

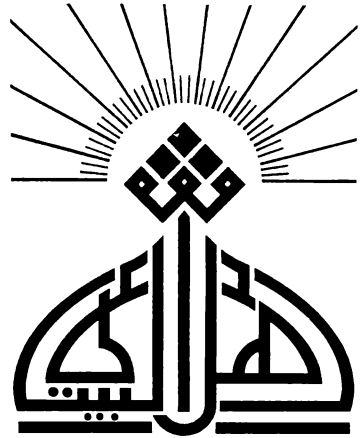
فَقِّهَاهُمَا الْبَيْتُ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ

فصلية فقهية متخصصة

عدد خاص

الإمام الخميني إنجازات فقهية وأصولية

- نظرية الإمام الخميني رحمته الله في الأحكام الثانوية
- تجارة السلاح في ضوء الآراء الفقهية للإمام الخميني رحمته الله
- البراءة من المشركين تنظير في فقه الإمام الخميني رحمته الله
- الفجر في الليالي المقمرة
- قاعدة الإتلاف عند الإمام الخميني رحمته الله
- لمحات حول المدرسة الأصولية للإمام الخميني رحمته الله
- نظرية الخطابات القانونية
- الإمام الخميني رحمته الله وعلوم الحديث
- ومضات من سيرة الإمام الخميني رحمته الله



فصلية فقهية متخصصة

فَقْهُ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِ السَّلَام

فصلية فقهية متخصصة

تصدر عن

مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

طريقاً لأهل البيت عليه السلام

العدد الثاني والأربعون - السنة الحادية عشرة

١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٦ م

Kh_ghaffuri@islamicfeqh.com

المحرران العامان :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

الشيخ خالد الغفوري

هيئة التحرير :

الشيخ عباس الكعبي

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

الشيخ قاسم معذل الإبراهيمي

الشيخ حيدر حب الله

الشيخ محمد الرحمانى

مدير التحرير :

الأستاذ علي الساعدي

المراسلات :

تكون باسم رئيس التحرير

وعلى العنوان التالي :

الجمهورية الإسلامية الإيرانية

قم - ص.ب. : ٣٧٩٩ | ٣٧١٨٥

هاتف : ٧٧٣٩٩٩٩ ٢٥١ ٩٨+

فاكس : ٧٧٤٤٣٨٧ ٢٥١ ٩٨+

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ
مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ
لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ



محتويات العدد

- الأبعاد الفقهية والاصولية في شخصية الإمام الخميني رحمته الله ٥ - ١٠
رئيس التحرير
- نظرية الإمام الخميني رحمته الله في الأحكام الثانوية ١١ - ٢٤
آية الله الشيخ محمد اليزدي
- تجارة السلاح في ضوء الآراء الفقهية للإمام الخميني رحمته الله ٢٥ - ٧٤
الشيخ صفاء الدين الخزرجي
- البراءة من المشركين تنظير في فقه الإمام الخميني رحمته الله ٧٥ - ١٠٨
الشيخ قاسم معدّل الإبراهيمي
- الفجر في الليالي المقمرة ١٠٩ - ١٣٠
الشيخ مجتبی الأعرافي
- قاعدة الإنقاذ عند الإمام الخميني رحمته الله ١٣١ - ١٦٤
الشيخ محمد الرحمانی
- لمحات حول المدرسة الأصولية للإمام الخميني رحمته الله ١٦٥ - ٢٢٦
الشيخ أحمد المبلّغي



محتويات العدد

نظرية الخطابات القانونية ٢٢٧ - ٣٠٤

الشيخ أبو القاسم المقيمي

الإمام الكميني عليه السلام وعلوم الحديث ٣٠٥ - ٣٥٤

الشيخ محمد كاظم رحمن ستايش

حوارات مختارة حول الشخصية العلمية للإمام الكميني عليه السلام ٣٥٥ - ٣٧٢

إعداد: التحرير

ومضات من سيرة الإمام الكميني عليه السلام ٣٧٣ - ٤٣٠

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

* * *

الأبعاد الفقهية والاصولية

في شخصية الإمام الخميني عليه السلام

إنَّ لشخصية الإمام الخميني عليه السلام أبعاداً متعدّدة وفي كلّ منها بدا متميّزاً غير أنّ ما انعكس عنه على أذهان الملأ العام وإن انبنى من الواقع لم يعكس الواقع بتمامه وإنّما تُرجم لجانب وأُغفلت جوانب أخرى إلى حدّ كادت أن تنسى.. وعلى الرغم من إمكانية تبرير ظاهرة التركيز على بعض الأبعاد دون غيرها بمبررات ميدانية إلّا أنّ الرؤية الدقيقة والمختبرية تملي على الباحث متابعة تلك الأبعاد المتزامية الأطراف طرّاً ليتسنى له عملية اكتشاف تلك الشخصية بحجمها الحقيقي.. ولا يقع تحت غائلة الإسفاف أو الإجحاف..

ومن الواضح طغيان الأبعاد السياسية والاجتماعية في شخصية الإمام الخميني عليه السلام على سائر الأبعاد واستحواذها عليها وتغطيتها لها.. وليس في بروز تجلّيات لشخصيته الفدّة أكثر من غيرها آية منقصة ولا عيب في ذلك إطلاقاً ما دام لتلك التجلّيات حقيقة عينية في الواقع ولم تكن ناشئة من نسج الخيال والتصور الموهوم..

فنحن لا يمكننا التخفيف من قيمة الإعصار الحضاري والانعطاف

التاريخي الكبير الذي حدث على يدي هذا الرجل وما ترك من تداعيات وما ولد من تفاعلات على مختلف الصعد.. وليس إعظام وإكبار مثل هذا الحدث الخطير سبباً للإجحاف وعدم الموازنة في كشف شخصية الإمام عليه السلام.. بل الإجحاف ينشأ من إضمار الأبعاد المعرفية والعلمية الواسعة التي توفرت عليها هذه الشخصية..

ثم إنَّ استيعاب كافة الأبعاد - مضافاً إلى كونه يجنبنا الوقوع في النظرة المجتزأة وعدم اختزال شخصية الإمام الخميني عليه السلام في المضيق السياسي - يمكننا من تحليل ذات البعدين السياسي والاجتماعي تحليلاً دقيقاً ورؤية الأساس الماورائي الذي انطلق منه..

وعملية الاستيعاب لتلك الأبعاد تبدأ أفقية ثم تتجه عمودياً.. فالخطوة الاولى تتمثل بالتعداد البسيط والخطوة الثانية تتمثل بمتابعة التفاصيل والثالثة التحليل والتقييم الموضوعي والرابعة استنباط المركب العام الذي يربط بين أطراف معالم هذه الشخصية..

ومن الواضح أنَّ الامتدادات المعرفية للإمام الخميني بعرضها العريض يتعدّر مسحها من قبل المتخصص في فرع معرفي معين فافتضى ذلك أن يتصدّى المتخصصون كلّ حسب دائرته لدراسة ما يعنى به.. وقد انطلقت مجلة فقه أهل البيت عليه السلام من أفقها التخصصي الخاص بها وهو الفقه وما يتعلّق به من علوم الشريعة الدخيلة في العملية الاجتهادية بصورة مباشرة أو شبه مباشرة فسعت لتقديم حزمة من الدراسات المتنوعة في إطار علم الفقه واصول الفقه وعلوم الحديث وهي العلوم ذات التماس المباشر بالعملية الاجتهادية.. والملفت للنظر فيها المقالات التي تجاوزت في

مدياتها الخطوة الاولى ووقعت في سياق الخطوتين الثانية والثالثة وربما الخطوة الرابعة من العرض المنهجي الذي نؤمنا عنه ..

فثمة دراسات ركزت على معالجات فقهية للإمام الخميني لمسائل موضوعية ذات النمط التقليدي وإن اتسمت المعالجة بالجدة والاجتهاد والابداع نظير: معالجته لمسألة تحديد وقت الفجر في الليالي القمرية .. وبيان هل إن المدار في تحديد الوقت على التوقيت الطبيعي والكوني المبني على أساس الحركة الفلكية أو إن المدار على ما يترأى للناظر الاعتيادي وعلى التبين الفعلي ؟

وقد اضيف إلى مجموعة الدراسات هذه انموذجاً من البحوث التي عالجت إحدى القواعد الفقهية ، وهي قاعدة الائلاف .. وقد طرحت في مفاصل البحث مجموعة من الآثار الاجتهادية مثل مسألة الضمان ..

وهناك دراسات اختصت ببيان معالجات فقهية للإمام الخميني عبّر فيها عن رؤية راقية وواعية للأغراض الرسالية والمقاصد الشرعية العظمى .. كبحث مسألة تجارة السلاح وبيعه لغير المسلمين ..

حيث تتجلى في ذلك ظرافة الرؤية التي انطلق منها في معالجته ﷺ .. فإنه يفرّق بين دائرتين من التشريعات: إحداهما التشريعات المرتبطة بالأفراد من حيث هم والتي تكون محكومة عادة بمنطق خاص بها والدائرة الاخرى التشريعات المرتبطة بالنظام العام والتي تكون محكومة لمنطق آخر وهو مراعاة المصالح والمفاسد العامة المُناط تشخيصها بالجهات العليا وبولي الأمر ..

ومن الدراسات ما يعبر عن عملية تنقيب وراء بعض المواقف

الشرعية والإفتاءات الفقهية للوصول إلى الاسس والمنطلقات الفقهية التي انطلقت منها واستندت إليها من قبيل: الحكم بإعلان الحاج للبراءة من المشركين.. فإن مثل هذا الحكم بحاجة إلى بحث تنظيري لاكتشاف المواد والعناصر الاستدلالية التي تكوّن منها ..

كما أنّ قسماً من الدراسات قد انصبّ على بعض المباني الاستراتيجية في المنهج الاستنباطي والمؤثرة في سير العملية الاجتهادية بصورة عامة وبنحو كلي، نحو: نظرية الخطابات القانونية حيث استهدفت حلّ أحد الألفاظ المستعصية في الربط المنطقي بين الصياغات الكلية للأحكام وبين تعلّقها بعقدة المكفّ على انفراده من خلال بيان آلية معيّنة وميزة خاصة للخطاب القانوني يتوصّل عبرها لتحريك المكفّ ودفعه صوب الامتثال.. فإنّ مثل هذه النظرية لم تطرح في المعالجات البحثية بشكل متناسب مع أهميتها وخطورتها ممّا دعت الحاجة إلى ضرورة بيانها وعرضها على المستوى التصوري والمستوى التصديقي وتقصّي الآثار والنتائج الواسعة المترتبة على هذه النظرية فقهيّاً واصولياً ..

ومن هذا السنخ أيضاً الدراسة التي تصدت لبحث طبيعة النسبة بين الأحكام الأولية وبين الأحكام الثانوية وهل هناك تنافٍ قائم بينهما أو تبقى الأحكام الأولية محافظة على مكانتها وموقعيتها ؟

ويطالع القارئ أيضاً في هذا العدد الخاص من المجلة بعض الدراسات التي طالت نطاق الخطوة الرابعة وسعت إلى الوصول لتحصيل مرتّب النمط الاصولي الذي يعبر عن الاتجاه العام للذهنية الاصولية للإمام الخميني والمدرسة الاصولية التي بناها

في النهضة الدينية المعاصرة .. فإن المشروع السياسي الجماهيري الإسلامي لا ينهض بأعبائه غير الفقيه المتخصص ولا يليق بغيره .. ولا الميدان التخصصي النظري المجرد عن الأهداف الرسالية والأغراض الشرعية بمنتهج .. بل يكون عبارة عن دوران في حلقة مفرغة وحركة عقيمة لا تخلق في الواقع رشداً ولا تمنح هدى .. فلم يكن النفر الأول منفصلاً عن النفر الثاني .. وإنما انطلق في برنامج سياسي ونهضته الاجتماعية على أسس معرفية اجتهادية .. وقد جمع ﷺ بين هاتين الحسنيين .. وقد منَّ الله عليه بالنصر وتحقيق أهدافه الرسالية .. فجزاه الله عن الاسلام والمسلمين خيراً ونعم أجر العاملين ..

.. ولا حول ولا قوة إلا بالله ..

رئيس التحرير

نظرية الإمام الخميني قدس سره

□ آية الله الشيخ محمد اليزدي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على تمام عِدَّة المرسلين محمد
وآله الطاهرين

المقدمة :

ليست الأحكام الشرعية فقط هي الأوامر والنواهي الصادرة من الله تعالى تكليفاً على العباد إيجاباً أو تحريماً أو ترجيحاً أو إباحة على القول بالإباحة الشرعية، بل المشروعات التي تتضمن الحلية والحرمة أو الصحة والفساد مثل قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الزَّوْجَ﴾ ^(١) و ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْوَاتُكُمُ الْمَيِّتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾ ^(٢) و ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ...﴾ ^(٣)، ومثل قوله ﷺ: «لا وقف إلا في ملك» ^(٤) و «لا رضاع بعد الفطام» ^(٥)، وكذلك الحدود والتعزيرات وما جعل في اختيار الولي والحاكم بل نفس الولاية المطلقة، كل ذلك أحكام شرعية لابد من رعايتها وعدم التعدي عنها، ولا أقل في هذا المقام وإن كان يصدق على بعضها الحق مع أنه حكم إلهي.

نظرية الإمام الخميني عليه السلام في الأحكام الثانوية

وكذلك ليس الوصف الأولي والثانوي للأحكام من الأوصاف الشرعية وحقائقها المجعولة بيد الشارع حتى نتفحص عن ضوابطها وحدودها في لسان الشرع عند جعل الأحكام.

بل هما مستعملان في كلمات الأصحاب سيما الأصوليون منهم في تقسيماتهم بملاحظة الخصوصيات الراجعة إليها.

تعريف الحكم الأولي والثانوي:

وعندهم أنَّ الأحكام الأولية: هي الأحكام المجعولة على نفس طبائع الموضوعات وعناوينها بما هي عليها وتكليف العباد بما هم كذلك من غير ملاحظة ظرف خاص أو حالة خاصة، مثل: الاضطرار والإكراه والحرَج والضرر حتى السهو والنسيان، بل العلم والجهل والشك، وكذلك الحقوق المجعولة لهم بما هم كذلك.

وعليه فمثل وجوب الصلاة على كلِّ حال ووجوب الحجِّ على المستطيع كذلك وحق القصاص لولي الدم وقطع يد السارق والسارقة، وجعل الديات وعدم تأثير الرضاع بعد الفطام في نشر الحرمة وعدم صحة الوقف في غير الملك، كلُّ ذلك أحكام شرعية أولية وإن كان الفرق بين الحكم والحق كما فصل في محله أنَّ الأول لا يتغيَّر باختبار المكلف والحق قد يكون لصاحبه الغمض عنه.

ومن التعريف المذكور يعرف معنى الوصف الذي ذكر؛ فإنَّ المكلف في مقام الامتثال قد يقع في أوضاع وظروف تمنعه عن الإطاعة، فلا يتمكَّن من الإتيان بها، مثل المرض والحرَج والضرر والإكراه وما شابه ذلك، فيترك الواجب أو يقتصر الحرام مثل أكل الميتة، فحكمه في هذه الحالات هو الحكم الثانوي.

نعم، الحالات الطارئة لابد وأن تكون لا عن اختيار المكلف وإيقاعه نفسه فيها فراراً عن التكليف وإلا يعاقب على ترك الحكم الأولي، قال تعالى: ﴿فَمَنْ أَضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٦) وقال: ﴿فَمَنْ أَضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾^(٧)، فالاضطرار إذا كان عن بغي وعدوان أو عن جنف لإثم فلا يكون موضوعاً للحكم الثانوي ولا يترتب عليه نفي الإثم وغفران الذنب، بل الإثم في ترك الحكم الأولي باقٍ؛ لأنَّ الحكم باقٍ، ولا وجه لنفيه.

وبناء على هذا التعريف للوصف الأولي والثانوي فإنَّ طرؤ الجهل أو الشك في الأحكام الأولية حال الامتثال أيضاً من الحالات المأخوذة في موضوع الحكم الثانوي؛ فإنَّ قوله عَلَيْهِ السَّلَام: «إذا شككت فابنِ على الأكثر»^(٨)، أي في الركعات أو «إذا شككت فابنِ على ما كان»^(٩) في الاستصحاب وسائر الأصول العملية قد أخذ الشك في موضوع الحكم، وكذلك قوله عَلَيْهِ السَّلَام: «كلَّ شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر»^(١٠) قد أخذ الجهل في موضوع الحكم، وعليه فجميع الأحكام الظاهرية تصلح أن تعدَّ من الأحكام الثانوية الحاكمة ما دام الشك والجهل موجودان.

وقد ظهر ممَّا ذكرنا أنَّ الأحكام الثانوية أيضاً أحكام شرعية، وأنها محدودة ومقيّدة بالحالات الطارئة، فما دامت تلك الحالات متحقّقة فتلك الأحكام أيضاً متحقّقة؛ فإنَّ الضرورات تتقدّر بقدرها.

وكذلك ظهر أنَّ الأحكام الحكومية الصادرة عن ولي أمر المسلمين والفقهاء الوليّ على أساس مصالح الأمة ودفع المفساد والمضارّ عنهم إذا تعارضت مع الأحكام الأولية مثل جعل الضرائب في أموالهم والتصرّف في أملاكهم وأراضيهم بل بيوتهم ومساكنهم في حالة إحداث الشوارع والطرق اللازمة، بل حتى تخريب المسجد أو المعبد إذا كان ضراراً بالمسلمين، وتعطيل بعض

الشعائر مؤقتاً مثل الحج ، كلّ ذلك يكون من الأحكام الثانوية النافذة ما دامت المصلحة باقية ، وتبطل بعد زوال الحالة الطارئة مهما كانت .

والبحث إلى هنا لا كلام فيه ولا خلاف . إنّما الكلام في تحليل الأمر وطريق الجمع بين الحكمين الأولي والثانوي في جميع تلك الموارد .

الجمع بين الحكم الأولي والثانوي:

لا كلام في أنّ الأحكام الشرعية لا تكون جزافاً ، بل تتبع المصالح والمفاسد النفس الأمرية حتى في المخترعات الشرعية الاعتبارية مثل الصلاة والصوم والحج وأكثر العبادات ، فإذا كان في وجوب الصلاة والصوم مصلحة وفي حرمة الميتة والدم مفسدة واضطرّ العبد الى ترك الصلاة والصوم أو أكل الميتة والدم فكيف الأمر بالنسبة الى تلك المصالح والمفاسد؟

فقد ذهب كلّ الى قول:

١ - ظاهر كلمات الشيخ الأعظم الأنصاري (عليه السلام) تأثير الحالة الطارئة والحكم الناشئ منها في نفس الحكم الأولي وتبدّل ماهيته بالحكومة ؛ فيصير الواجب جائز الترك أو الحرام جائز الفعل ، إلّا أنّه (عليه السلام) فصل في المقام بما محصّله : إنّ الحكم الأولي قد يثبت لموضوعه من حيث نفسه ومجرّداً عن ملاحظة عنوان آخر طارئ عليه ، كما في أغلب المباحات والمستحبات والمكروهات ، فإذا عرض عنوان آخر حيث لا تنافي بين الحكمين يتبدّل المباح بالحرمة كما إذا حلف على تركه أو أمر الوالد بتركه ، أو بالوجوب كما إذا صار مقدّمة للواجب أو نذر فعله .

وقد يثبت له لا مع تجرّده عن ملاحظة العنوانات الخارجية الطارئة عليه ، نظير أغلب المحرّمات والواجبات ، فإنّ الحكم بالمنع عن الفعل أو الترك مطلق لا مقيد بحيثية تجرّد الموضوع إلّا عن بعض العنوانات كالضرر والصرح ،

ولازم ذلك التنافي، فإذا فرض ورود حكم آخر من غير جهة الحرج والضرر فلا بد من وقوع التعارض بين دليلي الحكمين، فيعمل بالراجح بنفسه وبالخارج.

ثم رتب على ذلك وقال ما حاصله: الشرط إذا ورد على ما كان من قبيل الأول لم يكن الالتزام بذلك مخالفاً للكتاب والسنة؛ إذ المفروض أنه لا تنافي بين حكم ذلك الشيء في الكتاب والسنة وبين دليل الالتزام بالشرط ووجوب الوفاء به، وإذا ورد على ما كان من قبيل الثاني كان التزامه مخالفاً للكتاب والسنة. فإذا شرط على زوجته ترك التزويج والتسرّي، الشرط باطل؛ لكونه خلافاً للكتاب والسنة، ففي رواية إسحاق بن عمار: «المؤمنون عند شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً»^(١١)، أمّا إذا نذر الإتيان بصلاة الليل أو صوم يوم كذا يتبدّل الحكم ويصير الصوم والصلاة واجباً^(١٢).

وقد أجاب الإمام الخميني رحمه الله في كتاب البيع عن كثير من موارد المناقشة في كلامه رحمه الله، ولسنا بصدد البحث عنها هنا، فهو رحمه الله ممن قد حكم بحكومة الأحكام الثانوية على الأحكام الأولية في أكثر الموارد.

٢ - وعن صاحب الكفاية رحمه الله قال: «من هنا يلاحظ النسبة بين أدلة نفيه - الضرر - وأدلة الأحكام وتقدّم أدلته على أدلتها مع أنه عموم من وجه؛ حيث إنه يوفق بينهما بأنّ الثابت للعناوين الأولية اقتضائي يمنع عنه فعلاً ما عرض عليها من عنوان الضرر بأدلته كما هو الحال في التوفيق بين سائر الأدلة المثبتة والنافية لحكم الأفعال بعناوينها الثانوية والأدلة المتكفلة لحكمها بعناوينها الأولية»^(١٣).

فكانت النتيجة - كما ترى - يعتقد بأنّ الشارع في مقام جعل الأحكام الأولية لا يرى إلا الموضوع والمصلحة أو المفسدة المقتضية للوجوب أو الحرمة، ولا يحكم بشيء، بل ينتظر حتى يرى المكلف في مقام الامتثال والعمل إن لم

نظرية الإمام الخميني عليه السلام في الأحكام الثانوية

يعارضه مانع فيحكم بالوجوب أو الحرمة فعلاً وإلا يحكم بما تقتضيه الحالة الطارئة الفعلية من الامتثال. وهذه عبارة أخرى عن الحكم الاقتضائي والفعلية. وفيه ما ترى، وسيأتي الجواب عنه.

٣ - وعن المحقق النائيني عليه السلام ما ظاهره الميل الى مذهب الشيخ عليه السلام حيث قال في مسألة أخبار من بلغ: «أن تكون أخبار «من بلغ» مسوقة لبيان أن البلوغ يحدث مصلحة في العمل بها يكون مستحباً، فيكون البلوغ كسائر العناوين الطارئة على الأفعال الموجبة لحسنها وقبحها والمقتضية لتغيير أحكامها كالضرر والعسر والنذر والإكراه وغير ذلك من العناوين الثانوية» (١٤).

فإنه عليه السلام وإن لم يصّرح بالحكومة ولكن معنى قوله «للعناوين الطارئة على الأفعال الموجبة لحسنها وقبحها والمقتضية لتغيير أحكامها» ليس إلا حكومة الأحكام الثانوية على الأوليّة.

وقد ذهب إليه كثير من الفقهاء والأصوليين من المعاصرين، فقد قال: «علاقة أدلة العناوين الثانوية بأدلة الأحكام الثابتة لمتعلقاتها بالعنوان الأولي، هي علاقة الحكومة؛ فإن أدلة العناوين الثانوية مثل دليل نفي الضرر ونفي العسر والحرّج ناظرة الى أدلة الأحكام الثابتة للعناوين الأوليّة مثل وجوب الصيام والحج والوضوء» (١٥).

وقال في موضوع آخر وبعبارة أصرح: «... فيرتفع بذلك الحكم المتعلّق بذلك الفعل ويحلّ محله حكم آخر بموجب الدليل الوارد في حكم هذا الفعل بعنوانه الثانوي» (١٦).

وقال زميلنا الفاضل الكيلاني - بعد كلام له في المقام -: «ومحصّل البحث أن قواعد الأحكام الثانوية حاکمة على قواعد الأحكام الأوليّة» (١٧).

وقريب ممّا عرفت ما في كلمات الآخرين مع اختلاف يسير في التعابير

آية الله الشيخ محمد اليزدي

والمناقشات الجارية والقول بالتخصيص أو التقييد وأنّ الأحكام الثانوية وأدلتها يخصّص عموم دليل الحكم الأوّلي أو يقيدّه، فيكون الحكم الأوّلي في غير مورد الضرر والحرّج مثلاً وموارد الثانوي كانت خارجة عن شمول دليل الأوّلي ثبوتاً كما في الجمع في كثير من موارد أدلّة الأحكام.

وهناك ما نقل عن الشهيد الصدر رحمته الله في اصطلاحه «منطقة الفراغ» وأنّ الأمر فيما إذا لم يكن في الموضوع اقتضاء للحكم وتكون الإباحة عقلية فتأثير الحالة الطارئة مثل الاضطراب مثلاً لا كلام فيه نفيّاً أو إثباتاً، أمّا في الإباحة الشرعية واقتضاء الإباحة فيعارض حكم الحالة الطارئة مع اقتضائه وتأثيره في تبديل الاقتضاء الى المصلحة الملزمة مثلاً في الإتيان أو المفسدة الملزمة للترك.

فيناقش في اختصاصه البحث بذلك، والكلام جارٍ في مطلق الأحكام الأوّلية مع الثانوية (١٨).

إذا عرفت ذلك فالعمدة في المقام والغرض الأصلي في تسطير هذه السطور هو بيان مبنى الأستاذ الأعظم والفقير الأقوم الأصولي الفلسفي الحكيم التحرير قائد الثورة الإسلامية ومؤسس نظام الجمهورية الإسلامية في إيران الإمام الراحل الخميني رحمته الله.

وهذا المبنى من مبتكراته العلمية في شتات المباحث الأصولية. وملخص ذلك: أنّ الله تعالى لدى تشريعه وجعله الأحكام حيث يكون عالماً حكيماً ولا تكون أفعاله عبثاً وجزافاً قد جعل الأحكام على موضوعاتها حسب تناسب المصالح والمفاسد الموجودة فيها وبسببها سواء كانت الموضوعات من الأعيان الخارجية أو المخترعات الشرعية من غير لحاظ شيء آخر أو حالة من حالات المكلفين وكذلك المخاطب، والمكلف بهذه الأحكام طبيعة الناس أو المؤمنين بما هي كذلك من غير لحاظ الطوارئ والعوارض، فإذا حكم بنجاسة

نظرية الإمام الخميني عليه السلام في الأحكام الثانوية

الدم وحرمة الميتة ووجوب الصلاة وحرمة الربا وصحة البيع وشرطية الطهارة ومانع الموانع واستحباب المستحبات وكراهة المكروهات وحتى إباحة المباحات الشرعية، لم يلاحظ في الجعل والتشريع إلا أصل الحكم المتناسب مع الملاكات الموجبة لطلب الفعل أو الترك أو المقتضية لأمر عرضية.

وتلك الأمور والملاكات مما لا يتغير في نفس الأمر، وهي ليست بالحالات الطارئة على المكلف مثل الضرر والعسر والحرج أو النذر والعهد والقسم، ولا وجه ولا معنى للتغيير والتأثير فيها سواء ما كانت في الأعيان أو في المعتبرات والمخترعات التي يكون أمرها بيد المعتبر وضعاً ورفعاً؛ فإنها أيضاً حقائق لها وجودات بعد اعتبارها في ذلك العالم يشبه الوجود الذهني.

هذا في الأحكام الأولية على العناوين وطبائعها الكلية، وقريب من ذلك الأحكام المجعولة على العناوين الطارئة مثل الحرج والضرر والإكراه وما ورد في حديث الرفع؛ فإنه تعالى لم يجعل حكماً يعارض الأحكام الأولية حتى يخصصها أو يقيدّها أو يصير حاكماً عليها أو يجمع بينهما بالاقتضاء والفعلية.

بل رفع الإثم وغفر الذنب وقال: ﴿فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (١٩) وفي حديث الرفع كذلك رفع المؤاخذه والعقاب على ما فعل من الحرام أو ترك من الواجب، فراجع الأبحاث المبسطة في الحديث الشريف كما هو مطروح في الأصول.

فكان الشارع عندما يرى المكلف في مقام الامتثال والاطاعة مبتلى بحالة من تلك الحالات التي تمنعه عن الامتثال ويراه أنه غير عامد في ذلك وغير متجانف لإثم في ذلك الابتلاء، يراه متعذراً معذوراً من غير تغيير في نفس الأحكام وتغيير في المصالح والمفاسد فيراه مبتلى بفوات المصلحة أو الوقوع في المفسدة لا عن اختيار، فهذه الحالات أعذار غير إرادية توجب فوات

٣ - وقال أيضاً جواباً عما جمع به صاحب الكفاية عليه السلام: «القول بأن قضية الجمع بين أدلة الأحكام الأولية والثانوية حمل الأولي على الحكم الاقتضائي في مورد التنافي، فيه إشكال؛ لأن الميزان في باب الحكومة والجمع العقلاني هو مساعدة فهم العرف لذلك، وإلا فمجرد كون الدليل متكفلاً للأحكام الثانوية لا يوجب الحكومة ولا الحمل المذكور» (٢٢).

٤ - وقال في موضع آخر: «فكما لصاحب الحق أن يرفعه بإسقاطه كذلك له أن يدفعه بالقرار في ضمن العقد، وكذا الحال في أشباه المقام، فللزواج أن يشترط في ضمن عقد النكاح على زوجته عدم حق القسم لها، فيكون الشرط دفعاً لحقها لا تصرفاً في الحكم الشرعي، ولا تقييداً لدليل القسم» (٢٣).

٥ - وقال عند الكلام في شرط ترك التزويج والتسري جواباً عن توجيه الشيخ عليه السلام (٢٤): «مع أن التوجيه المذكور فاسد؛ لما تقدّم من عدم تغير أحكام الموضوعات الثابتة لها بالأدلة الأولية بعروض الطوارئ المتعلقة بها الأحكام الثانوية عليها كالشرط والنذر وغيرهما، فالتسري والتزويج مباحان بعد الشرط كما كانا قبله» (٢٥).

ولعله يكفيك ما أشرنا إليه شاهداً على مبنى الاستاذ عليه السلام، وكان كثيراً ما يناقش المحقق الأصولي الفلسفي محمد حسين الإصفهاني عليه السلام في مقام بيان المبنى بالإشارة إلى الخلط بين التكوين والاعتبار وأن ملاكات الأحكام المصالح والمفاسد وإن كانت هي العلل الأصلية لجعل الأحكام وتشريعها، وتأثيرها في ذلك وإن كان قهرياً خارجاً عن اختيار المشرع إلا أن ذلك تام في الأعيان والتكوين. وأمّا في المخترعات الشرعية والاعتباريات التي تكون بيد المعتبر إثباتاً ونفيّاً فكما أن بيده وضع العلّة والسببية والشرطية وأمثال ذلك بيده أيضاً رفعها أو إيجاد الفاصلة بين السبب والمسبب في عالم الاعتبار واعتبار ما لا يمكن في العين وأن كثيراً من إشكالات المحقق الإصفهاني عليه السلام ناشئة عن

الخلط بين التكوين والاعتبار، وليس هنا مقام تفصيل الكلام.

وأما ما يتوهم من أنّ الأحكام الصادرة من الحكّام وولاية الأمر الشرعيين ليست أحكاماً أولية ولا ثانوية، بل لا تكون أحكاماً شرعية فظاهر البطلان؛ فإنّ نفس الولاية من الأحكام الشرعية الأولية مجعولة بأدلتها المفصلة كتاباً وسنة وعقلاً بل إجماعاً كما فصلناه في فقه القرآن^(٢٦)، والولي الشرعي لا يحكم بحكم حكوميّ إلّا على أساس المصلحة للأمة ورعاية الغبطة في إطار خاص يكون على عاتقه، وما ينشأ من الحكم الشرعي الأولي هو أيضاً حكم شرعي أولي، وإن أبيت عن ذلك بلحاظ رعاية المصالح وتغيّرها وعدم الدوام والأبدية في كثير منها فهو حكم شرعي ثانوي، كما لا يخفى.

وفي الختام نشير إلى بعض ما حكم به الاستاذ الأعظم الإمام الخميني عليه السلام طليعة ولايته الشرعية قبل انتصار الثورة وبعدها على أساس الحكم الولائي الحكومي:

مثل: الحكم بلزوم مشاركة النساء في المظاهرات الثورية وإطلاق الشعارات ضد نظام الطاغوت الحاكم ولو من غير رضاء الأزواج والآباء، وبالحكم صارت الاجتماعات أضعافاً مضاعفة وأثر ذلك في تسريع الثورة وإنجاحها.

ومثل: الحكم بخروج الناس من بيوتهم يوم أعلن الطاغوت الحكومة العسكرية وهدّد الثوريين، وقد رأينا إطاعة الناس وخروجهم بحيث قد سقط النظام الظالم في ذلك اليوم، كما هو مذكور في تاريخ الثورة الإسلامية في إيران.

ومثل: أحكامه عليه السلام في سنوات الحرب المفروضة على إيران بالنسبة إلى كثير من المسائل والأمور التي لم تسمح الظروف بالتصميم والعمل بها عن طريقها المتعارفة العادية سيّما الحكم بتشكيل شورى المصلحة التي صارت من الأصول في الدستور بعد عشر سنين بعد إصلاحه وقضيته مشهورة وحكمه

نظرية الإمام الخميني عليه السلام في الأحكام الثانوية ■ ■ ■ ■ ■
مستطور لا تطيل الكلام بذكره .

وتلك الأحكام وما شابهها أحكام شرعية يجب إطاعتها ويحرم التخلف عنها ، ولولا ذلك لم يكن لتحقيق الولاية معنى وكان مخالفاً لأساس تشريعها ، كما هو ظاهر .

خلاصة البحث :

طرق الجمع بين الأحكام الأولية والثانوية أربعة :

الأول : حكومة الثانوية على الأولية ، ذهب إليه الشيخ الأنصاري وتبعه آخرون .

الثاني : التخصيص والتقييد للأولية بالثانوية ، تجده في كلمات بعض الأعلام .

الثالث : الاقتضاء في الأولية والفعلية في الثانوية ، ذهب إليه صاحب الكفاية .

الرابع : بقاء الأولية على حالها في جميع الحالات من غير تغيير وتأثير من ناحية الثانوية والمكلف معذور لا إثم عليه في الحالات الطارئة ، وهذا رأي الإمام عليه السلام ، وهو الحق .

والحمد لله أولاً وآخراً ظاهراً وباطناً .

الهوامش

- (١) البقرة: ٢٧٥.
- (٢) المائدة: ٣.
- (٣) النساء: ٢٣.
- (٤) استدلل به جماعة من الفقهاء ، ولم نعثر عليه في المجاميع الروائية للفريقين . انظر:
تعليقات على المكاسب ١: ١٠٦.
- (٥) الوسائل ٢٠: ٣٨٤ ، ب ٥ ممّا يحرم بالرضاع ، ح ١.
- (٦) المائدة: ٣.
- (٧) البقرة: ١٧٣.
- (٨) الفصول المهمة ٢: ١١٥ ، ح ٣.
- (٩) انظر: مستطرفات السرائر: ٥٥٤.
- (١٠) الفصول المهمة ٢: ٥٥ ، وفيه: «كلّ شيء نظيف ...» .
- (١١) الوسائل ٢١: ٣٠٠ ، ب ٤٠ من المهور ، ح ٤.
- (١٢) المكاسب (الأنصاري) ٦: ٢٦ ، ٢٧.
- (١٣) حاشية على كفاية الأصول (البروجردى) ٢: ٣٣٦.
- (١٤) فوائد الأصول ٣: ٤١٤.
- (١٥) انظر: حاشية على كفاية الأصول (البروجردى) ٢: ٤٦٤ . الشيخ محمد مهدي
الآصفى ، نظرية الإمام الخميني: ٣٦ .
- (١٦) المصدر السابق .
- (١٧) آية الله محمدي كيلاني ، مجلة رهنمون: ٦١ .
- (١٨) ولنا في نفس اصطلاح (منطقة الفراغ) كلام في محلّه لا يناسب المقام البحث عنه .

(١٩) البقرة : ١٧٣ .

(٢٠) كتاب البيع ٥ : ١٧٣ - ١٧٤ .

(٢١) كتاب البيع ٥ : ٦٨ .

(٢٢) كتاب البيع ، بحث الخيار ٤ : ١١١ .

(٢٣) المصدر السابق : ١١٠ .

(٢٤) توجيه الشيخ رحمته الله لكون شرط ترك التزويج والتسرّي خلافاً للكتاب والسنة إنّ ذلك من

جهة تأثيره في الطلاق ؛ فإنّ الشرط يرجع إلى أن يكون الطلاق بيد الزوجة كما فعله

الشارط من جهة نفسها فإنّها مباحان ، فراجع كلامه .

(٢٥) كتاب البيع ٥ : ١٧٣ .

(٢٦) فقه القرآن (اليزدي) ٢ : ١٢ - ٤٦ .

تجارة السلاح في ضوء الآراء الفقهية للإمام الخميني رحمته الله

كانت علاقاتهم بهذه الشعوب تحكّمية لا ضابط لها، وكانت في الغالب علاقات عدائية، وحروباً مشوبة بالقسوة؛ لا تخضع لأيّ قواعد، ولا تراعى فيها أية اعتبارات إنسانية^(٢).

ولم تكن الامبراطورية الرومانية تختلف كثيراً عن العهد اليوناني، فقد كانت روما العليا تطمح إلى السيطرة على العالم وضمت أكثر عدد ممكن من الأقاليم إليها من خلال حروبها التي دامت عشرة قرون، فرضت فيها نفسها على العالم بالسيف والقوة، وصارت مركزاً لأعظم دولة قديمة ظهرت في التاريخ يحميها جيش قوي دائم تحت السلاح.

والخلاصة: لقد عظم الرومان الحرب حتى نصبوا لها الإله: «مارس»، وعظمها اليونان فنصبوا لها الإله: «زيوس»، وقدّسها المصريون القدماء فصنعوا لها الإله: «حورس»^(٣).

وأما الحرب في الفكر الديني المحرّف كاليهودية، فلم يكن الأمر فيها أحسن حالاً ممّا سبق، فالديانة اليهودية تعتبر الحرب فيها حرباً إبادة واستئصال لكلّ معالم العدو، جاء في الإصحاح الثالث عشر في تثنية الاشتراع في العهد القديم: فضرباً تضرب سكّان تلك المدينة بحدّ السيف، وتحرمها بكلّ ما فيها مع بهائمها بحدّ السيف، تجمع كلّ أمتعتها إلى وسط ساحتها، وتحرق بالنار المدينة وكلّ أمتعتها^(٤).

وأما الديانة المسيحية، فهي وإن عرفت بالدعوة للسلام لدى أتباعها حتى أنّهم ليردّدون: (أَنّْ المسيحية والسلام توأمان لا يفترقان)، إلّا أنّ الواقع العملي يشهد بتأريخ دموي في القتل والدمار، فبالحرب نشر المسيحيون عقيدتهم في عشرة قرون كاملة، ثلاثة منها قبل ظهور الإسلام، وسبعة أخرى بعد مجيء الإسلام^(٥).

وفي العصر الجاهلي وقبل ظهور الإسلام كانت الحرب سجّالاً بين القبائل

والأقوام، ولأتفه الأسباب والدواعي.

موقف الإسلام من الحرب:

ظهرت الدعوة الإسلامية في مجتمع كان يرى الحرب والاعتداء على الآخرين أمراً حياتياً وطبيعياً، بل هي ممارسة يومية مسموح بها لكل فرد، ويعدون عكس ذلك منقصة. وقد لبثت الدعوة الإسلامية أربعة عشر عاماً تدعو قومها - الذين ولدت بين أظهرهم - بالسلم؛ لأنّ السلم يمثل هدفاً راقياً من أهدافها، وقيمةً عليا من قيمها؛ إذ قوّة الدعوة الإسلامية لم تكن يوماً في قوّة سلاحها وعدتها، بل هي كامنة في قوّة مبادئها ورسالتها.

وبعد انتظار طويل ومشاق كثيرٍ تحملها صاحب الرسالة ﷺ وأذى لحقه ومن تبعه من المسلمين، أذن لهم بالمواجهة والدفاع عن النفس والدين، فقال عزّ من قائل: ﴿أُوْنِ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ (٦).

ومن هنا نفهم أنّ مبدأ القتال في الإسلام لم يكن يوماً ذا طبيعة عدوانية أو تسلّطية، بل هي طبيعة وقائية ودفاعية، فليس ثمة مجال لما يتقوله مناوؤو الإسلام من المستشرقين وغيرهم من أنّ الإسلام نشأ وانتشر تحت ظلّ السيف والقهر؛ ذلك لأنّ العقيدة لا تنبت بالسيف، ولا تروى بالدم، بل منبتها العقل والقلب، ورواؤها الدليل والبرهان.

أجل، حرص الإسلام على أن يظهر بمظهر القوّة والغلبة؛ ليكون التهديد والإرعاب هو الأسلوب الآخر عندما لا يرعوي الكفار عن غيهم وتآمرهم ضدّ الدعوة الإسلامية، وعندما تستنفد جميع الأساليب السلمية - بالحكمة والموعظة الحسنة - أغراضها، فلا يبقى أمام الدعوة لشقّ طريقها إلّا القوّة، ومن هنا فقد أمر عزّ شأنه المؤمنين بإعداد العدة وأسباب المنعة؛ لإرهاب العدو وصيانة الكيان الإسلامي، فقال في كتابه العزيز: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ

تجارة السلاح في ضوء الآراء الفقهية للإمام الخميني رحمته الله ■■■■■

قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْغَيْلِ تُذْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ﴿٧﴾

وعلى ضوء ذلك فقد ورد الردع والتحذير في السنّة الشريفة عن التفريط بهذه القوّة وتعرضها إلى الخطر؛ وذلك ببيع السلاح ونقله إلى أعداء الدين، واعتبرت بعض النصوص الإسلامية ذلك على حدّ الشرك، ففي وصيّة النبي صلّى الله عليه وآله لعلي عليه السلام : « يا عليّ، كفر بالله العظيم من هذه الأُمّة عشرة: القتات - إلى أن قال: - وبائع السلاح من أهل الحرب » (٨).

كما أنّه قد نهى الأئمّة المعصومون عليهم السلام عن التجارة بالسلاح حال الحرب مع دول الكفر المجاورة لبلاد الإسلام، كبلاد الروم مثلاً، وكذلك إلى الحكومات الجائرة والمنحرفة، كالدولة الأموية والعباسيّة آنذاك، كلّ ذلك صيانةً لهذه القدرة وحرصاً على عدم التفريط بها.

أهميّة البحث

ترتبط هذه المسألة بفقه الدولة المعاصرة سواء كانت الدولة طرفاً في المعاملة، أو كانت المعاملة تحت إشرافها؛ ولذا فقد عدّ الإمام الخميني رحمته الله المسألة من شؤون الدولة والحكم، ومن الأمور السياسية التابعة للمصالح العامّة ومقتضيات الزمان التي لا يجوز لغير والي المسلمين البتّ فيها، حتّى عدّ من صلاحياته فسخ المعاملة الواقعة من آحاد المكلفين، إذا كانت على خلاف المصلحة (٩).

ولا يفوتنا التنبيه على أنّ اعتبار المسألة من فقه الدولة لا يعني بالضرورة اختصاصها بقيام الحكم الإسلامي؛ لأنّ ذلك من وظائف سائر الحكومات الإسلامية ولو لم تكن شرعية على ما يراه الإمام الخميني رحمته الله (١٠)، نعم تتضاعف أهميّة المسألة وموضوعيتها في زمان قيام الحكم الإسلامي. كما في عصرنا الحاضر.

منهجية البحث:

من المهم جداً تحديد منهجية البحث وتشخيص طبيعته، ويختلف ذلك باختلاف الكشف عن الملاك والنكته المؤثرة في استنتاج الحكم؛ فمن يقصر النظر فيه على خصوص منطوق النصوص الواردة - من دون نظر إلى نكته أخرى - فإنه يرى الحكم حينئذٍ منوطاً بالمدلول المطابقي لها، اقتصاراً على مفاد الأخبار خاصة. وأمّا من يلحظ ذلك منوطاً بالمصالح والمفاسد لوضع المسلمين وكيانهم، ولا يرى للنصوص الواردة مفاداً خاصاً مغايراً لحكم العقل، بل يراها امتداداً وتطبيقاً له، فإنّ المسألة حينئذٍ تكتسب طابعاً سياسياً في الفقه الإسلامي.

فهنا إذن منهجان أو تكييفان فقهيّان في المسألة، وتترتب على ذلك ثمرات سنشير إليها لاحقاً.

وحيث إنّ البحث في هذه المسألة قد لوحظت فيه آراء الإمام الخميني عليه السلام بشكل خاص، فإننا سوف نشير بعد بيان رأيه في المسألة إلى مميّزات وخصائص المنهج المختار الذي بنى عليه رأيه والذي يعدّ من منفرداته الفقهية في المقام التي خالف فيها الرأي المشهور وغير المشهور في آن واحد، وذهب إلى رأي جديد تبعه عليه بعض تلامذته.

محاور البحث:

يمكن تصنيف البحث في عدّة محاور رئيسة:

أولاً: تحديد موضوع المسألة.

ثانياً: نصوص المسألة والصور المستفادة منها.

ثالثاً: الحكم التكليفي.

رابعاً: الحكم الوضعي.

أولاً - تحديد موضوع المسألة :

ثمة مفردات اشتمل عليها عنوان المسألة، ينبغي التوقف عندها وتوضيحها لتحديد الموضوع وتشخيصه قبل بيان الحكم، وهذه المفردات هي عبارة عن ثلاثة عناوين: السلاح، الأعداء، الدين، ويتم توضيحها ضمن نقاط على ضوء كلام الإمام الراحل رحمته الله (١١).

١ - المراد بالسلاح: لا شك أنّ في كلّ عصر سلاحاً رائجاً ومتعارفاً عند أهله، وهو المقصود في موضوع المسألة، دون السلاح المنقرض الخارج عن الاستعمال، كالموضوع في المتاحف نحو: السيف والنبل والحجارة والمنجنيق مثلاً، فلو أُريد من شراء الأسلحة القديمة اقتناؤها والاحتفاظ بها في المتاحف وما شابه فلا شبهة في الجواز حينئذٍ؛ لخروجها عن موضوع المسألة (١٢).

٢ - المراد بالعدوّ: إنّ المقصود من العدوّ - كما يذكره السيد الإمام رحمته الله - ليس هو مطلق العدوّ الشامل لكلّ من خالفنا في الدين، بل هو خصوص الدولة المخالفة للإسلام أو الطائفة المعادية للحقّ وأهله، وعليه فإنّه يجوز بيعه إلى يهودي مثلاً يعيش في بلد المسلمين؛ فإنّه وإن كان مخالفاً لنا في الدين ولكنّه خارج عن موضوع المسألة (١٣).

وقال المحقق الكركي: « لا مانع من أن يراد بالمسلمين: المسلمون حقيقة، والخوارج والغلاة ونحوهم داخلون في أعداء الدين » (١٤).

وقد استدلّ لهذا التعميم بالاشتراك بالوصف، وهو:

١ - الإغانة على الحرام المنهي عنه (١٥).

٢ - العداوة للدين الوارد في أخبار المسألة (١٦).

ويرى بعض الفقهاء شمول هذا العنوان للبغاة و قطع الطريق والمحاربين أيضاً، قال الفاضل المقداد: « أعداء الدين أعم من أن يكونوا مشركين أو

بغاة، بل أعمّ من ذلك، فلو باعه على قطع الطريق وشبههم حرم أيضاً» (١٧).

بل كلّ من يعادي أهل الحقّ من الغلاة والخوارج؛ لأنّهم أعداء الدين بلحاظ المخالفة وكونهم حرباً (١٨).

وعلى ضوء ذلك فإنّ عنوان «العدوّ» لا يختصّ بالمشرّكين وأهل الحرب من الكفّار، بل هو شامل لجميع من يعادي المذهب الحقّ ودولته، كما يستفاد ذلك من بعض نصوص المسألة، مثل حسن أو صحيح أبي بكر الحضرمي، قال: دخلنا على أبي عبدالله عليه السلام، فقال له حكم السراج: ما تقول فيمن يحمل إلى الشام السروج وأداتها؟ فقال: «لا بأس؛ أنتم اليوم بمنزلة أصحاب رسول الله ﷺ إنكم في هدنة، فإذا كانت المباينة حرم عليكم أن تحملوا إليهم السروج والسلاح» (١٩).

٣ - المقصود من الدين: قد ظهر من خلال النقطة السابقة: أنّ المراد من لفظ «الدين» الواقع في موضوع المسألة، هو الأعمّ من المذهب الحقّ، كما يدلّ عليه ظاهر النصّ وصريح الفتوى.

ثانياً - نصوص المسألة والصور المستفادة منها:

قبل البحث في حكم المسألة نذكر الأخبار الواردة فيها أولاً؛ لنقف على مفاد تلك الأخبار ومضامينها، ثمّ نذكر الصور المستفادة منها:

أمّا الأخبار فهي على طوائف (٢٠):

الطائفة الأولى: الروايات المانعة من البيع مطلقاً؛ وهي عبارة عن روایتين:

١ - رواية عليّ بن جعفر - المعبر عنها بالحسنة أو الصحيحة - في كتابه عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن حمل المسلمين إلى المشركين التجارة. قال: «إذا لم يحملوا سلاحاً فلا بأس» (٢١).

تجارة السلاح في ضوء الآراء الفقهية للإمام الخميني رحمته الله

٢ - رواية الفقيه بإسناده عن حماد بن عمرو وأنس بن محمد، عن أبيه، عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السلام في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام قال: «يا علي، كفر بالله العظيم من هذه الأمة عشرة... - إلى أن قال: - وبائع السلاح من أهل الحرب» (٢٢).

وهي - كما قيل - مجهولة بحماد بن عمرو، وأنس بن محمد، وأبيه (٢٣).
وثمة رواية ثالثة لم يتعرض لها الفقهاء في المقام، وقد تعرض لها السيد الإمام الخميني رحمته الله في مسألة بيع العنب ليعمل خمراً، وهي فقرة من رواية تحف العقول حيث طبق عليه السلام قوله عليه السلام: «أو باب يوهن به الدين فهو حرام محرّم، حرام ببيعه وشراؤه وإمساكه وملكه» على بيع السلاح.
إلا أن الرواية ضعيفة، كما اعترف به (٢٤).

الطائفة الثانية: ما دلّ على جواز بيعه مطلقاً، وهي عبارة عن رواية واحدة، فعن أبي القاسم الصيقل قال: كتب إليه: إنّي رجل صيقل أشترى السيف وأبيعها من السلطان، أجاز لي بيعها؟ فكتب عليه السلام: «لا بأس به» (٢٥).

وهي مجهولة بالصيقل.

الطائفة الثالثة: ما دلّت على التفصيل بين الهدنة والمباينة؛ أي الحرب، وهي عبارة عن ثلاث روايات:

١ - ما روي في الكافي والتهذيب عن أبي بكر الحضرمي - في الحسن - قال: دخلنا على أبي عبد الله عليه السلام، فقال له حكم السراج: ما تقول فيمن يحمل إلى الشام السروج وأداتها؟ فقال: «لا بأس؛ أنتم اليوم بمنزلة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله إنكم في هدنة، فإذا كانت المباينة حرم عليكم أن تحملوا إليهم السروج والسلاح» (٢٦).

وقد عبّر عنها في الحقائق بـ «الحسنة» وفي مجمع الفائدة - بعد أن ذكر أنّ اشتراك علي بن الحكم فيها لا يضرّ؛ لأنّ الظاهر أنّ المراد به الثقة، كما أنّ ما نقله ابن داود عن الكشي من توثيق الحضرمي غير ثابت؛ لعدم عادة الكشي بالتوثيق، مضافاً إلى تخليط ابن داود، و من هنا لم يُعبّر عنها بالصحيحة، بل قال: «إنّها مؤيَّدة بالقبول والشهرة» (٢٧).

ومعنى قوله عليه السلام: «أنتم اليوم بمنزلة أصحاب رسول الله ﷺ» أنّكم باقون على دينه بعد موته عليه السلام، كأصحابه الباقين على صحبته جماعة واحدة رغم وجود المؤمن والمنافق فيهم (٢٨).

ثمّ إنّ مورد الطائفة الأولى هو البيع من الكفّار والمشرّكين، ومورد الطائفتين الأخيرتين سلاطين الجور والمخالفون، فلاحظ.

٢ - ما رواه المشايخ الثلاثة عن هند السّراج قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصلحك الله، إنّي كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام فأبيعه منهم، فلمّا عرّفني الله هذا الأمر ضقت بذلك وقلت: لا أحمل إلى أعداء الله، فقال لي: «إحمل إليهم وبيعهم؛ فإنّ الله يدفع بهم عدوّنا وعدوّكم - يعني الروم - فإذا كانت الحرب بيننا فلا تحملوا، فمن حمل إلى عدوّنا سلاحاً يستعينون به علينا فهو مشرك» (٢٩).

والرواية مجهولة بأبي سارة الواقع في سندها، كما لم يوثّق راويها هند السّراج، ولم يتعرّضوا له في كتب الرجال.

٣ - ما رواه أبو عبدالله البرقي، عن السّراد، عن أبي عبدالله قال: قلت له: إنّي أبيع السلاح، قال: «لا تبعه في فتنة» (٣٠).

قال في الحقائق: «وفي التهذيب رواه عن السّراد، عن رجل، عنه، وهو الظاهر؛ حيث إنّ السّراد المذكور إنّما يروي عن أبي عبدالله عليه السلام بالواسطة. هذا

إن حُمِلَ أَنَّهُ الحسن بن محبوب المشهور بهذا اللقب، وإِلَّا فلا، فيكون الرجل مهملًا» (٣١).

وعلى كل حال فهي مقيدة بحال الفتنة ، ومفهومها الجواز في غيرها ؛ بناءً على حجة مفهوم الوصف .

وأما الصور في المسألة فهي أربع صور:

١ - الحرب .

٢ - التهيؤ للحرب .

٣ - الهدنة .

٤ - المصانة .

وقد أُشير إلى هذه الصور في الأخبار، ما عدا الصورة الثانية؛ فإنه قد أضافها بعض الفقهاء^(٣٢) ملحقة بصورة الحرب، على ما سيأتي بيانه.

والصورة الرابعة عبارة عن حالة اللاصلح، سواء كانت هناك حرب أو لم تكن بأن كان صرف المقاطعة، قال الإمام الخميني رحمته الله: «والظاهر من «المباينة» التي ذكرت في رواية الحضرمي هي المقابلة للهدنة التي كانت بين أصحاب رسول الله ﷺ، أي عدم الاجتماع تحت راية واحدة، وتمايز الفريقين في الحكومة والسياسة» (٣٣).

والظاهر من كلمات بعض الفقهاء - بل أكثرهم، وسيأتي التعرّض له في القول الأول - عدم التفريق بين هذه الصورة والصورة الأولى؛ أي الحرب، ومن هنا جعلوا المدار في الحكم على صورتَي الحرب والصلح فقط؛ وكأنَّ لفظ «المباينة» في رواية الحضرمي مفسّرة بالحرب في رواية هند السراج.

وذهب آخرون - كما سيأتى - إلى التفريق بينهما؛ فالمباينة عندهم صورة

مستقلة يراد بها ما سوى حال الهدنة، فهي أعمّ من الحرب، لا مساوية لها، ومفاد الروایتين شيئان، لا شيء واحد. إلاّ أنّه - كما في الحاشية للسيد اليزدي رحمه الله - لا تعارض بينهما؛ لأنّ الأولى تدلّ على الحرمة حال الحرب، والثانية تدلّ على الحرمة، فهي أعمّ منها، ولا تعارض بين المبتتين إذا كان أحدهما أعمّ والآخر أخصّ، فنأخذ بهما معاً. وعلى فرض ظهور الأولى في التخصيص... إلاّ أنّ الثانية أظهر، مع أنّها أصحّ سنداً (٣٤).

ثالثاً - في الحكم التكليفي:

يمكن بحث المسألة على مستويين:

الأول: بحسب القواعد العامة.

الثاني: بحسب النصوص الخاصّة.

أمّا البحث على مستوى القواعد: فإنّ هناك عدّة قواعد وجملّة عمومات يمكن التمسك بها:

١ - قاعدة حرمة الإعانة على الإثم: والمستند فيها (٣٥):

أ - قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (٣٦).

ب - الدليل العقلي على قبح ذلك.

ج - أدلّة وجوب النهي عن المنكر.

ومن الواضح: أنّ البيع إذا تحقّق - سواء أخذ القصد فيه، أم اكتفي بالصدق العرفي على رأي بعض الفقهاء (٣٧) - حرم.

٢ - قاعدة مراعاة المصلحة أو الأصلح: والمستند فيها هو العقل.

ولهذه القاعدة عدّة تطبيقات فقهية، كالجهاد الابتدائي، وعقد الهدنة مع

المشركين، وغيرهما من المسائل التي يعتبر فيها وجود المصلحة وعدم وجود المفسدة والضرر، والمرجع في تشخيص ذلك الإمام أو الحاكم. وبحثنا من هذا القبيل، فلا بدّ من ملاحظة المصلحة العامّة في هذا البيع، فالمدار في الحكم عليها.

٣ - قاعدة حرمة التقوية على الكفر:

٤ - قاعدة حرمة التقوية على الباطل :

فمن الكتاب آية المعاونة المتقدّمة.

ورواية التحف: «وكلّ منهي عنه ممّا يتقرّب به لغير الله تعالى، أو يقوى به الكفر والشرك من جميع وجوه المعاصي... فهو حرام محرّم بيعه وشراؤه»^(٤٤). وهو المستند أيضاً في القاعدة المتقدّمة.

وقد تمسك بهذه القاعدة السيد السبزواری رحمۃ اللہ علیہ.

٥. قاعدة « دفع المنكر واجب ، كرفعه » .

والمدار في جميع هذه القواعد هو إحراز النكته والملاك الثابت فيها، فمتى

ما وجد وفي أية صورة من صور المسألة - وهي: الحرب، أو التهيؤ لها، أو الهدنة، أو المباينة - ثبت الحكم، وليس المدار على النصوص والصور الواردة فيها.

وظاهر المتمسكين بهذه القواعد - بل صريح بعضهم، كالسيد الإمام عليه السلام على ما تقدّم النقل عنه في المقدّمة - هو تنزيل وتفسير الأخبار بمقتضى القاعدة ومفادها؛ بمعنى أنّهم لم يستظهروا من نصوص المسألة شيئاً مغايراً لمضمون القاعدة، فمفاد النصوص عندهم هو من تطبيقات القاعدة الكلّية؛ ومن هنا فقد علّق السيّد اليزدي عليه السلام على صورة قصد الإعانة بقوله: «ولعلّ من خَصّ الحرمة بهذه الصورة لم يفهم من أخبار المقام أزيد من حرمة المعاونة على الإثم، وهو ممّن يعتبر القصد في صدقها، فتكون الأخبار مبيّنة للقاعدة، ومنزلة عليها» (٤٥).

وأما البحث على مستوى النصوص: فإنّ الحكم في المسألة إجماعي في الجملة؛ وهو الحرمة حال قيام الحرب، إنّما الخلاف في التخصيص والتعميم، والأقوال في ذلك ثمانية وإن كان مفاد بعضها إنّما هو على ضوء العمومات والقواعد المتقدّمة لا النصوص، ولكن أدرجناه هنا ضمن الأقوال؛ لكونه واحداً منها.

وقبل بيان الأقوال نشير إلى أنّ السلاح ينقسم إلى قسمين: دفاعي وهجومي. والكلام يقع أولاً في القسم الأول منه، والذي هو عمدة البحث، وفيه الأقوال التالية:

القول الأوّل: اختصاص الحرمة بالحرب، وجوازه في الهدنة لمطلق العدو.

القول الثاني: الحرمة مطلقاً.

القول الثالث: الحرمة مطلقاً بالنسبة للكفار، والتفصيل بين الصلح والحرب

تجارة السلاح في ضوء الآراء الفقهية للإمام الخميني رحمته الله ■■■■■ ■■■■■ ■■■■■
بالنسبة للمسلمين .

القول الرابع: اختصاص الحرمة بالحرب مع قصد المساعدة .

القول الخامس: الحرمة في حال الحرب ، أو مع قصد المساعدة .

القول السادس: الحرمة في حال المباينة ، أو مع قصد المساعدة .

القول السابع: أنَّ المدار في الحكم على صدق «التقوية» .

القول الثامن: أنَّ المدار في الحكم على مراعاة المصالح العامة ومقتضيات الزمان .

وفيما يلي تفصيل هذه الأقوال :

القول الأول :

اختصاص الحرمة بحال قيام الحرب فقط لمطلق العدو؛ الكافر والمسلم ، ومقتضاه التفصيل بين حال الحرب والهدنة ، فالحرمة في حال الحرب ، والجواز في حال الصلح والهدنة . وأضاف الشهيد الثاني إلى حالة الحرب : التهيؤ لها ^(٤٦) .

وقد نسب المحدث البحراني والسيد اليزدي هذا القول إلى المشهور ^(٤٧) . واختاره الشيخ في ظاهر الاستبصار ^(٤٨) ، وهو صريح السرائر و التحرير والتذكرة وحاشية الإرشاد والشيخ في المكاسب والمحقق الكركي ، إلا أنه خص الحكم بحال عدم الهدنة المساوي للمباينة ، ومثله من فقهاءنا المعاصرين السيد الكلبيگاني رحمته الله ^(٤٩) . وهو ظاهر الأخبار ، كما في الدروس و مجمع البرهان وحاشية الإرشاد ^(٥٠) ، وداليتها عليه أقوى كما في المختلف ^(٥١) ، وأوضح كما في المهدب البار ^(٥٢) . وعليه نزلت عبارة المحقق في الشرائع والعلامة في التذكرة والإرشاد والقواعد ^(٥٣) .

وقد استدلّوا على ذلك بأمور:

الأمر الأول: الأخبار، كما أشرنا لذلك، بل قد سمعت: «أنّ دلالتها عليه أقوى وأوضح»، بل قد خصّ في السرائر موردها بحال الحرب^(٥٤)، وأمّا الروايات التي استدلّ بها على ذلك فهي:

١ - رواية الحضرمي المعبر عنها بـ «الحسنة» أو «الصحيحة» حيث قال عليه السلام في سؤال من سألته عن بيع السروج وأداتها: «لا بأس؛ أنتم اليوم بمنزلة أصحاب رسول الله ﷺ إنكم في هدنة، فإذا كانت المباينة حرم عليكم أن تحملوا إليهم السروج والسلاح» (٥٥).

٢ - رواية هند السراج التي سألت فيها أبا جعفر عليه السلام عن حمل السلاح إلى أهل الشام، فقال عليه السلام: «أحمل إليهم؛ فإن الله يدفع بهم عدونا وعدوكم - يعني الروم - وبعهم، فإذا كانت الحرب بيننا فلا تحملوا...» (٥٦).

وبهما تقيّد المطلقات جوازاً ومنعاً، فتكون دالة على التفصيل (٥٧).

وقد نوقش فی الاستدلال بمناقشتین:

المناقشة الأولى: ما أفاده السيد الإمام عليه السلام من قصور الروایتين عن إفادة التفصيل المذكور؛ إذ أنّ للهدنة معنيين، والواقع مورداً للجواز في الروایتين هو أحدهما، وعليه فلا يمكن تعدي الحكم إلى المعنى الآخر.

بيان ذلك: أنّ الهدنة تارة: تتصوّر بين كيّانين سياسيين مستقلّين ، لكلّ منهما مركزه ودولته الخاصّة به .

وتارة: تكون بين كيان ودولة مستقلة مع طائفة وجماعة ممن يعيشون تحت نفوذها وسلطانها مع اختلافهما وتباينهما في المذهب والاعتقاد، ولم يكن بينهما حرب أو قطيعة كاملة، بل سكون وهدة، بحيث يعيشون وكأَنَّهم جماعة واحدة، تدبرهم حكومة واحدة.

تجارة السلاح في ضوء الآراء الفقهية للإمام الخميني رحمته الله

والنصوص المتقدّمة واردة في المعنى الثاني للهدنة؛ حيث إنّ تاريخ صدورهما كان في زمن الإمامين الصادقين عليهما السلام، ولم تكن آنذاك للشيعّة دولة وكيان مستقلّ، بل كان المسلمون جميعاً تحت حكومة خلفاء الجور، ولم يكن في تقوية سلطانهم تقوية لهم قبال الشيعة وحكومتهم؛ لعدم تشكيلها بعد، بل فيه تقوية للمسلمين في مقابل الكفّار.

وقد شبّه الإمام عليه السلام هذا النوع من الهدنة بالهدنة التي كانت بين أصحاب النبي صلى الله عليه وآله حيث كانوا يعيشون كالجماعة الواحدة مع أنّ فيهم المؤمن والمنافق. وعليه فلا يجوز التعدّي عن مثل هذا السنخ من الهدنة إلى الهدنة بمعناها الأوّل؛ وهو فيما لو كان للشيعة دولة وسلطان، بل لابدّ من النظر حينئذٍ إلى مقتضيات الزمان وصلاح المسلمين.

بل وحسب الحكم بجواز المعنى الثاني للهدنة الذي هو مورد الروايتين، إنّما هو من باب مراعاة المصلحة العامّة؛ حيث كانت تقتضي عضد الحكومة الإسلامية وتقويتها في قبال الدول الكافرة.

وعليه فالمدار في كلا الهدنتين هو ملاحظة المصلحة ومقتضيات الزمان، ولا يستفاد من الروايتين أمر زائد عمّا هو مقتضى حكم العقل، بل هما من باب التطبيق له.

المناقشة الثانية (٥٨): وتبنتي على إنكار التفصيل المذكور، ولكن لا مطلقاً، بل في خصوص الكفّار و المشرّكين؛ بدعوى أنّ مورد الروايتين هو بيع السلاح من حكومة المسلمين الجائرة، وعليه فبيع السلاح من الكفّار أجنبي عن مورد الروايتين، فيبقى مشمولاً للمطلقات المانعة.

إلا أنّه يمكن أن يقال في جوابه - مضافاً إلى المناقشة السندية الآتية في المطلقات المانعة - : إنّ النكته المستفادة من الروايات المفصّلة هي نكته واحدة؛ وهي عدم جواز البيع لأعداء الدين في حال المباينة أو الحرب؛ لأنّهم

تجارة السلاح في ضوء الآراء الفقهية للإمام الخميني رحمته الله

مطلقاً، أو في غير حال الحرب، أو جعلوا التفصيل بين الحرب والمباينة، كما أنهم اختلفوا في مورده بين مطلق أعداء الدين، أو بين المسلمين خاصة، وهكذا حتى تعددت الأقوال في المسألة.

وعليه فإنَّ أصل المسألة ذات قولين، ودعوى الشهرة المزبورة إنما هي على أصل التفصيل الذي يندرج تحته أكثر من قول، مع الإغماض عن اختلافها في التخصيص والتعميم وتعيين المورد.

التنبيه الثاني: أضاف الشهيد الثاني إلى صورة الحرب حالة التهيؤ لها. وهو في محلّه، وسيأتي وجهه في القول السادس.

التنبيه الثالث: أنّه قد يستفاد من خبر هند السراج البيع مع قصد المعونة؛ حيث إنّه عليه السلام اعتبر من يحمل السلاح إلى عدوّهم ليستعين به عليهم مشركاً، ممّا قد يشعر أنّه مع القصد المذكور، وربّما يكون أيضاً محمولاً على المبالغة، أو اعتقاد إباحتها ^(٦٥).

القول الثاني:

الحرمة مطلقاً في الحرب والصلح، وللکفّار والمخالفين. وهو المنسوب إلى القدماء ^(٦٦)، كالشيخين، وسنّار ^(٦٧)، وأبي الصلاح ^(٦٨)، والقاضي، من أتباع الشيخ، والشهيد في اللمعة ^(٦٩).

ونسب إلى الشرائع ^(٧٠)، وفي النسبة نظر، بل منع.

قال الشيخ المفيد في المقنعة: «بيع السلاح لأعداء الدين حرام، وعمله لمعونتهم على قتال المسلمين حرام ^(٧١)» ^(٧٢).

والجملة الثانية منفصلة عن الأولى.

وقال الشيخ في النهاية: «وبيع السلاح لسائر الکفّار وأعداء الدين حرام، وكذلك عمله لهم والتكسّب بذلك» ^(٧٣).

وقال القاضي ابن البرّاج فيما يحرم التكبّب به: «وعمل السلاح مساعدة ومعونة لأعداء الدين، وبيعه لهم» (٧٤).

وقال سلّار في عداد ما يحرم التكبّب به: «وبيع السلاح لأعداء الله تعالى وعمله» (٧٥).

وقد نزّلت عباراتهم على فرض قصد المساعدة، كما هو صريح الفاضل الآبي (٧٦)، حيث حملها وعبارة شيخه المحقّق في الشرائع على ذلك. وبهذا التنزيل - كما في مفتاح الكرامة - تشعر عبارة النافع والدروس (٧٧).

كما أنّه فهم من عباراتهم إرادة الكفّار فقط، لا مطلق أعداء الدين (٧٨).

لكنّ التأمّل في عباراتهم السالفة لا يساعد على ذلك؛ بل يستفاد من ظاهرها الإطلاق؛ سواء قصد المساعدة أم لم يقصد، وفي مطلق أعداء الدين، فلتلحظ ويدقّق فيها.

ثمّ إنّ سائر القدماء - عدا من ذكرنا - كالسيديين والقديمين وابن حمزة، لم يتعرّضوا لحكم المسألة، كما لم يتعرّض لها الشيخ في الخلاف و المبسوط.

وعلى كلّ حال: فقد استدلّ لهم (٧٩) على ذلك بالإطلاقات المانعة، وهي:

أولاً: ما رواه في «الفقيه» من وصيّة النبي ﷺ لعليّ عليه السلام: «يا علي، كفر بالله العظيم من هذه الأُمّة عشرةُ القَتَات...»، ثمّ عدّ منها «بائع السلاح من أهل الحرب» (٨٠).

ثانياً: ما رواه علي بن جعفر الحميري، عن علي بن جعفر، عن أخيه قال: سألتَه عن حمل المسلمين إلى المشركين التجارة؟ قال: «إذا لم يحملوا سلاحاً فلا بأس» (٨١).

وقد نوقش في الأوّل منهما:

أولاً: بقصور السند؛ لاشتماله على مجاهيل (٨٢).

وثانياً: بما أفاده السيّد الإمام رحمته الله وهو عبارة عن مناقشتين داليتين:

أ - قصور الدلالة؛ من حيث منع الإطلاق فيها لما إذا لم يكن خوف منهم ولا في تقويتهم احتمال ضرر على المسلمين، كما لو كانوا تحت سلطة الإسلام؛ أي إنّ هذا الإطلاق مقيد بحكم العقل القطعي بجواز البيع لو لم يكن فيه ضرر على الإسلام، كما أنّ الروايات المطلقة في الجواز مقيدة بعكس ذلك، فلاحظ.

ب - إنّ الظاهر من «أهل الحرب» هو الجماعة المستعدون للحرب، أو المحاربون فعلاً؛ إذ الوصف ظاهر في الفعلية. ويؤيده ويشهد له التشديد الوارد فيها؛ ووصف ذلك بالكفر بالله العظيم الذي لا يقال إلا إذا كانت المعصية عظيمة^(٨٣)، وعليه فالرواية لا إطلاق لها أيضاً من هذه الناحية للحرب والصلح، بل هي مختصة بحالة الحرب فقط.

ويمكن إضافة مناقشة ثالثة للإطلاق المدعى، وحاصلها: أنّ هذه الرواية واردة في أهل الحرب، وهم الكفار، فلا إطلاق لها من هذه الجهة - لأعداء الدين من نفس المسلمين.

وقد صرح بهذه المناقشة النراقي في المستند مستظهِراً ذلك من المذهب وغيره، مستدلاً عليه بإطلاق الفقهاء «الحربي» على غير الذمي من الكفار، ولذا يقال لبلاد المشركين: «دار الحرب»^(٨٤).

ويناقش في الثاني: بجملة أمور ذكرها السيّد الإمام رحمته الله أيضاً، وهي:

أولاً: أنّ هذا الخبر وارد بصدد بيان جواز حمل مال التجارة غير السلاح، لا بيان عدم جواز بيع السلاح، فلا إطلاق حتّى يؤخذ به^(٨٥).

وبعبارة أخرى: أنّ دلالتها على المنع بالمفهوم، وإطلاقه غير واضح؛ لكونها في مقام بيان حكم المنطوق، ويكفي في صحة التقييد وثبوت المفهوم تحقق المنع في بعض الصور، كصورة المباينة أو الحرب مثلاً.

وإن شئت قلت: إنّ مفهوم القضية بمنزلة النقيض لها، ونقيض الموجبة الكلّية سالبة جزئية، ونقيض السالبة الكلّية موجبة جزئية^(٨٦).

ثانياً: أنّه على فرض التنزّل والتسليم بكون الرواية بصدد بيان حكم بيع السلاح أيضاً، لا مال التجارة فحسب، فإنّه مع ذلك يمنع إطلاقها لصورة ما إذا لم يكن خوف منهم ولا في تقويتهم ضرر على الإسلام.

ثالثاً: أنّ موردها هو حمل السلاح إلى البلاد المجاورة لبلاد الإسلام آنذاك؛ وهي بلاد المشركين المعادية للإسلام، وعليه فالرواية ليس فيها إطلاق لمطلق أعداء الدين^(٨٧).

لكن يمكن أن يقال: إنّهُ بضميمة باقي الأخبار التي شرّكت بين الكفّار وأعداء الدين من المسلمين بوصف العداوة وبوحدة التعليل - وهو الاستعانة بالسلاح على المسلمين - يمكن إلغاء الخصوصية عن المشركين في هذه الرواية، فتشمل باقي الأعداء.

وجميع هذه المناقشات في هاتين الروايتين هي ممّا اختصّ به الإمام الخميني رحمه الله في بحوثه في المكاسب، وتابعه عليها بعض تلامذته^(٨٨)، ولم أظفر بها لغيره.

وفي الرياض والمستند والفتاح^(٨٩) المناقشة في أعميّة «البأس» - الثابت بمفهوم صحيحة علي بن جعفر - للحرمة.

وثمة مناقشة مشتركة فيهما، وحاصلها^(٩٠): أنّ هاتين الروايتين مطلقتان، يجب تقييدهما بالأخبار الأخر المفصلة والمقيّدة بحال الحرب. هذا أولاً.

وثانياً: أنّهما معارضتان بإطلاق الجواز في خبر أبي القاسم الصيقل، الذي سأل عن جواز بيعه السيوف من السلطان، فكتب رحمه الله: «لا بأس به»^(٩١).

أقول: هذه المناقشة مبنية على تسليم الإطلاق فيهما، وقد عرفنا أن لا إطلاق فيهما بحسب ما أفاده الإمام رحمته الله.

ومع ذلك فإنه يمكن دفعها - بعد المناقشة فيها بجهالة الصيقل، وعدم معرفية من يروي عنه - بما يلي من كلام الإمام رحمته الله أيضاً، حيث أفاد ^(٩٢):
 أَنَّ الظاهر من «السلطان» في رواية الصيقل ما كان من خلفاء الجور الذي لم يكن في قبالة إلاّ دول الكفر، فيصرفها في دفعهم، وعليه فوزان الرواية وزان رواية الحضرمي الواردة في الهدنة التي كانت من نحو هدنة أصحاب رسول الله؛ والتي جَوِّزَت بيع السلاح في مثل هذه الهدنة، فتكون رواية الصيقل دالة على جواز البيع للسلطان حال الهدنة معه بهذا المعنى من الهدنة؛ ليدفع بذلك السلاح «عدوّه وعدوّنا» على حدّ تعبير الإمام رحمته الله في رواية الحضرمي. وهذا هو مقتضى الجمع بين الروايات المفصلة بين حال الحرب والهدنة - بهذا المعنى من الهدنة - وبين الروايات المجوّزة مطلقاً، كرواية الصيقل.

تساؤل ورّد:

هذا تمام الكلام في الاستدلال برواية الحضرمي والمناقشات المتعلقة بذلك. وقد يتوجّه هنا سؤال أو إشكال على مبنى الإمام رحمته الله حيث إنّه بنى الحكم على مراعاة المصلحة العامة للإسلام وحكومته، وعليه فبتنقيح المناط وإلغاء الخصوصية عن خصوص المورد، لابدّ من الالتزام بحرمة كلّ ما يوجب قوّة الكفّار وشوكتهم؛ بحيث يخاف منهم ولو آجلاً، ومن أظهر ذلك إيجاد العلاقات التجارية، مع أنّ الرواية قد نفت البأس عنه.

وقد أُجيب على ذلك بما حاصله ^(٩٣): أنّ ثمة فرقاً بين أنواع التجارات والعلاقات التجارية، فربّ علاقة جزئية لا تستوجب قوّة العدو، وهذا النوع من التجارة هو الملحوظ في الصحيحة المذكورة؛ حيث كانت التجارات في تلك الأعصار من هذا القبيل بما يتناسب مع الإمكانيات المحدودة آنذاك.

ولكن المجيب دفع ما ذكره فقال: إنّه يمكن أن يقال: إنّ الحكم بالجواز لتلك التجارات الجزئية مبني على فرض الصلح و عدم قيام الحرب بين الفريقين؛ إذ لا يجوز معاونتهم في حال الحرب بأيّ نحو كان، وعليه فمورد الرواية هو التجارة في صورة الهدنة لا محالة.

أقول: إنّه بناءً على النكته التي ارتكز عليها الإمام ﷺ - من إناطة الأمر بمراعاة المصلحة ومقتضيات الزمان - فإنّ حقّ الجواب عن التوهّم المذكور في مورد التجارة مع الكفار ينبغي أن يكون على ضوء النكته المذكورة، وليس على أساس التفصيل بين حال الحرب والصلح؛ لأنّ ذلك لا يؤمّن لنا النكته التي ارتكز عليها رأي الإمام، إذ قد تكون هذه التجارة مضرّة بالإسلام حتّى في حال الهدنة، فليست الهدنة مطلقاً مورداً للحليّة والجواز، بل إذا خلت التجارة فيها من الضرر والمفسدة.

هذا، ومن أجل ضعف الاستدلالات التي استدلّ بها لهذا القول وإمكان الخدشة فيها، فقد صرّح السيد العاملي في مفتاحه: « بأنّ المتقدمين أجلّ من أن يستدلّوا بهذه الاستدلالات الواهية »، ومن هنا فقد احتمل تنزيل عباراتهم على صورة قصد المساعدة، كما نقلناه عن بعضهم في صدر المسألة.

ثمّ قال: « وأوّل من فتح باب الوهم للمتأخّرين العلّامة في المختلف فإنّه لم ينقّح المسألة. وعلى هذا تلتئم الكلمة ويرتفع الخلاف في المسألة إلّا في أشياء سهلة ».

ثمّ أيدّ كلامه هذا ببعض الشواهد فقال: « وإلّا فما كان الشيخان، وسألا، وأبو الصلاح، والمحقّق في الشرائع و كاشف الرموز والعلّامة، والشهيد في اللعة وغيرهم، ليحرّموا بيع السلاح لأعداء الدين مع عقد الهدنة معهم عشر سنين - لمكان ضعف في المسلمين ومخالطتهم؛ لأنّها منتهى المدّة حينئذٍ - من دون قصد إعانة و مساعدة، إنّ ذلك لبعيد؛ لا باعث على ارتكابه مع

تجارة السلاح في ضوء الآراء الفقهية للإمام الخميني رحمته الله

إمكان التنزيل القريب وشهادة جملة من العبارات بأن هذا مرادهم . مع ما في ذلك من إعراضهم عن أصول مذهبهم والإعراض عن قواعد الجمع بين الأخبار» (٩٤).

ويمكن الاستئناس له بما هو ظاهر الشيخ في الاستبصار من جواز البيع للكافر إذا علم أنه يحارب به باقي الكفار (٩٥).

إلا أنه مع ذلك كله يصعب مخالفة الظاهر من كلماتهم السابقة . هذا مع إمكان دفع بعض ما ذكره ، كاستشهاده بعقد الهدنة في أقصى مدته الملازم - بطبيعة الحال - لجواز البيع فيه ؛ إذ قد يقال بتحقيق عقد الهدنة ، ومع ذلك يحرم بيع السلاح . بل إن هذا التفصيل بين الحرب والهدنة في كلامهم هو أول الكلام ، وهو المراد إثباته أو نفيه . وصرف الاستبعاد - بأن تكون هناك هدنة ، ومع ذلك لا يجيزوا البيع فيها - لا يجدي شيئاً ؛ إذ قد يكون دليلهم في ذلك المطلقات الناهية التي تقدّم الحديث عنها . والقدح فيها لا يضرّ بجلالة شأنهم ؛ إذ كم له من نظير في مناقشات المتأخرين لأدلة المتقدمين ، بل سوف يأتي في القول الثالث في المسألة أنّ المنع من بيعه من الكفار مطلقاً - حتّى في حال الهدنة - هو رأي الشهيد والراقي والمحقق الخوئي ، مع أنهم يلتزمون بجواز الهدنة وأقصى المدّة مع الكفار ، وعليه فلا مجال للاستبعاد المذكور في كلامه بوجه ؛ لعدم الملازمة بين الأمرين .

وأيضاً فإنّ استشهاده بجملة من العبارات - كعبارة كشف الرموز و الدروس و النافع - لا يجدي شيئاً ؛ لأنّ حجّة الظهور في كلام القدماء أقوى من حجّة استظهار الأعلام المذكورين بلا أدنى شكّ ، خصوصاً مع الجهل بالداعي لمثل هذا التنزيل .

كما أنّ الاستئناس الذي ذكرناه لكلامه من عبارة الشيخ في الاستبصار أيضاً لا يقاوم الظهور المنعقد في عبارة الناهية . هذا مضافاً إلى أنّ رأي الشيخ

تجارة السلاح في ضوء الآراء الفقهية للإمام الخميني رحمته الله ■ ■ ■ ■ ■

٢ - إن تخصيص التفصيل الوارد في روايتي الحضرمي والسرّاج بخصوص السلطان الجائر والمخالفين ، تخصيص للوارد في خصوص المورد ، ولا داعي له .

بيان ذلك : أنّ هذه النصوص وإن لم يرد فيها السؤال عن قاعدة كلّية - وذلك لورودها في مناسبات عديدة بحسب محلّ ابتلاء السائل ؛ وهو بيع السلاح من سلطان الجور - إلّا أنّ جواب الإمام عليه السلام وتعليله يمكن الاستفادة العموم منه ؛ إذ الاستعانة بالسلاح لمحاربة الدين لا تختصّ بالجائر فقط ، بل هي شاملة للكافر أيضاً . كما أنّ الوصف - العداوة - ظاهر في التعميم كذلك ، حيث ورد فيها : «احمل إليهم ؛ فإنّ الله يدفع بهم عدونا وعدوكم» ؛ يعني الروم ... بل العداوة فيهم أجلي وأوضح ، كما تقدّم . وعليه فلا داعي لحصر التفصيل بخصوص من ذكر ، فتحمل المطلقات المانعة - على فرض تماميتها - على الروايات المفصلة .

الأمر الثاني^(١٠١) : قوله تعالى : ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْمِيُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾^(١٠٢) .

وتقريب الاستدلال : أنّ الآية أمرت المؤمنين بإعداد القوة والسلاح لإرهاب العدو وإرعابه ، وهو غرض مطلوب في الآية ، وعليه فلا يجوز مخالفته ونقضه بالبيع ؛ إذ البيع والنقل نقض لغرض الآية .

ويمكن الملاحظة عليه نقضاً وحلاً :

أمّا نقضاً ، فلأنّ قوله تعالى في ذيل الآية : ﴿وَأَخْرَيْنَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ قد فسّرت بالمنافقين الذين تخفى عداوتهم على المؤمنين ؛ لتلبّسهم بالصلاة والصيام وسائر شعائر الإسلام الأخرى ، وهؤلاء ممّن تشملهم الغاية المترتبة على إعداد القوة ؛ وهي الإرهاب والإرعاب ، فالآية

تريد تحقّق الإرهاب بالنسبة إليهم ؛ وذلك بإعداد القوّة وتخويفهم بها .

هذا ، مضافاً إلى أنّ وصف العداوة الوارد في الآية : ﴿ تَزْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ ﴾ منطبق عليهم بلا أدنى شكّ ، وعليه فاللازم أن لا يلتزم صاحب هذا القول بالتفصيل وجواز بيعه من أئمة الخلاف والنفاق وسلاطين الجور ممّن هو منافق قطعاً أو أسوأ حالاً منه ؛ وذلك للزوم حفظ السلاح وإعداده في الآية ، وعدم جواز نقله بالبيع .

وحينئذٍ فلازمه سقوط الروايات المفصّلة - بين حال الحرب والصلح في غير الكفّار بالمعارضة مع الآية ؛ و ذلك للأمر فيها بالإعداد لمطلق العدو ؛ كافراً ، أو منافقاً .

وأما الملاحظة عليه بالحلّ ، فحاصلها : أنّا نسلّم الأمر الوارد في الآية بالإعداد والتهيؤ لكلّ ما تستلزمه الحرب والمواجهة - من السلاح والخيل والرجال - إلّا أنّ ذلك قد ينتفي عند اكتمال العدة وبلوغها القدر المتعارف من حصول القوة والمنعة لدى المسلمين ، فيمكن حينئذٍ القول بجواز بيع صفقة صغيرة من السلاح - مثلاً - بما لا يؤثّر سلباً على تحقّق حالة الإرهاب والخوف لدى العدو ، أو أن يعلم البائع بأنّ السلاح يستعمل في حرب الكفّار مع مثلهم بحيث لا يبقى عاملاً لقوتهم يهدّد قوة المسلمين وقدرتهم .

لا يقال : إنّ هذا البيان لا يثبت حينئذٍ جواز البيع استناداً إلى الآية عند اكتمال العدة وحصول القدرة المرجوّة .

لأنّ نقول : إنّ الأمر كذلك ، فالآية ليست في هذا المقام ؛ إذ ثمة نصوص خاصّة تتكفّل حكم المسألة جوازاً أو منعاً ، إلّا أنّ الآية أيضاً لا تمنع عن البيع مطلقاً حتّى في صورة تحقّق القدرة المطلوبة والإعداد الكامل للعدوّ ، كما يدّعيه المستدلّ بها .

تجارة السلاح في ضوء الآراء الفقهية للإمام الخميني رحمته الله ■■■■■

الأمر الثالث: قاعدة حرمة تقوية الكفار على المسلمين، ولا شك أن مثل هذا البيع تقوية لهم في جهة الكفر، وفرق بينه وبين سقي الكافر مثلاً؛ فإنّه تقوية لشخص الكافر. بل ربّما يستقلّ العقل بقبح النوع الأوّل؛ لأنّ تقويتهم تؤدّي إلى قتل النفوس المحترمة.

وهذا الوجه قد تمسّك به الشهيد أيضاً، كما تقدّم عنه وتقدّم تقرير السيّد الخوئي رحمته الله له بالشكل المتقدّم.

ويمكن الملاحظة عليه نقضاً وحلاً:

أما النقض، فإنّه كما يقبح تقوية الكافر في كفره شرعاً وعقلاً حال الصلح والحرب، فكذلك يقبح تقوية الظالم والجائر في ظلمه وجوره في الحالين معاً؛ لأنّ تقوية الباطل قبيحة على كلّ حال، مع أنّه التزم بالجواز في حال الصلح مع الحكومات الجائرة وسلطين الجور.

وأما الحلّ، فلأنّا نسلم أنّ البيع لو استلزم تقوية الكافر في كفره فهو حرام، ولكنّ هذا ليس مطلقاً؛ إذ قد لا يتحقّق الاستلزام المذكور في بعض الصور، كما لو كان الكفار في حرب مع مثلهم، أو كان الغرض من شرائهم للسلاح بيعه أو إعطائه ولو مجاناً لطرف آخر، دون حفظه أو استعماله ضدّ المسلمين، أو كان قد اشترط عليهم التسليم بعد انتهاء الحرب (١٠٣).

