقدية: ٩٥

التعامل بالأوراق النقدية ٩٥

المورد الأول: فى بيع الأوراق الماليه: ٩٥

المورد الثانى: فى قرض الأوراق الماليه: ٩٥

تنزيل الأوراق ٩٥

البحث الأول: فى تنزيل الأوراق النقدية: ٩٥

البحث الثاني: في تنزيل الكمبيالات: ٩٥

المورد الثاني: في كمبيالات المجامله ٩٥

الكفالات المستحدثه ٩٥

الجهه الأولى: في صحه العمليه: ٩٥

فتح الاعتمادات ٩٥

التأمين ٩٥

مصرف الدم والأعضاء والنطف ٩٥

الفصل الأول/ في مصرف الدم ٩٥

الفصل الثاني/ مصرف الأعضاء ٩٥

الفهارس ٩٥

ص: ٢٦٣

رقم الإيداع بدار الكتب والوثائق

تحت رعايه مكتب سماحه آيه الله العظمى المرجع الدينى الكبير الشيخ بشير حسين النجفى (دام ظله)

جمهورية العراق _ النجف الأشرف

<http://www.anwar-n.com> info@anwar-n.com

<http://www.alnajfay.com> info@alnajfay.com

هاتف: ٣٣٣٤٨ - ٠٣٣ / نقال: ٠٧٨٠١٠٠٤٧٥٨

ص.ب: ٧٣٢ مكتب بريد

ص: ٢٦٤

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ٩

عنوان المكتب المركزى

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونى : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزى ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