القول الرابع:

الحرمة حال الحرب مع قصد المساعدة؛ سواء أكان البيع للكفار أم للمسلمين، وهو الظاهر من عبارة المحقّق الحليّ في المختصر (١٠٤)، والفاضل المقداد (١٠٥) والشهيد في الدروس (١٠٦).

ونسب ذلك إلى ابن إدريس أيضاً. ولكنّ عبارته لا تساعد عليه، قال في السرائر في عداد ما يحرم التكبّب به: «وعمل السلاح مساعدة ومعونة لأعداء

الدين ، وبيعه لهم إذا كانت الحرب قائمة بينهم وبينهم ، فإذا لم يكن وكان زمان هدنة فلا بأس بحمله إليهم وبيعه عليهم» (١٠٧).

إلا أنه داخل في القول الأول ، كما ذكرنا ذلك .

وقد استدل لهذا القول بالاجماع (١٠٨).

ولا شك في تحققه في مثل المفروض ، وهو قصد المساعدة وقيام الحرب ؛ فإنه محل اتفاق عندهم ، وهي القدر المتيقن من جميع هذه الأقوال .

القول الخامس :

الحرمة إذا توقّر أحد أمرين : قصد المساعدة أو قيام الحرب . ذهب إليه المحقق السبزواري ، وكاشف الغطاء ، وهو الظاهر من مجموع كلام صاحب الرياض . وأضاف صاحب كشف الغطاء إلى صورة القصد صورة الاشتراط أيضاً . واختاره صاحب الجواهر رحمته الله (١٠٩).

وهو قريب من القول بالتفصيل ؛ أي القول الأول ، لأنه أيضاً يرى الحرمة في حال الحرب ، والجواز حال الهدنة ، ولكن لا مطلقاً ، بل إذا لم يقترن بقصد المساعدة .

وثمة فرق آخر : هو أنه شامل لحال المباينة وإن لم تكن حرب ، فتلك صورة ثالثة مشمولة لهذا القول دون القول الأول ، فإذا اقترنت هذه الصورة بالقصد حرمت ، وإلا فلا .

واستدل للأمر الأول - قصد المساعدة - بالنهي عن الإعانة ، وللثاني - قيام الحرب - بأخبار الباب ، حيث حمل المطلقات الناهية على صورة الحرب ، هذا فضلاً عن المفصلات التي هي نص في هذه الصورة .

وهو كلام فتى متين ؛ إذ الحرب متفق على حرمتها نصاً وفتوى ، كما أن المباينة قد وردت في رواية الحضرمي ، وأمّا ما عداها - الهدنة - فليس الحكم

تجارة السلاح في ضوء الآراء الفقهية للإمام الخميني رحمته الله ■■■■■

بالجواز فيها على إطلاقه، كما ورد ذلك في بعض الأقوال السابقة، كقول المشهور مثلاً، بل لا بدّ من تقييده بعدم قصد الإعانة ليكون على طبق القاعدة أو الاكتفاء بالصدق ولو لم يقصد، كما عليه بعض.

والظاهر من صاحب الجواهر أنّه يبني رأيه في المسألة على قاعدة الإعانة، فمتى وجد قصد الإعانة حرم البيع، وإلا فلا، خرج من ذلك البيع في صورة الحرب لو خلا من القصد، فإنّه حرام أيضاً للنصوص. قال رحمته الله: «إنّ الحرمة في المقام مع عدم القصد، إنّما هي من النصوص، فالواجب حينئذٍ الاقتصار على خصوص المستفاد منها... ولا يجوز التعدّي إلى غيره، كما وقع من بعضهم» (١١٠).

ولعلّه يقصد بذلك القداء.

نعم، قد يقال: إنّّه لم يظهر الوجه في حمله المطلقات الناهية - وهي صحيحة علي بن جعفر ووصية النبي صلّى الله عليه وآله لعلّي على خصوص حال الحرب فقط مع أنّها مطلقة تشمل حال الصلح أيضاً.

لا يقال في الجواب: إنّها حتّى لو كانت مطلقة وشاملة لحال الهدنة، فإنّه يجب تقييدها بقصد المساعدة و المعونة حتّى تكون موضوعاً للحرمة.

لأنّ ذلك ليس جواباً عن الإشكال، بل هو تسليم به؛ لأنّ السؤال عن الوجه في حمل هذه النصوص على حالة الحرب فقط مع أنّها قد تبدو مطلقة.

وقد يجاب على ذلك - دفاعاً عن صاحب الجواهر - بأنّ الرواية الأولى لا إطلاق فيها؛ إذ الحكم مفاد بالمفهوم، ولا إطلاق له كما تقدّم، والقدر المتيقّن ممّا ثبت فيه البأس هو حال الحرب. والرواية الثانية ظاهر الوصف فيها - «أهل الحرب» - الفعلية. ثمّ إنّ حتّى لو سلّمنا الإطلاق فيهما فإنّه يجب تقييده بالروايات المفصّلة.

وأياً كان: فإنّ هذا الرأي - مع وجاهته - ينبغي تقييد الجواز فيه بما ذكره السيّد الإمام عليه السلام من عدم اشتغال المعاملة على الإضرار والإجحاف بالمصلحة العامة للمسلمين.

تنبيه: أضاف صاحباً الرياض و الكفاية إلى صورة الحرب حالة التهيؤ لها، وهو في محلّه، وتقدّم ذلك أيضاً عن الشهيد الثاني. والوجه فيه هو أنّها من صور المباينة الواردة في رواية هندی.

القول السادس:

الحرمة إذا توفّر أحد أمرين: المباينة أو قصد المساعدة. وقد ذهب إلى هذا السيّد اليزدي رحمته الله (١١١)، وحاصله: أنّ الحرمة ثابتة مع قصد الإعانة في خصوص حال الهدنة، لا مطلق عدم الحرب، كما كان يذهب إليه الرأي السابق، وأيضاً ثابتة في حال مطلق المباينة الأعمّ من الحرب والتهيؤ لها والمقاطعة حتّى مع عدم القصد.

وقد استدلّ رحمته الله له بوجهين:

الوجه الأول: أنّه يدخل تحت قاعدة المعاونة في بعض الصور حتّى لو لم يقصد، كما في حال الحرب والتهيؤ لها، فإنّه يصدق الإعانة عرفاً وإن لم يقصد - بل ولم يعلم - ترتّب المحرّم على هذا البيع الشخصي.

الوجه الثاني: أنّه مقتضى الجمع بين الأخبار المفصلة والمطلقة منعاً وجوازاً.

وهذا الرأي أعمق وأدقّ من سابقه؛ لأنّ حالة التهيؤ للحرب أو المقاطعة، هي في حكم الحرب، بل قد صرّح بالمباينة في صحيحة الحضرمي، فلا يتوقّف ثبوت الحرمة فيهما على القصد؛ لأنّها ثابتة بالنصوص. إلّا أنّه - كسابقه - يجب تقييد الجواز فيه في حال الهدنة وعدم القصد بما إذا لم يكن

تجارة السلاح في ضوء الآراء الفقهية للإمام الخميني رحمته الله على خلاف المصلحة العامة .

القول السابع: أنَّ المدار في الحكم على صدق التقوية للباطل . ذهب إلى هذا الرأي السيد السبزواري رحمته الله ، قال ما نصّه : « يحرم كلّ ما يوجب تقوية الباطل على الحقّ بأيّ نحو كان ؛ ولو ببيع المعدّات الحربية منهم ، وهي تختلف باختلاف الأعصار والأمصار ، بلا فرق بين حال قيام الحرب والهدنة ؛ إذا كان الاشتراء والجمع للتهيئة والعدّة ، ولا يعتبر في حرمة البيع القصد إلى الإعانة والتقوية ، بل المناط الصدق العرفي » (١١٢) .

وقد تقدّم نقل استدلاله بالأدلة الأربعة عند البحث عن الحكم على مستوى القواعد العامة .

وهذا الرأي هو أقرب الآراء إلى رأي الإمام الراحل - الذي أُلحنا إليه سابقاً ، وسيأتي تفصيله - لأنّ عنوان « التقوية » وعدمها ممّا ينطبق عليه عنوان « المصلحة والمفسدة » الواردان في كلام الإمام الخميني رحمته الله ، فمتى ما كان في البيع تقوية للباطل فلا شكّ أنّه على خلاف المصلحة العامة .

نعم ، بين العنوانين عموم من وجه ؛ فقد تحرم المعاملة لا من باب محذور التقوية على الباطل ، بل لوجود محذور آخر سياسي أو اقتصادي أو غير ذلك .

والفرق الثاني بين الرأيين : هو أنَّ الرأي المذكور يستند إلى الأدلة الأربعة ؛ إذ عنوان « التقوية على الباطل » مشمول للأدلة اللبّية واللفظية عامّتها وخاصّتها ، كما تقدّم ذلك كلّهُ .

القول الثامن :

وهو ممّا انفرد به الإمام الخميني رحمته الله ، وحاصله : إناطة الحكم بمراعاة المصلحة العامة .

وبيانه أنّه لا شكّ في أنّ مسألة بيع السلاح لأعداء الدين، تختلف عن نظيراتها من المسائل التي يقصد بها الحرام، كبيع الخمر ليعمل خمراً، والخشب يصنع صليباً أو صنماً، وغيرها من المسائل؛ سواء أكان المشتري فيها مسلماً أم كافراً، عدوّاً أم غير عدوّ، فرداً أم دولة، فليس لهذه الخصوصيات أيّ تأثير في بيع الأمور المذكورة. كما أنّها لا تشتمل على أيّة جنبه سياسية ترتبط بمصلحة الإسلام ومقتضيات الحكم والزمان.

بيد أنّ بيع السلاح لا يمكن أن يكون من هذا القبيل؛ إذ الخصوصيات المذكورة واضحة التأثير فيه، فالمشتري هو دولة العدو، وهي بلا شكّ تخطّط وتكيد بالمسلمين ودولتهم، فليس من العقل أن لا تلحظ الدولة مصالحها وما يترتّب على تلك المبادلة من آثار على وضع المسلمين؛ حتّى لو كان ذلك في زمان الصلح ووجود العلاقات المتبادلة، فضلاً عن حالة العكس؛ لأنّ المفسدة المترتّبة على بيعه حال الحرب إذا كانت في حال الهدنة أيضاً، فلا شكّ حينئذٍ في إحراز ملاك المفسدة، وبتبعه الحكم.

وقد نظر الإمام الراحل رحمه الله إلى موضوع المسألة بنظره الثاقب وذوقه الفقهي الرفيع، المبني على تفسير حقيقة الفقه وفلسفته بقيام الحكومة الإسلامية، فقيامها هو الترجمة العملية والفلسفة الواقعية له، وتمكّن من أن يصرّو لها تكييفاً فنياً معقولاً، وأن ينهج فيها نهجاً علمياً سديداً.

وبيان رأيه الشريف: هو أنّ موضوع المسألة ليس عبارة عن صورة الحرب والصلح، كما يلوح ذلك من النصوص وذهب إليه المشهور، بل هو عبارة عن المصلحة والمفسدة، فمتى ما أحرزت المصلحة جاز بيع السلاح؛ حتّى لو كان ذلك في حال الحرب، كما لو كان في تقوية الكفّار - ممّن يعيش في كنف الإسلام ودولته - مصلحة الدفاع عن الإسلام، فإنّه يجب دفعه إليهم ولو مجاناً. وقد أشارت إلى نحو ذلك رواية هند السراج، حيث سوّغت البيع

تجارة السلاح في ضوء الآراء الفقهية للإمام الخميني رحمته الله

إلى السلطان الجائر وأعداء الدين من المسلمين عندما كانت المصلحة تقتضي ذلك؛ وهو مدافعهم للعدو المشترك المتمثل آنذاك بالروم. ومتى ما اقتضت المصلحة منعه عنهم حرم حتى لو كان ذلك أثناء الصلح، ولا سيما إذا كان منعه ترقباً للخطر ولو أجلاً؛ فإنَّ صيرف الاحتمال في الأمور المهمة منجز عقلاً، فالمدرک في الحكم إذن هو حکم العقل القاضي بلزوم مراعاة المصلحة وملاحظتها في مثل المقام ونظائره.

قال رحمته الله - بعد أن بنى المسألة على النظر في المصالح العامة - : « ربّما تقتضي مصالح المسلمين بيع السلاح - بل إعطاءه مجاناً - لطائفة من الكفّار، وذلك مثل ما إذا هجم على حوزة الإسلام عدوّ قوي لا يمكن دفعه إلّا بتسليح هذه الطائفة، وكان المسلمون في أمن منهم، فيجب دفع الأسلحة إليهم للدفاع عن حوزة الإسلام، وعلى والي المسلمين أن يؤيّد هذه الطائفة المشتركة المدافعة عن حوزة الإسلام بأيّة وسيلة ممكنة.

بل لو كان المهاجم على دولة الشيعة دولة المخالفين مريدين قتلهم وأسرهم وهدم مذهبهم، يجب عليهم دفعهم ولو بوسيلة تلك الطائفة المأمونة. وكذا لو كانت الكفّار من تبعة حكومة الإسلام ومستملكاتهما، وأراد الوالي دفع أعدائهم بهم... إلى غير ذلك ممّا تقتضي المصالح.

وربّما تقتضي المصالح ترك بيع السلاح وغيره ممّا يتقوّى به الكفّار مطلقاً؛ سواء كان موقع قيام الحرب، أم التهيؤ له، أم زمان الهدنة والصلح والمعاقدة » (١١٣).

وأما الروايات والنصوص الخاصّة في المسألة حسب رأيه، فهي تطبيق لحكم العقل وفي طوله، وليس لها - بعد النظر في مجموعها، وضمّ بعضها إلى بعض - مفاد مستقلّ عن حكم العقل، فصورنا الحرب أو المباينة اللتان حرّمت النصوص البيع فيهما، إنّما هي لاشتغالهما على المفسدة، كما يساعد

عليه النظر والاعتبار. كما أنّ صورة الهدنة إنّما جوّزت النصوص البيع الواقع فيها؛ لأنّ الغالب فيها هو انتفاء المفسدة، وإلاّ فالجواز مقيد بحكم العقل. ولذا يقول رحمه الله: «والظاهر عدم استفادة شيء زائد ممّا ذكرناه من الأخبار. بل لو فرض إطلاق لبعضها يقتضي خلاف ذلك... لا مناص عن تقييده أو طرحه» (١١٤).

وممّا يدلّ على مراعاة الحكم بالمصلحة في نفس النصوص، ما أشرنا إليه قريباً من رواية هند، حيث أجازت البيع لأعداء الدين من المسلمين لإحراز المصلحة فيه؛ وهي تقوية مركز الحكومة الإسلامية في الشام لمقاتلة الروم، فلو أبدلت هذه المصلحة بالمفسدة وكانت الحرب أو المباينة بين حكومة الشام وأهل الحقّ، لم يجز البيع، كما نصّت عليه الرواية ذاتها.

قال الإمام الخميني رحمه الله: «يجوز البيع... فيما إذا كان الطرف مدافعاً عن حوزة الإسلام أو التشييع، مع الأمن منه، كما هو مفاد رواية السراج، وموافق لحكم العقل» (١١٥).

وفي قبال ذلك رأي سائر الفقهاء الذي قصر النظر في المسألة على الأخبار خاصّة، فالموضوع لديه هو الحرب والصلح، كما وردت به الأخبار؛ فكلماً كان صلح جاز البيع، وكلماً كانت حرب أو مباينة حرم؛ من دون نظر إلى مصلحة أو مفسدة؛ لأنّ النصوص تعبدتنا بذلك، فالشارع هو الذي شخّص الموضوع، كما أنّه شخّص الحكم، فالموضوع والحكم عندهم بيد الشارع معاً.

نعم، من يرى ثبوت الولاية للفقهاء قد ينيط المسألة بالمصلحة والمفسدة حينئذٍ من باب العنوان الثانوي والحكم الولائي؛ باعتبار أنّ مجاري الأمور بيد الفقيه المبسوط اليد، فتتحد النتيجة عملاً على كلا الرأيين. نعم الخلاف في الترخيع الفقهي للمسألة؛ فإنّ الإمام رحمه الله يرى أنّ الحكم مراعى بالمصلحة من رأس، لا من باب الحكم الثانوي.

ثم إنَّ المسألة لما كانت ذات هوية سياسية والحكم فيها راجعاً إلى الحكومات، فإنَّ تشخيص المصلحة و العمل على مقتضاها يكون بيد والي المسلمين، كما صرَّح به إمام الأئمة - طاب ثراه - في تحرير الوسيلة حيث قال: «والأمر فيه موكل إلى نظر والي المسلمين، وليس لغيره الاستبداد بذلك» (١١٦).

وقال في بحوث المكاسب: «إنَّ هذا الأمر من شؤون الحكومة والدولة، وليس أمراً مضبوطاً، بل تابع لمصلحة اليوم ومقتضيات الوقت، فلا الهدنة مطلقاً موضوع حكم لدى العقل، ولا المشرك والكافر كذلك» (١١٧).

وظاهره عدم انحصار الأمر بحال قيام الحكم الإسلامي ووجود الولي الشرعي، بل هو من وظائف الحكومات الإسلامية عامة.

ومما يدلُّ عليه - مضافاً للنصين السابقين - قوله رحمته الله في بحوثه: «فلو كانت للشيعية الإمامية حكومة مستقلة و مملكة كذلك، كما في هذه الأعصار (١١٨)، بحمد الله تعالى، وكانت للمخالف أيضاً حكومة مستقلة، وكان زمان هدنة ومعاقدة بين الدولتين، لكن خيف على المذهب ودولته منهم ولو آجلاً، لا يجوز تقويتهم ببيع السلاح ونحوه» (١١٩).

قد يقال: «إنَّه لا وجه لحمل الدليل على الإرشاد مع عدم إقامة القرينة عليه؛ إذ الأصل في الأحكام هو المولية، ولا ترفع اليد عنها بدون القرينة الواضحة، وموارد التزام لا تختص بالمقام؛ لأنَّ الخوف على الإسلام والمسلمين مقدَّم على سائر الأحكام، ولكنَّ ذلك لا يكون دليلاً على عدم الإطلاق، أو عدم كون الحكم مولوياً، ولعلَّ الشارع الحكيم حكم بالإطلاق حتَّى فيما لم يحكم العقل به، كما إذا لم يكن خوف من الكفار والمشرّكين؛ تحكيماً لحفظ الإسلام والمسلمين، وتعليةً لهم بالنسبة إلى الكفار في السلاح» (١٢٠).

ويمكن الذبّ عن رأي الإمام عليه السلام بأنّ ما استفاده من النصوص هو حكم مولوي أيضاً، وليس من باب الإرشاد، فهو حكم مولوي منصوص عليه في الأخبار، وقد دلّ عليه العقل، وعليه فالمسألة ليست من التزام؛ لأنّ رعاية المصلحة مدلوله للأخبار أيضاً، كما يدّعيه الإمام عليه السلام، فليلاحظ كلامه.

كما أنّ ما ذكر من «أنّ حكم الشارع الحكيم بالإطلاق - كما إذا لم يكن خوف من الكفّار والمشرّكين تحكيماً لحفظ الإسلام وتعلية له على الكفر - قد يكون من الموارد التي لا يحكم العقل فيها بشيء» أيضاً غير وارد على كلامه عليه السلام؛ لأنّ المورد المذكور هو أيضاً ممّا ينطبق عليه عنوان «المصلحة»؛ فإنّ عنوانها أعمّ من عنوان «الخوف من الأعداء وتقويتهم»، كما سبق ذكره.

نتائج البحث على ضوء رأي الإمام الخميني عليه السلام:

ما تقدّم البحث فيه كان من حيث التكيف والتخريج الفقهي للمسألة، وأمّا ما يتفرّع عليه وينتج فهو جملة أمور:

١ - إنّ مقتضى التخريج الذي سلكه الإمام عليه السلام عدم انحصار الموضوع بالبيع، بل يشمل غيره من أسباب النقل من المعاملات، أو الإيقاعات، كالهبة وما شابه، فإنّه يجب أيضاً ملاحظة المصلحة في ذلك.

٢ - إنّ مقتضى المسلك المذكور عدم اختصاص الأمر بمتعلّق خاصّ، كالسلاح مثلاً، بل هو شامل لمطلق المبادلات التجارية والاقتصادية، فهي أيضاً منوطة حكماً بالملك المذكور، قال عليه السلام: «وربّما تقتضي المصالح ترك بيع السلاح وغيره ممّا يتقوى به الكفّار» (١٢١).

وقال أيضاً: «لا يبعد التعدي من بيع السلاح إلى بيع غيره لهم ممّا يكون سبباً لتقويتهم على أهل الحقّ، كالزاد والراحلة والحمولة ونحوها» (١٢٢).

وهكذا الأمر عند من يرى أنّ حرمة البيع هو من جهة تقوية الكفر أو الباطل

تجارة السلاح في ضوء الآراء الفقهية للإمام الخميني رحمته الله

كالشهيد الأول والسيد الخوئي والسبزواري؛ فإنه لا يجوز عندهم حينئذ بيع غير السلاح لهم؛ لصدق عنوان التقوية على الكفر أو الباطل.

٣ - إنه بعد تعميم موضوع المسألة لما يشمل غير السلاح من التجارات، يتضح حينئذ حكم وسائل الدفاع - كالدرع والمِغفر مثلاً - التي اختلف الفقهاء في حكمها، بين مستثنى لها من حكم السلاح فجوزها مطلقاً كالشيخ ^(١٢٣) ومن وافقه أخذاً بصحيفة محمد بن قيس ^(١٢٤)، وبين مانع مطلقاً كصاحب الرياض ^(١٢٥). وبين مفصل بين الهدنة والحرب كالشهيد، وبين متوقف ومستشكل كالمحقق الأردبيلي والخراساني ^(١٢٦).

إذن يدور الحكم في بيع وسائل الدفاع - بناءً على مسلك السيد الامام رحمته الله - مدار المصلحة وجوداً وعدمًا، فهو على وفق القاعدة، خلافاً للشيخ الأعظم؛ حيث اعتبر التحريم فيها على خلاف الأصول؛ وهي ما دلت على حلية كل عمل تكليفاً إلا ما ثبتت حرمة، فيقتصر في الحكم على مورد الدليل؛ وهو السلاح، دون ما لا يصدق عليه ذلك، كالمجن والدرع والمِغفر ^(١٢٧).

٤ - إنه بناءً على المسلك المذكور فإنه لا موضوعية لحال الصلح أو الحرب - وكذا الكفر والإسلام - بالنسبة إلى المشتري. كما أنه لا فرق بين أعداء الدين وقطاع الطريق وغيرهم ^(١٢٨)، خلافاً للشيخ الأعظم أيضاً، حيث اقتصر على مورد الدليل الدال على أعداء الدين، فلا يتعدى إلى غيرهم ^(١٢٩).

الرأي الصحيح: وبعد هذه الجولة المفصلة في أقوال الأعلام ونصوص المسألة، فإنّ الرّاجح من بين تلك الأقوال هو رأي السيد الإمام رحمته الله؛ لابتناؤه على تلك الضابطة الدقيقة المشار إليها الموافقة لحكم العقل؛ سواء قلنا: بأن ذلك هو مفاد الأخبار مباشرة، كما يراه الإمام رحمته الله أو قلنا: إنّ مفادها حكم تعبدية، وليس فيها نظر لحكم العقل، ولا هي من باب التطبيق له، فإنه أيضاً لابدّ من تقييدها بحكم العقل، كما إنه يجب تقييد الحكم بحكم عقلي آخر؛

وهو عدم تحقق الإعانة بالبيع، قصداً أو صدقاً؛ على الخلاف الموجود في تحديد مفهوم الإعانة، وحينئذٍ فلو اقترن البيع بها حرم وإن كان موافقاً لمقتضى المصلحة، وخالياً من المفسدة الخارجية.

رابعاً - الحكم الوضعي:

قد ظهر ممّا مرّ الاتفاق على حرمة بيع السلاح تكليفاً في الجملة؛ تمسّكاً بظواهر الأخبار السابقة. وأمّا الحكم الوضعي فقد اختلفوا في استفادته منها على قولين:

القول الأوّل: بطلان المعاملة؛ استناداً إلى أنّ الظاهر من النهي هنا هو عدم التملّك؛ وعدم صلاحية المبيع لكونه مبيعاً، لا مجرد الإثم، فالنهي راجع إلى نفس المعاملة، كالبيع الغرري^(١٣٠). وقد ذهب إلى ذلك الشهيدان، والمحقّق الثاني، والمولى الأردبيلي^(١٣١).

وممّن اختاره أيضاً الإمام الخميني^(١٣٢) حيث رجّح البطلان في المسألة، وفرّع البحث فيها على بحثه المتقدّم في بيع العنب للتخمير، أو ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً^(١٣٢). وقد فصلّ القول هناك^(١٣٣) بين إنشاء المعاملة معاطاة، أو بصيغة البيع:

فعلى الأوّل: قوى الحكم بصحة المعاملة؛ لأنّ المبعوض ليس هو نفس المعاملة، بل عنوان آخر منطبق عليها، كعنوان «الإعانة على الإثم» أو «كونه منكراً» أو «من أسباب المحرّم»، وبينهما - عنوان «المعاملة» والعنوان الآخر المنطبق عليها - عموم من وجه، والمبادلة الخارجية هي مجمع لهما، ولكلّ حكمه الخاص. ثمّ أضاف^(١٣٤): «و من ذلك يدفع استبعاد تنفيذ الشارع سبباً يؤدّي إلى مبعوضه؛ لأنّ التنفيذ لم يقع إلّا على عنوان «البيع» ونحوه، وهو ليس بمبعوض»^(١٣٤).

وعلى الثاني: اختار أولاً القول بالصحة أيضاً؛ لوقوع المزاومة بين دليل حرمة التعاون على الإثم، ودليل وجوب تسليم المثلث، قال: «فإن قلنا بترجيح الثاني يجب عليه التسليم، ويعاقب على الإعانة على الإثم؛ لأنه بناء على ما رجّحناه في محلّه (١٣٥) - من بقاء الحكم في المتزاحمين على ما هو عليه من الفعلية - فواضح، وأما على القول بسقوط النهي فلا رتكابه المبغوض بلا عذر.

و إن قلنا بترجيح الأول فلا يجوز له التسليم، فحينئذٍ ربّما يقال: إنّ المعاوضة لدى العقلاء متقوّمة بإمكان التسليم والتسلّم، ومع تعدّره شرعاً أو عقلاً لا تقع المعاوضة صحيحة».

وأجاب عنه: «أنّ ما يضرّ بصحة المعاوضة هو العجز عن التسليم تكويناً أو نهي الشارع... والمقام ليس من قبيلهما؛ إذ النهي عن الإعانة على الإثم صار موجباً لعدم التسليم، لا عن تسليم المبيع بعنوانه، وعليه فالمعاملة صحيحة».

إلا أنّه انتهى في آخر كلامه إلى البطلان؛ استناداً إلى نكتة عرفيّة؛ حيث إنّ العرف يرى التنافي في المعاملات المبغوضة ذاتاً - كالقمار مثلاً - بين تحریم المعاملة و مبغوضيتها و بين تنفيذها و إيجاب الوفاء بها، و أمّا في بيع العنب و التمر ممن يشتره للتخمير، فالظاهر من الروايات المستفيضة - الحاكية للعن رسول الله ﷺ الطوائف الدخيلة في شرب الخمر - مبغوضية اشتراء العنب للتخمير ولو بإلغاء الخصوصية عرفاً، لولم نقل بفهم العرف منها مبغوضية البيع ممّن يعلم أنّه يجعله خمرأ، و مع مبغوضية الاشتراء أو هو مع البيع بعنوانهما، يستبعد تنفيذ المبايعه، بل يكون الجمع بينهما من قبيل الجمع بين المتنافيين عرفاً.

ثم قال: «والفرق بينه و بين ما تقدّم من تصحيح البيع المنطبق عليه

عنوان محرّم، واضح» (١٣٦).

أقول: إنّ الظاهر من تشريكه ﷺ بين المسألتين - مسألة بيع السلاح، و بيع العنب للتخمير - هو إجراء نفس البيان المتقدّم في مسألة العنب، فيقال حينئذٍ في بيع السلاح: بأنّ المعاملة مبغوضة للنهي الوارد فيها أيضاً؛ حيث ورد أنّه «على حدّ الشرك» ومع النهي والمبغوضية لا يمكن تنفيذ المعاملة؛ إذ مع مبغوضيته لا محالة يتصدّى الشارع لدفعه في عالم التشريع، وهو ملازم لردعه، ولا سيّما وأنّ الردع موجب لتقليل مادّة الفساد، والتنفيذ موجب لتكثيرها (١٣٧).

وأورد عليه في الدراسات - بعد نقل كلامه مقتصراً على صدره الذي فرّق فيه بين البيع بالمعاطاة والبيع بالصيغة، وحكم من خلاله بالصحة - بأمرين: أولاً: بأنّ كون إنشاء البيع بالتعاطي أو بالصيغة لا يكون فارقاً في المقام؛ إذ بعد إنشائه بأحدهما؛ إن حكم بوجوب الوفاء لزم منه نقض الغرض، وهو المبغوضية لوجوده، وإن لم يحكم به وقع باطلاً؛ إذ معنى صحّة المعاملة: هو إمضاء الشارع وتنفيذه لها.

وثانياً: بعدم ظهور الوجه في قوله في البيع المعاطاتي: «وبذلك يدفع استبعاد تنفيذ الشارع...»؛ إذ العقد بلحاظ وجوده الخارجي يقع مورداً للتنفيذ والحكم بوجوب الوفاء، والمفروض أنّه بوجوده الخارجي مبغوض للمولى، فكيف ينفذه ويوجب الوفاء به؟! (١٣٨).

ولا يجدي الإيراد عليه: بأنّ المعاطاة لا يجب التنفيذ فيها؛ إذ هي تسالم وتعاطٍ خارجي غير متصف بالعقدية، فلا يشملها ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (١٣٩) الدالّ على وجوب التنفيذ وتسليم المبيع.

وذلك أنّه قد صرّح السيّد الإمام ﷺ في بحوث البيع بجواز التمسك بآية

تجارة السلاح في ضوء الآراء الفقهية للإمام الخميني رحمته الله ■■■ ■■■ ■■■
﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ لإثبات صحة المعاطاة^(١٤٠)، وعليه فيجب التنفيذ.

نعم، يمكن الملاحظة على أول الإشكاليين في كلامه:

أولاً: بأنّ المفاوض في المعاطاة - كما تقدّم - هو العنوان المنطبق على المعاملة، وهو عنوان «الإعانة» لا ذات المعاملة، والمفاوض في البيع بالصيغة - كما هو المستفاد من النهي عن بيع السلاح - هو ذات المبيع، وكفى بذلك فارقاً.

وثانياً: بأنّ المقدار المنقول من كلام الإمام رحمته الله في عبارة المستشكل، لا يقتضي التفريق بين إنشاء البيع بالتعاطي أو بالصيغة؛ إذ الحكم فيهما - بمقتضى الكلام المنقول عنه - هو الصحة كما تقدّم، وعليه فلا وجه للإشكال أساساً؛ إذ لا فرق بين الصورتين ليقال عنه: «إنّه غير فارق».

نعم، ذيل كلامه دالّ على البطلان، كما نقلناه سابقاً، لكن مع ذلك لا يرد عليه الإيراد المذكور بملاحظة ما ذكرناه في الجواب الأول.

ويلاحظ على الإشكال الثاني: أنّه قد ظهر من الجواب الأول على الإشكال السابق، أنّ المفاوض الخارجي إنّما هو في الإنشاء بالصيغة؛ للنهي عنه في الأخبار، وأمّا صورة التعاطي فالمفاوض فيها هو العنوان الخارجي المتحد مع المعاملة المنطبق عليها.

القول الثاني: صحة المعاملة؛ ذهب إليه من المتقدمين الفاضل المقداد، ومن المعاصرين السيّد الخوئي رحمته الله قال الأول في التنقيح الرائع: «الأصحّ صحة العقد وتملك الثمن، وثبوت الإثم»^(١٤١)، وظاهره بقاء فعلية كلا الحكمين.

ويرد عليه - بناءً على كلام الإمام رحمته الله - أنّ المفاوض في البيع هو ذات البيع، لا العنوان الخارجي.

وقال في المصباح: «إنّ النهي عن بيع السلاح من أعداء الدين ليس إلّا لأجل مبعوضة ذات البيع في نظر الشارع، فيحرم تكليفاً فقط، ولا يكون دالاً على الفساد. ويتضح ذلك جلياً لو كان النهي عنه لأجل حرمة تقوية الكفر؛ لعدم تعلّق النهي به، بل بأمر خارج يتحد معه» (١٤٢).

ويلاحظ عليه - على ضوء كلام الإمام عليه السلام - بالنكته العرفية المتقدّمة؛ حيث إنّ العرف يرى التنافي بين وجوب التنفيذ لشيء، وبين مبعوضيته.

فالصحيح هو القول الأوّل بالبيان الذي تقدّم نقله عن الإمام الخميني عليه السلام.

والحمد لله أولاً وآخراً.

الهوامش

- (١) العلاقات انسياسية الدولية : ٣٣ ، نقلًا عن آثار الحرب في الفقه الإسلامي (وهبة الزحيلي) : ٥٤ .
- (٢) القانون الدولي العام : ٦٧ ، نقلًا عن آثار الحرب في الفقه الإسلامي : ٤١ .
- (٣) آثار الحرب في الفقه الإسلامي : ٤٢ - ٤٣ .
- (٤) المصدر السابق : ٤٤ .
- (٥) المصدر السابق : ٤٧ و ٥٠ .
- (٦) الحج : ٣٩ .
- (٧) الأنفال : ٦٠ .
- (٨) وسائل الشيعة (محمد بن الحسن الحرّ العاملي) ١٢ : ٧١ ، ح ٧ - ط / المكتبة الإسلامية ، طهران ١٤٠٣ .
- (٩) أنظر : المكاسب المحرمة (الإمام الخميني) ١ : ٢٢٧ - ط / مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ، قم ١٣٧٤ هـ ش . تحرير الوسيلة (الإمام الخميني) ١ : ٤٥٦ ط / مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ، قم ١٤٢٠ .
- (١٠) المصدر السابق .
- (١١) المكاسب المحرمة (الإمام الخميني) ١ : ٢٢٧ .
- (١٢) المصدر السابق .
- (١٣) المصدر السابق .
- (١٤) جامع المقاصد ٤ : ١٧ .
- (١٥) الحقائق الناضرة ١٨ : ٢٠٩ . التنقيح الرائع ٢ : ٩ - ط / مكتبة آية الله المرعشي النجفي ، قم ١٤٠٤ .
- (١٦) الحقائق الناضرة ١٨ : ٢٠٨ .
- (١٧) التنقيح الرائع ٢ : ٩ . وانظر : الدروس (الشهيد الأول) ٣ : ١٦٦ - ط / مؤسسة النشر الاسلامي ، قم ١٤١٤ . جامع المقاصد (المحقق الكركي) ٤ : ١٧ - ط / مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث ، قم ١٤٠٨ .
- (١٨) جامع المقاصد ٤ : ١٧ .

- (١٩) وسائل الشيعة ١٢ : ٦٩ ، ح ١ .
- (٢٠) أنظر : هذا التصنيف للروايات : المكاسب ، (الشيخ الأنصاري) ٢ : ١١٣ - ط / دار الكتاب ، قم ١٤١٠ . مصباح الفقاهة (الخوئي) ١ : ١٨٨ - ط / انتشارات وجداني ١٣٧١ هـ ش ، حاشية المكاسب (الإيرواني) ١ : ١٠٦ - ط / مطبعة رشدية ، طهران ١٣٧٩ هـ ش .
- (٢١) وسائل الشيعة ١٢ : ٧٠ ، ح ٦ .
- (٢٢) المصدر السابق : ٧١ ، ح ٧ .
- (٢٣) أنظر : هامش مصباح الفقاهة ١ : ١٨٧ .
- (٢٤) المكاسب المحرمة ، (الإمام الخميني) ١ : ٢٢٤ .
- (٢٥) وسائل الشيعة ١٢ : ٧٠ ، ح ٥ .
- (٢٦) المصدر السابق : ٦٩ ، ح ١ .
- (٢٧) الحقائق الناضرة (يوسف البحراني) ١٨ : ٢٠٦ - ط . مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ١٤٠٩ ؛ مجمع الفائدة و البرهان (المحقق الأردبيلي) ٨ : ٤٣ - ٤٤ ط / مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ١٤١٤ .
- (٢٨) أنظر : مفتاح الكرامة (محمد جواد العاملي) ٨ : ٦٣ ط / مؤسسة آل البيت عليه السلام ، قم (الطبعة الحجرية) ؛ المكاسب المحرمة ، الإمام الخميني ١ : ٢٣٠ و ٢٣٢ .
- (٢٩) وسائل الشيعة ١٢ : ٦٩ ، ح ٢ .
- (٣٠) المصدر السابق : ٧٠ ، ح ٤ .
- (٣١) الحقائق الناضرة ١٨ : ٢٠٧ .
- (٣٢) المسالك ٣ : ١٢٣ . الروضة البهية ٣ : ٢١١ .
- (٣٣) المكاسب المحرمة (الإمام الخميني) ١ : ٢٣٢ .
- (٣٤) حاشية المكاسب (السيد اليزدي) : ١١ .
- (٣٥) أنظر : المكاسب المحرمة ، (الإمام الخميني) ١ : ٢١٠ .
- (٣٦) المائدة : ٢ .
- (٣٧) حاشية المكاسب (السيد اليزدي) : ١١ - ط / مؤسسة إسماعيليان ، قم (الطبعة الحجرية) ١٣٧٨ .
- (٣٨) المكاسب المحرمة (الإمام الخميني) ١ : ٢٢٧ .
- (٣٩) دراسات في المكاسب المحرمة (حسين علي المنتظري) ٢ : ٤٠١ ط / نشر تفكر ، قم ١٤١٥ . المواهب في أحكام المكاسب : ٢٩٤ .

تجارة السلاح في ضوء الآراء الفقهية للإمام الخميني رحمته الله

- (٤٠) مفتاح الكرامة ٨ : ٦١ ، نقلًا عن حواشي الشهيد على القواعد .
- (٤١) مصباح الفقاهة ١ : ١٨٨ .
- (٤٢) مهذب الأحكام (عبدالأعلى السبزواري) ١٦ : ٧١ - ط / مؤسسة المنار ، قم ١٤١٣ .
- (٤٣) وسائل الشريعة ١٧ : ١٩٩ ، ح ١ .
- (٤٤) المصدر السابق : ص ٨٤ - ٨٥ ، ح ١ .
- (٤٥) حاشية المكاسب (السيد اليزدي) : ١١ .
- (٤٦) المسالك ٣ : ١٢٣ . الروضة البهية ٣ : ٢١١ .
- (٤٧) الحدائق الناضرة ١٨ : ٢٠٨ . حاشية على المكاسب (السيد اليزدي) : ١٠ .
- (٤٨) الاستبصار (محمد بن الحسن الطوسي) ٣ : ٦٤ - ط / دار الكتب الإسلامية . طهران ١٣٩٠ .
- (٤٩) السرائر (محمد بن إدريس) ٢ : ٢١٦ - ط / مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ١٤١١ ؛ تحرير الأحكام (العلامة الحلي) : ١٦٠ ط / مؤسسة طوس ، مشهد الطبعة الحجرية ؛ التذكرة (العلامة الحلي) ١ : ٥٧٨ ، - ط / طهران (الطبعة الحجرية) ، وأنظر : مفتاح الكرامة ٨ : ٥٩ ، نقلًا عن حاشية الإرشاد ؛ المكاسب ١ : ٥٤ . جامع المقاصد ٤ : ١٧ . هداية العباد (الصافي الكلبايكاني) ١ : ٣٣٩ - ط / دار القرآن الكريم قم ١٤١٦ .
- (٥٠) الدروس الشرعية ٣ : ١٦٦ . مجمع الفائدة و البرهان ٨ : ٤٤ . وأنظر : مفتاح الكرامة ٨ : ٥٩ نقلًا عن حاشية الإرشاد .
- (٥١) مختلف الشيعة (العلامة الحلي) ٥ : ٣٩ - ط / مكتب الاعلام الإسلامي ، قم ١٣٦٨ هـ ش .
- (٥٢) المهذب البارع (ابن فهد الحلي) ٢ : ٣٥٠ - ط / مؤسسة النشر الإسلامي ١٤١١ .
- (٥٣) أنظر : مفتاح الكرامة ٨ : ٥٩ .
- (٥٤) السرائر ٢ : ٢١٦ .
- (٥٥) وسائل الشيعة ١٢ : ٦٩ ، ح ١ .
- (٥٦) الكافي (محمد بن يعقوب الكليني) ٢ : ١١٢ ، ح ٢ .
- (٥٧) المكاسب ، (الشيخ الأنصاري) ٢ : ١١٥ .
- (٥٨) مصباح الفقاهة ١ : ١٨٨ .
- (٥٩) الوسائل ١٢ : ٥٤ ، ب ١٢ مّا يكتسب به ، ح ١ .
- (٦٠) الرياض ٨ : ٥٠ ، ط جامعة المدرسين .
- (٦١) الكافي ٥ : ١١٣ ، ح ٣ .
- (٦٢) رياض المسائل ٨ : ٥١ . مستند الشيعة (أحمد النراقي) ١٤ : ٩٢ - ط / مؤسسة آل

البيت عليه السلام ، قم ١٤١٨ .

(٦٣) الرياض ٨ : ٥٠ .

(٦٤) أنظر : مختلف الشيعة ٥ : ٣٩ . كشف الرموز (اليوسفي الآبي) ١ : ٤٣٨ - ط / مؤسسة

النشر الإسلامي ، قم ١٤٠٨ . المهذب البارع ٢ : ٣٥٠ .

(٦٥) أنظر : مفتاح الكرامة ٨ : ٥٩ .

(٦٦) نسبة إليهم في مختلف الشيعة ٥ : ٣٩ . التنقيح الرائع ٢ : ٨ . كشف الرموز ١ : ٤٣٨ .

مستند الشيعة ١٤ : ٩٢ .

(٦٧) المراسم في الفقه الامامي (حمزة الديلمى) : ١٦٩ - ط / منشورات الحرمين ، قم ١٤٠٤ .

(٦٨) الكافي في الفقه (أبو الصلاح الحلبي) : ٢٨٢ و ٢٨٣ - ط / مكتبة أمير المؤمنين أصفهان

١٣٦٢ هـ . وقد نسبة إليه في مفتاح الكرامة ٨ : ٦١ .

(٦٩) اللعة الدمشقية ٣ : ٢١١ .

(٧٠) شرائع الإسلام (المحقق الحلي) ٢ : ٣ - ط / مطبعة الآداب ، النجف الأشرف ١٣٨٩ . وقد

نسبه إليه في مستند الشيعة ١٤ : ٩٢ . جواهر الكلام (المحقق النجفي) ٢٢ : ٢٩ - ط / دار

الكتب الإسلامية ، طهران ١٣٩٨ حيث جعله أحد الوجهين في عبارته ، ووجه المنع في

ذلك : هو أَنَّ المحقق جعل بيع السلاح من القسم الذي يكون المقصود منه حراماً ، ثم

قال عنه : « وما يفضي إلى المساعدة على محرّم ، كبيع السلاح لأعداء الدين » فيكون

التحريم حينئذٍ مقصوراً على حال الحرب ؛ لأنّه هو الذي يقصد منه الحرام ، وهو الذي

يفضي إلى المساعدة على المحرّم ، دون ما كان منه حال الهدنة .

(٧١) في المطبوع من المقنعة لا توجد كلمة « حرام » الثانية ، والصحيح وجودها ، كما في

مفتاح الكرامة ٨ : ٦١ .

(٧٢) المقنعة (الشيخ المفيد) : ٥٨٨ - ط / مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ١٤١٠ .

(٧٣) النهاية : ٣٦٥ .

(٧٤) المهذب ١ : ٣٤٥ .

(٧٥) المراسم : ١٦٩ .

(٧٦) كشف الرموز ١ : ٤٣٨ .

(٧٧) مفتاح الكرامة ٨ : ٦٢ . أنظر : المختصر النافع : ١١٦ . الدروس الشرعية ٣ : ١٦٦ .

(٧٨) فقه الصادق (محمد صادق الروحاني) ١٤ : ١٥٥ - ط / دار الكتاب ، قم ١٤١٢ . ومن هنا

لم يفرّق بين قول القدماء وقول صاحب المستند الآتي ، وجعلهما قولاً واحداً . ثمّ إنه عدّ

كلام الشهيد ضمن هذا القول ، مع أنّ كلام الشهيد في الكفّار فحسب ، كما يشهد له

- التعليل ، وسيأتي نقل كلامه ضمن الأقوال الآتية .
- (٧٩) أنظر : رياض المسائل ٨ : ٥٠ . جواهر الكلام ٢٢ : ٢٨ . مستند الشيعة ١٤ : ٩٢ .
- (٨٠) وسائل الشيعة ١٢ : ٧١ ، ح ٧ .
- (٨١) المصدر السابق : ٧٠ ، ح ٥ .
- (٨٢) رياض المسائل ٨ : ٥٠ .
- (٨٣) المكاسب المحرمة (الإمام الخميني) ١ : ٢٣١ .
- (٨٤) مستند الشيعة ١٤ : ٩٣ .
- (٨٥) أنظر : المكاسب المحرمة ، (الإمام الخميني) ١ : ٢٣١ .
- (٨٦) دراسات في المكاسب المحرمة ٢ : ٣٩٢ .
- (٨٧) أنظر : المكاسب المحرمة (الإمام الخميني) ١ : ٢٣١ .
- (٨٨) المصدر السابق . وأنظر : دراسات في المكاسب المحرمة ١ : ٣٩٢ .
- (٨٩) رياض المسائل ٥ : ١٥ . مستند الشيعة ١٤ : ٩٣ . مفتاح الكرامة ٨ : ٦١ .
- (٩٠) المصادر السابقة .
- (٩١) وسائل الشيعة ١٢ : ٧٠ ، ح ٥ .
- (٩٢) أنظر : المكاسب المحرمة (الإمام الخميني) ١ : ٢٣٣ . دراسات في المكاسب المحرمة ١ : ٣٩٢ .
- (٩٣) دراسات في المكاسب المحرمة ٢ : ٣٩٢ .
- (٩٤) مفتاح الكرامة ٨ : ٦٢ .
- (٩٥) الاستبصار ٣ : ٥٧ .
- (٩٦) أنظر : مفتاح الكرامة ٨ : ٦١ .
- (٩٧) المكاسب (الشيخ الأنصاري) ٢ : ١٢٩ . حاشية المكاسب (السيد اليزدي) : ١٠ .
- (٩٨) مستند الشيعة ١٤ : ٩٢ .
- (٩٩) مصباح الفقاهة ١ : ١٨٦ .
- (١٠٠) المصدر السابق . حاشية المكاسب (الإيرواني) ١ : ١٠٧ .
- (١٠١) مصباح الفقاهة ١ : ١٨٨ .
- (١٠٢) الأنفال : ٦٠ .
- (١٠٣) انظر : مصباح الفقاهة ١ : ١٨٨ .
- (١٠٤) المختصر النافع : ١١٦ . قال في النوع الثالث ممّا يحرم التكبّب به : « ما يقصد به المساعدة على المحرّم ، كبيع السلاح لأعداء الدين في حال الحرب » .

(١٠٥) التنقيح الرابع ٢: ٩. وكلامه في اشتراط قصد المساعدة وإن كان صريحاً ، إلا أن كلامه غير ظاهر في إرادة خصوص الحرب أو الأعم ، فهو مجمل من هذه الناحية ، ويتردّد حينئذ بين هذا القول وتاليه . وقد يشعر استدلاله للأول باختياره .

(١٠٦) الدروس الشرعية ٣: ١٦٦.

(١٠٧) السرائر ٢: ٢١٦.

(١٠٨) الرياض ٨ : ٥٠ .

(١٠٩) كفاية الأحكام (المحقق السبزواري): ٨٥ - ط / مطبعة مهر ، قم (الطبعة الحجرية) ؛
شرح قواعد الأحكام (كاشف الغطاء): ٨ - ط / مكتبة آية الله المرعشي النجفي ، قم
(الطبعة الحجرية) ؛ رياض المسائل ٥ : ١٤ - ١٥ . جواهر الكلام ٢٢ : ٢٨ - ٢٩ .

(۱۱۰) جواهر الکلام ۲۲ : ۲۹ .

(۱۱۱) حاشیة المكاسب (السید الیزدی): ۱۱.

(١١٢) مهذب الأحكام ١٦ : ٧١ ، ٧٣ .

(١١٣) المكاسب المحرّمة (الإمام الخميني)، ١: ٢٢٥-٢٢٧.

(١١٤) المصدر السابق: ٢٢٨-٢٢٩.

(١١٥) المصدر الساق: ٢٣٢.

(١١٦) تحرير الوسيلة ١ : ٤٥٦ .

(١١٧) المكاسب المحرّمة (الامام الخميني) ١: ٢٢٨.

(١١٨) من الملاحظ أنَّ بحوث الإمام عليه السلام كانت قبل قيام الحكومة الإسلامية ، فهو يعني بكلامه هذا عامة الحكومات الاسلامية .

(١١٩) المكاسب المحرّمة (الإمام الخميني) ١: ٢٢٨.

(۱۲۰) ذکرہ بعض افاضل تلامذتہ فی بحوثہ (غیر مطبوع).

(١٢١) المكاسب المحرّمة ١: ٢٢٨.

(١٢٢) تحرير الوسيلة ١ : ٤٥٦ .

(١٢٣) النهاية (محمد بن الحسن الطوسي) : ٣٦٦ - ط / منشورات قدس ، قم .

(١٢٤) قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفئتين تلتقيان من أهل الحرب ، أبيعهما السلاح ؟ قال : « يعهما ما يكنهما ؛ الدرع والخفين ، ونحو هذا » . (وسائل الشيعة ١٧ : ١٠٢ ، ٣٠٠) .

(١٢٥) رياض المسائل ٥ : ١٤ .

(١٢٦) مفتاح الكرامة ٨ : ٦٢ .

(١٢٧) المكاسب (الشيخ الأنصاري) ١ : ١٥٠ (المكتبة الفقهية).

- (١٢٨) تحرير الوسيلة ١ : ٤٥٦ ، المسألة ١١ .
- (١٢٩) المكاسب (الشيخ الأنصاري) ٢ : ١٢٩ .
- (١٣٠) مفتاح الكرامة ٨ : ٦٢ .
- (١٣١) الدروس الشرعية ٣ : ١٦٦ . مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ٣ : ١٢٣ - ط / مؤسسة المعارف الإسلامية ، قم / ١٤١٨ ؛ جامع المقاصد ٤ : ٧ . مجمع الفائدة والبرهان ٨ : ٤٦ .
- (١٣٢) المكاسب المحرمة ١ : ٢٣٤ .
- (١٣٣) المصدر السابق : ٢٢٢ .
- (١٣٤) المصدر السابق .
- (١٣٥) تهذيب الأصول ١ : ٣٠٤ - ط / مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ١٤٠٥ .
- (١٣٦) أنظر : المكاسب المحرمة (الإمام الخميني) ١ : ٢٢٢ - ٢٢٥ .
- (١٣٧) المصدر السابق : ٢٢٦ .
- (١٣٨) دراسات في المكاسب المحرمة ٢ : ٣٧٩ .
- (١٣٩) المائدة : ١ .
- (١٤٠) كتاب البيع (الإمام الخميني) ١ : ١٠٢ - ط / مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ، قم ١٤٢١ .
- (١٤١) التنقيح الرائع ٢ : ٩ .
- (١٤٢) مصباح الفقاهة ١ : ١٩٢ .

تنظير في فقه الإمام الخميني قدس سره

تمهید :

وقد أثار رفع الشعار المذكور. حساسية السلطات السعودية واعتبرته أمراً منافياً للمظهر العبادي لفريضة الحج، فمنعت منه، ممّا أدّى في بعض السنين إلى حدوث مصادمات شديدة بين سلطات الأمن السعودي وجموع المتظاهرين المرّدين لذلك الشعار تسبّبت في استشهاد عدد كبير منهم، وتعطّل نتيجة ذلك الحجّ من إيران مدّة ثلاث سنين.

وأثار موقف القيادات الدينيّة، وعلى رأسها موقف الإمام الخميني (عليه السلام) المتمثّل في رفع الشعار المذكور، والإصرار على ترديده في مواسم الحجّ مع ما اكتنف ذلك من تصريحات توحى بأنّه واجب عبادي وسياسي، وتعطيل

البراءة من المشركين تنظير في فقه الإمام الخميني رحمته الله

الحجّ بسبب ذلك تساؤلات في الأوساط العلمية حول حكم (البراءة من المشركين) ونوعه سواء في ذلك التكليفي والوضعي.

معنى البراءة:

البراءة في اللغة: الانقطاع وخلوص الشيء من الشيء، ومفارقتها، والتباعد عنه ابتداءً أو بعد اتصافه به، وكيّنونته فيه ^(١)، يقال: برئَ وبرزَ الرجل من المرض، يبرأُ برءاً وبرءاً: سلم وعوفي ^(٢). ومنه البراءة من العيب والنقص بمعنى السلامة منهما ^(٣).

والبراءة من الدّين والضمان بمعنى خلّو الذمّة والعهدة منهما ^(٤)، والاستبراء من البول والمنّي والحمل وغيرها بمعنى طلب الخلّو والخلاص منها ^(٥).

ومن ذلك أيضاً مبارأة الزوجة والشريك بمعنى مفارقتهما ^(٦)، ومنه أيضاً البراءة من الرجل بمعنى التباعد منه، وانقطاع ما بينهما من العلاقة والعصمة ^(٧). ولازم ذلك عدم الاعتراف بحقّ له عليه.

وأما البراءة عند الفقهاء فلا تخرج عن المعاني والاستعمالات اللغوية المذكورة.

وعلى أيّة حال فالمراد من (البراءة من المشركين) يجب أن يحمل على الاستعمال اللغوي الأخير، أي بمعنى التباعد منهم وانقطاع ما بينهم وبين المسلمين من العلاقة والعصمة، وعدم الاعتراف بحقّ لهم على المسلمين ^(٨) أو على التباعد عن عقائدهم وتعاليمهم المنحرفة الفاسدة وعدم الاعتراف بشيء، منها ^(٩).

رأي الفقهاء في حكم البراءة من المشركين:

لم يعهد من الفقهاء بشكل عامّ إلى زمان الإمام الخميني رحمته الله التعرّض لبيان

حين يصدر أمراً معيناً، ويلزم الناس بالعمل بموجبه فإنه وإن خرج عن دائرة نطاق بيان الأحكام الشرعية، ودخل في إطار الخطابات السياسية والتوجيهية - لا بُدَّ أن يكون مستنداً إلى أساس ودليل شرعي اعتمده في استفادة ذلك الأمر، فنحن - في بحثنا هذا - نحاول من خلال مراجعة كلمات السيد الإمام الخميني رحمته الله الواردة في موضوع البراءة من المشركين التعرف إلى ما يمكن أن يستفاد منها، ثم نسعى لاحقاً صَبَّ ما نستفيده من كلماته في القوالب الفقهية، لنخطو في المرحلة الأخيرة نحو العثور في مجموع الأدلة على ما يصلح أن يكون دليلاً لصدور ذلك الأمر.

نظرة في خطابات الإمام الخميني رحمته الله وبياناته:

تعرَّض الإمام الخميني رحمته الله في بياناته وخطبه السياسية للبراءة من المشركين، ولزوم إعلانها والإجهاار بها في موسم الحجِّ مَرَّات وكَرَّات، لكن ما يمكن أن يكون له كشف عن الحكم الشرعي ونوعه منها محدود، نوردّه فيما يلي:

١ - قال الإمام الخميني رحمته الله في بيان له إلى حجاج بيت الله الحرام في العام (١٤٠٣) الهجري المصادف للعام (١٩٨٣) الميلادي ما نصّه: « نتلو في سورة التوبة التي أمر بتلاوتها في الاجتماع العامِّ بمكّة قوله تعالى: ﴿وَأَذَانُ مِنْ آلِهَةٍ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ ^(١٠)، إنَّ إعلان البراءة من المشركين في موسم الحجِّ هذا إعلانٌ سياسيٌّ عبادي أمر به رسول الله صلّى الله عليه وآله ^(١١) ».

٢ - وقال في بيان آخر له إلى الحجاج في العام (١٤٠٥) الهجري المصادف لسنة (١٩٨٥) الميلادية: « لقد وَجَدَ - بحمد الله والمنّة - شعب إيران وسائر الشعوب الإسلامية طريقهم، وأحاطت جموع حجاج بيت الله الحرام من إيران وسائر الدول الإسلامية بالمسجد الحرام مركز ثقل الإسلام ومهبط ملائكة الله عزَّوجلَّ، ومحلَّ هبوط الوحي بغية إحياء مراسم الحجِّ العبادية السياسية،

البراءة من المشركين تنظير في فقه الإمام الخميني رحمته الله

واستعباد ورذيلة وسوء فعل، وتحطّم فيه أصنام ﴿أَزْيَابُ مُتَفَرِّقُونَ﴾^(١٤) في تجديد ميثاق ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾^(١٥) وإحياء ذكرى أعظم حركة سياسية قام بها رسول الله ﷺ في العمل به ﴿وَأَذَانُ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ﴾^(١٦) فإنّ سنّة الرسول ﷺ، وإعلان البراءة [من المشركين] لا يبلغان بمرور الأيام^(١٧).

٥ - وفي خطاب له في مسؤولي الحجّ والزيارّة قال: «أساساً البراءة من المشركين هي من واجبات الحجّ السياسية التي بدونها لا يكون حجّاً^(١٨)».

٦ - وفي بيان له بمناسبة الذكرى السنويّة الأولى لفاجعة مكّة وهو بيان الأخير في الحجّ حيث توفي بعدها قال: «مسلم أنّ الحجّ الذي لا روح ولا حركة ولا قيام فيه... الحجّ الفاقد للبراءة.. الحجّ الذي تنعدم فيه الوحدة ولا يعبر عن هدم [اصروح] الكفر والشرك ليس حجّاً...».

على جميع المسلمين أن يبذلوا قصارى جهدهم لتجديد حياة الحجّ والقرآن الكريم، وردّهما إلى عرصة حياتهم..

نحمد الله عزّوجلّ على ثباتنا في عهدنا وميثاقنا الذي عاهدنا به ربّ الكعبة، وبنائنا أسس البراءة من المشركين بدم آلاف آلاف الشهداء من أعزائنا^(١٩)...».

والمتحصّل من مجموع كلماته وضّم بعضها إلى البعض الآخر أنّ إعلان البراءة من المشركين عند الإمام الخميني رحمته الله واجب عبادي سياسي مستفاد من القرآن والسنة، ولا اختصاص له بزمان معيّن، وأنّه من أركان فريضة الحجّ التوحيدية وواجباتها السياسية التي بدونها لا يكون الحجّ حجّاً.

لكنّ تطبيق حصيلة كلمات الإمام الخميني رحمته الله على القواعد والضوابط التخصصية الفقهية، وصبّها في قالب فتّي فقهي يستدعي تبين الوجوه

المحتملة لأمره بإعلان البراءة من المشركين، ثم ترجيح بعض هذه الوجود على أساس ما توحى به كلماته وبياناته وما تدلّ عليه الأدلة الشرعية منها.

والوجوه المحتملة لأمر الإمام الخميني (عليه السلام) عبارة عن:

الأول: أن يكون أمره (عليه السلام) معبراً عن حكم شرعي مستفاد من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

الثاني: أن يكون أمره (عليه السلام) تطبيقاً ومصادقاً لحكم شرعي كلي ثابت بدليله.

الثالث: أن يكون أمره (عليه السلام) معبراً عن حكم حكومي أوجبه المصلحة العامة للمسلمين.

الوجه الأول: الأمر بإعلان البراءة من المشركين حكم شرعي:

يمكن أن يكون أمر الإمام (عليه السلام) بإعلان البراءة من المشركين في موسم الحج وعند اجتماع الحجاج كاشفاً عن حكم شرعي ثابت بدليله. وهذا الحكم يمكن تصويره على نحوين على الأقل:

أولهما: أن يكون الحكم المذكور حكماً تكليفاً بوجوب البراءة من المشركين مستقلاً عن مناسك الحج وإن اقترن زماناً بها، فهو لا يقتضي عدّه ضمن المناسك الواجبة للحج ولا يقتضي تركه بطلانها وإن عدّ معصية.

ثانيهما: أن لا يكون الحكم المذكور حكماً تكليفاً مستقلاً عن المناسك، بل ضمنياً، يجب بوجوبها، ويسقط بسقوطها، ويكون الأمر به إرشاداً إلى ذلك. ومقتضى هذا النحو من الحكم بطلان الحج بتركه سواء في ذلك فرض شرطاً في فريضة الحج أو جزءاً وشطراً لها.

وسواء كان الحكم المذكور بالنحو الأول أو الثاني فإنّ الدليل وكيفية الاستدلال عليه لا يختلفان إلّا في استظهار كون طلب الشارع البراءة من المشركين دالاً على الوجوب في النحو الأول وكونه إرشاداً إلى الجزئية أو

البراءة من المشركين تنظير في فقه الإمام الخميني رحمته الله
الشرطية في النحو الثاني .

لكن لما كان احتمال إرادة النحو الثاني في الأدلة وكلمات الإمام
الخميني رحمته الله ضعيفاً جداً فسنحاول صبّ اهتمامنا في صياغة الأدلة ومناقشتها
على الأول .

وكيف كان فيمكن أن يستدلّ على وجوب إعلان البراءة من المشركين في
موسم الحج بالكتاب الكريم؛ وهو قوله تعالى في سورة التوبة (براءة):
﴿ بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ * فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ
أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُحْزِي الْأَكْفَرِينَ * وَأَذَانٌ مِنَ
اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ
تُبْنُمْ فَهُوَ حَبِيرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا
بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظَاهِرُوا
عَلَيْكُمْ أَحَداً فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ * فَإِذَا أَنْسَلَخَ
الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْصِرُوهُمْ وَأَقْلَبُوا
لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ
رَحِيمٌ ﴾ (٢٠) .

وتقريب الاستدلال أن يقال: إنَّ الأذان كما صرَّح به أهل اللغة في كتبهم
ومعاجمهم اللغوية هو رفع الصوت والنداء للإعلان والإعلام، والمنادى على ما
نصّت عليه الآية هو عموم الناس، والمنادى به هو أنَّ الله بريء من المشركين
ورسوله، وزمان النداء هو يوم الحج الأكبر. وقد وقع النداء المذكور بالصيغة
المشار إليها في الزمن المعين مورداً لطلب الشارع، فيجب .

ويشهد لهذا الوجه بكلا نحويه الاستقلالي والضميني استناد الامام
الخميني رحمته الله في أمره إعلان البراءة من المشركين إلى آيات البراءة من الكتاب

الشيخ قاسم معدّل الإبراهيمي

وأمر رسول الله ﷺ الإمام علياً عليه السلام بتنفيذه مضافاً إلى وصفه الإعلان المذكور بأنه واجب عبادي وأنه من أركان الحجّ. وأن الحجّ الفاقد للبراءة ليس حجاً وأنه لا اختصاص له بزمان معيّن.

لكن وجوب إعلان البراءة من المشركين لا ينحصر توقف إثباته على هذه المقدمات المعدودة، بل لا بدّ من إضافة جملة من المقدمات الأخرى إليها، منها:

المقدمة الأولى: إثبات كون النداء المذكور وقع مورداً لطلب الشارع، فلو أمكن أن يقال بأن الآية بصدد الإخبار لا إنشاء الطلب لم يثبت الوجوب المطلوب.

المقدمة الثانية: أنّ الطلب المذكور طلب وجوبي لا طلب دالّ على مجزّد الرجحان.

المقدمة الثالثة: أنّ المكلف بأداء الفعل المذكور جماعة المكلفين لا شخص بخصوصه.

المقدمة الرابعة: إنّ التكليف المذكور متكرّر حيث يجب الإتيان به في موسم الحجّ كلّ عامٍ.

وجميع هذه المقدمات بحاجة إلى تنقيح.

المقدمة الأولى: مطلوبة إعلان البراءة

أمّا بالنسبة إلى المقدمة الأولى وهي كون إعلان البراءة من المشركين فعلاً مطلوباً إيقاعه في الخارج من قبل الشارع المقدّس فيمكن الاستدلال عليه بعدّة أدلّة منها:

الدليل الأوّل: إنّ الطلب وإن لم يرد بلفظ صريح في الآيات المذكورة، لكن لا بدّ من كونه مقصوداً للشارع، لكون الأمر دائر في صدور لفظ بأمر أو شيء

البراءة من المشركين تنظير في فقه الإمام الخميني رحمته الله

من لافظ عاقل إرادة أما الإخبار عنه أو طلبه ولا ثالث، والأوّل منتفٍ بانتفاء موضوعه لعدم وقوع هذا الإعلان في الخارج قبل نزول الآية كي يكون إخباراً عنه، فيتعيّن كونه مطلوباً.

لكنّ الاستدلال المذكور غير تامّ لاحتمال كون الشارع بصدد الإخبار لكن لا عن وقوع البراءة والإعلان عنها خارجاً، بل عن كون الآيات النازلة بشخصها براءة وإعلان كما في كلّ ما يكون شخص الشيء محكوماً بحكم معيّن نحو العناوين المعرّفة مثل (كتاب الصلاة) و (مسجد المصطفى عليه السلام) و (مدرسة العترة عليها السلام) و (المعاهدة الفلانية) و (المكتب الكذائي) وغير ذلك ممّا تعرف على جعله معرّفاً عن الشيء، فإنّ جميع هذا يكون خبراً لمبتدأ محذوف تقديره هذا، ويكون المشار إليه في جميع هذه الموارد هو المحكوم بتلك العناوين والتسميات، واسم الإشارة ليس إلّا أداة لتعيين المشار إليه وتنبيه المخاطب إليه لا أكثر، فالمقصود أنّ هذه الآيات التي هي قيد التلاوة بالفعل براءة من المشركين وإعلان من الله ورسوله عنها إليهم.

الدليل الثاني: إنّ الذي يفهمه العرف من صدور لفظ شيء من أحد هو طلب تحصيله، فلو قال أحدٌ (ماء) فإنّ الذي يفهمه العرف من ذلك طلبه إحضار الماء لديه.

لكن هذا الاستدلال يمكن أن يناقش بعدم اطراد ذلك في جميع الموارد، بل هو تابع لظهور حال المتكلّم والقرائن الحالية والمقالية المحقّقة بكلامه، فلو شرب المريض دواءه ثم قال: (علقم) لم يفهم أنّه يطلب إحضار العلقم عنده، بل المراد إخبار الحضور بأنّ طعم الدواء مرٌّ كالعلقم، رغم أنّ هذا الاستعمال مجازٌ وتشبيه وحملٌ للفظ على غير معناه الحقيقي، وأنّ الأقرب في الاستعمال إرادة معناه الحقيقي لا المجازي، لكن وجود القرينة الحالية وهي شربه الدواء صرفت كلامه إلى إرادة المعنى المذكور.

الدليل الثالث: تتميم الاستدلال المتقدم بالقول بأنّ ظاهر حال المولى العرفي عند تكلمه مع العبد أنّه في مقام المولوية والسيادة، وهو يقتضي طلب الشيء لا الإخبار. فكذلك المولى الشرعي.

وهذا الاستدلال أيضاً غير تامّ؛ لعدم ثبوت ظهور من هذا القبيل في كلّ كلام المولى بحيث يحمل على الطلب عند الشك بين كون المقصود له الطلب أو الإخبار.

نعم، لو أحرز الطلب وشكّ في كونه في مقام المولوية أو غيره، أمكن التمسك بظهور حال المولى في كونه في مقام المولوية لا الإرشادية مثلاً.

الدليل الرابع: أن يستفاد من شأن نزول الآيات أنّ الله سبحانه وتعالى في مقام الطلب فيها، إذ ورد أنّها حين نزلت أمر النبي ﷺ أبا بكر أولاً بإبلاغها الناس ثم أرسل عليّاً عليه السلام خلفه ليأخذها منه معللاً بنزول جبرئيل عليه السلام أنّه «لا يبلغها عنك إلّا رجل منك» فإنّ كلّ ذلك شاهد على أنّها واردة في مقام الطلب، إذ لو كانت في مقام الإخبار لم يكن ثمة ما يدعو إلى الأمر بإبلاغها أصلاً.

لكنّ ما ذكر قابل للمناقشة أيضاً بأنّ ما ورد بشأن نزولها وإن كشف عن طلب وتكليف بإبلاغها، لكن الطلب المذكور لم يعلم استفادته من الآيات ذاتها، بل قد يكون ببلاغ من خارجها، فلا تلازم بين الأمرين، بل الظاهر أنّ ذلك هو المتعيّن؛ لما ورد في كلام المفسرين من كون (براءة) خبراً لمبتدأ محذوف تقديره هذه، و(أذان) عطف عليها.

قال الشيخ الطوسي: «ويحتمل رفع براءة وجهين:

أحدهما: أن يكون خبراً لمبتدأ محذوف وتقديره هذه الآيات براءة.

والثاني: أن يكون مبتدأ وخبره الضرف في قوله ﴿إِلَى الَّذِينَ﴾.

البراءة من المشركين تنظير في فقه الإمام الخميني رحمته الله

والأول أجود؛ لأنه يدلّ على حصول المدرك كما تقول لما تراه حاضراً:
حسن والله، أي هذا حسن» (٢١).

وبهذا المضمون قال كثير من المفسرين (٢٢).

الدليل الخامس: ذكره بعض المفسرين للآيات من أنّ لها دلالة على الأمر والطلب، قال الشيخ الطوسي: «وقوله ﴿عَاهِدْتُمْ﴾ إنّما جاء بلفظ الخطاب؛ لأنّ فيه دلالة على الأمر بالنّبي صلّى الله عليه وآله إلى المشركين برفع الأمان، ولولا ذلك لجاز عاقدنا؛ لأنّ معاقدة النبي صلّى الله عليه وآله إنّما هي عن الله عزّ وجلّ» (٢٣).

وقال في بيان معنى الأذان وإعرابه: «وقال الفراء والزجاج: إنّما ارتفع؛ لأنّه عطف على قوله: ﴿بِرَاءةٍ﴾. وقيل: معناه عليكم أذان؛ لأنّ فيه معنى الأمر» (٢٤).

وقال الطبرسي في الآية ﴿وَأَذَانُ مِنَ اللَّهِ﴾: «الوجه في رفعه ما ذكرناه في براءة بعينه، ثمّ الجملة معطوفة على مثلها... والجملة الأولى إخبار بثبوت البراءة، والجملة الثانية إخبار بوجوب الاعلام بما ثبت من البراءة الواصلة من الله ورسوله إلى المعاهدين والناكثين لجميع الناس» (٢٥) وبمضمونها عبارات بعض المفسرين (٢٦).

لكن يعارض ما ذكره هنا ما تقدّم في مناقشة الوجه الرابع من وجوه الاستدلال من أنّ «براءة» و«أذان» خبران لمبتدأين محذوفين تقديرهما: هذه الآيات، ومع وجود مثل هذا التفسير للآية كيف يمكن القول بأنّها متضمّنة لمعنى الأمر والطلب؟!!

نعم، يمكن أن يتجه القول بدلالاتها على الطلب إن قيل بما أشار إليه الشيخ الطبرسي رحمته الله في عبارته المتقدمة من تضمّن الآيات المذكورة تقديراً مفاده «عليكم» أو «لزمكم» لتكون «براءة» أو «أذان» مبتدأ مؤخراً لعلّيك لا إلى

الذين عاهدتم من المشركين ، كما تقدّم احتماله وجهاً لتفسير الآية ، أو فاعلاً للزمكم ، وتكون ﴿ مِنْ آلِهِ وَرَسُولِهِ ﴾ متعلّقة بالوجوب لا بالبراءة ، لكنّه خلاف الظاهر .

المقدمة الثانية : وجوبية الطلب

بعد تسليم دلالة الآيات على الطلب فيمكن أن يستدلّ على كون طلب الأذان وإعلان البراءة من المشركين هو طلب وجوبي - بمعنى أنّه لازم لمن ثبت في حقّه فلا يجوز له التخلف والتفصّي عنه - بأحد بيانين :

البيان الأوّل : ما تقدّم في كلام الشيخ الطبرسي من وجود تقدير في الآية هو «عليكم» أو «لزمكم» أذان من الله ورسوله بالبراءة ، وظاهرهما الوجوب بلحاظ دلالتهما اللفظية .

البيان الثاني : ما يمكن أن يقال : من أنّ الطلب مع عدم الترخيص فيه يقتضي الوجوب إمّا بحكم العقل كما يذهب إليه الميرزا النائيني أو لأنّ شدة الشيء من سنخه بخلاف ضعفه كما يذهب إليه المحقّق العراقي ، أو لأنّه مساوق لسدّ جميع أبواب العدم بخلاف الاستحباب كما يظهر من كلمات الشهيد الصدر رحمته الله أو لغير ذلك على ما هو المقرّر في كلماتهم في بحث دلالة الأمر على الوجوب .

والمناقشة في ذلك - بأنّه مرتبط بصيغة الأمر وإطلاقها ممّا لا علاقة له فيما نحن فيه ؛ لعدم ورود دالّ لفظي على الطلب في الآية ليتمسك باطلاقه في استفادة الوجوب - غير صحيحة ؛ لأنّ الظاهر أنّ النكته في استفادة الوجوب من الطلب ثبوتية وراجعة إلى المعنى لا إثباتية لترتبط باللفظ وأنّ الإطلاق المتصوّر هنا هو عدم المقيد للطلب المرخص في تركه وإن كان لبيّاً .

البراءة من المشركين تنظير في فقه الإمام الخميني رحمته الله

المقدمة الثالثة : المكلف بالوجوب

واضح أنّ الآيات - على فرض كونها بصدد طلب إعلان البراءة من المشركين - لم تصرّح بالمكلف بهذا التكليف فيمكن أن يكون شخصاً معيناً كالنبي صلى الله عليه وآله كما يمكن أن يكون عموم أفراد المجتمع، فهي فاقدة للدلالة اللفظية على ذلك.

ومن هنا يمكن أن يستدلّ على كون وجوب إعلان البراءة من المشركين متعلّقاً بعموم الناس. بالقول بأنّ توجّه الخطاب في الآيات ابتداءً إلى عموم أفراد المجتمع الديني كما يظهر جلياً من ضمير الخطاب الوارد بصيغة الجمع في الآيات في كلمات مثل (عاهدتم) و(ينقصوكم) و(يظاهروا عليكم) و(فأتمّوا) و(فاقتلوا) وغيرها، فإنّ المستفاد في مثل ذلك منه العموم المجموعي، لا الاستغراقي أو البدلي.

ومقتضى وحدة السياق في البراءة والأذان تعلّق هذين التكليفين بعموم الأفراد أيضاً لا بفرد خاص أو جماعة معيّنة.

غير أنّه يمكن أن يناقش في الاستدلال المذكور بمناقشات:

المناقشة الاولى: إنّ ضمير خطاب الجمع الوارد في الآيات الكريمة وإن كان ينفي توجّه التكليف إلى شخص بخصوصه كالنبي صلى الله عليه وآله لكنّه لا ينفي توجّهه إلى جماعة خاصّة هي الجماعة المشكّلة لأفراد مجتمع ذلك الزمان، لأنّهم المقصودون بضمير الخطاب.

وقد يرّد على هذه المناقشة:

أولاً: بالقاعدة الأصولية المعروفة من أنّ الخطاب لا يختصّ بالمشافهين بل يعتمّم وغيرهم لوجوه ذكرها في محلّها أهمّها: أنّ الخطاب إنّما يختصّ بهم إذا لوحظ المخاطبون بما هم أفراد خارجيّون، وأمّا إذا لوحظوا بما يحملون من

صفة أخرى ككونهم مسلمين أو مؤمنين أو غير ذلك كما في قوله تعالى: (يا أيها الناس ...) و(يا أيها الذين آمنوا...) فالخطاب لا يختصّ بهم، بل يعمّ كلّ من كان على تلك الصفة في الحال أو الاستقبال كما هو مقررّ في علم الأصول^(٢٧)، ومعه تكون شاملة للموجودين في زماننا هذا.

● لكن يلاحظ على الردّ المذكور أنّ الآيات أشارت إلى عهود كانت معقودة بين المسلمين والمشركين، وأنّها إنما نزلت لنبذها وتحليل المسلمين منها، وقد خاطبت هذه الآيات المسلمين على أنّهم هم المعاهدون فيها، ومن الواضح أنّ تلك العهود عهود خارجية ذات مشخّصات فردية، وكذلك الأطراف الداخلة فيها من المسلمين والمشركين وغيرهم، وما كان كذلك يستحيل أن يكون كلياً، أو أن يتمثّل بغيره أو ينطبق عليه. وإذا تعلّق الحكم بالأطراف مورد الخطاب لم يكن لشموله لغيرهم من سبيل، فيختصّ بهم وحدهم، ولا يعمّ غير مسلمي ذلك الزمان.

وبعبارة أخرى: إنّ العبارة تضمّنت تقييد البراءة بقيد خارجي يجعلها غير قابلة للانطباق إلّا على الأطراف الداخلة فيه زمان النزول.

وقد يجاب عن ذلك بأنّ المقصود من عدم الاختصاص المذكور القول بأنّ البراءة من قبل الله ورسوله جاءت عامّة لنفي مشروعية أيّ عهد بين المسلمين والمشركين سواء ما ثبت بينهم في الماضي أو يثبته في الحال أو الاستقبال. والتعبير بصيغة الفعل الماضي جاء بلحاظ انعقاده وإبرامه؛ فإنّ العهد والميثاق لا يكونا عهداً وميثاقاً كذلك إلّا بعد التماميّة والانعقاد، وما قبلهما ليس كذلك، بل من مقدّماتهما، ولا معنى للتبرؤ من مقدّمات العهد والميثاق، وسلب المشروعية عنها؛ فلذلك فرض العهد والميثاق تامين، ولوحظا منعقدين، فُرغ من تماميّتهما وانعقادهما، ليصدق عنوانا العهد والميثاق، ويصحّ التبرؤ منهما وسلب المشروعية عنهما.

البراءة من المشركين تنظير في فقه الإمام الخميني رحمته الله

وضمير الخطاب الوارد في الآيات ناظر إلى جماعة المسلمين من وجد ومن هو موجود أو سيوجد، فكأنَّ الله سبحانه وتعالى قال: يا أيها المسلمون المتواجدون على طول التاريخ في الماضي والحاضر والمستقبل كلَّ عهد عاهدتم به المشركين أو ميثاق أبرمتموه معهم فليس بمشروع في الإسلام، وأنا ورسولي منه بُراء.

• لكن الجواب المذكور غير تامٍّ، إذ قد فرض للعهود المذكورة أجلاً معيناً أمده أربعة أشهر من حين الإعلان للبراءة ممَّا يعني إرادة عهود خارجية محدَّدة، وإنَّما فرض الأجل المذكور لإنهاء العمل بموجبها من الطرفين، وبدء تنفيذ قرار البراءة، فلو كان المراد من العهود أيَّ عهدٍ وإن كان مفروض الوقوع في المستقبل لم يكن ثمة معنى لتأجيل سلب المشروعية عنه بالأجل المفروض، مع فرض تقدُّم حكم البراءة على انعقاده بما يزيد على تلك المدة وذلك الأجل بزمان طويل، بل المفروض أن يقع مسلوب المشروعية من حين انعقاده، فلا بدَّ أن يكون المراد من البراءة من العهود في قوله تعالى: ﴿إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ﴾ العهود المنعقدة قبل نزول النصِّ المذكور، وبه تتحول القضية والحكم الوارد فيها إلى قضية خارجية.

ثانياً: بأنَّ ظاهر الآيات وإن كان دالاً بالمطابقة على ورودها بخصوص معاهدات خاصَّة ومعاهدين معيَّنين، لكنَّها تدلُّ بالالتزام على براءة الله ورسوله من كلِّ عهد وميثاقٍ للمسلمين مع المشركين سبق زمان النصِّ أو ضارعه أو لحقه؛ لما سلف ممَّا بيانه من أنَّ المقصود إزالة ما بين المسلمين والمشركين من علائق وتعهدات تحول دون جهادهم، وتمنع من مقاتلتهم، وتفرض لهم عصمة وحُصناً في الدم أو العرض أو المال، وهذا ما تدلُّ عليه الآيات بوضوح حيث رتبت على ذلك جواز أخذهم وقتلهم والترصد لهم بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُلُوهُمْ وَآخِضَرُوهُمْ وَأَقْمِعُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ﴾ (٢٨).

وليس من المعقول أن تنهي الآيات المذكورة العهود والمواثيق السابقة على نزول النصّ ويتبرّأ الله ورسوله منها ومن التزام المسلمين بها، ثم يسمح بوقوع عهود ومواثيق أخرى بين المسلمين والمشرّكين بعد ذلك ولا يُتبرّأ منها، فالنصّ دالّ بالمطابقة على نبذ العهود والمواثيق السابقة على النصّ، وإبطال تأثيرها، وإيقاف العمل بها خلال مدّة أقصاها أربعة أشهر، وبالالتزام على إبطال كلّ عقد وعهد بين المسلمين والمشرّكين وسلب المشروعية عنه سواء تقدّم على النصّ أو ضارعه أو تأخّر عنه، فالسابق على النصّ يصير باطلاً بعد انتهاء أجل الأربعة أشهر من إعلان البراءة أو الأجل المفروض في متن العقد إن كان موجّلاً، والمضارع له أو المتأخّر عنه يقع باطلاً وغير مشروع من حين انعقاده.

• وهذا الردّ أيضاً يمكن أن يناقش فيه :

أولاً - بأنّ فرض وجود ملازمة بين تبرّؤ الله ورسوله من عهود المشرّكين ومواثيقهم في زمان وتبرّؤهما منها في الأزمنة اللاحقة على ذلك غير ثابت، إذ ما من موجب لهذه الملازمة؛ ولا دليل عليها إلّا ما يحكم به العقل من أنّ دفع الشيء أولى من رفعه، وهو مع كونه مشكوك الثبوت أصلاً إنّما يصدق بالنسبة إلى الشيء الواحد، لا مثل الاتفاقيات والمعاهدات الواقعة بين طرفين والتي تتغيّر بتغيّر الظروف والأحوال؛ إذ يمكن أن يقال: بأنّ رسول الله ﷺ أبرم معاهدات في ظرف أقرّها الله عليه لكونها تصبّ في مصلحة الإسلام والمسلمين، فلمّا وجدها بعد أمد قد تحوّلت إلى حجر عثرة في طريق انتشار الإسلام وقوّة المسلمين نقضها وتبرّأ من الالتزام بها. ثم إن تغيّرت الظروف والأحوال فاقتضت المصلحة عقد عقود ومعاهدات مماثلة للأولى في زمان لاحق فعل، ثم إن تحوّلت كالاولى لُغيت وهكذا، خصوصاً وأنّنا لا نقرّ البدء والنسخ من الله سبحانه لما سبق إلّا بمعنى الدفع لا الرفع، أي زوال المصلحة المقتضية للحكم الأوّل وعروض مصلحة جديدة عليه، وإلّا فإنّه لو فرض بقاء

البراءة من المشركين تنظير في فقه الإمام الخميني رحمته الله

الحكم الأول على المصلحة السابقة لما كان موجباً لارتفاعه، وليس يقدح ذلك في طريقة الشارع بعد فرض أن المراد من نقض العهد هنا هو إنهاء العمل بالعهود والعقود والاتفاقيات غير المحددة بأجل أو زمان. فإن التأبيد في مثلها غير مقصود لا للمتعاقدين ولا متباين عليه من قبل العقلاء، فتكون جائزة يلتزم به كل طرف ما دام الطرف الآخر بها ملتزماً، فإن أراد إنهاء العمل بها أنذر الآخر وأمدّه أمداً حتى يتخذ الترتيبات اللازمة لذلك، وليس المراد نقض العهود المحددة بأجل وزمان والطرف الآخر ملتزم بها، فإنه مما لا يتماشى وقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾.

• لكن المناقشة المذكورة غير صحيحة بلحاظ أن الظاهر من آيات البراءة هو جعل حكم شرعي بحق المسلمين يلزمهم بإنهاء العقود والعهود المبرمة مع المشركين غير المحددة بزمان معين. والحكم الشرعي وإن أمكن نسخه بحكم آخر تقتضيه المصلحة زماناً ما، لكنه إن لم يدلّ دليل على نسخه وإبطاله يبقى ثابتاً ساري المفعول وينطبق عليه ما نقل عنه رحمته الله من القول بأنّ حلال محمد رحمته الله حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة (٢٩).

والمفروض في حكم البراءة أنه لم يأت ما يدلّ على نسخه وإبطال العمل به مع انتهاء عصر التشريع، فيجب أن يبقى نافذاً إلى يوم القيامة كذلك.

نعم، لو استفيد من آيات البراءة أن الحكم الوارد فيها والمستفاد منها حكم حكومي لا شرعي لم يكن ما يوجب التقيد والتعبد به في كل حال وزمان، بل يكون ذلك راجعاً للحاكم وللوليّ لبيت فيه بحسب ما يؤدي إليه تشخيصه للمصالح والظروف الحاصلة في زمانه.

والمفروض أن الاستدلال منعقد لإثبات أنه حكم شرعي يجب العمل به ولا يجوز التخلف عنه، لا أنه حكم حكومي تابع لتشخيص الحاكم، فالمناقشة غير تامة.

وثانياً: إنّ الجوامع الحديثية والمصادر التاريخية وكتب التفسير اتفقت على أنّ المكلف بإعلان البراءة هذا كان النبي ﷺ وأنه كلّف أبا بكر به أولاً بعد أن ولّاه أمانة الحجيج، وأنّ جبرئيل هبط بعد مسير أبي بكر على النبي ﷺ فأبلغه أنّه لا يؤدي عنك إلّا أنت أو رجل منك، فبعث بعلي خلفه ليأخذ منه سورة براءة ويؤدّن في الناس في محالّ اجتماعهم.

وقد احصى العلّامة الأميني في كتابه الغدير من نقل الواقعة من أهل السنّة في كتبه ومصنّفاته فبلغوا ٧٣ رجلاً، وذكر عدداً كبيراً من الروايات في ذلك (٣٠).

فإنّ التعبير الذي نزل به الروح الامين ﷺ على النبي ﷺ يدلّ بوضوح على أنّ النبي ﷺ كان هو المكلف بإعلان البراءة وما من أحد مكلف به غيره.

نعم، روي عن أبي هريرة أنّه كان إذا صوت عليّ ﷺ نادى هو مكانه، كما روي بمناداة غيره أيضاً لكنّه منافٍ لما نزل به جبرئيل ولما فعله النبي ﷺ من أخذ براءة من أبي بكر، إلّا أن يراد أن يكون الإعلان والأذان بإمرته، فلا ينافي مناداة غيره به، لكنّ الروايات المذكورة لم تثبت من غير طرق أهل السنّة (٣١).

المقّمة الرابعة: تكرارية التكليف

يمكن الاستدلال للمقّمة الرابعة بتقريبين:

التقريب الأوّل: أنّ المستفاد من الآيات الكريمة وجود تكليفين أحدهما البراءة من المشركين بنبذ عهودهم ومواثيقهم التي قطعوها للمسلمين استناداً إلى قوله تعالى: ﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾. والآخر: إعلان البراءة المذكورة كلّ عام في موسم الحج استناداً إلى قوله

البراءة من المشركين تنظير في فقه الإمام الخميني رحمته الله **الآخر:** ﴿وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ .

وظاهر عطف الأول على الثاني تغايرهما ومطلوبية كل منهما بنفسه بنحو لا يكون امتثال أحدهما مغنياً عن امتثال الآخر أو متعلقاً به وتابعاً إليه .

وإن جعل إعلان البراءة من المشركين مقيداً بيوم الحج الأكبر، والحج فريضة ثابتة على المسلمين في كل عام، فيلزم من تكرّر ظرفه تحقّق موضوعه كل عام، وبتحقيقه تثبت فعليّة الوجوب لأن نسبة الموضوع إليها نسبة العلة إلى المعلول الذي لا يجوز عقلاً تخلفه مع حضورها .

لكن الآيّة المذكورة على فرض دلالتها على الوجوب يرد عليها :

أولاً: لا يستفاد منها تعلّق وجوب إعلان البراءة من المشركين مستقلاً عن البراءة ذاتها، فيكون وجوبه وجوباً تبعياً مرتبطاً بها، وأنّ الغرض منه هو إبلاغ قرار البراءة - من العهود وإيقاف العمل بها بعد أربعة شهور - الصادر من الله سبحانه وتعالى أذان المشركين ليكونوا على اطلاع بالموقف وليتخذوا الترتيبات والاحتياطات اللازمة لذلك، فلا يتهمون المسلمين بنقض العهد ونكث اليمين وخفر الذمم دون سابق إنذار منهم، خصوصاً وأنّ العهود المذكورة غير مقيدة بمدة لتبطل بانقضائها، بل ظاهرها الدوام والاستمرار حتى ينهي أحد الطرفين العمل بها بإنذار يصل إلى الآخر، قال الطبرسي: «ثم بيّن سبحانه أنّه يجب إعلام المشركين بالبراءة منهم لئلا ينسبوا المسلمين إلى الغدر، فقال: ﴿وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ﴾» ^(٣٢) وحيث إنّ المقتضي للإعلان عن البراءة من المشركين - وهو إبلاغ قرار البراءة آذانهم للتحذّر واتخاذ الترتيبات اللازمة - إنّما يقتضيه في خصوص العهود والمواثيق الموجودة بالفعل زمان النزول دون ما يمكن أن يفرض وقوعه في المستقبل بناء على إمكان تصوّره كما يظهر من الاستدلال استفادته لازماً لمضمون الآيات

المطابقي، لوقوعها مسلوقة المشروعية، فاقدة للاعتبار منذ البداية، فلا مقتضى لنفوذها والعمل بها فضلاً عن تصوّر استمرارها كي يُدفع بالتحذير بالإعلان المذكور.

ثانياً: إنّه لو سلّمنا أنّ إعلان البراءة من المشركين واجب مستقلّ عن البراءة ذاتها، فإنّه لا يلزم من وجوبه كذلك تعدّده وتكراره كلّ عام إلّا إذا استفيد من أدلّته أو من تطبيقه على مصاديقه الخارجية تعدّد المطلوب، إمّا من جهة تعدّد الطلب في دليل واحد أو أكثر، أو تعدّد متعلّقه أو تعدّد موضوعه، وجميعها منتفٍ.

أمّا تعدّد الطلب بسبب تعدّد الدليل فانتفاؤه بسبب عدم وجود ما يصلح دليلاً على إعلان البراءة من المشركين غير الآية المشار إليها، وأمّا تعدّده فيها فالطلب بنفسه لم يصرّح به فيها، وإنّما قدرّ تقديرًا؛ لمكان الحاجة إليه، وهي لا تقتضي تكرّره.

وأما تكرّر متعلّق الطلب فيها فلم يردّ مكرّراً لفظاً، ولا بصيغة الجمع، ولم تدخل عليه أدوات العموم الاستغراقي وغير ذلك ممّا يستفاد منه التعدّد، بل ورد نكرةً، والنكرة الواقعة في سياق الطلب يكفي في حصول امتثال الأمر بها إيقاعها مرّة واحدة في الخارج.

وأما تكرّر موضوع الطلب فهو لم يردّ فيها لفظاً، ونفّذه الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام نيابة عن رسول الله ﷺ خارجاً، كما صرّحت بذلك الجوامع الحديثية والمصادر التاريخية فضلاً عن كتب التفسير. ومعه فلا موجب للتكرّر. نعم لو كان موضوعاً على عموم المسلمين بنحو العموم الاستغراقي لاقتضى ذلك تكرّره بالنسبة لكلّ فردٍ فردٍ منهم. وكذا لو كان موضوعاً على نحو العموم المجموعي لجماعة المسلمين المشاركة في الحج أو حاضرة المسجد الحرام في موسم الحج أمكن الاستفادة تكرّر الوجوب بالنسبة إلى هذه الجماعة في كلّ عام.

البراءة من المشركين تنظير في فقه الإمام الخميني رحمته الله

ومما ذكرنا يعلم أنَّ تقيّد وجوب الأذان بيوم الحجّ الأكبر لا يقتضي تكرّره بتكرّر الحجّ، بل يقتضي تقيّد المطلوب به، فإن كان المطلوب بإعلان البراءة واحداً وجب تقيّده مع وحدته بيوم الحجّ الأكبر، وإن كان متعدداً فكذا؛ إذ القيد تابع في وحدته وتعدّده لوحدة المقيّد وتعدّده دون العكس. وقد مرّ أنّه لا يستفاد من الدليل الدالّ على وجوب إعلان البراءة من المشركين والعوامل الداخلة عليه ما يدلّ على التعدّد.

التقريب الثاني: أنَّ يقال: إن المستفاد من النصّ القرآني ما ذكر في التقريب المتقدّم من تضمّنه إثبات تكليفين اثنين هما: ذات البراءة وإعلانها.

لكن التكليف بإعلان البراءة وخلافاً لما جاء في التقريب المتقدّم ليس واجباً أصلياً، بل تبعي لحكم البراءة. ومن الواضح أنَّ الواجب التبعي كما يتبع الأصلي في أصل وجوبه يتبعه كذلك في وحدته وتعدّده.

والبراءة من المشركين إن فرضت براءة عهود فقط كفى فيها الإعلان عنها مرّة واحدة فقط تبعاً لأصل البراءة كما بيّن في المناقشة المتقدّمة، وأمّا إن فرضت براءة موالاة أو ما يعمّها ويعمّ براءة العهود كما أشار إليه بعض (٣٣) فليس يكفي في تحقق الغرض منها الإتيان بها مرّة واحدة، بل لا بدّ من تكرار العمل بها مرّة كلّ عام على أقلّ تقدير.

والظاهر أنَّ الملحوظ في البراءة هو المعنى الأخير، إذ المقصود من البراءة قطع جميع العلائق بين المسلمين والمشركين سواء كانت علائق عهود أو علائق مودة وموالاة، وفي الأخيرة وردت آيات كثيرة تمنع منها وتتوعّد عليها.

منها قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ...﴾ (٣٤).

ومنهما قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ

الشيخ قاسم معدّل الإبراهيمي

الْمُؤْمِنِينَ أَتْرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا ﴿٣٥﴾ .

وقوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ (٣٦) وغيرها.

لكن يرد على هذا التقريب إشكالات عديدة:

أولاً: إنّ الظاهر من ترابط معاني الآيات ووحدة سياقها اتّحاد المعنى المقصود من البراءة، والمعنى الوحيد المصرّح به فيها هي البراءة من العهود لقوله تعالى ﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾، فينصرف إليه، وادّعاء إرادة غيره أو الأعمّ منه ومن غيره يحتاج إلى دليل، والظاهر أنّه غير موجود.

ثانياً: إنّ ما ذكر من كون البراءة من العهود يكفي في تحقّق الفرض منها إعلانها مرّة واحدة بخلاف البراءة من الموالات فلا يكفي فيها ذلك وإن كان صحيحاً في حدّ ذاته، لكنّ تحديد ما يفي بالغرض منها بوقوعه مرّة في العام وتحديداً في موسم الحجّ ممّا لا معيّن له؛ إذ يمكن إيكال مقدار ذلك وزمانه إلى ما تقتضيه الظروف وملابسات العلاقات القائمة بين الدول كما عليه شعوب دول العالم اليوم حيث تخرج في مظاهرات ومسيرات سياسية كبرى تردّد فيها الشعارات التي يقتضيهما الظرف السياسي كشعار الموت لأمريكا والموت لإسرائيل وغير ذلك كلّما دعت الحاجة إلى ذلك.

وهذا وإن كان لا يمنع من فرض يوم خاصّ يردّد فيه شعار خاصّ بغية تحقيق غرض معيّن، لكنّ اعتقاد شرعية ذلك منوط بوجود الدليل، فمجرّد اقتضاء الغرض لا يفي بالتحديد المذكور.

ثالثاً: إنّ ما قام به الإمام علي عليه السلام تنفيذاً لطلب الأذان والإعلان الوارد في سورة براءة لا ينسجم - وفقاً للنقول الحديثة والتاريخية - مع ما يراد استفادته من الآيات من أنّ النداء كان للبراءة من الموالات، إذ جاءت جميع

البراءة من المشركين تنظير في فقه الإمام الخميني عليه السلام

المصادر متطابقة على تضمّن إعلان البراءة بنوداً ثلاثة هي:

١ - منع المشركين من الحجّ بعد عام البراءة.

٢ - منع الناس من الطواف بالبيت عراة بعد إعلان البراءة.

٣ - إيقاف العمل بالعهود المعقودة بين المسلمين والمشركين خلال مدّة أقصاها أربعة أشهر من تاريخ إعلان البراءة إن لم تكن العهود محدّدة بأجل معين، وإلاّ استمر العمل بموجبها إلى الأجل المفروض في متن العهد.

واختلف في بندين آخرين هما :

١ - منع الكفّار من دخول البيت الحرام بعد إعلان البراءة.

٢ - نفي دخول أحدٍ من الكفّار الجنّة.

لكنّ الظاهر أنّ الأخير تصحيف؛ لعدم مناسبة نفي دخول الكفّار الجنّة لإعلان البراءة، وأنّ الصحيح فيه الكعبة كما نقله الطبرسي في تفسيره عن زيد بن يثيع، فيتحدّ مع ما قبله وتتفق النقول.

فعن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: خطب عليّ عليه السلام بالناس واختلط سيفه وقال: « لا يطوفنّ بالبيت عريان ولا يحجّنّ بالبيت مشرك، ومن كانت له مدّة فهو إلى مدّته، ومن لم تكن له مدّة فمدّته أربعة أشهر » (٣٧).

وعن محرز بن أبي هريرة قال: قال أبو هريرة: كنت أنادي مع عليّ عليه السلام حين آذن المشركين فكان إذا اضمحلّ صوته ممّا ينادي دعوت مكانه قال: فقلت: يا أبا أي شيء كنتم تقولون؟ قال: كنّا نقول: لا يحج بعد عامنا هذا مشرك، ولا يطوفنّ بالبيت عريان، ولا يدخل البيت إلّا مؤمن، ومن كان بينه وبين رسول الله مدّة فإنّ أجله إلى أربعة أشهر، فإذا انقضت أربعة أشهر فإنّ الله بريء من المشركين ورسوله » (٣٨).

وفي مسند أحمد عن عبدالله عن أبيه عن وكيع عن إسرائيل عن أبي

البراءة من المشركين تنظير في فقه الإمام الخميني رحمته الله

«وكان [علي] خطب يوم النحر... وقال: يوم النحر يوم الحج الأكبر»^(٤٢). وبمضمونه ما عن عبد الرحمن عن أبي عبدالله عليه السلام^(٤٣)؛ لأنهما واردتان في تفسير يوم الحج الأكبر لا الحج الأكبر نفسه، إذ يمكن فرض يومه هو يوم النحر من حجّ ذلك العام.

نعم، يعارضه ما في رواية ابن سرحان عنه عليه السلام قال: «الحجّ الأكبر يوم عرفة وجمع ورمي الجمار، والحجّ الأصغر العمرة»^(٤٤). وما بمضمونه عن زرارة مضمراً^(٤٥)؛ لأنهما جعلاً الحجّ الأكبر هو فريضة الحجّ في مقابل العمرة، ممّا يجعله عنواناً كلياً قابلاً للانطباق على كلّ عام.

إشكالات أخرى:

ثمّ إنّه يرد على اختيار كون إعلان البراءة من المشركين حكماً شرعياً إشكالات أخرى غير ما ذكرنا منها:

أولاً: إنّ إعلان البراءة من المشركين لو كان واجباً لورد في الروايات المنقولة عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام ما يدلّ على ذلك قولاً أو فعلاً مع أنّه لا نجد من ذلك شيئاً، فلم يرد في كلماتهم ما يدلّ على وجوبه قولاً، ولم يظهر ممّن حضر الحجّ معهم من روى عنهم القيام بإعلان البراءة من المشركين فعلاً مع أنّهم قضوا ما يزيد على ثلاثة قرون بين المسلمين يبيّنون أحكام الله ويحجّون ويُسألون عن الحجّ وغيره فيجيبون. وقد ورد في باب الحجّ عدد كبير من الروايات يفوق بكثير الروايات الواردة في كثير من الأبواب الفقهيّة في الجوامع الحديثيّة^(٤٦).

وقد وردت في جملة روايات الحجّ روايات عديدة تبين حجّ رسول الله صلى الله عليه وآله وغيره من الانبياء عليهم السلام وتوضح أفعال الحجّ وكيفيته، ولم يرد ولا في واحدة منها بيانه^(٤٧)، ومقتضى الإطلاق المقامي في هذه الروايات عدم كون إعلان البراءة من المشركين فعلاً من جملة أفعاله الواجبة الضمنية، بل ولا في جملة الأفعال الاستقلالية المقترنة به.

الشيخ قاسم معدّل الإبراهيمي

ثانياً: لم يُذكر خلال هذه السنين المتמادية من زمان تشريع الحجّ وواجباته وحتىّ زماننا الحاضر قيام سيرة المتشّرعة على فعله ، مع أنّه لو كان واجباً لفعله الناس ، ولنقلّ فعلهم إياه إلينا .

ثالثاً: إنّ فقهاءنا لم يوردوا في أيّ من كتبهم الفقهية ومنها الباحثة في مناسك الحجّ ما يشير إلى وجوب إعلان البراءة من المشركين لا بعنوان أنّه واجب ضمّني ولا مستقلّ مقترن بمناسك الحجّ . ومن البعيد جدّاً أن يكون واجباً ثم لا يلتفت إلى وجوبه أحد من فقهاءنا إلى زماننا الحاضر .

فاتّضح من كلّ ذلك عدم وجاهة الوجه القائل بأنّ أمر الإمام الخميني (عليه السلام) بإعلان البراءة من المشركين كاشف عن حكم شرعي وجوبي .

الوجه الثاني: أن يكون أمر الإمام الخميني (عليه السلام) كاشف عن تطبيق لحكم شرعي كليّ :

المتصوّر من الأحكام الكلّية التي يمكن أن يكون الإلزام بإعلان البراءة من المشركين كاشفاً عن تطبيقها حكمان :

الأوّل: البراءة من أعداء الله سبحانه ؛ فإنّه واجب حيث عدّ من جملة فروع الدين العشرة ، ووردت به آيات تقدّم بعضها وروايات منها ما رواه الفضيل بن يسار عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : « عشر من لقي الله بهنّ دخل الجنّة : شهادة أن لا إله إلاّ الله ، وأنّ محمداً رسول الله ، والإقرار بما جاء من عند الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم شهر رمضان وحجّ البيت ، والولاية لأولياء الله ، والبراءة من أعداء الله واجتناب كلّ مسكر » (٤٨) .

وربّما وردت بتعابير أخرى كمعاداة أعداء أئمة أهل البيت (عليهم السلام) (٤٩) .

والظاهر أنّها هي براءة الموالاة التي ذكرها بعض المفسرين واحتمل إرادتها من سورة براءة ، كما تقدّم .

وأمر الإمام الخميني عليه السلام حجاج بيت الله الحرام بإعلان البراءة من المشركين
يعتبر تطبيقاً ومحاولة للإفادة من موسم الحج واجتماع الحجيج لتنفيذ البراءة
من أعداء الله.

ويشهد لكون الاعلان المذكور تطبيقاً لحكم البراءة من أعداء الله سبحانه وعطف الإمام الخميني عليه السلام عبارة ملاحدة الاستكبار العالمي وعلى رأسهم أمريكا في خطابه على المشركين .

وهذا لا بأس به لولا أنه ﷺ استند في خطابه وبياناته إلى الآيات الواردة في سورة براءة وسنة رسول الله التي قام الإمام علي عليه السلام بتنفيذها عام البراءة ، وقد ثبت اختصاص ذلك ببراءة اليهود وعدم شموله لبراءة الموالاة .

الثاني: توحيد الله سبحانه ونفي الشرك عنه، فإنه قد يقال بوجوبه في الحج، مستقلاً أو في ضمن واجبات أخرى كالتلبية الواجبة التي تتضمن معنى الاستجابة لله ونفي الشرك عنه، حيث يجب على كل حاج أن يلبّي فيقول: «لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ، إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكُ لَا شَرِيكَ لَكَ» (٥٠).

بل الظاهر أَنَّ الحجَّ فريضة مبتنية على توحيد الله ونفي الشرك عنه قلباً
وقولاً وعملاً.

وأما قلباً فبما اعتبر من وجوب نية القرية والإخلاص في عقد الإحرام للحجّ .
وأما قولاً فالتلبية الواحدة .

وأما عملاً فبكلّ المظاهر الحاكية والمعبرة عن العبودية المطلقة من الإحرام حيث التجرد من كلّ لباس غير ثوبي الإحرام وحسر الرأس، والتعرض للشمس وعدم الاستمتاع بنساء أو صيد أو غير ذلك، وعدم التزيّن والتطيّب وغيرها إضافة إلى الأفعال الأخرى من الوقوف بعرفة والمشعر والسعي

والطواف ورمى الجمرات وسوق الهدى وغير ذلك.

ويمكن عدّ البراءة من المشركين - وإن لم يرد بخصوصها حكم شرعي - إحدى المفردات التي تأتي في هذا السياق، وتعبّر عن روح الحجّ المتمثّلة في توحيد الله ونفي الشرك بالقول باطلاق صرخات البراءة من المشركين، فيكون وحياً ثانياً لحمل كلمات الإمام الواردة في البراءة عليه.

ويشهد لهذا التطبيق قول الإمام الخميني عليه السلام في المقطع الرابع من كلماته : « وَأَيُّ مَكَانٍ أَلِيقٌ مِنَ الْكَعْبَةِ بِبَيْتِ الْأَمْنِ وَالطَّهَارَةِ الَّذِي وَضَعَ لِلنَّاسِ ، لِيُنْبَذَ فِيهِ عَمَلًا وَقَوْلًا كُلُّ تَعَدٍّ وَظَلَمٍ وَاسْتِغْلَالٍ وَاسْتِعْبَادٍ وَرَذِيلَةٍ وَسَوْءِ فِعْلٍ ؛ وَتَحَطُّمٍ فِيهِ أَصْنَامٌ ﴿ أَرْزَابُ مَنْفَرَقُونَ ﴾ فِي تَجْدِيدِ مِيثَاقِ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ » (٥١).

لكن التطبيق المذكور لا ينسجم مع استناد الإمام الخميني رحمته الله إلى الكتاب وسنة الرسول الاعظم عليه السلام.

الوجه الثالث: كون الأمر بإعلان البراءة حكماً حكومياً:

من الممكن أن يكون أمر الإمام الخميني عليه السلام حكماً حكومياً اقتضته مصلحة المسلمين في الظرف الراهن ؛ وذلك لما يظهر من تضييعهم هويتهم الإسلامية ، واعتمادهم على الكفار في الجوانب السياسية والعسكرية والاقتصادية التي تتطلبها إدارة الدولة ، وإقامة العلاقات وعقد الاتفاقيات معهم ، ونزولهم عند مخططاتهم الاستعمارية وغير ذلك مما يقوّي نفوذ الكفار ويزيد في تغلغلهم وتسلّطهم على الشعوب والمجتمعات الإسلامية ، فيكون إلزام الإمام الخميني عليه السلام الناس بإعلان البراءة من الكفار والمشرّكين حكماً حكومياً الغرض منه دفع محذور نفوذ الكفار وتسلّطهم الفكري على المسلمين .

ويشهد لهذا الوجه وصف الإمام الخميني عليه السلام لإعلان البراءة بأنه واجب سياسي وأنّ الحجّ الذي تنعدم فيه الوحدة ولا يعبر عن هدم صروح الكفر والشرك ليس حجّاً.

البراءة من المشركين تنظير في فقه الإمام الخميني عليه السلام

وهذا الوجه لا بأس به أيضاً لولا المحذور المتقدم في الوجه السابق بكلا شقيه، وهو تضمن كلام الإمام الخميني عليه السلام ما يدل على استناده إلى آيات البراءة وفعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

الرأي المختار:

لاحظنا لدى مراجعة الوجوه المحتملة لتفسير كلام الإمام الخميني عليه السلام عدم انطباق كلماته على أي من هذه الوجوه، وأن المشكلة التي تواجهنا في ذلك هي استناد الإمام الخميني عليه السلام إلى آيات سورة البراءة وسنة الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم في وجوب إعلان البراءة من المشركين مع أنها لا دلالة لها على ذلك. فإذا استطعنا أن ندلل مشكلة استناد الإمام الخميني عليه السلام إلى ما ذكر ارتفع الإشكال المذكور.

والملاحظ في مجموع كلمات الإمام الخميني عليه السلام أنه يصف إعلان البراءة من المشركين بأنه واجب سياسي عبادي يعبر عن روح فريضة الحج، ولم يعدّه واجباً عبادياً فقط، ولا أدخله ضمن واجبات الحج العبادية التي يأتي الفقهاء على ذكرها في مناسك الحج والعمرة.

وهذا مؤثر واضح وقوي على أن الحكم المذكور حكم حكومي يستند في كفيته وتوقيته وخطابه إلى الكتاب وسنة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم حيث استفيد من كفيته إنهاء العمل بالعقود المبرمة مع المشركين، ونبذ اليهود إليهم، بإعلان ذلك في الاجتماعات العامة وعلى رؤوس الأشهاد ومن توقيته باستغلال فريضة الحج واجتماع الحجيج من مختلف الاقطار والبلدان، وإيقاعه في مواطن اجتماعهم حيث الوقوف بعرفة وأداء الطواف الأخير لتحديد شكل الحكم المذكور.

وبذلك يتضح الوجه في استناد الإمام الخميني عليه السلام في كلماته إلى الكتاب

الشيخ قاسم معدّل الإبراهيمي

والسُنّة في الأمر بالإعلان المذكور، وأنه لا يريد بذلك انتزاع حكم شرعي، بل الإشارة إلى ما يناظر ذلك الأمر في الكتاب والسُنّة، كما استفيد من الخطاب القرآني وفعل عليّ عليه السلام المبلّغ من قبل الرسول الأعظم ﷺ وتعبيرهما عن مضمون ينسجم مع المناسبة أعني أيّام الحجّ التي تتضمّن التوحيد، ونبذ الشرك والطغيان والظلم، قلباً وقولاً وعملاً لتحديد نوع الخطاب والشعار الذي ينبغي رفعه وترديده كتعبير عن مضمون ينسجم والمناسبة التي تقرّر إطلاقه فيها، فيكون نحواً من الجمع والتلفيق بين الوجوه الثلاثة.

ومن يراجع كلمات الإمام الخميني عليه السلام التي سردناها في مقدّمة المقال يجد هذا المعنى منعكساً في كلماته بوضوح.

الهوامش

- (١) انظر: الكلّيات (الكفوي): ٢٣١، المفردات (الراغب الاصفهاني): ١٢١، تهذيب اللغة (الأزهري) ١٥: ٢٦٩، معجم مقاييس اللغة (ابن فارس) ١: ٢٣٦.
- (٢) انظر: العين (الفراهيدي) ٨: ٢٨٩، معجم مقاييس اللغة ١: ٢٤٦، النهاية في غريب الحديث (ابن الأثير) ١: ١١١، المحيط في اللغة (ابن عباد) ١٠: ٢٧٤.
- (٣) انظر: العين ٨: ٢٨٩، المحيط في اللغة ١٠: ٢٧٤، تهذيب اللغة ١٥: ٢٦٩، المفردات: ١٢١، الصحاح ١: ٣٦.
- (٤) انظر العين ٨: ٢٨٩ المحيط في اللغة ١٠: ٢٧٤.
- (٥) انظر العين ٨: ٢٨٩ المحيط في اللغة ١٠: ٢٧٤ - ٢٧٥، تهذيب اللغة ١٥: ٢٧١.
- (٦) انظر العين ٨: ٢٨٩، المحيط في اللغة ١٠: ٢٧٤، تهذيب اللغة ١٥: ٢٧١، معجم مقاييس اللغة ١: ٢٣٦.
- (٧) انظر العين ٨: ٢٨٩، مجمع البحرين (الطريحي) ١: ١٣١.
- (٨) التبيان (الطوسي) ٥: ٢٧١، مجمع البيان (الطبرسي) ٥: ٧.
- (٩) تصحيح اعتقادات الامامية (المفيد): ٤٣.
- (١٠) التوبة: ٣.
- (١١) صحيفة إمام (بالفارسية) ١٨: ٩١.
- (١٢) صحيفة أمام (بالفارسية) ١٩: ٣٣٥.
- (١٣) صحيفة إمام (بالفارسية) ٢٠: ٩٣ - ٩٤.
- (١٤) يوسف: ٣٩.
- (١٥) الأعراف: ١٧٢.
- (١٦) التوبة: ٣.
- (١٧) صحيفة امام (بالفارسيّة) ٢٠: ٣١٤.

البراءة من المشركين تنظير في فقه الإمام الخميني رحمته الله

(٣٧) البحار ٩: ٥٦، البرهان ٢: ١٠١، الصافي ١: ٦٨١ - ٦٨٢، الوسائل ١٣: ٤٠١، ح ١ (ط) مؤسسة آل البيت عليه السلام).

(٣٨) التبيان ٥: ١٦٩، مجمع البيان ٥: ١٢. بحار الأنوار ٢١: ٤٦٧.
(٣٩) مسند أحمد ١: ٣.

(٤٠) التبيان ٥: ١٧٠.

(٤١) علل الشرائع، الصدوق ٢: ٤٤٢.

(٤٢) تفسير العياشي، العياشي ٢: ٧٤، ح ٧.

(٤٣) تفسير العياشي، العياشي ٢: ٧٦، ح ١٦، الوسائل ١٤: ٢٩٨، ب ١ من العمرة ح ١٠.

(٤٤) تفسير العياشي ٢: ٧٦، ح ١٧.

(٤٥) تفسير العياشي ٢: ٧٧، ح ١٨. الوسائل ١٤: ٢٩٨، ب ١ من العمرة، ح ١١.

(٤٦) انظر: الوسائل، التهذيب، الكافي، من لا يحضره الفقيه.

(٤٧) وسائل الشيعة ١١: ٢١٢ - ٢٣٩، ب ٢ من أقسام الحجّ جميع أحاديث الباب.

(٤٨) وسائل الشيعة ١: ٢٩، ب ١ من مقدمة العبادات، ح ٣٩.

(٤٩) انظر المصدر السابق جميع أحاديث الباب.

(٥٠) جواهر الكلام ١٨: ٢١٥.

(٥١) صحيفه إمام (بالفارسية) ٢٠: ٣١٤.

الفجر في الليالي المقمرة

□ الشيخ مجتبى الأعرافى

إِنَّ ضوء القمر في الليالي ليس على حدّ سواء ونسق واحد، بل يختلف قوّة وضعفاً حسب قربه وبعده من الأفق المرئي، ففي بعض الليالي لا يضيء القمر إلّا بنور ضعيف وضوء ضئيل بحيث لا يحجب ضوءه ضوء الفجر، فيمكن رؤيته في الأفق الشرقي حتّى في أوّل لحظة من انشقاقه وطلوعه، وحينئذٍ لا مانع عند غالب الفقهاء من فعلية الأحكام وترتّب الآثار، فيحكم بوجوب الإمساك والكفّ عن المفطرات في الصوم بمجرد إحراز طلوع الفجر الصادق في وقته المعهود، كما يحكم بجواز الإتيان بصلاة الفجر في ذلك الوقت.

بينما يكون للقمر في بعض آخر من الليالي في أواسط الشهر نور قوي وقاهر، فيحجب ضوء الفجر بحيث يكون في قبال ضوء القمر مثل سراج ضئيل واقع في ضوء سراج له نور قوي، ويتحقق ذلك من الليلة الثانية عشرة إلى الرابعة والعشرين من كل شهر كما قيل، ومن أجل غلبة ضوء القمر في هذه الليالي - التي عثر عنها بالليالي المقمرة أو الليالي البيض - لا يمكن فيها رؤية ضوء الفجر حين طلوعه وانشقاقه بالعين المتعارفة .

وقد وقع البحث هنا في أَنَّ الفجر في هذه الليالي متى يبدأ ؟ وهل هو يتأخَّر عن غيرها من الليالي المظلمة فيجب التربُّص حتَّى يتجلَّى الأفق ويقهر نور الصبح نور القمر، وذلك - غالباً ما يتحقق - بعد ربع ساعة أو أقلَّ أو أكثر

حسب نور القمر وقربه من الأفق المرئي أو لا يتأخر بل هو بوزان الفجر في سائر الليالي فيتحقق في وقته الخاص ويترتب عليه أثره الشرعي من دون فرق في ذلك بين الليالي المقمرة وغيرها؟

وتكون هذه المسألة من فروع البحث في تعيين مبدأ وقت صلاة الفجر من مبحث المواقيت، ولكن رغم ابتلاء المكلفين بها وكثرة الآثار المترتبة عليها لم يتعرض لها صريحاً فقهاؤنا المتقدمون وكثير ممن تأخر عنهم، وإنما اقتصروا هنا على بيان أن أول وقت صلاة الفجر وقت طلوع الفجر الصادق المستطير في الأفق والمعترض المنتشر فيه الذي هو كالقبطية البيضاء ونهر سورى ونحو ذلك من التعبيرات التي وردت في الأدلة لتحديد أول وقت صلاة الفجر وتمييز الفجر الصادق من الكاذب.

والظاهر أن أول من تعرض للمسألة صريحاً هو المحقق صاحب الجواهر رحمته الله؛ فإنه بعد بحثه لوقت فريضة الصبح وأنه ما بين طلوع الفجر الثاني المستطير في الأفق إلى طلوع الشمس قال: «ينبغي الترتيب فيه حتى يتبين ويظهر خصوصاً في الليالي البيض والغيم للاحتياط في أمر الصلاة وإيماء التشبيه بالقبطية البيضاء ونهر سورى إليه وخبر ابن مهزيار». ثم بعد ذكر خبر ابن مهزيار قال: «وعلى هذا يحمل صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «كان رسول الله ﷺ يصلي ركعتي الفجر وهو الصبح إذا اعترض وأضاء حسناً» (١) (٢).

فإن ظاهره استحباب التأخير في الليالي البيض بل في غيرها من الليالي المظلمة حتى يتبين الفجر ويظهر.

وقد جزم المحقق الهمداني رحمته الله بوجوب التأخير في الليالي المقمرة إذا لم يتبين الفجر حساً خلافاً لليالي المغيمة، فإنه قال: «مقتضى ظاهر الكتاب والسنة وكذا فتاوى الأصحاب اعتبار اعتراض الفجر وتبينه في الأفق بالفعل،

الفجر في الليالي المقمرة

التي يتكوّن به الفجر، وإنّما تمنع غلبته عن مشاهدة الانسان ضوء الفجر منذ انشقاقه وطلوعه، وعليه لا فرق في هذه الجهة بين ضوء القمر وبين الغيم أو الضباب، فكما أنّهما لا يمنعان عن تكوّن الفجر بل يمنعان عن رؤيته، كذلك ضوء القمر فإنّه أيضاً لا يمنع عن تكوّن الفجر وإنّما يمنع عن رؤيته فقط، والشاهد على ذلك أنّه يمكن رؤية ضوء الفجر بوضوح في تلك الليالي عند خسوف القمر.

وبذلك يظهر أنّه لو قلنا إنّ موضوع الحكم هو نفس الفجر الواقعي فالموضوع فعلي في الليالي المقمرة كما في بقية الليالي لا أنّه تقديري، وعليه فلا وجه حينئذٍ لقياس المقام بمسألة التغيّر التقديري في بحث تنجّس الماء؛ لأنّ الحكم بالنجاسة في تلك المسألة إنّما يترتّب على الماء المتغيّر، فما لم يتحقّق التغيّر ولم يكن فعلياً في الخارج لم يترتّب حكم النجاسة. ومن الواضح أنّه لا فعلية مع التقدير، ومع عدم فعلية الموضوع لا يترتّب عليه حكمه.

وهذا بخلاف المقام فإنّ الأثر مترتّب على نفس الفجر الواقعي كما هو المفروض، والفجر في الليالي المقمرة موجود فعلي لا تقدير فيه، غاية الأمر إنّهُ غير متميّز عن نور القمر.

لكن لو قلنا إنّ الموضوع هو تبينّ الفجر ورؤيته، فعند غلبة ضوء القمر في الليالي المقمرة لا يكون فعلياً، بل تقديرياً بمعنى أنّه لو لم يكن ضوء القمر غالباً لتبيّن بياض الفجر ورؤي.

ثمّ إنّهُ قد استدلّ للقول باعتبار التبيّن الفعلي الحسي ولزوم التأخير في الليالي المقمرة بظاهر الكتاب العزيز والسنة الشريفة والروايات وإليك تفصيل ذلك :

الدليل الأول - الكتاب العزيز :

وهو قوله تعالى: ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ

الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) ^(٨).

وهناك وجهان لاستفادة ذلك من هذه الآية الشريفة:

الوجه الأول: إِنَّ المستفاد منها أَنَّ الفجر الطبيعي ليس موضوع الأثر، بل ما هو موضوع للأثر هو الفجر الشرعي، وهو عبارة عن نفس تبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود وتميَّز الفجر تميَّزاً حسباً فعلياً.

وبكلمة أخرى: إِنَّ الآيَةَ تَدَلُّ عَلَى أَنَّ حَقِيقَةَ الْفَجْرِ الَّذِي هُوَ مَوْضُوعُ الْحُكْمِ لَيْسَ أَمْرًا آخَرَ وَرَاءَ تَبَيَّنِ الْبَيَاضِ الْمَعْتَرِضِ فِي الْإِفْقِ، فَالْمَوْضُوعُ حِينَئِذٍ أَمْرٌ بَسِيطٌ غَيْرُ مُرَكَّبٍ وَهُوَ التَّبَيَّنُ وَالتَّمَيُّزُ. وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّهٗ فِي اللَّيَالِي الْمَظْلَمَةِ يَتَحَقَّقُ الْفَجْرُ الطَّبِيعِيُّ وَالشَّرْعِيُّ فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ، وَهُوَ زَمَانُ طُلُوعِ الْفَجْرِ وَانْشِقَاقِهِ لِإِمْكَانِ تَبَيَّنِ الْفَجْرِ وَرُؤْيِيهِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ، وَهَذَا بِخِلَافِ اللَّيَالِي الْمَقْمَرَةِ فَإِنَّهُ لَا يَتَحَقَّقُ الْفَجْرَانِ فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْفَجْرَ الطَّبِيعِيَّ وَإِنْ كَانَ يَتَحَقَّقُ فِي وَقْتِهِ الْمَعْهُودِ إِلَّا أَنَّ الْفَجْرَ الشَّرْعِيَّ لَمْ يَتَحَقَّقْ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ؛ لِعَدَمِ إِمْكَانِ تَبَيَّنِ الْفَجْرِ وَرُؤْيِيهِ ضَوْئُهُ فِي تِلْكَ اللَّيَالِي مَعَ غَلْبَةِ ضَوْءِ الْقَمَرِ، فَالْفَجْرُ الشَّرْعِيُّ يَكُونُ مُتَأَخِّرًا فِيهَا عَنِ الْفَجْرِ الطَّبِيعِيِّ، فَيَجِبُ التَّرَبُّصُ حَتَّى يَتَجَلَّى الْإِفْقُ بِنُورِ الصَّبَحِ.

هذا ما يستفاد ممّا أفاده السيد الإمام الخميني رحمته الله في مقام الاستدلال بالآية المباركة فإنّه قال بعد ذكر الآية : « أي حتى يتميّز الخيط الأبيض الذي هو من النهار من الخيط الاسود الذي هو من الليل ، ثمّ عبّبه بقوله تعالى : ﴿ مِنْ أَلْفَجْرِ ﴾ الظاهر في التبيّن بأنّ ذلك التمييز هو الفجر ، وظاهر أنّ الظاهر من التبيّن والتمييز الفعلّي التحقيقي ، كما هو الشأن في كلّ العناوين المأخوذة في العقود والقضايا . فإن قلت : إنّ التبيّن قد أخذ على وجه الطريقة أي تعلم الصبح ، فالعلم والتبيّن حيثما أخذّا في القضايا يكونان ظاهرين في الطريقة ، فالتبيّن طريق إلى الصبح الذي هو ساعة معيّنة لا تختلف بحسب الأيام ذلك

الاختلاف بالضرورة، فلا بدّ من القول بالتقدير، فكأنّه قال: كُل واشرب حتّى تعلم الفجر الَّذي هو وصول شعاع الشمس إلى حدّ من الأفق بحيث لو لم يكن مانع يرى آثاره، أو نقول: إِنَّ تَبَيّن الخيط الأبيض من الخيط الأسود أمانة للفجر الذي هو وصول شعاع الشمس بحدّ خاص من الأفق، فالعلم به يكون متبعاً ولو تخلّفت الأمانة.

قلت: كلّ ذلك خلاف ظاهر الآية الشريفة، فإنّ ظاهرها أنّ تَبَيّن الخيطين وامتيازهما واقعاً هو الفجر لا أنّ الفجر شيء آخر، نعم يكون العلم أمانة لهذا التَبَيّن والامتياز النفس الأمري.

والحاصل: أنّ امتياز الخيطين وتَبَيّنهما لا واقع له إلّا بتحقيق الخيطين حسّاً؛ فإنّ نور القمر إذا كان قاهراً لا يظهر البياض فلا يتميّز الخيطان حتى يظهر ضياء الشمس ويقهر على نور القمر.

وبعبارة أخرى: إنّ تقوّم هذا الامتياز والتَبَيّن الذي هو حقيقة الفجر بحسب ظاهر الآية الشريفة بظهور ضياء الشمس وغلبته على نور القمر، ولا واقع له إلّا ذلك، هذا لو كان كلمة «من» للتبيين كما لعلّه الظاهر.

ويحتمل أن تكون للنشوء، فيصير المعنى أنّ ذلك التَبَيّن والامتياز لابدّ وأن يكون ناشئاً بياض الفجر، والفرض أنّ بياضه لا يظهر حتى يقهر على نور القمر حسّاً، وأمّا جعل كلمة «من» تبعيضية فبعيد كما لا يخفى.

وأما ما ذكرت أخيراً من جعل الامتياز الكذائي أمانة للفجر ويكون الفجر وصول شعاع الشمس إلى حدّ خاص من الأفق فهو أيضاً خلاف الظاهر من الآية الشريفة كما لا يخفى.

فإن قلت: بناءً على جعل «من» نشوية يكون الفجر غير التَبَيّن والامتياز الكذائي فيكون الامتياز أمانة له، فيتمّ المطلوب.

قلت: مع أنّ جعلها نشوية خلاف الظاهر بل هو احتمال أبديناه،

والمفسرون جعلوها للتبيين أو التبويض، إِنَّا لو تكلّمنا في نفس الآية الشريفة يمكن لنا أن نقول: إِنَّ غاية الأكل والشرب هي هذا الامتياز لا الفجر، فتدبر تعرف الأمر» (٩).

ويلاحظ عليه: أَنَّ كلمة «من» في قوله تعالى: ﴿مِنَ الْفَجْرِ﴾ كما يحتمل أن تكون بياناً للجملة ﴿حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ﴾ كذلك يحتمل أن تكون بياناً لكلمة «الخيطة الأبيض» في الآية كما هو ظاهرها، وهذا ما ذكره المفسرون، فالمعنى هكذا: حتى يتبين لكم الخيط الأبيض أي الفجر، ويدلّ على ذلك ما ورد في خبر علي بن مهزيار الآتي وهو قوله ﷺ: «الفجر - يرحمك الله هو الخيط الأبيض» فَإِنَّه يدلّ بوضوح على بيانية الفجر للخيطة الأبيض.

وعليه فلا تدلّ الآية المباركة على أَنَّ حقيقة الفجر هو التبين والتميز الحسي وأنّ للفجر مصداقاً شرعياً تعدياً.

وببيان آخر: إِنَّ في كلمة «من» أربع احتمالات:

أولها - أن تكون للتبويض أي بعض الفجر، ولكنّه بعيد؛ لأنّ الفجر ليس إلّا لحظة انشقاق ظلمة الليل بنور النهار وضياء الصبح، ولا يكون ذلك إلّا من أجل اقتراب الشمس في حركتها الظاهرية إلى الأفق في ناحية المشرق بدرجة معينة، وهذا لا يكون إلّا في آنٍ واحد، فيتكوّن الفجر في ذلك الآن، فلا معنى حينئذٍ للكثرة والبعضية.

وثانيها - أن تكون للنشوء، فالمعنى هو أَنَّ التبين والامتياز لابدّ أن يكون ناشئاً من بياض الفجر، وقد ذهب السيد الإمام ﷺ إلى أنّه بناءً على هذا الاحتمال لا يترتب الأثر ولا يجب التأخير عند غلبة ضوء القمر أيضاً؛ لأنّ التبين والامتياز لا يكون ناشئاً من بياض الفجر حينئذٍ؛ فإنّ بياض الصبح في الليالي المقمرة لا يظهر حتى يقهر ضوء الصبح ضوء القمر، ولا يكون ذلك إلّا بعد عذّة دقائق.

وفيه: أنه من المحتمل أن يكون المتعلق هو الخيط الأبيض لا التبين والامتنياز، وعليه فيدلّ قوله تعالى: ﴿مِنْ أَفْجَرٍ﴾ على أن تكون الخيط الأبيض لابد أن يكون ناشئاً من الفجر، فلا يستفاد منه حينئذ أن التبين له دخل في ترتّب الحكم.

وثالثها - أن تكون «مِنْ» بياناً للجملة والتبين، وهو مبنى الاستدلال المذكور إلا أن فيها احتمالاً آخر - وهو الاحتمال الرابع - وهو أن يكون بياناً للخيط الأبيض كما هو الظاهر منها، وعلى فرض عدم الظهور في ذلك لا تكون ظاهرة في أنها بيان للجملة، وهو يكفي في سقوط الاستدلال المذكور.

وعلى هذا فلا يستفاد من الآية المباركة أن حقيقة الفجر هو التبين والتميز الحسّي وأنّ للفجر حقيقة شرعية تعبدية.

الوجه الثاني: هو أن قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ...﴾ يدلّ على أن غاية حلية الأكل والشرب هي تبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود. وظاهر ذلك أن للتبين موضوعية ودخلاً في ترتّب الحكم، فما لم يتبين ذلك ولم ير البياض المنبسط في الأفق من ناحية المشرق لم يحكم بحرمة الأكل والشرب ووجوب الإمساك ولا بجواز الاتيان بصلاة الفجر وعليه فالموضوع مركّب من جزئين، بمعنى أن ترتّب الحكم - مضافاً إلى توقّفه على اقتراب الشمس في حركتها الظاهرية إلى الافق الشرقي في درجة معينة - يتوقّف على أمر آخر وهو إمكان رؤية بياض الفجر، وفي الليالي المقمرة وإن كان الأمر الأول - وهو الفجر الطبيعي - يتكوّن في وقته واقعاً إلا أنه لا يمكن رؤيته في تلك الليالي في أوائل انشقاقه وطلوعه. وعليه فلا يترتّب الأثر والحكم لعدم فعلية موضوعه، فيجب التأخير فيها حتى يتنوّر الصبح.

ويلاحظ عليه: أنه لو سلّمنا ظهور عنوان التبين في الآية الشريفة في خصوص التبين الحسّي لا مطلق التبين والانكشاف أن القاعدة الأولية وإن كانت تقتضي حمل العناوين المأخوذة في الأدلة على الموضوعية إلا أن هذه

غير جارية في العناوين الإدراكية التي تكون طريقاً إلى الواقع كالعلم والتبيين والرؤية؛ فإنَّ القاعدة العرفية فيها بالعكس تقتضي حملها على الطريقية والاراءة المحضة لا الموضوعية، وعليه فلا يستفاد من الآية أنَّ التبيين الحسي مأخوذ في موضوع الحكم.

ويؤكد ذلك أنَّه يلزم على القول باعتبار التبيين الحسي لزوم التأخر في الليالي ذات الغيم الأبيض المطبق فإنَّ الجوّ في هذه الليالي يتنوّر طيلة الليل، ومن أجله لا يمكن رؤية ضوء الفجر في الأفق، مع أنَّه لا إشكال في أنَّه مع إحراز طلوع الفجر واقعاً يحرم الأكل والشرب في الصوم ويجوز الإتيان بصلاة الفجر وإن لم يتبين ضوء الفجر في الأفق بواسطة الغيم.

ومن الواضح أنَّه لا فرق هناك بين الغيم وضوء القمر؛ إذ كما أنَّ الغيم لا يكون مانعاً عن تكوّن الفجر بل يكون مانعاً عن الرؤية فقط، كذلك ضوء القمر فإنّه أيضاً لا يكون مانعاً عن تكوّن الفجر بل يكون مانعاً عن الرؤية فقط، وعلى هذا فكما أنَّ عدم رؤية الفجر بواسطة الغيم لا يوجب عدم ترتّب الحكم، كذلك عدم رؤية الفجر بواسطة غلبة ضوء القمر فإنّه أيضاً لا يوجب عدم ترتّب الحكم.

ثمَّ إنّه قد يقال: إنَّ التبيين في الآية مأخوذ بنحو الموضوعية لا الطريقية غير أنَّ المراد منه التبيين في نفسه لولا المانع الخارجي، وحيث إنَّ ضوء القمر في الليالي المقمرة يكون مانعاً عن تبيين ضوء الفجر فلا يعتبر فيها التبيين.

وفيه: أنَّه لا موجب لحمل التبيين على الموضوعية ثمَّ ارتكاب ما هو مخالف لظاهر هذا العنوان من كون المراد منه التبيين لولا المانع، بل الصحيح أن نقول هنا إنَّ التبيين مأخوذ بنحو الطريقية، فإنّه موافق لظهوره العرفي كما تقدّم، وعليه فمع إحراز تكوّن الفجر ولو بالموازين العلمية يترتب الحكم ولو لم يتبين في الأفق حساً.

الدليل الثاني: الروايات:

واستدل أيضاً للقول باعتبار التبيين الحسي في الليالي المقمرة بجملة من الروايات قال الإمام الخميني رحمته الله: «وأما السنة فكثيرة ظاهرة في المطلوب، بل بعضها كالنص عليه»^(١٠). ومن جملة الروايات التي أشار إليها:

١ - رواية علي بن مهزيار واعتبرها أظهر الروايات دلالة على مختاره، وهي مروية بطريقين طريق الكليني وطريق الشيخ الطوسي:

أما الكليني فقد رواها عن علي بن محمد عن سهل بن زياد عن علي بن مهزيار قال: كتب أبو الحسن بن الحصين إلى أبي جعفر الثاني رحمته الله معي: جعلت فداك قد اختلف مواليك (موالوك) في صلاة الفجر، فمنهم من يصلي إذا طلع الفجر الأول المستطيل في السماء، ولست أعرف أفضل الوقتين وتحده لي، وكيف أصنع مع القمر والفجر لا تتبين (تبين) معه حتى يحمر ويصع، وكيف أصنع مع الغيم وما حد ذلك في السفر والحضر فقلت إن شاء الله، فكتب رحمته الله بخطه وقرأته: الفجر - يرحمك الله - هو الخيط الأبيض المعترض، وليس هو الأبيض صعداً، فلا تصل في سفر ولا حضر حتى تبينه؛ فإن الله تبارك وتعالى لم يجعل خلقه في شبهة من هذا فقال: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَسْبَغَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ فالخيط الأبيض هو المعترض الذي يحرم به الأكل والشرب في الصوم وكذلك هو الذي يوجب به الصلاة»^(١١).

وأما الشيخ الطوسي فقد رواها عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن الحصين بن أبي الحصين قال: كتبت إلى أبي جعفر رحمته الله وذكر مثله^(١٢).

وأما سند الرواية ففي طريق الكليني سهل بن زياد وفي وثاقته خلاف. وأما طريق الشيخ فالسند تام إلى الراوي المباشر، ومن هو محل للنقاش هو الراوي

المباشر وهو الحصين بن أبي الحصين؛ فإنه مجهول لم يرد في حقّه توثيق إلا أن يقال إنّه هو أبو الحصين بن الحصين الثقة الذي هو من أصحاب الإمام الجواد عليه السلام ^(١٣)، ولكن لا دليل على ذلك، ومجرّد كونه مذكوراً في رجال الشيخ وتوثيقه إيّاه لا يثبت أنّه ليس هنا راوٍ اسمه الحصين بن أبي الحصين، كما لا يمكن دعوى أنّ الراوي المباشر هو أبو الحسن بن الحصين الثقة الوارد في طريق الكليني لا الحصين بن أبي الحصين المجهول؛ وذلك لأنّه وإن كنّا نقول إنّه بملاحظة وحدة الفقرات يبعد تعدّد الرواية، ومع عدم تعدّد الرواية ووحدتها يبعد أن يكون الراوي متعدّداً، ولكن مجرّد ذلك لا يثبت أنّ الراوي المباشر هو أبو الحسن بن الحصين لا الحصين بن أبي الحصين؛ إذ يحتمل عكس ذلك بأن يكون الراوي المباشر هو الحصين لا أبو الحسن بن الحصين الثقة.

وأما من ناحية الدلالة فقد يستفاد منها أنّ التبيّن والرؤية مأخوذ في الموضوع؛ لأنّ الإمام عليه السلام أجاب بقوله: «فلا تصلّ في سفر ولا حضر حتى تبيّنه» عن سؤال السائل عن أول وقت صلاة الفجر عند منع القمر عن تبيّن الفجر، وظاهر قوله عليه السلام: «حتى تبيّنه» هو أنّ التبيّن الحسّي والرؤية مأخوذ في موضوع الحكم، كما يستفاد ذلك من ذيل الرواية حيث قال: «الخيض الأبيض هو المعترض الذي يحرم به الأكل والشرب في الصوم، وكذلك هو الذي يوجب به الصلاة».

ويلاحظ عليه: أمّا دلالة قوله عليه السلام: «الخيض الأبيض هو المعترض» على دخل التبيّن الحسّي في الموضوع فممنوعة؛ إذ الاعتراض يكون من الأمور الواقعية التي لم تكن متقوّمة بالتبيّن والرؤية، كما أنّ النور الذي اتّصف بالاعتراض لم يكن متقوّماً بالتبيّن والرؤية، فالنور المعترض يكون أعمّ من كونه مرئياً ومتبيّناً، فهذه الفقرة من الحديث لا تدلّ على دخل الرؤية في الموضوع، بل تدلّ على أنّ الفجر الواقعي نفسه يكون موضوع الحكم ولو لم

يكن مرثياً، وحيث وردت هذه الفقرة في مقام تفسير الآية المتقدمة فتدل أيضاً على أَنَّ التبيين في الآية ليس له موضوعية، بل أخذ بنحو الطريقة.

وأما عنوان التبيين فليس مأخوذاً بنحو الموضوعية كي يستفاد منه دخل التبيين الحسّي والرؤية في الموضوع، بل أخذ بنحو الطريقة كما تقدّم، هذا على فرض ظهور هذا العنوان في التبيين الحسّي والرؤية، وعليه فكما أَنَّ عنوان التبيين في الآية المتقدمة مأخوذ بنحو الطريقة، كذلك عنوان التبيين في هذه المكاتبة على أَنَّ فيها قرينة واضحة على أَنَّ عنوان التبيين فيها مأخوذ بنحو الطريقة لا الموضوعية؛ وذلك لأنّ الجواب كما هو راجع إلى سؤال السائل عن وظيفته مع القمر كذلك هو راجع إلى السؤال عن وظيفته مع الغيم. ومن المعلوم أنّه مع الغيم يترتب الحكم إذا أحرز طلوع الفجر واقعاً ولو لم يتبين ضوء القمر تبييناً حسّياً، فالتبيين في الجواب بالنسبة إلى الغيم طريقي لا موضوعي، ومقتضى وحدة الجواب هو أَنَّ التبيين في مورد ضوء القمر يكون مأخوذاً بنحو الطريقة أيضاً وأنّ الموردين على نسق واحد، وإلاّ وجب عليه أن يجيب عن السؤالين بجوابين مختلفين.

ودعوى أَنَّ الجواب لا يشمل مورد الغيم، للفرق بين ضوء القمر الذي هو مانع عن تكوّن بياض الفجر رأساً وبين الغيم الذي هو كحجاب عارض مانع عن الرؤية فقط.

ممنوعة؛ لما تقدّم من عدم الفرق بين الغيم والقمر في المانع.

ثمّ إنّه لم يرد في سؤال السائل سؤال عن وظيفته مع الغيم حسب طريق الشيخ، بل تكرر السؤال عن وظيفته مع القمر، فإنّه سأل هكذا: «كيف أصنع مع القمر والفجر لا يتبين حتى يحمّر ويصبح، وكيف أصنع مع القمر...» ولكن الظاهر أنّ العبارة مصحفة، وإلاّ يلزم التكرار في السؤال من دون نكتة فيه، فالصحيح ما في الكافي من أنّه سأل عن وظيفته مع الغيم بعد أن سأل

وذلك لما اشتهر في كلام جماعة من المحدثين من تعيين أبي بصير مع الإطلاق وتفسيره بليث المرادي متى كان الراوي عنه عاصم بن حميد أو عبدالله بن مسكان، وبمقتضى ذلك يجب أن يحمل ما ذكره الكافي من الإطلاق على المرادي الثقة ويترجّح به كلام صاحب الفقيه، مضافاً إلى ما علم من الشيخ من السهو الزائد على متون الأخبار وأسانيدها، وعليه فيعتمد على الخبر ويزول ضعف السند (١٦).

ويرد عليه: أنّه لا وجه للحكم باتّحاد ما في التهذيب من التقييد بالمكفوف وما في الفقيه من التقييد بالمرادي، فالرجل مردّد بين الثقة والضعيف (١٧). هذا، ولكن ذهب بعض الفقهاء إلى أنّ المكفوف مثل المرادي ثقة، وعليه فيصح سند الحديث (١٨).

٣ و ٤ - ومنها: ما دلّ على تحديد أوّل الوقت بوقت اعتراض الفجر مع التشبيه بنهر سورى مثل رواية هشام بن الهذيل عن أبي الحسن الماضي قال: سألته عن وقت صلاة الفجر فقال: «حين يعترض الفجر فتراه مثل نهر سوراء» (١٩).

ومثلها ما رواه على بن عطية عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «الصبح (الفجر) هو الذي إذا رأيته كان معترضاً كأنّه بياض نهر سوراء» (٢٠).

فإنّه مع غلبة ضوء القمر لا يصدق كون الفجر مثل نهر سورى.

وفيه: أنّ نهر سورى كالمقنعة البيضاء من الواقعيات الخارجية التي قد تكون مرئية وقد لا تكون مرئية، فلا يكون العنوان متقوماً بالرؤية والتبيين الحسي، مع أنّ الرواية الثانية تدلّ على أنّ الفجر إذا كان مرئياً رآه الشخص بنحو النور المعترض كأنّه بياض نهر سورى لا أنّ الفجر هو ما كان مرئياً.

ويمكن أن يقال: إنّ هذه الأخبار لا تكون إلّا بصدد بيان ما هو أمانة..

ولكن هناك أمور ذكروها لتوثيقه :

أحدها - وروده في تفسير علي بن إبراهيم ، وقد اعتمد على ذلك السيد الخوئي (٢٣) .

والثاني - رواية بعض الثلاثة كصفوان عنه ، وهو ممّا اعتمد عليه السيد الشهيد الصدر (٢٤) وتبعه بعض (٢٥) .

والثالث - دلالة ما ورد في الكافي حيث روى الكليني عليه السلام عن حميد بن زياد عن الحسن بن محمد بن سماعة قال : دفع إليّ صفوان كتاباً لموسى بن بكر فقال : هذا سماعي من موسى بن بكر وقرأته عليه فإذا فيه موسى بن بكر عن علي بن سعيد عن زرارة قال : هذا ممّا ليس فيه اختلاف عند أصحابنا عن أبي عبدالله وأبي جعفر عليهما السلام أنّهما سئلا عن امرأة تركت زوجها وأمّها وابنتيها فقال : « للزوج الربع وللأم السدس واللابنتين ما بقي ؛ لأنّهما لو كانا رجلين لم يكن لهما شيء إلّا ما بقي ، ولا تزد المرأة أبداً عن نصيب الرجل لو كان مكانها » (٢٦) .

فقد فهم بعض من قوله : هذا ممّا ليس فيه اختلاف عند أصحابنا أنّ صفوان قال هذا الكتاب - أي كتاب موسى بن بكر - ممّا ليس فيه اختلاف عند أصحابنا وهو يدلّ على وثاقته (٢٧) .

ويرد عليه : أنّه لا ظهور لهذه العبارة في هذا المعنى ، بل يمكن أن يقال إنّ ظاهرها أنّ صفوان يقول إنّ الحكم المذكور في الرواية ممّا ليس فيه اختلاف عند أصحابنا . وبكلمة أخرى : إنّ يقول إنّ صدور الرواية بهذا المضمون عن الإمام ممّا ليس فيه اختلاف عند أصحابنا ، وعليه فلا يكون كتاب موسى بن بكر مشاراً إليه بهذا ، ولا أقلّ من الاحتمال ، وعليه فليس الخبر دليلاً على وثاقته .

والرابع - اعتماد جعفر بن سماعة واحتجاجه برواية موسى بن بكر فإنّ

الكليني قد روى عن حميد بن زياد عن الحسن بن محمد بن سماعة عن جعفر بن سماعة أنَّ جميلاً شهد بعض أصحابنا وقد أراد أن يخلع ابنته من بعض أصحابنا فقال جميل للرجل: ما تقول رضيت بهذا الذي أخذت وتركتها؟ فقال: نعم، فقال لهم جميل: قوموا فقالوا: يا أبا علي ليس تريد يتبعها الطلاق؟ قال: لا، قال: ولو كان جعفر بن سماعة يقول: يتبعها الطلاق في العدة ويحتج برواية موسى بن بكر عن العبد الصالح عليه السلام قال: قال علي عليه السلام: المختلعة يتبعها الطلاق ما دامت في العدة (٢٨).

والمناقشة فيه ما ذكره السيد المحقق الخوئي رحمته الله من أنَّ العمل من أحد كابن الوليد وغيره وكذا الصدوق حيث يقول: لا أذكر إلا ما كان حجةً بيني وبين ربِّي لا يدلُّ على حجية الرواية في نفسها ولا يكشف عن وثاقة الراوي بوجه؛ إذ لا ندري لعلَّ العامل كان معتمداً على أصالة العدالة كما هو غير بعيد في كثير من القدماء حيث كانوا يكتفون بكون الراوي اثني عشرياً لم يظهر منه فسق، فاعتماد جعفر بن سماعة أو غيره على رواية مع عدم العلم بما يعتبرونه في حجية الرواية لا يكون حجةً لنا (٢٩).

وهناك روايات أخرى وردت لتحديد مبدأ صلاة الفجر، فمنها ما دلَّ على أنَّ أول وقت صلاة الفجر يكون من حين الانشقاق كما في صحيحة ابن سنان من قوله عليه السلام: «وقت صلاة الفجر حين ينشقَّ الفجر إلى أن يتجلَّل الصبح السماء» (٣٠).

ومن الواضح أنَّه لا يستفاد من ذلك اعتبار الرؤية والتبيّن الحسِّي؛ فإنَّه يصدق انشقاق الفجر منذ أخذ الأفق في البياض ولو لم يكن مرئياً.

ومثل ذلك ما ورد في جملة من الروايات من تحديد أول الوقت بطولوع الفجر كما في موثقة عمَّار من قوله عليه السلام: «الفجر ما بين أن يطلع الفجر إلى أن تطلع الشمس» (٣١)؛ فإنَّ عنوان الطلوع لا يدلُّ إلا على أصل تكوّن الفجر وتحققه

سواء كان مرثياً أو غير مرثي. ومثله عنوان البدو الذي ورد في رواية يزيد بن خليفة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: « وقت الفجر حين يبدو حتى يضيء » (٣٢)؛ فإنّ الظاهر أنّه لا يستفاد منها إلّا أن موضوع الحكم هو تحقق الفجر وتكوّنه وإن لم يكن مرثياً لمانع من الموانع كالغيم وغلبة ضوء القمر.

وأما سند الرواية الأخيرة فضعيف بيزيد بن خليفة؛ فإنّه لم يشهد بوثاقته في كتب الرجال إلّا أنّ بعض الأعلام قد وثّقه لرواية بعض الثلاثة عنه كصفوان (٣٣).

هذا، لو فرضنا أنّ ظاهر بعض الأدلّة اعتبار الرؤية والتبيّن الحسي في موضوع الحكم لأمكن أن يقال إنّ الرؤية تكون أعمّ من الرؤية بالعين المتعارفة؛ فإنّ إطلاقها يشمل الرؤية بالعين القويّة أو المسلّحة، فعند غلبة ضوء القمر وإن لم يكن الفجر قابلاً للرؤية بالعين المتعارفة، إلّا أنّه قابل للرؤية بالعين القويّة أو المسلّحة، وهو كافٍ لفعليّة موضوع الحكم.

الأصل العملي في المسألة:

لو فرضنا عدم تمامية الاستدلال بالأدلّة اللفظية كتاباً وسنّة فتصل النوبة إلى التمسك بالأصل العملي الجاري في المقام، فنقول: إنّ الشك الحاصل لنا في المقام يكون منشأه هو الشك في أنّه هل تعتبر في ترتّب الأثر رؤية الفجر وتبيّنه حسّاً، أو يكفي مجرد إحراز طلوع الفجر ولو لم يتبيّن حسّاً؟

وبكلمة أخرى: إنّ منشأ الشك هنا هو الشك في أنّ موضوع الأثر هل هو واقع الفجر أو تبيّنه؟ فالشك في المسألة إنّما يكون في جعل الشارع، وتكون الشبهة حينئذٍ حكمية لا موضوعية، ومقتضى القاعدة الأولى هنا هو لزوم الاحتياط، فيجب الصبر في أداء صلاة الفجر حتى يظهر بياض الفجر ويغلب على ضوء القمر، كما يجب الامساك عن المفطرات في الصوم عند تكوّن الفجر وقبل غلبة ضوءه على ضوء القمر.

وقد يقال: إنّ مقتضى الأصل الحاكم في المسألة جواز ترك الإمساك ووجوب تأخير صلاة الفجر حتى يظهر بياض الفجر ويغلب على ضوء القمر (٣٤).

والتحقيق في المقام: هو أنّ الشك في المقام إن كان راجعاً إلى الشك في معنى الفجر الذي هو موضوع الحكم وأنه عبارة عن الفجر الواقعي أو أنه نفس تبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود وتميّز أحدهما عن الآخر فلا يجري الاستصحاب الموضوعي وهو استصحاب الليل أو عدم الفجر، ولا الاستصحاب الحكمي وهو استصحاب جواز الأكل والشرب وعدم جواز الدخول في صلاة الفجر.

أمّا عدم جريان الاستصحاب الموضوعي فلأنّ المراد به إمّا الاستصحاب في ذات الموضوع أو فيه بوصف كونه موضوعاً للحكم.

فإن كان المراد الأوّل فوجه عدم جريانه هو أنّ الشك في المقام لم يتعلّق بالموجود الخارجي أصلاً؛ إذ المفروض أنّه يعلم أنّ الفجر الواقعي قد تحقق وأنه لم يتبين بعد، وإنّما الشك والترديد في صدق مفهوم الليل على هذه القطعة من الزمان، فإن كان الليل إلى طلوع الفجر الواقعي فلم يصدق عليها الليل، وأمّا إن كان الليل إلى تبين الفجر فيصدق عليه الليل.

والحاصل: أنّ عدم جريان استصحاب ذات الليل إنّما هو لفقد أحد أركانه، وهو الشك اللاحق.

والأمر كذلك بالنسبة إلى استصحاب عدم الفجر فوجه عدم جريانه هو أنّ الشك حينئذٍ لم يتعلّق بالموضوع الخارجي؛ إذ المفروض العلم بتحقيق الفجر وعدم تبينه في تلك القطعة من الزمان، وإنّما الشك والترديد في صدق مفهوم الفجر هنا، فإنّه لا يعلم أنّه إذا تكوّن الفجر واقعاً ولكن لم يتبين هل يصدق أنّ الفجر قد تحقق أم لا؟ فإن كان الفجر هو الفجر الواقعي فيصدق أنّه تحقق

حينئذٍ، وإن كان الفجر هو التبيين فلا يصدق أنه تحقق.

وأما إن كان المراد الثاني - أي استصحاب وصف الموضوعية - فوجه عدم جريانه هو إنه يرجع إلى استصحاب الحكم؛ لأنَّ الموضوعية وترتب الحكم أمران متضايقان؛ إذ لا معنى للموضوعية إلا ترتب الحكم واستصحاب الحكم. غير جارٍ أيضاً، لأنه يشترط في جريان استصحاب الحكم إحراز بقاء الموضوع، وهذا الشرط مفقود هنا؛ لأنَّ الليل إن كان صادقاً على هذه القطعة من الزمان التي تكون فيها الفجر واقعاً ولكن لم يتبين فالموضوع باقٍ جزماً، وأما إن كان لم يصدق إلا إذا تبين فهو غير باقٍ جزماً، وعلى هذا فلا يكون بقاء الموضوع محرراً.

وبكلمة أخرى: إنَّ دخل الليل في ترتب الحكم حيث إنه يكون بنحو الحيثية التقييدية لا التعليلة فلا يكون بقاء الموضوع محرراً، فالشرط غير حاصل.

وأما لو قلنا إنه لا شك لنا في أنَّ الفجر معناه هو الفجر الواقعي وأنَّ معناه أمر آخر غير التبيين، فالشك حينئذٍ يرجع إلى الشك في أنَّ موضوع الحكم هل هو الفجر الواقعي مطلقاً أو اعتبر فيه أمر زائد عليه وهو تبيته وتمييزه حساً.

وبكلمة أخرى: أنَّ الأمر دائر بين كون الموضوع هو الفجر الواقعي وإن لم يتبين وبين كونه مقيداً بأنه مرئي ومتبين تبييناً حسياً، فعند الشك يجري أصل البراءة عن التقييد، وعليه فيجوز الإتيان بصلاة الفجر قبل غلبة ضوء الفجر على ضوء القمر، كما يجب حينئذٍ الإمساك عن المفطرات في الصوم.

الهوامش

- (١) وسائل الشيعة ٤ : ٢١١ ب ٢٧ من المواقيت ح ٥ .
- (٢) جواهر الكلام ٧ : ٩٦ - ٩٧ .
- (٣) مصباح الفقيه ٩ : ١٣٤ .
- (٤) المصدر السابق : ١٣٣ .
- (٥) العروة الوثقى ٢ : ٢٥٣ . تعليقة كاشف الغطاء .
- (٦) رسالة في تعيين الفجر في الليالي المقمرة .
- (٧) نهاية التقرير ١ : ٦٨ . جامع المدارك ١ : ٢٤٢ - ٢٤٣ . التنقيح في شرح العروة ٦ : ٢٨٤ - ٢٨٥ .
- (٨) البقرة : ١٧٨ .
- (٩) رسالة في تعيين الفجر في الليالي المقمرة .
- (١٠) رسالة في تعيين الفجر في الليالي المقمرة .
- (١١) وسائل الشيعة ٤ : ٢١٠ ب ٢٧ من المواقيت ح ٤ . فروع الكافي ٣ : ٢٨٢ .
- (١٢) تهذيب الأحكام ٢ : ٣٦ . الاستبصار ١ : ٢٧٤ .
- (١٣) جامع الرواة ١ : ٢٥٩ - التعليقة .
- (١٤) وسائل الشيعة ٤ : ٢٠٩ ب ٢٧ من المواقيت ح ١ . وفي النهاية (ابن الأثير) ٤ : ٦ القبطية : الثوب من ثياب مصر رقيقة بيضاء وكأنه منسوب إلى القبط وهم أهل مصر وضُمَّ القاف من تغيير النسب وهذا في الثياب فأما في الناس فقبطي بالكسر .
- (١٥) انظر منتقى الجمان ١ : ٤٣٨ .
- (١٦) انظر الحقائق الناضرة ٦ : ٢٠٩ .
- (١٧) انظر غنمة المعاد ٣ : ٣٤٢ .

- (١٨) انظر المصدر السابق والتنقيح في شرح العروة ٦ : ٢٨٢ .
- (١٩) وسائل الشيعة ٤ : ٢١٠ ب ٢٧ من المواقيت ح ٦ . سورى : على وزن طوبى : موضع بالعراق من بلد السريانيين وموضع من أعمال بغداد ، وقد يمدّ . انظر القاموس ٣ : ٢٨٥ .
- (٢٠) المصدر ح ٢ .
- (٢١) وسائل الشيعة ٤ : ٢١١ ب ٢٧ من المواقيت ح ٥ .
- (٢٢) المصدر ٤ : ١٥٦ - ١٥٧ ب ١٠ ح ٣ .
- (٢٣) مستند العروة (الصوم) ٢ : ٢٥٨ . معجم رجال الحديث ٢٠ : ٣٤ .
- (٢٤) انظر بحوث في شرح العروة الوثقى ٢ : ٢٣٤ .
- (٢٥) القضاء في الفقه الاسلامي : ٥٥٥ .
- (٢٦) الكافي ٧ : ٩٧ .
- (٢٧) معجم رجال الحديث ٢٠ : ٣٤ . انظر : غنيمة المعاد ٣ : ١٥٤ .
- (٢٨) فروع الكافي ٦ : ١٤١ .
- (٢٩) انظر مستند العروة (الصوم) ٢ : ٢٥٨ .
- (٣٠) الوسائل ٤ : ٢٠٨ ، ب ٢٦ من المواقيت ، ح ٥ .
- (٣١) المصدر السابق ح ٧ .
- (٣٢) المصدر السابق ، ح ٣ .
- (٣٣) انظر بحوث في شرح العروة الوثقى ٣ : ٣٣٤ .
- (٣٤) انظر : رسالة في تعيين الفجر في الليالي المقمرة .

قاعدة الإلتلاف

عند الإمام الخميني قائِمٌ

□ الشيخ محمد الرحمانی

تمهید :

من البحوث المهمة - لا سيّما في عصرنا الحاضر لضمان الحقوق الفردية والاجتماعية وتحقيق العدالة الاجتماعية - قاعدة الاتلاف في باب الضمانات ولزوم تدارك الخسارة « الضمان القهري ».

وقبل الدخول في البحث ننبه على ثلاثة أمور:

الأول: إنّ مدار البحث وان كان على رأي الإمام الخميني رحمته الله إلا أننا توسّعنا في المطالب لمزيد الفائدة.

الثاني: إنّ البحوث المتعلقة بقاعدة الائتلاف كثيرة ومتشعبة، ولكننا اخترنا المهم منها، فيما حذفنا الكثير الآخر كالبحث عن السبب والمباشر وغيرها وأجملنا البحث في البعض الثالث.

الثالث: لم نتعرض لآراء الجمهور ولا لمباحث القانون الوضعي في هذا البحث؛ وذلك رعاية للاختصار.

محااور البحث :

أولاً - نص القاعدة .

- ثانياً - موقعيّة القاعدة .
- ثالثاً - أقسام الضمان .
- رابعاً - أهميّة قاعدة الاتلاف .
- خامساً - أدلّة قاعدة الاتلاف .
- سادساً - رؤية القانون المدني .
- سابعاً - حدود قاعدة الاتلاف .
- ١ - ضمان المجنون والصبي والغافل .
- ٢ - ضمان منافع الأعيان .
- ٣ - ضمان عمل الحرّ .
- ٤ - ضمان عمل الأجير والعبد .
- ثامناً - كيفية الضمان .
- تاسعاً - الفرق بين قاعدة الاتلاف وقاعدة اليد .
- عاشراً - الفرق بين قاعدة الاتلاف والغصب .

أولاً - نصّ القاعدة :

إنّ النص المعروف للقاعدة هو: (من أتلف مال غيره فهو له ضامن)، بل ظنّ بعض أنّ ذلك متن رواية.

ثانياً - موقعيّة القاعدة :

قسّم المصنّفون في القواعد الفقهية هذه القواعد إلى عدّة أقسام، ومن أجل الإلمام بمكانة ودور قاعدة الإتلاف بين سائر القواعد الفقهية الأخرى وما يترتّب عليها من ثمرات نشير بشكل إجمالي إلى هذه الأقسام والتقسيمات:

أ - التقسيم الأول: بلحاظ الأبواب الفقهية. وتقسّم إلى ستة أقسام:

- ١ - القواعد الفقهية الجارية في جميع الأبواب الفقهية كقاعدة «لا ضرر» وقاعدة «لا حرج»، وتسمّى عندهم بالقواعد العامة.

٢ - القواعد الفقهية الجارية في بعض الأبواب الفقهية كقاعدة « الفراغ » وقاعدة « لا تعاد » وقاعدة « من أدرك » .

٣ - القواعد الجارية في باب المعاملات بالمعنى الخاص كقاعدة « تلف المبيع في زمن الخيار » وقاعدة « ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده ».

٤ - القواعد الجارية في المعاملات بالمعنى العام كقاعدة « العقود تابعة للقصد » وقاعدة « اللزوم » وقاعدة « السلطنة ».

٥ - القواعد الجارية في باب القضاء كقاعدة «البينة على المدعي واليمين على من أنكر».

٦ - القواعد المتعلقة بالأحكام الجزائية كقاعدة «الحدود تدرأ بالشبهات».

ب - التقسيم الثاني: بلحاظ الشبهات الحكمية والموضوعية.

تقسّم القواعد الفقهية بهذا الاعتبار إلى قسمين:

١ - قواعد تجري في الشبهات الحكمية والموضوعية معاً كقاعدة «الميسور» و«العسر» و«الحرص».

٢ - قواعد تختص بالشبهات الموضوعية كقاعدة « الفراغ » و« التجاوز » و« الحَلَّة ».

ج - التقسيم الثالث: بلحاظ الدليل. وتقسّم بهذا اللحاظ إلى قسمين:

١ - القواعد التي تستمد تسميتها مضافاً إلى مضمونها من الآيات والروايات كقاعدة « لا ضرر » وقاعدة « البد » .

٢ - القواعد المتصيّدة من شتات المباحث الفقهيّة كقاعدة « تقديم الأهم على المهم » .

وتعتبر قاعدة الائتلاف بلحاظ التقسيم الأوّل من قواعد باب المعاملات بالمعنى العام.

وبلحاظ التقسيم الثاني من سنخ القواعد الخاصّة بالشبهات الموضوعية، فلا تجري في الشبهات الحكمية.

وتدخل بلحاظ التقسيم الثالث في القسم الثاني منه مع فارق أنّها لم تؤخذ تسميتها من نصّ الآيات والروايات، وإن كان البعض قد توهم أنّ تسميتها مأخوذة من الحديث النبوي. وسوف نشير في بحث الأدلّة إلى عدم صحة ذلك. نعم، وردت بعض ألفاظ هذه القاعدة في بعض الروايات، وأمّا مضمونها فهو وارد في كثير من الآيات والروايات في أبواب عديدة، وستتعرّض لمناقشة ذلك عند البحث عن أدلّة القاعدة.

أمّا ثمرة البحث هنا هي أنّ هذه القاعدة على تقدير كونها نصّ آية أو رواية - كما في قاعدة «لا ضرر» - فإنّه يمكن التمسك باطلاقها اللفظي في موارد الشك، وأمّا إذا كانت متصيّدة فلا يمكن التمسك باطلاق (من أتلّف مال الغير فهو له ضامن) بل يَتمسك باطلاق الأدلّة الدالّة عليها.

ثالثاً - أقسام الضمان:

لمّا كانت قاعدة الائتلاف متعلّقة بالضمان فإنّ من المناسب التعرّض لأقسام الضمان. وقد بحث الفقهاء مباحث الضمان في ثلاثة مواضع وأقسام، وهي: كتاب عقد الضمان، الضمان المعاوضي العقدي، والضمان القهري.

وقد بحث فقهاء القانون عن الضمان في هذه الاقسام الثلاثة مع إضافة بعض العناوين والمباحث الأخرى. ومن الواضح دخول قاعدة الائتلاف في القسم الأخير التي يصطلح عليها في القانون بالمسؤولية المدنية.

رابعاً - أهمية قاعدة الإلتلاف:

تعتبر قاعدة الإلتلاف من القواعد القريبة واللصيقة ببحث الضمان القهري . وهي من أهم القواعد في هذا المجال لو لم نقل أنها الأهم على الإطلاق . ومن أجل الوقوف على أهمية هذه القاعدة نشير إلى مساحة هذه القاعدة والموارد والإشكالات التي يمكن أن يستفاد من القاعدة في علاجها:

١ - هل تنحصر دائرة القاعدة بحدود الإلتلاف الواقع عن عمد واختيار، أو إنها تعمّ الواقع منه عن خطأ وإكراه؟

٢ - هل إنّ موضوع القاعدة خصوص المال التالف، أو يشمل العين غير التالفة التي انخفضت ماليتها؟

٣ - هل يشترط في الضمان بهذه القاعدة شروط التكليف من البلوغ والعقل أو لا؟

٤ - هل يستفاد من القاعدة إضافة إلى أصل الضمان كيفية الضمان من كونه مثلياً أو قيمياً؟

٥ - هل ينحصر الضمان بالمباشرة، أو يشمل التسبب أيضاً؟

٦ - هل تشمل القاعدة مضافاً إلى إلتلاف الأعيان إلتلاف المنافع أو لا؟ وإذا كانت شاملة لذلك فهل هناك فرق بين المنافع المستوفاة والمنافع غير المستوفاة؟

٧ - هل تجري القاعدة في الحقوق التالفة أو لا؟

٨ - هل تشمل القاعدة ضمان إلتلاف عمل الإنسان أو لا؟ وإذا كان كذلك فهل يُفرّق بين عمل الحرّ الكسوب وغيره والأجير وغيره؟

٩ - ما الفرق بين هذه القاعدة والقواعد المشابهة لها كقاعدة «التغدير» و«التسبب»؟

١٠ - هل يشمل موضوع القاعدة الأمانة أو لا ؟

١١ - هل تشمل القاعدة - مضافاً إلى ضمان دية العضو ونحوه - مصارف العلاج والمحاكمة أو لا ؟

هذه الأسئلة وغيرها الكثير نحاول الإجابة عليها في هذا البحث، وإن كان بعضها بحاجة إلى بحث مستقل بنفسه كالتساؤل السادس والثامن.

فتنشأ أهمية البحث هنا من التركيز على مسألة الضمان القهري في هذه القاعدة، في حين بحثها الفقهاء في أبواب متفرقة كالإجارة والبيع والغصب والعارية والوديعة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى بلغت أهمية بحث الضمان إلى حدّ بحيث حاول بعض القانونيين اختزال أو إفراغ الكثير من قواعد القوانين المدنية في إطار قواعد الضمان القهري.

وتتجلى حقيقة الأمر أكثر إذا ما لاحظنا نمو الاستثمارات الرأسمالية والتطور الصناعي المذهل الذي ينعكس على تطور الحياة، ممّا يستدعي وضع الأطر التشريعية لضمان الخسارات الواردة في سياق عجلة التقدم.

خامساً - أدلة القاعدة :

أ - الآيات :

وقد استدلل بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَغْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَغْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾^(١) بتقريب أنّ إلتلاف مال الغير أو منفعه أو حقوقه بغير إذنه من مصاديق التعدي، وحينئذ يجوز بناءً على دلالة الآية تضمين المتعدي، والضمان يشكّل المدلول الالتزامي للآية لو لم نقل أنّه مدلولها المطابقي الصريح.

وقد تمسك بعض الفقهاء كالشيخ الطوسي وابن إدريس بالآية مضافاً إلى إثبات أصل قاعدة الإلتلاف لإثبات نوعية الضمان من المثلي والقيمي.

قال الشيخ الطوسى: «الأموال على ضربين: حيوان وغير حيوان، فأما غير الحيوان فعلى ضربين: ما له مثل وما لا مثل له... فإذا غصب غاصب من هذا شيئاً، فإن كان قائماً رده، وإن كان تالفاً فعليه مثله؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ آغْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَآغْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا آغْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾» (٢).

المناقشة: ويمكن المناقشة في هذا الاستدلال بما يلي:

المناقشة الأولى: إن الآية المباركة نازلة في جواز التعدي على العدو في الحرب إذا تعدى، ولا ربط له بباب الضمان.

يقول الإمام الخميني مستشكلاً على الاستدلال بالآية لإثبات الضمان: «لكن يرد عليه أنه لا شبهة في دخول الاعتداء بالحرب في الآية لو لم نقل باختصاصها به، لأجل كونها في خلال آيات الجهاد كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يَقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ﴾... فقله تعالى ﴿فَمَنْ آغْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ تفريع على ذلك، فهو إما مختص بالحرب فلا دلالة فيه على الضمان المطلوب، أو كبرى كلية، فلا محالة يكون الاعتداء بالحرب داخلياً فيها، ولا يمكن إخراج المورد عنها وتخصيصها بمورد المالىات» (٣).

المناقشة الثانية: إن المدعى في مفاد القاعدة هو ضمان المتلف سواء كان الاتلاف عن عمد واختيار أو كان عن غفلة وإكراه، في حين أن المأخوذ في الآية عنوان (العدوان)، وهو صادق في حال العمد والاختيار دون ما كان عن غفلة أو إكراه، وعليه فالدليل أخص من المدعى.

المناقشة الثالثة: إن صحة الاستدلال بالآية تتوقف على اعتبار (ما) في قوله تعالى ﴿مَا آغْتَدَىٰ﴾ موصولة، وأما إذا كانت مصدرية فلا تدل على أكثر من جواز التعدي على المعتدي، ولا تدل على الحكم الوضعي وهو الضمان، ومع تطرق هذا الاحتمال فلا يمكن الاستدلال بالآية على المدعى

لإجمال الآية حينئذٍ.

المناقشة الرابعة: أنه حتى لو فرضنا أن ما في قوله تعالى ﴿ مَا أَغْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾ موصولة لا مصدرية فإنها إنما تدلّ على الضمان إذا كان المراد بها الأشياء والأموال (أي المعتدى به) هي المعتدى عليها لا نفس عمل التعدي؛ لأنه لو كان المصدق في (ما) هو فعل التعدي لكان معنى الآية الجواز التكليفي للتعدي في قبال فعل التعدي الذي تعرّض له المعتدى عليه، فلو تصرّف المعتدي مثلاً بمال الغير جاز لذلك الغير التصرف في ماله بمثل ما هو تصرّف في ماله، وأما ضمان المتلف وملك المتلف عليه ماله للضمان فلا يستفاد من الآية؛ إذ لا ملازمة بين جواز التصرف في مال وبين تملكه، وعليه فيجوز له التصرف في أموال المعتدي وإنفاقها من دون أن يكون مالاً لها. فالمتحصل هو عدم تمامية دلالة الآية على القاعدة.

ب - الروايات:

بالرغم من عدم ورود «من أتلّف مال الغير فهو ضامن» في أيّة رواية أو خبر، إلّا أنّ الروايات تعتبر أهم الأدلّة على القاعدة، حيث وردت روايات كثيرة في عدّة أبواب بهذا المضمون.

والروايات الواردة في ذلك يمكن تقسيمها من حيث المضمون إلى عدّة أقسام، إلّا أنّ المجال لا يسع لاستعراض دراسة الجميع، ولذا نكتفي بنقل قسم منها وإن كان الإمام عليه السلام لم يتعرّض لبعضها:

١ - روايات باب العتق:

روى صاحب الوسائل في الباب الثامن عشر من أبواب العتق (٢٤) رواية على ضمان الشريك المعتق لشقصه من العبد المعتق، منها صحيحة سليمان بن خالد - التي استدّل بها الإمام الخميني - عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته

عن المملوك بين الشركاء فيعتق أحدهم نصيبه فقال: «إنّ ذلك فساد على أصحابه فلا يستطيعون بيعه ولا مؤاجرتة. فقال: يقوم قيمة فيجعل على الذي أعتقه عقوبة، وإنّما جعل ذلك عليه عقوبة كما أفسده» (٤).

والرواية تامة سنداً ودلالة، وحيث إنّ الحكم فيها بالضمان يدور مدار الإفساد، فكلاً وجدت هذه العلة فإنّ الضمان يترتب عليها من باب القاعدة المشهورة أنّ العلة تعمّم وتخصّص، فإنّ تعليل الحكم يوجب توسعته وتضييقه تبعاً للعلّة. وهناك روايات أخرى كصحيحة الحلبي (٥) مطابقة في ألفاظها للصحيحة المتقدمة.

يقول الإمام الخميني في ذلك: «فيظهر منهما ومن غيرهما أنّ الإفساد على المالك موجب للضمان، سواء كان في نفسه فساداً أم لا، فالعلّة للضمان هو الفساد على المالك بنحو لا يمكن له الانتفاع المتوقع من ملكه، فالحيلولة بين المالك وملكه كالقائه في البحر أو إخراج طيره من القفص ونحو ذلك إفساد على المالك وموجب للضمان» (٦).

٢ - روايات إقامة الحدّ على مجامعة الأمة المشتركة:

وهي تدلّ على ضمان الشريك لحصة الشريك إذا جامع الأمة المشتركة بينهما مضافاً إلى تعزيره لإفسادها على الشريك الآخر. ويمكن تسرية الحكم من هذه الرواية لكلّ مال يفسد على صاحبه؛ لأنّ الحكم يدور مدار العلة.

ومن الروايات التي تمسك بها الإمام الخميني في هذا الباب رواية عبد الله بن سنان: قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قوم اشتركوا في شراء جارية فاءتمنوا بعضهم وجعلوا الجارية عنده فوطأها قال: «يجلد الحد... وتقوم الجارية ويغرم ثمنها للشركاء» (٧).

هذا، وقد أفاد عليه السلام أنّه يستفاد منها - ومن روايات الباب - قاعدة الإلتلاف أوسع منها (٨).

وهي تامة الدلالة على المدعى كما قال ﷺ، وحيث إنَّ ذيلها قد علَّل الحكم بالإفساد فالحكم بالضمان ثابت في كلِّ مورد ثبت فيه الإفساد في مال المالك.

وأما من حيث السند فإنَّ صالح بن سعيد وإن كان مشتركاً بين الثقة وغير الثقة، إلَّا أنَّ المقصود به هو صالح بن سعيد القمَّاط وهو موثَّق؛ لأنَّه من رجال تفسير القمِّي. وأما يونس فهو مشترك بين الثقة وغيره، وعليه فهي ساقطة. ولكن يوجد في هذا الباب تسع روايات أكثرها تامة سنداً ودلالة منها الرواية الأولى^(٩).

٣ - روايات باب الأجير:

عقد صاحب الوسائل باباً تحت عنوان «إنَّ الصانع إذا أفسد متاعاً ضمنه كالغَسَّال والصَّبَّاغ والقَصَّار والصَّانِع والبيطار والدَّلَّال ونحوهم...» ضمَّنه (٢٣) رواية تدلُّ أكثرها على قاعدة الإِتلاف.

ومن جملة الروايات التي استدلَّ بها الإمام الخميني صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سئل عن القَصَّار يفسد فقال: «كلُّ أجير يعطى الأجرة على أن يصلح فيفسد فهو ضامن»^(١٠). والرواية واضحة الدلالة وصحيحة الاسناد، يقول الإمام الخميني: «ومعلوم أنَّ الضمان لأجل الإفساد من غير دخالة للأجير فيه، نعم لا يبعد أن يستفاد من نحوها أنَّ المصلح من غير أخذ الأجر إذا أفسد من غير تقصير فهو غير ضامن لقاعدة الإحسان»^(١١). وقد نقل الإمام ﷺ أيضاً رواية أخرى هي رواية إسماعيل بن أبي الصباح^(١٢).

٤ - روايات نكاح البهائم:

وهي نصوص كثيرة دالَّة على تعزيز من يطأ بهيمة وضمَّانه قيمتها لإفسادها.

ومن جملة ما استدلَّ به الإمام الخميني على ذلك رواية سدير عن أبي

جعفر عليه السلام في الرجل يأتي البهيمة، قال: «يجلد دون الحد، ويغرم قيمة البهيمة لصاحبها؛ لأنّه أفسدها عليه...» (١٣).

ودلالة الرواية واضحة، والحكم الوارد في ذيلها يدور مدار العلة، وهي الإِتلاف. وأمّا سندها فقد عبّر عنها الإمام عليه السلام بالحسنة. وقد رواها إضافة إلى الشيخ الطوسي الكليني والصدوق.

قال الإمام الخميني في تقريب الاستدلال بها: «الظاهر أَنَّ المناطق في الضمان هو الإفساد على صاحب المال، لا إفساد نفس المال، وإفساد المال أيضاً لأجل الإفساد على صاحبه موجب للضمان»^(١٤).

٥ - روايات باب الرهن :

دلّت هذه الطائفة على ضمان المرتهن لمال الرهن إذا أفسده.

ومن جملة هذه الروايات ما استدلّ به الإمام من خبر إسحاق بن عمار: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل يرهن الرهن بمئة درهم وهو يساوي ثلاثمئة درهم فيهلك، أعلى الرجل أن يرد على صاحبه مئتي درهم؟ قال: «نعم، لأنّه أخذ رهناً فيه فضل وضّعه...» (١٥).

وهي تامة الدلالة، وقد اعتبرها الإمام موثقة، قال عليه السلام: «ويفهم من التعليل أَنَّ كُلَّ مَنْ ضَيَّعَ مَالَ الْغَيْرِ وَأَهْلَكَهُ فَهُوَ ضَامِنٌ. واحتمال أَنْ يكون الضمان لليد - فَإِنَّهُ إِذَا هَمَّ عَلَى الْإِهْلَاكِ تَبَدَّلَ يَدُهُ الْأُمَانِيَّةُ بِالضَّمَانِ، فلو هلك أيضاً يكون ضامناً - بعيد جداً؛ لظهورها في أَنَّ التضييع والإهلاك موجب للضمان» (١٦).

٦ - روايات شهادة الزور:

ما تقدّم ذكره من النصوص قد ورد في بحوث الإمام عليه السلام، ولكن ثمة روايات أخرى لم ترد في كلماته، منها ما ورد في شهادة الزور إذا أدّت إلى تلف مال

كصحيحة جميل عن أبي عبد الله عليه السلام: «في شهادة إذا كان الشيء قائماً بعينه ردّ على صاحبه، وإلاّ ضمن بقدر ما أتلّف من مال الرجل» (١٧).

ودلالاتها على أصل الضمان - مع قطع النظر عن حدود ذلك - تامّة، وسندها صحيح.

٧ - روايات أبواب موجبات الضمان:

وردت روايات كثيرة في كتاب الديات في موجبات الضمان وأسبابه، وقد قسّمها صاحب الوسائل إلى أربعة وأربعين عنواناً وباباً، وضَمَّنَ كُلَّ باب جملة منها، ويشمل الكثير منها إضافة إلى تلف المال ضمان تلف العضو والنفس، كما أنّها تشمل ضمان المباشر وغير المباشر إذا نسب إليه التلف، وأشمل الروايات دلالة وأكثرها تمسكاً لدى الفقهاء صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الشيء يوضع على الطريق فتمرّ الدابة فتتفرّج بصاحبها فتعقره، فقال: «كلّ شيء يضرّ بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه» (١٨).

وهي تامّة سنداً ودلالة، بل تدلّ على أوسع من مضمون القاعدة وهو تلف المال، كما سنتعرّض لذلك لاحقاً.

الحصيلة:

ما تقدّم هو بعض النصوص التي يتصيّد منها مفاد القاعدة، وهناك أبواب أخرى يستفاد منها أيضاً كما في باب الوصية (١٩) والرهن (٢٠) والعارية (٢١) والزكاة (٢٢) والإجارة (٢٣) وحديث لا ضرر (٢٤). وأكثرها تام السند والدلالة، وإنّما أعرضنا عن نقلها خوف الإطالة. وعلى هذا الأساس فلا داعي للتمسك بمن أتلّف مال الغير فهو له ضامن ليقال إنّّه ليس من لسان الأخبار ليطمسك باطلاقه.

والعجب من بعض الفقهاء ^(٢٥) ممّن أهمل هذه النصوص وتمسّك بلفظ من أُلّف مال الغير فهو له ضامن لإثبات ضمان المنافع، مع أنّه ليس لسان الأخبار كما سمعت.

وأما الروايات التي يستفاد منها حكم القاعدة فهي غير متفقة في كيفية الدلالة على المطلوب، ففي بعضها ورد عنوان «الضمان» أو عنوان «الإتلاف» كما في روايات باب الشهادات، وفي بعضها عنوان «الإفساد» كما في روايات باب الحدود والإجارة والعتق والزكاة، وفي بعضها عنوان «لا ضرر» كما في رواية طريق المسلمين وحديث لا ضرر، وفي بعضها عنوان «الضياع» كما في نصوص باب الرهن. والقدر المشترك بينها وإن كان هو الإتلاف بالمباشرة، إلا أنَّ النسبة بين بعضها هي العموم والخصوص المطلق كما في عنواني «الإتلاف والإضرار»، فالإضرار صادق كلِّما تحقَّق الإتلاف ولا عكس، كما لو غصب شخص مال غيره وردَّه عليه بعد عشر سنوات، فلا شك أنَّه ليس إتلافاً ولكنَّه إضرار قطعاً؛ وذلك لانخفاض قيمته.

وعليه فإنّ حدود القاعدة سعة وضيقاً منوط بأدلة القاعدة، وهذا ما سوف نبينه لاحقاً. ولكن دلالة الأدلة على أصل القاعدة قطعية وإن كان ثمة كلام في حدودها.

د - السيرة العقلية:

من جملة ما استدَلَّ به الفقهاء على هذه القاعدة السيرة العقلانية ، حيث إنَّ العقلاء يعتبرون من أُلِفَ مال غيره ضامناً ، ولم يكتفِ الشارع بعدم الردع عن تلك السيرة ، بل إنَّ هناك ما يدلُّ على إمضاءه لها في النصوص .

ومتمن استدلّ بالسيرة من الفقهاء الإمام الخميني رحمته الله ، قال: « فالظاهر أنَّ قاعدة الإتلاف بنطاق أوسع من مفهوم الإتلاف أمر عقلائي، فلو أُلّف مال

الغير أو أفسده أو أكله أو عيَّبه أو أفسده على صاحب المال ولو لم يفسده في نفسه - كمن سلَّم مال الغير إلى غاصب لا يمكن أخذه منه ، أو إخراج الطير من قفصه إلى غير ذلك من التضييع والإفساد - فهو ضامن عند العقلاء يرجع بعضهم إلى بعض في الضمان» (٢٦).

فإنَّ، السيرة العقلانية تدلُّ على الضمان إلَّا أنَّها غير قابلة للتمسك بها على حدوده؛ وذلك لكونها دليلاً لثبوت لا إطلاق له حتى يتمسك به.

د - الإجماع:

تمسك بعض الفقهاء بالإجماع لاثبات القاعدة، بل عدَّها البعض من الضروريات، قال العلامة المراغي: «الدليل على قاعدة الإتيان الضرورة والإجماع» (٢٧).

هـ - الضرورة:

قال صاحب القواعد الفقهية في مقام الاستدلال على القاعدة: «إنَّ هذه القاعدة ممَّا اتفق عليها الكلُّ ولا خلاف فيها، بل يمكن أن يقال إنَّها مسلَّمة بين جميع فرق المسلمين، وربَّما يقال إنَّها من ضروريات الدين» (٢٨).

المناقشة:

إنَّ دعوى الإجماع على المقام مع وجود الروايات الكثيرة محلَّ منع؛ إذ لو لم نقطع بمدركية مثل هذا الإجماع فلا أقلَّ من احتمالها، فلا يكون كاشفاً عن رأي المعصوم. هذا أولاً.

وثانياً: إنَّ القاعدة ليست من ضروريات الدين بدليل أنَّ منكرها لا يُعدَّ مرتدّاً، والضروري يحكم بارتداد منكره كما هو معلوم. وإن كان المقصود من الضروري الضرورة الفقهية فهو وإن كان يثبت أصل القاعدة ولكنَّه لا يدلُّ على حدودها؛ لكونه دليلاً لثبوت لا إطلاق له حتى يتمسك به.

سادساً - رؤية القانون المدني:

من الواضح أنه لا يوجد بحث في القانون المدني تحت عنوان « من أُلْتَف مال الغير فهو ضامن » إلاَّ أنَّ كلَّ من كتب في القانون المدني قد اقرَّ بمضمون القاعدة ؛ فإنَّهم في بحث موجبات الضمان القهري قد عدَّوا الاتلاف واحداً منها . مضافاً إلى أنه قد استند إلى قاعدة الاتلاف في موارد كثيرة من القانون المدني ، منها ما جاء في المادة (٣٠٧) : « الفصل الثاني - في الضمان القهري - الموجب للضمان القهري الأمور التالية :

١ - الغصب وما في حكمه . ٢ - الاتلاف » (٢٩) .

توضيح ذلك : يوجد في القانون المدني بالنسبة إلى مبنى الضمان القهري وجهتا نظر : فبعض اعتبر أنَّ المبنى هو صدق عنوان (التقصير) ، وبعض آخر اعتبر المبنى هو صدق عنوان (الإضرار) . وقد اختار قسم من الحقوقيين وجهة النظر الثانية ، فقد كتب الدكتور إمامي :

« توجد نظريتان بالنسبة إلى المسؤولية الناشئة من الجريمة : ١ - نظرية التقصير ... ٢ - نظرية المسؤولية ... فإنَّ هذه النظرية لا تعتبر التقصير شرطاً في مسؤولية الفاعل ، فكلَّ من أوقع خسارة بالغير يكون مسؤولاً عن جبرانها . فبناءً على هذه النظرية يكفي للمطالبة بالخسارة أن يثبت المتضرر كون الخسارة ناشئة من فعل الغير » (٣٠) .

فإنَّ اعتبار وحجية قاعدة الاتلاف الفقهية على أساس النظرية الثانية يكون في منتهى الوضوح ؛ لأنَّه يصدق في جميع موارد جريان القاعدة فإنَّه تصدق الخسارة والنقص قطعاً .

سابعاً - حدود قاعدة الإلتلاف :

من جملة البحوث الأساسية في قاعدة الإلتلاف البحث عن حدود القاعدة .

وقد أهمل بعض الباحثين في القواعد الفقهية الخوض في ذلك فيما أجمل البعض الآخر البحث فيه . ونحن نبثه تحت العناوين التالية :

١ - ضمان المجنون والصبي والغافل :

هل ضمان المتلف مشروط بالبلوغ والعقل أو إنّه يشمل المجنون والصبي أيضاً ؟

لو كان الدليل الدالّ على القاعدة هو الإجماع أو الضرورة أو السيرة العقلائية فلا يمكن التمسك بها في حالات الشك ؛ إذ ينبغي الوقوف على القدر المتيقن منه وهو البالغ العاقل ، ولكن حيث إنّ عمدة الدليل هو الروايات فإنّه يمكن التمسك بإطلاقها ليشمل ضمان المجنون والصغير ، وهذا ما فعله الفقهاء في المقام ، حيث لم يشترطوا في الأحكام الوضعية شرط البلوغ والعقل والعلم . وقد أجاب السيد الخوئي رحمته الله عن سؤال في ضمان ما أتلّفه الصبي والمجنون أنّه عليهما أو على الولي ؟ فقال بأنّه عليهما ^(٣١) .

ولما كان الضمان من الأحكام الوضعية ولا يشترط فيها ما يشترط في الأحكام التكليفية فلا حاجة لإطالة البحث في ذلك بعد وضوحه .

وكذلك الحال في القانون المدني حيث لم يعتبروا في الضمان شرائط التكليف من بلوغ وعقل . وهذا الأمر واضح جداً بالنسبة لأولئك الذين لم يشترطوا في المسؤولية المدنية التقصير ، بل اقتصرّوا على اشتراط الإضرار بالغير ؛ فإنّه قد مرّ فيما سبق وجود نظريتان في الحقوق المدنية ، فمن الحقوقيين من اعتبر التقصير هو منشأ المسؤولية المدنية ، وبناء على ذلك يمكن القول :

لكون المجنون لا عقل له ، فلا يمكن نسبة التقصير إليه ، فلا يتحقق الضمان القهري بالنسبة إليه . ولكن في السنوات الأخيرة تركت هذه النظرية ،

فشاع القول بأن منشأ المسؤولية والضمان القهري هو إيراد الضرر فحسب سواء أكان عن تقصير أو غير تقصير، فقد كتب الدكتور امامي بهذا الشأن: «إنه في الاتلاف، كل من تلف مالا - عن عمد أو لا - يكون مسؤولاً وإن لم يكن الفاعل مقصراً وكان مراعيّاً للاحتياجات اللازمة» (٣٢).

وقد أُشير إلى ذلك أيضاً في كثير من القوانين المدنية، من جملة ما جاء في المادة (١٢١٦):

«كلّ ضرر يوقعه الصغير أو المجنون أو غير الرشيد يكون ضامناً له» (٣٣).

٢ - ضمان منافع الأعيان:

من البحوث التي تعرّض لها الفقهاء البحث عن ضمان منافع الأعيان بقاعدة الإتلاف. وهو يشمل المنافع المستوفاة وغيرها. وهذه المسألة من المسائل الاجتماعية المبتلى بها كثيراً، حيث نجد في كلّ يوم اتساع الهوة بين المالك وملكه ممّا يفقده القدرة على الانتفاع بملكه، فهل المنافع غير المستوفاة - إضافة إلى المستوفاة - مضمونة أو لا؟ ينبغي التفصيل في الجواب.

قسّم الفقهاء المنافع إلى قسمين: المنافع المستوفاة، والمنافع غير المستوفاة. وينبغي البحث في كلّ قسم بشكل مستقلّ لاحتمال أن يكون لكلّ منهما حكمه الخاص به:

١ - المنافع المستوفاة: وهي المنافع التي استوفاه المثلّف كسكنى الدار أو ركوب الدابة. والمشهور هو ضمان هذه المنافع عدا قليل ذهب إلى عدم الضمان منهم ابن حمزة (٣٤).

وقد ذكر الشيخ الأنصاري أنّه لو باع متاعاً بالعقد الفاسد وكان للمبيع منفعة استفادها المشتري منه فالمشهور دفع عوضه إلى البائع (٣٥).

ومتنّ حكم بضمانها الإمام الخميني حيث قال: «لو كان للعين المتباعة منفعة استوفاهها المشتري قبل الردّ كان عليه عوضها؛ لقاعدة اليد كما تقدّم الكلام فيها، ولقاعدة الإلتاف التي هي قاعدة عقلائية لم يردع عنها الشارع، بل أمضاها في موارد كثيرة»^(٣٦). واختاره أيضاً صاحب الجواهر^(٣٧).

ولا نطيل في بيان ذلك؛ لكونه مورد اتفاق بينهم، مضافاً إلى أنّه لو كان الضمان ثابتاً في المنافع غير المستوفاة فإنّ ثبوته في المنافع المستوفاة من باب أولى.

٢ - المنافع غير المستوفاة: وهي منافع المال التالف التي لم يستوفها المتلف ولا المالك، كالسيّارة المعطّلة - مثلاً - التي لم ينتفع بها صاحبها ولا غيره. وقد اختلف الفقهاء في حكم هذه المنافع. ولكن لا يبعد القول بضمانها؛ وذلك:

أولاً: لشمول إطلاقات أدلّة ضمان الأعيان للمنافع، ولا فرق بين المنافع المستوفاة وغير المستوفاة؛ باعتبار شمول الاطلاقات للمنافع غير المستوفاة من جهة صدق عنوان الضياع والإفساد والإضرار عليها. وقد تقدّم أنّ هذه العناوين هي مفاد طوائف من الروايات.

ثانياً: أنّه يمكن التمسك بالسيرة العقلائية - والتي هي أحد أدلّة قاعدة الإلتاف - حيث إنّ العقلاء في علاقاتهم الاقتصادية يبنون على ضمان كلّ من يكون سبباً لإتلاف منافع أموال الآخرين، ويضاف إلى هذين الدليلين الشهرة المدّعاة في كلام الشيخ الأنصاري، حيث ذكر في المنافع غير المستوفاة أنّ المشهور بين الفقهاء ضمانها^(٣٨). وقال الإمام الخميني: «إذا حصلت منفعة للشيء المغصوب بيده كما إذا أنتجت الشاة شاة فهي للمالك، وكذا لو غصب داراً دفع قيمة أجزتها حتى لو لم يسكنها»^(٣٩).

وقال الإمام الخميني في ضمان هذه المنافع التي اعتبرها كالمستوفاة:

«وأما [المنافع] الفائتة تحت يده فهي أيضاً مضمونة عليه ؛ لقاعدة اليد ، لما تقدّم من أنّ للمنافع نحو وجود تدريجي يقع تحت اليد تبعاً للعين ، وتتلّف تدريجاً وتصير مضمونة تدريجاً ، وقد تقدّم أنّ تلك المنافع قد يستوفيهما المشتري ، وقد لا يستوفيهما وتصير تالفة ، وليس الاستيفاء دخليلاً في تحقّق النفع كما توهم . ولقاعدة احترام المسلم ... مع أنّه موافق للقاعدة العقلائية في المقام» (٤٠).

وذكر السيد الخوئي رحمته في بحث الإجارة مع أنّه من المستشكلين في المنافع غير المستوفاة أنّه إذا منع المستأجر ظالم من الانتفاع بمال الإجارة من دون أن يتسلّط الظالم على العين كان ضامناً للمنافع غير المستوفاة (٤١).

المناقشات: والمهم في المقام ملاحظة الإشكالات التي يمكن توجيهها إلى هذا الرأي ، وهي عبارة عن الاشكالات التالية :

الإشكال الأوّل: إنّ مورد القاعدة وموضوعها هو الضمان المالي ، والمنافع غير المستوفاة ليست مالاً.

المناقشة :

والظاهر عدم توجّه هذا الإشكال ؛ لأنّ المال لغة يصدق على الأعيان ومنافعها ، ولا يختص بالأعيان فقط . وقد صرح بذلك كثير من أهل اللغة : «المال ما ملكته في جميع الأشياء» (٤٢).

كما أنّه صادق عليها عرفاً أيضاً ، قال السيد الخوئي رحمته : « في العرف أنّ المالية إنّما تنتزع من الشيء بملاحظة كونه في حدّ ذاته ممّا يميل إليه النوع ، ويذخرونه للانتفاع به في وقت الحاجة ويتنافسون عليه ، ويبذلون بإزائه شيئاً ممّا يرغب فيه من النقود وغيرها» (٤٣).

وقد قبل الفقهاء هذا التعريف للمال ، فقد قال الشيخ الفاضل اللنكراني :

قاعدة الإتلاف عند الإمام الخميني ﷺ

« المال عبارة عن كلّ ما يُطلب ويرغب فيه الناس لرفع حوائجهم وله دور في حياتهم » (٤٤).

وذكر الإمام الخميني أنّ عمل الحرّ مال سواء كان كسوباً أو لا ، فقال :
« عمل الحرّ مال ، سواء كان كسوباً أم لا ؛ ضرورة أنّ خياطة الثوب أو حفر
النهر مال يبذل بإزائه الثمن ، وليس المال إلّا ما يكون مورداً لرغبة العقلاء
ومعه يبذلون بإزائه الثمن » (٤٥).

إذاً ، المنافع غير المستوفاة مال ؛ وذلك لرغبة العقلاء فيه وبذلهم المال
إزاءه .

ويشهد لذلك أنّ الكثير من الفقهاء - ومنهم الإمام الخميني - قد اعتبروا
عمل الحرّ كسوباً كان أو غير كسوب مالمّا قبل الاستيفاء ، فمنافع الأعيان
بطريق أولى .

الإشكال الثاني : قد يدّعى عدم صدق عنوان التفويت على المنافع غير
المستوفاة إلّا إذا تصرّف المتلف في المال ، فتتلف المنافع غير المستوفاة من
غير تصرّف فيها ، يقول السيد الخوئي ﷺ : « إنّنا نمنع صدق التفويت على
المنافع الفائتة بغير استيفاء إلّا إذا استند إلى القابض » (٤٦) .

المناقشة :

وهذا الإشكال غير وارد أيضاً ؛ إذ بعد التسليم بكون المنافع - كعمل الحرّ
الكسوب وغير الكسوب - من مصاديق المال ، فكما يصدق الإتلاف على تضييع
الأعيان يصدق على تضييع المنافع أيضاً .

وممّا يشهد على ذلك قضاء العرف بالضمان على من أتلف منافع مال
الغير ؛ لأنّ الملاك في السيرة العقلانية بالنسبة للضمان هو عدم إذن المالك
وعدم تبرّعه بماله .

وعلى كل حال، فإنّ المرجع في صدق عنوان الإلتلاف ونحوه هو العرف، ولا شكّ أنّه يصدق عرفاً على من يحول بين المالك وبين جني ثمره أنّه قد ألتف عليه ثمره إذا تلف ويعتبره ضامناً، وكذا لو أنّ شخصاً منع سائقاً من العمل بسيارته فياترى هل إنّ عنوان الإلتلاف لا يصدق في هذه الحالة؟!

الإشكال الثالث: إنّ بناءً على تمامية إطلاقات قاعدة الإلتلاف لضمان المنافع فإنّ الإطلاق المقامي المستفاد من الروايات الواردة في الأمة المسروقة مقيد للإطلاق اللفظي المذكور؛ لأنّها واردة في مقام بيان مورد الضمان، مع أنّ الإمام عليه السلام ذكر حكم المنافع المستوفاة فقط، ولم يذكر المنافع غير المستوفاة، ممّا يستفاد من سكوته عليه السلام الإطلاق المقامي الدالّ على عدم ضمان المنافع غير المستوفاة.

قال السيد الخوئي: «ويؤيد ما ذكرناه من عدم الضمان هنا ما ورد من الروايات في ضمان المنافع المستوفاة من الجارية المسروقة المبيعة؛ فإنّ هذه الأخبار مع ورودها في مقام البيان غير متعرّضة لضمان منافعها غير المستوفاة» (٤٧).

وقد ورد بهذا المضمون خمس روايات، منها رواية زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: الرجل يشتري الجارية من السوق فيولدها ثمّ يجيء الرجل فيقيم البيّنة على أنّها جاريته لم تبع ولم تهب. فقال: «يردّ إليه جاريته ويعوّضه بما انتفع»، قال: كان معناه قيمة الولد (٤٨).

المناقشة: ويمكن الإجابة بعدة إجابات:

الجواب الأوّل: إنّ الإمام في مقام الجواب على السؤال لا أكثر، وهو عن الجارية وولدها لا غير، لأنّ السائل كان يجهل حكم وليدها وهل إنّ يلحق بمالكها الأصلي أو بصاحب الفراش؟ وعليه، فإنّه لا وجود للإطلاق المقامي ليقيد الإطلاق اللفظية.

والشاهد على ذلك تكرر السؤال عن الولد في جميع الروايات الواردة في ذلك.

الجواب الثاني: لو كان الإمام عليه السلام في مقام بيان جميع ما يضمن فلماذا سكت عن بيان حكم بعض المنافع المستوفاة المقطوع بثبوت ضمانها حتى لدى المستشكل كالاستمتاع وخدمة الجارية في تلك المدة، حيث اكتفى عليه ببيان حكم الولد فقط؟ ممّا يعلم منه عدم كون الإمام في مقام بيان جميع المنافع.

الجواب الثالث: لو تنزّلنا وفرضنا وجود الإطلاق المقامي المدعى في هذه الروايات فإنّه لا يمكن أن يمنع إطلاق الروايات الكثيرة الواردة في أبواب عديدة من الفقه الدالّة على ثبوت ضمان في الأموال التالفة والمنافع المستوفاة وغير المستوفاة؛ وذلك لعدم إمكان تقييد مثل هذا الإطلاق بالإطلاق المقامي. ونظير المقام ما ذكره الأعلام في مسألة حجّة خبر الواحد إذا كان الدليل عليها السيرة العقلانيّة، حيث منعوا من التمسك بإطلاق أدلّة حرمة العمل بالظن لمنع العمل بالسيرة. وفي مقامنا مضافاً إلى وجود السيرة العقلانيّة الدالّة على ضمان المنافع غير المستوفاة يستدلّ أيضاً بالاطلاقات اللفظيّة من أدلّة القاعدة.

الجواب الرابع: لو تنزّلنا وسلّمنا منع الإطلاق المقامي للسيرة العقلانيّة فإنّ الاطلاقات اللفظيّة لأدلّة القاعدة تعارض مثل هذا الإطلاق وهي المرجّحة، لكثرتها أولاً، ولقوّة دلالتها ثانياً؛ باعتبار أنّ الإطلاق اللفظي مدلول لكلام الإمام عليه السلام والإطلاق المقامي مدلول لسكوته عليه السلام، ولقوّة سندها ثالثاً.

الجواب الخامس: إنّ أسانيد أكثر الروايات المستفاد منها الإطلاق المقامي غير تامّة حتى لدى المستشكل أيضاً^(٤٩). ولذا أفتى أكثر الفقهاء بالضمان في مورد المنافع غير المستوفاة في الجارية خلافاً لمقتضى الإطلاق المقامي،

ومنهم السيد الطباطبائي صاحب العروة حيث أجاب على سؤال في الإضرار بمملوك الغير ضرراً لم يبلغ حدّ الجناية عليه بل عاقه عن الخدمة ، هل في ذلك ضمان ؟ فقال : « الضمان ثابت في مورد المملوك » (٥٠).

ثم إنّ المختصين بالحقوق المدنية يعتقدون كالفقهاء بأنّ المنافع المستوفاة وغير المستوفاة مضمونة ، وقد صرح بذلك في موادّ عديدة ، منها ما ورد في المادة (١٣٠٣) : « كلّ من أخذ مالاّ بغير حق يكون ضامناً له عيناً ومنفعة سواء أكان عالماً بعدم استحقاقه أو جاهلاً » (٥١).

وجاء في المادة (٣٢٠) : « بالنسبة لمنافع المال المغصوب ، كلّ واحد من الغاصبين يكون ضامناً للمنافع بمقدار زمان تصرفه ومن يليه ولو لم يستوف المنفعة » (٥٢).

٣ - ضمان منافع الانسان :

من البحوث التي تطرّق اليها فقهاء الشريعة والقانون ضمان عمل الحرّ وغير الحرّ. ويعتبر هذا البحث من البحوث المهمّة جدّاً ، ولذا ينبغي بحثه بشكل مفصل .

قد يدعى شمول الاطلاقات اللفظية لأدلّة قاعدة الإلتاف لمنافع الحرّ ؛ وذلك لعدم الفرق بين عمل الحرّ ومنافع الأعيان ، لصدق عنوان « الإفساد » و « التضييع » ، كما أنّه لا فرق من حيث سيرة العقلاء بين منافع الحرّ وعمله وبين منافع الأعيان ، ومما يشهد لذلك تشريع القوانين الجزائية .

وعليه ، فإنّ من حبس إنساناً عن عمله كان ضامناً لأجرة عمله . ومن هنا فقد أفتى كثير من الفقهاء بضمان منافع الكسوب ، قال السيد اليزدي : « أنّ منافع الحرّ لا تضمن إلّا بالاستيفاء لا وجه له ؛ لأنّ منفعه بعد العقد عليها صارت مالاّ للمستحق » (٥٣) ، ولم يرد في شروح العروة ردّاً عليه ممّا يظهر الموافقة على مضمون المتن .

وقال الإمام الخميني - بعد اعتباره عمل الحرّ مالاً وذهابه إلى عدم الفرق في ذلك بين الكسوب وغير الكسوب - في مقام ضمان عمل الكسوب: «نعم، فرق بينهما في تحقق الضمان بحبسه، فإنّ الظاهر أنّ حبس الحرّ الكسوب موجب للضمان لدى العقلاء، بخلاف غيره» (٥٤).

وذكر المراغي بعد بيان حدود القاعدة أنّ منافع الحرّ داخلة في قاعدة الإتلاف والضمان، كما لو حبسه عن العمل (٥٥).

الإشكالات:

وقد وجّهت عدّة إشكالات على هذا الكلام:

الاشكال الأول: إنّ عمل الحرّ لا يعتبر مالاً، وموضوع قاعدة الإتلاف هو خصوص المال لا غير.

قال السيد الحكيم: «إنّ مقتضى الجمود على قاعدة الإتلاف - التي هي دليل الضمان - الاختصاص بما كان مالاً للغير» (٥٦).

وذهب السيد الخوئي ﷺ إلى عدم شمول أدلّة الضمان لعمل الحرّ؛ لأنّ مجرى «على اليد» وقاعدة الإتلاف، ما يصدق عليه المال (٥٧).

المناقشة: ويمكن الاجابة بما يلي:

أولاً: إنّ إطلاقات أدلّة القاعدة خصوصاً عنوان الإضرار وغيره من العناوين الأخرى شاملة للمقام حتى لو سلّمنا عدم انطباقها على عمل الحرّ؛ إذ لا شكّ في صدق الإضرار على حبس الإنسان عن عمله عرفاً، فيعتبر العقلاء الحابس ضامناً؛ لأنّه أضّرّ به، لا أنّه منعه من منفعة ما. وكما تقدّم فإنّ الكثير من الروايات الدالّة على القاعدة معلّلة بمثل الإضرار ونحوه.

ثانياً: إنّ من أدلّة الضمان من وجهة نظر شرعية هو العرف والسيرة العقلانية، وهما لا يفرقان بين المنافع غير المستوفاة للحرّ الكسوب والحرّ

الأجير والعبد، فكما يجب الضمان في هذين الموردین فكذلك في المورد الأول.

ثالثاً: إنّه وقع خلط بين عنوان « المال » و « الملك »، فعمل الإنسان قبل الاستيفاء أو قبل عقد الإجارة مال وليس ملكاً، وفرق بين المال والملك.

إذ المال ما يرغب فيه العقلاء ويبدلون بإزائه الثمن، سواء كان له مالك أو لم يكن كالمباحات الأولية قبل الحيازة وإن لم يكن ملكاً.

وأما الملك فهو عبارة عن إضافة اختصاص أو إضافة سلطنة اعتبارية بين شخص حقيقي أو حقوقي أو طرف من الأطراف مع المال. فالنسبة بين المال والملك هي العموم والخصوص من وجه.

وهذا المطلب مورد قبول الكثير من الفقهاء منهم المستشكل نفسه رحمه الله حيث قال: «إنّ مالية الأشياء متقوّمة برغبة الناس، ولا يعتبر في ذلك صدق الملك عليها؛ لأنّ النسبة بينهما هي العموم من وجه، إذ قد يوجد المال ولا يتحقق الملك كالمباحات الأصلية قبل حيازتها، فإنّها مال وليست بمملوكة لأحد، وقد يوجد الملك ولا يصدق عليه مفهوم المال، كحبة من الحنطة، فإنّها ملك لصاحبه وليست بمال؛ إذ لا يبذل بإزائها شيء، وقد يجتمعان، وهو كثير. ومن المعلوم أنّ عمل الحرّ - قبل وقوع المعاوضة عليه - من مهمّات الأموال العرفية وإن لم يكن مملوكاً لأحد بالملكية الاعتبارية، بل هو مملوك لصاحبه بالملكية الذاتية الأولية» (٥٨).

وقد ذهب الإمام الخميني إلى اعتبار عمل الحرّ الكسوب وغير الكسوب مالاً، وقد تقدم نقل عبارته، فلاحظ (٥٩).

رابعاً: لابدّ من ملاحظة ما هو موضوع الضمان؟ هل هو المال المملوك ملكاً اعتبارياً؟ فإن كان الموضوع هو ذلك فإنّه يرد عليه أنّ عمل الإنسان إذا لم يقع عليه عقد الإجارة فلا يُعدّ ملكاً ويخرج عن موضوع الضمان.

أو أنّ موضوع الضمان هو المال وإن لم يكن ملكاً اعتبارياً؟ فإن كان كذلك فإنّ عمل الإنسان الكسوب يُعدّ مالاً وقابل للضمان.

والصحيح هو الثاني؛ لأنّ هذا العمل حق لصاحبه، وملاك الضمان هو ما كان مستحقاً للغير فيُتلف، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإنّ مثل هذا العمل وإن لم تكن له ملكية اعتبارية ولكنّه يتصف بالملكية التكوينية.

فاتضح أنّ عمل الإنسان الكسوب - على أقلّ تقدير - مال يستوجب الضمان عند التفويت والتضييع، ولا دور لإيقاع عقد الإجارة - مثلاً - في تحقق مالية عمل الإنسان، بل للعقد أثر في صيرورة هذا الملك الاعتباري ملكاً للغير. وعليه فالاستشكال بأنّ عمل الحرّ ليس مالاً غير تام.

ومن هنا فإنّ المستشكل يعترف بضمان عمل الحرّ الكسوب، قال ﷺ: «إذا كان الحرّ كسوباً وله عمل خاص يشتغل به كلّ يوم كالبناية والتجارة والخياطة وغيرها، فإنّ منعه عن ذلك موجب للضمان؛ للسيرة القطعية العقلانية» (٦٠).

الاشكال الثاني: لو كان عمل الإنسان الكسوب مالاً للزم أن يكون الإنسان القادر على العمل في طريق الحجّ مستطيعاً، الأمر الذي لم يلتزم به أحد من الفقهاء.

المناقشة: ويمكن الجواب على ذلك:

أولاً: إنّ بعض الفقهاء قد التزموا بذلك كالمحقق النراقي (٦١).

ثانياً: قد يدعى أنّ ملاك الاستطاعة هو الملكية، لا وجود المال تحت يده. فقد صرح السيد الخوئي بأنّ الملكية الفعلية شرط في الاستطاعة (٦٢).

ثالثاً: إنّّه على فرض التسليم بأنّ لوجود المال دوراً في تحقق الاستطاعة لكن بشرط الوجود الفعلي له لا التدريجي، يقول الإمام الخميني: «وأما حصول الاستطاعة بمجرد كون الحرّ كسوباً فممنوع؛ لأنّ الاستطاعة عبارة

عن واجدية الزاد والراحلة فعلاً، وعمل الحرّ ولو كان كسوباً يوجد بالتدرّج، فتحصيل الزاد في طريق الحجّ من قبيل تحصيل الاستطاعة، وليست حاصلة بالفعل» (٦٣).

فالحاصل هو عدم إمكان المناقشة في مالية عمل الإنسان ونفيها بهذا الإشكال.

الإشكال الثالث: إنّ موضوع الضمان هو المال الموجود بالفعل، وعمل الإنسان الكسوب وإن كان مالاً ولكنّه ليس بالفعل، بل مال بالتدرّج، وهو خارج عن موضوع الضمان.

المناقشة: ويمكن الإجابة على ذلك بأجوبة، منها:

أولاً: إنّ الأدلة اللفظية لقاعدة الإلتلاف مطلقة لكلّ ما يصدق عليه المال عرفاً، وعمل كل حرّ كسوب مال عرفاً.

ثانياً: إنّ عمل الحرّ الكسوب وإن كان لا يصدق عليه عنوان المال قبل استيفائه، ولكن يمكن القول أنّ تبدّل هذه القوة إلى الفعل يعتبر بنظر العرف والعقلاء نوعاً من المالية، وإتلاف هذه القوة موجب للضمان.

ثالثاً: لو كان موضوع الضمان هو المال الفعلي خاصّة للزم عدم ضمان عمل الأجير قبل الاستيفاء وكذا عمل العبد؛ وذلك لعدم فعلية ماليتهما، مع أنّ المشهور بين الفقهاء هو الضمان فيهما ومنهم المستشكل، كما سنلاحظ ذلك لاحقاً.

٤ - ضمان عمل الأجير والعبد:

اتضح من البحث في ضمان عمل الحرّ الكسوب ضمان عمل الأجير والعبد؛ وذلك لأنّ كثيراً من الفقهاء أفتوا بالضمان في هذين الموردين ولكنهم أنكروا ضمان عمل الحرّ الكسوب؛ ولذا لا حاجة لمناقشة ذلك، ونكتفي بنقل كلام

قاعدة الإلتلاف عند الإمام الخميني ﷺ

الإمام الخميني في مقام دفع إشكال ضمان أعمال الحرّ، قال: «الأعمال الواقعة تحت الإجارة مال عرفاً، بل الظاهر أنّ أعمال الحرّ الكسوب مال ولو لم تقع تحت الإجارة» (٦٤).

وذهب المحقق اليزدي صاحب العروة إلى ضمان الأعمال، وقد تقدّمت عبارته فلا نعيد (٦٥).

الخلاصة:

اتضح ممّا سبق أنّ حدود قاعدة الإلتلاف واسعة، وأنّه لا يشترط في ثبوت الضمان بها شرائط التكليف من العقل والبلوغ والعلم، بل لو أتلّف المجنون أو الصبي أو الجاهل أو الغافل ضمنوا. وهذا هو الرأي الذي ذهب إليه الإمام الخميني.

كما اتضح أيضاً ثبوت الضمان في المنافع إضافة إلى الأعيان التالفة، حتى لو كانت غير مستوفاة، وقد تعرّضنا للإشكالات على ذلك ودفعها وقلنا: إنّ الضمان أقرب إلى الواقع.

وأما أعمال الإنسان على أقسام:

١ - عمل الإنسان الحرّ غير الكسوب.

٢ - عمل الإنسان الحرّ الكسوب.

٣ - عمل الأجير.

٤ - عمل العبد.

والمشهور بين الفقهاء - ومنهم الإمام الخميني - في القسمين الأخيرين القول بثبوت الضمان.

وأما القسم الأوّل فقد ذهب الإمام ﷺ إلى عدم ثبوت الضمان فيه رغم اعترافه بماليتته.

والقسم الثالث فيه أقوال مختلفة، والمستفاد من بحوث الإمام في المكاسب القول بالضمان فيه.

سابعاً - كيفية أداء الضمان الثابت بقاعدة الإتلاف:

لا شك أنّ مقتضى أدلة الضمان هو ضمان المثل مع وجوده، ومع عدمه إمّا لتعذر المثل أو لكون التالف ليس مثلياً فإنّه يجب دفع القيمة. ولكن أية قيمة يجب دفعها؟

قد طرحت في ذلك بحوث كثيرة نعرض عن الخوض فيها رعاية للاختصار مقتصرين على ذكر المحتملات في المسألة نقلاً عن كتاب العناوين^(٦٦)، مع شيء من الاختصار في النقل:

أ - أن يكون اختلاف القيمة بحسب اختلاف الحالات بلا تأثير للزمان والمكان في ذلك، كما لو سُرقَت الشاة ضعيفة وتلفت سميّة أو سُرقَت سميّة وتلفت ضعيفة، فإنّ مقتضى قاعدة الاتلاف دفع أعلى القيم، وإلا لم يُرجع المال إلى صاحبه.

ب - أن يكون اختلاف القيمة باختلاف الحالات بحسب الزمان، وهنا توجد عدّة احتمالات في هذه الصورة، ولعلّ هناك من يفتي ببعضها:

- ١ - الملاك في القيمة هو زمان الغصب^(٦٧).
- ٢ - الملاك في القيمة هو زمان التلف.
- ٣ - الملاك هو أعلى القيم من زمان الغصب إلى زمان التلف.
- ٤ - الملاك هو أعلى القيم من زمان الغصب إلى زمان الدفع.
- ٥ - الملاك هو زمان المطالبة.
- ٦ - الملاك هو أقلّ القيم من زمان الغصب إلى زمان التلف.
- ٧ - الملاك هو أقلّ القيم من زمان الغصب إلى زمان الدفع.

- ٨ - الملاك هو أقل القيم من زمان التلف إلى زمان الدفع .
- ٩ - تخيير الضامن بين قيمة زمان الغصب و زمان التلف ، أو بين قيمة يوم الغصب و زمان الدفع ، أو بين زمان التلف و الدفع أو يخير بين ضمان قيمة زمان الغصب و زمان التلف و زمان الدفع .

قال الإمام الخميني بعد تعرّضه لهذه المحتملات: «والانصاف أنّ المراجع إلى أخبار أبواب الضمانات وارتكاز العقلاء فيها لا ينبغي له الريب في أنّ الضمان في القيميات مطلق بقيمة يوم التلف . نعم ، ربّما يتوهم من بعض الروايات خلاف ذلك...» (٦٨) .

ج - أن يكون اختلاف القيمة بحسب المكان ، وفي هذه الصورة احتمالات أيضاً :

- ١ - ملاك القيمة هو مكان الغصب .
- ٢ - الملاك هو مكان التلف .
- ٣ - الملاك هو أعلى قيمة أحد المكانين .
- ٤ - الملاك هو أقلّهما .
- ٥ - الملاك هو قيمة مكان المطالبة .
- ٦ - الملاك هو قيمة مكان الدفع .
- ٧ - الملاك هو قيمة المكان الذي يختاره الضامن .

تاسعاً - قاعدة الإلتلاف وقاعدة اليد :

تشترك هاتان القاعدتان في عدّة جهات ، منها : أنّ كلا القاعدتين تدلّان على الحكم التكليفي للضمان ، كما أنّهما تدلّان على عدم اشتراط العمد والعلم في الحكم الوضعي للضمان ، فيترتّب الضمان حتى في صورة الجهل بالضمان .

ولكن الفقهاء مع ذلك فرّقوا بين القاعدتين من جهات أيضاً، وأهمّها: أنّ الضمان في قاعدة الإتلاف يدور مدار التلف، وهذا بعكس قاعدة اليد فإنّه ليس كذلك، بل يدور مدار التصرّف وإن كان المال باقياً بحاله.

فالنسبة بين القاعدتين هي العموم والخصوص من وجه؛ وذلك لأنّ الإنسان قد يتلف مال الغير من دون أن يتصرّف فيه كما لو سمّم الماء الذي تشرب منه البهائم والدواب فهلكت، وقد يتصرّف تصرّفاً غير متلف كما لو سكن في دار الغير من غير إذنه، وقد يكون التصرّف متلفاً.

ففي الصورة الأولى تجري قاعدة الاتلاف فقط، وفي الصورة الثانية تجري قاعدة اليد فقط، وفي الصورة الثالثة كلتا القاعدتين.

عاشراً - الفرق بين قاعدة الإتلاف والغصب:

عرّف الفقهاء الغصب بأنّه التصرّف العدواني في مال الغير (٦٩).

والمستفاد من هذا التعريف عدّة فروق بين قاعدة الإتلاف والغصب، منها:

١ - إنّ موضوع الغصب هو السلطنة على مال الغير عن عمد وعدوان، في حين أنّه لا دخل للعمد في قاعدة الإتلاف، فإذا أُلّف شخص مال الغير من غير عمد كان ضامناً.

٢ - إنّ موضوع الغصب هو المال فقط، وأمّا قاعدة الإتلاف فهي أوسع نطاقاً وتشمل إتلاف النفس وحقّ الغير، بل وحتى العمل.

٣ - إنّ الضابط في إتلاف المال هو تلفه، وفي الغصب هو صدق عنوانه لا تلف الشيء؛ إذ قد يُعتدى على مال الغير مع بقاء عينه.

٤ - إنّ الشرط في صدق عنوان الغصب هو السلطنة والتصرّف العدواني، بخلاف قاعدة الإتلاف فقد يتمّ الإتلاف من دون أيّ تصرّف وسلطنة عدوانية.

الهوامش

- (١) البقرة : ١٩٤ .
- (٢) المبسوط ٣ : ٦٠ .
- (٣) البيع ١ : ٣٢٥ - ٣٢٦ .
- (٤) وسائل الشيعة ١٦ : ٢٧ ، ب ١٨ من العتق ، ح ٩ .
- (٥) المصدر السابق ١ : ٢٥ .
- (٦) المصدر السابق ١ : ٢٥ .
- (٧) المصدر السابق ١٨ : ٣٩٠ ، ب ٢٣ من الحدود والتعزيرات ، ح ٤ .
- (٨) كتاب البيع ٢ : ٣٤٢ - ٣٤٣ .
- (٩) الوسائل ١٨ : ٣٨٩ ، ب ٢٢ من حدّ الزنا ، ح ١ .
- (١٠) المصدر السابق ١٣ : ٢٧١ ، ب ٢٩ من أحكام الإجارة ، ح ١ .
- (١١) كتاب البيع ٢ : ٣٤٣ .
- (١٢) الوسائل ١٣ : ٢٧٣ ، ب ٢٩ من الإجارة ، ح ٨ .
- (١٣) الوسائل ١٨ : ٥٧١ ، ب ١ من نكاح البهائم ووطي الأموات والاستمناء ، ح ٤ .
- (١٤) البيع ٢ : ٣٤٤ .
- (١٥) الوسائل ١٢ : ١٢٩ ، ب ٧ من أحكام الرهن ، ح ٤ .
- (١٦) كتاب البيع ٢ : ٣٤٥ .
- (١٧) الوسائل ١٨ : ١٨١ ، ب ١١ من الشهادات ، ح ٢ .
- (١٨) المصدر السابق ١٩ : ١٨١ ، ب ٩ من موجبات الضمان ، ح ١ .
- (١٩) المصدر السابق ١٣ : ١٢٨ ، ب ٧ من أحكام الرهن .
- (٢٠) المصدر السابق : ٤١٩ ، ب ٣٧ من أحكام الوصايا .
- (٢١) المصدر السابق : ٢٣٦ ، ب ١ من أحكام العارية .

- (٢٢) المصدر السابق : ٦ : ٣٩ .
- (٢٣) المصدر السابق ١٣ : ٢٧١ ، ب ٢٩ من أحكام الإجارة .
- (٢٤) المصدر السابق ١٨ : ٣٢ ، ب ١٧ من كتاب البيع ، ح ٣ .
- (٢٥) انظر : مجمع الفائدة ٦ : ٤٢٤ ، مصباح الفقاهة (الخوئي) ٣ : ١٣١ .
- (٢٦) البيع ٢ : ٣٤١ .
- (٢٧) عناوين الأصول : ٢٩٣ (حجري) .
- (٢٨) القواعد الفقهية (البجنوردي) ٢ : ١٧ ، دار الكتب العلمية .
- (٢٩) مجموعة القوانين المدنية الأساسية : ١١٨ ، المادة (٣٠٧) ، (بالفارسية) .
- (٣٠) الحقوق المدنية (امامى) ١ : ٣٩٠ (بالفارسية) .
- (٣١) المسائل الشرعية ٢ : ١١٩ ، السؤال رقم ٦ ، مؤسسة المنار .
- (٣٢) الحقوق المدنية ١ : ٣٩٣ .
- (٣٣) الحقوق المدنية : المادة (١٢١٦) .
- (٣٤) الوسيلة : ٢٥٥ .
- (٣٥) المكاسب (الشيخ الأنصارى) ١ : ٢٠٢ ، منشورات دار الحكمة .
- (٣٦) كتاب البيع ١ : ٣١٥ .
- (٣٧) جواهر الكلام ٣٧ : ٤٦ .
- (٣٨) المكاسب : ٢٠٦ .
- (٣٩) رسالة توضيح المسائل (الإمام الخميني) : المسألة ٢٥٤٩ من أحكام الغصب (فارسي) .
- (٤٠) كتاب البيع ١ : ٣٢٣ .
- (٤١) منهاج الصالحين ٢ : ٩٨ ، الطبعة ٢١ .
- (٤٢) أقرب الموارد ٢ : ٢٥١ ، منشورات مكتبة آية الله المرعشي .
- (٤٣) مصباح الفقاهة ٢ : ٣ .
- (٤٤) القواعد الفقهية (الفاضل للكراني) : ٥٠ .
- (٤٥) كتاب البيع ١ : ٢٠ .

- (٤٦) مصباح الفقاهة ٣: ١٤٣ .
- (٤٧) المصدر السابق : ١٤٤ .
- (٤٨) الوسائل ١٤ : ٥٩١ ، ب ٨٨ من نكاح العبيد والإماء ، ح ٢ .
- (٤٩) انظر : مصباح الفقاهة ٣ : ٨٩ ، الهامش .
- (٥٠) سؤال واستفتاءات وآراء سيد محمد كاظم اليزدي : ٢٥١ ، السؤال رقم ٤٠١ ، مركز نشر علوم اسلامي .
- (٥١) القانون المدني : ١١٧ ، المادة (٣١٩) .
- (٥٢) المصدر السابق : ١٢٠ ، المادة (٣٢٠) .
- (٥٣) العروة الوثقى ٢ : ٥٨٩ ، المسألة ٣ .
- (٥٤) كتاب البيع ١ : ٢٠ .
- (٥٥) عناوين الأصول : ٣٢٢ .
- (٥٦) المستمسك ١٢ : ٤٩ ، دار الكتب العلمية .
- (٥٧) مستند العروة (كتاب الإجارة) : ١٧٣ .
- (٥٨) مصباح الفقاهة : ٣٤ .
- (٥٩) كتاب البيع ١ : ٢٠ .
- (٦٠) مصباح الفقاهة ١ : ٣٦ .
- (٦١) مستند الشيعة ، كتاب الحج .
- (٦٢) مصباح الفقاهة ١ : ٣٥ .
- (٦٣) كتاب البيع ١ : ٢١ .
- (٦٤) كتاب البيع ١ : ٢٨٣ .
- (٦٥) سؤال وجواب استفتاءات وآراء سيد محمد كاظم اليزدي : ٢٥١ ، السؤال ٤٠١ .
- (٦٦) العناوين ٢ : ٥٣١ .
- (٦٧) المختصر النافع : ٢٤٨ .
- (٦٨) كتاب البيع ١ : ٤٢٣ .
- (٦٩) الشرائع ٤ : ٧٦١ ، ط - استقلال .

لمحات حول

المدرسة الأصولية للإمام الخميني قده

□ الشيخ أحمد المبلغى

□ ترجمة الشيخ مصطفى الربيعي

المقدمة :

أَوَّلًا - تعريف المدرسة الأصوليّة:

المدرسة الأصولية : هي مجموعة أُسس فكرية منتظمة تتكفلُ ترشيد الفكر الأصولي في مسيرة تكامله ؛ لتحقيق الهدف المتوخى من دراسته .

وتتكوّن هذه المجموعة من ثلاثة أركان: ١ - المباني والقواعد. ٢ - الآليات والأساليب. ٣ - النتائج والثمار.

ثانياً: أهمية وفائدة التعرّف على المدرسة الأصوليّة:

إنَّ مطالعة المدرسة الأصولية تساعد على تقوية النقد الأصولي ، والتصحيح والابداع في الفكر الأصولي .

وتتبين أهمية البحث عن المدرسة الأصولية عند التتبع في كثير من الموارد التي وقعت محلاً للبحث والخلاف؛ فإنَّ اختلاف الآراء فيها ينشأ من الاختلاف في المباني الكلية والأفكار الكلامية للمحققين من الأصوليين.

لمحات حول المدرسة الأصولية للإمام الخميني رحمته الله

ثم إن معرفة أركان المدرسة الأصولية والبحث عن المذاهب الأصولية ونقدها، مقولة مهمة؛ لما يترتب عليها من النتائج المهمة التالية:

١ - إنها تجعل السير الفكري منسجم وذا هدف، وتمنع من ورود الأفكار المبعثرة وغير المفيدة، ولا شك في أن حصول هذه النتيجة المهمة يؤدي إلى علم الأصول وصيانتة.

٢ - إمكان البحث المقارن على مستوى المباني وبصورة علمية وتحقيقية في الأساليب والأفكار الأصولية، وارتفاع مستوى القدرة على المقايسة بين المباني المختلفة، وازدياد حالة المقارنة يؤدي في النهاية إلى أن تُخلي حالة القطيعة وعدم التعامل بين الأفكار المختلفة للمحققين مكانها إلى الارتباط والتعامل البناء.

٣ - تحديد الجو المنطقي المناسب لاتساع العلم وتهيئة الأرضية لتطويره في هذا المجال.

ثالثاً - المدرسة الأصولية للإمام الخميني رحمته الله:

تبرز أهمية مدرسة الإمام الخميني الأصولية بلحاظ الحركة باتجاه الابداع الأصولي فإنها أحدثت أفكاراً ومسائل جديدة ^(١) في هذا العلم.

ومن ناحية أخرى، فإنّه خطّط لأسس فكرية عميقة وجديدة ^(٢) في علم الأصول بنهج مدرسي أصولي يستند إلى المباني ذات الشمولية ويمتلك أساليب ذات مرونة.

إنّ منظومة الأفكار الأصولية للإمام الخميني بلحاظ أنّها تتمتع بخصائص مدرسة أصولية يمكن عرضها كنموذج تحقيقي للبحث الأصولي.

ويمكن البحث عن الأفكار الأصولية للإمام الخميني، بنحوين:

الأول: النحو التقليدي.

والثاني: أن تبحث في قالب مدرسة أصولية.

وفي النحو الأول يتمّ البحث عن نظريات وآراء الإمام حول القواعد الأصولية مع ما ذكره من استدلالات.

ويتمّ البحث - في النحو الثاني - عن المباني والمناهج الأصولية للإمام .
وكيفية حصول أفكاره الأصولية من تلك المباني والمناهج .

والطريق التقليدي قيّم وضروري في محلّه، إلّا أنّ المهم هو أن نعرف المناهج والمقاييس التي اتّبعها الإمام في الأصول، وما هي النتائج والأفكار التي ترتّبت عليها.

وجرت العادة في الساحة الأصولية على الاهتمام بالنتائج الأصولية والمقارنة بين النظريات والتعرض للاستدلالات. وإلى الآن هناك بحوث من هذا القبيل قد حازت اهتمام العلماء والمحققين في هذا العلم، ويمكن اعتبار أصول الإمام فرصة للخروج من هذا الوضع.

ولمعرفة إبداعات الامام الأصولية لابدّ من دراسة آرائه الجديدة في باب مراتب الحكم أو الأمر الترتيبي و... ومقارنتها مع نظريات المحققين من قبيل السيد الخوئي والسيد الشهيد الصدر و...، والأهم من ذلك هو معرفة العناصر الفعالة المؤثرة في ذهن الإمام التي انتجت آرائه الأصولية. بالإضافة إلى أنه يمكن الوصول عن طريق ذلك - بنحو أفضل إلى الثمرة المترتبة على معرفة مدرسة الإمام وتفاصيل وخصوصيات هذه المدرسة الرائجة، من خلال سلوك الطريقة التقليدية.

ولا يمكن إنكار ضرورة معرفة المدرسة الأصولية أو التشكيكية، في ذلك؛ فإنَّ من أهداف هذا البحث هو الاستفادة من نظريات الإمام ذات المحتوى العميق والدقيق والباعثة على التأمل والتحقيق، من خلال بيان المسيرة التاريخية الفكرية للإمام في ذلك ومقارنتها بغيرها، وتدوينها ومن ثمَّ الوصول

إلى نتيجة نهائية لهذا البحث .

إنّ التعرّض للأبعاد المختلفة من المدرسة الأصولية للإمام يستدعي مجالاً أوسع ممّا نحن فيه إلّا أنّه يمكن عرض النقاط البارزة في تلك المدرسة على نحو المقدمة وبشكل مضغوط وبنظرة إجمالية .

ولابدّ من إلفات النظر إلى هذه النقطة : وهي إنّ حينما نقول : إنتاج الأفكار الأصولية فإنّ مرادنا الأعم من تأسيس القواعد الاصولية ، فإنّ النظرية الاصولية لا تترادف القاعدة الاصولية ، بل هي أعم منها : فإنّه ليس من اللازم أنّ كلّ فكرة تظهر في ساحة علم الاصول هي قاعدة اصولية .

رابعاً - محاور البحث :

تتألّف هذه الدراسة من أربعة محاور :

١ - الإمام وتاريخ علم الأصول .

٢ - المنهج الاصولي للإمام الخميني .

٣ - الإمام ومصادر علم الأصول .

٤ - الإمام والمباني الكلامية في الأصول .

ومن الواضح ، إنّ هذه المحاور ناظرة إلى مجموع علم الأصول ومسائله العامة ، ولا ترتبط بموضوع أو مسألة خاصة منه .

المحور الأول - الإمام وتاريخ علم الأصول

إنّ قسماً من المدارس الأصولية لا تعير أهمية لدراسة تاريخ هذا العلم ومسائله وتكتفي بالاستدلال المحض الذي لا نظر فيه للتاريخ ، وهذا بنفسه يعتبر أحد المناهج . ثم إن المدارس التي تهتم بدراسة التاريخ تختلف في مقدار

مستوى هذا الاهتمام ، وطريقة فهم التأريخ والوصول إلى حقائقه ، وبعدد تلك المدارس ومقدار الاختلاف بينها تتعدّد المناهج التأريخية .

وتفيد معرفة تاريخ علم الاصول فائدة مهمة جداً في تصحيح الفكر الاصولي والعثور على نظريات قد اختفت في طيات التاريخ.

وقلّما بحث الشيعة عن تاريخ علم الأصول ، نعم كانت لبعض العلماء - من المتقدمين - المتميزين على أقرانهم نظرات وأبحاث في تاريخ هذا العلم .

فلابد من التفكير بين أمرين: البحث التاريخي، والاستفادة من الأعراف والقواعد المناسبة في تحليل التاريخ. والإشكال الوارد على الأخباريين هو بالنسبة للأمر الثاني؛ فإنهم لم يعتمدوا على منهج تحليلي صحيح وشفاف؛ ولذا فإنّ منهجهم ولّد نتائج غير منطقية ومردودة سبّبت في بروز مشاكل في الفقه (٥).

لمحات حول المدرسة الأصولية للإمام الخميني رحمته الله

وعلى كلّ حال، فإنّ الاطلاع على تاريخ تطوّر العلم يتيح للمحقق ما يلي:

الف - عدم الغفلة عن الانحرافات الاساسية التي يبتلى بها العلم، وأن لا يصرف المحقق همه وتفكيره في المسائل العامة لذلك العلم فحسب.

ب - الاهتمام بالأفكار الأصلية التي برزت أثناء عملية تطور العلم إلّا أنّها أهملت.

ولعلّ المسار العام والعميق للعلم قد يعيقنا عن فهم وتحصيل الأفكار الأهم التي نشأت في بطون العلم واختفت لظروف خاصة.

ويمكن التعرّف على السير التاريخي الذي يتبناه أيّ عالم أصولي من خلال نظراته إلى التاريخ بشرط أن تكون نظراته هذه نظرات متجانسة ومنسجمة، فحينما ترجع إلى أبحاث بعض الشخصيات ترى فيها نظراً إلى التاريخ إلّا أنّه خالٍ من التأمل والتدبر المنطقي الدقيق، وفي الحقيقة يستعرض نكات منثورة هنا وهناك فهو نظر متشتت وغير منسجم؛ ولو أردنا أن نبني سيراً تاريخياً على أساس هكذا نظرة فلا نحصل على شيء ذي أهمية.

والامام عليه السلام في بعض كتاباته له مثل هذه النظرات، واحياناً تكون في غاية الصراحة في البحث عن تاريخ تطور علم الاصول. وحيث إنّ كان يتمتع بعقلية أصولية متينة وقوية؛ لذا فإنّ نظراته التاريخية تتمتع بالانسجام اللازم؛ ومن هنا يمكن معرفة القواعد التي يستند إليها في بحثه هذا، وعلى أساسها يمكن كتابة تاريخ تطوّر علم الاصول من منظار الإمام.

والحاصل: إنّ الامام الخميني وإن لم يبحث سير تأريخ علم الاصول بصورة مستقلة إلّا أنّه يمكن استفادة ذلك بالالتفات إلى نقطتين^(٦):

الأولى: إهتمامه الخاص - بخلاف الكثيرين - بتاريخ علم الاصول.

والثانية: إنّ هذه النظرات التاريخية إلى علم الاصول تتمتع بالعقلانية والانسجام.

وهناك نقطة ثالثة - جانبية واستحسانية - لابدّ من إضافتها إلى هاتين النقطتين، وهي شمولية نظرته التاريخية، وأهمية هذه النقطة تكمن في أنّها تجعل من السير التاريخي متكاملًا، وتتضح من خلالها ظواهره وخفاياه.

وعلى اساس ما في أيدينا من أقوال ومسائل دقيقة للإمام الخميني، يمكن تقسيم تاريخ علم الاصول من وجهة نظره إلى المراحل التالية:

المرحلة الاولى - ظهور القواعد الاصولية، واستعمالها؛ وهذه المرحلة بدأت من زمان الأئمة عليهم السلام؛ فإنّهم كانوا - ومن خلال أحاديثهم - يرشدون أصحابهم إلى القواعد الاصولية. ويمكن استفادة هذه المرحلة من تقارير درس الإمام ^(٧)؛ فإنّه يقول: إنّ مسائل علم الاصول موجودة في الروايات. وخصائص هذه المرحلة من وجهة نظر الامام، هي:

الف - كانت القواعد الاصولية في هذه المرحلة أكثر ما توجد في مصادر الفقه، وبالأخص في الروايات ^(٨).

ب - أنّه كان هناك كثير من القواعد موجودة في المصادر والروايات، إلّا أنّه لم يكن هناك مجال لإعمالها؛ لعدم الحاجة إليها؛ فإن كثيراً من الأصحاب كان بإمكانهم الرجوع إلى الأئمة عليهم السلام وأخذ الحكم الشرعي منهم مباشرة ^(٩).

ج - إنّ وضوح الكثير من القواعد في تلك المرحلة - بحيث إن الأصحاب كانوا يعملونها بأنفسهم، ولا يرجعون فيها إلى الأئمة عليهم السلام - صار سبباً في عدم انعكاسها في الروايات وعدم البحث عنها، إلّا أنّه حصلت بعد ذلك تشكيكات عقلية وشبهات حولها ممّا دعى إلى بحثها وبيانها ^(١٠).

وهناك خصائص واضحة ونقاط لطيفة من هذا القليل في كلمات الإمام الخميني، استخرجها بعد الغور في أعماق التاريخ ثمّ بيّنها.

٢ - المرحلة الثانية ؛ وهي بداية تدوين علم الاصول ، وكان قريباً وشبيهاً بأصول أهل السنة ، وتحققت هذه المرحلة على يد الشيخ المفيد ، وبدأت بالتطور على يد السيد المرتضى والشيخ الطوسي ، واستمر هذا التطور والنمو بعد زمانهما .

وهناك نقطة - في هذه المرحلة - تستحق الالتفات إليها ، وهي : تقارب طريقة الاستدلال والابحاث الأصولية للشيعة مع طريقة استدلال وأبحاث واصطلاحات أهل السنة .

كتب الإمام بهذا الصدد : « بعض مباحث كتب الأصول ممّا هي شبيهة في كيفية الاستدلال والنقد والابرام بكتب العامة »^(١١) ، وذكر - أيضاً - ما يشبه هذا في (تهذيب الاصول)^(١٢) .

ونقول في توضيح كلام الامام : إنّ وجه الشبه بين المباحث وطرق الاستدلال في علم الاصول عند الشيعة مع المباحث وطرق الاستدلال عند أهل السنة ، هو على نحوين :

الف - الشبه في مباحث لا ربط لها بالمذهب ؛ فهناك مباحث كثيرة موجودة في اصول أهل السنة وموجودة في أصول الشيعة أيضاً ، من قبيل بحث الألفاظ ؛ المشتق العام والخاص ... ولا يمكن - حينئذٍ - الإشكال على هذا النحو من الشبه ؛ لأنّه لا ربط له بالمذهب . وحتى التفاوت في مثل هذه الأبحاث - أيضاً - لا ربط له بالمذهب ؛ يعنى إذا كان هناك رأي خاص بالشيعة في هذه الأبحاث ، فليس لأنّهم شيعة ، أو إذا كان هناك رأي خاص بالسنة فيها ، فليس لأنّهم سنة ، بل هناك عوامل خارجية سبّبت ذلك ؛ من قبيل أنّ الشيعة قائلين بعدم انسداد باب الاجتهاد ، فاستمرّت عندهم عملية الاستدلال والبحث والجدل والنقض والإبرام بالنسبة إلى بعض المباحث (كالعام والخاص) ، وسائر المباحث الأصولية ، ممّا أدّى ذلك إلى تطور علم الاصول

عندنا ونموه وحدث قواعد جديدة ؛ إلا أن هذا يرجع إلى عوامل تاريخية ، وليس لأنّ (العام والخاص) في الفكر الشيوعي يختلف ذاتاً عن (العام والخاص) في الفكر السنّي .

ب - الشبه في مباحث ترتبط بالمذهب؛ فهناك مباحث نشأت من عقيدة أهل السنة من قبيل: القياس، سنة الصحابة و...، وفي مقابل ذلك المباحث التي نشأت من عقيدة الشيعة من قبيل سنة أهل البيت عليهم السلام.

وعبّر الإمام عن هذا الشبه، بقوله: «الاستدلال على بعض الفروع ببعض الطرق التي لا يرضى بها إلّا العامة»^(١٣)، وجاء هذا المضمون في (كتاب الاجتهاد والتقليد): «ربّما يوجد في بعض كتب الأعاضم لبعض الفروع المستنبطة من الأخبار، استدلالات شبيهة باستدلالاتهم»^(١٤).

أما لماذا حصل ذلك من بعض الأعاظم الاعتماد على استدلالات أهل السنة؟ هل لأنه غفل عن استدلالات الشيعة أو إنّ هناك مصلحة وراء ذلك؟

اختار الإمام الثاني، فكتب: «أما الاستدلال على بعض الفروع ببعض الطرق التي لا يرضى بها إلا العامة، فلأجل مصالح لا يكاد يخفى على القارئ عرفانها؛ فإنَّ تحكيم المسألة من الطرق التي يرضى بها الخصم من فنون البحث والحدل».

ويستفاد من كلام الإمام هذا أنّه كان هناك في السابق - خلافاً لما عليه الآن - تعامل وارتباط علمي بين الشيعة وأهل السنّة ؛ لذا فإنّ علماء الشيعة ومن أجل إقناعهم يتمسكون بطرق تختص بأهل السنّة ، ولا اعتبار لها في فقه الشيعة ، وقد أشار الإمام إلى هذه النقطة في (كتاب الاجتهاد والتقليد) ، فكتب: «ربّما يوجد في بعض كتب الأعظم لبعض الفروع المستنبطة من الأخبار استدلالات شبيهة باستدلالاتهم ؛ لمصالح منظورة في تلك الأزمنة» وحيث إنّ المصالح المنظورة في تلك الأزمنة لوجود لها اليوم ، فلا معنى لمراعاتها .

أما ما هي هذه المصلحة؟ يرى الإمام أنَّ هذه المصلحة تكمن في إقناع الطرف المقابل، ويمكن أن تكون المصلحة هي إنَّ علماء الشيعة إنَّما أخذوا بعض الاصطلاحات من علماء أهل السنة عند بيان عقائدهم في علم الأصول؛ من أجل إعطاء رونق لهذا العلم وتطويره.

فمثلاً: (الاجتهاد) ابتداءً كان موجوداً في كتب أهل السنة، وأحد العناوين البارزة في فكرهم الأصولي، وحيث إنَّ الشيعة لهم موقف خاص من (الاجتهاد)؛ لذا فإنَّهم أخذوه بنفس ما له من معنى عند أهل السنة؛ يعني: (استفراغ الوسع في تحصيل الظنِّ بالحكم الشرعي).

فقد ورد هذا التعريف في كلمات المحقق الحلي والعلامة الحلي وصاحب المعالم، إلَّا أنَّ هذا لا يعني أنَّ عقيدتهم في الاجتهاد هي نفس عقيدة أهل السنة.

وكان يعتقد علماؤنا بإمكان بحث هذا المصطلح من خلال نظرية جديدة، تختلف عمّا عليه عند السنة.

وكذا الحال بالنسبة للاجماع، فقد استعملوا الأجماع، بمعنى خاص (وهو الكاشفية) ثمَّ أصبح لهذا الاصطلاح في معناه الجديد مكانه المناسب في الأصول.

وقد يقال - في بعض الأحيان -: إنَّ تمسك علمائنا بالاجماع إنَّما هو من باب المجارة لأهل السنة. وفي الواقع إن هذه المصلحة إنَّما هي إعطاء رونق لأصول الشيعة كي لا تقل شيئاً في مقام المنافسة عن أصول أهل السنة.

وهذا الدافع كان موجوداً عند علمائنا المتقدمين؛ لعدم نشوء الاجتهاد التفريعي في ذلك الزمان؛ ولهذا فقد سعى علماؤنا في ذلك الزمان لجعل الأصول الشيعية تنافس أصول أهل السنة من خلال التمسك بهذه الأمور.

قال الشيخ الطوسي في مقدّمة المبسوط: «.. فإنّي لا أزال أسمع معاشر مخالفينا من المتفكّهة والمنتسبين إلى علم الفروع. يستحقرون فقه أصحابنا الإمامية ويستنزرونه وينسبونهم إلى قلة الفروع وقلة المسائل...» (١٥).

وعلى هذا الأساس شرع بتأليف كتاب المبسوط؛ ليثبت أنّ فقه الشيعة في ابتكارات وتجديد، وله منهج واصل وقواعد.

وهذا شاهد على وجود تلك الدواعي، غاية الامر إنّ ما نقلناه عن الشيخ الطوسي يتعلّق بالاجتهاد التفريعي فقط، بينما محطّ نظر الإمام عليه السلام كان يتعلّق بقسم من المسائل الاصولية.

وخلاصة ما تقدّم وجود نحوين من الشبه: أحدهما: الشبه في مناهج الاستدلال؛ التي كانت مختصة بأهل السنّة، واتباعها الشيعة لإقناعهم ومجاراتهم، والآخر: الشبه في امور لا ربط لها بالمذهب، وحينئذٍ لا إشكال في بحث العالم الاصولي لهذه المسائل وانتخاب أحدها.

٣ - ازدياد المسائل التي لا دخل لها في الاستنباط في علم الاصول؛ ويعتقد الإمام عليه السلام أنّ هذا الازدياد كان موجوداً في السابق ولا زال مستمراً.

كتب الإمام - بهذا الصدد -: «ولولا خوف الإطالة لعددت عليك مسائل بحث عنها الاصوليون من قديم وحديث بحثاً مستوفى، مع أنّه لا يتوقّف عليه الاستنباط في واحدة من المسائل» (١٦).

وهذه المرحلة أخذت بالنمو والتطور، بحيث إنّ هذا الازدياد احتلّ مساحة واسعة من علم الاصول فأكثر المسائل في كلّ قسم منه تكون خارجة عن الموضوع، بحيث تحوّل إلى مرضٍ مزمن أصاب هذا العلم.

ومشاكل وتبعات هذه المباحث الأجنبية كثيرة جداً، بنحو أنّه لو استمر لسنوات أخرى، فلا يمكن التكهن بما يصاب به هذا العلم - رغم كلّ ما فيه من

لمحات حول المدرسة الأصولية للإمام الخميني رحمته الله

جمال وطراوة وإبداع واستدلالات قوية ومتمينة - من أضرار وعواقب سيئة ، ونحن نوكل بيان هذه القصة المأساوية إلى مجال آخر .

٤ - بروز العقائد المتطرّفة بالنسبة إلى هذا العلم ، وهذه العقائد هي عقائد الاخباريين ، وقد ظهروا - أغلب الظنّ - في القرن الحادي عشر ومن خلال عقائدهم المتطرّفة أنكروا دور علم الاصول في عملية الاستنباط . وقد استعمل الإمام كلمة (الافراط) في حقهم ^(١٧) .

وعلى كلّ حال ، فما هي العوامل والأسباب التي أدّت إلى بروز هذه العقائد المتطرّفة ؟ ولماذا ظهر الأخباريون ؟

أشار الإمام رحمته الله إلى ثلاثة عوامل :

العامل الأول : وجود مسائل إضافية في علم الاصول ؛ فالتصور الذي حصل عن علم الاصول في المرحلة السابقة ؛ وهو اشتماله على مسائل كثيرة لا أثر ولا دور لها فيه أدّى إلى هذا التنفّر منه ، وظهور الأخباريين .

كتب الإمام بهذا الصدد : «ويمكن أن يكون هذا التطويل مصدراً لطعن الأخباريين في تدوين مسائل أصول الفقه» ^(١٨) .

والآن هناك أيضاً من يتنفّر من علم الاصول ؛ لوجود هذه المسائل الاضافية فيه ؛ إلا أنّ الصحيح هو أنّه لا بدّ من علاج هذا المرض لا التنفّر من هذا العلم بأجمعه .

فبعض هذه المسائل الزائدة كانت في كتب أهل السنّة ، وعندما سعى علماؤنا لبحث مسائلهم ونقدها ، دخلت تلك المسائل الزائدة في كتبنا أيضاً ، من قبيل بحث المشتق الذي لا تترتّب عليه ثمرة عملية ، بل تترتّب عليه ثمرة نظرية فحسب .

العامل الثاني : هو عدم وجود حدود معيّنة لعلم الاصول ، وبالتدرّج وجدت

هذه الحدود، فأبتداءً كان - علم الاصول - عند أهل السنّة مختلطاً مع مسائل النحو والكلام، وبالتدرّج فصلت عنه مسائل النحو، ثم مسائل علم الكلام. وعند الشيعة أيضاً في البداية لم تكن مباحث علم الاصول مشخّصة، فالكثير وبحسب ذوقه أضاف إليه بعض المسائل، وهذه اعتبرها الجيل الثاني من علم الاصول وهكذا استمرت في الأجيال الأخرى.

والعامل الثالث: هو إنّ بعض المسائل كانت محلّ حاجة في علم الاصول ثمّ استغني عنها، فصارت زائدة.

وأخيراً، أخذت هذه المسائل الإضافية في التصاعد بسرعة أكثر لعلّ نعرض عن ذكرها هنا.

٢ - إنّ الشبه في مسائل وقوع الاستدلال في علم الاصول عند الشيعة، مع علم الاصول عند أهل السنّة: يعتبر - من وجهة نظر الأخباريين - دليلاً على اتباع الشيعة لأهل السنّة وبديل: أنّنا لا بدّ أن نتبع الأئمة عليهم السلام، وذلك بالرجوع إلى رواياتهم، أعلنوا مخالفتهم لعلم الاصول.

وحيث إنّ الأخباريين كانوا يحذرون من أفكار علماء أهل السنّة، ويعتقدون أنّ علم الاصول هو من صنعهم، لذا فقد خالفوه.

كتب الإمام بهذا الصدد -: «كما أنّه هنا مصدراً آخر لطعنهم؛ فإنّهم لاحظوا بعض ما ألفه أصحابنا في اصول الفقه، ورأوا أنّ المسائل المدوّنة فيها، وطريق الاستدلال عليها، يشبه أو يتّحد مع طريق العامة، فزعموا أنّ مباني استدلالهم عين ما حرّروه في كتب أصولهم» (١٩).

وأشار أيضاً إلى هذه النقطة في - كتاب الاجتهاد والتقليد -: «وظنّي أنّ تشديد نكير بعض أصحابنا الأخباريين على الاصوليين في تدوين الاصول وتفرّع الأحكام عليها، إنّما نشأ من ملاحظة بعض مباحث كتب الاصول ممّا

هذه النتيجة، وهي: إنّ طريقة الشيعة كانت تتلخّص في كتابة الرواية ونقلها، وأمّا ما حصل بعد ذلك من توجّه مجموعة من علماء الشيعة نحو تدوين الاصول وقواعد الاصول في الفقه فهو من مخترعاتهم وابتكاراتهم، أو نتيجة لتقليدهم أهل السنة.

والجواب على ذلك: أن النظرة التاريخية التحليلية للماضي ضرورة لا يمكن الاستغناء عنها، وما يعاني منه الفقه والاصول - اليوم - من مشكلات ونواقص إنّما هو بسبب انعدامها، وينبغي أن لا تكون هذه النظرة سطحية ولا بدّ فيها من الاعتماد على القرائن والشواهد المربوطة بذلك الزمان. ومن مجموعها نصل إلى النتيجة.

فالإشكال الوارد على الأخباريين هو إنّ نظرتهم إلى التاريخ كانت سطحية، وأنهم أخذوا ببعض القرائن، وتركوا القرائن والشواهد الأخرى.

ومن القرائن التي أهملوها: هي إرجاع الأئمة عليهم السلام الناس إلى بعض الأصحاب، وأمرهم بأن يتعلّموا الحلال والحرام منهم، وهذا شاهد على أنّ الأئمة كانوا قد أجازوا للأصحاب الاستنباط، وأرادوا منهم أن يفتوا الناس.

وافترض أنّه موضوع السؤال لم يبيّن في الرواية، وأنّ الأصحاب أجابوا عنه بدون الرجوع إلى الإمام، يستفاد منه: أنّهم استنبطوا الحكم من الروايات، وبالاخص مع وجود روايات متعارضة عندهم وأنهم اختاروا الجواب من بينها. وهذا ما يشكّل قرينة أخرى على أنّ الأئمة عليهم السلام قد أمروا الأصحاب بالإفتاء.

وأيضاً - من القرائن - كان بعض الأصحاب يقوم بالنقض والابرار أمام الإمام عليه السلام وطرح الأسئلة المكرّرة عليه وبعد جواب الامام، تُثار إشكالات ونقد علمي، ومن ثمّ نقد جواب الإشكال.

وأيضاً هناك قرينة أخرى وهي إنّ هشام بن الحكم كتب (كتاب الالفاظ) في

لمحات حول المدرسة الأصولية للإمام الخميني رحمته الله قواعد الألفاظ، وكان الغرض منه هو الاستنباط.

فهذه قرائن تدلّ على أهمية الاستنباط والبحث والمناظرة والجدل، وأنّ الاصحاب كانوا أهل نظر ودقة.

إنّ فالأخباريون؛ أولاً: أهملوا بعض القرائن، وثانياً: لم يلتفتوا إلى أنّ بعض الاصطلاحات قد تغيّر مفهومها بمرور الزمان.

فعلى سبيل المثال. قولهم: حيث إنّ الأصحاب رفضوا العمل بالاجتهاد، فهو باطل إذن.

وقد غفلوا عن أنّ الاجتهاد، كان مرادفاً - في ذلك الزمان - للرأي والقياس؛ ولذا كان باطلاً، إلّا أنّ مفهومه قد تغيّر بعد ذلك عند أهل السنّة، فقد عرّفوه باستفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي.

وقد استعمل الاجتهاد بهذا المعنى بعض العلماء الاصوليين المحققين وغير المتعصّبين من قبيل المحقق الحلي والعلامة الحلي في القرن السابع والثامن، وقد أصبح بعد ذلك من أكثر الاصطلاحات قداسة في فقه وأصول الشيعة.

و - اصطلاح - (رواية الحديث) أيضاً فإنّه لم يكن يعني في زمان الأئمة عليهم السلام مجرّد لفظ الرواية ونقلها، بل كان يعني بالاضافة إلى ذلك الدراية ومعرفة قواعد التعادل والتراجيح والحلال والحرام، وهذه المعرفة تعني التفقه في الدين والتبحّر فيه.

فقد أخطأ الأخباريون في أمرين بالنسبة إلى الاصطلاحات؛ الأول: فسّروا الاجتهاد في عصرهم بنفس معناه الذي كان في القرن الثاني، والثاني: فسّروا (رواية الحديث) في القرن الثاني بنفس معناه الآن؛ فإنّ تفسير الاصطلاح في العصر الحاضر بالمعنى الذي كان في العصور السابقة وبالعكس، أدّى إلى الاستنتاج الخاطئ والتحقّر في الفكر.

ولذا يعتقد الامام الخميني عليه السلام: بأننا لا يمكن أن نقيس زمان أصحاب الأئمة عليهم السلام بزماننا هذا؛ فلم تكن هناك حاجة في زمن الأئمة عليهم السلام إلى إعمال كثير من القواعد الاصولية، فالإمام كان حاضراً بينهم ولا حاجة إلى القاعدة، وكانوا كذلك يستعينون بالقرائن الموجودة لفهم كلام الامام عليه السلام بخلاف زماننا هذا، فإنه حينما تصل إلينا رواية بعد قرون فلا بدّ من جمع قرائن وضمّها إلى الرواية من أجل فهم كلام الامام عليه السلام.

قال الإمام الخميني رحمته الله: «وتوهم الاستغناء عنها، بأنه لم يكن في أعصار الأئمة عين ولا أثر من هذه المسائل المدونة، سخيلاً جداً؛ للفرق الواضح بين اعصارهم وأعصارنا، على أنَّ بعض ما عدناه من المسائل كان منقحاً عند أهل الاستنباط في تلك الأعصار» (٢٢).

والحاصل:

١ - هناك عدد من المسائل الاصولية قد نُقِّحت في ذلك الزمان ، ولا بدّ من بحثها اليوم وتوضيحها لتصبح قاعدة يرجع إليها.

٢ - فهم مراد الأئمة عليهم السلام ؛ فحيث إنّ الأصحاب كانوا في زمان الأئمة ، فمن السهل عليهم فهم مرادهم بلا حاجة إلى إعمال القواعد الاصولية ، أمّا الآن فلا بدّ من ضمّها إلى الروايات لفهم مراد الامام عليه السلام .

٣ - لا بدّ من الالتفات إلى تغيّر وتبدّل مفاهيم المصطلحات عبر الزمان.

وهكذا إشكالات هي التي أدت إلى خواء الفكر الأخباري من الداخل ، وزواله بالتدريج .

ويمكن ذكر أسباب وعلل أخرى - غير ما تقدّم - ساعدت في ظهور وبروز الفكر الاخباري، منها: أنّه حينما جاء عصر الصفوية كان شعارهم إحياء مذهب أهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام فأدّى ذلك إلى ظهور وضع سياسي

لمحات حول المدرسة الأصولية للإمام الخميني رحمته الله

اشتد فيه التعصب بين الشيعة والسنة والقي بظلاله على الفقه والاصول .
فنهض بعض العلماء - وهم الأخباريون - لإحياء الفقه طبقاً للروايات ، وإلغاء علم الاصول ؛ لأنّ فيه شبه لأهل السنة الذين كانوا هم الأساس فيه .

المحور الثاني - في المنهج الاصولي للإمام الخميني

لقد استفاد الامام الخميني من العناصر الفاعلة ، والمنطقية في الوقت نفسه للأبداع في الفكر الاصولي ، نشير إلى بعضها :

العنصر الأول - الاستناد إلى النظر العرفي :

إنّ تحكيم العرف والفهم العرفي هو عنصر مشترك بين كثير من المدارس الاصولية كمدرسة المحقق النائيني ، ومدرسة المحقق العراقي ، ومدرسة المحقق الاصفهاني ومدرسة الإمام الخميني ومدرسة الشهيد السيد الصدر ، فهم - جميعاً - كانوا عرفيين ؛ يستندون إلى تشخيص العرف في تعيين موضوع الحكم ، ويسلمون بالقواعد العرفية في المحاورات ، ويتعاملون مع الروايات على أساس الفهم العرفي .

وإذا كان هناك تفاوت بين المدارس الاصولية ، فأكثر ما ينشأ من التفاوت في عرفية أصحابها ، فبعضهم أكثر عرفية من الآخر ، فمثلاً ، المحقق النائيني أكثر عرفية من المحقق العراقي في عرض المباحث وتنقيحها ؛ لأنّ المحقق العراقي يتعامل مع البحث - في كثير من المباحث - بالدقة العقلية - وإن كان فيها أيضاً نوع من التعامل العرفي - .

وبتعبير آخر : إنّ الذهن العرفي لقسم من الاصوليين قد ضعف بسبب أنسه بالمباحث العقلية ، وصيرورته مدرسياً وحرفياً ، وإلا فإنّ شعار الأخذ بالعرف هو نقطة اشتراك بين جميع أو أكثر الاصوليين .

والذي يجعل الامام الخميني متميزاً عن كثيرٍ من العلماء الاصوليين هو إعماله الفهم العرفي في كلّ موضع من أبحاثه الاصولية .

وبتعبير آخر: إنّ الامام الخميني كان عريضاً في نظره بالاضافة إلى أنّه عرفي في تعامله ؛ يعني بالاضافة إلى أنّه كان يؤمن بالقواعد العرفية نتيجة لتعامله العرفي ، كان يعتمد على الفهم العرفي في أبحاثه وتحليلاته خلافاً لبقية الاصوليين فإنّهم يعملون الدقة العقلية في البحث والتحليل .

ولنذكر بعض المسائل الاصولية لبيان التفاوت بين هذين النوعين من النظر والتعامل .

١ - النظر العرفي الى الأمارات: إنّ إحدى النظريات المعروفة في علم الاصول - ولها اتباع كثيرون - هي « نظرية التنزيل » ؛ يعني أنّ العرف ينزل مؤدى الأمارات منزلة الواقع.

وبتعبير آخر: في الموارد التي تكون الأمانة فيها معتبرة عرفاً، فحقيقة ذلك؛ هو إنّ العرف تصرّف في كاشفية وطريقة الامارة، واعتبرها تامة.

وعلى هذا، إذا اعتبر العرف الظن حجة كالقطع - الذي تكون كاشفيته تامة - فحقيقة ذلك هو أنه اعتبر كاشفية الظنّ ككاشفية القطع تامة، ونزل مؤداه منزلة الواقع.

إِلَّا أَنَّ الامام الخميني يرفض هذه النظرية، ويقول: «أما بناء العقلاء بالعمل بالأمارات، فليس وجهه تنزيل المؤدّى منزلة الواقع، ولا تنزيل الظن منزلة القطع، ولا إعطاء الجهة الكاشفة والطريقة أو تتميم الكشف لها...» (٢٣).

إذن، فنحن أمام رأيين: أصوليين: أحدهما يذهب إلى القول بـ (التنزيل) كالمحقق الخراساني والمحقق النائيني وأمثالهما، والثاني: وهو للامام الخميني القائل بأنَّ العرف لم يُعمل أيّ تنزيل.

ومعرفة مصدر ومنشأ هذين الرأيين هو محلّ بحثنا، فنقول:

إنّ التفاوت بين هذين النظريين في الواقع ينشأ من التفاوت بين منهجين أصوليين: المنهج الذي يتبنى النظر العرفي، والمنهج الذي يتبنى النظر العقلي، فالذين آمنوا بنظرية (تنزيل المؤدّي منزلة الواقع) فإنّهم نظروا إلى عمل العرف هذا بمنظارٍ عقلي؛ أي أخذوا بنظر الاعتبار التحليل العقلي الذي يفرّق بين القطع والظنّ وأيضاً أخذوا التفات العرف لذلك أمراً مسلماً، ثم تصدّوا للجواب عن هذا السؤال؛ لماذا اعتبر العرف الظنّ كالقطع رغم التفاتة إلى التفكير العقلي بينهما؟ وانتهوا إلى هذه النتيجة، وهي: إنّ العرف يتنزل نوعاً ما عن حكم العقل، فينزّل الظنّ منزلة القطع.

وبناءً على هذا التحليل، فالتنزيل العرفي مسبق بالتفات العرف إلى التفكير العقلي بين القطع والظنّ.

إذن، فتحليل هذه المجموعة ينشأ من نظرهم العقلي إلى عمل العرف (جعله الأمانة حجةً ومعتبرة).

وفي مقابل ذلك الإمام الخميني؛ فإنّ تحليله لعمل العرف في اعتباره الأمانة لم يبدأ من التفكير العقلي بين القطع والظنّ، ولم يكن بحاجة إلى الحكم العقلي، بل حلّل عمل العرف بتحليل عرفي؛ أي إنّ الإمام وكبقيّة المحلّلين، يفترض نفسه من العرف ويقوم بتحليل عمل العرف بالنسبة إلى الأمانة من مقام عرفي، فيحصل على هذه النتيجة، وهي: إنّ العرف يرى أنّ الأمانة طريق، لا أنّه يعتبرها حجة من باب التنزيل.

وفرق بين (ما يراه العرف معتبراً) وبين (جعل الاعتبار)، قال الإمام: «أمّا بناء العقلاء بالعمل بالأمانات، فليس وجهه تنزيل المؤدّي منزلة الواقع... بل لهم طرق معتبرة يعملون بها في معاملاتهم وسياساتهم، من غير تنزيل واحد منها مقام الآخر، ولا الالتفات إلى تلك المعاني الاختراعية

والتخيلية» (٢٤).

وهكذا يكون الامام في صنعه للنظرية الاصولية عرفياً في تعامله وعرفياً في تحليله .

٢ - المرجع في تشخيص المصداق: يعتقد الكثيرون أنَّ المرجع في تشخيص وتعيين مصداق الموضوع هو الدقة العقلية، ففي نفس الوقت الذي يعتقد فيه أصحاب هذا الرأي أنه لا بدَّ من الرجوع إلى العرف في (مفهوم الموضوع)؛ وبهذا فهم عرفيون إلا أنَّهم يعتمدون على العقل في (تشخيص المصداق).

يقول المحقق الخراساني صاحب الكفاية وهو من اصحاب هذا الرأي :-
«والعرف إنما يكون مرجعاً في تعيين المفاهيم، لا في تطبيقها على مصاديقها» (٢٥).

ويقول المحقق النائيني - وهو أيضاً من أصحاب هذا الرأي -: «إِنَّ نظر العرف إنما يكون متبعاً في المفاهيم، لا في تطبيقاتها على المصاديق»^(٢٦).

ودليل هذا الرأي هو: إنّه لا يمكن الاعتماد على العرف في تشخيص المصدق؛ لأنّ العرف يتسامح في تشخيصه، والحال إنّ المطلوب هو المصدق الواقعي، لا المصدق الوهمي والمسامحي.

يقول المحقق النائني بهذا الصدد: «أما تطبيق المفهوم على المصداق فليس بيد العرف، بل هو يدور مدار الواقع».

والامام الخميني رحمه الله أيضاً يوافق أولئك المحققين في أنه لا بدّ من البحث عن المصداق الحقيقي لا الوهمي، إلّا أنّه يخالفهم في تعريف المصداق الحقيقي وطريقة الوصول إليه. فهو يعتقد بأنّ ملاك الحقيقة عرفي وليس عقلي؛ فإنّ المعيار ما يراه العرف مصداقاً حقيقياً وواقعياً؛ إذن فلا بدّ من الرجوع إلى

لمحات حول المدرسة الأصولية للإمام الخميني رحمته الله

العرف والأخذ بنظرهم في تشخيص المصدق، قال: «فكما أنَّ العرف محكم في تشخيص المفاهيم محكم في صدقها على المصاديق، وتشخيص مصاديقها، فما ليس بمصدق عرفاً، ليس بمصدق للموضوع المحكوم بالحكم الشرعي».

نعم، إذا ترك العرف الدقة الخاصة به وتسامح في تشخيص المصدق، فإنَّ الإمام رحمته الله يرى عدم صحة الرجوع إليه حينئذٍ لا في تشخيص المصدق فحسب، بل في تعيين المفاهيم أيضاً.

قال: «ليس التسامح العرفي في شيء من الموارد ميزاناً لا في تعيين المفاهيم ولا في تشخيص المصاديق، بل المراد من الأخذ من العرف: هو العرف مع دقته في تشخيص المفاهيم والمصاديق، وأنَّ تشخيصه هو الميزان مقابل تشخيص العقل الدقيق البرهاني».

وبهذا يتبين أنَّ الإمام الخميني رحمته الله يشترك مع بعض العلماء - من قبيل صاحب الكفاية والمحقق النائيني - في نقطتين، ويختلف معهم في نقطتين أيضاً: فيشترك معهم في أنَّ المعيار هو المصدق الواقعي والحقيقي، وفي المسامحة في تشخيص العرف، ويختلف معهم في أنَّ الملاك في تشخيص المصدق الحقيقي هو الدقة العرفية لا العقلية، ويرى أنَّ التسامح العرفي الذي هو بمعنى عدم الدقة العرفية، ليس مرجعاً لا في تشخيص المصاديق ولا المفاهيم.

والذي أدَّى إلى هذا الاختلاف في الرأي هو الاختلاف في النظرين العقلي والعرفي؛ وقد عرّف صاحب الكفاية والمحقق النائيني واقعية المصدق بأنّها نظر العقل إلى الواقع والحقيقة، وبعبارة أخرى: جعلوا الملاك هو الحقيقة التي تنشأ من الدقة العقلية. وذلك لأنَّهم يعتقدون أنَّ العرف عاجز عن إدراك الحقيقة بهذا المعنى؛ فلا يمكن أن يكون هو المرجع في تشخيص المصاديق.

والحال إنّ الامام الخميني يرى أنّ المعيار هو الحقيقة التي تقوم على أساس النظر العرفي، وأضاف هذه النقطة، وهي: إنّّه لابدّ من الرجوع إلى العرف الدقيق في تشخيص المصدق الحقيقي، لا العرف المتسامح.

٣ - الترتّب: ومن نتائج النهج العرفي للمدرسة الاصولية للامام الخميني (عليه السلام) هو رأيه في (مبحث الضدّ والأمر الترتّبي). وهذا الرأي هو نظرية جديدة لم يسبق لها أحد من قبل.

ويعتقد السيد مصطفى الخميني أنّ هذا الرأي هو بارقة ملكوتية يمكن أن تحلّ كثير من المعضلات والمشاكل الفقهية والاصولية.

وتوضيح ذلك: هو إنّ الأصوليين يعتقدون ومن خلال النظر العقلي للأحكام الشرعية: إنّ الخطابات الشرعية هي خطابات كلّية ينحلّ كلّ واحد منها إلى خطابات متعدّدة بعدد المكلفين المخاطبين به؛ أي إنّهم نظروا إلى الخطاب الكلّي بمنظار عقلي ثمّ أنّهم لم يستطيعوا - في مبحث الضد - الجمع بين الخطاب الأهم والخطاب المهم وانحلال كلّ واحد منهما في زمان واحد، وحينئذٍ لجأوا إلى مسألة الترتّب، وقالوا: كلّما دار الأمر بين الأهم والمهم؛ فابتداءً يتعلّق الأمر بالأهم ويصبح فعلياً، وفي حالة عصيانه وتركه يصبح الأمر بالمهم فعلياً ومنجزاً.

وأما الإمام الخميني فكان يعتقد - ومن خلال نظرة جديدة ناشئة ممّا كان يمتاز به من نظر عرفي: أنّ توجيه خطابين فعليين وفي عرضٍ واحد وفي زمان واحد إلى المكلف أمر ممكن، وأن الخطاب الكلّي لا ينحل بالنظر العرفي إلى خطابات متعدّدة بعدد المكلفين وبناءً على هذا، إذا وجه خطابين - في آنٍ واحد - إلى المكلف، فإنّ كلا الخطابين يصير فعلياً، فإذا عصى أحدهما أو لم يقدر على إمتثاله، فإنّ ذلك لا يوجب سقوطه عن الفعلية؛ لأنّه بناءً على هذه النظرية لم يوجّه خطاب خاص إلى المكلف بل يبقى الخطاب كلياً.

لمحات حول المدرسة الأصولية للإمام الخميني رحمته الله

العنصر الثاني - الاستفادة من الأساليب المختلفة في كلام العرف لفهم القرآن الكريم:

إنَّ من المحاور الأخرى التي اعتمدها الإمام رحمته الله في الاستنباط من الآيات الكريمة، هو الاستفادة من الأساليب الكلامية المختلفة للعرف والعقلاء.

فإنَّه إذا أمكن إثبات أنَّ الله سبحانه وتعالى استعمل نفس هذه الأساليب الكلامية المتعارفة، فإنَّه يمكن حينئذٍ استنباط معارف كثيرة من القرآن الكريم.

فمثلاً: من المتعارف عند العرف استعمال الكناية، بل قيل: (الكناية أبلغ من التصريح)، فالمتكلِّم يستعمل الكناية في كلامه من أجل بيان مقصوده.

فنتساءل: هل إنَّ الله سبحانه استعمل هذا الأسلوب في القرآن؟

يعتقد الامام رحمته الله بذلك وأنَّه سبحانه استعمل الكناية في القرآن؛ ولذا لا بد أن يكون الحكم المستنبط مناسباً لمعناه الكنائي.

ومثال ذلك أنَّ الإمام - وبناءً على دقته ومعرفته بالعرف - يرى أنَّ الله سبحانه لم ينه عن قول (أف) للأب والام، بل في مقام الكناية نهى عن إيذائهما. قال الإمام - بعد أن نبّه على الاستفادة العرف من الكناية -: «ولا يبعد أن يكون قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾» (٢٧) من هذا القبيل، وعليه فنفس الأف ليس منهيّاً عنها، بل هو كناية عن النهي عن ضربهما وإيذائهما» (٢٨).

مع إنَّ البعض استفاد من ذلك أنَّه يحرم أن يقال للأب والام (أف)، وبطريق الأولوية استفاد منها أيضاً حرمة ضربهم.

والكناية راجعة في عرفنا، من قبيل أن يقول شخص لآخر: (إنك لا تقدر أن تنظر إلى ظلِّ فلان) (٢٩).

وإحاطة بموضوع كلامه، يكون كلامه بنحو يمكن الاستفادة من سياقه بشكل أفضل وأكثر. فإذا كان المتكلم هو الله العليم الحكيم، فنحن أمام أحد أمرين: الأول: أن ندعي إنَّ الله سبحانه بالرغم من أنَّه هو العالم المطلق إلَّا أنَّه أعرض عن جعل مطالب ونقاط مهمة في طيات كلامه، وساقه كما يسوق العوام كلامهم؛ خالياً من الدقة والظرافة والنقاط العلمية.

إلَّا أنَّ هذه النسبة والتفسير لكلام الله سبحانه واضح البطلان؛ فإنَّه كيف يمكن أن يكون - على سبيل المثال - هناك شاعر من قبيل حافظ الشيرازي يودع أشعاره أنواع العلوم والدقة والظرافة، ويكون كلام الله سبحانه خالياً عن هذه الميزة المهمة!

والثاني: إنَّ الله سبحانه وإن خاطب النَّاس بلغتهم، إلَّا أنَّه أودع كلامه من العلم والحكمة على قدر فهمهم، ومن ذلك ما أودعه في سياق كلامه من النقاط والظرائف. فيتضح بهذه المقدِّمة أنَّ المعارف المستفادة من سياق القرآن الكريم هي بحر عظيم وفرصة مهمة بين يدي أهل الاستنباط إلَّا أنَّه ومع الأسف لم تستغلَّ هذه الفرصة في مقام الاستنباط في الفقه والاصول. وبالرغم من أنَّ الاستنباط من السياق فرصة مهمة إلَّا أنَّها تُضاعف احتمال الوقوع في الخطأ، فلا بدَّ من تعلُّم القواعد المختصة بكيفية التعامل مع السياق والاستنباط منه.

ومن القواعد التي يمكن أن تفيد في ذلك:

١ - أن لا يكون هذا السياق خلاف ظاهر بقية الآيات.

٢ - من المهم جداً الاهتمام بالضمائر، والإشارات و... لمعرفة السياق.

٣ - هناك آيات الى جنب آيات أخرى، إلَّا أنَّها لا تعدُّ من السياق.

إذن فلا بدَّ من الدقَّة والتأمُّل في معرفة السياق؛ فإنَّه من الممكن لأي أحد

لمحات حول المدرسة الأصولية للإمام الخميني رحمته الله **المحور الثالث - الامام الخميني ومصادر علم الاصول**

لأنّها ناظرة إلى الاصول العقائدية، إلّا أنّ الإمام أثبت بالتمسك بسياق الآية أنّها ناظرة إلى الأحكام الفرعية غير الاعتقادية، أو على الأقلّ ناظرة لهما معاً.

قال: «فإنّه في سياق الآيات الناهية عن الامور الفرعية، فلا يختص بالأصول، لولا اختصاصه بالفروع» (٣٤).

المحور الثالث - الامام الخميني ومصادر علم الاصول

إنّ قسماً مهماً من هوية كلّ علمٍ ترجع إلى مصادره، فمعرفة مصادر علوم من قبيل الفقه والاصول، تثمر في تعميق المعرفة بهذه العلوم من ناحية، وتوسعتها من ناحية أخرى. هذا وفي الوقت الذي توفرت فيه - لأسباب مختلفة - دراسة جيدة إلى حدّ ما لمصادر علم الفقه إلّا أنّه لم يبذل جهداً مهماً لدراسة مصادر علم الاصول.

ويمكن ذكر فائدتين لبحث ودراسة مصادر علم الاصول، وهما:

الفائدة الأولى - الاستفادة الواسعة والمنتظمة من مصادره:

إنّ أهمية البحث والتحقيق عن مصادر علم الاصول تكمن في أنّه يمكننا من الاستفادة منها، واستعمالها بشكل واسع ومنظم.

وفي غير هذه الحالة ستكون الاستفادة سطحية وليست بالمستوى المطلوب، وكذلك المسيرة العلمية المتواصلة لهذا العلم يكون ارتباطها بهذه المصادر غير مرتّب وضعيفاً وخالياً من التنظيم.

ثمّ إنّ الاعتماد على الفهم والاستنتاج الارتكازي يبتلى دائماً بالنواقص والاشكالات؛ فمن ناحية لا انسجام فيه، ومن ناحية أخرى لم تكن هذه الاستفادة بشكل واسع ومهم.

والأبحاث العلمية الدقيقة التي تعتمد على دراسة المصادر هي وحدها التي تستطيع أن تبلغ بالاستنتاجات الارتكازية حدّ الرشيد والبلوغ العلمي، مع الاطلاع والمعرفة المنتظمة حسب الأولوية في تلك الأبحاث والاستنتاجات.

هناك بعض الأبحاث التي يمكن مشاهدتها في فلسفة تحليل اللغة ، ولها القابلية على تحقيق الهدف الذي من أجله أسس علم الاصول ؛ لذا فإنّ اقتراح البعض اليوم في إدخال هذه الأبحاث في علم الاصول إنّما ينشأ من ذلك .

ولا شك في أنَّ السعي والجهود العلمي في هذا السبيل يعتبر من أسس البحث عن مصادر علم الاصول.

ولا شك في أنّ البحث عن مصادر علم الاصول من وجهة نظر الإمام الخميني له نتائج مفيدة وقيّمة في هذا المجال:

لا شك في أنه للفقه مصادر، وهي عبارة عن: القرآن والسنة والإجماع والعقل فهل لعلم الأصول مصادر أيضاً؟ وهل إنها من وجهة نظر الامام هي نفس مصادر علم الفقه؟

يمكن أن نتصور علم لا يستقي من مصدر.

وأما الجواب عن السؤال الثاني: فإنَّ الاستفادة من كلمات الامام هو أنَّ مصادر علم الاصول وإن اشترك بعضها مع مصادر علم الفقه كالكتاب والسنة والعقل إلاَّ أنَّها تختلف معها في المرتكزات الفطرية والعرفية والعقلانية، يقول الامام: «إنَّ أكثر مدارك هذه المسائل موجود في الذكر الحكيم والروايات الماثورة والمرتكزات الفطرية الفكرية العقلانية، كما أنَّ بعض مسائلها ممَّا يستدلَّ عليه عن طريق العقل واستماع الأمر والنهي» (٣٥).

وببيان أوضح: إنَّ مصادر علم الاصول تختلف عن مصادر علم الفقه من عدّة نواح، وهي:

أولاً - أنَّ مصادر علم الاصول - كما تقدّم - ليست بالدقة مساوية لنوع مصادر علم الفقه، فإنَّ سيرة العقلاء وأيضاً كثير من المرتكزات العقلانية (٣٦)، هي من جملة مصادر علم الاصول، إلاَّ أنَّها ليست من مصادر علم الفقه.

وإذا كان يستدلَّ في الفقه بسيرة العقلاء والمرتكزات العقلانية، فإنَّما هو لإمضاء الشارع لها.

وإنَّما يكون إمضاء الشارع - ولو على نحو عدم الردع - لازماً؛ لأنَّ السيرة العقلانية في الفقه تتضمَّن حكماً شرعياً ويمكن إثبات ذلك بالقياس التالي:

١ - حق التشريع مخصوص بالله سبحانه؛ ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (٣٧).

٢ - ليس من حق العقلاء التشريع؛ وذلك لانحصاره بالله سبحانه.

والنتيجة: هي إذا أصدر العقلاء حكماً في مجال التشريع، فلا اعتبار له إلاَّ إذا أمضاه الشارع، ففي هذه الحالة يصبح من الأحكام الشرعية.

وأما في علم الاصول فالأمر ليس كذلك؛ فإنَّ العلاقات الاجتماعية للناس

تبتني على أسس وقوانين خاصة، والخطابات وإيصال المعاني فيما بينهم أيضاً يبتني على تلك الاسس والقوانين الخاصة.

وقد اعترف بها الشارع؛ ولذا فقد اعتمد عليها في خطابه، إلا أن ذلك لا يعني إمضاءه لها، لأنها لا تحتاج إلى إمضاء بل هو علامة على اعتبارها الذاتي؛ وعلى هذا فالمرتكزات العقلائية حجة.

وقد أشار العلامة الطباطبائي إلى هذه النقطة في - الحاشية على الكفاية -: وهي إن القواعد الاصولية هي نفس السلوك والعادات والمقاييس الموجودة بين العقلاء، وعلم الاصول يعني تقنين هذه العادات والسلوك وإخضاعه للبحث العلمي.

ثانياً - إن أكثر القواعد الاصولية تنشأ من السيرة والمرتكزات العقلائية، وأمّا العقل فإنه وإن كانت هناك مسائل كثيرة تستنتج منه إلا أنها لا تصل في الكثرة إلى حدّ المسائل المستنتجة من السيرة العقلائية، والحال إنه في الفقه ليس كذلك.

وإذا أردنا أن نصنّف المصادر الاصولية على حسب الاستفادة منها في القواعد الاصولية فإنّ المرتكزات العقلائية تأتي بالدرجة الاولى ثمّ القرآن والروايات والعقل.

ثالثاً: إن كثيراً ممّا هو في القرآن والروايات، ومنه تستنبط القواعد الاصولية فهو في الحقيقة انعكاس للمرتكزات والسيرة العقلائية.

نعم، هناك بعض القواعد الاصولية تستنبط من القرآن والسنة؛ فالقياس - مثلاً - هو أمر عرفي، يعتقد به الكثير إلا أن الشارع نهى عن ذلك، أو إن الظن - مثلاً - له مكانه عند العقلاء إلا أنه مرفوض عند الشارع؛ وذلك لأنّ الظنّ بالحكم الشرعي: معناه الظنّ بأمر واقعي بعيد عن متناول أفهامنا، وإنّ دين الله لا يصاب بالعقول (٣٨).

لمحات حول المدرسة الأصولية للإمام الخميني ﷺ

إذن منشأ بعض القواعد الاصولية هو القرآن الكريم والروايات، ولا علاقة لها بالمرتكزات الفطرية العقلانية، بل هناك قواعد اصولية على خلاف المرتكزات إلا أنها ليست كثيرة.

رابعاً: إنَّ نوع الاستفادة من العقل في الفقه تختلف عنه في الاصول، وهذا الاختلاف ينشأ من الاختلاف في عمل العقل والحاجة إليه في كلّ واحد من العلمين.

ففي الفقه؛ لابدّ من وجود حكمين عقليين يكمل أحدهما الآخر؛ لكي نستطيع أن نستنبط من العقل حكماً.

الحكم الأول: هو حكم العقل بوجود مصلحة أو مفسدة.

الحكم الثاني: هو حكم العقل بالتلازم بين مقتضى حكمه وحكم الشارع. فإذا توصل العقل إلى هذه النقطة، وهي: أولاً - إنَّ هناك مصلحة موجودة. وثانياً: إنَّ اقتضاء هذه المصلحة واضح جداً إلى حدّ لا يكون هناك أيّ مانع عن تأثيره، فهنا نستطيع القول بأنَّ حكم العقل الذي نشأ من هذه المصلحة هو نفس حكم الشارع، فبين هذين الحكمين ملازمة.

ولابدّ من الالتفات إلى أنّه في الموارد التي يحكم فيها العقل بالملازمة، لم يصل إلينا حكم شرعي إلا أنّ العقل لأنّه مطمئن جداً بحكمه؛ لذا فإنّه يحكم بوجود الملازمة، فعلى أساس «كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع» نستنبط الحكم الشرعي.

فلكي نجعل العقل مصدراً للحكم، نحتاج إلى حكم العقل نفسه، ليجيب عن هذا السؤال وهو: هل يوجد هناك مانع أو موانع أمام ما حكم به؟ فإن أجاب بالامكان فحينئذٍ لا اعتبار لحكمه؟ وإن أجاب بعدم وجود المانع أو الموانع فمعناه حكم بالملازمة، فيكون حكمه في هذه الحالة حجة.

وهناك اختلاف في مجال الاستفادة من العقل في الفقه ، لا نريد الدخول فيه .

والمقصود من الملازمة هنا هي العقلية لا العرفية^(٣٩).

وحيث إنّ الأخباريين لم يلتفتوا إلى هذه النقطة ؛ لذا فقد أنكروا قاعدة : (كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع) ، وقالوا بأنّ العقل ليس من مصادر التشريع .

وخلافاً لهذا المجال الضيق للعقل في الفقه ، هو مجاله في الاصول ، فإنّ له مجالاً واسعاً واستعمالات كثيرة وفاعلة فيها ، وإن كان ذلك لا يصل إلى سعة الاستفادة من الأحكام العقلائية .

وهناك على الأقل نوعان مهمان من فوائد استخدام العقل في الاصول:

أ - إنّ العقل الذي هو من مصادر الفقه ، يكتسب حجّيته واعتباره من العقل الاصولي فالعقل الذي نتمسك به لاستنباط الحكم الشرعي هو عقل فقهي ، قد حصلنا عليه من القاعدة الاصولية .

ب - ولا ينحصر دور العقل في اصفاء الحجية والاعتبار على العقل الذي هو مصدر الاستنباط في الفقه فقط ، بل سائر مصادر الاستنباط في الفقه - أيضاً - تبتنى حجيتها على قواعد العقل الاصولي .

فمثلاً: حجية الكتاب هي من العقل الاصولي.

فإن قيل: إِنَّ الكتاب الكريم حجة، ولا يحتاج في إثبات حجيته إلى العقل الاصولي.

فالجواب: ليس البحث عن أَنَّ القرآن الكريم الذي هو كلام الله سبحانه هل هو حجة أم لا؟ بل البحث عن أَنَّ هذا الكتاب الذي بين أيدينا، هل هو كلام الله سبحانه ليكون حجة، أم لا؟ فعندما ثبتت بَأَنَّهُ كلام الله سبحانه تثبت حجتيه

- حينئذٍ. وهكذا البحث في السنّة والاجماع.

وهناك مسائل أصولية أخرى - بالاضافة إلى مصادر الفقه - يثبت اعتبارها وحجيتها بوساطة العقل.

قال الامام الخميني: « كما أنّ بعض مسائلها ممّا يستدلّ عليه من طريق العقل، كأجماع الامر والنهي »^(٤٠).

فإنّنا نستنبط قاعدة إجتماع الأمر والنهي من العقل، سواء قلنا بإمكان الاجتماع أو بامتناعه..

وإنّما ذكر الامام رحمته الله هذه القاعدة كنموذج لذلك، وإلا فإنّ هناك قواعد كثيرة أخرى يمكن استنباط حكمها من العقل، منها:

١ - قاعدة (دلالة الأمر الاضطراري أو الأمر الظاهري على الإجزاء).

٢ - قاعدة (اقتضاء النهي للبطلان أو الفساد).

٣ - قاعدة: (وجوب المقدّمة).

٤ - قاعدة (التخيير العقلي).

إنّ فاعقل - بالاضافة إلى أنّه مصدر الاستدلال والبرهان في علم الاصول - هو مصدر لتأسيس بعض القواعد الاصولية.

فاعقل الاصولي له استعمالات واسعة، فهو يثبت حجية مصادر الاستنباط؛ منها: حجية العقل، قواعد التعامل مع النص، قاعدة استفادة بعض الأحكام من النص و...

لذا فنحن نعتقد أنّه لو حذف العقل الاصولي، لأصبح علم الاصول بلا معنى ولا فائدة.

المحور الرابع - الامام والمباني الكلامية في الاصول

نقاط عامة :

النقطة الاولى : إنّ للعقائد الكلامية اقتضاءات وتأثير في مجالات أخرى من قبيل مجال الفقه، ومجال أصول الفقه ومنهج استنباط الحكم. ومن الشواهد الواضحة على ذلك تأثير الإيمان بعصمة الأئمة عليهم السلام على مسار الاستنباط.

فضرورة الاستنباط في نطاق سنّة الأئمة - والتي هي مسألة اصولية - هي نتيجة منطقية للقاعدة الكلامية المذكورة؛ إلى حدّ أنّه لو لم تثبت هذه القاعدة الكلامية - عصمة الأئمة - لما استطعنا اعتبار سنّة الأئمة مصدراً للاستنباط في علم الاصول، وعلى هذا فالعلاقة بين علم الكلام وعلم الاصول هي من قبيل العلاقة بين المبنى والبناء. وهكذا الكثير من المسائل الكلامية؛ بمعنى أنّه يمكن تأسيس القواعد الاصولية بناءً على هذه العقائد.

أضف إلى ذلك أنّ أحد الطرق للخروج من بعض المشاكل الحالية في علم الاصول - التي لا بدّ من إثباتها في محلّها - هو معرفة العلاقة بين المباني الكلامية وعلم الاصول وتقويتها.

النقطة الثانية : إنّ تأريخ استنباط القواعد الاصولية من المباني الكلامية يرجع إلى القرن الثاني، فقد توصّل كثير من متكلمي ذلك القرن الى القواعد الاصولية عن طريق العقائد الكلامية؛ من قبيل تمسك أحد تلامذة الامام الصادق عليه السلام بمبنى (شمولية الدين والقرآن) لإثبات عدم حجية الرأي والقياس.

ولا بدّ من القول بأنّه وإن نشأ علم الاصول مرتبطاً ومتعلّقاً بعلم الكلام إلّا أنّه سرعان ما وصل هذا الارتباط إلى أدنى حدّ له، وآلت الاستفادة من الإمكانات الكلامية لاستنباط القواعد الاصولية الى الضعف والانعسار، وإن عادت هذه العلاقة بين العلمين في بعض المقاطع التاريخية فتركت آثاراً وفوائد.

وإجمالاً؛ فبالرغم من أهمية دور المباني الكلامية في علم الأصول، إلا أنها من جملة المباحث التي لم تبحث بشكل تام، وما وقع من البحث عنها إلى الآن فهو قليل وغير مجد.

وما حصل من تطور في السنوات الأخيرة كان سبباً لالتفات المحققين إلى ضرورة البحث عن المباني الكلامية، إلا أن هذا المجال لا زال في بداية الطريق، ويحتاج إلى عمل أكثر وجديّة.

ولا شكّ في أن تصنيف هذه المباني وتبويبها يفتح الطريق لتنقيحها وتكثيرها.

النقطة الثالثة: يمكن ذكر عدّة أنواع من المباني الكلامية المرتبطة بالفقه، وهي: المباني الكلامية للفقه.

المباني الكلامية لأصول الفقه.

المباني الكلامية لعلم الرجال.

المباني الكلامية للقواعد الفقهية.

المباني الكلامية لمنهج الاستنباط.

ومعرفة كلّ هذه الأنواع والبحث عنها والاستفادة منها، ينبأ عن تطور الفقه تطوراً منطقياً منظماً، وليس فيه إفراط أو تفريط.

النقطة الرابعة: إنّ المباني الكلامية للأصول والفقه وغيروهما هي غير العقائد الكلامية؛ فما دامت لم تستعمل كمبنى للفقه والأصول - حتى وإن كان بالإمكان أن يستنبط منها ذلك - فهي عقائد كلامية صرفة، فإذا استنبط منها مسائل أصولية أو فقهية، فإنّها تعتبر حينئذٍ مباني كلامية فقهية أو أصولية.

النقطة الخامسة: إذا أردنا استنباط قاعدة أصولية من مبنى كلامي، فلا بدّ

من الألتفات إلى ثلاثة نقاط رئيسية ، وهى :

الف - أن يكون المبنى الكلامي صحيحاً.

ب - صحة الاستنتاج منه .

ج - أن يكون الاستدلال متيناً ومعقولاً، في استنباط القاعدة الاصولية من المبنى الكلامي.

وعلى هذا، فدور المبنى الكلامي مهم جداً، وفي بعض الأحيان يكون مصيرياً.

فإذا كان المبنى الكلامي لبعض علماء الأصول غير صحيح - وإن كانت طريقة الاستفادة منه صحيحة - فإنه يؤدي إلى الانحراف في فكره الأصولي، وإلى نتائج سلبية في الفقه والأصول والاجتهاد، كما أنه إذا أعرض عن المباني الكلامية في الاستنباط، أو لم تكن له معرفة فيها يكون خطر الانحراف حينئذٍ أكثر.

وفي واقع الأمر؛ لقد خسرنا في أربعة نقاط في التعامل مع المباني الكلامية .

١ - لم تحصل الاستفادة الكاملة منها.

٢ - فوات الكثير من الفوائد .

٣ - عدم صحة طريقة الاستفادة من المباني الكلامية لاستنباط القواعد الاصولية .

٤ - كثير من القواعد الكلامية لها القابلية الذاتية على أن تكون مبني للقواعد الاصولية إلا أنها أهملت.

فلم يبقَ أمامنا إلاّ طريق واحد ، وهو المعرفة الصحيحة بالمباني الكلامية

لمحات حول المدرسة الأصولية للإمام الخميني

من ناحية، والاستفادة الصحيحة والشاملة منها في استنباط المسائل الاصولية والفقهية، من ناحية أخرى.

وعلى هذا، فلا بدّ للأصولي والفقيه من الاهتمام بأمرين؛ الأول: الاعتماد على المباني الكلامية الصحيحة، والثاني: الاستنباط منها بصورة صحيحة.

مجالات البحث في المباني الكلامية للإمام الخميني في علم الاصول:

وهناك نقطتان لابدّ من توضيحها قبل الدخول في البحث، وهما:

١ - بحث المباني والمناهج الكلامية للإمام مع توضيح أكثر.

٢ - التعرّض لآراء الامام الخاصة في علم الاصول؛ فإنّ هناك آراء اصولية للإمام لم يشاركه فيها أحد من علماء الاصول، وذكر هذه الآراء وبيان أهميتها وكيفية الاستفادة منها في الفقه سيكون بحث مفيد للمهتمين بعلم الاصول والفقه.

لقد كان هناك تقارب كثير بين المباحث الاصولية والكلامية في القرن الثاني، وغالباً ما يكون علماء الكلام هم علماء الاصول أيضاً؛ ولأنّ الأبحاث الكلامية كانت أكثر من الأبحاث الاصولية، كانوا يطلقون عليهم عنوان (المتكلّم).

وحيث إنّ ماهية هذين العلمين عقلية؛ فالذين يميلون إلى المنهج العقلي والاستدلالي يميلون إليهما؛ ولذا ترى أنّ متكلّماً مشهوراً كهشام بن الحكم رغم اهتمامه بالمناظرات والمكاتبات الكلامية كان أيضاً يهتم بالمباحث الاصولية، فنقل روايات عليها صبغة أصولية من قبيل (عرض الروايات على الكتاب)، وألف (كتاب الألفاظ)، وكذلك ابو سهل النوبختي كان يُعرف عنه بأنّه (متكلّم ماهر، حتى لقّب بشيخ المتكلّمين) ومع هذا، فالظاهر أنّه ألف كتاباً في علم الاصول؛ فهو قد اهتم بالابحاث الاصولية كاهتمامه بالمباحث

٢٠٤ مفتاح أهل البيت عليه السلام من كتب الفقه والحدود والسياسة

والاصول؛ فإنَّ هناك صفات لله سبحانه الاعتقاد بها يؤثّر في مباحث الأصول أو الفقه (٤١).

فمثلاً يمكن أن يكون الاعتقاد بحكمة الله سبحانه وهدايته ورحمته من المصادر لاستنباط القواعد الأصولية .

إنّ من المسائل المهمة جداً هو تعيين حدود صلاحيات الشارع، فذهب البعض إلى أنّ صلاحيات الشارع واسعة جداً بحيث لا بدّ من الرجوع معه في كلّ مسألة إلى الشارع وامتنال أمره فيها.

وذهب آخرون إلى عكس ذلك، فجعلوا صلاحيات الشارع محدودة جداً لا تشمل إلا تشريع الصوم والصلاة، وأمثال ذلك.

ولا شك في أنه لابدّ من الرجوع إلى المباني الكلامية؛ ليتبين في ضوءها حكم هذه المسألة الخطيرة والمهمة والتي هي معرفة حدود صلاحيات الشارع.

وقد ذكر الإمام الخميني بعض المسائل وحكم بأنّها خارجة عن حدود صلاحيات الشارع، بناءً على أحد المباني الكلامية، قال: «اعلم أنّ الأمارات المتداولة على ألسنة أصحابنا المحققين، كلّها من الأمارات العقلائية التي يعمل بها العقلاء في معاملاتهم وسياساتهم وجميع أمورهم؛ بحيث لو ردع الشارع عن العمل بها لاختلّ نظام المجتمع ووقفت رعى الحياة الاجتماعية، وما هذا حاله لا معنى لجعل الحجية له وجعله كاشفاً محرراً للواقع بعد كونه كذلك عند كافة العقلاء، وها هي الطرق العقلائية - مثل الظواهر وقول اللغوي وخبر الثقة واليد وأصالة الصحة في فعل الغير - ترى أنّ العقلاء كافة يعملون بها من غير انتظار جعل وتنفيذ من الشارع، بل لا دليل على حجّيتها بحيث يمكن الركون اليه إلّا بناء العقلاء، وإنّما الشارع عمل بها كأنّه أحد العقلاء» (٤٢).

والمبنى الكلامي للامام في هذه المسألة هو: أنَّ الشارع هو سيد الحكماء،

فلا يمكن أن نتصور أنه يعمل عملاً أو يصدر أمراً يؤدي إلى اختلال نظام المجتمع، وتوقف رعى الحياة الاجتماعية؛ لأنّ العقل يحكم بأنّ هكذا عمل يؤدي إلى الفوضى.

فبناءً على هذا المبنى الكلامي استنبط الامام هذه المسألة الأصولية، وهي إنّ العلاقات الاجتماعية في المجالات السياسية والاقتصادية... تبتني على الأمارات العقلانية، من قبيل: الظواهر، قول اللغوي، خبر الثقة، قاعدة اليد، أصالة الصحة...

فبناءً على هذا، لا معنى لأنّ يجعل الشارع الحجية لهذه الأمارات؛ لأنّ جعل الحجية في مورد، يتوقف على أن يكون ذلك المورد فاقداً لها قبل هذا أو إنّ قابلاً للردع، والحال إنّ الأمارات المذكورة ليست كذلك.

وبتعبير أوضح: لو سلّمنا بإمكان جعل الحجية لهذه الأمارات من قبل الشارع، فنكون قد سلّمنا بأنّها لم تكن حجة في نظر الشارع أو إنّ بإمكان الشارع أن يردع عنها، والحال إنّ هذا - عملياً - غير صحيح؛ لأنّ القول بعدم حجية أمارات من هذا القبيل أو الردع عنها ليس له ثمرة إلّا الفوضى الاجتماعية، والشارع لا يرضى بهذه الثمرة أبداً.

وعلى هذا، فليس للشرع جعل الحجية لهكذا أمارات، ولا الردع عنها.

ب - انحصار حق التشريع بالله سبحانه: يعتقد الإمام الخميني بأنّ زمان التشريع قد انتهى بانقطاع الوحي؛ فلا تشريع بعد ذلك وأما ما صدر من الروايات عن أهل البيت (عليهم السلام) بعد انقطاع الوحي، فليست هي تشريع بل نقل للتشريع.

وبناءً على هذا المبنى الكلامي يقول الامام بأنّ ورود النهي في حديث «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»^(٤٣) ليس المراد به الورود الأولي من قبل

الشارع؛ فإنه لا تشريع بعد انقطاع الوحي ليكون ورود النهي وروداً تشريعياً، بل المراد به وصول النهي إلى المكلف.

وواضح إننا إذا فسرنا (الورود) بـ (الوصول) فإنّ الحكم بالاطلاق والبراءة قبل الوصول يكون حكماً ظاهرياً؛ قال الإمام: «ليس المراد من الورد هو الورد من جانب الشارع؛ لانقطاع الوحي في زمان صدور الرواية... إنَّ كلّ ما يرد من العترة الطاهرة كلّها حاكيات عن التشريع والورد الأولي، وعلى ذلك ينحصر المراد من قوله: (يرد) على الورد على المكلف؛ أي الوصول إليه حتّى يرتفع بذلك الحكم المجعول للشاك، وهذا عين الحكم الظاهري» (٤٤).

وبهذه الطريقة يكون الامام الخميني قد استنبط قاعدة اصولية من مبنى كلامي؛ وعلى أساس هذه القاعدة يكون الحكم بالبراءة حكماً ظاهرياً.

٢ - المباني المتعلقة بالوحي :

يشتمل هذا البحث على مباني كلامية كثيرة، أحدها كيفية تمثّل الوحي ونزوله الذي تعرّض له الامام عليه السلام في المباحث الاصولية.

كيفية تمثّل الوحي ونزوله: قسم من أبحاث الوحي يتكوّن من عقائد كلامية، أخلاقية وفقهية، وقسم آخر يتكوّن من أحكام فقهية.

ونبحث هنا - مع غصّ النظر عن محتوى الوحي - عن كيفية تمثّل الوحي -
والذي هو بحثٌ عقائدي يتعلّق بعلم الكلام.

يعتقد الامام الخميني إن معرفة كيفية تمثّل الوحي من المطالب الصعبة جداً؛ الى حدّ قلّ من يصل معه إلى مغزاها ومحتواها، فهي من المسائل التي يعجز - فهمنا عن إدراكها، ولا طريق لنا الى فهم حقيقتها.

وقد حصلت أخيراً أبحاث حول تمثّل الوحي بين المتكلّمين المسيحيين والغربيين، وقد وصل مقدار منها إلى بلادنا، وصار يعدّ من المباحث

لمحات حول المدرسة الأصولية للإمام الخميني رحمته الله
العصرية.

والسؤال - هنا - هو هل إنَّ جميع ابعاد الوحي لا يمكن الاطلاع عليها؟
والجواب هو إنَّه مع الاعتراف بغموض وصعوبة مسألة الوحي إلّا أنَّ بعض
أبعادها قابل للبحث والاطلاع عليه.

والإمام الخميني أيضاً يرى ذلك، قال: «إنَّ مشكلة الوحي، وإن كانت
عويصة عقيمة، قلَّ ما يتفق لبشر أن يكشف مغزاه...» (٤٥).

ومهما كان هناك إيهام وشك في مسألة الوحي إلّا أنَّنا لا نشك في أنَّه وإن
كان الرسول ﷺ يبيِّن الوحي ويبلغه بالألفاظ، إلّا أنَّ الوحي ليس من مقولة
اللفظ (٤٦)، وجبرائيل لا يتكلَّم مع النبي بألفاظ يسمعها بأذنه المادية - كما في
الكلام الاعتيادي - كما أنَّ أنَّه الشيطان حين الوحي لا يسمعها بالأذن المادية.

لقد كان الأنبياء صلوات الله عليهم يتمتعون بقابليات خاصة، ويدركون
أشياء، على حسب تلك القابليات، ويعبِّرون عن ذلك الإدراك بـ (السمع)، وما
بيَّناه هو في الواقع معرفة لزواية من زوايا الوحي، وهذا بحدِّ ذاته هو مبنى
كلامي يمكن أن يستنبط منه قاعدة أصولية، قال الامام ﷺ: «لكنَّا مهما شككنا
في شيء لا نشك في أنَّ خطابات الله تعالى النازلة إلى رسوله لم تكن متوجَّهة
إلى العباد لا إلى الحاضرين في مجلس الوحي، ولا الغائبين عنه، ولا غيرهم
كمخاطبة بعضنا بعضاً؛ ضرورة أنَّ الوحي بنصِّ الذكر الحكيم، أعني قوله
سبحانه: ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ ﴾ إنما نزل
على شخص رسول ﷺ، وكلام الله وخطاباته لم تكن مسموعة لأحد من
الأُمَّة، بل يمكن أن يقال بعدم وصول خطاب لفظي منه تعالى بلا واسطة إلى
رسوله غالباً» (٤٧).

يشير الامام في هذا المقطع الى نقطتين؛ الاولى: إنَّ الناس عاجزون عن
سماع الوحي والخطابات النازلة على النبي ﷺ.

الثانية: إنّ الوحي ليس من سنخ الخطابات اللفظية، حيث قال: «خطابات الله تعالى لم تكن متوجهة إلى العباد؛ لا إلى الحاضرين في مجلس الوحي، ولا الغائبين عنه ولا غيرهم كمخاطبة بعضنا بعضاً».

وقد بحثت هذه المسألة في الاصول؛ وهي: هل إنّ الخطابات تختص بالحاضرين أم تشمل الغائبين أيضاً؟

ثمّ يأتي هذا السؤال، وهو: هل إنّ الوحي من سنخ الخطابات البشرية؟ وجواب الامام الخميني عنه، هو إنّ الوحي ليس من سنخ الخطابات اللفظية حتى النازلة منه على النبي، وهل إنّ هذا الجواب هو نفس ما يعتقده الأخباريون؟ (إنّما يفهم القرآن من خوطب به)؟

يعتقد الامام بأنّ عقيدة الأخباريين هذه نشأت من مبنى كلامي آخر لهم، وهو إنّ المخاطب الواقعي بالقرآن و(من خوطب به) هم أهل البيت عليه السلام فقط. وقد نتج هذا المبنى من عدم التأمل والدقة، فإنّهم لو تأملوا لافتتوا الى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ الذي جاء مكرراً، وقد خوطب به الناس عامة، وبناءً على هذا؛ فرأي الأخباريين هذا يساوي عدم العمل بظواهر القرآن، وعدم العمل بظواهر القرآن قاعدة أصولية استنبطت من مبنى كلامي.

والرأي الآخر؛ هو إنّ الخطاب من المقولات القابلة للتشكيك ويكون ذا مراتب، فمثلاً إذا وجّه الخطاب إلى المشاركين في اجتماع، وكان فيهم علماء ومحققون، وقيل بأنّ الخطاب موجّه بالدرجة الاولى الى العلماء والمحققين، فهذا يراد به أنّ غيرهم ليس مخاطباً، بل يصير الخطاب ذا مراتب، وأعلى مراتبه موجّه للمحققين.

وحينئذٍ فالمراد بـ (من خوطب به) هو أنّ أعلى مراتب الخطاب في القرآن موجّه للائمة عليهم السلام، فهم يعرفون جميع زواياه؛ ولذا لابدّ من الرجوع إليهم في فهم القرآن.

وعلى كل حال فالامام يعتقد بأن خطاب القرآن من حيث الماهية ليس خطاباً مسموعاً لنبحث عن أنه يختص بالموجودين أو يشمل المعدومين أيضاً؟ وإذا كان يختص بالحاضرين، فهل يختص بالحاضرين في مجلس الخطاب أو يشمل الغائبين أيضاً؟

وقد استنبط الامام هذه القاعدة الاصولية المهمة؛ ويمكن بيانها ضمن النقاط التالية:

النقطة الاولى: إنَّ الشارع يسلك مسلك العقلاء في حواراته مع الناس.

النقطة الثانية: إنَّ هذه الخطابات هي من مقولة الحوارات؛ إذن فهي تنطوي تحت مجموعة المسلك العقلاني.

النقطة الثالثة: يستفيد العقلاء في مجال وضع القانون من الخطابات القانونية، وأمّا الطريقة المتعارفة في الخطابات العادية فيضعونها جانباً.

والمراد من (الخطابات القانونية) هو إنَّ العقلاء في عرف تدوين ووضع القانون لا يوجّهون الخطاب للأفراد، بل يوجّهونه للجميع.

ويرى الامام بأنَّ الخطابات الإلهية أيضاً هي من سنخ الخطابات القانونية. وبهذا ننهي البحث عن التشريع رغم أهميته الكبيرة تاركين التفصيل لمجال آخر.

٣ - المباني المتعلقة بالإمامة:

إنَّ أحد هذه المباني هو علم الامام، وقد استفاد الامام الخميني من هذا المبنى فائدة مهمة؛ وتوضيح ذلك: هو أنَّه اتفق العلماء على أنَّ الأحكام الشرعية على قسمين؛ أحدهما: تأسيسي؛ اخترعه الشارع وأسسّه، والآخر: إمضائي؛ وهي الأحكام التي كانت موجودة عند العقلاء ومتداولة بينهم قبل زمان التشريع أو في زمانه وقد أمضاها الشارع.

ولا تعارض بين إمضائية بعض الأحكام والمبنى الكلامي القائل باختصاص حق التشريع بالله سبحانه ؛ لأنَّ الأحكام الإمضائية لا اعتبار لها إلا بعد إمضاء الشارع لها .

ولا خلاف في تقسيم الأحكام إلى تأسيسية وإمضائية ، ولا في المبنى الكلامي المتقدم - والذي على أساسه يثبت اعتبار الأحكام الإمضائية - وإنما وقع الخلاف في أنه كيف نحرز إمضاء الشارع للأحكام العرفية ؟

والطريقة المعروفة في ذلك هي الفحص عن ردع الشارع أو عدم ردعه ؛ فإحراز إمضاء الشارع يتم ؛ إما بكون المكلف في زمان الشارع موجوداً فيطلع على وجود القاعدة العرفية الكذائية وإمضاء الشارع لها ، أو لا يكون في زمان الشارع ، فعليه حينئذٍ الفحص عن أنَّ هذه القاعدة العقلائية هل كانت في زمان الشارع أم لا ؟ وإذا كانت موجودة فهل ردع عنها الشارع أم لا ؟ إلا أنَّ الامام الخميني اختار طريقاً آخر لإحراز إمضاء الشارع ، وقد استفاد ذلك الطريق من مبنى كلامي ؛ هو أنَّ الأئمة عليهم السلام يعلمون - بواسطة علم الإمامة - بحصول سيرة لها خصائص معيّنة بعد زمانهم ، فإذا لم يرتضوا تلك السيرة فالمفروض أن يردعوا عنها ، وإلاّ فعدم الردع يساوق الامضاء . فبناءً على هذا المبنى لا نحتاج إلى إحراز وجود السيرة في زمان الشارع ، بل حتى لو أحرزنا عدم وجودها في زمان الشارع ، وأنَّها كانت بعد زمانه ، فلا يضّر ذلك في إحراز إمضاء بشارع لذلك المورد ، طبعاً مع توقّر الشرائط التي سنشير إليها .

إلاّ أنَّ هذا المبنى الكلامي لا يمكن الاستفادة منه في أية سيرة تحدث بعد زمان التشريع ، بل لابدّ أن تكون السيرة سيرة المتشرّعة ، وأن تكون قوية ، وفي مورد هو محلّ ابتلاء في المجتمع الاسلامي .

وعلى هذا المبنى الكلامي يقول الامام عليه السلام بحجّية سيرة رجوع الشيعة إلى العلماء في عصر الغيبة ، قال في بيان ذلك : «إِنَّ الْأَئِمَّةَ قَدْ عَلِمُوا بِأَنَّ عُلَمَاءَ

الشيعة في زمان الغيبة وحرمانهم عن الوصول إلى الامام فلا محيص لهم عن الرجوع الى كتب الأخبار والأصول والجوامع كما أخبروا بذلك، ولا محالة يرجع عوام الشيعة إلى علمائهم بحسب الارتكاز والبناء العقلاني المعلوم لكل أحد، فلولاً ارتضاؤهم بذلك كان عليهم الردع؛ إذ لا فرق بين السيرة المتصلة إلى زمانهم وغيرها ممّا علموا وأخبروا وقوع الناس فيه» (٤٨).

٤ - مجال معرفة الآخرة:

ما هي مباني الامام الخميني في مجال معرفة الآخرة؟ وما هي القواعد التي استنبطها من تلك المباني؟

هناك مطلبان في هذا المجال يستحقان البحث: الخوف من الآخرة ومعرفة الآخرة.

أ - الخوف من الآخرة: إنّ الخوف من الآخرة ليس مسألة كلامية، بل هو حالة نفسية تنشأ من الايمان بالآخرة؛ لأنّ العقائد الكلامية على نوعين: فنوع لا ينشأ من الايمان به حالات نفسية، مثل: الوجّل، الأمل، الشوق، الخوف، من قبيل الاعتقاد بالوحي.

والنوع الآخر من الاعتقادات الكلامية يتولّد من الايمان به تلك الحالات النفسية من قبيل ما يتعلّق بالآخرة، وبالخصوص الاعتقاد بجهنم وأنواع العذاب فيها والجنة وأنواع النعم فيها.

ففي بعض الأحيان حينما يريد الفقيه أن يستنبط أو يفتي لا يمكنه استنباط الحكم بصورة صحيحة؛ وذلك نتيجة للخوف من عذاب الآخرة؛ حينما يريدون أن يفتوا يخافون.

وهذا النوع من الاعتقادات لا يؤثّر بصورة مباشرة، بل يؤثّر بواسطة ما يوجده من حالات نفسية عند الانسان.

ولا يمكن عدّ هذه الاعتقادات من المباني الكلامية؛ لأنّ الاستنباط لابدّ أن يحصل في حالة مطمئنة لا ما تولّده من خوف وقلق.

وقد تولّدت الأفكار الاصولية لكثير من العلماء، وبالأخص الأخباريين في أجواء الخوف التي تنشأ من تلك الاعتقادات؛ ولذا فإنّ هذه الآثار غير صحيحة ومرفوضة: فإنّ ما جاء في الروايات حول الخوف والامل... ناظر إلى العمل ففي مقام العمل لابدّ أن يخاف المكلف من العذاب الالهي ولا يعصي، أما الفتوى والاستنباط فلا يصح أن تنشأ من الخوف.

وبتعبير آخر: لابدّ من الخوف في أصل الاقدام على الإفتاء؛ فإنّ الافتاء بغير علم في قوله عليه السلام: «مَنْ أَفْتَى بِغَيْرِ عِلْمٍ...» هو نوع من العمل المنهي عنه، أمّا إذا كان المكلف أهلاً للفتوى فليس من الصحيح أن تكون فتواه متأثرة بأجواء الخوف من الآخرة، فيبني على أصالة الاحتياط في الفتوى؛ لأنّ الخوف ليس مبنى كلامي ليفتي على اساسه، فالفتوى فكر، وليس من الصحيح أن يبني الفكر على الخوف.

وهناك إشكال أهم من هذا يرد على الأخباريين؛ فإنّه بالمقدار الذي يحذرون فيه من الافتاء طبق آراء الاصوليين، لابدّ أن يحذروا من الافتاء طبق آرائهم هم، فلا يفتوا أصلاً؛ فمثلاً يقولون بعدم صحة العمل بـ (أصالة البراءة، بل لابدّ من العمل بـ (أصالة الحظر والاحتياط)؛ والحال إنّ القول بأصالة الحظر، هو فتوى بغير علم ومن مصاديق قوله عليه السلام: «مَنْ أَفْتَى بِغَيْرِ عِلْمٍ»، ومن هنا قال البعض إنّ «الاحتياط، في ترك الاحتياط»؛ لأنّ الاحتياط الذي في غير محلّه وعدم الافتاء؛ نتيجة الخوف من الآخرة، يضرّ بالدين، فمثل هذه الفتاوى تؤدّي في بعض الأحيان إلى العسر والحرج والفوضى في المجتمع، نعم، إذا كان الاحتياط، يبتني على أساس اصولي، فلا شك في قبوله.

ب - معرفة الآخرة: المراد ب (معرفة الآخرة): هو معرفة العقائد التي تتعلق بالآخرة، والتي يستنبط منها قواعد أصولية، فمثلاً: استنبط الامام الخميني في بحث (التجزي) قاعدة اصولية من أحد الاعتقادات المتعلقة بالآخرة، وإن كان هو يذهب إلى أن قبح التجزي ليس قاعدة اصولية خلافاً لكثير من العلماء كالشيخ الحائري والمحقق النائيني فلو سلّمنا بأن قبح التجزي من القواعد الاصولية الدخيلة في استنباط الأحكام، فتكون هذه قاعدة اصولية أستخرجت من مبنى كلامي.

وقد ذكر الامام لاثبات قبح التجزي بحثاً حول مراتب الجنة، فهو يعتقد بأن للجنة ثلاثة مراتب.

الاولى: مرتبة (جنة الأعمال وجحيمها): إن أعمال الناس في الدنيا تظهر في الآخرة على صور الجنة ونعمها أو جهنم وأنواع العذاب فيها، وقد جاء في (نهج البلاغة) أن الله جعل الآخرة على أساس الدنيا.

وهناك تفاسير مختلفة لبيان العلاقة بين الأعمال في الدنيا وجزائها في الآخرة، والتفسير المعروف هو أن الله سبحانه يدخل الناس الجنة أو النار على أساس أعمالهم.

والتفسير الآخر هو أن الأعمال هي مظاهر الآخرة، وأن الآخرة هي باطن الدنيا، ففي الآخرة تزول القشور وتظهر الحقائق: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنْ أَلْحِيَاةِ الدُّنْيَا﴾^(٤٩) فليس الآخرة إلا الوصول إلى عمق الدنيا.

وتفسير ثالث يقول بتجسم الأعمال؛ وأن الآخرة هي يوم تجسم الأعمال، ويمكن الجمع بنحو من الانحاء بين هذا التفسير والتفسير الثاني.

الثانية: مرتبة (جنة الصفات وجحيمها): وهي تجسم الملكات والأخلاق الحسنة والذميمة فالأخلاق الحسنة تتبدل إلى نعمة، والأخلاق الذميمة تتبدل إلى عذاب.

الثالثة: مرتبة (جنة الذات ونارها)، وهذه المرتبة لا علاقة لها بالملكات والأعمال، وإنما هي تتعلق بالذات. ويعتقد الامام بأن هذه المرتبة تختص بالاعتقادات. فالاعتقادات الحقّة تتجسّم في مرتبة من مراتب الجنة، والاعتقادات الباطلة تتجسّم في مرتبة من مراتب النار.

فمن هذا المبنى الكلامي في معرفة الآخرة، أستنتج الامام ﷺ رأياً اصولياً خاصاً في (باب التجري)، فهو يرى - خلافاً لكثير من الاصوليين - أن قبح التجري ينشأ من جرأة الانسان في داخله، فالتجري ليس مذنب؛ لأن عمله ليس مصداقاً للمعصية، إلا أن أثر التجري يظهر في جحيم الصفات، ولذا فهو قبيح، قال ﷺ: «الجرأة على المولى، لها صور غيبية برزخية وأثر ملكوتي في النفس (٥٠)، يجهر في عالم الغيب» (٥١).

وما ذكرناه كان نموذجاً وإلا فهناك عقائد كلامية كثيرة حول الآخرة لو استفيد منها لأمكن الحصول على نتائج اصولية.

المجال الثاني - نقد القواعد الاصولية على أساس المباني الكلامية الخاصة:

ويعتبر هذا المجال مهماً للحصول على آراء الامام في المباني الكلامية، وفي هذه الموارد تارةً نقد الإمام يؤدي تلقائياً إلى تنقيح مبناه الكلامي، ويتضح المبنى الكلامي الذي اختاره، والنتيجة التي تترتب عليه.

وتارة أخرى يكون مجرد نقد للمبنى الكلامي، دون أن يترتب عليه مبنى كلامي آخر.

أولاً - مناهج النقد الاصولي في المبنى الكلامي:

تارةً يوجّه النقد الاصولي إلى أصل المبنى الكلامي للشخص، وتارةً أخرى إلى فهمه غير الصحيح لذلك المبنى الكلامي، وثالثةً إلى طريقة استعماله لذلك المبنى لاستنباط القاعدة الاصولية.

ففي الحالة الاولى يمكن أن يكون النقد بهذا النحو، وهو هل إنّ هذا المبنى مبنى منقّح ومتين أو مبنى للعوام أو مبنى غير منقّح؟

وفي الصورة الثانية يكون أصل المبنى مقبولاً إلا أنّ النقد يوجّه إلى ما فهم منه - حال كونه غير صحيحاً -، وعلى أساسه واستنبطت قاعدة أصولية.

وفي الصورة الثالثة يوجه النقد إلى طريقة الاستنباط من ذلك المبنى الكلامي؛ بمعنى أنّ الناقد للمبنى الكلامي يعتقد بأنّه لا ينتج قاعدة أصولية؛ سواء كان أصل المبنى فيه إشكال أو إنّ طريقة الاستفادة منه غير صحيحة. وتحتلّ كلّ واحدة من هذه الصور الثلاثة مكانة رئيسية من حيث الاهتمام والبحث في المباني الكلامية للإمام.

أ - نقد أصل المبنى الكلامي:

يعتقد الأخباريون - خلافاً للأصوليين - بأنّ (الأصل في الأشياء الحظر)، وليس البراءة، وقد ذكروا عدّة أدلّة لإثبات هذا المدعى؛ وأحد هذه الأدلّة يبتني على مبنى كلامي. وهو كما ذكره الإمام: «كون الأصل في الأشياء الحظر، وأنّ العالم كلّهُ من سمائه وأرضه مملوك لله، كما أنّ المكلف عبد له تعالى».

ثمّ إنّ الإمام أشار إلى النتيجة التي استفادها الأخباريون من هذا المبنى، فقال: «فلابدّ وأن يكون عامّة أفعاله؛ من حركة وسكون، برضاً منه و [أمر] ^(٥٢) صادر عنه، وليس لأحد أن يتصرّف في العالم بغير إذنه؛ لكون المتصرّف والمتصرّف [به] مملوكين لله» ويرى الإمام أنّ هذا الاستنتاج غير صحيح، قال في نقده: «أنّه إن أريد من كون المكلف والعالم مملوكين لله، بالملكية الاعتبارية الدائرة في سوق العقلاء فلا نسلمه، بل لا وجه لاعتبار ملكية اعتبارية لله عزّ وجلّ؛ فإنّ اعتبارها لابدّ وأن يكون لأغراض حتّى يقوم به المعيشة الاجتماعية، وهو سبحانه أعزّ وأعلى منه. وإن أريد منه المالكية

لمحات حول المدرسة الأصولية للإمام الخميني رحمته الله

للاستدلال به ؟ فمن الممكن أن يكون نقد الامام موجّه لـ (من كان لهم حظّ من الحياة) أو إنّ نوعية الخطاب لم تكن واضحة عنده .

والظاهر أنّ نقد الامام موجّه إلى فهمهم ؛ وذلك لأنّ هذا الفهم يبتني على فرضيتين :

١ - إنّ الأفراد كانوا معدومين حال الخطاب .

٢ - إنّ خطاب الله سبحانه لهم كان من قبيل خطاباتنا .

والحال إنّ في مسألة غامضة جداً كمسألة عالم الذّر ، لا يمكن الوصول إلى نتيجة صحيحة بناءً على مثل هذه الفرضيات ، فكلّ هذه التصورات ، هي دعوى لا بدّ من إثباتها .

ونقد القراءة طبعاً يكون على قسمين : فتارةً يعطي الناقد قراءة أخرى ، وتارةً يرى بأنّ هذا المورد غير قابلٍ للقراءة أو إنّ هذه القراءة غير صحيحة .

ونحن هنا لا ندرى ماذا كانت قراءة الامام لعالم الذّر ، ونحتمل بأنّ الامام يعتقد أنّ قراءة ذلك البعض صورية وسطحية . وعلى كلّ حال فحينما أبطل الإمام هذا المبنى فيكون قد أبطل القاعدة الاصولية المستفادة منه .

المجال الثالث - دقّة الامام في الاستفادة من المباني الكلامية :

إنّ من خصائص الامام هي دقّته في الاستفادة من المباني الكلامية ؛ على سبيل المثال كيفية تعامله مع المبنى الكلامي (انحصار حق التشريع بالله) .

ففي الجواب عن هذا السؤال ؛ وهو إنّ حق التشريع لمن ؟ اتفق العلماء على أنّ الله تعالى هو المشرّع والمقتنّ الوحيد ، وأنّ حق التشريع منحصر به تعالى ، وقد صرّح بذلك القرآن أيضاً وبناءً على هذا ؛ فبالإضافة إلى استفادة هذا المبنى الكلامي (اختصاص حق التشريع بالله سبحانه) من صريح القرآن

التنفس في فضاء فكري من هذا القبيل.

إنّ نظرة الإمام إلى المسائل الرئيسية للأصول مع هذا النوع من الدقة،
ساهم في تعميق أفكاره الأصولية.

وبتعبير آخر: يوجد ارتباط واسع بين ظهور نظرية تبدّل الموضوع، في
فكر الامام مع نظره الدقيق إلى مقولة التشريع، فبناءً على هذا النظر الدقيق،
إذا أفتى المجتهد بتغيير الحكم لتغيير الموضوع فليس هذا من التشريع؛
وبعبارة أخرى: لم يعدّ مشروعاً بسبب الإقدام على هذا العمل، خلافاً لبعض
العلماء الذين لم يجرؤوا على البحث عن الموضوع لإيمانهم بهذا المبنى الكلامي
(اختصاص التشريع بالله سبحانه)؛ ولذا فقد حرّموا أنفسهم من الدقة اللازم
إعمالها، واكتفوا بالنظرة السطحية لانتاج أفكارهم الأصولية.

في حال إنّ الامام أقدم وبكلّ جرأة ودقة وعناية على البحث عن
(الموضوع)، وحصل على نتائج، واستطاع في ظلّ ذلك عرض نظرية (تبدّل
الموضوع إلى موضوع آخر).

ومن الضروري الإشارة إلى هذه النكته؛ وهي: بما أنّ مجال (دراسة
الموضوع) واسع وقابل للتأمل والدقة؛ لذا فهو يتطلّب نظريات أكثر، ومن
الممكن أن يتوصّل البعض إلى نظريات أخرى. وعلى هذا، فنحن لسنا بصدد
حصص البحث في نظرية (تبدّل الموضوع) بل نريد الإشارة إلى حقيقة، وهي
إنّ البحث عن الموضوع، ناشئ من الاستفادة الصحيحة من المبنى الكلامي
المذكور والنظر الدقيق^(٥٦).

٢ - حق تفسير وتحليل التشريع: إنّ من العلامات الأخرى على صحة
استنتاج الامام من هذا المبنى الكلامي (اختصاص حق التقنين والتشريع بالله
سبحانه) هو القول بحق التفسير والتحليل للإنسان في مجال التشريع الإلهي.
خلافاً للبعض الذين اتخذوا من هذا المبنى وسيلة لإبطال أيّ تفسير وتحليل

حول التشريع؛ والحال إنّ التشريع شيء وتحليل التشريع شيء آخر، فلا بدّ من التفريق بينهما.

وببيان آخر: إنّ مبنا الكلامي هو عدم جواز التشريع، لا عدم جواز تفسير التشريع.

بل إنّ طبيعة الانسان بما أنّه صاحب عقل وتفكير يمكنه من تحليل وتفسير الشريعة وتقييمها، فمن حقّه أن يبحث عن أنّ الشريعة الحالية كاملة أم لا؟ وأنّ الشريعة التي هي الآن على شكل فتاوى فقهية من قبل الفقهاء، هل تستطيع حلّ كلّ مشكلات الحياة؟ فإنّ هكذا بحث وتحليل من قبل الانسان لا يكون أبداً تشريعاً محرماً.

ومما تجدر الإشارة إليه؛ هو أنّ الشريعة الواقعية كاملة، وهذا في الواقع مبنى كلامي لا يمكن الإشكال والتشكيل فيه، وإنّما كلامنا في الشريعة التي تمرّ من خلال فهم واستنباط الفقهاء، وهي الآن بين أيدينا - على شكل فتاوى.

والحاصل إنّ حقّ تفسير وتحليل الشريعة من ناحية، وحقّ البحث والتحليل عن أنّ الشريعة هل استطاعت الاجابة عن المسائل والمشاكل من ناحية أخرى، كلا الناحيتين من حق الانسان، ولا يمكن عدّ ذلك من التشريع.

ومن هذا كلّ ظهر: إنّ البعض لا يجرؤ حتى على بيان أنّ ما قدّم إلى الآن من الفقه والشريعة لم يكن كافياً لحلّ مشاكل المجتمع؛ لاعتقاده بأنّ هذا المقدار من البيان هو تدخّل في التشريع، خلافاً للامام الذي نادى وبكلّ جرأة بضرورة تكميل وتعميق طريقة الاجتهاد، وأدواته من خلال طرحه لفكرة عدم كفاية الاجتهاد المصطلح لحلّ المشاكل العصرية.

وهذا يدلّ من ناحية على أنّ الامام يعتقد اعتقاداً راسخاً بالمبنى الكلامي القائل بأنّ الدين كامل وكافٍ لتلبية متطلبات الحياة، ومن ناحية أخرى يرى أنّ تفسير الشريعة من حق الفقيه؛ ولذا كان يقول بعجز الاجتهاد المصطلح.

وبهذا يكون تعبير الامام قد احتوى على مبنين كلاميين: أحدهما أن ما هو حق الله سبحانه هو التشريع، وهذا لا يعني أنه ليس للانسان حق تفسير وتحليل الشريعة. والمبنى الكلامي الآخر هو: نظرتة الخاصة إلى الانسان ومعرفة الانسان؛ فإنه وإن كان ليس للإنسان تأسيس شريعة إلا أنه ومن ناحية أخرى لا يمكن إنكار هذه الحقيقة، وهي إن الانسان له قابلية الفهم والتفسير، ويتمكن من الربط بين الفقه والوقائع وتحليل ذلك ونقده.

الهوامش

- (١) من قبيل الابداع والتجدد في مبحث الخطابات القانونية والترتب و
- (٢) من قبيل : إيجاد الفضاء المناسب لطرح مباحث أصولية حول (الموضوع) ، و(تنقيح الموضوع) عبر طرح (نظرية الزمان والمكان) .
- (٣) مثل : كتاب (الفوائد المدنية) ، و (هداية الأبرار للشيخ الكركي) ، فإنه فيهما هذا النوع من النظر والفكر .
- (٤) طبعاً ، نحن لسنا بصدد البحث عن تلك النقاط البديعة والمفيدة ، والبحث أيضاً ليس حول الأخباريين ، وإنما ذكرنا هذه النقطة ؛ لإيجاد مجال للتحقيق للمحققين والباحثين وكذلك لبيان أحد المناهج الصحيحة للأخباريين في بحث تاريخ الفقه والاصول .
- (٥) ولا بد أن لا ننسى أنه لولا وجود الأخباريين ، فليس من المعلوم ماذا يكون مصير علم الأصول وعاقبته .
- فإشكالاتهم وشبهاتهم ونقدهم هو الذي دفع الأصوليين للدقة والتجديد ، وهذا ما تحقق على يد الوحيد البهبهاني رحمته الله ، فهو الذي فتح طريقاً أفضل وأكثر عطاءً وعقلانيةً ، وبالالتفات الى نقد الأخباريين عبر عدة قرون استطاع أن ينقل علم الاصول إلى مرحلة جديدة ومسير جديد ، ومن ثم جاء الشيخ الأنصاري وأمثاله الذين نشأوا وترعرعوا في هذا المسار الجديد ، وهم أيضاً ساقوا الاصول ووصلوا بها إلى ما هي عليه اليوم .
- (٦) وإنما عبرنا بـ (الاصلاح والتجديد) لأن الامام بنفسه لم يبحث السير التاريخي لعلم الاصول . وبالالتفات إلى منهاج إصلاح وتجديد التأريخ ، فيمكن بحث ذلك من وجهة نظر أيّة شخصية تتمتع بهاتين الخاصيتين (إعمال ذلك النظر التاريخي في مباحثه الفقهية والاصولية ، والعقلانية المنسجمة) .
- (٧) تهذيب الاصول ٣ : ١٤٠ .
- (٨) ويدعي الامام أنه في القرآن الكريم - أيضاً - قد أشير - بنحو ما - إلى المسائل الاصولية ، إلّا أننا حيث اعتبرنا المرحلة الاولى هي مرحلة ظهور وبروز القواعد ، واستعمالها ؛ لذا فإن أكثر بحثنا هو عن الروايات .

- (٩) تستفاد هذه النقطة من بعض عبارات الامام . (انظر : تهذيب الاصول ٣ : ١٤٠) .
- (١٠) المصدر السابق : وهذه هي عبارة الامام : «إنَّ بعض ما عددهنا من المسائل كان منقحاً عند أهل الاستنباط في تلك الأعصار» .
- (١١) الاجتهاد والتقليد : ١١ .
- (١٢) تهذيب الاصول ٣ : ١٠ و ١١ .
- (١٣) تهذيب الاصول ٣ : ١٤١ .
- (١٤) الاجتهاد والتقليد : ١١ .
- (١٥) المبسوط ١ : ١ - ٢ .
- (١٦) الظاهر : إنَّ هذه المسائل دخلت في علم الاصول ؛ إمّا من بداية تدوينه (ويبدو إنَّ هذا الاحتمال بعيد) ، أو بعد ذلك بقليل ، فالظاهر إنَّ بعض المسائل الأجنبية دخلت علم في الاصول من زمان المحقق الحلّي فما بعده .
- (١٧) قال : «فمن أنكر دخالة علم الاصول في استنباط الأحكام ، فقد أفرط» . الاجتهاد والتقليد : ١٠ .
- (١٨) وكذا يمكن استفادة نقطة أخرى من هذه العبارة ، وهي : إنَّ ازدياد المسائل الأجنبية لم يكن جديداً ، بل كان أيضاً في زمان العلماء المتقدمين .
- (١٩) تهذيب الاصول ٣ : ١٤١ .
- (٢٠) الاجتهاد والتقليد : ١١ .
- (٢١) قال الامام الخميني - بهذا الصدد - : «وقياس زمان أصحاب الأئمة بزماننا ، مع الفارق من جهات» . الاجتهاد والتقليد : ١٠ - ١١ .
- (٢٢) تهذيب الأصول ٣ : ١٣٩ - ١٤٠ .
- (٢٣) أنوار الهداية ١ : ١٠٦ .
- (٢٤) المصدر السابق .
- (٢٥) الكفاية : ٥٧ .
- (٢٦) فوائد الاصول ٤ : ٤٩٤ .
- (٢٧) الاسراء : ٤٣ .
- (٢٨) تنقيح الاصول ٢ : ٣٩٦ .

(٢٩) المصدر السابق .

(٣٠) الاسراء : ١٥ .

(٣١) الاسراء: ١٣-١٥.

(٣٢) تنقيح الاصول ٣: ٢٠٨.

(۳۳) الإسراء: ۴۶.

(٣٤) أنوار الهداية ١ : ٢٧٥ .

(٣٥) تهذيب الاصول ٣: ١٤٠.

(٣٦) الاختلاف بين المرتكز والسيرة: السيرة: هي ما يشاهد من سلوك في عمل العقلاء ،

وأما المرتكز: فهو الخلفية الذهنية والبدئية للسيرة . ويعتقد الإمام بأن المرتكزات

الفطرية والعقلانية - وقبل أن تتحوّل إلى سيرة - هي أحد مصادر علم الاصول .

(٣٧) الأنعام: ٤٠، ٦٧.

(٣٨) وهذا مفاد حديث انظر: كمال الدين وتمام النعمة : ٣٢٤ ، ج ٩ .

(٣٩) ففي الملازمة العرفية ، يقال - مثلاً - هناك ملازمة بين الصيف وعدم المطر ، بخلاف

العقل فإنه لا يرى تلازماً بينهما ؛ فالملازمة العرفية فيها نوع من المسامحة ، أما

العقلية فليس فيها ذلك .

(٤٠) تهذيب الاصول ٣: ١٤٠ (تقرير بحث السيد الخميني).

(٤١) ليس المقصود من تأثير ودور صفات الله سبحانه في الفقه والاصول ، هو ما ثبت

وتحقق على طوال تاريخ الاستنباط فحسب ، بل المقصود أيضاً - التأثير الذي يمكن أن

تحدثه - ولم يتحقق إلى الآن - تلك الصفات التي لم يلتفت إليها الفقهاء ؛ ولذا لم تؤثر في

توجيه الأبحاث الفقهية جهة خاصة . بل يمكن أن يقال إن محطّ نظرنا هو هذه القابليات

التي لم تستغل إلى الآن .

والنقطة الأخرى هي : أنه وإن كان هذا المجال يعدّ من أكثر مجالات العقائد الكلامية

قابلية في التأثير على مباحث الفقه والاصول إلا أنه أَسْتَغْلَّ واستثمر أقل من بقية

المجالات .

والحاصل - أولاً: إنّ أكثر المجالات قابلية في التأثير هو هذا المجال ، ثانياً: إنّ هذا

المجال هو أقل المجالات استثماراً.

ودراسة أبعاد هذا الموضوع ، وإثبات هاتين النقطتين يستدعي مجالاً مناسباً غير ما نحن فيه .

(٤٢) أنوار الهداية ١ : ١٠٦ .

(٤٣) الوسائل ٦ : ٢٨٩ ، ب ١٩ من القنوات ، ح ٣ .

(٤٤) تهذيب الأصول ٢ : ٢٤٩ .

(٤٥) تهذيب الأصول ٢ : ٤٦ .

(٤٦) نعم ، من الممكن أن يكون الخطاب في بعض الموارد بهذه الألفاظ ؛ كما في كلام الله سبحانه لموسى عليه السلام .

(٤٧) تهذيب الأصول ٢ : ٤٦ .

(٤٨) الرسائل ، الاجتهاد والتقليد : ١٣٠ .

(٤٩) الروم : ٧ .

(٥٠) وقد أُشير إلى هذه النقطة في الآيات والروايات : فقد ورد في الروايات : «إذا أذنب الرجل خرج في قلبه نكتة سوداء» البحار ٧٠ : ٣٢٦ ، ولا يمكن القول بأنه ليس هناك أي أثر لهذا الموجود الملكوتي - النكتة السوداء - في الآخرة ، قال تعالى : ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هُلٍيْهِ أَغْمًى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَغْمًى وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (الإسراء : ٧٢) ، فالعلاقة بينهما واضحة جداً .

(٥١) أنوار الهداية ١ : ٥٥ .

(٥٢) في المصدر (دستور) : كلمة فارسية ، وقد ذكرنا ما يرادفها .

(٥٣) تهذيب الأصول ٢ : ٢٧٤ .

(٥٤) المصدر السابق : ٤١ .

(٥٥) إلّا أنّ بعض الأصوليين يعتقدون بجواز خطاب المعدم ؛ وذكروا لذلك أدلة أخرى .

(٥٦) إنّ بحثنا الحاضر ليس بصدد بيان كلّ جوانب وزوايا نظرية (تبديل الموضوع) ، ولا يمكن التمسك بأدنى دليل للقول بتبديل الموضوع ؛ وتبديل الحكم على أثر ذلك ، بل لهذا البحث قواعده وقوانينه الخاصة به ، وهناك أبحاث كثيرة تترتب عليه ، لسنا بصدد بيانها .

نظرية الخطابات القانونية

□ الشيخ أبو القاسم المقيمي

عرض لنظرية الإمام الخميني (عليه السلام) الأصولية حول قانونية الخطاب الشرعي

مقدمة :

المشهور لدى علماء الأصول في تحليل عملية وضع الأحكام الشرعية وطريقة جعلها أنّ الأوامر والنواهي الشرعية عبارة عن قضايا حقيقية تتعلق بأحاد المكلفين، وتنحلّ إلى خطابات متعدّدة وبصورة خطابات شخصية لكلّ فرد من مخاطبين خطاب مستقلّ ومنفرد، وحيث إنّ الخطاب يتوجّه إلى المكلف بشخصه فإنّه لابدّ وأنّ تلحظ خصوصيّات المكلف وحالاته في الخطاب كالعلم به والقدرة على امتثاله وتوفّر الداعي إليه^(١). ومن هنا يقبح تكليف الجاهل والعاجز والعاصي ومن لا داعي له للامتثال؛ لأنّ التكليف إنّما هو لإيجاد الداعي في نفس المكلف وإمكان إنبعاثه، ومع جهله أو عجزه وشبه ذلك يكون التكليف لاغياً، لعدم إمكانية الانبعاث نحو التكليف^(٢).

وهذا الرؤية قد ظهرت انعكاساتها في قسم من البحوث الأصولية :

١ - إنهم في مبحث الضد - بناءً على أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده حينما تكون إزالة النجاسة عن المسجد هي الواجب الأهم - ذهبوا إلى استحالة الأمر بالصلاة حينئذٍ؛ وذلك لأنّه بناءً على انحلال الخطاب بعدد

المكلفين ولحاظ الحالات الفردية للمكلف لا يمكن تكليفه بالضدين لعجزه عن الامتثال لكلا التكليفين والخطابين، وعليه فلا أمر بالصلاة حينئذٍ، فلو عصى الأمر بالإزالة واشتغل بالصلاة فما هو حكمها من حيث الصحة والبطالان؟

حاول كثير من الأصوليين تصحيح العبادة بطرق عديدة:

منها: أن يكون الإتيان بالصلاة بقصد الملاك (٣).

ومنها: طرح فكرة الترتب في تصوير الأمر بالمهم وأنه في طول الأهم كي لا يتطرق محذور عدم قدرة المكلف (٤).

٢ - وأيضاً في تقسيم مراتب الحكم إلى أربع مراتب - كما طرحه المحقق الخراساني - هي: الاقتضاء والإنشاء والفعلية والتنجز، فإذا أبرز الحكم وكان المكلف عالماً قادراً فالحكم فعلي ومنجز، وأما في حالة عدم إبراز الحكم أو جهل المكلف وعجزه فالحكم إنشائي وغير منجز. ومن الواضح أن هذه المراتب مبتنية على انحلال الخطاب ولحاظ حالات المكلف وخصوصياته (٥).

٣ - وكذلك ذهب الأصوليون في بحث تنجز العلم الإجمالي إلى بطلان منجزيته بخروج أحد أطرافه عن محل ابتلاء المكلف وجريان البراءة فيه؛ وذلك لقبح تعلق الخطاب به عقلاً بعد خروجه من دائرة الابتلاء؛ لأن التكليف إنما يدخل في العهدة إذا توفّر الداعي للانبعث أو الترك، فإذا انتفى الداعي فلا يعقل التكليف حينئذٍ (٦).

٤ - وهكذا فقد واجه الأصوليون في ضوء نظرية انحلال الخطاب الشرعي عدة إشكالات في بعض البحوث الأخرى كالبحث في شمول الخطابات القرآنية للغائبين والمعدومين حين صدور الخطاب وتصحيح الواجب المشروط قبل تحقق الشرط وصحة توجيه النهي إلى من لا داعي له إلى فعل المحرم. وكذلك بحث اجتماع الأمر والنهي واعتبار المندوحة فيه وبحث الجمع بين الحكم

الظاهرى والواقعى (٧).

وقد حاول الإمام الخميني عليه السلام من خلال طرحه لنظرية «الخطابات القانونية» معالجة تلك الإشكاليات، بعد استخراجها بدقة من النصوص الشرعية معتبراً تشريع الأحكام الشرعية على شاكلة تشريع القوانين الاجتماعية والعرفية.

وتعتبر هذه النظرية باعتراف كثير من المحققين وعلماء الأصول من إبداعات الإمام عليه السلام في علم الأصول ^(٨). ولئن سبقه أحد إلى ذلك فلا شك في اعتباره عليه السلام أول من شيد أركان هذه النظرية وطورها وسعى إلى اعتبارها أصلاً وقاعدة كلية يستفاد منها في مجالات عديدة. وقد ذكر تلميذه الشيخ الفاضل النكراني هذه النظرية في عداد إبداعاته القيّمة ^(٩).

وعبّر عنها ولده السيد مصطفى بـ «الأصل الأصيل» و «المسالك الراقية» وقال عنها: «ولعمري إنّ من ألقى حجاب العناد وتدبّر بعين الإنصاف والسداد لا يتمكّن من رفض هذه البارقة الملكوتية التي تنحلّ بها كثير من المعضلات وأساس طائفة من المشكلات، فلله درّة وأجره»^(١٠).

إنَّ « نظرية الخطابات القانونية » إضافة إلى آثارها الأصولية والفقهية المهمة والكبيرة جداً لا يمكن حصرها في علم الأصول حسب، بل هي في حد ذاتها نظرية واسعة وشاملة تؤثر في منهجية تدوين القانون وتشريعه وتنفيذه .

متى تبلورت النظرية لدى السيد الإمام عليه السلام:

هل هذه النظرية ممّا وصل إليه الإمام الراحل عليه السلام في الدورات الأخيرة من دراساته الأصولية أو الفقهية وتبدّل رأيه عمّا عليه أولاً - كما رأينا منه في نظريته حول أمارية الاستصحاب، وموضوع علم الأصول حيث تبع المشهور،

واشتمال جميع القضايا على النسبة الحكمية ولكن رجع عما عليه وذهب إلى أن الاستصحاب من الأصول وعدم احتياج العلوم إلى موضوع أصلاً وعدم اشتمال بعض القضايا على النسبة - ^(١١) أو إنَّ هذه النظرية المهمة ممَّا بلغ إليه فكره الشريف من أوَّل تحقيقاته ودراساته الاجتهادية ؟

والظاهر أنَّه ممَّا عليه الإمام عليه السلام من أوَّل دراساته وتحقيقاته ؛ لوجوده في أوَّل ما صنَّفه عليه السلام بقلمه الشريف في الفقه والأصول . كما في تعليقه على الكفاية المسمَّى بـ « أنوار الهداية » حيث فرغ منها في شهر رمضان المبارك سنة ١٣٦٨ القمرية . وهذا الكتاب مشتمل على عدد من نظرياته التي رجع عنها كما أشرنا إلى بعضها آنفاً - ومع ذلك رأينا فيها تصريحه بنظرية (الخطابات القانونية) ^(١٢) وكذا صرَّح الإمام عليه السلام بهذا النظرية في كتاب الطهارة وهو - على ما هو المذكور في مقدمته ^(١٣) - من أوَّل ما دَوَّنه الإمام من بحوثه الفقهية التفصيلية ، وقد شرع ببحثه وتدوينه سنة ١٣٧٣ القمرية ومع ذلك رأينا فيه تطبيق نظريته ، كما سنذكره في آثاره الفقهية .

عنوان النظرية :

إنَّ كلمة (القانون) لفظة يونانية دخلت اللغة العربية من السريانية ، وكانت تطلق في اليونانية على (المسطرة) ، واستعملت في العربية بمعنى (الميزان) و (المعيار) ، ويطلق على كل قاعدة كلية وإلزام تشريعي عام ^(١٤) .

واستعمال كلمة (قاتون) في الدائرة الفقهية المراد به ، كلَّ أمرٍ كليٍّ ودائميٍّ وارد عن طريق الوحي بما يعبَّر عنه في علم الأصول بـ (الحكم) ^(١٥) ، فللفظ القانون قد أخذ في معناه الشمولية والاستيعاب .

وأما تسمية هذه النظرية بنظرية الخطابات القانونيين وإطلاقها على الخطابات الشرعية فالملاحظ فيه عنه الإمام - على الأكثر - هو جهة الشبه والمشاكلة بينها وبين الطريقة العرفية والعقلانية في وضع القوانين

وتشريعها (١٦).

بيان نظرية الخطابات القانونية:

يقسم الإمام الخميني الخطابات الشرعية إلى خطابات شخصية وقانونية. والخطاب الشخصي هو الخطاب الكفيل ببيان الحكم الشرعي إلى فرد أو أفراد بخصوصيات معينة على نحو لا يشمل غيرهم من المكلفين. ومن خصائص هذا النوع من الخطاب وضوحه من جهة ودخالة علم المكلف وقدرته على الفعل أو الترك في إمكان انبعاثه من جهة أخرى^(١٧).

ويمكن التمثيل لهذا النوع من الخطابات بخطابه تعالى لنبِيِّهِ ﷺ : ﴿ يَا أَيُّهَا
الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ﴾ (١٨) ، وخطابه سبحانه لموسى عليه السلام :
﴿ أَذْهَبَ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى ﴾ (١٩) ؛ فَإِنَّ الخطاب الشخصي إلى العاجز وغير
الملتفت ممتنع صدوره من الملتفت إِلَّا خطاباً صورياً ، فلا بدّ من كون الفرد
مستجماً لشرائط صدور الخطاب من العلم والقدرة واحتمال الانبعاث .

وأما الخطابات الكلية القانونية فهي الخطابات المتكفلة لبيان الأحكام لجميع المكلفين، وليست موضوعاً للتكليف الشخصي.

ويذهب عليه السلام إلى أنَّ خطابات الشارع لا تنحلّ إلى عدّة خطابات بعدد المكلفين ؛ لأنّ الكثرة من جهة المكلف لا التكليف ، فإنّ الموضوع في الخطاب الشرعي هو الأحكام العامّة والكلية مثل: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ﴾ و ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ ونظائرهما التي لا يؤخذ في عناوينها الخصوصيّات الفرديّة ، ويكون المخاطب فيها عامّة المكلفين ، ولا تتحدّد بزمان أو مكان أو أفراد معيّنة . ومن هنا فإنّ القدرة والعلم ليسا شرطاً في صدور الخطاب ، ولا فرق في ذلك بين الحاضر والغائب والقادر والعاجز والعالم والجاهل .^(٢٠)

وفى الخطاب القانوني لا يكون الهدف النهائي للخطاب تحريك كل

المخاطبين، وإنما غرض المشرع هو إرادة تحقق الفعل من المكلف، بمعنى تحقق الإرادة التشريعية وجعل الحكم^(٢١). والخطاب في مثل هذه الحالات واحد ولكن المخاطب متعدد. فإذا لم ينبعث جميع المخاطبين بالخطاب أو كانوا جاهلين به أو عاجزين عن امتثاله وقع حكم الشرع حينئذٍ - أمراً كان أو زجراً - لاغياً ومخالفاً لحكم العقل.

نعم، لو كان البعض منهم واجداً لتلك الشروط كالعلم والقدرة واحتمال الانبعاث والتحريك جاز مخاطبة الجميع عقلاً وعرفاً وشرعاً؛ لأنَّ الشارع الحكيم يعلم أنَّ ثمة من يكون في المخاطبين جاهلاً أو عاجزاً أو عاصياً ومع ذلك جعل الحكم وشرعه لوجود من ينبعث أو ينزجر من خطابه، فتتحقق الإرادة التشريعية والقانونية للحكم، ولا يكون أمر الشارع لغواً، ولا مخالفاً للعقل. فلا يشترط في الخطاب القانونية كون جميع الأفراد واجدين للشرائط المزبورة، بل واجدية طائفة منهم تكفي لتحقيق الإرادة التشريعية المتعلقة بالعنوان العامِّ الكلِّي، ويكون عندئذٍ جميع المخاطبين مورد التكليف^(٢٢).

قال الإمام الخميني في «مناهج الوصول» وهو ممّا خطّه يراعه المبارك:
«إنَّ الخطابات العامة لا ينحلّ كلّ منها إلى خطابات بعدد نفوس المكلفين، بحيث يكون لكلّ منهم خطاب متوجّه إليه بالخصوص، بل يكون الخطاب العمومي خطاباً واحداً يخاطب به العموم، وبه يفترق عن الخطاب الخصوصي في كثير من الموارد.

هذا مضافاً إلى أنَّ الإرادة التشريعية ليست إرادة إتيان المكلف وانبعاثه نحو العمل، وإلا يلزم في الإرادة الإلهية عدم انفكاكها عنه وعدم إمكان العصيان، بل هي عبارة عن إرادة التقنين والجعل على نحو العموم، وفي مثله يراعي الصحة بملاحظة الجعل العمومي القانوني، ومعلوم أنَّه لا تتوقف صحته على صحة الانبعاث بالنسبة إلى كلّ الأفراد، كما يظهر بالتأمل في

وقد اعتبر الخلط بين هذين النوعين من الخطاب وعدم معرفة ميزة كلّ منهما وراء مقالة المشهور بالاحلال الخطاب الشرعي، حيث اعتبروا - بناءً عليها - جميع خطابات الشارع خطابات شخصية (٢٤).

لوازم نظرية الخطاب القانوني:

وللتعرّف على أساس هذه النظرية بشكل صحيح ينبغي الالتفات إلى لوازمها:

١ - الجمع بين وحدة الخطاب وشمول الحكم لجميع المكلفين:

لا يخفى أنّ ما استهدف الإمام بيانه هو كلية خطاب الشارع وعدم انحلال الخطاب؛ ولذا لا يتوهم أنّ لازم الخطابات القانونية وحدة المنشأ؛ بمعنى أنّ المنشأ تكليف واحد لمجموع المكلفين، لأنّه باطل بالضرورة، فالمراد منها - كما هو صريح كلام الإمام الراحل - أنّ الخطاب واحد والإنشاء واحد، ولكن المنشأ هو حرمة الزنا مثلاً على كلّ مكلف، من غير توجّه خطاب خاص أو تكليف مستقلّ إلى كلّ واحد، ولا استهجان في هذا الخطاب العموميّ إذا كان المكلف في بعض الأحوال أو بالنسبة إلى بعض الأمكنة، غير متمكّن عقلاً أو عادة فليس للمولى إلّا خطاب واحد يرى الناس كلّهم أنّه حجة عليهم (٢٥).

وبهذا البيان يظهر وجه الجمع في كلام الامام الراحل بين وحدة الخطاب وشمول الحكم لجميع المكلفين وهذا ما سميناه بالانحلال الحكمي، وسيأتي بيانه تفصيلاً، وبالتأمل فيه يمكن الجواب عن أكثر الإشكالات التي أوردها بعض الأعلام على هذه النظرية.

٢ - متعلّق الحكم على الخطاب القانوني كلّّي، وموضوعه نفس الطبيعة والعنوان، فكلّما تحقق العنوان يتعلّق به الحكم، كما سيأتي توضيحه

٣ - فعلية جميع التكاليف بالنسبة إلى المكلفين :

ومن لوازم هذه النظرية فعلية جميع التكاليف بالنسبة إلى كلّ مكلف وإن كان العاجزون ونحوهم معذورين في مخالفتها. وتظهر الثمرة في صورة ترك الأهم والمهمّ معاً في مسألة التزام، فيستحقّ المكلف العقوبة عليهما لتركه كلّاً من التكاليف المقدورين بلا عذر^(٢٧). وهذا ما ياباه بعض^(٢٨)، كما سيأتي تفصيله.

٤ - لا يكون العلم والقدرة من الشروط العامة للتكاليف، بل إنّهما قيدان في مرحلة التّجّز، كما تقدم وسيأتي أيضاً تفصيله.

٥ - وكما لا تكون الأحكام مقيدة بالقدرة والعلم، فكذلك لا تكون مقيدة بالبلوغ والعقل أيضاً، كما تمسك به الإمام في مسأله المقبوض بالعقد الفاسد في الجواب عن النقض بالصبي الذي مات قبل بلوغه والمجنون الذي لم تحصل له الإفاقة حتى مات، في إطلاق الضمان المستفاد من قاعدة اليد^(٢٩) وإن كان التكليف مرفوعاً عن الصبي بالاجماع^(٣٠)، كما سيأتي بيانه في الآثار الفقهية.

٦ - كما يشمل الخطاب جميع الأفراد ويكون له عموم بالنسبة إلى جميع المكلفين كذلك له العموم بالنسبة إلى جميع الأزمنة والأمكنة^(٣١).

أدلة نظرية الخطابات القانونية :

١ - الوجدان: إنّ الوجدان السليم قاض بأنّ الخطاب الواحد كافٍ لمخاطبة الجميع دون حاجة إلى مخاطبة الآحاد، ويكون محققاً لغرض المخاطب، قال ﷺ: « كما يشهد عليه وجدان الشخص في خطابه، فإنّه إذا دعا قومه لإنجاز عمل أو رفع بليّة فهو بخطاب واحد يدعو الجميع إلى ما رامه، لا أنّه يدعو كلّ واحد بخطاب مستقلّ ولو انحلاً؛ للغويّة ذلك بعد كفاية الخطاب

الواحد بلا تشبّث بالانحلال» (٣٢).

٢ - ظهور الخطابات: تَمَسَّكَ ﷺ مضافاً إلى الوجدان بظهور الألفاظ والعناوين الواردة في موضوع الخطابات والأحكام، سواء كانت عمومات مثل ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ أو مطلقات مثل ﴿مَنْ آمَنَ﴾ و «المؤمن يفى ببنده»، فإنَّ دلالة تلك العناوين مقصورة على خصوص الموضوع الذي وضعت له، ولا يحكي إلّا عن الطبيعة دون لواحقها الخارجية أو العقلية، فوصف (المؤمن) أو (الذين آمنوا) يدلّ على خصوصية الإيمان في ذلك الفرد أو الأفراد المنطبق عليهم ذلك العنوان من دون نظر إلى الحالات والصفات العارضة عليه كالعلم والجهل والقدرة والعجز، فتدلّ على المصاديق الذاتية لطبيعة المؤمن، أي الأفراد بما هم مؤمنون، لا على الأوصاف والطوارئ الأخر؛ إذ لا تحكي الطبيعة إلّا عمّن هو مصداق ذاتي لعنوانها، ولا تكون آلات التكثير كالجمع المحلّي بـ«أل» و «كلّ» إلّا دالّة على تكثير نفس العنوان، ولا يعقل دلالتها على الخصوصيات الفردية، فعموم الخطاب ليس في المثال إلّا للمؤمنين.

فإذا ورد مثله في الكتاب العزيز يشمل كلّ مؤمن في كلّ عصر حال وجودهم، ولكن ليس حجة عليهم إلّا بعد علمهم بالحكم، فقبل تبليغ الرسول الله ﷺ لم يكن حجة على أحد إلّا على نفسه الكريمة، وبعد التبليغ صار حجة على السامعين دون الغائبين، وعندما وصل إليهم صار حجة عليهم، وبعد وجود المكلفين في الأعصار المتأخرة لم يكن حجة عليهم إلّا بعد علمهم

فالجاهل والعالم والتاسي والمتذكر والعاجز والقادر كلهم سواء في ثبوت الحكم عليهم وشمول للخطاب لهم وإن افترقوا في تمامية الحجة عليهم .

وعليه فكيف يدعى انحلال الخطاب الشرعي بعدد خصوصيات الأفراد المخاطبين التي لا دخل لها بعنوان الخطاب ولا الموضوع له (٣٣) ؟

ويستشهد رحمته لذلك أولاً بالتدبر في خطابات الوعاظ الذين يعظون الناس المستمعين إليهم، المختلفين فيما يوعظون به، فمنهم من يكون عاجزاً، ومنهم من لا يتوجه حين مخاطبته إلى ما آفاده، ومنهم من هو النائم أو الأصم، ومع ذلك يوجه الخطيب خطابه إلى كل الحاضرين من غير تقييد ولا توجيه إلى بعض دون بعض، فهل في هذه الواقعة يتعدّد الخطاب ويتكرّر الواحد الكلي إلى الشخصيات ؟ وهل يكون الغافل أو النائم ونحوهما خارجين عن ذيل خطابه ؟ أم أنّ الكلّ مشمول بخطاب كلي والواعظ حين خطابه لا يتوجه إلّا إلى العناوين التي يأخذها في الخطاب كعنوان (الناس) أو (المؤمنون) ويكون الكلّ مخاطباً بخطابه ومحكوماً بحكمه، فلا يلزم أن يكون كلّ فرد من أفراد المستمعين واجداً للشرائط، ولكن يعتبر كون طائفة منهم واجدين لها، فإنّه عند ذلك تترشّع إرادة الوعظ من الواعظ ويكون وعظه معقولا (٣٤).

وثانياً: إنّ الفقهاء والاصوليين كثيراً ما صرّحوا بأنّ التأمل في أحوال الأوامر العرفية والعادية في كلّ لغة ولسان قد يفيد البصيرة والاطلاع على كيفية الخطاب الشرعي (٣٥)، وعلى هذا الأساس قد مشى الإمام في التصديق بالخطاب القانوني؛ لأنّ التأمل في طريقة العقلاء والعرف في سنّ القوانين موجب للتصديق بذلك؛ حيث شرّعوا الأحكام بنحو كليّ واسع يشمل الجميع (٣٦) فمن كان واجداً للشرائط المقرّرة في القانون يكون مورداً للتكليف. ولا تكون إرادتهم في ضرب القانون المزبور، كثيرة حسب الآحاد الموجودة بالفعل، ولا يوجد بعد ذلك في أنفسهم الإرادة الأخرى حسب الأفراد المعدومة؛ لانعدامهم بأنفسهم، مع بقاء قوانينهم المضروبة في الدفاتر والداستير (٣٧)، فلا يعقل في حقّهم حصول الإرادة بالنسبة إلى الأشخاص

الذين يوجدون بعد ذلك، ولكن مع ذلك كله يكون القانون نافذاً في حق الكلّ، ولا يختص العاجز ولا الجاهل والناسي بخطاب حتى يلزم المحال، بل الكلّ مكلفون وهم بين معذورين وبين من لا يعذر^(٣٨)، هذا طريقة مجالس التقنين العرفيّة، ولم يبيّن الشارع المقدّس طريقةً أخرى في خطاباتهِ؛ وذلك لأنّ خطابه موجه إلى الناس أيضاً، كما هو الأمر في القانون الوضعي، فلو كانت له طريقة أخرى لذكرها ونبّه عليها.

وينسجم هذا الفهم والتحليل للخطابات الشرعية وتوجيهها لعموم المخاطبين مع إطلاق الخطابات القانونية عليها لغة، كما أشرنا إليه فيما سبق.

كيفية شمول الحكم لكل فرد على ضوء نظرية المشهور:

وبعدما سبق من بيان مبنى القول بالخطابات الكلّية القانونية ينبغي الكلام حول الشبهة العقلية التي ابتلي بها الأعلام، وربّما لأجلها ذهبوا إلى انحلال الخطاب الواحد إلى عدّة خطابات: ألا وهي أنّ كلّ واحد من أفراد المخاطبين لا بدّ أن يكون مورد التكليف ومورد الحكم من غير ارتباط حكمه بحكم الفرد الآخر؛ لأنّ العموم أصوليّ استغراقي، فيكون الحكم الكلّي منحلّاً إلى الأحكام الكثيرة، ولذلك تجري البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية، ويتعدّد العقاب والثواب بتعدّد المكلفين، فيتعدّد الحكم، فيكون كلّ فرد مورد الحكم المخصوص به.

والحكم سواء كان نفس الإرادة، أو كان الإرادة المبرّزة، أو كان المعنى المنشأ بتلك الإرادة، أو كان معنى انتزاعياً من ذلك المعنى المنشأ، أو كان غير ذلك، يكون مخصوصاً بكلّ فرد ومتعدد حسب الأفراد، فيكون من قبل المولى بالنسبة إلى كلّ فرد إرادة صدور الفعل منه أو إرادة بعثه نحو المادّة، على اختلاف المذهبين في متعلّق الإرادة التشريعية.

وعلى كلّ حال: كيف يعقل توجيه تلك الإرادة إلى الفرد الذي هو جاهل

والمولى ملتفت إلى جهله؟! وإلى الفرد الذي هو عاجز وغافل والمولى ملتفت إلى حاله؟!!

ولذلك، التزم أعلام الأصوليين بالانحلال الخطاب إلى خطابات حتى يكون كل فرد مورداً للتكليف.

كيفية شمول الحكم لكل فرد على ضوء نظرية الخطابات القانونية:

ولابدّ للقاتل بالخطاب القانوني من حلّ هذه المشكلة والجواب عنها.

فإن كان الخطاب القانوني معناه عدم الانحلال بحسب الأفراد فيكون الأفراد بلا تكليف فهو خلف، وإن كان معناه أنّ الأفراد مع كون الخطاب قانونياً متوجّهاً إلى العنوان مورد التكليف والحكم، فهو مناقضة ومستحيل ولكن يمكن الجواب عنه - كما أفاده ولده الشهيد الفاضل - بأنّا لسنا قائلين بالانحلال الخطاب الذي هو معنى جزئي حرفي قائم بالمخاطب وبما تصوّره بصورة المخاطب، بل نلتزم بالانحلال الحكم العام الاستغراقي حسب الأفراد وأنّ كل فرد مخصوص بحكم يختصّ به ويستتبع إطاعته وعصيانه وثوابه وعقابه ولكن يتوجّه السؤال هنا إلى كيفية إمكان الانحلال الحكمي الراجع إلى التكاليف الكثيرة بناء على القول بالخطاب القانوني، وأنّ كلّ تكليف متوجّه إلى شخص وباعث إياه نحو المادّة ولو كان هذا الشخص عاجزاً غافلاً جاهلاً، فكيف يتوجّه إليه هذا التكليف؟! فهل يكون بعد هذا إلّا القول: بأنّ هؤلاء الأفراد بعناوين خارجة ليسوا مورد التكليف الفعلي؟!!

ولكن بعد التدبّر فيما تقدّم من مبنى الخطاب القانوني - وأنّه لا يشترط في هذا المبنى كون جميع الأفراد واجدين للشرائط حين صدور الخطاب من العلم والقدرة واحتمال الانبعاث، بل واجدية طائفة منهم تكفي لتحقيق الإدارة التشريعية المتعلقة بالعنوان العام الكلّي، ويكون عندئذٍ جميع المخاطبين مورد التكليف - يظهر إمكان الإنحلال الحكمي، وهو:

إِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَفْرَادِ وَإِنْ كَانَ مُحْكَمًا بِحُكْمٍ مُخْصِصٍ بِهِ ، وَالْحُكْمُ وَإِنْ تَقَوَّمَ الْإِرَادَةُ بِمَعْنَى أَنَّهُ هُوَ عَيْنُهَا أَوْ هُوَ أَمْرٌ مُتَأَخَّرٌ عَنْهَا لِاحْتِقَاقِهَا ، وَلَكِنْ تَكْفِي تِلْكَ الْإِرَادَةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِالْكُلِّيِّ وَالْقَانُونُ الْعَامُّ لاعتبار الحكم المزبور لكلِّ أحدٍ ، فَتِلْكَ الْإِرَادَةُ الْوَاحِدَةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِالْخُطَابِ الْعَامِّ الْقَانُونِيِّ تَنْحَلُّ حُكْمًا - حَسَبِ الْأَفْرَادِ وَحَسَبِ حُكْمِ الْعَقْلِ وَفَهْمِ الْعَرَفِ - إِلَى الْأَفْرَادِ ، فَيَكُونُ الْإِنْحِلَالُ إِلَى الْكَثِيرِ بِنَحْوِ الْعُمُومِ الْاسْتِغْرَاقِيِّ ، وَيَكُونُ الْإِنْحِلَالُ حُكْمِيًّا ؛ ضَرُورَةً أَوْ الْوُجْدَانِ قَاضٍ بِوَحْدَةِ الْإِرَادَةِ ، فَالْكَثْرَةُ اعْتِبَارِيَّةٌ بِلِحَظِ أَنَّ الْمُرَادَ مَعْنَى كُلِّيِّ انْحِلَالِيٍّ . وَهَذَا الْمَعْنَى الْإِنْحِلَالِيُّ يُوجِبُ سَرِيانَ الْإِنْحِلَالِ حُكْمًا إِلَى الْإِرَادَةِ ، لَا وَاقِعًا وَمَوْضُوعًا فَإِنَّهُ خِلَافُ الْوُجْدَانِ ، فَكُلُّ فَرْدٍ مِنَ الْأَفْرَادِ بِمَا أَنَّهُ إِنْسَانٌ وَبِمَا أَنَّهُ مُؤْمِنٌ مُسْلِمٌ مُحْكَمٌ بِالْحُكْمِ الْإِنْحِلَالِيِّ الَّذِي يَتَوَجَّهُ إِلَى الْآحَادِ ، حَسَبِ تَوْجِيهِ الْخُطَابِ الْكُلِّيِّ ، لَا حَسَبِ تَوْجِيهِ الْخُطَابِ الشَّخْصِيِّ .

مع أن انحلال هذا العام والقانون الكلّي إلى الكثير انحلالاً حكيمياً، موجب لصفة انتساب كلّ واحد إليه واختصاصه بالحكم المخصوص به^(٤٠).

الفرق بين الخطاب القانوني وتعلق الأوامر بالطبائع والقضايا الحقيقية:

الأمر قبل تعلّق أمره بشيء يتصوّره بكلّ ما هو دخیل في غرضه وبيعث المكلف نحوه ليوجهه في الخارج، فإذا لم تكن للخصوصيات الفردية دخالة في غرض الأمر لا يمكن أن يبعث نحوها^(٤١).

وذهب الإمام إلى الثاني، ولكن متعلّق الأحكام ليس الوجود الخارجي؛ لأنّ تعلّق الحكم بالوجود الخارجي أو الإيجاد بالحمل الشائع لا يمكن إلّا في ظرف تحقّقه، والبعث إلى إيجاد المتحقّق تحصيل للحاصل، كما أنّ الزجر عمّا وجد خارجاً ممتنع، وكذا لا يتعلّق الحكم بالوجود الذهني بما هو كذلك؛ لأنّه غير ممكن الانطباق على الخارج، فلا محالة يكون المتعلّق نفس الطبيعة، لكن لما كانت الطبيعة لا يمكن أن تصبح متعلّقة لحكم إلّا أن تصبح متصوّرة، والتصوّر هو الوجود الذهني، فلا محالة يكون ظرف تعلّق الحكم بها هو الذهن، فالطبيعة متعلّقة للحكم في الذهن لا بما هي موجودة فيه، ولا بما هي موجودة في الخارج، ولا بما هي مرآة للوجود الخارجي، بل بما هي هي.

فالمولى إذا رأى أنّ إتيان الصلاة مثلاً ووجودها خارجاً محصل لغرضه، فلا محالة يتوسّل إليه بوسيلة، ولا يكون ذلك إلّا بالتشبّه بالأمر بالطبيعة، ليعبث العبد إلى إيجادها، فمتعلّق الأمر هو الطبيعة، والهيئة باعثة نحو إيجادها^(٤٢)، فمتعلّق الأمر نفس الطبيعة - من حيث هي - يراد إيجادها في الخارج، ولكن يظهر من المحقق الخراساني أنّها من حيث هي لم تكن متعلّقة للأمر، بل الطبيعة بوجودها السعي بما هو وجودها - قبلاً لخصوص الوجود - متعلّقة للأمر^(٤٣).

ويظهر من المحقق العراقي أنّ معروض الطلب ومتعلّقه الطبيعة بما هي مرآة للخارج^(٤٤) ومنشأ هذه الأقوال منهم زعمهم أنّ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي، لا مطلوبة ولا مبغوضة ولا متعلّقة للأمر والنهي^(٤٥).

هذا، وقد ذكرنا مبني الإمام في متعلّق الأحكام بطوله ليتضح الحال في

الإشكالات المطروحة على نظرية الخطاب القانوني ، كما سيأتي بيان ذلك لاحقاً.

ولكن المدار في الخطاب القانوني ليس في متعلّق التكليف، بل المدار في كيفية إلقاء الشارع لخطاباته وفي كيفية الجعل والتقنين، والمّدعى أنّ الخطاب واحد والإنشاء واحد، ولا تنحلّ الخطابات العامّة إلى خطابات متعدّدة بعدد نفوس المكلفين سواء كان متعلّق ذلك الخطاب بالأفراد أو الطبيعة. ولذا يمكن تصوير النزاع حتى على القول بتعلّق الأوامر بالآفراد، فيمكن على مختار السيد الإمام تصوير الأمرين، فيكون مورد الأمر في الإزالة الفرد منها وفي الصلاة الفرد منها^(٤٦).

ب - وأما الفرق مع القضايا الحقيقية فقد ثبت في محلّه أن كلّ حكم شرعي بالنسبة إلى موضوعه المأخوذ في الدليل من القضايا الحقيقية، فإذا ورد (المستطيع يجب عليه الحج) فهو في قوة القضية الشرطية على مبنى بعض الأعلام^(٤٧) أو تكون من القضايا البتّية على مبنى الإمام^(٤٨)، إلّا أنّ موضوعها قابل للصدق على الأفراد الموجودة وعلى التي ستوجد؛ لعدم أخذ قيد في جانب الموضوع حتّى تصبح قضية خارجية.

فعلى ما صرّح به السيد الإمام القضايا الحقيقية هي القضايا التي يكون الحكم فيها مترتباً على جميع أفراد الطبيعة من غير اختصاص بالأفراد الموجودة خارجاً، بل كلّ فرد وُجد مصداقاً لها يترتب عليه الحكم، فإذا قال: (كلّ نار حارة) فقد جعل الموضوع هو جميع أفراد النار أعم من الموجودة والمعدومة؛ وذلك لما عرفت سابقاً من أنّ لفظه (النار) وكذا سائر الأسماء الموضوعية للطبيعة المطلقة إنّما تدلّ بالوضع على نفس الطبيعة الموضوعية بإزائها، كما لا يمكن الطبيعة أن تكون مرآة للأفراد والخصوصيات، كذلك لا يحكي اللفظ الموضوع بإزائها إلّا عن نفس الطبيعة المجردة عن القيود التي منها نفس الوجود، فكلمة (النار) حاكية عن نفس ماهيتها التي هي مقسم

للموجودة والمعدومية (٤٩).

هذا، ولكن الأصوليين زعموا أَنَّ القضايا الشرعية بالنسبة إلى القدرة والعجز وأمثالهما أيضاً من القضايا الحقيقية ؛ لامتناع كون موضوعها الأعم ، فيكون قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ ﴾ (٥٠) أي على القادر وهكذا في الأحكام التي لا موضوع لها، مثل الصلاة والحجّ، فَإِنَّ مخاطبتها المسمّى بـ (الموضوع) أيضاً هو القادر.

فلولا المحذور العقلي في تكليف العاجز ونحوه لما كان وجه للتصرّف في ظواهر الأدّلة، ولو أمكن الفرار من هذا المحذور لما كانوا يرضون بذلك التصرّف بجعل موضوع الأدّلة (القادر) مع أَنَّ موضوع الأدّلة العناوين العامة، فيشمل العاجز والقادر. إِلَّا أَنَّ العقل يتصرّف عندهم في ذلك ؛ لامتناع خطاب العاجز (٥١).

وقد اعترضهم السيد الإمام بإمكان مخاطبة العاجز بنحو الخطاب القانوني فينتج منه أَنَّ القضايا الشرعية الحقيقية باقية على ظواهرها.

ولا يخفى أَنَّ الأصوليين مع ذهابهم إلى أَنَّ القضايا الشرعية هي القضايا الحقيقية ذهبوا إلى إنحلال الخطاب، ولذا ابتلوا بالمحذور العقلي في شموله للعاجز.

فظهر بما تقدّم الفرق بين القضايا الحقيقية والخطابات القانونية (٥٢).

مناقشات لنظرية انحلالية الخطاب:

أورد الإمام الخمينيؑ على نظرية الانحلال - في مقام دعم نظريته - بعض المحاذير المبنائية، والتي نذكرها فيما يلي:

المحذور الأول: عدم الاحتياط عند الشك في القدرة:

إنّه بناءً على انحلال الخطاب بعدد المخاطبين فَإِنَّ موضوع التكليف هو

المكلف القادر، وليس « العاجز مشمولاً ومكلفاً بالتكاليف التي تتضمنه تلك الخطابات، فيلزم منه فيما لو شك في القدرة وعدمها إجراء البراءة؛ لأن المرجع في الشك فيها الشك في التكليف، لأن المفروض الشك في تحقق قيده، وإجراء البراءة في موارد الشك في التكليف مما لا خلاف فيه بينهم، مع أنه يظهر منهم القول بالاحتياط في مورد الشك في القدرة وقد تشبث الأصوليون للفرار عن ذلك بذكر طرق ووجوه (٥٣).

وأما الخطاب القانوني فلا يرد عليه مثل هذا الإشكال؛ لأن موضوع التكليف فيه ليس شخصياً، بل هو موضوع كلي وعام، ومع الشك في قدرة فرد ما لا يسري الشك إلى موضوع التكليف - وهو قدرة المجموع - بل يكفي قدرة بعض المكلفين في تحقق الموضوع. ولا شك في لزوم رعاية جانب الاحتياط عند الشك في قدرة مكلف ما؛ لأن الشك في قدرة فرد ما لا ترجع إلى الشك في موضوع التكليف حتى تجري البراءة (٥٤).

المحذور الثاني: النسبية في الأحكام الوضعية:

إن من لوازم القول بانحلال الخطاب نسبية الأحكام الوضعية كالصحة والنجاسة مثلاً وعليه يتكون مثل هذه الأحكام ثابتة في بعض الحالات وغير ثابتة أخرى - خصوصاً على القول بمجعية الأحكام الوضعية - فيلزم منه أن لا يكون الخمر الواقع في أقصى البلاد نجساً؛ وذلك لأنه بناءً على القول بالانحلال تؤخذ حالات المكلف وخصوصياته في الخطاب، ومنها عدم ابتلائه بالنجاسة البعيدة عنه، فيلزم أن لا تكون النجاسة حكماً وضعياً ثابتة في حقّه، وهذا معناه نسبية الأحكام الوضعية وهو باطل بضرورة الفقه.

ولا يرد هذا الإشكال بناءً على نظرية الخطابات القانونية؛ وذلك لفعلية الخطاب في جميع حالات المكلف، سواء ما كان منها داخلياً في محل الابتلاء أو خارجاً، حيث لم تؤخذ حالات الأفراد في تكاليف الشارع (٥٥).

المحذور الثالث: اجتماع عدة أكاذيب في خبر واحد:

إنَّ من لوازم انحلال الخطاب لزوم انحلال الخبر الكاذب في قضية معيّنة إلى عدة إخبارات كاذبة بعدد أفراد تلك القضية، فيكون الخبر الكاذب الواحد منطوياً على عدة أخبار كاذبة، فلو قال قائل بأنَّ النار باردة فقد كذب بعدد أفراد النار، وهو قول باطل لا يلتزم به ذو مسكة؛ لأنَّه لا فرق بين الخطاب الإخباري والإنشائي في نظرية الانحلال، لأنَّ ملاك الانحلال فيهما واحد، فلو قلنا بالانحلال في الثاني لزم القول به في الأول أيضاً، مع أنَّهم لا يلتزمون به (٥٦).

المحذور الرابع: عدم توجّه الخطاب للعصاة والكفار:

ومن لوازم نظرية الانحلال عدم كون العصاة مكلفين ومخاطبين؛ ضرورة أنَّ البعث والزجر إنّما هو لغرض انبعاث المكلف وانزجاره، وحينئذٍ فمع العلم بعدم الانبعاث والانزجار من المكلف أصلاً كيف يجوز أن يبعثه المولى ويزجره؟! وليس مجزّد إمكان تحقّق الانبعاث والانزجار شرطاً لصحة البعث، بل الشرط هو احتمالهما، ومن المعلوم انتفاؤه بالنسبة إلى العصاة في التكليف الشرعية؛ لكونه تعالى عالماً بعدم تحقّق الانبعاث والانزجار من العصاة أيضاً. فلا يجوز حينئذٍ تكليفهم، وضرورة الشرع على خلافه.

وقد حاول المشهور التفصّي عن ذلك من خلال فكرة الخطابات الامتحانية للكفّار.

وقد أوردت على هذه المحاولة بعض المناقشات؛ حيث إنَّ المولى لو لم يكن جدياً في خطابه الكفّار والعصاة فكيف يكون هذا الخطاب واجداً للحجية؟! فمع العلم بعدم وجود الداعي لديهم على الانبعاث فلا يتولّد في نفس المولى إرادة الأمر والبعث (٥٧).

وأما بناءً على نظرية الخطابات القانونية فإنَّ إرادة المولى للأمر والتشريع تكون بصورة كلية، ويتوجَّه الخطاب إلى جميع المكلفين من دون لحاظ الخصوصيات والحالات للأفراد في إرادة المشرِّع، ولا يؤثر عصيان بعضهم في توجَّه الخطاب (٥٨).

المحذور الخامس: عدم وجوب القضاء في النائم في جميع الوقت:

ومن لوازم القول بالانحلال الخطاب أيضاً عدم وجوب القضاء على النائم في جميع الوقت؛ لاستحالة بعثه لغرض الانبعاث، فلا يكون مكلفاً بالأداء حتى يجب عليه القضاء، مع أنَّ ضرورة الشرع أيضاً تقضي بخلافه (٥٩). ولكن لا يلزم هذا بناءً على نظرية الخطابات القانونية، كما يظهر وجهه ممَّا تقدَّم (٦٠).

المحذور السادس: تدخُّل العقل في حكم الشارع أو جواز تعجيز النفس اختياراً:

إنَّه لو كانت الأحكام مقيّدة بالقدرة كما يذهب إليه القائل بالانحلال، فإنَّ هذا التقييد إمَّا هو من جهة العقل، وهذا معناه تدخُّل العقل فيما هو خارج عن شأنه، حيث لا يقدر العقل على التدخُّل في أحكام الشارع وتقييدها؛ لأنَّ العقل والشرع مصدران مستقلّان في التشريع، أو إنَّه من جهة الشرع ولكن تبعاً لحكم العقل بالتقييد، فيلزمه قدرة المكلف على سلب القدرة عن نفسه اختياراً وصيرورته عاجزاً، فيفقد هذا الشرط بإختياره، ويكون ذلك جائزاً كجواز السفر للحاضر فلا يشملته تكليف الحاضر، وكجواز أن يعمل المكلف عملاً يمنع من صدق عنوان المستطيع عليه وهكذا.

إلا أنَّ هذا الكلام ممَّا لا يلتزم به القائلون بالانحلال.

كما أنَّه يلزم أيضاً من التقييد الشرعي جريان البراءة - كما سبق - عند الشكِّ في القدرة، مع أنَّ المشهور قائل بالاحتياط فيه.

والحاصل عدم اختصاص الخطاب بالقادرين، بل يعم الجميع، غاية الأمر يكون العاجز معذوراً في مخالفة التكليف المتعلق به بحكم العقل^(٦١).

المحذور السابع: تقيد الأحكام بالعالم:

هذا مضافاً إلى أنه لا فرق بين العلم والقدرة، فإذا قيدنا الحكم بالقدرة فلا بد من تقييده بالعلم أيضاً فيختص الحكم بالعالم حينئذٍ، وهو خلاف المتفق عليه من اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل^(٦٢).

المحذور الثامن: عدم فعلية الأحكام بالنسبة إلى حال السهو والنسيان ولغوية حديث رفع:

لا يخفى أنه بناء على القول بانحلال الخطاب لا يمكن تصوير الأحكام الفعلية بالنسبة إلى حال السهو والنسيان والجهل؛ لعدم إمكان الانبعاث من الناسي ونحوه، فلا تشملهم الخطابات الشرعية فحينئذٍ يلزم لغوية حديث الرفع وعدم الحاجة إليه، ضرورة أن مع عدم وجود التكليف ثبوتاً لا معنى لذلك قطعاً.

ومجرد إمكان إيجاب الاحتياط والتحفظ لا يكفي^(٦٣)؛ لأنه مع سكوت الشرع عنه يحكم بعدم الوجوب عقلاً، فلا داعي إلى اعتبار الرفع، بل عدم الداعي إلى جعل الاحتياط كافٍ.

والظاهر من حديث الرفع أن ما هو المرفوع حال الجهل والنسيان ثابت مع قطع النظر عن حديث الرفع، وأن الامتنان في نفس رفع المجهول؛ لا في الآخر.

وأما بناء على الخطابات القانونية يمكن تصوير الأحكام الفعلية بالنسبة إلى الكل على حد سواء، فتكون المنة في نفس الرفع المستند إلى ما لا يعلمون.

الخطابات الكلية القانونية والقول بانحلالها، ولكن بناء على الأخذ بنظرية الخطابات القانونية تندفع جميع هذه الشبهات وتتحلّ بالمرّة.

الإشكالات على نظرية الخطاب القانوني وأجوبتها:

وبعد بيان مبنى الامام الراحل عليه السلام ولوازمه ينبغي التعرّض للإشكالات التي أوردها جمع من الأعلام المتأخّرين حتى يتبيّن لك قيمة هذه النظرية، ونكتفي بذكر الإشكالات التي تستهدف أساس هذه النظرية، ثم الجواب عنها.

الإشكال الأوّل:

إنّ الإهمال في مقام الثبوت غير ممكن، وإن كان بالنسبة إلى مقام الإثبات أمراً متصوراً ممكناً، واللفظ وإن كان غير ناظر إلى حالات المكلف من الابتلاء والتزام، إلّا أنّ المولى يمكنه أن يتفطن إلى صورة الابتلاء ويتصورها، ويرى موقف المكلف من ابتلائه بالحقّتين مع عدم سعة الوقت إلّا لواحده منهما، أفهل يرى من نفسه صحّة إلزامه بكلا الدليلين أو لا؟ فعلى الأوّل يلزم التكليف بغير المقدور، وعلى الثاني يلزم رفع اليد عن إحدى الحقّتين تعييناً أو تخييراً^(٦٦).

الجواب:

ليس معنى عدم الإهمال الثبوتي أنّ الحاكم حين الحكم يلاحظ جميع الحالات الطارئة على التكليف والمكلف ويقايس التكليف مع سائر تكاليفه جمعاً ومزاحمة؛ ضرورة بطلان ذلك - كما يمكن تصديقه بعد التأمل في كيفية التقنين في مجالس التقنين العرفية - بل المراد من عدم الإهمال هو أنّ الأمر بحسب اللَّبّ: إمّا أن تتعلّق إرادته وحكمه بنفس الطبيعة بلا قيد فتكون الطبيعة بنفسها تمام الموضوع، وإمّا أن تتعلّق بها مع قيد أو قيود فيكون موضوعها المقيد، والإهمال إمّا هو في مقام البيان، لا في مقام الواقع.

وأما الحالات الطارئة للمكلف أو للتكليف بعد جعله ، فهي ليست دخيلة في الموضوع حتى يتقيد بها أو يكون الحاكم ناظراً إليها ، فالحاكم في مقام الحكم لا ينظر إلا إلى موضوع حكمه وكل ما هو دخیل فيه لا غير (٦٧) .

وأما إرادته حال التزامه فهي باقية بالنسبة إلى كل واحد منهما ؛ لأنها - على ما عرفت - ليست إرادة شخصية في موقف الاصطكاك والتزام حتى تمتنع ، وتكون من قبيل الأمر والإرادة المتعلقة بالجمع بين الضدين ، بل هي إرادة قانونية على الوجه الذي تقدم ، الممكن اعتبارها في جميع الحالات (٦٨) . وسيأتي الجواب عن الأمر بالضدين أيضاً في الجواب عن الإشكال الثاني عشر .

فالنكتة الأساس أن في مجالس التقنين لا يراعى إلا مصلحة كلية بحسب مصالح عالية للمجتمع ، ولا يلحظ عند الجعل والتقنين إلا ذلك ، ولا يتوجه الخطاب إلى كل فرد فرد حتى يلحظ عجزه وعدم قدرته للامتثال كي يمكن طرح مسألة عدم الإهمال من جانب الحاكم والمقنن ، مع علمه بحكم العقل في جعل العاجز معذوراً في مخالفته ، فلا يلزم منه الإلزام بغير المقدور ، فيمكن له عند ضرب القوانين الكلية الاتكاء عليه .

الإشكال الثاني :

لا إشكال في أن الحكم لا يتعلّق بالعنوان بما أنه موجود في الذهن ، بل يتعلّق به بما أنه عبّارة إلى الخارج ، فوجوب الحج في قوله تعالى : ﴿ وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ (٦٩) تعلّق بعنوان المستطيع لا بما أنه عنوان كلي موجود في الذهن ، بل تعلّق به بما أنه مشير إلى ما في الخارج ، وحينئذ يكون المتعلّق حقيقة هو الأفراد ، ولا معنى للانحلال إلا هذا ، ولما كان مراد الشارع هو الأفراد فلا طريق لتوجيه الخطاب إليهم هو بتوجيه إلى عنوان كلي مشيراً إليهم على نحو الانحلال .

وأما قضية استهجان الخطاب إلى من لا ينبعث منه ففيه أن إتمام الحجة على جميع العباد يقتضي شمول الحكم وتعميمه لجميع المكلفين في مرحلة الإنشاء، كما أنه في مرحلة الإبلاغ والفعلية أيضاً يعم جميع المكلفين لاتمام الحجة وليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة (٧٠).

الجواب:

أولاً: إن هذا الإشكال - وكذا بعض الإشكالات الآتية - مبني على أنه كيف يمكن توجه التكليف إلى كل الأفراد مع التحفظ على عدم الانحلال وإن كان الأفراد مورداً للتكليف، فهو عين الالتزام بالانحلال؛ وقد ظهر جوابه مما تقدم من أن المدعى هو وحدة الخطاب والإنشاء فقط لا وحدة المنشأ، بل الصريح في كلام الإمام الراحل إن المنشأ هو الحكم على كل مكلف (٧١)، فلا بأس بالالتزام بأن تلك الإرادة الواحدة المتعلقة بالخطاب العام القانوني تنحل حكماً - حسب حكم العقل وفهم العرف - إلى الأفراد، فيكون الانحلال إلى الكثير بنحو العموم الاستغراقي، لانطباق العناوين على مصاديقها الذاتية. ويكون الانحلال حكماً؛ ضرورة أن الوجدان قاضٍ بوحدة الإرادة، وهذا يوجب انحلال الإرادة حكماً، لا واقعاً وموضوعاً.

فعلى هذا كل فرد من الأفراد بما أنه إنسان وبما أنه مؤمن ومسلم محكوم بهذا الحكم الذي يتوجه إلى الآحاد حسب توجيه الخطاب الكلي إلى عنوان (الناس) أو (المؤمن)، لا حسب توجيه الخطاب الشخصي.

ولا يخفى أن الأحكام الكلية القانونية وإن كانت في قوة الانحلال إلى جميع الأفراد وكان المنشأ متعدداً حسب تعدد المكلفين ولكن لا يلزم منه كون كل واحد من هذا الخطاب بالقوة جامعاً لجميع الشرائط المعتبرة في صحة توجيه الخطاب الشخصي الفعلي، ولا يلزم رعاية شرائط الخطاب الشخصي الفعلي بالنسبة إلى ما إذا كان الخطاب بالقوة، فمع ما تقدم يصح انتساب كل واحد إلى هذا الخطاب وشمول الحكم لهم.

الإشكال الثالث: لازم عدم الانحلال عدم إمكان قصد الأمر للمكلف؛ لأنّه حينئذٍ لم يتعلّق الأمر بشخص المكلف، مع أنّه لا كلام ولا إشكال في إمكان قصد الأمر لكلّ مكلف، ولازمه أن يكون المتعلّق أشخاص المكلفين في الواقع ولكن باندراجهم في عنوان واحد، بإنشاء واحد وبخطاب واحد^(٧٤).

الجواب:

ويظهر جوابه ممّا تقدّم من كيفية توجّه الأحكام إلى كلّ الأفراد مع وحدة الخطاب، فيمكن للمكلفين قصد الأمر، فيما مضى بيانه لا يلزم من متعلّق الأحكام إلى جميع المكلفين انحلال الخطاب وتعدّده، فاندراج المكلفين تحت عنوان واحد وإنشاء واحد عين ما ادّعاه الامام عليه السلام، ولكن إذا كان الخطاب واحداً لا يلزم فيه شرائط الخطاب الشخصي، كما تقدّم.

مضافاً إلى إمكان قصد امتثال القانون العام الشامل لجميع المكلفين، ولا يحتاج لأزيد من ذلك في تحقق قصد الأمر وانتساب العمل إلى الله تعالى.

الإشكال الرابع:

إنّ ما أفاده عليه السلام خلط بين قيود الموضوع والمتعلّق، ففي المتعلّق الأمر كما ذكره؛ فإنّ حرمة شرب طبيعة الخمر ثابتة وإن لم تكن جميع أفرادها تحت القدرة مع ذلك تكون الحرمة فعلية، وهذا بخلاف موضوع التكليف في الواجبات العينية؛ فإنّ الإلتزام بأنّ الموضوع هو طبيعة المكلف منافٍ للإلتزام بعينية التكليف، بل يلزم منه كون التكليف كفاثياً، فالبعث والزجر في الواجبات العينية متعلّقان بكلّ شخص شخص لا الطبيعة المهملة، فلا بدّ من إمكان الإنبعاث لكلّ واحد واحد^(٧٥).

الجواب:

وهذا الإشكال مبني أيضاً على عدم إمكان الجمع بين وحدة الخطاب

والإنشاء وتعدّد المنشأ. ولكن بما سبق من تصريح السيد الإمام عليه السلام بتعدّد المنشأ وأنّ المنشأ هو الحكم لكلّ الأفراد تبين تصوير الواجب العيني على مبنى الخطاب القانوني، مضافاً إلى ما تقدّم من كيفية الانحلال حكماً وأنّ الأحكام فعلية بالنسبة إلى جميع المكلفين، ولكن لا يلزم في جعل الأحكام تعدّد الخطاب ولو انحلالاً، بل الخطاب والإنشاء واحد كلّياً على نحو التقنين في مجالس التقنين، فما ادّعاه المستشكل من تعلّق البعث والزجر في الخطاب القانوني بالطبيعة المهملة، بعيد من الصواب، خصوصاً بعدما سبق توضيحه في الجواب عن الإشكاليين الأوّل والثاني.

الإشكال الخامس:

إنّ ما أفاده عليه السلام من أنّ الأحكام الشرعية غير مقيّدة بالقدرة لا شرعاً ولا عقلاً وإنّما يكون العاجز معذوراً بحكم العقل فغير مقبول؛ فإنّه كيف يمكن للحكيم أن يوجّه حكمه إلى العاجز على نحو الإطلاق مع التفاته لعجزه؟! ليس هذا تكليفاً بما لا يطاق ومخالفاً لما ورد من الآيات ^(٧٦) والروايات ^(٧٧)؟! فالقدرة من الشرائط العامة للتكليف بحكم العقل والنقل ^(٧٨).

الجواب:

أولاً: قد ظهر الجواب ممّا تقدّم في الجواب عن الإشكال السابق من أنّ القائلين بالترتب أيضاً ملتزمون بفعلية التكليفين (الاهم والمهم) وهذا الإشكال بعينه يرد عليهم أيضاً فراجع. ولما تقدّم من أنّ مورد الخطاب في الخطابات القانونية عنوان جامع كلّ ينطبق على جميع الأفراد لُبّاً، ويكون القانون نافذاً في حقّ الكلّ، ولا يخصّ العاجز ولا الجاهل والناسي بخطاب حتى يلزم المحال، بل الانطباق المزبور على كلّ منهم لأجل أنّه (إنسان) أو (مؤمن) أو سائر العناوين المأخوذة في الدليل، لا بما أنّه عالم أو قادر أو جاهل أو عاجز، ولا إهمال هنا إلّا في مقام البيان. فظهر أنّه لا تكون الإرادة التشريعية

في جعل القوانين الكلية كثيرة تفصيلاً حتى يلزم الانحلال .

وثانياً: النقض بالتزامهم بأن الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل مع أنه - بالنسبة إلى الجاهل - تكليف لمن لا ينبعث، فكيف يمكن للحكيم أن يوجه حكمه على نحو الإطلاق إلى من لا يعلم؟! فلو كشف العقل عن التقييد بالقدرة شرعاً فلا بد وأن يكشف عن التقييد بالعلم أيضاً؛ لأنّ مناط التقييد واحد، وهو قبح خطاب العاجز والجاهل^(٧٩). وكيف يلتزمون بأنّ الأحكام غير مخصصة بالعالمين بها، بل يعمّهم والجاهلين، ولم يلزم منه محذور عندهم، مع أنّ الجاهل حال جهله لا يكاد يتوجّه التكليف إليه^(٨٠)؛ ولذلك تشبّث بعض الأصوليين بمسألة متّمّ الجعل ونتيجة الإطلاق، وذهب إلى أنّ موضوع الأدلّة عنوان لا ينطبق إلّا على العالم^(٨١)؛ فراراً من الإشكال المتوجّه إليهم من اختصاص الخطاب بالعالم أيضاً.

وثالثاً: قد عرفت أنّهم اعترفوا باطلاق الأدلّة، ولكن لأجل ابتلائهم بعدم التمكن من التحقّق على إطلاقه اعتبروا قيد القدرة. فبعد إثبات إمكان التحقّق على هذا الظاهر بالخطاب القانوني لا موجب للتقييد بالقدرة .

ورابعاً: لا يمكن للعقل تقييد المطلقات؛ لأنّه تصرّف من جانب العقل بالتقييد في حكم الغير وإرادته، مع كون المشرّع غيره، فهذا باطل؛ إذ لا معنى لأنّ يتصرّف شخص في حكم غيره^(٨٢).

وخامساً: إنّ التقييد بالقدرة ناشئ عن حكم العقل بأنّ العاجز معذور في مخالفة حكم المولى ولا يصح عقابه .

ونحن نلتزم به، إلّا أنّه لا داعي إلى اختصاص الخطاب والتكليف بالقادرين، بل يمكن توجيه الخطاب إلى جميع المكلفين بلا استهجان فيه^(٨٣).

فلا دليل على سقوط الأمر في مورد المزامحة؛ فإنّ الأمر هو البعث

الناشئ من مبادئه، ولا نرى أي مانع من وجود مبادئ البعثين، والمحذور إنما يلزم لو ترتب العقاب على مخالفة واحد منهما مع امتثال الآخر، وهذا هو المعروف من أن القدرة كالعلم قيد لتنجز التكليف لا لتعلقه، فالقيدية إنما هي في رتبة الامتثال لا الجعل.

هذا، مضافاً إلى ما ثبت في محله في مبحث مقدمات الواجب أن ما كان واجباً بالوجوب الغيري هو المقدمات الوجودية ومقدمات الصحة - على تقدير - وأما المقدمات الوجوبية فليست واجبة، فلا يجب تحصيلها كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج، وهذا واضح ولا إشكال فيه، كما عليه الأعلام الأصوليين. وبالتأمل فيما تقدم يظهر حال اشتراط التكليف بالقدرة بأن يقال: إن القدرة شرط لأصل التكليف، فتكون من المقدمات الوجوبية التي لا يلزم تحصيلها، بل إن اتفق تحققها في الخارج يترتب عليه وجوب الواجب، فحينئذ يجوز للمكلف تعجيز نفسه وعدم تحصيلها، كما يجوز لغير المستطيع عدم تحصيل الاستطاعة وتعجيز نفسه عنها حتى لا يجب عليه الحج^(٨٤).

فيلزم من هذا الاشتراط جواز تعجيز نفسه بالنسبة إلى جميع التكليف، وهذا مما لا يلتزم به أحد. فبعد حكم العقل من عدم جواز تعجيز نفسه، بل وجوب إعتاب نفسه في الفحص وإتيان الأمور به على قدر وسعه انكشف أن القدرة ليست من الشرائط العامة للتكليف، بل الخطاب يشمل جمع المكلفين حتى العاجزين منهم، ولكن العاجز معذور في مخالفته بحكم العقل^(٨٥).

الإشكال السادس:

إن نسبة الحكم إلى الملاك هي نسبة المعلول إلى العلة، كما أن نسبة الحكم إلى الطاعة والعصيان نسبة العلة إلى المعلول، ومن الواضح أنه لا يعقل قيام الملاك بما لم يتعلق به الحكم، فعليه لا شك في أن الملاكات قائمة بأفعال المكلفين لا بالعناوين، وبما أن التكليف والحكم لا ينفك عن الملاك،

فيثبت أن لكل فرد تكليفاً مستقلاً، والحاصل إنه نستكشف من طريق العلة - وهي الملاك - ثبوت الحكم لكل فرد من المكلفين؛ فالإلتزام بعدم ثبوت الحكم للأفراد وعدم الانحلال يستلزم الإلتزام بتفكيك العلة والمعلول في ناحية علل الأحكام وهي الملاك، وفي ناحية معاليلها، وهي الطاعة والعصيان^(٨٦).

الجواب:

لا يخفى أن النسبة بين الحكم والملاك هي نسبة المعلول إلى علته، ولكن المراد من علية الملاك هو العلة الغائية لا العلة الفاعلية؛ لأن العلة الفاعلية للحكم هي نفس اعتبار الحاكم وإرادته - كما صرح به السيد الإمام^(٨٧) - وبعد ذلك يمكن الجواب عن التلازم الذي يبتني عليه أساس الإشكال: بأن المعيار في عقلانية اعتبار حكم وعدم لغويته لا يبتني على وجود الملاك في أفعال كل فرد فرد من المكلفين حتى يمكن التمسك بأن لازمه وجود الحكم مع وجود علته في جميع أفعال المكلفين، وهذا هو الانحلال، بل يمكن للحاكم اعتبار الحكم به حسب مصالح نوعية، أو تكون المصلحة في نفس الجعل والتشريع لغرض إتمام الحجة^(٨٨)، أو يكون حجة على العبد ويتنجز عليه عند خروجه عن حالة النسيان والعجز ونحوه، فحينئذ يمكن جعل الحكم بنحو الكلّي القانوني الشامل لجميع المكلفين حتى العاجزين لما يراه الحاكم من المصلحة، وهذه المصلحة غير قائمة بأفعال المكلفين، فلا تنحصر علة الحكم في المصلحة الموجودة في أفعالهم حتى يلزم الانفكاك بين العلة والمعلول.

الإشكال السابع:

إن كان المدعى أن المخاطب هو الكلّي فيرد عليه أن الكلّي والطبيعة لا يتعلّق به الخطاب، وإنما يتعلّق الخطاب بالأفراد؛ وذلك لأن الآثار مترتبة على الأفراد في الخارج لا على الكلّي والطبيعة.

وإن كان المدعى أن العنوان يكون مخاطباً كعنوان «الذين آمنوا» و«الذين

هاجروا» فهو غير صحيح أيضاً؛ لأنَّ نسبة العنوان إلى المعنون نسبة الوجه إلى ذي الوجه، ومن الواضح أنَّ العنوان إنما يكون موجوداً في عالم الذهن؛ فإنَّه به ينظر المعنون الموجود في الخارج، فلا يتعلَّق به الحكم؛ لأنَّ الآثار تتعلَّق بما هو موجود في الخارج، لا بالعنوان الموجود في الذهن.

الجواب :

ظهر الجواب عن هذا الإشكال بما تقدّم في الجواب عن الإشكال الثاني من أنّ المدعى في الخطاب القانوني هو نفس وحدة الخطاب، ولا منافاة بين التحفظ على وحدة الخطاب وبين الالتزام بأنّ تلك الإرادة الواحدة المتعلقة بالخطاب القانوني تشمل جميع المكلفين، كما سبق بيانه مفصلاً، وسيأتي مزيد بيان له في الجواب عن الإشكال الآتي.

الإشكال الثامن :

لا يتمّ القول بعدم الانحلال في مثل قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٨٩) من دون فرق في ذلك بين القول بأنّ مدلوله هو الإرشاد إلى اللزوم والقول بأنّ مدلوله هو الحكم التكليفي؛ وذلك لأنّه بناء على الأوّل فإنّ موضوع اللزوم وعدم قابلية العقد للانفساخ هو الفرد لا الكلّي، فإنّ كلّّي العقد لا يتصف باللزوم، بل ما يتصف به هو كلّ فرد من العقود، وعليه فما هو المجعول هو اللزومات المستقلّة المتعدّدة حسب تعدّد العقود.

وأما بناءً على القول بأن مفاده هو الحكم التكليفي ووجوب الوفاء بالعقد؛ فإن متعلّق الحكم هو الوفاء ومتعلّق المتعلّق هو العقد، ولا شك في أنّ متعلّق الوفاء ليس إلّا شخص العقد وفرده، وليس كلّ العقد متعلّقاً لوجوب الوفاء، وإذا كان متعلّق المتعلّق هو الفرد لا الكلّي فلا بدّ أن يكون المتعلّق - وهو الوفاء - هو الفرد لا الكلّي. وإذا كان الوفاء متعدّداً بتعدّد العقود فيتعدّد الحكم المتعلّق به. وينحلّ لا محالة.

الجواب:

إنّ في الخطاب القانوني يتوجّه الخطاب إلى العناوين العامة والموضوعات الكلّية كقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْمُعْثُودِ﴾ فإنّ ما هو مورد الخطاب عنوان واحد وهو (الناس) أو (الذين آمنوا)، بمعنى أنّ خطاب الكثير لا يتكثّر ولا يتعدّد وكان الخطاب واحداً وطرف الخطاب متعدّداً بتعدّد المخاطبين، فيوجه المولى الخطاب الواحد إلى عامة المكلفين، ولا يلزم منه انحلاله إلى الخطابات الشخصية، بل الخطاب معنى جزئي حرفي قائم من المخاطب - بالكسر - وصادر منه وله معنى وحداني في حال الخطاب، ولكن متكثّر بلحاظ ذات العنوان وانطباقه؛ لأنّ المقنّن يتصور القانون الكلّي ويصدّق بفائدته للمكلفين فيريد التقنين والجعل، ولما علم بالانطباق القهري للعنوان على مصاديقه يتوجّه الخطاب إليهم بالعنوان، ولهذا الانطباق القهري يشمل الحكم جميع المكلفين.

فعلى هذا كلّ فرد من أفراد الانسان بما أنّه إنسان أو بما أنّه مؤمن ينطبق عليه الحكم الوارد على العناوين والموضوعات الكلّية، وبهذا الاعتبار يمكن انطباق الخطاب الواحد على الكثير، ولكن لا تستلزم هذه الكثرة كثرة في نفس الخطاب وكثرة في ناحية جعل الحكم حتى انحلالاً، ولم يلحظ المقنّن حين الجعل حال كلّ واحد واحد منهم بنحو العموم لينحلّ الخطاب الواحد إلى خطابات عديدة، حتى يلزم أن يكون جامعاً لجميع الشرائط المعتمدة في صحة توجيه الخطاب الشخصي الفعلي، بل الخطاب القانوني بمبادئه تعلق بالجميع على نحو بحيث لا استهجان في عدم انبعاث بعضهم، وبهذا الانطباق يصح توجيه التكليف إليهم، ويختصّ كلّ واحد منهم بالحكم المخصوص به، فيمكن لهم الوفاء بالعقود، ويتمشّى منهم قصد القرابة في العبادات، ويتمّ بذلك حجية الحكم بالنسبة إلى الجميع. فيندفع بهذا البيان جميع الإشكالات المطروحة من جانب عدم إمكان توجيه الحكم إلى المكلفين إذا وقع على العناوين (٩٠).

الإشكال التاسع:

إنَّ الأحكام الشرعية تابعة للأغراض والملاكات الواقعية على مسلك العدلية، والأغراض إنما هي قائمة بموضوعات الأحكام ومتعلقاتها التي تنقسم إلى بعض الانقسامات حسب طرؤ بعض الحالات، ولا شك في أنَّه يستحيل أن يهمل المولى الملتفت أغراضه الواقعية بالنظر إلى تلك الانقسامات، وعليه فكما يستحيل الإهمال في ناحية الأغراض فكذلك يستحيل في ناحية الأحكام التابعة للأغراض.

على أنَّ الحكم يكون فعلاً اختيارياً للمولى، فلا يمكن أن يصدر منه من دون التفات إلى الانقسامات العارضة له، ولا يمكن أن لا يلتفت المولى إلى انقسام المكلف إلى القادر والعاجز؛ لاستحالة الإهمال في ناحية منشأ الحكم وهو الغرض، وكذا في ناحية نفس الحكم فإنَّه إمَّا أن لا يلاحظ قيد القدرة ويرفضه وهو الإطلاق، فيشمل الحكم المكلف العاجز، وهذا مستحيل؛ لاستحالة بعث من لا يقبل الانبعاث، ولو فرض عدم استحالة ذلك ذاتاً يستحيل بمناط لزوم اللغوية قطعاً؛ وإمَّا أن يلاحظ قيد القدرة، وعليه فالتكليف والحكم مقيد بالقدرة.

الجواب:

إنَّ القائل بالخطاب القانوني لا ينكر عدم الإهمال بلحاظ مقام الثبوت بأنَّ الأمر بحسب اللَّبِّ إمَّا أن تتعلَّق إرادته وحكمه بنفس الطبيعة بلا قيد، فتكون الطبيعة بنفسها تمام الموضوع، وإمَّا تتعلَّق بها مع قيد أو قيود فيكون موضوعها هو المقيد، لا إهمال في مقام الواقع، ولكن ليس معنى عدم الإهمال أنَّ الحاكم حين الحكم يلاحظ جميع الحالات الطارئة على التكليف والمكلف ويقايس التكليف مع سائر تكاليفه جمعاً ومزاحمة، بل يمكن الإهمال في مقام البيان، فلا ينظر الحاكم إلَّا إلى ما هو موضوع حكمه، وهو نفس المصلحة

التي توجد في الصلاة أو في الإزالة . وأما الحالات الطارئة بعد الجعل واجتماع طلبين وتزامهما ليست دخيلة في الموضوع حتى يتقيد بها أو يكون الحاكم ناظرأ إليها^(٩١) . هذا ، مضافاً إلى ما تقدّم في الجواب عن الإشكال الخامس من عدم تقييد الأحكام بالقدرة ، فراجع .

الإشكال العاشر :

قد أفاد ﷺ أَنَّ الخطاب الكلّي يتعلّق بالمكلفين المختلفين باختلاف الحالات والعوارض ، فالمكلف إذا كان عاجزاً عن الإتيان بالمكلف به فالتكليف يكون ثابتاً وفعلياً في حقّه ولكن عجزه يكون عذراً عند المولى سبحانه ، فإذا لم يأت به فهو في عذر لا أَنَّ التكليف غير ثابت في حقّه .

ويرد عليه : أَنَّ التكليف لا معنى له إلّا البعث والزجر ، وهما لا يتحقّقان إلّا من داعٍ ، والداعي من البعث ليس إلّا انبعاث المكلف ، كما أَنَّ الداعي من الزجر ليس إلّا انزجاره ، ويستحيل الانبعاث أو الانزجار من المكلف العاجز لعجزه ، ومعه يستحيل أن تتعلّق الإرادة الفعلية بالباعث الفعلي أو الزاجر الفعلي ؛ وذلك لأنّ البعث لا يمكن أن يتحقّق إلّا في مورد يمكن الانبعاث ، كما أَنَّ الزجر لا يمكن أن يتحقّق إلّا في مورد يمكن الانزجار . وعليه فلا بدّ من تقييد التكليف بالقدرة حذراً من المحذور الذي ذكرناه .

الجواب :

صرّح السيد الإمام ﷺ بأنّ التكليف ليس هو البعث والزجر حتى يترتّب عليه الإشكال المذكور ، بل الشارع حين التشريع لا قصد له إلّا التقنين ، فالإرادة التشريعية هي عبارة عن إرادة التقنين والجعل على نحو العموم ، وفي مثله يراعى المصلحة العقلائية ، ومعلوم أنّه لا تتوقّف صحته عندهم على صحّة الانبعاث من كلّ أحد ، كما يظهر بالتأمّل في القوانين العرفية .

وليس المراد من الإرادة التشريعية هو إرادة إتيان المكلف وانبعاثه نحو

العمل، وإلا يلزم في الإرادة الأزلية عدم انفكاكها عنه وعدم إمكان العصيان (٩٢).

الاشكال الحادي عشر:

لازم عدم الانحلال هو التفصيل في الأحكام الكلية القانونية بين العمومات والمطلقات؛ لأنه لا إشكال في انحلال الخطابات التي صدرت بنحو العموم الأفرادي إلى أحكام عديدة بعدد الأفراد - كما اعترف نفسه به - ولا وجه لهذا التفصيل؛ لوضوح أنّ الأحكام لا تختلف بسبب كون الدالّ عليها مطلقاً أو عاماً، فلا فرق بين المطلق والعام الأفرادي من حيث الانحلال. نعم الفرق بينهما إنّه في العام الأفرادي يكون ذلك بالدلالة المطابقة، وفي المطلق بالدلالة الالتزامية (٩٣).

الجواب:

إنّ ما ذكره المستشكل في ذيل إشكاله من عدم الفرق بين العام والمطلق من هذه الجهة ممّا يعترف به الإمام ولا ينكره؛ ولذا صرّح في المقدّمة الثانية من مقدّمات نظريته في مبحث التزام: إنّ الإطلاق - بعد تمامية مقدّماته - ليس معناه إلّا ما يستفاد من العموم، ولا فرق بينهما إلّا من جهة أنّ استفادة العموم من العام بدلالة لفظية ومن المطلق بمقدّمات الحكمة؛ ومن هنا ربّما يوجد في بعض الكلمات كون الإطلاق لحاظياً وتقسيم الإطلاق إلى الشمولي والبدلي مع أنّه لا وجه. وغاية ما يستفاد من الإطلاق ليست إلّا نفس الطبيعة، فلا تعرّض للإطلاق للخصوصيات أصلاً، ومن المعلوم أنّ الغالب في الأحكام جعلها بصورة المطلقات.

نعم، يفترق الإطلاق عن العموم بأنّ للعموم نحو تعرّض للمصاديق بتوسّط العنوان الاجمالي، والعموم لا يستغنى به عن الإطلاق الأحوالي للأفراد؛ لأنّ غاية ما يدلّ عليه العموم هو كون الأفراد محكومين بالحكم، وأمّا أنّ كلّ فرد

تمام الموضوع للحكم بلا دخالة وصف أو حالة فلا بدّ فيه من التمسك بالاطلاق، وغاية ما تدلّ عليه لفظة «أل» أو «كلّ» الدالة على العموم هي تكثير العقد بما هو عقد في ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، وأمّا كونه صادراً من شخص كذا وواقعاً في مكان كذا وزمان كذا إلى غير ذلك من الخصوصيات فلا تكاد تدلّ عليها تلك اللفظة (٩٤).

فظهر ممّا تقدّم:

أولاً: أنّه ﷺ التزم بشمول العموم لكلّ فرد فرد لكن من باب الانطباق القهري للعناوين على مصاديقها الذاتية، ومع ذلك صرّح بعدم شموله للخصوصيات الفردية؛ ولذا يمكن أن يقال بأنّ مورد كلامنا هو لحاظ حالة العجز والقدرة أو حالة الجهل والنسيان ونحوهما، ومن المعلوم أنّها من الحالات العارضة على الأفراد، فلا يشملها العموم بعمومه حتى ينافي ما التزم من الخطاب القانوني؛ ولذا صرّح الامام بأنّه لا تعرّض للعمومات والمطلقات لحالات موضوعه بالنظر إلى نفس ذاته فضلاً عن حالاته مع موضوع آخر، فالتزامات الواقعة في الخارج بين أفراد الطبيعة بالعرض غير ملحوظة في الأدلة.

وثانياً: إنّ هذا الكلام صدر من الامام بالنسبة إلى متعلّقات الأحكام، وعليه فرق بين (أحلّ الله البيع) و (أحلّ الله كلّ بيع) وكذا بين (أكرم عالماً) و (أكرم كلّ عالم) فتدلّ ألفاظ العموم على تكثير البيوع أو تكثير العالم من حيثية علمه، لا من جهة حيثيات أخرى، ومن الواضح أنّ البيع والعالم من متعلّقات الأحكام، لا في موضوع الخطاب أي المكلف الذي يتوجّه إليه (أحلّ الله) أو (أكرم)، فلا دلالة في كلامه في التكثير بلحاظ كلّ من وجب عليه الوفاء بالعقد أو إكرام العلماء، بل تمام كلامه في تعدّد العقود أو البيوع أو العالم، وهي من متعلّقات الأحكام، لا موضوعاتها التي هي مورد البحث في الخطاب القانوني.

فصريح كلام الإمام أَنَّ الأمر بهما ليس الأمر بطلب الجمع بين الضدين حتى يلزم المحال، بل هو الجمع بين الطلبين، وهذا ليس بمحذور كما صرح السيد الخوئي وسائر القائلين بالترتب^(٩٥) أَنَّ الجمع بين الطلبين لازم للقول بالترتب، ولا يتحاشى منه القائل بالترتب وكذا صرحوا أَنَّ كلاً من التكليفين بالأهم والمهم فعليين معاً في صورة العصيان بالأهم.

فيرد الإشكال عليهم: أَنَّ صرف الإلتزام بالأمر الترتبي وَأَنَّ البعثين غير متزاحمين في مقام التأثير والامتنال لا يرفع الإشكال؛ لأنه يلزم بنفس فعلية الخطابين والتكليفين طلب الجمع بين الضدين.

أليس معنى فعلية المهم في ظرف عصيان الأهم وجود الطلب والبعث إلى فعله من جانب المولى وإلزامه بصرف قدرته في امتثال المهم؟! ومع ذلك كيف يمكن الإلتزام بَأَنَّ في ظرف اشتغال المكلف بالمهم الواجب وامتثاله، يبقى التكليف والبعث إلى الأهم على فعليته؛ لإطلاق أدلته وعدم سقوط التكليف بالعصيان؛ مع أَنَّ المكلف لا يقدر على امتثالهما معاً وقد اشتغل حينئذٍ بامتثال المهم وبذل القدرة الواحدة عليه؟! وهذا لا يتلاءم مع التزامهم بَأَنَّ القدرة من شرائط فعلية التكليف، ومن المعلوم أَنَّ المكلف في حين الاشتغال بالمهم الواجب الفعلي لا يقدر على الامتنال بالأهم.

فكيف يمكن لهم الجمع بين الطلبين الفعليين المتضادين؟! فإن كان صرف الإلتزام بَأَنَّ هذا جمع بين الطلبين لا طلب الجمع بين الضدين يكفي لرفع الغائلة، فبعينه صرح السيد الإمام أيضاً^(٩٦).

الإشكال الثاني عشر:

قد أفاد رحمته أَنَّ المحال هو طلب الجمع بين الضدين لا الأمر بالضدين، وفيه: إذا كان الأمران المتعلقان بالضدين مطلقين ولم يكن أحدهما مشروطاً بترك الآخر كان لازمه طلب الجمع، كما إذا قال المولى لعبده: (أنفذ هذا وأنفذ هذا)؛

لأنَّ المفروض أنَّ لكلَّ واحد منهما بعثاً يخصّه ، والجمع بين البعثين في آن واحد محال^(٩٧).

الجواب :

إنَّ الذي صدر من الأمر على نحو القانون هو الأمر بهذا والبعث إلى آخر على نحو القانون الكلّي ، ومجموع الأمرين ليس موجوداً على حدة . والأمر بالجميع أو المجموع غير صادر من المولى حتى يلزم المحذور ، وقد تقدّم أنَّ الأمر لا يتعلّق إلّا بنفس الطبائع المختلفة ، من غير نظر إلى الخصوصيات والحالات الطارئة وجهات التزاحم وعلاجه ، ومعنى إطلاقها أنَّ المتعلّق تمام الموضوع بلا دخالة قيد ، لا أنَّ معناه أنّه المطلوب سواء اجتمع مع هذا أم لا ؛ إذ كلّ ذلك خارج عن محطّ الإطلاق .

وإنّما يقبح توارد الأمرين على موضوعين متضادّين مع أنَّ الوقت غير وافٍ إلّا بواحد منهما في الخطابين الشخصيين ، ولكن يصحّ في الخطاب القانوني جعل الأحكام وتوارد الأمرين على عامّة المكلفين ومنهم الشخص الواقف أمام المتزاحمين ومنهم من لا يصادف في الوقت إلّا موضوعاً واحداً . ولا يستهجن ذلك . والذي يحكم به العقل هو أنَّ العبد لا بدّ أن يتمحّل لإجابة الأمرين على نحو لو خالف واحداً منهما لعدم سعة الوقت لعدّ معذوراً^(٩٨).

الإشكال الثالث عشر :

إنّ ما أفاده لا يتفاوت في النتيجة مع مقالة المشهور في الترتّب ، وحاصله كون المكلف مطيعاً غير عاص عند الإتيان بالأهمّ مع كونه مطيعاً عاصياً عند الاتيان بالمهمّ ، هذا مع إمكان قصد الأمر عند الاتيان بالمهمّ وصحته إذا كان عبادة ، والباقي مناقشات لفظية^(٩٩).

الجواب :

أولاً: إنّ ثمره هذه النظرية المهمّة غير منحصرة في مسألة الترتّب فقط .

بل تظهر ثمرتها في مسائل كثيرة ومتعددة في الفقه والأصول، كما سيأتي.

وثانياً: تظهر ثمرته في مسألة التزام في صورة ترك الأهمّ والمهم معاً، فبناء على مسلك القوم فيبنتي وحدة العقاب وتعدّده على الملاك في استحقاق العقاب، فعلى بعض المباني العقاب واحد، وعلى مسلك السيد الخوئي يمكن الالتزام بتعدّد العقابين^(١٠٠)، ولكن بناء على نظرية الخطاب القانوني يعاقب بعقابين؛ لأنّه لو صرف قدرته في امتثال أحد الأمرين فقد ترك الآخر عن عذر، وأمّا إذا لم يصرفها في واحد منهما فقد ترك كلّ واحد من التكليفين الفعليين بلا عذر كما صرح به السيد الإمام^(١٠١).

الإشكال الرابع عشر:

استشكل الإمام^{عليه السلام} بأنّ لازم الانحلال، بالنسبة في الأحكام الوضعية.

وقد أُجيب عنه أنّ نسبة الحكم الوضعي - كالنجاسة - إلى الحكم التكليفي - كوجوب الاجتناب - هي نسبة الموضوع إلى الحكم؛ فإنّ نجاسة البول مثلاً تكون موضوعاً لوجوب الاجتناب عنه، وتكون نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول، ومن الواضح أنّه لا يعقل أن يكون جعل العلة بلحاظ ترتّب المعلول عليها، فلا يعقل جعل النجاسة بلحاظ ترتّب وجوب الاجتناب عليها حتى تكون نجاسة البول مثلاً مجهولة في حق من كان يبتلى به دون غيره.

هذا كلّ بناء على كون النجاسة أمراً اعتبارياً شرعياً، وأمّا بناء على كونها أمراً حقيقياً غير اعتباري وكون حكم الشارع كاشفاً عن هذا الأمر الواقعي فالإشكال مندفع بلا ترتّب؛ لأنّ النجاسة حينئذٍ صفة ثابتة في عالم الواقع، وتنصف النجاسات بهذه الصفة الواقعية سواء كان المكلف قادراً أم لا، وسواء كان النجس محلاً لابتلائه أم لا، فإنّه لا أثر لهذه الأمور في اتصافها بهذه الصفة الواقعية.

الجواب :

إنّه لا يمكن دفع الإشكال بناء على مذهب عدّة من القائلين بالانحلال كالشيخ الأنصاري - الذي نسبته إلى المشهور - وبعض من تأخّر عنه، من كون الأحكام الوضعية غير متأصلة في الجعل، بل إنّها منتزعة من الأحكام التكليفية في موردها، فلا يكون الخمر التي في أقصى بلاد المغرب بالنسبة إلى من يكون في أقصى بلاد المشرق نجسة؛ لأنّها غير محرّمة عليه، لعدم ابتلائه بها، ولكنّه نجس بالنسبة إلى من يكون مبتلى بها، فيكون الحكم الوضعي نسبياً، ولا يكاد يلتزم به أحد.

وأما بناء على المسلك الآخر من تأصل الأحكام الوضعية في الجعل كالأحكام التكليفية - كما صرّح به المستشكل وكثير من المحقّقين - فيمكن أن يقال: إنّ الأحكام الوضعية وإن كانت غير منتزعة من التكليفية، إلّا أنّه لا بدّ من الالتزام بأنّه لا يكون الشيء نجساً إلّا لأجل ترتّب الأثر عليه، فجعل الطهارة للماء مثلاً لجواز الوضوء والغسل ونحو ذلك وكذا جعل النجاسة للدم لأجل وجوب الاجتناب عنه، ولا معنى لجعل النجاسة من دون أن يترتّب عليه أثره، فإذا خرج النجس عن محلّ الابتلاء فلا يجب الاجتناب عنه، ومع عدم ترتّب الأثر - أي وجوب الاجتناب عن النجس - لا معنى لجعل النجاسة، فحينئذٍ إذا كان ترتّب الآثار ملحوظاً شخصاً شخصاً فلا بدّ من اختصاص جعل الطهارة أو النجاسة بالنسبة إلى شخص دون شخص، فيلزم أن يكون الحكم الوضعي نسبياً. وقد عرفت أنّهم غير ملتزمين به (١٠٢).

هذه أهمّ الإشكالات التي أوردت على أساس النظرية، وبعد الجواب عنها وتوضيح مقصود الإمام من الخطاب القانوني لا حاجة إلى إيراد سائر الإشكالات المطروحة التي يمكن جوابها أيضاً ممّا تقدّم، مع أنّ المستشكلين لم يجيبوا عن أكثر المحاذير التي أوردها الإمام على القول بالانحلال.

الآثار المترتبة على نظرية الخطاب القانوني:

من الآثار الهامة المترتبة على هذه النظرية بشكل عام، عدم انحلال الخطاب وعدم اشتراط العلم والقدرة في صحة التكليف وفي صحة توجيه الخطاب إلى المكلفين كافة، فالتكاليف عامة فعلية لجميع الأزمنة والأمكنة والأفراد، وتظهر نتائج ذلك في مختلف البحوث الأصولية والفقهية.

ونحن نشير أولاً إلى خصوص الآثار الأصولية وتليها الإشارة إلى الآثار الفقهية.

أولاً - الآثار الأصولية:

١ - فعلية الحكمين المتزامنين في عرض واحد:

إذا اجتمع أمران أحدهما يتعلق بإزالة النجاسة عن المسجد والآخر بالصلاة وضاعت قدرة المكلف عن امثالهما معاً فلا بدّ من تقديم الأهم (الإزالة) على المهم (الصلاة) مع سعة الوقت، فإذا ترك المكلف الأهم وانشغل بالمهم وهو الصلاة فهل تصحّ منه؟

تردّد الأصوليون في الصحة بناءً على القول بأنّ الأمر بالشئ (الإزالة) يقتضي النهي عن ضده (الصلاة)، فذهب بعض الأعاظم - كالمحقق الشيرازي وجمع ممّن تأخّر عنه - في مقام حلّ الإشكال إلى القول بالترتب وأنّ فعلية المهم مترتبة على عصيان الأهم، فالأمر بالصلاة وإن لم يكن فعلياً بعرض فعلية الأمر بالإزالة، إلّا أنّه كذلك في طولها عند عصيان الأهم، فيكون مأموراً بها وتقع العبادة صحيحة بهذا البيان. وقد ذكر المحقّق النائيني خمس مقدّمات لذلك في مقام تقوية القول بالترتب (١٠٣).

وقد وقعت هذه النظرية موضع اهتمام كبير لدى المحقّقين من الموافقين (١٠٤) والمخالفين (١٠٥) في المسألة، وقد اختار الإمام الخميني رحمته الله

رأي المخالفين في المسألة، وعالج الإشكال بناءً على نظريته في الخطابات القانونية (١٠٦).

إنَّ المشكلة الأساس في هذه المسألة تكمن في تزامم الحكمين وضيق قدرة المكلف عن الامتثال بناءً على نظرية انحلال الخطاب وتوجّه الخطاب إلى الأفراد. وأمّا بناءً على نظرية الخطابات القانونية فإنَّ تشريع الأوامر والخطابات الشرعية يتمّ بشكل كليّ وشامل من دون توجّه إلى الأفراد كي تلحظ القدرة في أحادهم فرداً فرداً ثمّ تُبتلى بتزامم الحكمين العرضيين ونلتزم بالقول بالترتّب والطوليّة بين الحكمين، بل كلا الحكمين في عرض واحد وفي مستوى واحد من الفعلية والتوجّه إلى المكلف، ولا يلزم من ذلك محذور عقلي البتة. نعم، يلزمه عند ضيق القدرة عن الامتثال في عرض واحد امتثال الأهمّ منها ثمّ المهمّ. فإذا ترك الأهمّ عصيانياً أجزأه امتثال المهمّ المأمور به (١٠٧).

٢ - فعلية الأحكام وإنكار المراتب الأربعة للحكم:

قسّم المحقّق الخراساني الحكم - تبعاً للقول بالانحلال - إلى أربعة مراتب هي:

الاقتضاء والإنشاء والفعلية والتنجز، فما لم يصل الحكم إلى مرحلة البعث والزجر ولم يأمر المولى بشيء أو ينهى عنه فإنه يكون مستودعاً لدى النبي أو الولي ويكون الحكم إنشائياً ومشترکاً بين الجاهل والعالم، فإذا بلغ مرحلة البعث والزجر صار فعلياً وإن لم يعلم به المكلف، فإذا علّم به صار منجزاً عليه (١٠٨).

قد أذكر الإمام الخميني (رحمته الله) المرتبة الأولى، الرابعة، حيث اعتبر المرتبة الأولى من مبادئ الحكم ومقدّماته، والمرتبة الرابعة ناشئة من حكم العقل ومن موازين الحكم وتدابعه (١٠٩)، يرى أنّ القول بتدرّج الحكم بين مرتبة الإنشاء والفعلية هو من لوازم انحلال الخطاب وأخذ حالات المكلف بنظر

الاعتبار في تشريع الحكم. وأما بناءً على نظرية الخطابات القانونية فإنّ الخصوصيات الفردية غير ملحوظة في مقام التشريع، فالجهل أو العجز لدى البعض لا يبطل فعلية الحكم بحقهم، ولا يحبس الحكم في مرتبة الإنشاء، وإن كان المكلّف معذوراً في تخلفه عن امتثال التكليف، فمع وجود العالم بالحكم من بين المكلّفين فإنّ توجيه الخطاب لا يكون مستهجناً، ويخرج الحكم من مرتبة الإنشاء ويصير فعلياً في حق الجميع.

قال رحمه الله: «فليس للحكم إلا مرتبتان: مرتبة الإنشاء ومرتبة الفعلية، بل هما ليسا مرتبتان للحكم بأن يكون كلّ حكم ثابتاً له هاتان المرتبتان، بل هما مقسمان لطبيعة الحكم» (١١٠).

وقال أيضاً في المناهج: «فالأحكام الشرعية القانونية المترتبة على موضوعاتها على قسمين:

أحدهما: الأحكام الإنشائية، وهي التي أنشئت على الموضوعات ولم تبق على ماهي عليه في مقام الإجراء كالأحكام الكلية قبل ورود المقتضيات والمخصّصات - ومع قطع النظر عنهما - أو لم يثن وقت إجرائها كالأحكام التي بقيت مخزونة لدى وليّ العصر عجل الله فرجه ويكون وقت إجرائها زمان ظهوره.

ثانيهما: الأحكام الفعلية، وهي التي آن وقت إجرائها وبلغت موقع عملها بعد تمامية قيودها ومخصّصات، ف ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (١١١) بهذا العموم حكم إنشائي، والذي بقي بعد ورود المخصّصات عليه بلسان الكتاب والسنة هو الحكم الفعلي» (١١٢).

٣ - تصحيح الواجب المشروط قبل تحقّق شرطه:

اعتبر بعض الأصوليين توجيه الخطاب إلى المكلّف ثم الواجب الشرعي

وتكليفه بذلك قبل تحقق شرطه لغواً لا طائلاً تحته سيما إذا كان من سنخ الواجبات المشروطة التي يتمكّن المكلف من امتثالها بسرعة فيما لو تحقق شرطها. ومن هنا واجهوا مشكلة في هذه المسألة، وكذلك في مسألة أمر المولى بشيء مع علمه بانتفاء شرطه، ومسألة صحة التكليف التحريمي بحق من لا يوجد لديه الداعي إلى ارتكابه (١١٣).

وكلّ ذلك مبني على القول بالانحلال ولحاظ الحالات الفردية للمكلف في صحة الخطاب، ولا مجال لذلك بناءً على القول بالخطابات القانونية، حيث لا تؤخذ تلك الحالات بنظر الاعتبار؛ لأنّه في الخطابات الكلية القانونية المتوجهة إلى عامة المكلفين بخطاب واحد، لا مخلص للمقنّن إلّا بجعله مشروطاً بعدما يرى اختلاف آحاد المكلفين في واجديتهم الشرط وعدمها.

فإنّ لا مناص له إلّا من الحكم على العنوان مشروطاً بالشرط لينبعث كلّ من كان واجداً للشرط وينتظر الفاقد إلى أن يتحقق له الشرط (١١٤). وكذا في أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه؛ وذلك لأنّ «الإرادة التشريعية القانونية ليست غايتها انبعث كلّ واحد واحد، بل الغاية فيها - بحيث تصير مبدأ لها - هي إنّ هذا التشريع بما هو تشريع قانوني لا يكون بلا أثر، فإذا احتمل أو علم تأثيره في أشخاص غير معيّنين من المجتمع في كافّة الأعصار والأمصاّر تتحقّق الإرادة التشريعية على نعت التقنين، ولا يلزم فيها احتمال التأثير في كلّ واحد، فيجوز الأمر مع العلم بانتفاء الشرط في بعض المكلفين، فلا يلزم تقييد التكليف بعنوان الواجد مثلاً. نعم، لا تجوز مع فقد عامتهم للشرط (١١٥).

٤ - عدم اعتبار المندوحة في اجتماع الأمر والنهي:

من جملة الآثار الأصولية مسألة معالجة إشكالية المندوحة في اجتماع الأمر والنهي.

فإذا اجتمع عنوانان أحدهما مشتمل على الأمر والآخر على النهي في متعلق واحد وكانا فعليين معاً كان ذلك سبباً في اجتماع الأمر والنهي، ويستحيل امتثالهما معاً بناءً على أخذ قدرة المكلف في التكليف؛ وذلك للزوم إرادة المولى له جداً وعدم إرادته كذلك في آن واحد، نعم، أجاز الأصوليون اجتماع الأمر والنهي في صورة واحدة، وهي أن تكون مندوحة إلى ذلك بأن يمثل المكلف أحدهما في فرد آخر غير محل الاجتماع^(١١٦).

وقد تصدى السيد الإمام عليه السلام لحل المشكلة من خلال التمسك بنظريته في الخطابات الشرعية معتبراً المنشأ في ذلك هو الخلط بين الخطابات القانونية والخطابات الشخصية؛ لأنَّ العنوانين اللذين لم يكن بينهما تلازم في الوجود في كل عصر ومصر وعند جميع المكلفين وأنَّ عامة الناس يتمكنون من اتیان الصلاة في غير الدار المغصوبة غالباً، وأتَّه لو ضاق الأمر على بعضهم بحيث لم يتمكن إلا من الصلاة في الدار المغصوبة - مثلاً - لكان من القضايا الاتفاقية التي يترقَّب زوالها، فلا حاجة إلى اعتبار المندوحة؛ لأنَّ الأحكام الشرعية لا تنحلَّ إلى خطابات بعدد الأفراد حتى يكون كل فرد مخصوص بخطاب خاص، فيستهجن توجيه الخطاب إليه بالبعث نحو الصلاة والزجر عن الغصب حتى يصير المقام من التكليف بالمحال أو التكليف المحال. بل معنى عموم الحكم وشموله قانوناً هو جعل الحكم على عنوان عام بإرادة واحدة، وهي إرادة التشريع وجعل الحكم على العنوان، فحينئذٍ ملاك صحَّة الحكم الفعلي القانوني هو تمكَّن طائفة منهم من إتيان الأمور به وامتثال المنهي عنه لا كل فرد، وعجز بعض الأفراد لا يوجب سقوط الحكم الفعلي العام، بل يوجب كونه معذوراً في عدم الامتثال. فينتج من ذلك بأنَّه لا حاجة إلى حصول المندوحة لكل واحد من المكلفين؛ لأنَّ الأحكام المتعلقة بالعنوانين لا تنحلَّ إلى إنشاءات كثيرة حتى يكون الشرط تمكَّن كل فرد بالخصوص^(١١٧).

٥ - عدم إمكان تقييد المطلقات الكلية بخاطب شخصي :

وتظهر ثمرته في المطلق والمقيّد أيضاً، فإذا كان الدليل مطلقاً ثم ورد في دليل آخر ما يقيد ذلك، فالجمع العرفي بينهما يقتضي تقييد ذلك الإطلاق.

ولكن صرح الإمام عليه السلام بأنّ هذا إنّما يجري إذا كان كلّ منهما من الأحكام الكلية القانونية. وأما إذا ورد المقيّد في خطاب خاص بالنسبة إلى شخص أو طائفة معيّنة فلا يصلح لتقييد المطلقات ومثّل له السيد الإمام عليه السلام بما ورد عن عمّار الساباطي في مسألة بيع ما لم يقبض حيث بعث رسول الله صلى الله عليه وآله الوالي إلى مكة وأمره بنهيم عن بيع ما لم يقبض ^(١١٨) بنحو الإطلاق، مع أنّه لا منع في غير المكيل والموزون والطعام، كالثياب ونحوها بلا ريب؛ فإنّ في مثل هذه القضية ممّا هو بعث للوالي إلى طائفة خاصة لا يجري قضية الإطلاق والتقييد، بل في كلّ مورد كان من هذا القبيل لا يكون حمل الإطلاق على المقيّد جمعاً عرفياً، بل يقع التعارض بينه وبين المقيّد، فتحمل الرواية على الكراهة ^(١١٩).

٦ - منجزية العلم الإجمالي حتى مع عدم الابتلاء :

ومن نتائج نظرية الخطابات القانونية منجزية العلم الإجمالي في حال خروج أحد الأطراف عن محلّ الابتلاء. فقد ذهب كثير من الأصوليين إلى عدم منجزية التكليف بالعلم الإجمالي حال خروج أحد أطرافه عن محلّ ابتلاء المكلف ^(١٢٠)؛ وذلك لأنّ العقل إنّما يحكم بتنجز التكليف إذا توفّر على الداعي لامتناله فعلاً أو تركاً وكان المكلف قادراً على امتثاله وإتيانه، فإذا لم يتوفّر على ذلك - بسبب عدم إمكان الوصول إلى مصلحة الفعل أو الابتلاء بمفسدته - فلا يعقل التكليف حينئذٍ، فينحلّ العلم الإجمالي بخروج أحد أطرافه عن محلّ الابتلاء ويسقط عن المنجزية في الطرف الخارج، ويكون الطرف الآخر مجرى للبراءة؛ لأنّ الشبهة فيه بدوية ^(١٢١).

واعتبر الإمام الخميني رحمه الله القول بعدم معقولية التكليف في الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء من نتائج نظرية الانحلال وملاحظة حالات المكلف في الخطاب. وأما بناءً على نظرية الخطابات القانونية فلا تؤخذ حالات المكلف بنظر الاعتبار من القدرة والعجز لكي يقبح توجيه الخطاب إلى المكلف في الطرف الخارج عن محلّ ابتلائه؛ لأنّ التكليف بناءً على هذه النظرية موجه إلى الجميع، ويكفي في صحّة توجيهه إلى الجميع وجود القدرة في البعض على الامتثال، ولذا لا ينحلّ العلم الإجمالي في الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء ولا تسقط منجزيته، فالخروج عن محلّ الابتلاء لا يوجب نقصاناً في التكليف، ولا بدّ من الخروج عن عهده بترك ما يكون داخلياً في محلّ الابتلاء (١٢٢).

٧ - تصحيح المعنى الحقيقي للرفع وعموميته:

قد بحث الأصوليون في مفاد (الرفع) الوارد في حديث الرفع، وهو: «رفع عن أمتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون...» (١٢٣)، وهل إنّه بمعنى (رفع الشيء بعد ثبوته) وهو معناه الحقيقي أو إنّه بمعنى الدفع؟

ذهب المحقق النائيني إلى الثاني مدّعياً أنّ لفظ (الرفع) بمعنى (الدفع) من دون ارتكاب أيّة مسامحة أو مجاز في المقام، كما أنّ هذا المعنى يلتئم مع العناوين الواردة في الحديث؛ لأنّ استعمال (الرفع) فيما كان ثابتاً وموجوداً لا يدلّ على ظهوره في هذا المعنى (١٢٤).

وذهب الإمام الخميني رحمه الله إلى الأول، فـ (الرفع) هو إزالة الشيء بعد وجوده، وقد استعمل الرفع في العناوين الأخرى الواردة في الحديث من دون تقدير أو مجازيّة في الاستعمال، ومفهومه بهذا المعنى يتسع لرفع الآثار والمقتضيات.

ويستند السيد الإمام رحمه الله في إثبات مدّعه هذا إلى الوضع القانوني للأحكام،

مضيفاً أنه الظاهر من الحديث والخطابات الشرعية في الكتاب تشمل جميع المكلفين ولو كانوا منطبقين على العناوين المذكورة في حديث الرفع، فتشمل حتى الناسي والجاهل، فدليل الرفع إنما يرفع الأحكام عنهم. والرفع إنما تعلق بالأحكام الثابتة المتحققة في الموضوعات بحسب الإرادة الاستعمالية - بناء على تقدير رفع الأحكام والآثار - فالرفع إنما استعمل باعتبار رفع الحكم القانوني العام عن منطبق هذه العناوين.

فالرفع في جميع الموارد - حتى في الطيرة والحسد والوسوسة - بمعناه الحقيقي؛ لأنّ الظاهر من الحديث الشريف من اختصاص رفع التسعة بالأمة المرحومة، أنّ تلك العناوين كانت أحكاماً في الأمم السالفة، ومعلوم أنّ الأحكام الصادرة عن الأنبياء المشرّعين لم تكن بحسب الوضع القانوني والإرادة الاستعمالية مقيّدة بزمان ومحدودة بحدّ، بل كان لها الإطلاق أو العموم بالنسبة إلى جميع الأزمنة، وبهذا الاعتبار يقال: إنّها منسوخة وإن لم يكن بحسب اللَّبّ نسخ ورفع، بل كان أمدها وأجلها إلى حدّ محدود.

والحاصل فإنّ لفظ (الرفع) - بناءً على كون الأحكام المترتبة على موضوعاتها شاملة بإطلاقاتها وعموماتها لجميع الأزمنة والأمكنة - مستعملة في معناها الحقيقي، وهو إزالة الشيء بعد وجوده (١٢٥).

ومن هنا تظهر الثمرة لنظرية الخطابات القانونية في شموليّة الخطابات القرآنيّة للحاضرين والغائبين والمعدومين في زمان صدور الخطاب، فغياب المخاطب أو انعدامه زمن الخطاب لا يؤثر في توجيهه إلى الجميع ما دام الخطاب موجّهاً إليهم كذلك لا منخلاً إلى خطابات عديدة بعدهم حتى نقول في مقام حلّ الاشكال بالقضية الحقيقية للأحكام أو اشتراكها؛ وذلك لعدم جدوى القضية الحقيقية فيما لو كان الخطاب من قبيل ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ أو ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (١٢٦).

٨ - كَلْيَةُ الأدلة الامتنانية:

أ - المشهور أَنَّ أدلة الحرج والرفع والضرر ونحوها ممَّا تكون امتنانية لا إطلاق فيها إذا كان في مورد خلاف الامتنان، ولهذا قالوا بصحة الصوم الضري أو الحرجي إذا أقدم المكلف عليه .

ولكن السيد الامام عليه السلام ذهب إلى عدم الصحة نظراً إلى أَنَّ الأحكام الامتنانية إمَّا هي امتنانية بحسب القانون الكلِّي، ولا يلاحظ فيه آحاد المكلفين، فإذا كان في جعل قانون امتناناً على الأمة كان الحكم امتنانياً، وإن فرض مصادمته في مورد لشخص أو أشخاص وكونه موجباً لحرمانهم عن حق أو ملك، كما أَنَّ المصالح والمفاسد في الأحكام على رأي العدلية ليست بمعنى كون الحكم بالنسبة إلى كلِّ أحد ذا مصلحة وكما في الأحكام السياسية والجزائية فإنَّها أحكام امتنانية على الأمة وإن كان فيها ضرر وحرج على الجاني، فحديث الرفع امتناني مع أَنَّ جواز أكل مال الغير عند الاضطرار بلا إذن صاحبه أو مع نهيه خلاف المنة بالنسبة إليه، وهذا لا ينافي الامتنان بحسب القانون، وهذا من موارد الخلط بين الأحكام القانونية والشخصية (١٢٧) .

ب - وكذا يظهر في حلِّ المشكلة في حديث الرفع بحيث يصدق الامتنان بالنسبة إلى رفع الحكم عن الناسي والساهي والجاهل؛ نظراً إلى أَنَّ الأحكام فعلية بالنسبة كلِّ المكلفين، فتكون المنة في نفس الرفع المستند إلى « ما لا يعلمون » .

وأما بناء على القول بالانحلال فلا خطاب ولا حكم فعلياً بالنسبة إليهم، فمع عدم وجود التكليف لا معنى لرفعه مطلقاً، فيلزم منه لغوية حديث الرفع، كما تقدّم تفصيله (١٢٨) .

ج - قد ثبت في محله أن الأحكام الضرورية مرفوعة بدلالة « لا ضرر ولا ضرار »، فيكون لا ضرر بمنزلة المخصص والحاكم بالنسبة إلى أدلة الأحكام الأولية.

ولكن إذا ارتفع الحكم الأولي بحكومة لا ضرر في قطعة من الزمان - كارتفاع لزوم الوفاء في العقد الغبني في القطعة الأولى من الزمان - فيجعله متمكناً من الفسخ ولكن ترك الفسخ اختياراً، فقد يقال بأن لزوم الضرر فيما بعد مستند إلى اختياره لا إلى حكم الشارع^(١٢٩)، فيقدم المشتري على الضرر في القطعات المستقبلية، فلا يشمل دليل نفي الضرر.

ولكن الإمام عليه السلام ذهب إلى أن مقتضى حكومة الأدلة الثانوية كالخرج والضرر على الأدلة الأولية هو رفع الحكم الكلي بالحكم الكلي في محيط التشريع.

فدليل نفي الضرر حكم قانوني كلي حاكم على الأحكام القانونية الكلية، ونتيجتها التخصيص أو التقييد فيها، من غير نظر إلى المصاديق الخارجية.

ولا شبهة أن أمثال العقد الغبني ضرري بجميع حالاته، وفي جميع قطعات الزمان، كما لا شبهة في أن المغبون لم يقدم على الضرر في شيء من القطعات حال إيجاد العقد، ومقتضى حكومة دليل نفي الضرر على الكبرى الكلية أن لزوم العقد ضرري - غير المقدم عليه بجميع حالاته وفي جميع القطعات مرتفع^(١٣٠).

٩ - جريان الأصل العقلي في نسيان الأجزاء:

إذا ثبت جزئية شيء للمركب فهل الأصل العقلي هو الركنية فيبطل المركب لو أخل به المكلف سهواً؛ للاشتغال وبقاء الجزء على جزئيته حتى في صورة النسيان أو الأصل عند ترك الجزء نسياناً هو البراءة والاكتفاء بالناقص؛ لاختصاص الجزئية بصورة الالتفات؟

ذهب الشيخ الأعظم الأنصاري^(١٣١) إلى أصالة الركنية قائلاً بأن ما كان جزءاً حال العمد يكون جزءاً حال الغفلة والنسيان؛ لامتناع اختصاص الغافل والساهي بالخطاب بالنسبة إلى المركّب الناقص؛ لأنّ الخطاب إنّما يكون للانبعاث، ويمتنع انبعاث الغافل؛ لأنّه يتوقف على توجّهه للخطاب بعنوانه، ومعه يخرج عن كونه غافلاً، فخطابه لغو، فالأصل العقلي هو لزوم الاحتياط.

وقد أجاب عنه الأعلام بوجوه^(١٣٢) وكذا أجاب عنه السيد الإمام بناء على مسلك القوم من أنّ النسيان مانع عن فعلية التكليف في أنوار الهداية^(١٣٣) ولكن أجاب عنه في الدورات اللاحقة من دراسته الاصولية: بأنّ تمام الإشكال ناشئ من توهم الخطاب الشخصي بالنسبة إلى الناسي، وحيث إنّ الخطابات الالهية كآلية قانونية لا تختص بالذاكر ولا بالعالم وغير ذلك، فالأمر متوجّه إلى كلّ من الذاكر والناسي والقادر والعاجز، فلا يلزم هنا بطلان المركّب الناقص العبادي من ناحية فقد الأمر اللازم في عبادية العبادات؛ فيكون النسيان والغفلة كالجهل والعجز أعذار عقلية مع بقاء التكليف على ما كان عليه، فمع ترك الجزء نسياناً يجب الإعادة إذا كان لدليل الجزء إطلاق؛ لعدم الإتيان بالمأمور به بجميع أجزائه، ومع عدم الإطلاق فالبراءة محكمة؛ لرجوع الشكّ إلى الأقلّ والأكثر^(١٣٤).

١٠ - اتحاد الطلب والإرادة ودفع الإشكال عن تكليف الكفّار:

ذهبت الأشاعرة إلى تغاير الطلب والإرادة مفهوماً ومصادقاً، بينما ذهبت الإمامية والمعتزلة إلى اتحادهما وأنّ الإرادة عين الطلب، والطلب عين الإرادة^(١٣٥).

فبناء على اتحادهما يلزم الإشكال في تكليف الكفّار بالإيمان، بل مطلق أهل العصيان في العمل بالأركان؛ إذ لا يكون هناك تكليف جدّي إن لم يكن هناك إرادة، ولكنّه خلاف الإجماع من أنّ الكفّار مكلفون ومعاقبون على كفرهم، ولا

شبهة في أنّ صحة العقوبة منوطة بترشّح الإرادة الجديّة من المولى متوجّهة إلى أفعالهم وأعمالهم، فحينئذٍ إن كان هناك إرادة فكيف تتخلّف عن المراد؛ إذ لا كلام في أنّ إرادته تعالى علّة الإيجاد، فلا يعقل التفكيك بينها وبين متعلّقها.

ولذا ذهب الأشاعرة إلى الالتزام بأمر آخر وراء الإرادة، وهو المسمّى بـ «الطلب والكلام النفسي»، وإلّا يلزم عدم صحة العقوبة بل وعدم استحقاقهم.

ولكن قد تفصّل الأعلام عن الإشكال بوجوه لا تخلو عن المناقشة، كما وأجاب عنه المحقق الخراساني: بأنّ استحالة التخلّف إنّما تكون في الإرادة التكوينية وهي العلم بالنظام على النحو الكامل التام، دون الإرادة التشريعية وهي العلم بالمصلحة في المكلف إذا صدر عن اختياره (١٣٦).

ولكن يمكن الجواب عن الإشكال بسهولة بالتمسك بالخطابات القانونية؛ فبناء عليها تتعلّق إرادة الشارع بجعل القانون بشكل عام، ومن شرائط احتمال تأثير القانون في المجتمع البشريّ من غير ملاحظة الأفراد والأشخاص، ولا خير في عدم انبعاث الكفّار والعصاة، فإذا كان في المجتمع من ينبعث من أمره وينزجر من نهيه يصح جعل القانون، ويمكن ترشّح الإرادة الجديّة متعلّقة بمثل هذا القانون الكلّي العام، ولا حاجة إلى تصوير أمر آخر وراء الإرادة.

وبهذا أجاب ولده الشهيد مصطفى عن الإشكال (١٣٧).

١١ - تصحيح الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي:

وقع البحث بين الأعلام الأصوليين في باب الأمارات عن طريق الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

وقد يشكل بأنّ ترشّح الإرادة الواقعية بالنسبة إلى الحكم الواقعي وترشّح

الإرادة الجدّية الأخرى بالقياس إلى إمضاء أو تأسيس ما يؤدّي إلى خلاف الإرادة الأولى مع الالتفات إلى التخلف المزبور، غير معقول، ففي جميع موارد الأمارات والأصول لا يعقل ذلك، ويلزم باعتبار آخر ونظر ثانٍ اجتماع النقيضين؛ فإنّ من إيجاب العمل بالطرق والرضا بإمضاء الأمارات، وجعل الحجية، يلزم - تبعاً لهذه الإرادة - انتفاء الإرادة الإيجابية والتحريرية النفسية الأولى، فلازم الجمع بينهما وجودها وعدمها.

كما أنّ ارتفاع النقيضين ظاهر حديث الرفع؛ فإنّ مقتضى الاشتراك وجود الإرادة التحريمية بالنسبة إلى الجاهل، ومقتضى حديث الرفع عدمها، فلا بدّ من حلّ ذلك؛ ولأجله اتّخذ كلّ منهم مهرباً وطريقاً (١٣٨).

ولكن يمكن حلّ المشكلة عن طريق الخطابات القانونية أجاب به ولده الفاضل: بأنّ الخلط بين الخطاب القانوني وبين الشخصي أوقعهم في هذه المخمصة والمشكلة، ولكن بناء على الخطاب القانوني تكون جميع التكاليف، فعلية في حقّ المكلفين؛ فإنّ الشارع والمقنّن إن كان يترشّع منه الرضا والإمضاء في باب الأمارات والطرق وما يشبهها - كالأصول المحرزة والأمانة التأسيسية - أحياناً بالنسبة إلى خصوص صورة الخطأ وقلنا إن قانون إمضاء الطرق والأمارات، وتلك الأصول ينحلّ إلى الأحكام الطريقية الشخصية، فحينئذٍ ينقدح الإشكال: بأنّه كيف يمكن أن يرتضي المولى بتطرّق خبر الواحد الخاطيء بالنسبة إلى زيد مع علمه بأنّ زيدا محكوم بوجوب صلاة الجمعة مثلاً؟! فإنّ انحلال هذا القانون إلى الإمضاءات والارتضاءات الجزئية الشخصية يوجب هذه المشكلة.

وأما بناء على المحافظة على تلك القوانين الكلية على نهج كلّ قانونيّ وأنّ الإرادة تعلّقت بضرب القانون النفسي والطريقي فحينئذٍ يرتفع الإشكال؛ لأنّ في موارد الخطابات النفسية يكون الناس مختلفين بحسب القدرة والعجز والعلم

والجهل ويكون الحكم فعلياً بالنسبة إلى الكل؛ لعدم اختصاص الخطاب بعنوان العاجز والجاهل، وكذلك في مورد إمضاء الطرق العقلانية تكون جميع الطرق بالنسبة إلى كافة الناس ممضأة بإمضاء واحد، أو يكون كل واحد من الطرق مرضي العمل وممضى بإمضاء يخصه.

ولكن في موارد الإصابة والخطأ لا يكون إمضاء وارتضاء مخصوصاً بهما، بل إنَّ الطريق أو خبر الثقة بعنوانه ممضى ومورد ارتضاء المولى، وعندئذٍ لا يلزم امتناع؛ لعدم الانحلال في ناحية الخطاب^(١٣٩).

وكذا يمكن دفع الإشكال عن كيفية ترشّح الإرادة الجديّة من المولى في مسألة إجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي أيضاً.

ثانياً - الآثار الفقهية :

إنَّ لكلَّ مسألة أصولية آثاراً متعدّدة في الفقه؛ لأنَّ الأصول هو العلم بالعناصر المشتركة أو القواعد الممهّدة للاستنباط، فإذا كانت للنظرية آثار متعدّدة في الأصول فطبيعياً يظهر أثرها في مجالات كثيرة في الفقه ويكون لها تطبيقات في موارد متعدّدة في مختلف الأبواب الفقهية.

وفيما يلي نذكر نماذج من تلك المسائل الفقهية :

١ - الطهارة المائية عند تعيّن التيمّم :

هل يصح الوضوء أو الغسل في موارد تعيّن التيمّم فيها على المكلف - كما إذا زاحمت الطهارة المائية واجباً أهمّ نحو ما إذا كان بدنه أو ثوبه نجساً ولم يكن عنده من الماء إلّا بقدر أحد الأمرين، أو لا يصح الوضوء أو الغسل؟

ذهب بعض الأعلام كالسيد اليزدي - إلى البطلان نظراً إلى أنّه لا أمر بهما حينئذٍ، فيقعان باطلين^(١٤٠).

وربما يقال بصحة الوضوء والغسل حينئذٍ بالترتّب وأنه وإن كان مأموراً بالتيمم ابتداءً إلا أنه لمّا عصاه ولم يصرف الماء في تحصيل الطهارة الخبثية صار واجداً للماء ومأموراً بالوضوء أو الغسل، فيصح منه .

وقد تصح طهارته المائية بالملاك ؛ لأنّ الوضوء أو الغسل إنّما سقط الأمر به لعدم تمكن المكلف منهما مع نجاسة بدنه وثيابه، لكنّه مشتمل على الملاك وباقي على المحبوبة، ومعه لا مانع من الحكم بصحته في مفروض الكلام (١٤١) .

بينما ذهب السيد الامام عليه السلام إلى الصحة، لا لأجل الترتّب أو التمسك بالملاك، بل لأجل عدم امتناع تعلّق الأمرين بعنوانين متزاحمين في الوجود؛ سواء كانا من قبيل الأهم والمهمّ أو لا؛ لأنّ الأوامر متعلّقة بنفس الطبائع؛ من غير سריّة إلى الخصوصيات الفردية وأنّ الإطلاق ليس كالعموم في تعلّق حكمه بالأفراد، بل مقتضاه كون نفس الطبيعة تمام الموضوع؛ بلا دخالة شيء آخر من الخصوصيات الفردية والحالات الطارئة، وأنّ الأدلة غير ناظرة إلى حال المتزاحمات ولا حال علاجها. مع أنّ الأحكام القانونية تعمّ العاجز والقادر والعالم والجاهل من غير تقييد بحال دون حال وأنّ الأمر بكلّ من المتزاحمين أمر بالمقدور والجمع بينهما غير مقدور .

فتحصل من تلك المقدّمات أنّ لدليل المتزاحمين إطلاقاً يشمل حال التزام من غير تقييد (١٤٢) .

وبناء على مسلك الإمام عليه السلام في الخطاب القانوني يمكن تصوير الأمرين في عرض واحد فيصح الوضوء لوجود الأمر به . ولا حاجة إلى طولية الأمرين كما عليه القائلين بالترتّب .

٢ - سقوط الأداء في فاقد الطهورين :

إن مقتضى إطلاق آية الوضوء (١٤٣) أنّ الصلاة مشروطة بالطهور، ولكن

زعموا قصور الأمر عن إثبات الشرطية حال العجز؛ لعدم إمكان توجيه الخطاب إلى العاجز مع إطلاق أدلة الصلاة سيما قوله «الصلاة لا تترك بحال»؛ ولذا ذهب بعض الأعلام لإثبات اشتراط الصلاة بالطهور مطلقاً وسقوط الأداء إلى أن مثل تلك الأوامر إرشادية لا يعتبر فيها القدرة على متعلقاتها؛ لأن مفادها ليس إلا الإرشاد إلى دخل متعلقاتها في متعلق الخطاب النفسي، ففي الحقيقة أن تلك الخطابات بمنزلة الإخبار، لا بعث فيها ولا تحريك إلى المتعلقات حتى تقتضي القدرة عليها^(١٤٤).

ولكن السيد الامام عليه السلام - بعد أن استشكل عليه بأن مطلق الأوامر إنما تستعمل في معناها، وهو نفس البعث والإغراء. وحمل الهيئات الواردة في لسان الشارع على الإخبار، مضافاً إلى كونه غلطاً لا مجازاً، مخالف لفهم العرف والعقلاء - ذهب إلى سقوط الأداء، وبناءً على ما ابتكره من أن الأوامر الكلية القانونية غير مشروطة عقلاً بصحة توجيهها إلى كل فرد فرد من المكلفين، وليست الخطابات الكلية منحلة إلى خطابات متوجهة إلى أحادهم، وأن كل خطاب منحلّ منظور فيه شرائط توجيه الخطاب، بل إن الخطاب كلي فيشمل إطلاق الآية جميع المكلفين حتى العاجزين، فيقتضي اشتراط الصلاة بالطهور مطلقاً، ومقتضاه سقوط الصلاة مع تعذر الشرط^(١٤٥).

٣ - الصلاة في النجس مع الجهل بالحكم:

إذا أخل المصلّي بإزالة النجاسة التي تجب إزالتها في الصلاة عن ثوبه أو بدنه جاهلاً بالحكم فمقتضى إطلاق أدلة شرطية الطهارة أو مانعية النجس كقوله «لا صلاة إلا بطهور»^(١٤٦) بطلان الصلاة التي يؤتى بها في النجس مطلقاً، ولكن قد يقال: إن الأدلة قاصرة عن إثبات الحكم للجاهل؛ لبقب تعلق التكليف بالغافل^(١٤٧). وعليه يكون المأتي به في النجاسة مع الجهالة بالحكم مجزياً؛ لأنه صلاة تامة في حقه بعد عدم الدليل على إثبات المانعية أو

الشرطية في حقّه .

ولكن على مبنى السيد الإمام عليه السلام لا قصور في الأدلة عن إثبات التكليف لمطلق المكلفين ، ولا مانع من تعلّقه بالعناوين الكلية الشاملة لعامة المكلفين وإن كان التارك عن عذر معذوراً في أدائه ، فتشمل أدلة الشرطية الجاهل أيضاً (١٤٨) .

٤ - الصلاة مع الإخلال عن جهل :

إذا وقع خلل في الصلاة في شيء ممّا يعتبر فيها إمّا بالزيادة أو بالنقص ، فإن كان الإخلال ناشئاً عن السهو وتعلّق بغير ركن فلا ريب في صحة الصلاة ؛ لأنّه القدر المتيقّن من حديث « لا تعاد » ، إنّما الكلام في الإخلال بها جهلاً بالحكم ، فقد وقع الخلاف حينئذٍ في الصحة والبطان ، ومنشأ الخلاف في شمول حديث « لا تعاد » للجاهل وعدمه ؟

المنسوب إلى المشهور عدم الإلحاق (١٤٩) ، كما عليه المحقق النائيني والأصفهاني وغيرهما (١٥٠) ، ولازمه الفرق بين الجاهل والناسي .

واختار جمع آخر الإلحاق كالسيد اليزدي (١٥١) والسيد الخوئي (١٥٢) .

وغير خفي أنّ ثمره هذه المسألة مهمّة جداً كموارد تبدّل رأي المجتهد وعدوله عن فتواه وما هو حكم المجتهد ومقلّديه ؟ وكذا الكلام فيما إذا قلّد مجتهداً لم ير وجوب جزء غير ركني فمات ثم قلّد شخصاً آخر يرى وجوبه ؟

ولكن ذهب السيد الإمام عليه السلام إلى أنّ الإخلال سواء كان بالحكم أو بالموضوع عن تقصير أو قصور - كما في تخلف الاجتهاد والتقليد الصحيحين - زيادة كان أو نقصاناً أو غيره لا يكون مبطلاً ، ويدلّ على الصحة في الجميع مع الغضّ عن المعارض حديث الرفع ، فينتج من ضمّ دليل الرفع الى دليل وجوب الصلاة كون المأمور به ما عدا المرفوع ، وعليه فالإتيان به موجب للصحة

عقلاً. فمقتضى إطلاق حديث الرفع الآخذ به في جميع موارد الجهل.

أما الإشكال في شموله للشبهة الحكمية بلزوم المحال والذهاب إلى التفصيل بينهما وبين الشبهة الموضوعية معللاً بأنه يلزم الدور من اختصاص الحكم بالعالم به، فغير وجيه، بل إنَّ هذا الإشكال والجواب عنه من بعض الأعلام^(١٥٣) مبتنيان على انحلال الخطاب العام إلى خطابات عديدة حسب عدد المكلفين ومتوجهة إلى أشخاصهم. ولازمه تحقق مبادئ الخطاب في كل على حدة، فكما لا يمكن توجه خطاب خاص إلى الناسي لعدم حصول مبادئه كذلك لا يمكن خطابه في ضمن الخطاب العام المنحل إلى خطابات؛ لعدم حصول مبادئه.

وهذا من موارد الخلط بين الخطابات العامة القانونية بالخطاب الخاص؛ فلا ينحل الخطاب الشرعي إلى خطابات كثيرة حتى يلزم مراعاة أحوال كل مكلف. فحينئذ لا فرق بين العالم والجاهل والساهي وغيرهم بالنسبة إلى التكاليف الإلهية الأولية بعد تقييد المطلقات وتخصيص العمومات بما ورد في الكتاب والسنة كحديث الرفع ولا تعاد وغيرهما، فالقول بسقوط الخطاب عن الساهي والناسي خلاف التحقيق^(١٥٤).

٥ - الصلاة مع الخلل في الوقت:

لو دخل في الصلاة قبل الوقت خطأ وانكشف له الحال بعد الصلاة فقد استدلل للصحة بوجوه^(١٥٥): منها: قوله ﷺ في رواية إسماعيل بن رباح: «إذا صليت وأنت ترى أنك في الوقت ولم يدخل الوقت، فدخل الوقت وأنت في الصلاة فقد أجزأت...»^(١٥٦).

وقد احتمل وجوه متعددة في المراد من لفظ (ترى) الوارد في الرواية.

فإن كان (ترى) موضوعاً للعلم والظن على سبيل الاشتراك اللفظي: فبناءً

سقوط التكليف فلا مقتضي للفحص (١٥٩).

ولكن استشكل عليه السيد الإمام ﷺ بأن لازم ما ذكره إجراء البراءة في الشك في القدرة على الإيصال ابتداءً، ومبناه على ما يظهر من كلامه أن القدرة من القيود الشرعية المستكشفة بالعقل.

ولكن يرد عليه أن القدرة ونحوها من الأعذار العقلية لامثال التكليف، لا قيودها شرعاً أو عقلاً، وأن التكليف الكلي القانوني فعلية على موضوعاتها من غير تقييد بالعلم والقدرة والاتفات وغيرها، فحينئذٍ يجب الاحتياط عقلاً مع الشك في القدرة، فيجب الفحص (١٦٠).

٧ - جعل الخيار في المعاطاة:

إذا وقعت المعاملة معاطاة ثم ظهر مخالفة المبيع مع الواقع، فعلى القول بلزوم المعاطاة لا إشكال في ثبوت الخيارات هنا؛ لإطلاق أدلتها وعقلانية بعضها، وأما بناء على عدم لزوم المعاطاة فقد وقع فيه الإشكال؛ لأن أصل المعاملة غير لازمة، فلا معنى لجعل الخيار هنا، إذ أن جعله يكون لغواً؛ لأنها جائزة بالطبع وقابلة للفسخ بنفسها، ولا معنى لجعل الخيار هنا.

ولكن السيد الإمام ﷺ اختار جعل الخيار وعدم لغويته؛ بناء على مسلكه في الفرق بين الأحكام والخطابات القانونية وغيرها، ففي الخطابات القانونية يلحظ اللغوية وعدمها بالنسبة إلى جميع الموارد، فيجعل الخيار بالنسبة إلى البيوع الشاملة للمعاطاة وغيرها، فلا لغوية في جعل الخيار قانونياً؛ لأنه يحتاج إليه في ما إذا وقع بصورة عقد البيع وتخلّف العوضين عن الواقع، فلا ضير في خروج بعضها.

مضافاً إلى أنه أجاب عن الإشكال بصيرورة المعاطاة لازمة بتلف أحد العوضين وأن جعل الخيارات المتعددة غير مستلزم للغوية وتحصيل الحاصل

بعد إمكان سقوط بعض وبقاء بعض آخر (١٦١).

٨ - ضمان المقبوض بالعقد الفاسد :

ذهب عدّة من الفقهاء (١٦٢) إلى الضمان تمسكاً بدليل اليد بناءً على استفادة الوضع عنه .

قد يشكل عليه بأنّه لو كان الحديث في مقام الإخبار عن الوضع المنتزع عن التكليف فمضافاً إلى أنّه خلاف الظهور، لا يمكن التمسك به ؛ لأنّ لازمه إثبات الضمان مطلقاً، فينتقض بالصبي الذي مات قبل بلوغه والمجنون الذي لم تحصل له الإفاقة أبداً حتى مات (١٦٣).

ولكن أجاب السيد الإمام عليه السلام عن النقض بأنّه لا يعتبر في الأحكام القانونية أنّ تكون جميع موارد انطباقها واجدة للشرائط، ولذا ذكرنا: أنّ القدرة والعلم ليسا بشرطين للتكليف والخطاب، بل إنّهما قيدان في مرحلة التنجّز، والعجز والجهل معذّران للمكلّف لا موجبان ؛ لانتفاء توهم الخطاب إليه (١٦٤).

٩ - تعذر المثل في المثلي :

لو تعذّر المثل في المثلي هل للمالك حقّ مطالبة القيمة أم لا ؟ فإنّ مطالبة المثل غير ممكنة قطعاً، ومطالبة القيمة إذا لم تكن بحقّ لم يترتب عليها أثر، وجوازها وكونها بحقّ ملازم لوجوب دفعها، وقد استدلّ لجواز المطالبة بوجوه :

منها: التمسك بمقتضى دليل اليد، وأنّ دفع القيمة جمع بين الحقيّن وأنّ الصبر إلى أن يوجد المثل ضرر عليه (١٦٥).

ومنها: الالتزام بالانقلاب إلى القيمة عند تعذّر المثل، بأن يقال: إنّ الوضع منتزع من التكليف، ولا يعقل التكليف بأداء المتعذّر، فلا بدّ من التكليف بأداء القيمة ؛ لأنّ احتمال سقوط الضمان مطلقاً مخالف للضرورة، فمع التكليف بها

ينتزع اشتغال الذمة بالقيمة، وهو المطلوب، فللمالك المطالبة بها، وليس للضامن التأخير.

ولكن أجاب عنه السيد الإمام عليه السلام بأجوبة منها: أنه يمكن أن يجاب عنه بحيث ينتج عدم الانقلاب ولو تعذر إلى الأبد، وهو إن التكاليف القانونية فعلية على موضوعاتها؛ غير مقيدة ولا معلقة، والأعذار العقلية ليست قيوداً لها، فحرمة شرب الخمر مجعولة على عنوانها مطلقاً، والجاهل بحرمتها أو موضوعها والمضطر إلى ارتكابها عقلاً معذوران في ارتكاب الحرام الفعلي، فيكون التكليف الفعلي القانوني المتعلق بعنوانه منشأً لانتزاع الوضع مطلقاً^(١٦٦).

١٠ - ضمان المثل بأكثر من ثمنه:

ذكر الشيخ الأعظم^(١٦٧) في ذيل هذا الأمر أنه لا فرق في جواز مطالبة المالك بالمثل بين كونه في مكان التلف أو غيره. وقال السيد اليزدي في حاشيته على ذلك: إنه لا إشكال في جواز مطالبة المالك بماله من العين أو المثل في أي مكان؛ لعموم (الناس مسلطون) وإن لم تكن العين أو المثل موجودين في ذلك المكان؛ إذ غايته أن معه ينتقل إلى القيمة^(١٦٨).

ولكن استشكل عليه السيد الإمام عليه السلام بأن جواز المطالبة - بناء على مسلّمهم في انحلال الخطاب - موقوف على إمكان المطالبة، وهذا إنما يتحقق مع إمكان الدفع، ومعه لا بدّ من دفع نفس العين أو المثل، ولا تصل النوبة إلى القيمة، وأمّا مع التعذر فلا يمكن المطالبة بالمرّة مع الالتفات إلى ذلك، نظير ما ذكر في الأمر بغير المقدور وما لا ينبعث إليه بالبعث نحوه، فإن الأمر مستحيل؛ لعدم تحقّق مبادئه وعدم حصول الجّد بالبعث، لا أنه ممكن قبّح.

لكن بناءً على مسلك الخطابات القانونية يمكن توجيه الأمر والبعث بنحو القانون حتى مع عدم إمكان الانبعاث في بعض افراده، على ما تقدّم مفصلاً^(١٦٩).

١١ - بدل الحيلولة عند تعذر العين :

قد يستدل على لزوم دفع بدل الحيلولة عند تعذر الوصول إلى العين ولو في الجملة بدليل اليد، بتقريب أنّ مفاده اعتبار العين في العهدة، فهذا الاعتبار فعلاً في كلّ زمان يحتاج إلى أثر مصحّح، وإلاّ كان اعتبارها لغواً، ومن الواضح أنّه عند تعذر ردّها وعدم تلفها ليس لها عهدة تكليفية حيث يستحيل التكليف بردّها، وليس لها عهدة تداركية لنفسها؛ حيث إنّها غير تالفة، فلو لم يجب تداركها من حيث فوات السلطنة على الانتفاعات بها كان اعتبار عهدها فعلاً لغواً، فالالتزام بكونها في العهدة فعلاً يقتضي الإلتزام بأثر لها فعلاً (١٧٠).

ولكن أجاب عنه السيد الإمام ﷺ بأنّ هذا مبني على القول بالانحلال؛ فبناء على القول بالخطابات القانونية يكفي في صحة جعل القانون وجود المصحّح له في محيط هذا القانون ولو في بعض الأفراد، فلا يلزم وجود المصحّح في كلّ زمان وبالنسبة إلى كلّ الأشخاص (١٧١).

١٢ - وجوب ردّ العين إلى صاحبها قبل وقوعها تحت يد الغارم :

ذهب السيد الإمام ﷺ إلى قصور الأدلّة اللفظية عن إثبات وجوب ردّ العين نظير: « لا يحلّ مال إمريء مسلم » و « لا يجوز أن يتصرف » و « على اليد ». وبعد ذلك تصل النوبة إلى الأصول العملية، وتمسك الامام ﷺ باستصحاب وجوب الأداء الثابت قبل التعذر؛ بناء على ما سلكه في الخطابات القانونية، وقال إنّ التعذر لا يوجب سقوط الوجوب، بل الوجوب باقٍ على فعليته في الأعدار العقلية، غاية الأمر أنّ المكلف معذور في مخالفته، وقد تقدم أنّ التكاليف القانونية لا تخرج عن الفعلية بواسطة الجهل والعذر، وأنّ مبادئ جعل القوانين الكلية وغاياتها تختلف عن حالة توجّه التكليف إلى الأشخاص، فحينئذٍ لو علمنا بأنّه لا مزاحم للتكليف إلّا العذر العقلي وهو علّة منحصرة فلا

يبقى شك في ثبوت التكليف، ولو احتملنا أن المساوق للعدر يحقّق علّة لسقوطه فيستصحّب بقاؤه (١٧٢).

١٣ - رجوع المالك إلى جميع الأيادي مع بقاء العين:

لو تعاقبت الأيادي على عين مغصوبة مع بقائها فهل للمالك الرجوع إلى كلّ من جرت يده عليها ويجب عليه تحصيلها والتأدية إليه، أو إنّ وجوب الردّ مختصّ بمن هي في يده فعلاً؟

فالسيد الإمام عليه السلام بعد أن استشكل على تمامية الاستدلال بقاعدة اليد ورواية «الغصب كلّ مردود» وغيرهما من الأدلّة، التزم بجريان الاستصحاب، بأن يقال: إنّ العين إذا وقعت في يد كلّ غاصب أو من بحكمه يجب عليه ردّها إلى صاحبها، وبعد خروجها عن تحت يده يشكّ في بقاء الوجوب فيستصحّب، كما يستصحّب حكم الغاصب بالنسبة إلى كلّ منهم، لكنّه مبنيّ على ثبوت وجوب الردّ حتى بالنسبة إلى الغاصب الذي يتعدّر عليه الردّ؛ إمّا لأجل عجزه عنه لضيق الوقت ونحوه أو لجهله وغفلته؛ وهذا لا يمكن الذهاب إليه إلّا بناء على مسلك الخطابات القانونية (١٧٣).

١٤ - اشتراط سقوط خيار المجلس في ضمن العقد:

إذا اشترط السقوط بنحو شرط الفعل فهل يترتّب على الحكم التكليفي حكم وضعي أم لا؟

ذهب بعض الأعلام (١٧٤) إلى إمكان استفادة الوضع منه بتقريب أنّ النهي إذا تعلّق بالمسبّب يوجب سلب قدرة الفاسخ على الفسخ، كما لو شرط أن لا يبيع من زيد فإنّه يبطل البيع؛ لفساد المعاملة إذا تعلّق النهي النفسي بها، لسلب قدرة المالك على البيع من زيد.

ولكن يستشكل عليه: أنّه لا يعقل تعلّق الأمر والنهي التكليفيين بما هو غير

مقدور للمكلف في ظرف العمل؛ لأنَّ غاية البعث والزجر الانبعاث والانزجار، ولا يعقل ذلك في الممتنع.

وكذا الحال فيما إذا كان المأمور به أو المنهي عنه محققاً، ولا فرق في الامتناع بين سلب القدرة سابقاً على الأمر والنهي أو حصوله بهما، فالأمر الملتفت إلى أنَّ مجرد أمره يوجب سلب قدرة المأمور لا يعقل منه صدور البعث أو الزجر، فيرجع أمره إلى التعجيز، وهو غير التكليف. وفي المقام لو فرض أنَّ مجرد الأمر التكلفي يوجب سلب سلطنة المأمور على الفسخ وسلب قدرته عنه لا يعقل صدورهما منه؛ لأنَّ المفروض أنَّ في ظرف الانبعاث والانزجار كان المكلف غير قادر وصار البيع لازماً والفسخ لغواً.

لكن هذا كله مبني على مبنى القوم في باب الأوامر والنواهي، وأمّا بناء على مسلك السيد الإمام عليه السلام في الأوامر والنواهي القانونية يمكن تعلّق التكليف العامّ بغير المقدور كما تقدّم مراراً، فيسقط جميع ما سبق (١٧٥).

١٥ - ما يعتبر في الشروط ضمن العقد:

قد ذكر في عداد شروط صحة الشرط أن يكون داخلاً تحت قدرة المشروط عليه ولو كان بنحو شرط الفعل وإن كان الدليل عليه هو الأدلة الشرعية الدالة على وجوب العمل بالشرط، فبناءً على القول بانحلال التكاليف لا يعقل تعلّقه بالعاجز، وحينئذٍ الأدلة المذكورة قاصرة عن إيجاب العمل بمثل هذا الشرط. ومن الواضح أنَّ تلك الأدلة لا تتكفّل بإثبات الخيار عند التخلف حتى تنوّه دلالته على عدم الخيار عند عدم الوجوب، فالحكم بالخيار موقوف على حكم العقلاء في ذلك، ولكن إن دلّ دليل شرعي على أنَّ هذا الشرط لغو وباطل رأساً كالشرط المخالف للكتاب فيحكم بعدم الخيار، وأمّا مع عدم الدلالة على ذلك فالحكم العقلاني - بناء على تماميته - متّبع لا رادع عنه.

وأما على القول بأنّ الأحكام الكليّة القانونية لا تتقيّد بالقدرة، كما لا تتقيّد

بالعلم، ويكون الحكم الفعلي ثابتاً لموضوعه - سواء كان المكلف عالماً أم لا وقادراً أم لا على ما تقدّم - فالجهل أحياناً والعجز عذر للمكلف في ترك المأمور به أو الإتيان بالمنهي عنه لا أنّه قيد للتكليف، فحينئذ يكون وجوب العمل بالشرط ثابتاً، والعذر عن الإتيان به لا يوجب بطلانه رأساً، فيترتب عليه الخيار (١٧٦).

١٦ - الخيار في الشرط المتعذر:

لو تعذر الشرط، فإمّا أن يكون التعذر حال العقد، كأن شرط الوصف وكان فاقداً له، أو شرط النتيجة ولم تتحقّق لمحدور، ككون العين معدومة أو موقوفة، أو شرط الفعل المتعذر لعدم القدرة عليه أو لفقد المورد، فهل الشرط باطل لا يترتب عليه الخيار، أو يترتب ولو كان الشرط باطلاً، أو الشرط صحيح وله الخيار؟

صرّح السيد الإمام عليه السلام أنّ الشرط صحيح ويترتب عليه الخيار من غير فرق بين أقسامه من شرط الوصف وشرط النتيجة وشرط الفعل.

وقد يقال في شرط الفعل المتعذر: إنّه لا يجب العمل على طبق هذا الشرط - أي ترك الشرط الواجب - لعدم القدرة عليه حسب الفرض.

ولكن بناء على مسلك الخطابات القانونية أنّ التكاليف عامة وشاملة للقادر والعاجز، كما هي عامة للعالم والجاهل، ولا تنحلّ إلى خطابات حسب أفراد المكلفين، وعليه لو فرض ترتّب الخيار على تخلف الشرط الواجب يثبت له الخيار (١٧٧).

١٧ - عدم الانحلال في النذر:

ذهب السيد الإمام عليه السلام إلى عدم الانحلال في العقود والايقاعات أيضاً، وتظهر ثمرة ذلك في النذر ونحوه، فلو نذر أن يصوم كلّ جمعة مثلاً فعلى القول

بالانحلال ينحلّ نذره حسب كلّ جمعة، فإن ترك صوم جمعة يتحقق الحنث بالنسبة إلى ذلك اليوم، ويبقى النذر بالنسبة إلى الجمعات الآتية، فيجب عليه صومها، وأمّا بناء على القول بعدم الانحلال لم ينحلّ نذره إلى نذور كثيرة، بل نذر واحد لأمر كثيرة، فلو ترك صوم جمعة حنث في نذره، ولا حنث بعده؛ إذ لا نذر (١٧٨).

١٨ - الأجبر العام:

إذا آجر نفسه للغير بالإجارة الخاصة المنافية للإجارة الأولى بطلت. وقد استدللّ للبطلان بوجوه منها: عدم القدرة، ولكن يمكن القول بعدم المنافاة بين الوجوبين وإن لم يكن سوى قدرة واحدة في البين؛ للقول بالخطاب القانوني (١٧٩).

١٩ - الاستطاعة في الحجّ:

أ - لو بلغ ماله قدر الاستطاعة وكان جاهلاً أو غافلاً عن وجوب الحج عليه ثم تذكّر بعد تلفه بتقصير منه ولو قبل أو ان خروج الرفقة، أو تلف بلا تقصير منه بعد مضيّ الموسم فالأقوال هنا ثلاثة. وبناء على الخطاب القانوني يمكن القول بوجوب الحج مطلقاً؛ لثبوت التكليف بالحجّ على نحو العموم للعالم والجاهل والغافل (١٨٠).

ب - لو اعتقد أنّ ماله لم يبلغ قدر الاستطاعة فترك الحج لأجل الاعتقاد المذكور، فبان الخلاف وأنّه كان بالغاً قدر الاستطاعة؛ فبناء على الخطاب القانوني يكون مكلفاً واقعاً، والتكليف ثابت في حقه (١٨١).

٢٠ - وجوب الحج على الكافر:

إنّ الكافر مكلف بوجوب الحج كوجوب سائر التكليف عليه؛ فبناء على الخطاب القانوني لا يبقى إشكال بالنسبة إلى توجّه التكليف إليه، كما تقدّم بيانه تفصيلاً (١٨٢).

٢٢ - نيابة من وجب عليه الحج :

من استقرّ عليه الحج وتمكّن من أدائه ليس له أن يحجّ عن غيره تبرّعاً أو بالإجارة، وقد ذهب بعض إلى أنّه لا يمكن تنفيذ الإجارة في عرض ذلك الواجب؛ فإنّه يستلزم الأمر بالضدّين.

أمّا على القول بالخطاب القانوني لأمجال في توجّه التكليف إليه في عرض واحد (١٨٣).

٢٢ - ارتكاب ما يوجب الكفّارة جهلاً :

لو أوقع ما يوجب الكفّارة في الحج جهلاً فلا يبطل حجّه وعمرته ولا شيء عليه، ولكن ذهب البعض إلى وجوب الاستغفار، وهو يكشف عن ثبوت الحرمة الفعلية مع الجهل، وهذا لا يتلاءم مع مبنى المشهور من أنّ العلم من شرائط فعلية التكليف، أمّا بناء على الخطاب القانوني وفعلية التكليف في ظرف الجهل والعجز ونحوهما لا يبقى الإشكال في وجوب الاستغفار (١٨٤).

٢٣ - الصوم الآخر في اليوم المعيّن للنذر :

إذا نوى صوم يوم آخر غير الصوم المنذور في اليوم المعيّن للنذر، اختلفت كلمات الفقهاء في صحة ذلك الصوم وبطلانه (١٨٥)، ولكنّه يمكن القول بصحة صومه على الخطاب القانوني؛ لأنّ الأحكام الكثيرة فعلية وإن كان المكلف عاجزاً (١٨٦).

٢٤ - عقد الصبي :

وأيضاً تظهر ثمرة هذه النظرية في عقد الصبي، وقد يستدلّ لسلب عبارته بحديث رفع القلم وأجيب هناك عن إشكال قبح توجيه الخطاب إليه بعدم القبح بناء على الخطابات القانونية (١٨٧).

٢٥ - الصلاة في ضيق الوقت:

يجب في ضيق الوقت الاختصار على أقلّ الواجب إذا استلزم الإتيان بالمستحبات أو الواجب الطويل وقوع بعض الصلاة خارج الوقت، فلو أتى مع العلم بذلك بالمستحب أو الواجب الطويل فقد يشكل صحة صلاته بناء على القول بالانحلال؛ لعدم الأمر به، فتكون باطلة إلا على التمسك بالملاك.

لكن بناء على الخطاب القانوني يمكن رفع الاشكال بسهولة؛ لبقاء الواجبين المتزاحمين على فعليتهما، فيمكن القول بالصحة (١٨٨).

الهوامش

- (١) فوائد الأصول (النائيني ، المقرر الكاظمي الخراساني) ٣ : ١٧٩ مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ، ١٤٠٤ق .
- (٢) تسديد الأصول (المؤمن) ١ : ٣٣٧ مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ١٤١٩ق .
- (٣) الكفاية (الآخوند) : ١٦٦ مؤسسة النشر الإسلامي ، قم ١٤٢٥ق .
- (٤) فوائد الأصول ١ : ٣٣٦ . المحاضرات في الأصول (الخوئي ، المقرر الفياض) ٣ : ٩١ وما بعدها .
- (٥) الكفاية : ٢٩٧ .
- (٦) المصدر السابق : ٤١٠ ، فوائد الأصول ٤ : ٥٠-٥٨ ، تسديد الأصول ١ : ٣٣٧ .
- (٧) تحريرات في الأصول (السيد مصطفى الخميني) ٢ : ٣١ و ٣ : ٤٢٦ و ٤ : ١٨٣ مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ، طهران ١٤١٨ق .
- (٨) مقدّمة مناهج الوصول (الشيخ فاضل اللنكراني) ١ : ١٦ مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ، طهران ١٤١٨ق ، تحريرات في الأصول ٣ : ٤٥٥ ، ٢ : ٥٤١ ، تسديد الأصول ١ : ٣٣٤ .
- (٩) مقدّمة مناهج الوصول ١ : ١٦ .
- (١٠) تحريرات في الأصول ٣ : ٤٥٥ ، وانظر ٥ : ٣١٧ .
- (١١) أنوار الهداية (الإمام الخميني) ١ : ١١٠ ، ٢٦٩ و ٢ : ١٠١ مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ، طهران ١٤٢٥ق . مناهج الأصول (الإمام الخميني) ١ : ٣٩-٤٠ .
- (١٢) أنوار الهداية ٢ : ٢١٤ .
- (١٣) كتاب الطهارة (الإمام الخميني) ١ : ٨ وأنظر ٢ : ١٢٢ ، ٣٦٠ مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ، طهران ١٤٢١ق .
- (١٤) لسان العرب (ابن منظور) ١٣ : ٣٤٩ - ٣٥٠ . دار صادر بيروت ، تاج العروس - (الزبيدي) ٩ : ٣١٥ . منشورات دار المكتبة الحياة بيروت ١٣٠٦ .

- (١٥) ترمونولوجى حقوق (جعفرى لنكرودى): ٥١٨ .
- (١٦) مناهج الوصول ٢: ٢٩٢ .
- (١٧) جواهر الأصول ٣: ٣١٦ .
- (١٨) المائدة: ٦٧ .
- (١٩) طه: ٢٤ .
- (٢٠) مناهج الوصول ٢: ٢٣ - ٣١ ، ٦٠ . تنقيح الأصول (الامام الخميني ، المقرر التقوي الاشتهاردى) ٢: ١٢٤ - ١٢٥ و ٣: ١١٢ . تهذيب الأصول (الإمام الخميني ، المقرر السبحاني) ١: ٤٣٧ مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ، طهران ١٤٢٣ ق .
- (٢١) معتمد الأصول (الامام الخميني ، المقرر فاضل للنكراني) . ١: ٢٠٤ . تنقيح الأصول ١: ١٢٠ .
- (٢٢) تحريرات في الأصول ٢: ٣٢ .
- (٢٣) مناهج الوصول ٢: ٢٧ - ٢٨ .
- (٢٤) مناهج الوصول ١: ٢٥ ، تهذيب الأصول ١: ٤٣٨ .
- (٢٥) انوار الهداية ٢: ٢١٦ .
- (٢٦) جواهر الأصول (الإمام الخميني، المقرر للنكرودى) ٣: ٣١٨ مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ، طهران ، ١٤٢٣ ق .
- (٢٧) كتاب الطهارة (الإمام الخميني) ٢: ١٢٣ .
- (٢٨) كفاية الأصول: ١٦٨ .
- (٢٩) كتاب البيع (الامام الخميني ، المقرر القديري): ٢٣٨ .
- (٣٠) التعليق الاستدلالية على تحرير الوسيلة (للتجليل التبريزي): ١٣٨ .
- (٣١) كتاب البيع (الإمام الخميني ، المقرر القديري): ٣٤٠ ، أنوار الهداية ١: ٤١ - ٤٢ .
- (٣٢) تهذيب الأصول ١: ٤٣٧ ، معتمد الأصول ١: ١٣٠ .
- (٣٣) كتاب الخلل (الإمام الخميني): ٣١ .
- (٣٤) كتاب الخلل: ٢٩ .
- (٣٥) كشف الغطاء ١: ١٦٤ .
- (٣٦) مناهج الوصول ٢: ٢٨ . جواهر الأصول ٣: ٣١٩ .

- (٣٧) المقصود بالذساتير : القوانين والمقرّرات .
- (٣٨) تحريرات في الأصول ٣ : ٤٥٣ .
- (٣٩) المائدة : ١ .
- (٤٠) تحريرات في الأصول ٣ : ٤٥٠ ، ٤٥٤ .
- (٤١) مناهج الوصول ٢ : ٦٥ ، انظر : محاضرات في الأصول ٤ : ١٢ - ١٣ .
- (٤٢) مناهج الوصول ٢ : ١٣٠ - ١٣١ .
- (٤٣) كفاية الأصول : ١٧١ .
- (٤٤) نهاية الافكار ١ : ٣٨٠ .
- (٤٥) جواهر الأصول ٣ : ٤١١ - ٤١٣ .
- (٤٦) انظر : تحريرات في الأصول ٣ : ٤٢٧ .
- (٤٧) فوائد الأصول ١ : ١٧٩ و ٣ : ٣٩٣ .
- (٤٨) أنوار الهداية ٢ : ١٤٤ .
- (٤٩) معتمد الأصول ١ : ٣١٤ .
- (٥٠) المائدة : ٣ .
- (٥١) تحريرات في الاصول ٣ : ٤٣٥ .
- (٥٢) امام خميني وحكومۃ اسلامي (مصابه های علمي لنكرودي) : ٤٠٣ - ٤٠٤ .
- (٥٣) فوائد الاصول ٤ : ٥٤ - ٥٦ و ١ : ٣٢٦ . نهاية الأفكار (العراقي، المقرّر محمد تقي البروجردي) ٣ : ٣٤١ - ٣٤٢ . محاضرات في الاصول ٢ : ١٤٦ .
- (٥٤) مناهج الوصول ٢ : ٢٨ . معتمد الاصول ١ : ١٣٠ .
- (٥٥) أنوار الهداية ٢ : ٢١٦ . تهذيب الأصول ١ : ٤٣٨ ، تنقيح الأصول ٢ : ١٢٤ .
- (٥٦) تهذيب الأصول ١ : ٤٣٧ .
- (٥٧) هداية المسترشدين : ٢٦٣ . فرائد الأصول ٢ : ٤١٨ . نهاية الأفكار ١ : ١٦٥ .
- (٥٨) أنوار الهداية ٢ : ٢١٧ . معتمد الأصول ١ : ١٣٠ ، ٢٠٤ .
- (٥٩) انظر جواهر الكلام ١٣ : ١٢ - ١٣ . دار الاحياء التراث العربي ، بيروت . العروة الوثقى (للسيد اليزدي) ١ : ٥٧٤ في صلاة القضاء ، مؤسسة النشر الاسلامي ، قم ١٤٢٠ ق .
- (٦٠) معتمد الاصول ١ : ٢٠٤ .

- (٦١) معتمد الأصول ١ : ١٣١ .
- (٦٢) فوائد الأصول ٣ : ١٢ .
- (٦٣) فرائد الاصول ١ : ٣٢٢ . نهاية الأفكار ٣ : ٢١٣ .
- (٦٤) تحريريات في الأصول ٣ : ٤٤٦ - ٤٤٧ .
- (٦٥) تحريريات في الأصول ٣ : ٤٤٤ - ٤٤٥ .
- (٦٦) المحصول في علم الاصول (جعفر السبحاني ، المقرّر الجلالى) ٢ : ٨٦ مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام قم ١٤١٩ هـ .
- (٦٧) تهذيب الاصول ١ : ٤٤٦ .
- (٦٨) تحريريات في الأصول ٣ : ٤٦٤ .
- (٦٩) آل عمران : ٩٧ .
- (٧٠) انوار الأصول (مكارم الشيرازي ، المقرر أحمد القدسي) ١ : ٤٥٧ مكتبة نسل جوان ، قم ١٤١٦ هـ .
- (٧١) أنوار الهداية ٢ : ٢١٦ .
- (٧٢) انظر : كتاب الطهارة (للامام الخميني) ٢ : ١١٤ .
- (٧٣) تهذيب الأصول ١ : ٤٤١ .
- (٧٤) أنوار الأصول ١ : ٤٧٦ .
- (٧٥) كتاب البيع (الامام الخميني ، المقرر القديري) ١ : ١٣٠ .
- (٧٦) البقرة : ٢٨٦ ، المجادلة : ٤ .
- (٧٧) بحار الأنوار (محمد باقر المجلسي) ٢٢ : ٣١ .
- (٧٨) أنوار الأصول ١ : ٤٧٦ - ٤٧٧ .
- (٧٩) تهذيب الاصول ١ : ٤٤٠ .
- (٨٠) جواهر الأصول ٣ : ٣١٩ .
- (٨١) نهاية الأفكار ٣ : ١٥ - ١٦ .
- (٨٢) تهذيب الأصول ١ : ٤٤٠ .
- (٨٣) سیری کامل در اصول فقه (المحتوي لدراسات آية الله فاضل النكراني) (فارسي) ٦ :
- ١٩٢ - ١٩١ .

- (٨٤) انظر: تهذيب الأصول ١: ٤٤٠.
- (٨٥) سيري كامل در اصول فقه ٦: ١٩٨ - ١٩٩.
- (٨٦) هذا وما بعده ممّا أفاده بعض فضلاء العصر في مجلس درسه.
- (٨٧) تنقيح الاصول ٣: ١٩.
- (٨٨) هذا بناء على مسلك غير الإمام.
- (٨٩) المائدة: ١.
- (٩٠) انظر: جواهر الاصول ٣: ٣١٨ - ٣١٩.
- (٩١) تهذيب الاصول ١: ٤٤٦.
- (٩٢) جواهر الاصول ٣: ٣٢٢.
- (٩٣) أنوار الأصول ١: ٤٧٥ - ٤٧٦.
- (٩٤) جواهر الأصول ٣: ٣٠٥ - ٣٠٩، ٣١١.
- (٩٥) انظر: مصباح الاصول للسيد الخوئي، المقرر واعظ الحسيني ١، القسم الثاني: ٢٤ وكذا ١٨ - ١٩ و ٣٠. مكتبة الدواري قم ١٤٢٢هـ. المحصول في علم الاصول ٢: ٥٩.
- (٩٦) تهذيب الأصول ١: ٤٤٢. جواهر الاصول ٣: ٣٧٥ - ٣٧٦.
- (٩٧) أنوار الأصول ١: ٤٧٨.
- (٩٨) تهذيب الأصول ١: ٤٤٢.
- (٩٩) أنوار الأصول ١: ٤٧٨.
- (١٠٠) الكفاية: ١٦٨، مصباح الاصول ١، القسم الثاني: ٢٨، محاضرات في الاصول ٣: ١٤٢ - ١٤٥. المباحث الاصولية (محمد حسن القديري) ٥: ٥٣ - ٥٤ مركز النشر التابعة لمكتب الإعلام الاسلامي، قم ١٤٢٣هـ.
- (١٠١) كتاب الطهارة ٢: ١٢٣.
- (١٠٢) أنظر: جواهر الاصول ٣: ٣٢٠ - ٣٢١.
- (١٠٣) انظر: درر الفوائد (الحائري) ١: ١٤٠ مؤسسة النشر الإسلامي قم ١٤١٨هـ. فوائد الأصول ١: ٣٣٦ وما بعدها.
- (١٠٤) درر الفوائد ١: ١٤٠ وما بعدها.
- (١٠٥) الكفاية: ١٦٦ - ١٦٧.

- (١٠٦) تهذيب الأصول ١: ٣٠٣ .
(١٠٧) مناهج الوصول ٢: ٢١-٢٣ . معتمد الأصول ١: ١٢٦-١٣٤ ، البيع (الإمام الخميني ، المقرر للقدير) : ٣٦١ .
(١٠٨) الكفاية : ٢٩٧ .
(١٠٩) أنوار الهداية ١: ٣٩، ٢: ١٨٣ . تنقيح الأصول ٢: ١٢٣ ، مناهج الوصول ٢: ٢٥ .
(١١٠) معتمد الأصول ١: ١٢٨-١٢٩ .
(١١١) المائدة : ١ .
(١١٢) مناهج الوصول ٢: ٢٤ .
(١١٣) الكفاية : ١٧٠ .
(١١٤) جواهر الأصول ٣: ٨٣ .
(١١٥) مناهج الوصول ٢: ٦٠-٦١ .
(١١٦) أنظر : الكفاية : ١٨٧ .
(١١٧) مناهج الوصول ٢: ١١٤ . تهذيب الأصول ٢: ٢٤ .
(١١٨) وسائل الشيعة (الحر العاملي) ١٨ : ٥٨ . كتاب التجارة أبواب أحكام العقود ب ١٠ ح ٦ .
(١١٩) كتاب البيع (الإمام الخميني) ٥ : ٦٠٢-٦٠٣ مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ، طهران ، ١٤٢١ هـ .
(١٢٠) فرائد الأصول ٢: ٢٣٤ .
(١٢١) الكفاية : ٤١٠ ، فوائد الأصول ٤ : ٥٠-٥٨ .
(١٢٢) مناهج الوصول ٢: ٢٦ ، أنوار الهداية ٢: ١١٩ ، ١٢٠ ، ٢١٤ ، ٢١٨ .
(١٢٣) وسائل الشيعة ١٥ : ٣٦٩ ، ب ٥٦ من جهاد النفس ، ح ١ .
(١٢٤) فوائد الأصول ٣: ٣٣٧ . درر الفوائد ٢: ٤٤٤ .
(١٢٥) أنوار الهداية ٢: ٤١-٤٢ .
(١٢٦) مناهج الوصول ٢: ٢٨٣ ، معتمد الأصول ١: ٣١٢-٣١٩ .
(١٢٧) كتاب البيع ١: ٥٢٦-٥٢٧ .
(١٢٨) تحريريات في الأصول ٣: ٤٤٦ .
(١٢٩) انظر : المكاسب (الشيخ الانصاري) ٢٤٢ ، السطر ٢٨ ، حاشية المكاسب (المحقق

- المامقاني) ٢ : ٨٥ السطر ٣٦ .
- (١٣٠) كتاب البيع : ٤ - ٥٦٣ - ٥٦٤ .
- (١٣١) فرائد الأصول : ٢ : ٣٦٣ .
- (١٣٢) نهاية الأفكار : ٣ : ٤٢٠ - ٤٢١ . فوائد الأصول : ٤ : ٢١١ - ٢١٢ و ٢٢٠ .
- (١٣٣) أنوار الهداية : ٢ : ٣٣٦ - ٣٣٨ .
- (١٣٤) تهذيب الأصول : ٣ : ٣٤٩ . تنقيح الاصول : ٣ : ٥٠٤ .
- (١٣٥) كفاية الأصول : ٨٥ . فوائد الأصول : ١ : ١٣٠ .
- (١٣٦) كفاية الاصول : ٨٨ .
- (١٣٧) تحريرات في الأصول : ٢ : ٣١ - ٣٢ .
- (١٣٨) أنظر : فرائد الاصول : ٢ : ٧٥٠ كفاية الاصول : ٣١٩ درر الفوائد : ٣٥١ . فوائد الاصول : ٣ : ١٠٠ ، نهاية الاصول : ٣ : ٦٧ .
- (١٣٩) تحريرات في الاصول : ٦ : ٢٥٠ - ٢٥٢ ، أنظر كتاب الخلل (مصطفى الخميني) : ١٤٥ مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ، طهران ١٤١٨ هـ .
- (١٤٠) العروة الوثقى : ٢ : ١٧٩ .
- (١٤١) انظر : التنقيح في شرح العروة (السيد الخوئي ، المقرر التبريزي الغروي) ٩ : ٤٦٣ - ٤٦٤ المطبعة العلمية ، قم .
- (١٤٢) كتاب الطهارة : ٢ : ١٢٢ - ١٢٣ .
- (١٤٣) المائدة : ٦ .
- (١٤٤) فوائد الأصول : ٤ : ٢٥٢ - ٢٥٣ ، وكذا أنظر : مصباح الفقيه (آقا رضا الهمداني) الطهارة ٦١٦ (حجري) مطبعة الحيدري ١٣٨٦ هـ .
- (١٤٥) كتاب الطهارة : ٢ : ٣٦٠ .
- (١٤٦) الوسائل : ١ : ٣١٥ ب ٩ من أبواب أحكام الخلوة ح ١ .
- (١٤٧) مدارك الأحكام (السيد العاملي) : ٢ : ٣٤٤ . مؤسسة آل البيت لإحياء التراث قم ، ١٤١٠ هـ وأنظر : مجمع الفائدة والبرهان (المحقق الاردبيلي) : ١ : ٣٤٢ مؤسسة النشر الإسلامي قم .
- (١٤٨) كتاب الطهارة : ٤ : ٢٨٠ .

(١٤٩) مستند العروة (الخوئي ، المقرر مرتضى البروجردي) ٦: ١٧ و ١٩ ، نشر لطفی قم ، ١٣٦٧ هـ .

(١٥١) العروة الوثقى، ٣: ٢٠٨.

١٥٣) الصلاة (المحقق النائيني المقرّر الكاظمي) ٢: ١٨٩. مستمسك العروة (السيد الحكيم) ٧: ٣٨١ مؤسسة اسماعيليان قم، ١٤١١هـ.

(١٥٥) أنظر: جواهر الكلام ٣: ٢١٣.

(١٥٧) كتاب الخل: ١٦٨.

(١٥٨) المكاسب : ٧٠.

(۱۵۹) الحاشية على المكاسب ، (محمد تقی شیرازی) : ۱۸۷ .

(١٦٠) المكاسب المحرّمة ٢: ٤٠١-٤٠٢.

(۱۶۱) کتاب البیع ۱: ۲۳۴. البیع (تقریرات القدیری): ۱۲۸.

(١٦٢) انظر: المكاسب: ١٠١ سطر ٢٦.

(١٦٣) حاشية المكاسب (الأصفهاني) ١ : ٧٤ - ٧٥ مطبعة مجمع الذخائر الإسلامية ، قم .

(١٦٤) كتاب البيع تقريرات (القديرى): ٢٣٧.

(١٦٥) المكاسب (للشيخ الأعظم): ١٠٧ سطر ١٦. حاشية المكاسب (للسيد اليزدي) ١: ٩٩.

منية الطالب (النائبي، المقرّر النجفي الخوانساري) ١: ١٤١ مؤسسة النشر

الاسلامی ، قم ۱۴۱۸ .

(١٦٦) كتاب البيم ١: ٥٤٦-٥٤٧.

(١٦٧) المكاسب: ١٠٧ سطر ١٣.

(١٦٨) حاشية المكاسب (الليزدي) ١: ٩٨ - ٩٩ مطبوعاتي إسماعيليان ، قم ، ١٣٧٨ هـ .

(۱۶۹) کتاب البیع تقریرات (القديرى): ۲۸۰.

- (١٧٠) حاشية المكاسب (للاصفهاني) ١: ١٠٦، سطر ٣٤.
- (١٧١) كتاب البيع (تقرير القديري): ٣٤٠.
- (١٧٢) كتاب البيع ١: ٦٥٠.
- (١٧٣) كتاب البيع ٢: ٥١١.
- (١٧٤) منية الطالب ٢: ٢٦.
- (١٧٥) كتاب البيع ٤: ١٧٨ - ١٧٩.
- (١٧٦) كتاب البيع ٥: ٢٢٦.
- (١٧٧) كتاب البيع ٥: ٣٣٤.
- (١٧٨) كتاب البيع ٥: ٣١٢.
- (١٧٩) كتاب الإجارة (فاضل اللنكراني): ٤٧٢.
- (١٨٠) كتاب الحجّ (فاضل اللنكراني) ١: ١٥٦.
- (١٨١) كتاب الحجّ (فاضل اللنكراني) ١: ٢٦٤.
- (١٨٢) كتاب الحجّ (فاضل اللنكراني) ١: ٣٠٨.
- (١٨٣) كتاب الحجّ (فاضل اللنكراني) ١: ٤١٩.
- (١٨٤) كتاب الحجّ (فاضل اللنكراني) ١: ٤٣٦.
- (١٨٥) العروة الوثقى ٣: ٥٣١.
- (١٨٦) الصوم (مصطفى الخميني): ١٤٧.
- (١٨٧) كتاب البيع (لمصطفى الخميني) ١: ٢٩٣ - ٢٩٤، وكذا أنظر: كتاب الطهارة (للسيد مصطفى خميني) ٢: ٧٢. كتاب الخل (للسيد مصطفى الخميني) ٢٢ و ٢٣.
- (١٨٨) كتاب الصلاة، (المحقق الداماد المقرر محمد المؤمن): ١٣٩.

بعض الكتب الحديثية إلى مؤلفيها، ولكن ثمة مؤاخذات على المؤلف فيما يرتبط بمضامين كتابه، ولذلك أسباب عديدة تكون هي المنشأ للشك، ككون محتوى الكتاب فيه غلو أو كونه موافقاً لرأي الواقفية أو المجبرة، وخلاصة القول: إنّه مخالف لآراء الشيعة أو للعقل، وهذا ما يوجب سقوط مضمون الكتاب عن الاعتبار.

النقطة الثالثة: وصول الكتاب الحديثي إلينا بطريق صحيح وغير مطعون فيه، أي يجب أن يسلم من الخدشة منذ زمن تأليفه وحتى زمان وصوله بأيدينا، فمثلاً: إنّ كتاب المحاسن ليس فيه شك من حيث نسبته إلى أحمد بن محمد بن خالد البرقي وكذا لا شك في جلالته شأنه ووثاقته واعتبار الكتاب ومحتواه في نظر الأصحاب، لكن هل إنّ كتاب المحاسن الموجود فعلاً هو نفس كتاب المحاسن الذي ألفه أحمد بن محمد بن خالد البرقي؟ فيه بحث وتأمّل؛ فإنّه من المحتمل وقوع تغيير في هذا الكتاب.

وهذا الاحتمال نفسه يأتي في كتاب (بصائر الدرجات) تأليف محمد بن الحسن الصفار القمي، إذ أنّ محمد بن الحسن الصفار القمي كان من الأجلّاء وله كتاب بأسم (بصائر الدرجات)، وأيضاً لا شك في أهمية وجودة مضامينه إلّا أنّ بصائر الدرجات الموجود يحتوي على أمور يشك في نسبتها لمؤلفه، ومن هنا يسقط الكتاب عن الاعتبار وإن كانت لدينا أسانيد متعدّدة إليه.

وتجدر الإشارة إلى أمر وهو إن طي هذه المراحل الثلاثة ليس ضرورياً بالنسبة لجميع الكتب؛ فإنّ بعضها ثابت بالتواتر، فنسبة كتاب (الكافي) إلى الكليني أمر في منتهى الوضوح، ولم يشكل أحد على مضمون الكتاب، ولا شك أيضاً في كون كتاب (الكافي) الموجود بين أيدينا هو نفس (الكافي) الذي دونه الكليني؛ وقد وصل إلينا بالتواتر.

لذا سنتفتح باب البحث في بعض الكتب الحديثية فقط، وهي:

١ - الصحيفة السجّادية :

بناء على المقدّمة المذكورة في أول كتاب (الصحيفة السجّادية) فإنّ هذا المؤلف كان يحتوي على (٧٥) دعاء ، إلّا أنّ الموجود في الصحيفة السجّادية الاولى لا يزيد على (٥٤) دعاءً وقد فقدت (٢١) دعاءً ؛ ولذا قام كلّ من الشيخ الحرّ العاملي والعلامة الأفندي - تلميذ العلامة المجلسي - وغيرهما بتتبّعها وإلحاقها .

وعلى هذا الأساس فإنّ الصحيفة السجّادية المشتملة على (٥٤) دعاء توصف بالأولى ، ومع إضافات الشيخ الحرّ العاملي تدعى بالصحيفة الثانية ، ومع إضافات المرحوم الأفندي يقال لها الصحيفة الثالثة .

وموضوع بحثنا هو الصحيفة السجّادية الاولى ، ولا يمنع ما فيها من نقصان من البحث عن حجيتها ، كما لو فقد كتاب الديات من (وسائل الشيعة) فإنّه لا يضرّ في اعتبار الأجزاء الاخرى المتبقية منه .

ثم إنّّه قد عترض على هذه الصحيفة من ناحيتين :

الف - السند : يبدأ سند حديث الصحيفة بعبارة (حدّثنا) التي لا يعرف قائلها ، مضافاً إلى وقوع ثلاثة من المجاهيل في سند الحديث لا يعلم عن حالهم شيئاً .

ب - المتن : إن بعض فقرات أدعيّتها لا تتلاءم مع سائر الروايات .

وبلحاظ هذين الاعتراضين فلا يمكن الاستدلال بالصحيفة حينئذٍ .

ويعتقد البعض بإمكانية إثبات حجية الكتاب - الصحيفة السجّادية - من خلال حلّ المشكلة السندية بمفتاح التواتر ، أي إنّ هذه المجموعة قد وصلت إلينا بالتواتر ؛ لذا فإنّ المشكلة السندية قابلة للحلّ .

وأيضاً أجابوا عن المشكلة الدلالية من خلال القول بقوة مضامينها ، أي إنّ

أدعيتها لها من المضامين العالية لا أحد يمتلك المعرفة الكافية لطرح مثلها إلا معصوم النفس، وغير المعصوم ليس قادراً على ذلك.

رؤية السيد الامام رحمه الله :

إنّه لم يرتزخ هذا الجواب؛ إذ أنّ تواتر الصحيفة السجادية أو تلقّي الأصحاب لها بالقبول إنّما هو بنحو إجمالي، وليس بمعنى أنّ جميع ألفاظها وعباراتها صادر من المعصوم، قال رحمه الله: «... الصحيفة السجادية فإنّ سندها ضعيف، وعلوّ مضمونها وفصاحتها وبلاغتها وإن توجب نحو وثوق على صدورها لكن لا توجب في جميع فقراتها واحدة بعد واحدة حتى تكون حجة يستدلّ بها في الفقه. وتلقّي أصحابنا إيّاها بالقبول كتلقّيهم نهج البلاغة به - لو ثبت في الفقه أيضاً - إنّما هو على نحو الاجمال، وهو غير ثابت في جميع الفقرات» (٢).

وينبغي التنبيه على عدّة امور:

أ - إنّ مقصوده حصر المناقشة في سند الصحيفة ودلالاتها في خصوص الاستدلال الفقهي، وإلا فإنّه متعبّد بها في الأخلاق والعرفان.

ب - إنّّه لم يكن بصدد نفي الاعتبار عن الصحيفة بالكامل، بل المراد إنّّه لا يمكن نسبة عباراتها واحدة واحدة إلى المعصوم، وهذا لا يؤثّر على الاستدلال بها في غير المسائل الفقهية من القضايا الأخرى الواردة، ومن هنا فإنّه قال في الثناء عليها: « هذه الصحيفة النورانية الالهية الواردة عن سيد الساجدين لخلاص العباد من سجن الطبيعة وتعريفهم لأدب العبودية لله والقيام له... » (٣).

٢ - نهج البلاغة :

مما تقدّم من كلماته رحمه الله أثناء الكلام حول الصحيفة وعطف نهج البلاغة

(١٨ - ١٧) مورداً فتوايأ نظير الوضوء بماء الورد .

وبحسب وجهة نظر الإمام رحمه الله ثمة أمر محاط بالغموض ، وهو إنَّ الكاتب ربّما يحيد وسط كتابته عمّا تعهّد به في البدء بسبب السهو أو الكلل أو تغير الظروف والأساليب ، لكن المشكلة تواجهه كتاب الصدوق في بداية باب الطهارة . وفي الحقيقة أننا أمام قضيتين : أولاها : إنّه لم يلتزم بما جاء في مقدّمته . والأخرى : من المستبعد إنّه خالف ذلك في البداية .

ويمرّ الإمام رحمه الله على هذا الإبهام الذي لفّ كلتا القضيتين ، وفي الحقيقة إنّه لم يقبل حجية جميع مطالب الكتاب .

البحث الثاني : إنَّ قسماً من روايات الصدوق في (من لا يحضره الفقيه) معلّقة ^(٦) ، أي حذف من بداية السند بعض أسماء الرواة ثم ذكروا في المشيخة آخر الكتاب ، ويكمل السند بضم ذلك الى الرواية .

وقسم آخر من المراسيل قد حذف جميع سندها وتبدأ مباشرة ببعض التعابير نظير : قال الصادق عليه السلام ، وقال الباقر عليه السلام .

وعلى الرغم من أنّ الشيخ محمد تقي المجلسي الأول - والد العلامة المجلسي - قد جمع في روضة المتقين أسناد كثير من هذه المراسيل من الكافي والتهذيب لكنّه لم يعثر على أسانيد قسم من مراسيل الصدوق ، وهذه المراسيل في الوقت الذي تتضمن متوناً جيّدة غير أنّها مبنّاة بمشكلة سنّدية ، وهذه تعدّ إحدى المعضلات لدى الفقهاء ؛ لأنّ سند كثير من الأحكام الفقهيّة منحصر بهذا القسم .

وبحسب رؤية السيد الإمام رحمه الله إنَّ مراسيل الصدوق على قسمين :

ألف - مقطوعات ، أي المراسيل التي تبدأ بعبارة (قال الصادق عليه السلام) و (قال الباقر عليه السلام) و (قال علي عليه السلام) ، وينسبها الصدوق الى المعصوم على نحو الجزم .

ب - مراسيل تبدأ بتعبير (نقل) و (روي) وأمثال ذلك.

وبحسب وجهة نظر الامام عليه السلام إنّ مقطوعات الصدوق حجة ، كما هو الحال بالنسبة إلى مراسيل ابن أبي عمير التي عدّت حجة بالاجماع واعتبرت كالمسانيد ، بل إنّهُ اعتبر أنّ ردّ مقطوعات الصدوق التي نسب فيها أمراً إلى المعصوم مباشرة جرأة على المولى ، بخلاف القسم الثاني من المراسيل فإنّها فاقدة للحجية .

وعلى هذا الأساس قال - فيما يتعلّق برواية « اللهم ارحم خلفائي » والتي هي إحدى مراسيل الصدوق :- « فهي رواية معتمدة لكثرة طرقها ، بل لو كانت مرسلة لكانت من مراسيل الصدوق التي لا تقصر عن مراسيل ابن أبي عمير ؛ فإنّ مراسلات الصدوق على قسمين : أحدهما ما أُرسِل ونسب إلى المعصوم عليه السلام بنحو الجزم... والقسم الأول من المراسيل المعتمدة المقبولة » (٧) .

شبهة :

ثمّ إنّهُ عليه السلام طرح شبهة ، وهي إنّهُ من المحتمل أن يكون الصدوق كالشيخ المفيد - في المقنعة وغيرها - قد أحرز ما ينسبه إلى الامام عليه السلام من أمور على أساس اجتهاده والضوابط الخاصة به ؛ ولكون ذلك مسلماً عنده طبقاً لتلك الضوابط فنراه يقول : قال الإمام الصادق عليه السلام : كذا ، اذن فكيف نعتبر المراسيل التي ذكرها المفيد بنحو القطع ناشئة من اجتهاده فاقدة للحجية في حين نعدّ مراسيل الصدوق حجة ؟!!

مناقشة الشبهة :

وقد تصدّى للاجابة على الشبهة بأنّ هناك تفاوتاً بين مراسيل الصدوق والمفيد وهو إنّنا قد أحرزنا عمل الشيخ المفيد بنظره واجتهاده ، لذا فإنّ حدسياته ومظنوناته لها مدخلية في تصحيح الرواية (٨) ، بخلاف الصدوق الذي

لم يكن من أهل الاجتهاد بالمعنى المصطلح، ولم يصح الروايات على أساس الحدس والظن، بل كان يعمل على أساس القرائن الحسية والحجج النقلية، ولهذا قال رحمه الله: «وكيف كان ردّ تلك المرسلات جرأة على المولى» (٩).

٥ - فقه الرضا (صحيفة الرضا رحمه الله):

وإن كان هذا الكتاب منسوباً إلى الإمام الرضا رحمه الله إلا أنه قد بحث الفقهاء عن المؤلف الواقعي له وطرحوا احتمالات كثيرة. ويعتقد البعض كالمجلسي أن هذا الكتاب هو رسالة قد ألفها والد الصدوق لابنه في أحكام الشريعة، لأن مضمونها متطابق مع الرسالة المزبورة، وكثير من المضامين التي ينقلها الصدوق عن رسالة أبيه نجدها نفسها في فقه الرضا رحمه الله.

رؤية السيد الإمام رحمه الله:

إنه قد صرح في موارد بعدم اعتبار كتاب فقه الرضا رحمه الله، ولا يرى صحة نسبته إلى الإمام الرضا رحمه الله، قال رحمه الله: «والمظنون كون هذا الكتاب من تصنيف أحد العلماء المطلعين على الأحاديث، وقد جمع بين شتات الأخبار باجتهاده وروى مضمونها، كما يظهر للمتدبر فيه» (١٠).

ومن الضروري توضيح أمر وهو إن الإمام رحمه الله قد بين بشأن كتاب فقه الرضا تفصيلاً مغايراً للتفصيل في مراسيل الصدوق، أي يعتبر الموارد التي وردت بعبارة (روي) أنها رواية ويرى أنه لا بد من التعامل معها معاملة الرواية وإن كانت مرسله ضعيفة، أما سائر الموارد فهي فتاوى واجتهادات المؤلف (١١).

٦ - تفسير العياشي:

هذا الكتاب من تأليف أبي عمرو محمد بن مسعود العياشي الذي كان استاذ الكشي، وهذان العلمان كانا من أركان الحوزة الشيعية فيما وراء

زمان الشيخ الطوسي ولم يعثر عليه إلا في زمان العلامة المجلسي، وأغلب رواياته مرسلة، واكتفي فيها بذكر راويين أو ثلاثة لا أكثر، وسنده ليس كاملاً، فهل هذا الكتاب يكون حجة؟

وإن كان عدم قبول رواياته بسبب الارسال هو مقتضى القاعدة لكن بسبب موافقتها للنقل والاعتبار قد قبلها بعض العلماء ومنهم صاحب الوسائل.

والموافقة مع النقل يقصد بها موافقة مضمون رواياته مع روايات صحيحة في كتب الشيعة المعتبرة، والموافقة للاعتبار بمعنى انطباقها مع الموازين العقلية والعقلانية المقبولة لدى الشيعة.

وعلى هذا الأساس قد قبل الإمام رحمه الله هذا الكتاب وقال: «وهي - رواية تحف العقول - وإن كانت مرسلة، لكن اعتمد على الكتاب صاحب الوسائل رحمه الله، ومنتها موافق للاعتبار والعقل» (١٤).

٨ - المقنع للشيخ الصدوق:

إنّ فقه الشيعة في أول مرحلة لتدوينه كان على شكل نصوص، وهذه الطريقة متعارفة في كتب القدماء، أي ينقلون نص الرواية المطابقة لفتاواهم مع حذف السند، ويمكن عدّ المقنع والهداية بالخير للصدوق من هذه المجموعة.

وكذلك الشيخ الطوسي فإنّه كتب كتابه النهاية وفق هذا المسلك، ولكن لتعرض الشيعة إلى الطعن من قبل أهل السنة بدعوى خلوّ كتب الشيعة عن الفروع والاجتهاد واقتصارهم على نقل نصوص الروايات انبرى لتدوين كتابه المبسوط بطريقة اجتهادية.

إلا أنّ المقنع للصدوق يعتبر من تلك النصوص التي هي من الدرجة الاولى، وقد ذكر في مقدّمته: «إنّي صنّفت كتابي هذا، وسمّيته كتاب (المقنع) لقنوع

معتمداً ونظرياته وآراؤه موجودة في الكتب المعتمدة غير أنه لا يمكن الاعتماد على تصحيحه، أي نفترض الصدوق كناقل وواسطة بيننا وبين ابن الوليد؛ إذ أنّ روايات ابن الوليد على دقته مشتملة على الضعاف، فلو قبلنا الصدوق كواسطة فلا يمكننا القبول بتصحيحات ابن الوليد^(١٧).

٩ - مستدرك الوسائل:

وهو من تأليف الميرزا حسين النوري الطبرسي، وكتابه الآخر هو (فصل الخطاب في تحريف الكتاب) المبني على مسلك الأخباريين القائلين بتحريف القرآن من جهة النقيصة فيه، فإنّهم يعتقدون بأنّ اسم أمير المؤمنين عليه السلام وبعض آخر قد حذف.

وقد استند في هذا الصعيد إلى روايات وإن كان الكافي قد تمسك ببعضها، ولكن كتاب فصل الخطاب مملوء بالروايات الضعيفة والمعرض عنها من قبل الأصحاب؛ لذا فلم يقبل هذا الكتاب أحد.

رؤية السيد الإمام رحمه الله:

بمناسبة التعرّض لمسألة تحريف القرآن ضمن البحث عن حجية ظواهر الكتاب قال رحمه الله معترضاً على فصل الخطاب ثم عزّج على المستدرك وغيره من كتبه: «إنّه لو كان الأمر كما توهم صاحب فصل الخطاب الذي كان كتبه لا يفيد علماً ولا عملاً، وإنّما هو إيراد روايات ضعاف أعرض عنها الأصحاب، وتنزّه عنها أولو الأبواب من قدماء أصحابنا المحدثين الثلاثة المتقدمين عليه».

هذا حال كتب روايته كالمستدرك، ولا تسأل عن سائر كتبه المشحونة بالقصص والحكايات الغريبة التي غالبها بالهزل أشبه منه بالجذّة ثم قال: «وهو عليه السلام شخص صالح متبّع، إلّا أنّ اشتياقه لجمع الضعاف والغرائب والعجائب وما لا يقبلها العقل السليم والرأي المستقيم أكثر من الكلام

الفصل الثاني: النظريات والمباني الرجالية للسيد الامام

مما يجدر ذكره إنّه ليس له تأليف مستقلّ في هذا الاطار لكن من الممكن تلمّس مبانيه ضمن بحوثه الاصولية واستخراجها.

• مكانة علم الرجال:

أول نقطة تستحق الذكر في البحث حول مباني الامام هو السؤال عن مكانة وأهمية علم الرجال بحسب نظره، وهل ثمة حاجة إليه أو لا؟ وما هي فائدته؟

هناك نظرتان عامتان بين الأخباريين والاصوليين أحدهما إيجابية والأخرى سلبية، فبعض الأخباريين ينكر الحاجة إلى علم الرجال من الأساس، ويوجد بينهم من يقبل الحاجة إلى علم الرجال في بعض الحالات نظير مسألة الترجيح.

وأيضاً يوجد بين الاصوليين من ينكر في الجملة الحاجة إليه كالميرزا النائيني بالنسبة لروايات الكافي أو المحقق العراقي الذي ينكر الحاجة إلى البحوث الرجالية.

رؤية السيد الإمام:

الإمام يتبع الاتجاه الاصولي العام، حيث يعتبر أنّ الاطلاع على علم الرجال في حدود القواعد والضوابط الرجالية من شروط الاجتهاد، وإن كان ليس من الضروري استحضار التوثيق والتضعيفات الرجالية في الذهن، وإنّما يكفي مراجعة الجوامع الرجالية في هذا النطاق. وأيضاً لا يرى ضرورة معرفة الاصطلاحات نحو: تصنيف، كتاب، أصل، ونحوها. فمثلاً: يجب أن يعرف المجتهد أن عنوان أصحاب الإجماع إلى أي حدّ يدلّ على التوثيق لكن

حفظ أسماء هؤلاء الأفراد أو الرواة منهم ليس أمراً لازماً.

وبصورة عامة إنّه يرى علم الرجال من مقدمات الاجتهاد، ويعتقد بطلان الادّعاء القائل بأنّ أخبار الكتب الأربعة قطعية الصدور - كما يتصور الأخباريون - وكذا دعوى صحة الكتب التي شهد مصنّفوها بصحتها وعدم حاجتها إلى تحقيق رجالي (١٩).

فإنّ من أصحاب الكتب الأربعة من ادّعى أنّ كلّ ما ينقل حجة كما جاء في كلام الصدوق صريحاً، وكذا يظهر مثل هذا الادّعاء من كلام الكليني، وأيضاً ادّعى الشيخ الطوسي أنّ الأخبار التي يكون بينها تعارض قابلة للعلاج أو لا معارض لها تكون حجة، أجل إنّ كلام الشيخ الطوسي بحاجة إلى بعض المقدمات النظرية.

ويدّعي الأخباريون أنّ هذه الروايات كانت لدى الشيعة من زمن طويل ثم انتقلت إلى الأزمنة التالية، ومنذ بداية تأليف الكتب الأربعة فقد صارت موضع عناية من قبل الأصحاب وتلقّوها بالقبول. ومن هنا تكون روايات الكتب الأربعة قطعية الصدور؛ فإنّهم يرون مع كون الصدور قطعياً وتواتر النسخ منذ تأليفها وحتى اليوم فلا مجال للشبهة في روايتها كي نلاحق الأسانيد وتوثيق رجالها؛ لأنّ الغرض من التحقيق السندي هو تحصيل الوثوق بصدور الحديث، وهو حاصل مع القطع بالصدور.

• المباني الرجالية للإمام رحمه الله :

١ - الملاك في حجية الحديث :

بعد إثبات حجية خبر الواحد الثقة في علم الاصول عن طريق الكتاب والسنة والاجماع أو السيرة، وهو القول المشهور، لابدّ من البحث عمّا هو المراد من خبر الثقة، فهل المقصود الخبر الذي يكون ناقله ثقة والذي يعبر

عنه بصدق المخبر؟

أو المقصود الخبر الذي لدينا وثوق بصدوره، أي كون الخبر نفسه موثقاً ومعتمداً، ولا يشترط كون ناقله ثقة، بل لو كان الناقل طفلاً أو فاسقاً وحصل من خبره الاطمئنان لدى السامع فسيكون الخبر موثقاً وحجة على الرغم من أن ناقله لم يكن ثقة؟

وبتعبير مختصر: هل الوثاقة وصف للمخبر أو للخبر؟

والنسبة بينهما نسبة العموم والخصوص من وجه، حيث يجتمعان في الموارد التي يكون راوي الخبر ثقة وأيضاً تشهد القرائن على صحة خبره، ويفترق الأول عن الثاني في الخبر الذي يكون ناقله ثقة ولكن مضمونه لا يكون موثقاً ولا مطمئناً به لبعض العلل، ككونه مخالفاً للعقائد القطعية وللأصول المسلّمة في المذهب أو مخالفاً للتاريخ، ويفترق الثاني عن الأول في الرواية التي يكون راويها ضعيفاً وغير ثقة لكن القرائن توجب الاطمئنان بصدور الخبر.

وهاتان النظريتان وإن لم تطرحا في السابق بصورة مستقلة، ولكن أخذتا تبرزان في العصر الأخير شيئاً فشيئاً، فمن المتأخرين من لم يعتبر الملاك في حجية الخبر وثاقة الراوي، بل يعتبر الخبر الموثوق صدوره حجة، كالمحقق الهمداني الذي أكد على هذه النظرية في مواضع متعددة من كتابه، وفي المقابل أصرّ البعض على نظرية وثاقة الراوي منهم آية الله المحقق الخوئي.

دور علم الرجال في كلتا النظريتين:

لعلم الرجال دور أساس في نظرية وثاقة الراوي؛ لأنّ طريق تشخيص صدور الرواية وعدمها يتمثل بالاستفادة من علم الرجال لتصحيح أو تضعيف سندها، لكن في نظرية الخبر موثق الصدور يكون قول الرجالي بصحة

السند إحدى القرائن على الوثوق بصدور الخبر، ولا بدّ من ملاحظة قرائن أخرى نظير القضايا التاريخية والكلامية وغيرها.

رؤية السيد الإمام رحمه الله :

المفهوم من بعض تعابيره أنّه ينظر لنظرية وثاقة الراوي بعين الريب، ولم ير الاكتفاء بوثاقة الراوي في حجية الرواية والعمل بها، وقد أفاد رحمه الله قائلاً: « فالقول بأنّ مجرد وثاقة الراوي يكفي في العمل بالرواية... لا ينبغي أن يُصغى إليه » (٢٠).

وبمناسبة البحث السندي في الحديث النبوي: « على اليد ما أخذت حتى تؤدّيه » قال: « ربّما يحصل الوثوق بصدوره، ولعلّ بناء العقلاء على مثله مع تلك الشواهد لا يقصر عن العمل بخبر الثقة » (٢١).

هذا، وهناك بحثان مرتبطان بالبحث المتقدم مطروحان في علم الاصول ولهما صلة أيضاً بالبحث الرجالي، أحدهما بحث جبران ضعف السند، والآخر ردّ الحديث بإعراض المشهور.

الف - جبران ضعف السند:

موضوع البحث هو أنّه هل يمكن جبران ضعف سند رواية بحيث تصبح حجة ويجوز التمسك بها؟

والرأي المعروف أنّ الرواية المجمع عليها تكون حجة رغم ضعفها السندي.

رؤية السيد الإمام رحمه الله :

إنّه يعتقد - وكثير من الفقهاء - بأنّه لو عمل المشهور بمفاد رواية وأفتوا على طبقها فهذه الشهرة الفتوائية والعملية توجب الوثوق بصدورها وتجبر ضعف سندها؛ فبحسب رأيه ورأي أكثر الاصوليين أنّ ملاك حجية الخبر هو

سيرة العقلاء، ومفاد هذه السيرة العمل بالخبر الموثوق بصدوره، وهذا البناء والسيرة تقتضي أن نعتبر الخبر المجمع عليه موثوق الصدور وإن كان راويه ضعيفاً.

ثم إنَّ القائلين بهذه النظرية قد لاحظوا شرطين في هذه الشهرة:

١ - كونها شهرة القدماء، ولا أثر لشهرة المتأخرين في جبران ضعف السند بسبب دخالة الاجتهاد الحدسي؛ ولبيان هذا الأمر لابد من القول بأنَّ المتقدمين قد ألّفوا كتبهم الفقهية على أساس نصوص روايات الأئمة (عليهم السلام)، بحيث إنهم كانوا يحذفون السند وأحياناً سؤال السائل ويجعلون جواب الامام نفسه بعنوان أنّه فتاوهم ونظرهم في المسألة المطلوبة، واصطلاحاً يسمّى الفقه المنصوص والروائي أو الاصول المتلقّاة، وبعد ذلك الحين أي في العصور المتأخّرة أخذ علماء الشيعة في تدوين كتبهم الفقهية على أساس الاجتهاد الحدسي، وصار فقههم اجتهادياً وحدسياً وليس فقهاً منصوصاً.

وبعد بيان ذلك نقول إنّ المؤثّر في جبران ضعف السند هو شهرة القدماء (٢٣)، أي إنّ تلك الرواية الضعيفة هي مستند عمل وفتوى القدماء؛ لأنهم وحدهم كانوا يفتون على أساس الروايات، وأمّا المتأخرون فلا يمكن إحراز كون هذه الرواية الضعيفة مستنداً للعمل؛ إذ من المحتمل كون عملهم بسبب جهة اخرى لم تصل إلينا أو لم تقع بأيدينا (٢٤).

٢ - كون مشهور القدماء في مقام الفتوى والعمل قد استندوا لهذه الرواية الضعيفة السند، وإلّا فالشهرة في النقل - الشهرة الروائية - لا تفيد. وقد أفاد الامام بهذا الصدد بما يلي: «إنّ نفس اشتهار الحديث لا يفيد، بل الجابر هو الاستناد في مقام الفتوى» (٢٥).

ب - ردّ الحديث وإعراض المشهور:

إنّ قسماً من الروايات بالرغم من اشتغالها على سند صحيح قد أعرض

عنها قدماء الأصحاب ولم يعملوا بها، بل عملوا بخلاف مفادها، فهل إن هذا الإعراض يوجب تضعيف الرواية؟

رؤية السيد الإمام رحمه الله :

إنّه يعتبر الاعراض موجباً لو هن وضعف الرواية حتى لو كان سندها صحيحاً، بل إنّه يرى كلّما ازدادت درجة الصحة في سندها فإنّ إعراض الأصحاب سيزيد من شدّة ضعف تلك الرواية، لكن إذا كان الاختلاف في أحد رواياتها - بحيث أدّى إلى أن يعمل بعض بالرواية وآخرون لم يعملوا - فسيقلّ حينها تأثير الاعراض عن مثل هذه الرواية في ضعفها، بخلاف ما لو كان سندها في غاية الاعتبار وكلّ رواياتها ثقات، ومن هنا قال رحمه الله: « كلّما ازدادت صحة وكثرة ازدادات ضعفاً ووهناً »^(٢٦)؛ لأنّ الإعراض في حال كون سندها في منتهى الاعتبار يدلّ على وجود خلل في الرواية أثار حساسية الأصحاب بالنسبة إليها وأدّى الى هجرها من قبلهم، وقد صرح الإمام رحمه الله بذلك في قضية عروة البارقي، قال رحمه الله: « مضافاً إلى أنّ إعراض قدماء أصحابنا عنها أقوى شاهد على أنّها عليّة »^(٢٧).

ومن المناسب أن نطرح السؤال التالي: ما هو الملاك الأساسي لمبنى الإمام رحمه الله في الإعراض عن الحديث؟

والجواب: إنّ المعيار هو بناء العقلاء، أي كما أنّ العقلاء يعملون بالخبر الموثوق الصدور، فإنّ الخبر الذي يكون رواته أنفسهم ومؤلفوا الكتب الحديثية متفقين على العمل بخلافه - أي إنّ الشهرة العملية تكون على خلافه - ففي هذه الحالة يكون بناء العقلاء على عدم اعتبار ذلك الخبر موثوق الصدور، ولا يحصل اطمئنان عقلائي بمثل هذا الخبر؛ لأنّ الشهرة العملية على الخلاف وإعراض المشهور عن الرواية يدلّان على وجود خلل فيها، من هنا فإنّ إعراض المشهور يهدم بناء العقلاء، كما لو نقل مخبر ثقة خبراً في مقابل

العشرات من الناس الذين ينفون خبره ولا يكثرثون به ، فمن الواضح في مثل هذه الموارد لا يكون بناء العقلاء موجباً لحجية خبر الثقة بتاتاً. وقد صرح الامام عليه السلام في بحث ملاك حجية خبر الواحد أنه : « لا شبهة في عدم بناء العقلاء على العمل بمثل الروايات التي أعرض عنها الأصحاب مع كونها بمراًى ومنظر منهم ، وكونهم متعبدین على العمل بما وصل إليهم من طريق أهل البيت عليهم السلام » (٢٨) .

وفي نهاية هذا البحث ينبغي الإشارة إلى نقطة وهي أنّ السيد الامام عليه السلام في بحوثه الاصولية قد طرح أنّ الاجماع بمعناه الواقعي لا تحقق له في الخارج ، والمراد من الإجماع والمجمع عليه الوارد في الحديث المرتبة العالية من الشهرة ، واصطلاح الشهرة أيضاً يطلق على المرتبة الضعيفة من الشهرة . فالمقصود من التعبير بالمجمع عليه في بحث جبران ضعف السند هذه الشهرة وبحسب التعبير المذكور في الرواية : « خذ بما اشتهر بين أصحابك » (٢٩) .

لكن في بحث إعراض الأصحاب فالأمر مختلف ، أي إذا كان الإعراض عن رواية مجمع عليها وكافة الاصحاب والشيعة قد تركوا العمل بها فمثل هذه الرواية تكون فاقدة للحجية قطعاً ولو كان كل روايتها ثقات .

إلا أنّ محلّ النزاع في بحث ردّ الرواية هو إعراض مشهور الأصحاب لا جميعهم .

٢ - جبران ضعف السند بكثرة الروايات المتحدة في المضمون :

يتفق أحياناً أنّ بعض الروايات تكون متفاوتة فيما بينها لفظاً ولكنّها متحدة مضموناً ، فلو كان سند بعض هذه الأحاديث صحيحاً وبعضها الآخر غير صحيح فهل تكون كثرة الروايات المتحدة مضموناً قادرة على جبران ضعف سند ذلك البعض الآخر أو لا ؟

فمثلاً: مفاد قاعدة (لا ضرر) قد ورد ضمن قصة سمرة بن جندب في روايات مختلفة بعضها صحيح سنداً كصحيحة زرارة التي هي أتم الروايات الصحيحة المتعلقة بهذه القاعدة، وقد نقلت هذه القاعدة في مرسلة محمد بن مسلم بعبارات جامعة وبيان خصوصيات زائدة، ولكن هذه الرواية من الزوايا الرجالية فاقدة للحجية.

فهل يمكن حلّ معضلة مثل هذه الرواية عن طريق التواتر المضموني؟ وهل يمكن من خلال وحدة المضامين تحصيل الاطمئنان بأنّ هذه الرواية المخدوشة السند صادرة من المعصوم أيضاً؟

رؤية السيد الامام رحمه الله :

يرى الإمام أنّ كثرة الروايات في موضوع واحد أو بمضمون واحد من جملة القرائن المفيدة للوثوق بصدور الخبر، أي بالامكان الاستشهاد بالمضمون المتحد لهذه الأخبار للاستعانة بها على إثبات حجية الرواية الضعيفة سنداً المتحدة مضموناً معها، وعلى أساس هذا المبنى قد تمسك رحمه الله بمرسلة محمد بن مسلم، ويعتبر أنّ المستند في تلك الروايات الصحيحة الموافقة لمضمونها.

ومن جملة الشواهد في كلامه على هذا المبنى وجدان بعض التعبيرات في بحث قبول الولاية من قبل الجائر قال رحمه الله : « وتضافرها وكثرتها أغنانا عن النظر إلى الأسناد والمصادر؛ للوثوق والاطمئنان بصدور جملة منها » (٣٠).

٣ - الاستفادة من القرائن في جبران ضعف السند:

ومن مبانيه رحمه الله في الحديث الاستفادة من مجموع القرائن في إثبات حجية الروايات الضعيفة، فربّ رواية فيها مشكلة سنديّة، ولا يمكن إثبات حجيتها بالقواعد الرجالية إلا أنّ مجموع القرائن الجانيّة والخارجيّة شاهدة على صدق

الرواية ومفيدة للاطمئنان بصورها، فمثلاً رواية «على اليد ما أخذت حتى تؤدى» هي رواية لم ترد من طرقنا وتعتبر بنظر الشيعة مرسلة، ولم تُر لها سابقة في جوامع الحديث الشيعية ولو أنها مذكورة في الجوامع الفقهية، بل ليس لها سنداً معتدلاً به حتى لدى أهل السنة أنفسهم، وأول مصدر لها هو (مُسند أحمد).

ولكن فقهاء الشيعة يرون حجيتها، فنجد إنَّ ابن إدريس على الرغم من كونه لا يرى حجية خبر الواحد الثقة ويعدّ العمل به ليس جائزاً لدى الشيعة وكان مخالفاً للشيخ الطوسي في العمل بخبر الواحد، قد عمل بهذا الخبر واستند إليه. وعمله هذا حاكٍ عن هذه الحقيقة وهي أنَّه أحرز صدور هذه الرواية وصدقها بسبب وجود القرائن والشواهد.

إنَّ فتكون هذه الرواية حجة. ولو أنها وردت من طريق الجمهور.

مضافاً إلى إنَّ هذه الرواية عليها شهرة فتوائية، وقد عمل بها فقهاء الشيعة ومحققوهم، والإفتاء بمضمونها قد وصل حدَّ التواتر.

وخلاصة رؤية الإمام عليه السلام حول هذا الحديث أنَّ: «ترك العمل به - مع جزم ابن إدريس بصدوره عن رسول الله ﷺ مع طريقته في العمل بالأخبار... وتضافره واعتماد محققى أصحابنا من بعد ابن إدريس إلى عصرنا مع تورّعهم والتفاتهم إلى ضعفه ولا بدّ من الجبر في مثله، وهو لا يمكن إلّا باعتماد قدماء الأصحاب عليه، ولعلّه شهادة منهم على اتكال الأصحاب عليه - مشكل آخر.

ولعلّ من مجموع ذلك ومن اشتهاره بين العامة قديماً على ما يظهر من علم الهدى عليه السلام ومن إتقان متنه وفصاحته بما يورث قوة الاحتمال بأنّه من كلمات رسول الله ﷺ لا سمرة بن جندب وأشباهه، ربّما يحصل الوثوق بصدوره. ولعلّ بناء العقلاء على مثله مع تلك الشواهد لا يقصر عن العمل بخبر الثقة» (٣١).

والقرائن التي أقامها على الوثوق بهذا الخبر بشكل مفهرس هي كالتالي :

١ - عمل ابن إدريس وجزمه بصدور الخبر عن النبي صلى الله عليه وآله مع ملاحظة مبناه من عدم حجية خبر الواحد .

٢ - كثرة وتعدد النقل للحديث المذكور .

٣ - إنَّ المحققين الذين جاؤوا بعد ابن إدريس قد عملوا كافة بهذه الرواية مع تقواهم وورعهم المتميز ومع التفاتهم إلى ضعف السند، أي إنَّ الرواية عليها شهرة فتوائية .

٤ - يستفاد من كلمات السيد المرتضى أنَّ الرواية عليها شهرة روائية عند الجمهور .

٥ - إحكام متنها وفصاحة بيانها .

إنَّ مجموع هذه القرائن المذكورة بحسب نظره رحمه الله تقوي احتمال كون الحديث المزبور من أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله لا من مختلفات سمرة بن جندب (٣٢) ، وتوجب الوثوق بصدور الخبر، مضافاً إلى أنَّ بناء العقلاء على حجية مثل هذا الخبر لا يقلَّ عن بنائهم على حجية خبر الثقة .

وفي ضوء هذا المبنى فإنَّه رحمه الله يرى حجية الرواية التي نقلها علي بن أبي حمزة البطائني (٣٣) : « الفقهاء حصون الاسلام » ؛ إذ أنَّ القرائن تشهد على صدق مضمونها وإن كان البطائني لكونه رئيس مذهب الواقفية ولم يكن يذعن بإمامة الإمام الرضا عليه السلام قد ضعفه الرجاليون .

وباعتبار أنَّ ضعفه بسبب فساد مذهبه فيمكن أن نفصل في رواياته فنقول : إنَّ الروايات التي نقلها قبل فساد مذهبه تكون حجة ؛ لأنَّها منقولة في زمان اعترافه بإمامة الامام الكاظم عليه السلام ، وهذه الطائفة من رواياته لا علاقة لها بالروايات المنقولة بعد فساد مذهبه .

مضافاً إلى أنّ رواياته الخارجة عن الموضوعات المرتبطة بالأمور المذهبية - كالروايات الواردة في موضوع الطهارة والنجاسة - لا يحدث فساد مذهبه خلافاً في حجيتها. وعلى أية حال فلو أُجرز أن نقل الرواية كان قبل وقف البطائني فيمكن العمل بها حينئذٍ.

٤ - التوثيق العامة :

إنّ الطرق التي يسلكها الرجاليون لتوثيق جماعة بشكل عام يقال لها التوثيق العامة، حيث يتم فيها توثيق مجموعة دفعة، ومما يجدر ذكره أنّ بعض الأوصاف والعناوين الأخرى وإن كانت أمانة على الوثيقة ولعلّها تصدق على عدّة أفراد لكن لا يمكن عدّها من جملة التوثيق العامة؛ لأنّ مثل هذه الأمارات لا يتم بها توثيق جماعة دفعة، بل إنّ هذه الأوصاف أمارات توجب إحراز الوثيقة عند ضمّها إلى أمور أخرى، كما لو فرض كون الشخص صاحب أصل فحينئذٍ يعتبر أمانة على الوثيقة.

• دور التوثيق العامة :

إنّ هذه التوثيق لها دور أساسي وركني في أسناد الروايات ولا تزال كذلك حتى عصرنا الحاضر، وقد مرّت بعدّة مقاطع وانعطافات وصارت منشأ لاختلاف الفتاوى. بحلاف التوثيق الخاصة التي ليس لها ذلك التأثير، وسنتناول الآن التوثيق العامة وموقف الامام عليه السلام تجاهها.

أولاً - أصحاب الإجماع :

من أشهر مصاديق التوثيق العامة أصحاب الإجماع، وهم ثلاثة مجاميع سداسية من الرواة وأصحاب المعصومين عليهم السلام، وقد ادّعى الكشي في رجاله الإجماع عليهم، أي من وصفوا بأصحاب الإجماع هم من أفقه الأصحاب، ولكن دلالة هذا الإجماع صارت محلاً للبحث :

ألف - من هم أصحاب الإجماع

المجموعة الاولى - الستة الاولى - الذين أدركوا الامامين الباقر والصادق عليه السلام وكانوا من أصحابهما، وذكرهم السيد البروجردي بأنهم كبار أصحاب الامام الصادق عليه السلام.

ويقول الكشي بهذا الشأن: «أجمعت العصابة على تصديق هؤلاء الأولين من أصحاب أبي جعفر وأبي عبدالله عليه السلام» (٣٤).

المجموعة الثانية - الستة الثانية - الأصحاب الذين أدركوا الامام الصادق عليه السلام فقط، وقد عبّر عنهم الكشي بتعبير يختلف عن المجموعة الاولى بعض الشيء حيث قال: «أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح من هؤلاء وتصديقهم» (٣٥).

المجموعة الثالثة (٣٦) - الستة الثالثة - وهم الذين أدركوا أواخر عهد الامام الصادق عليه السلام وبعضهم بقي حياً حتى زمان الامام الرضا عليه السلام، وقال الكشي بشأنهم: «أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم وأقرؤا لهم بالفقه والعلم» (٣٧).

ب - تحديد متعلق الاجماع:

إنَّ متعلقَ الاجماع في عبارة الكشي هو «تصحيح ما يصح»، ومعرفة هذا المتعلق منوطة بتشخيص معنى «ما» الموصولة في هذه الجملة. وقد طرح في بيان معنى (ما) الموصولة احتمالان:

أحدهما: إنها بمعنى الحكاية والنقل. والآخر: إنها بمعنى الرواية ذاتها.

فعلى الاحتمال الأول يكون معنى العبارة هو: إنَّ إجماع الأصحاب منعقد على تصحيح ما ينقله هؤلاء (المجاميع الثلاثة)، فكل ما ينقلونه عن غيرهم من الرواة فقد سمعوه منهم قطعاً، ولم يكذبوا في هذا النقل.

توجب الركائكة ، فهذا الاشكال لا يحدث أي خلل في الإجماع على تصحيح هؤلاء العدة .

د - حدود دلالة الإجماع :

وهنا طرحت ثلاث نظريات :

١ - صحة الرواية ، أي إنّ هذا الاجماع يدلّ على أنّ الأشخاص المذكورين في سند أية رواية وقعوا فهذه الرواية صحيحة مطلقاً .

٢ - توثيق الأشخاص ، أي إنّ الاجماع يدلّ على توثيق هؤلاء الأشخاص أنفسهم .

٣ - توثيق الأشخاص والمشايخ ، أي إنّ إجماع العصابة يدلّ على وثاقة هؤلاء الأشخاص - أصحاب الاجماع - ومشايخهم ، ولا دلالة فيه على توثيق تلامذة أصحاب الاجماع (٣٨) .

فإنّ مدلول العبارة وظاهر الألفاظ هو إنّ المتحدث يتحدث عن أصحاب الاجماع أنفسهم لا غير ، ويشهد بأنّ هذه العدة أفقه وأكثر اعتماداً بالقياس إلى سائر الأصحاب ، فلو صحت رواية من غير هؤلاء العدة فتصح من ناحيتهم ، ووجودهم لا يضعف الرواية بل يقوي صحتها .

أجل ، إنّ السيد الامام رحمه الله لم يرتض نظرية توثيق هؤلاء الأشخاص أنفسهم ، لكن نرى عند التحليل أنّه قد تردّد ، وبالنسبة لمشايخهم أفاد بأنّ رواية هؤلاء العدة - أصحاب الاجماع - عن شخص يمكن أن يكون شاهداً على حسنه ، أي إنّ مقتضى التعبير هو إنّ هؤلاء العدة في أنفسهم ثقات وفقهاء ، ولا تعرّض بالنسبة للآخرين بشيء .

د - مدى اعتبار هذا الإجماع :

في مدى اعتبار الاجماع الذي ادّعاه الكشي يطرح السؤال التالي : ما هو

مدعى الكشي، منها:

١ - لم يدع مثل هذا الاجماع أحد من الرجاليين المعاصرين للكشي أو القريبين لعصره أو الرجاليين المتقدمين عليه، ولم ترد الإشارة إلى ذلك في أي كتاب عدا كتاب (اختيار معرفة الرجال) الذي هو مختصر من رجال الكشي وقد لخصه الشيخ الطوسي، ومن الواضح أن الشيخ الطوسي لم يضيف إلى محتوى الكتاب شيئاً، وإنما قام بتلخيصه فقط؛ لذا فإن مجرد إيراد الشيخ الطوسي لهذا الاجماع في تلخيص رجال الكشي لا يدل على موافقته للكشي وقبوله للاجماع الذي ادّعه، أجل إذا كان الشيخ الطوسي قد ذكر كتاب الكشي في الفهرست أو الرجال أو في أصوله، ففي هذه الحالة يمكننا اعتباره قابلاً لهذا الاجماع وموافقاً للكشي، أضف إلى ذلك أن رجال الكشي كان مليئاً بالأغلاط وقد قام الشيخ بتقليلها لكن لم ترتفع منه بالكامل. وعليه فإن الاجماع المنحصر بشخص واحد وكتاب واحد لا يمكن إحرازه.

٢ - لو سلمنا دعوى الكشي في نقل الاجماع نظراً لجلالة قدره فسنواجه الحقيقة التالية، وهي إن بعض الرجال من أصحاب الإجماع قد ضعفوا في كتب الرجال:

١ - فأبان بن عثمان قد ضعفه كل من المحقق الحلي والفاضل المقداد والشهيد الثاني.

٢ - وعبدالله بن بكير الذي كان فطحياً قد ضعفه العلماء المذكورون وابن طاووس.

٣ - وقد ذهب القميون إلى تضعيف يونس بن عبد الرحمن.

٤ - وقد شكك ابن طاووس في صحة روايات جميل بن دراج.

إذن فعدم قبول أصحاب الاجماع من قبل هؤلاء الرجاليين بدوره يكون

الأساس يرى الكثير بما يقرب من الشهرة أن هؤلاء الثلاثة لا امتياز لهم، بل هم كسائر الرواة.

رؤية السيد الإمام رحمه الله:

إنه رحمه الله قد أكد وصرح بالأمرين المتقدمين، لكنه يرى حجية روايات محمد ابن أبي عمير، وليست هذه الحجية - كما يقول الآخرون - بسبب ضياع كتبه ونسيان الأسانيد، بل لأنه مضافاً إلى الاجماع الذي ادّعاه الشيخ الطوسي قد أذعن النجاشي أيضاً لهذا الاجماع، ولهذا فإنّ النجاشي بعد نقله لقضية كتب ابن أبي عمير قال: «فحدث عن حفظه ومما سلف في أيدي الناس، فلهذا أصحابنا يسكنون إلى مراسيله» (٤١).

وقال الإمام رحمه الله بشأن مراسيل ابن أبي عمير إن: «صرف ضياع الكتب ليس موجباً لعملهم على مراسيله لو كان السكون بمعنى العمل والاعتماد وفيه كلام، بل لابدّ من علمهم أو ثقتهم بأنّه لا يرسل إلّا عن ثقة، وهو يدلّ على أنّ مراسلاته فقط مورد اعتماد أصحابنا دون غيره، بل المتيقّن منها ما إذا أسقط الوساطة ورفع الحديث إلى الإمام عليه السلام، لا ما ذكره بلفظ مبهم كرجل أو بعض أصحابنا» (٤٢).

والحاصل: إنّ السيد الإمام رحمه الله لا يرى حجية مراسيل صفوان بن يحيى وأحمد بن محمد بن أبي نصر البرنطي؛ لوجود موارد النقض الكثيرة ووجود مشايخ غير ثقات، لكنه في الوقت الذي يرى أنّ محمد بن أبي عمير من الذين اعتبره الأصحاب ناقلاً عن الثقات فإنّه في موارد متعدّدة يشكّك في مراسيل محمد بن أبي عمير ويعدّ ذلك دالّاً على الحسن لا الوثاقة قال: «مجزّد نقل ابن أبي عمير كتاباً لا يدلّ على صحته» (٤٣).

ثالثاً - شيوخ الإجازة:

ادّعى البعض بأن كلّ من كان شيخ إجازة لا يحتاج إلى توثيق الآخرين،

فجميع شيوخ الاجازة ثقات. والمراد من شيوخ الاجازة الأساتذة المحدثون من كبار الشيعة الذين كانوا في الطبقة المتقدمة، نظير أساتذة الشيخ الطوسي المذكورين في مشيخة التهذيب أو أساتذة الشيخ الصدوق الذين بإجازتهم نقل عنهم تلك الكتب، وقد ذكرت أسماؤهم في مشيخة الفقيه (٤٤).

وترتب ثمرات مهمة على هذا البحث، من قبيل أن من يرى أن شيخوخة الإجازة أمانة على التوثيق لا حاجة له لمراجعة مشيخة التهذيب والاستبصار، ويعتبر أن المقدار من السند الوارد في التهذيب أو الاستبصار يكون كافياً.

وفي المقابل هناك من لا يعتبر شيخوخة الاجازة أمانة على التوثيق، فمضافاً إلى مراجعة المذكور من السند يجب ملاحظة بقية السند في مشيخة التهذيب حتى يتم ربط هذين المقطعين أحدهما بالآخر.

رؤية السيد الإمام :

يستفاد من مقاطع من عباراته عليه السلام أن شيخوخة الاجازة لا تكون أمانة على الوثاقة أبداً، فبالنسبة لمعلّى بن محمد قال: «ومجرد كونه شيخ الاجازة لا يكفي في الاعتماد؛ إذ لا دليل مقنع عليه» (٤٥).

لكن بالتدقيق في كلماته نرى أنها تشعر بالتفصيل، ففي بعض الموارد قبل كون شيخوخة الاجازة أمانة على الوثاقة، كما يظهر ذلك من قوله: «وغناء كل شيخ إجازة عن التوثيق أيضاً غير ثابت» (٤٦).

ويمكن أن يستفاد من هذا الكلام أن شيوخ الاجازة على طائفتين:

الطائفة الأولى: من كان في زمانه يتمتع بمرتبة علمية رفيعة إلى درجة بحيث كان موضع اعتماد عدد كبير من العدول والثقات بحيث كانوا يرجعون إليه، ورجوع هؤلاء إليه أمانة على توثيقه.

الطائفة الثانية: من لم يكن بتلك الدرجة العلمية وجود عدد قليل من الثقات

وعدد غفير من الضعاف بين رواته، ففي هذه الموارد لا تكون شيخوخة الاجازة أمانة على التوثيق. وعلى هذا فإن السيد الامام رحمه الله يقبل كون شيخوخة الاجازة أمانة على التوثيق بنحو الموجبة الجزئية.

٥ - التوثيق الخاصة :

المقصود بالتوثيق الخاصة تصريح المعصوم أو الراوي الثقة أو أحد كبار متقدمي الشيعة على وثاقة شخص، وفي هذه الحالة تثبت وثاقة الشخص بالاتفاق، والمختلف فيه هي الموارد التي لم يكن التوثيق بتلك الصراحة.

• أدلة أو أمارات المدح والتوثيق :

إنّ البحث في الموارد المختلف فيها المختلف فيها يدور حول ما هي الأمارات على مدح أو توثيق الراوي؟ وكيف يمكن تحصيل وثاقة الشخص وورود المدح بشأنه؟ وفيما يلي نشير إلى بعض هذه الأمور:

أولاً - كون الراوي صاحب أصل :

لقد ذكروا أنّ المراد بالأصل المدونات التي حوّلت لأول مرة الروايات الشفوية الحاصلة عن السماع من المعصوم أو من راوٍ آخر إلى صورة مكتوبة، وتبعاً لذلك قام جماعة بتنظيم وتبويب تلك الروايات، وحاصل ذلك يصطلح عليه بالكتاب، ثم إنّ هناك من راح يبيّن آراءه وبعض المطالب في ذيل الروايات أو في آخر الكتاب، ويقال لذلك تصنيف.

رؤية السيد الامام رحمه الله :

إنّه رحمه الله لم يرتض أياً من التعاريف المشهورة ولا غيرها للأصل وطرح تعريفاً خاصاً له، على أنّه لم يعتبر كون الشخص صاحب أصل أمانة على التوثيق، فمن وجهة نظره أنّ الأصل لابد أن يكون بمعنى الكتاب المعتمد والمطمأن به كي يمكن اعتباره دليلاً على توثيق صاحبه، وهذا الأمر منتفٍ

بخمسة أدلة (٤٧):

١ - لم يصرح أحد من الرجاليين بأنّ الأصل في علم الرجال بمعنى الكتاب المعتمد، ولو كان الأمر كذلك لصرحوا به.

٢ - كثير من أصحاب الأئمة كانوا أنفسهم ثقافتاً ومعتمدين كانت لهم كتب نظير أصحاب الاجماع، مع ذلك لم يطلق عليها الاصول، وهذا دليل على عدم ترادف مصطلح الأصل والكتاب المعتمد، وقد بيّن على هذا الصعيد (٢٨) مورداً من هؤلاء الأشخاص المذكورين كنفوض.

٣ - لقد ضعّف الكثير من أصحاب الأصول أو على الأقلّ لم يوثّقوا، مثل: علي بن أبي حمزة البطائني الذي ضعّف لكونه واقفياً، وشهاب بن عبد ربه، وزيد النرسي، وزيد النرزاد.

٤ - قد وُصف الأصل في بعض الموارد بالرداءة، فمثلاً قال الشيخ الطوسي بشأن أحمد بن عمر الحلال ما يلي: «أحمد بن عمر الحلال... كوفي أنماطي ثقة رديء الأصل» (٤٨).

فلو كان الأصل معناه الكتاب المعتمد فحينئذٍ لا يمكن وصفه بالرداءة، فإنّ الكتاب المعتمد لا معنى لأن يكون رديئاً، وكذلك لا يصح وصفه بالحسن والجودة، في حين ذكروا أنّ أصل عمّار الساباطي أصل جيد. أجل لو لم يكن قد وصف بالرداءة لأمكننا أن نحمل لفظ (جيد) على تأكيد معنى كونه معتمداً، لكننا باعتبار أننا وجدنا وصف الأصل بالرداءة والجودة فلا يكون الأصل بمعنى المعتمد قطعاً.

٥ - لقد ذكروا أنّ إحدى قرائن صحة الحديث لدى كبار أصحابنا وروده في عدّة أصول، وتكرّره في أصل واحد، واعتماد أصحاب الاصول على هذا الحديث، ولو كان الأصل عندهم بمعنى الكتاب المعتمد لما اعتبروا ذلك من

القرائن على صحة الحديث، وكان ذكر الرواية في أصل واحد وحده كافٍ في الدلالة على صحة الحديث.

ثانياً - أصلاً زيد النرسي وزيد الزرّاد:

والبحث حول هذين الأصلين متفرّع عن بحث الأصل، وينبغي القول إنّ تضعيف صاحبي هذين الأصلين تقريباً متفق عليه، لذا ومع الأخذ بعين الاعتبار تضعيفهما وعدم كون الأصل بمعنى الكتاب المعتمد لا يبقى وجه لاعتبار هذين الأصلين، وإن جعل البعض من وجود روايات هذين الأصلين في الكتب الأربعة وجهاً لصحتها واعتبارهما، لكن هذا التوجيه غير مقبول؛ لأنّ ورود روايتين أو ثلاث في الكتب الأربعة وذكر الأصل لا يوجب إحراز الوثاقة والاعتماد على هذين الأصلين، سيما مع اشتغال أصل زيد الزرّاد على روايات تنافي العقائد القطعية للشيعة، وعلى هذا الأساس تكون هذه الروايات من هذين الأصلين في عداد الروايات الموضوعة.

ثالثاً - نقل أحمد بن محمد بن عيسى:

وهو كبير الأسرة الأشعرية ذا جلاله، ومن أكابر المحدثين في قم وصاحب رئاسة، وكان معاصراً لأحمد بن محمد بن خالد البرقي، واتسم مسلكه بعدم الرواية عن الضعفاء، وبسبب ذلك قام بإخراج أحمد بن محمد بن خالد البرقي من قم لعدم التزامه بهذا المسلك.

ومن هنا ادّعى بعضهم بأنّ شخصاً إلى هذا الحدّ من الإصرار على عدم النقل عن الضعفاء فمن الطبيعي أن يكون نفسه متقيداً بالنقل عن الثقات فقط، فهو في مرتبة سابقة يحرز وثاقة الراوي وعدالته ثم ينقل عنه، فلذا اعتبر البعض أنّ نقل أحمد بن محمد بن عيسى عن شخص قرينة على الوثاقة.

رؤية السيد الامام رحمه الله:

لا يرى الامام صحة هذا الادّعاء؛ لأنّ في اصطلاح «الصحيح» تفاوتاً كبيراً

إنَّ طريقة ابن الغضائري في هذا الكتاب هو التشديد الكبير على الرواة حتى إنَّه شكَّك في وثاقة من يعتبرون اليوم من الثقات المقطوع بهم، وقد صار تشدُّده هذا مثلاً يضرب بين العلماء، فقالوا: «السالم من الرجال من سلم من ابن الغضائري».

واعتبر البعض أنَّ سكوت ابن الغضائري في كتاب الضعفاء وعدم تضعيفه لشخص أمانة على توثيق هذا الشخص ومدحه.

رؤية السيد الامام رحمه الله :

قال رحمه الله: «وأما سكوته فلا يدلُّ على شيء، ولعلَّه لم يطلع على طعن فيه وكان عنده من المجاهيل، وهو لا يكفي في الاعتماد عليه» (٥٠).

وللتوضيح لابدَّ من القول بأنَّ المجهول في اصطلاح الرجاليين يطلق على من لم يصل إلينا منه اسم ولا أثر، ولم يكن معروفاً، وأحياناً يطلق على من كان مجهول الحال، أي لم يوثَّق ولم يضعف، ومراد الامام رحمه الله هو المعنى الأول.

هذا، وتأييداً لموقف الامام رحمه الله من عدم دلالة سكوت ابن الغضائري على التوثيق نذكر أمرين:

١ - إنَّ ابن الغضائري لم يدَّع استقصاء وجمع جميع الرواة الضعفاء؛ لأنَّ ذلك لم يكن هدفه، فلا يدلُّ سكوته على شيء.

٢ - إنَّه لم يصل إلينا كتاب الضعفاء بتمامه، وإنَّما وردت أقوال ابن الغضائري في غضون مجمع الرجال للقهبائي، وقد تفرد بنقل ذلك.

خامساً - كفاية توثيق الواحد:

هل يشترط في توثيق راوٍ شخصان ثقتان أي البيّنة أو تكفي شهادة الواحد؟

رؤية السيد الإمام عليه السلام:

الظاهر أن الامام يرتضي توثيق الواحد، ولم يشترط شهادة العدلين، ويظهر ذلك من قبوله توثيق الكشي لمثنى بن الوليد - الذي تفرد الكشي بتوثيقه - وأيضاً عمل بهذا المبنى في موارد أخرى ^(٥١).

سادساً - توثيق الشخص لنفسه:

هل إنَّ الرواية المنقولة من قبل شخص في مدح وتوثيق الشخص نفسه تعتبر أمانة على المدح والتوثيق أو لا؟

رؤية السيد الإمام عليه السلام:

إنَّه لا يرى الروايات التي ينقلها الشخص الواردة في مدح نفسه أمانة على الوثاقة وإن كان سندها ممّا يلي هذا الشخص وما بعده صحيحاً، أي كانت صحيحة السند، لكنه الوحيد الذي أخبر بهذا وانفرد هو بنقل مدح وتوثيق نفسه، بل اعتبر الاعتماد على مثل هذه الروايات أمراً قبيحاً، قال عليه السلام: « كيف يمكن الوثوق بحال الرجل من قوله ونقله » ^(٥٢).

سابعاً - دعاء المعصوم بحق شخص:

إنَّ المعصوم عليه السلام أحياناً يدعو للسائل أثناء إجابته للسؤال، فهل إنَّ دعاء المعصوم يدلّ على وثاقة ومدح السائل أو لا؟

رؤية السيد الإمام عليه السلام:

إنَّ دعاء المعصوم بأيّ مستوى كان من البلاغة والفصاحة فليس له مثل هكذا دلالة؛ لأنَّ دعاء المعصوم في حق شخص لا يدلّ على قبول ما ينقله من المنقولات قبل الدعاء وبعده، ولا يكون سبباً للاعتماد على أحاديثه ودليلاً على حجيتها، فقد أفاد عليه السلام بشأن حسين بن زرارة قائلاً: « وإن دعا له أبو

الإمام الخميني رحمه الله وعلوم الحديث

عبدالله عليه السلام دعاء بليغاً؛ إذ لا يوجب ذلك ثقته في الحديث وحجية روايته « (٥٣) .

ثامناً - كاشفية المدح عن حسن الظاهر :

حينما يتم مدح أحد الرواة، فهل هذا المدح كاشف عن حسن ظاهره؟

مثلاً: إذا مدح راوٍ بأنه كان ينقل الروايات على مرأى ومنظر من محدثي الكوفة فهل لهذا الكلام دلالة على حسن الظاهر؛ إذ أنه قام بنقل الحديث بكلّ جرأة أمام نقّاد الحديث. والمنهج المتبع من قبل بعض المعاصرين في توثيق المعاريف مبني على هذا الأساس، أي إنّ المعاريف كانوا يفتنون وينقلون الروايات بمرأى ومنظر جمع من العلماء، فلو كانوا غير موثّقين لاعترض عليهم جماعة قطعاً، ومن هنا فلو أنّ شخصاً مشهوراً له روايات كثيرة ولم ينقل بشأنه ذم ولا أي تضعيف فهذا يحكي عن حسن ظاهره وتوثيقه حتى وإن لم يصرّح به.

رؤية السيد الامام رحمه الله :

لقد قبل رحمه الله هذا المبني، فمثلاً عبدالأعلى بن أعين - أخو زرارة بن أعين - لم يوثّق، والمفيد وحده مدحه واعتبره من فقهاء وكبار أصحاب الامام الصادق عليه السلام، وقد قبل السيد الإمام رحمه الله مدح المفيد واعتبره كاشفاً عن حسن الظاهر الشاهد على عدالته، قال: « رواية عبدالأعلى حسنة موثقة، فإنّ عبدالأعلى هو ابن أعين، وقد ادّعى الشيخ المفيد أنّه من أصحاب الامام الصادق عليه السلام والرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام، الذي لا يطعن عليهم، ولا طريق إلى ذمّ واحد منهم. ولا إشكال في إفادته التوثيق « (٥٤) .

تاسعاً - الترخّم والترضي :

بالنسبة لبعض الرواة ليس بأيدينا أيّة معلومات عنهم، لكن أثناء نقل السند

الشيخ محمد كاظم رحمن ستايش

قد يرعى له أو يترحم عليه، نظير: قال فلان عليه السلام أو عليه السلام، وقد ورد في الاثر الحث على الدعاء للآخ المؤمنين بظهر الغيب^(٥٥)، وهذا النمط من النقل موجود بكثرة في أسانيد الشيخ الصدوق في التوحيد والخصال. فهل إنَّ الترحم أو الترضي من كبار المحدثين أو الرواة المنقول بشأن شخص أمانة على المدح أو التوثيق أو لا؟

رؤية السيد الإمام عليه السلام:

إنَّ هذا العمل مجرّد تطبيق لأمر أخلاقي شاع في أحد العصور، وليس أمانة على المدح والتوثيق؛ ولهذا قال عليه السلام بشأن جعفر بن نعيم: «لم يرد فيه شيء إلا ترضّي الصدوق عليه، وهو غير كافٍ في الاعتماد عليه»^(٥٦).

عاشراً - توثيق المتأخّرين:

إنَّ القدماء كانوا يكتفون في الفقه وكذلك في الرجال بنقل منقولات الآخرين فقط، إلاَّ أنّه في عصر المتأخّرين - بعد المحقق والشهيد الأول - انفتح باب الاجتهاد في الفقه والرجال، لذا فإنَّ توثيقات المتأخّرين بخصوص الأشخاص لا تقبل عادة، نظير توثيقات المجلسي المتوفى ١١١٠ هجري قمري.

رؤية السيد الإمام عليه السلام:

بالرغم من وجود شبهة الحدس والاجتهاد في التوثيق، بالنسبة لتوثيقات المتأخّرين في الجملة، لكن السيد الامام عليه السلام قد وافق على توثيقات المجلسي الواردة في كتاب (الوجيزة في الرجال) في حين أنّ في الكتاب المذكور توجد موارد لم توثّق في كتب الرجال الأخرى بالمرّة.

حادي عشر - جمع القرائن المتعدّدة:

إنَّ إحراز الوثاقة غير منحصر بالضرورة في تصريح النجاشي بوثاقة شخص، بل إنَّ تجميع بعض القرائن يدلّ على التوثيق وإن كان لا تأثير لها

بصورة منفردة.

ثم إنَّ القرائن المذكورة ليست مبلورة في قانون قابل للتعريف، أي لا نستطيع القول ما هي هذه الأمور بصورة محدّدة، بل هي أمور جزئية موجودة ماثلة في ثنايا الكلمات والكتب، وكلّما ضمت بعضها إلى بعض بعث ذلك على الاطمئنان وسكون نفس الإنسان إلى وثاقة شخص، وكثيراً ما تكون هذه القرائن بعيدة بعضها عن بعض.

رؤية السيد الامام رحمته الله:

لقد سلك رحمته الله هذا الطريق في موارد كثيرة لتوثيق الأشخاص، نكتفي بذكر أسمائهم:

١ - محمد بن إسماعيل النيشابوري (٥٧).

٢ - سهل بن زياد (٥٨) الذي قال بشأنه الوحيد البهبهاني: « الأمر في سهل سهل ».

٣ - إبراهيم بن هاشم (٥٩)، أبو علي ابن إبراهيم القمي صاحب التفسير؛ فإنّه غير موثّق ولكنّه ممدوح. وقد قيل في مدحه: إنّهُ أول من نشر حديث الكوفيين في قم، وقد ورد في جلاله قدره كلام كثير، لكن لم يُقل في شأنه صريحاً إنّهُ: « ثقة ». وقد تردّد فيه صاحب الجواهر، لذا فتراه يعبر عن رواياته تارة بالحسنة وأخرى بالموثقة.

٤ - وكذلك الزبير (٦٠).

٥ - وقد قبل السيد الامام رحمته الله روايات النوفلي والسكوني أيضاً؛ وذلك بلحاظ بعض القرائن والشواهد؛ فقد لاحظ من بعض القرائن والشواهد والاجماع الذي ادّعاه الشيخ في حقهما، واعتبار بعضهم كالمحقق الحلّي السكوني ثقة، وبمجموع ذلك أحرز وثاقتهم (٦١).

والقلم والميزان، وعلى سبيل المثال: إن الصراط في اللغة بمعنى الجسر والطريق، والميزان بمعنى الآلة المعروفة، وهذان اللفظان وضع أولهما لروح وجوهر الطريق والآخر لروح وجوهر الميزان، وهو أمر ننتزعه من ذلك الاعتبار.

٣ - لحاظ مناصب المعصومين:

للنبي ﷺ والأئمة عليهم السلام مقامات ومناصب مختلفة كمنصب تبليغ الأحكام وقيادة المجتمع سياسياً وقضاء والفصل الخصومات بين الناس، ومن الواضح أن كلاً من أحاديث المعصومين قد بيّن بحسب اقتضاء أحد تلك المقامات والمناصب.

ومن هذا المنطلق فكّل حديث يقتضي تعاملًا خاصاً به، وكمثال لذلك: إذا كان حديث في مقام بيان الأحكام الإلهية فمن الواضح أنّه حكم مؤبد وباقي، وإذا كان الحديث ناظرًا إلى البعد الاجتماعي فيجب أن نرى أنّه بمقتضى الظروف الخاصة السياسية والاجتماعية في زمان المعصومين التي صدر فيها هل كان مبيّنًا لسياسة مؤقتة أو إنّ هذا الحديث قد صدر لمجرد فصل الخصومة بين اثنين.

وعليه فإنّه ليس كلّ الروايات هي مبيّنة للأحكام الإلهية الدائمة، بل إنّ بعضها يحكي عن البعد الاجتماعي للمعصومين ويحتوي على أحكام حكومية، والإمام الخميني رحمه الله كان لديه اهتمام خاص بالبُعد الاجتماعي.

ثم إنّ قبول مثل هذا المبنى يؤدّي إلى حلّ التعارض والمواقف المختلفة الموجودة في الروايات، نظير مدح شخص من قبل أحد الأئمة وذمّ هذا الشخص نفسه من قبيل إمام آخر، وذم الإمام علي عليه السلام للنساء، كلّ ذلك قابل للحلّ إذا ما لاحظنا الطرف الزمني الخاص طبقاً لهذا المبنى.

إنّ الإمام الخميني رحمه الله قد استفاد من هذا المبنى بشكل مفصّل في عدّة

الشيخ محمد كاظم رحمن ستايش

موارد نظير قاعدة (لا ضرر) فإنه يعتبر أنَّ أمر النبي ﷺ لسمرة بن جندب بقطع النخلة ورميها بوجهه كان أمراً حكومياً، وقد صرح في بحث قاعدة (لا ضرر): «إنَّ التعابير من قبيل قضى رسول الله، وأمر فلاناً، وحكم كلاً شاهد على كون هذه الأوامر حكومية» (٦٤).

٤ - الارشاد الى الامور العقلانية :

إنَّ مضمون كثير من الروايات في الحقيقة هو تقنين الامور التي يعمل بها العقلاء، وليس هو اختراع من قبل الشارع، ويعبّر عنه اصطلاحاً بأنَّه إرشاد إلى الامور العقلانية، مثلاً: لو وردت روايتان أحدهما «القرعة لكل أمر مشكل» والأخرى «كل مجهول ففيه القرعة»، فهاتان الروايتان مبيّتان لقاعدة (القرعة)، ولكن ما ورد لها من التخصيص في غاية الكثرة إلى حدّ بحيث يفهم خروجها عن كونها قانوناً وقاعدة، وكشاهد على ذلك أنَّه لم يتمسك أحد من الفقهاء بهذه القاعدة في أحكام المشتبه.

ولا يعتبر ابتلاء القاعدة عندئذٍ بكثرة التخصيص إشكالاً في قاعدتها إذا ما لوحظ فيها الارشاد إلى الأمور العقلانية؛ فإنَّ عقلاء العالم تمسكوا بقانون (القرعة) قبل الشرع لرفع المعضلات، ولكن استفادتهم من هذا الطريق كانت لها ثلاثة شروط: ١ - وجود المنازعة. ٢ - كون ذلك في الموضوع لا في الحكم. ٣ - عدم وجود الرجحان في أحد الطرفين.

فمن ذلك يتضح أنَّ قاعدة (القرعة) إرشاد إلى أمر عقلائي، وهذه القاعدة العقلانية لها مجراها الخاص بها، وعدم الاستفادة منها في غير الموارد المذكورة لا يوجب تخصيص الأكثر (٦٥).

٥ - نقد مضمون الحديث :

يعتقد الامام عليه السلام بأنَّه بعد إكمال التحقيق السندي وإثبات وثاقة جميع رجال السند وحجيته على مبنى صدق العادل، بضرورة تحقيق مضمون الرواية وإن

كانت صحيحة السند، أي لابد من عرض مضمون الحديث على القرآن والسنة القطعية والضوابط العلمية - كالتاريخ - والعقل القطعي الذي لا يشك فيه أي عاقل حتى نردّ الحديث في حالة مخالفته مع أحد الموارد المتقدمة.

وقد استند السيد الامام رحمه الله في مسألة طرق التخلّص من الربا الى هذه النكتة ولم يعمل بشيء من روايات المقام؛ لأنه اعتبر أنّ مضمونها مخالف للكتاب والسنة القطعية، إذ أنّ القرآن قد صرّح بأنّه: ﴿... فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ (٦٦) والربا تحت أي عنوان كان ظلم، وبالفرار منه وتغيير العنوان لا يتغيّر الواقع (٦٧).

وبناء على ذلك فإنّ محتوى الروايات المذكورة لا تنسجم مع روح الكتاب والسنة من أن الربا ظلم.

٦ - عدم الجمود في فهم الأخبار:

ثمة حالتان في التعامل مع الروايات، وهما: الإفراط والتفريط، فنجد تعاملًا مبنياً على أساس الانفتاح والتساهل في فهم الاخبار بحيث ليس هناك تقيّد بنصوص الروايات بل الاجتهاد في مقابل النصوص، وفي الطرف الآخر نرى تفريطاً وجموداً على الألفاظ والعبارات بحيث لا يتعدّى الدائرة الضيقة للألفاظ والعبارات، ويتعبّر آخر: العزلة عن العرف.

ويؤكد الامام رحمه الله على أنّ كلتا الحالتين غير صحيحتين، ويصرّ على ضرورة الابتعاد عن الجمود، ويختار الحالة الوسطى في فهم الروايات، ويمكن أن نجد بعض النماذج لذلك في بحث مصرف الزكاة وتحليل الأنفال للشريعة وعدم تقييد سبق والرماية بالرمي بالقوس (٦٨).

٧ - عنصر الزمان والمكان:

إنّ أحد الامور الأساسية المؤثرة في فهم الروايات فهماً صحيحاً هو

الالتفات إلى تغيّر الزمان والمكان، فبالنسبة للمسائل المطروحة في عصر النبي ﷺ صدرت متناسبة مع الظروف الخاصة بذلك الزمان، وليس واضحاً كون الأحكام المذكورة تظل ثابتة في جميع الظروف، فمثلاً إنّ الامام ﷺ لم يعتبر مسألة حرمة بيع السلاح للكافر حكماً دائماً، بل يعتبر القرائن دالة على كون الحكم ناشئاً من خشية استعمال الكافر السلاح ضدّ المسلمين؛ لذا فإنّ اتخاذ القرار بالنسبة لذلك هو من شؤون الحكومة، بحيث لو اقتضت المصلحة الاقتصادية للحكومة الاسلامية هذه الأيام بيع الأسلحة ولو من الكافر مع ضمان عدم استعمالها من قبله ضد المسلمين فسيرتفع المنع حينئذٍ، وكذا الحال بالنسبة للأشياء النجسة كالدم والميتة التي كانت لها منفعة غذائية في زمن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام في حين أنّ المعاملات اليوم تجرى على الدم لانتاج معطيات حياتية وعلى الميتة لغرض التشريع والتعليم؛ لذا فقد أفتى ﷺ بجواز المعاملة على ذلك (٦٩).

٨ - معرفة طرق الجمع بين الأخبار المتعارضة:

على الرغم من كون هذه النقطة مطروحة في فقه الحديث بعنوان قاعدة كلية، لكنه ﷺ نبّه على بعض الامور بصورة خاصة:

الف - إنّ المراد من التعارض التعارض بين الأخبار، لا بين الاصول وسائر الأدلة، فإنّ التعارض فيما بينها قلماً يقع محلاً للبحث.

ب - ضرورة ملاحظة مقام التقنين عند صدور الروايات؛ لأنّ عرف التقنين في جميع المجتمعات هو سنّ قانون عام في المرحلة الاولى ثم التعرّض إلى الحدود والمصاديق الجزئية والتبصرات والاستثناءات.

إنّ الالتفات إلى هذه النقطة في دائرة التشريع والتقنين الشرعي يحلّ كثيراً من عقد الاخبار المتعارضة، ومثال ذلك إنّ ثمن الميتة سحت هو أحد القوانين العامة وهو في تعارض مع ثمن الميتة حلال.

لكن بالحاظ إلى مقام صدور الحكم بالحلية في مورد الميتة الطاهرة فإن هذا التعارض سيخلّ ولو أنّ القانون حرّم بيع الميتة إلا أنّ استثناء الميتة الطاهرة من هذا الحكم أيضاً ثابتة من الشرع، وهنا يُرفع التعارض، وأيضاً مسألة الخطابات القانونية التي طرحها الامام في الاصول يمكن أن تكون حلاً ناجعاً في هذه الموارد.

المواهب

- (١) قام بترجمة المقال من الفارسية الشيخ خالد الغفوري .
(٢) المكاسب المحرمة ١ : ٣٢٠ .
(٣) مترجم عن آداب الصلاة - للإمام الخمني - : ١٧٣ (الفارسي) .
(٤) المكاسب المحرمة ١ : ٣٢٠ .
(٥) من لا يحضره الفقيه ١ : ٢ - ٣ .
(٦) باستثناء ١٧ أو ١٨ رواية .
(٧) كتاب البيع ٣ : ٤٦٨ .
(٨) المكاسب المحرمة ١ : ٢٩٣ - ٢٩٤ .
(٩) المكاسب المحرمة ١ : ٧٨ .
(١٠) الرسائل (التعادل والتراجيع) : ٤٨ .
(١١) المكاسب المحرمة ١ : ٢١ .
(١٢) المراد بما وراء النهر : المناطق الواقعة خلف نهر (أرس) والتي تشمل تركمنستان وسمرقند وبخارى .
(١٣) المكاسب المحرمة ٢ : ١٠٤ .
(١٤) البيع ٢ : ٤٨٧ .
(١٥) المقنع (الشيخ الصدوق) : ٣ . المكاسب المحرمة ٢ : ٢٥ .
(١٦) المكاسب المحرمة ٢ : ٢٥ .
(١٧) انظر المكاسب المحرمة ٢ : ٥٥ .
(١٨) انوار الهداية ١ : ٢٤٤ - ٢٤٥ .
(١٩) الرسائل (الاجتهاد والتقليد) : ٩٨ .
(٢٠) الطهارة ٣ : ٢٩١ .

(٢١) البيع ١ : ٢٥٠ .

(٢٢) كالمقنع والهداية والمقنعة والنهاية والكافي في الفقه .

(٢٣) يوجد اختلاف في التحديد الزمني لشهرة القدماء ، ولا يمكن القول على نحو التحديد

أن الشهرة الممتدة إلى الفقيه الفلاني تكون معتبرة ؛ إذ أن المحقق الثاني ادعى بأن

دائرة القدماء إلى الشهيد الأول ، في حين ادعى آخرون غير ذلك .

(٢٤) البيع ٤ : ٣٦ .

(٢٥) البيع ٤ : ٢٧٩ .

(٢٦) الطهارة ٣ : ٥٩٧ .

(٢٧) البيع ٣ : ٤٠٧ .

(٢٨) الطهارة ٣ : ٢٩١ .

(٢٩) بحار الانوار ٢ : ٢٤٥ (ط. مؤسسة الوفاء بيروت) .

(٣٠) المكاسب المحرمة ٢ : ١١٩ .

(٣١) البيع ١ : ٢٤٩ - ٢٥٠ . الرسائل ١ : ٢٦ .

(٣٢) إن ضعف سمرة بن جندب متفق عليه من قبل الشيعة والسنة .

(٣٣) علي بن أبي حمزة البطائني كان وكيلاً للإمام الكاظم عليه السلام ، وحين وفاته عليه السلام كانت له

أموال مودعة عنده ، فطمع بها ومن هنا انكر امامة الرضا عليه السلام ذريعة حتى لا يرد

الاموال له ، ووقف على امامة الإمام الكاظم عليه السلام ، فسمي برأس الواقفية .

(٣٤) انظر : اختيار معرفة الرجال ٢ : ٥٠٧ (ط . آل البيت) .

(٣٥) رجال الكشي ٢ : ٦٧٣ .

(٣٦) في المجموعة الثالثة أحياناً يعدّون ثلاثة آخرين بدل ثلاثة من هؤلاء ، وعليه فيصبح

مجموع أصحاب الإجماع حينئذٍ (٢١) شخصاً .

(٣٧) رجال الكشي ٢ : ٨٣٠ .

(٣٨) لقد اختار المحدث النوري في خاتمة المستدرک النظرية الاولى ، وبعض الفقهاء قبلوا

النظرية الثالثة ، والمشهور أخيراً أنهم اختاروا توثيق الشخص نفسه ويرون أن لا

دلالة للاجماع على أكثر من ذلك .

(٣٩) الطهارة ٣: ٤٤ و ٥٨ .

(٤٠) عدة الاصول (ط ج) ١: ١٥٤ (ط . ستارة قم) .

(٤١) رجال النجاشي: ٣٢٦ (ط . جامعة المدرسين) .

(٤٢) الطهارة ٣: ٣٥٦ .

(٤٣) المكاسب المحرمة ١: ٢٤٧ . الطهارة ٢: ٢١٩ .

(٤٤) المكاسب المحرمة ١: ٢٣٨ .

(٤٥) المكاسب المحرمة ١: ٢٣٨ .

(٤٦) الطهارة ٢: ٢١٨ .

(٤٧) الطهارة ٣: ٢٥٨ - ٢٦١ .

(٤٨) رجال الطوسي: ٣٥٢ (ط . جامعة المدرسين ، قم) .

(٤٩) الطهارة ٣: ٤٢٢ .

(٥٠) الطهارة ٣: ٢٦٨ .

(٥١) البيع ٢: ٤٣٦ .

(٥٢) الطهارة ١: ٣٨٢ .

(٥٣) الطهارة ٣: ١١٢ .

(٥٤) المكاسب المحرمة ١: ٢١٢ .

(٥٥) انظر: الوسائل ٧: ١١٠ ، ب ٤٢ من الدعاء .

(٥٦) المكاسب المحرمة ٢: ٥٥ .

(٥٧) الطهارة ١: ٤٥ - ٤٦ .

(٥٨) المصدر السابق: ٤٧ .

(٥٩) البيع ٢: ٤٧٦ .

(٦٠) الطهارة ١: ١٤٧ .

(٦١) المصدر السابق .

- (٦٢) المصدر السابق : ١٦ .
- (٦٣) الاجتهاد والتقليد : ١٠ .
- (٦٤) بدائع الدرر : ١١٣ .
- (٦٥) رسالة الاستصحاب : ٣٩٢ .
- (٦٦) البقرة : ٢٧٩ .
- (٦٧) صحيفة النور ٢ : ٣٤-٣٥ .
- (٦٨) صحيفة النور ٢ : ٣٤-٣٥ .
- (٦٩) المكاسب المحرمة ١ : ٥٦ .

في خدمتها طيلة تتلمذي عليه بين يدي القارئ الكريم .

ينقسم العلماء إلى قسمين ، قسم يمتلكون العلم والبيان معاً في التدريس ونقل المطالب بشكل جيد ، ولكنهم لا يتمتعون بقلم جيد ولا يجيدون التصنيف .

وقسم آخر يجيدون فنّ التصنيف ونقل المطالب بشكل محرّر ، ولكنهم يقصرون عن البيان والتدريس وتربية الطلاب .

ولكلّ أمثلة نجم عن ذكرها خوف الاساءة لأحد .

والامام يعتبر من طائفة ثالثة فهو من ذوي الرئاستين ، رئاسة القلم والبيان معاً ، فتراه في بيانه يتعرّض لأغراض البحوث وأعقدها في المجال الفلسفي أو العرفاني أو الاصولي فيذلّ صعبها بالمثال ، وقد استخدم القرآن الكريم اسلوب التمثيل فيما يقرب من ستين موضعاً لتقريب أعلى الحقائق وأرفعها إلى الأذهان ، وهكذا الأمر بالنسبة للحقائق العلمية تُقَرَّب للمخاطب بالمثال ليسهل فهمها عنده .

لقد كان الإمام ﷺ يصبّ المسائل الفكرية والعلمية والمعنوية في قالب المثال الحسيّ ، ويقرب الفكرة ببيان واضح ، وهكذا في الكتابة فقد كان له اسلوبه الخاص الذي يعتمد الجمل القصار ، ولكنّها في الوقت نفسه تتصف بالإحكام محترزاً بذلك عن الجمل الطويلة ومستفيداً من الاستعارات والكنائيات والرموز سيما في القضايا العرفانية والاخلاقية حيث يبيّنّها بالأمثلة الرقيقة وبذوقه الرفيع الذي حباه به الباري سبحانه .

□ تطرّقتم إلى الجانب العرفاني والفلسفي ، وقد كان للإمام تركيز خاص على العرفان بشقيه النظري والعملي ، وذلك من أجل إخراج

هذه العلوم من غربتها، كما أنه كان استاذاً للفلسفة سنوات عديدة،
 حيناً لو تحدثونا عن هذين المعدين واساتذته فيهما واهتمامه بهما؟

الشيخ السبحاني: تأثر الامام في القضايا العرفانية بشكل كبير باستاذة المرحوم الشاه آبادي، وكان الامام يعشق هذا الاستاذ ويكنّ له كلّ الحب والتقدير. أذكر مرة عندما كان يلقي علينا بحوثه قبل (٤٠ سنة) فانتهى البحث إلى مسألة الجبر والتفويض نقل مثلاً عن استاذة في نسبة أفعالنا لله سبحانه ثم قال: « لقد كان استاذنا الشاه آبادي متقياً، وإنّي لم أرَ طوال عمري إنساناً بهذه اللطافة » هذه نصّ عبارته، ولك أن تدرك معناها، أي إنّّه كان يدرك الرقائق والدقائق بشكل لم أرَ له مثيلاً، وقد درس عليه مدّة (٥) سنوات شرح الفصوص، وله عليه تعليقات وحواشٍ لاحظت بعضها، وقد طبعت مؤخراً.

وأما في الفلسفة فقد تأثر بصدر المتألهين، وأهم أساتذته فيها آية الله السيد الرفيعي القزويني، درس عليه المنظومة وشرطاً من الأسفار، ولكنه إضافة لدراسته كان يتمتع بمؤهلات ذاتية وذوق فلسفي وعرفاني رفيع مكّنه من الابداع والإضافة في هذين المجالين، وإلا فإنّ صرف الدراسة للمنظومة وشرط من الأسفار لا تجعل الانسان فيلسوفاً يتمتع بمنهج ومبنى خاص لولا وجود الموهبة الإلهية والذوق الرباني بحيث استطاع أن يفهم ويهضم مباحث أستاذيه وأن يتذوّقها أيضاً، فهناك فهم للمطلب وهناك تذوّق له، فقد يوصف غذاء ما للانسان وقد يتذوّقه الانسان بنفسه، والإمام كان في الفلسفة سيما في الالهيات مدركاً لها إلى حدّ التذوّق، أي إنّها ما زجت وجوده.

وأما إجلاله لأستاذه فهو في الغاية، وأتذكر أنه دخل يوماً في حجرة المرحوم (صاحب الدراية) في المدرسة الفيضية وكان استأذه السيد الرفيعي

القزويني جالساً، فجلس إليه، ولم يتفوه بشيء طوال تلك الجلسة احتراماً لاستاذة.

وفي مجال العرفان إضافة لما استفاده من أساتذته نجد له ابتكارات وإبداعات، ولو أنه قدّر له الاستمرار في هذين العلمين لكانت له تجديدات وإبداعات أكثر، ولكن انصرافه إلى الفقه والاصول، ومن ثم المسائل السياسية حال دون ذلك، وإلاّ فإنّه كان يعتبر لسنوات مديدة استاذ الفلسفة والعرفان بلا منازع.

□ يعتبر علم الفقه والاصول المقصد الأساس في حركة الحوزة العلمية الأمر الذي جعل الإمام يسير بهذا الاتجاه كما أشرتم حتى انتقل إلى عداد المراجع الكبار، فلو تحدّثونا عن أهم أساتذته في هذين المجالين وعن منهجه في الاستنباط.

الشيخ السبحاني: بالرغم من دراسة الإمام في علم الفقه على آية الله الخوانساري وغيره من المشايخ إلاّ أنّ البنية العلمية للإمام قد تشكّلت لديه على يدي آية الله الشيخ عبد الكريم الحائري مؤسس الحوزة العلمية الحديثة بقم، وقد كان للإمام دفتر يسمّى بالفوائد يدوّن فيه منفردات استاذة الحائري التي لم ترد في كتابه «درر الاصول»، وقد شاهدت عنده هذا الدفتر.

ومن خصوصيات الامام عدم الملل والتعب من البحث حتى لو بحث في مسألة ساعة كاملة لا يملّ نظير استاذة الحائري، وكان يودّ كثيراً أن تناقش مطالبه التي يطرحها، وأتخظّر يوماً أنّه بحث في مسألة معيّنة ولم يناقشه أحد من طلابه فقال: لماذا لا تتكلّمون، أنا لا أقرأ مجلس عزاء لكم حتى تسكتوا هكذا، قولوا شيئاً.

وربّما كانوا يشتكون إليه أحياناً من طول المناقشات في الدرس - وكانوا

□ ما هي الكتب الفقهية التي درّسها الامام الراحل في حوزتي قم
والنجف؟

الشيخ السبحاني: درّس كتاب الزكاة في منزله لجملة من طلابه فيهم
الشهيد المطهري، ثم درّس كتاب الطهارة، وقد استمر ٧ سنوات، وقد كتب
بعض بحوثه بقلمه وطبع.

ثم درّسنا المكاسب واستمرّ سنتين، ثم درّس البيع بعده إلى بيع الفضولي
حيث تم نفيه إلى تركيا وحرّمنا بذلك من درسه، ثمّ درّس كتاب البيع
والمكاسب وغيرهما في النجف طوال خمسة عشر عاماً. وقد اتسمت بحوثه
في البيع والمكاسب بالطابع العقلي بعيداً عن منهجية التتبّع متأثراً في ذلك بآية
الله الشيخ محمد حسين الأصفهاني.

وأما في سائر كتبه فقد نهج فيها نهج أستاذه البروجردي باعتماد: ١ -
التتبّع. ٢ - السير التاريخي للمسألة. ٣ - ملاحظة الأسانيد في الروايات. ٤ -
الاهتمام بالشهرة الفتوائية.

□ كيف كان درسه في الاصول في الحوزتين النجفية والقمية؟

الشيخ السبحاني: درّس الخارج في الأصول أولاً المباحث العقلية (الجزء
الثاني من الكفاية)، وسجّل نتائج أفكاره بعنوان حاشية على الكفاية باسم
«أنوار الهداية في شرح الكفاية»، وقد التحقت بهذه الدورة من مباحث
الاستصحاب، ثم شرع دورة جديدة استمرّت ٧ سنين شاركت فيها، وبدأ
دورة ثالثة لم أحضرها من مباحث الألفاظ إلى مسائل الاشتغال، وقد اعتقل
الامام في أوائل أو أواسط هذا البحث (الاشتغال).

□ بما أنكم من حضّار درسه الأصولي وقرّرت له في ذلك «تهذيب
الاصول» في تلك السنوات وأنتم اليوم من المدرّسين البارزين

فيما يفرّق الامام بين الخطابات الشخصية والخطابات القانونية، ففي الأولى يكون هذان الخطابان قبيحان، بينما لا يُقبح ذلك في الخطابات القانونية؛ لأنّها ليست خطاباً للشخص، بل للعنوان والنوع، فيمكن أن يوجّه للإنسان حينئذٍ خطابين ولا يكون قبيحاً، نعم هو معذور في نظر العقل فيفعل أحدهما ويترك الآخر لضيق قدرته عن امثالهما معاً، في حين أنّ غير الامام يستشكل في الأمرين الطويلين بنحو الترتّب ويستعصي عليه حلّ ترتّب الأمر بالثاني على عصيان الأول، مع أنّ الامام لا يكتفي بالقول بجواز ذلك فحسب، بل يزيد عليه الجواز في الأمرين العرضيين من دون حاجة لتقييد الثاني بعصيان الأول.

ويترتّب على هذه النظرية ثانياً: عدم خروج الطرف غير الابتلائي عن منجزية العلم الإجمالي؛ وذلك لكون الخطابات قانونية وكلّية، وليست شخصية حتى لا نستطيع أن نخاطب الشخص الذي خرج الاناء النجس عن ابتلائه بالاجتناب عنه باعتباره قبيحاً كما يقول المشهور، بل هو عنوان كلّّي، ولا يلزم في العنوان الكلّي دخول جميع الأطراف في محلّ الابتلاء بالنسبة لجميع المكلفين، ولذا فإنّ خروجه لا يثلم منجزية العلم الاجمالي.

٣ - ومن آرائه الاصولية ما يذكره في قبال مشهور الاصوليين القائل بعدم لزوم الفحص في الشبهات الموضوعية، حيث يرى ﷺ أنّ الشبهات الموضوعية على نحوين، فقد يحتاج العلم بالموضوع إلى التتبّع تارة وهنا لا يجب الفحص والتتبّع، وقد لا يحتاج إلى ذلك لأنّ تحصيله قريب من متناول المكلف فيجب الفحص حينئذٍ ولا تجري البراءة، فمثلاً من لا يعلم أنّه مستطيع أو لا فإنّه بناءً على رأي المشهور لا يجب عليه الفحص، فيما يرى الامام أنّه لو أمكنه الفحص وتحصيل العلم بذلك يجب عليه ولا يُجري البراءة، ومثال آخر لو شكّ في أنّ ماله كالحنطة قد بلغت النصاب أو لا؟ فبناءً على المشهور يُجري

(٢)

حوار مع سماحة آية الله الشيخ حسين النوري الهمداني (*)

□ باعتباركم من تلامذة الإمام الراحل حبّذا لو تذكروا لنا بعض

خصائص هذه الشخصية العظيمة ؟

الشيخ النوري: من مزايا الامام وخصائصه الذاتية رعاية النظم والترتيب ، لقد كان الامام نموذجياً في هذا المجال في نشاطاته كافة ، فمثلاً في مجال الدرس كان ينظّم بحوثه ومطالبه ممّا يسهل الفهم على الطالب كثيراً . وهكذا الأمر في كتاباته ومؤلفاته ، حيث يصنّف المطالب ويكون دخوله وخروجه من البحث بشكل رتيب ومنظّم ، وهذا ما نلاحظه بشكل جلي في مؤلفاته ، وهو نموذج يُحتذى به في هذا المجال بالنسبة لنا .

وهكذا نجده في حضوره الدرس وإمامته الجماعة ، حتى أنّ آية الله العظمى السيد أبو الحسن الرفيعي القزويني الذي كان من الفقهاء والحكماء في طهران قدّمه لإمامة الجماعة - وكان الامام ممّن يقتدى به وهو شاب - بدلاً عنه في الأوقات التي يتأخّر فيها ، حيث كان السيد يتأخّر أحياناً ، وقد شهد السيد الرفيعي بحق الإمام بذلك بقوله : « إنّ السيد روح الله رجل فاضل جداً ومهذب وعلى جانب كبير من التقوى ومنظّم » .

ومن المزايا الأخرى في السيد الإمام بيانه القوي ، حيث كان يبيّن المطالب بشكل جيد ، ويُرجع الفروع إلى الأصول ، وقد أسهم بيانه في تقدّم الثورة ونجاحها ، وفي توعية الناس وإيقاظهم وتعبئتهم في الساحة .

(*) مترجم عن كتاب «امام خمینی در چشم انداز یاران» : ٧٠ (بتصرّف) .

ومن مزاياه المهمة أيضاً قلمه، فكان بحق رجل البيان والقلم معاً، ولكن أعتقد أن قلمه أقوى من بيانه، فكان يبحث كل مسألة من جوانبها المتعددة، ولا يترك شيئاً غامضاً، ففي المسائل الفقهية تراه يتناول سند النصوص أولاً ثم مفردات الحديث ثم أقوال العلماء ثم يبين رأيه.

□ ما هي الذكريات التربوية التي تذكرونها لقراءنا من سيرة الإمام
الراحل؟

الشيخ النوري: يمكن تقسيم ذكرياتي عن الإمام في هذا المجال في عدة
نقاط:

١ - السعي لبناء الأفراد فكرياً:

لقد كان الامام يبذل جهوداً في بناء الأفراد وتهيئتهم للحركة والثورة، ففي الفترة التي كنت معه في باريس بعد خروجي من آخر منفى في إيران كنت أراه في الغالب يجلس إلى خمسة أو ستة من الشباب والفتيات المسلمات ليحدثهم ويربّيهم ويوجههم ويقضي في ذلك وقتاً طويلاً، وكنت أتعجب منه كمراجع كبير يجلس مدة ساعة يتحدث للشباب عن الأوضاع السياسية وأفكار الاسلام، ولكن سرعان ما يرتفع تعجبي عندما أستذكر سيرة رسول الله ﷺ في بناء الأفراد وتربيتهم.

٢ - إعداد الطلاب إعداداً علمياً:

في زمن السيد البروجردي اجتمعنا مع ثلّة من تلامذة الإمام وتوجّهنا لمنزل الامام الراحل رحمه الله وتحدثنا إليه عن شبهات الماديين التي يطرحونها آنذاك ويؤثرون فيها على الشباب.

فأجاب الإمام قائلاً: من أجل أن نقوم بعمل جذري في الحوزة فلنّني لو كنت في مقام السيد البروجردي وهو رئيس المسلمين لاستقدمت بعض

الماركسيين المطلعين إلى إيرن وتكفلت بمصارف مجيئهم وإقامتهم لكي يطرحوا شبهاتهم وبناءهم العلمي الذي بنوا عليه إلحادهم ليطلع عليها فضلاء الحوزة ثم ينقضونها بالأدلة والبراهين.

٣ - الاعتقاد الراسخ بصحة عمله وبالانتصار:

كان الامام واثقاً من عمله ومن انتصار الثورة، ولقد قلت له بعد ذهاب الشاه ومجيء بختيار محلّه: لو أنكم تدعون الشعب إلى عزل نواب المجلس باعتبارهم وكلاء عنهم، والوكالة عقد جائز فينحلّ المجلس بذلك، ولا يستطيع بختيار آنذاك فعل شيء.

فأجاب الامام قائلاً: كلاً، سوف لا تبلغ الأمور ذلك، وسوف ينتهي كلّ شيء في ظرف يومين أو ثلاثة، وسيذهب هؤلاء ويسقط النظام!

٤ - حبه الشديد للشجاعة والدفاع عن الحق:

في أول افتتاح مجلس الشورى توجّهنا مع بعض الأصدقاء قبل الظهر إلى طهران للمشاركة في افتتاح المجلس ثم رجعنا بعد ذلك إلى قم لجلسة أخرى يشترك فيها نواب المجلس أيضاً.

فحضرنا وكان في الحضور السيد الخامنئي والشيخ الرفسنجاني وعلماء من طهران وغيرهم كثير، فتحدّث الشيخ الرفسنجاني ثم حضر المهندس مهدي بازرگان - رئيسى الوزراء حينئذ - وعزّة الله سبحانه، ووقف بازرگان للحديث، وقد ساق الحديث للقول بأنّ وظيفة العلماء هي الإشراف وعدم التداخل في إدارة أمور البلاد، وكان عبارته «الحفاظ على قداستهم وقداسة المقام العلمي لهم».

ثم تطرّق لآية الله العظمى الخوانساري والسيد محمد تقي الخوانساري وأنهما كانا يتدخلان في السياسة في حدود الارشاد والتوجيه العام، ولا

يخوضان في الإدارة والتفاصيل، ثم قال: «الأفضل أن لا يتدخل العلماء في السياسة والإدارة، فإنَّ تجربتهم قليلة في هذا المجال، وعليه الاكتفاء بالإشراف والرقابة وأن نضطلع نحن بذلك نظراً لتجربتنا - فقام له السيد حسين الموسوي التبريزي وكان في آخر المجلس وجاء إلى الأمام باتجاه بازركان وهو يرفع كميّه قليلاً قليلاً وهو يقول إنّ الاستماع لهذا الكلام مخالف للشرع وأراد التعرّض لبازركان، فحال بينه وبينه البعض وانفضّ المجلس، فذهبت في اليوم التالي إلى طهران في خدمة الامام وسألته هل بلغك شيء عمّا دار في ذلك المجلس فقال: لا، فأخبرته بما جرى، وكان قد بدا عليه الألم عندما سمع كلام بازركان، ثم قلت له: « فقام شخص من آخر المجلس - ولم أذكر اسمه - وجاء باتجاه بازركان رافعاً يديه حاسراً عنهما وهو يقول: الاستماع لهذا الكلام خلاف الشرع ومن الذنوب الكبيرة، وأراد التعرّض لبازركان، فحالوا دونه، فلمّا سمع الامام بذلك فرح كثيراً، وقال: من هو ذلك الشخص؟ من هو؟ فأخبرته ففرح كثيراً، وقال لقد أحسن» لقد كان الامام يبتهج لمثل هذه المواقف الشجاعة ويحب صفة الشجاعة.

٥ - عدم الهلع من مكر الأعداء ودسائسهم:

حضرت لديه يوماً فكلفني بالسفر إلى أوروبا لأُمثِّله هناك، وأقوم بواجبي الديني والارشادي بين أوساط الطُّلاب الجامعيين وسائر المسلمين، والمشاركة في اللقاءات الإعلامية لدعم الثورة وبيان أهدافها، فذهبت وبعد العودة اصطحبت صوراً من الجرائد والإعلام الذي كان يصوِّر الامام سقاًكاً يحمل السيف، وكنت متألماً من هذه الامور فلمّا عرضتها عليه أجابني: لا تنزعج، معنى ذلك أنّ ثورتنا ثورة متجذّرة وأساسية، ولو لم يكن الأمر هكذا لحقّ لنا أن نتألّم، فلا تنزعج من ذلك لأنّ هؤلاء قد صُفّعوا وضربوا من جهة الثورة!

(٣)

حوار مع سماحة آية الله الشيخ محمد هادي معرفة (*)

□ إنكم ممن عايش أجواء الحوزتين النجفية والقمية سنوات عديدة

حبذا لو تحدّثونا عن بعض خصائص شخصية الإمام الراحل ؟

الشيخ معرفة: بسم الله الرحمن الرحيم: يعتبر الإمام عليه السلام من الشخصيات الكبيرة ومن رجال التاريخ الذين يتصفون بالخلود، ولذا ينبغي معرفة أبعاد هذه الشخصية والتعريف بها ليسجل ذلك في التاريخ.

من جملة الأبعاد في شخصية الامام عليه السلام البعد العلمي والفقهي، فكما كان الامام ممتازاً في جميع الأبعاد فقد كان ممتازاً ومتفوقاً في الجانب العلمي أيضاً. عندما أدركت محضر درسه في النجف الأشرف كانت ثمة خصوصيات يتمتع بها على مستوى الأسس والمباني وعلى مستوى عملية الاستنباط ودراسة الأدلة والنصوص. فعلى مستوى المباني له على سبيل المثال في المعيار لصحة الروايات وسقمها - باعتبارها مصدراً رئيساً في عملية الاستنباط - نظرية قيمة تقوم على عدم الاكتفاء بصحة رجال السند كما هو المتعارف، بل لابد في صحتها من ملاحظة مفادها ومدلولها أيضاً لكي يلاحظ هل إنَّ من الممكن صدور مثل هذا المفاد من المعصوم. وهذه مسألة هامة قد أشارت إليها الروايات الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام، حيث ورد ضرورة عرض الروايات على القرآن والمحكمات لمعرفة الصحيح من السقيم، والمحكمات سواء كانت الكتاب أو السنة أو العقل السليم أو الاجماع القطعي. ومن تطبيقات ذلك في فقه الإمام عليه السلام بيع العنب ممن يعمله خمراً، فمن جهة

(*) مترجم عن كتاب «بررسی ابعاد علمی شخصیت حضرة إمام خمینی».

الصدوق ودقته ونظراً لمقامه وشأن الأئمة عليهم السلام لديه، فإذا نسب الحديث إلى المعصوم على سبيل القطع فهو قاطع بصدوره عنه، فهذه المراسيل يقول عنها الإمام إنها ليست مراسيل اعتيادية، بل هي روايات يمكن الاعتماد عليها، ويضيف قائلاً: لقد ثبت بالتتابع أن لمثل هذه الروايات أسانيد متعددة في باقي مصنّفات الشيخ الصدوق، وقد تتبعت ذلك شخصياً في باقي كتب الشيخ الصدوق فوجدت الأمر كذلك، فإذا هذا رأي أخرج لنا جملة من مراسيل الشيخ الصدوق من الاسقاط إلى الاعتبار.

□ بينتم نموذجاً من المباني التي اختص بها الامام، نوّد لو تبينوا لنا بعض الممارسات الاستنباطية التي اختص بها عليه السلام ؟

الشيخ معرفة: لقد اختص الامام بأراء في فروع فقهية عديدة، وهي آراء جديدة وقيمة. منها على سبيل المثال في بحث الخمس حيث يُقسّم قسمين سهم للامام عليه السلام وسهم للسادات والهاشميين، ولكن الامام عليه السلام يرى عدم صحة ذلك، ويذهب إلى أن خمس أرباح المكاسب كلّ للامام عليه السلام، والسادة مجرد مصرف، لا جهة مالكة للخمس، بل يعطون ما يسيرون به حياتهم ويسدّ حاجتهم، لا أن نصف الخمس لهم.

ويقول عليه السلام إن الاعتبار يساعد على ذلك، فكم هو عدد السادات؟ وكم عدد الفقراء منهم حتى يعطوا النصف كاملاً؟! إن الاسلام دين عالمي، فلو كان سوق أوروبا مثلاً كلّ من المسلمين الشيعة ويريدون أن يدفعوا الخمس فأولاً كم لدينا من الفقراء الذين يدفع إليهم نصف خمس أرباح المكاسب؟!

وثانياً: لو أن هؤلاء أعطوا أولاً فإنهم سيستغنون ولا يوجد فقير يدفع إليه الخمس فيما بعد. ولذا كان الامام يقول في مسجد الشيع الانصاري ليس من المعقول أصلاً أن يكون ذلك حكم الشارع، فحتى سهم السادة الذي ندفعه يجب

أن يكون بإجازة المجتهد؛ بمعنى أن جميع الخمس هو للامام، وفي عصر الغيبة يدفع الخمس للفقير الجامع للشرائط لكي يصرف بعضه على فقراء السادة. وهذا رأي جديد طرحه الامام عليه السلام.

□ من الأمور التي كان الامام الراحل يؤكد عليها مسألة تأثير الزمان والمكان في الفقه، نرجو بيان ذلك؟

الشيخ معرفة: من المطالب التي كان الامام يؤكد عليها كثيراً لزوم المطابقة بين الممارسة الاجتهادية والوقائع الخارجية في المجتمع، بمعنى أن الفقيه لا يجلس لكي يفترض موضوع المسألة فرضاً، بل لابد أن يذهب إلى الوسط الاجتماعي ليرى متطلبات المجتمع في واقع الحياة الانسانية المعاصرة فيستنبط أحكامها.

ولذا كان يقول: على الطلاب أن لا يجلسوا في حجرات المدارس المغلقة لعلاج المسائل ووضع الحلول لها، بل لابد أن ينزلوا إلى المجتمع والسوق ليلاحظوا الوقائع ثم يعالجوها هناك.

والسر في هذا الكلام واضح، وهو إن الفقه علم عملي، أي إنه يتعلّق بعمل الأفراد مباشرة، لقد كان العلامة الحلي يعالج المسألة ويستنبط حكمها على ضوء الواقع في عصره، والبعض يريد أن يعالج المسألة اليوم على ضوء ذلك الواقع. فيما يدعو الامام الراحل عليه السلام إلى أن نعمل نفس العمل الذي كان يقوم به العلامة الحلي، أي أن نستنبط الحكم في ضوء المتطلبات المعاصرة، لا أن نستنبط المسألة للواقع الذي كان في عصر العلامة الحلي.

وفكرة الزمان والمكان التي طرحها تنطلق من هذا المنطلق، فحيث إن الفقه علم عملي يرتبط بعمل المكلفين فإن الظروف الزمانية والمكانية تؤثر على سلوك المكلفين، فمعاملات الناس اليوم تختلف عن معاملاتهم بالأمس، وهكذا

علاقاتهم فيما بينهم ، فعلى الفقيه أن يلاحظ هذه العلاقات الفردية والاجتماعية والدولية ويخضعها للضوابط الشرعية .

عندما طرح الإمام هذه الفكرة تصوّر البعض أنّ الزمان والمكان يؤثّر على أصل الأحكام الشرعية الكلّية ، في حين أنّ تأثيرها يكون في موضوعات المسائل ، بمعنى أنّ الأحكام الشرعية مبتنية على الموضوعات الموجودة في المجتمع كمتطلّبات للحياة ، فالشارع أوضح أحكامه بشكل كليّ ، أمّا التطبيق على الموضوعات فهو منوط بالظروف الزمانية والمكانية ، ولذا لا نستطيع أن نطبّق أحكام التجارة المعاصرة اليوم على أنواع التجارة الموجودة آنذاك في عصر العلامّة الحلّي ؛ وذلك لتشعب أنواع التجارات اليوم ، أو إنّ أنواع الشركة في زمن العلامّة كانت عبارة عن ثلاثة أنواع ، بينما نجد اليوم أكثر من عشرة أنواع للشركة ، لكن العلامّة الحلّي في ذلك الوقت قام بدراسة تلك الأنواع واستنبط حكمها ، وعلينا اليوم أن ندرس ما استجدّ من هذه الأنواع . وهكذا الأمر في المعاملات المصرفية يجب دراستها ، ولا نكتفي بأنّ المعاملة الكذائية حكمها الجواز أو الحرمة لصرف أنّ ظاهرها كذا ، بل لابدّ من دراستها بشكل دقيق كما هي في الواقع وبين الناس ، وندرس مضمون هذه العلاقات التجارية .

إذاً ، الأحكام الشرعية غير قابلة للتغيير ، وإنّما موضوعات الأحكام هي التي تتغيّر ، فعلى الفقيه دراسة الظروف الزمانية والمكانية ولو بالاستعانة بأهل الاختصاص لتشخيص الموضوع بشكل دقيق ثم استنباط الحكم الشرعي له ، وهذا ما كان يؤكّد عليه الإمام الراحل كثيراً .

ومضات من سيرة الإمام الخميني قدس سره / ١ /

□ الشيخ صفاء الدين الخزرجي

إطالة عامة على شخصية الإمام الخميني عليه السلام:

ينبغي الاقرار أولاً بأن الحديث عن شخصية الإمام الخميني بها وإعطائها حقها من البحث أمر ليس بالسهل اليسير؛ لأنّ الحال في ذلك كمن يقف أمام البحر يريد التحدث عنه أو وصفه أو كمن يقف أمام قمّة شاهقة فيرفع بصره إليها ثمّ ينظر إلى نفسه فيجد الفرق شاسعاً؛ ولذا يقول البعض: إنّنا قد لا نجد تعبيراً مناسباً يعبر عن أبعاد هذه الشخصية سوى أن نقول إنّّه تجلّ وتجسيد للإسلام العظيم.

لقد توفّرت هذه الشخصية على جامعيّة منقطعة النظير في البعدين العلمي والعملية بكلّ تشعّباتهما وتفرّعاتهما، وتأتي هذه الجامعية والشمولية في أعلى وأرقى مستوياتها ودرجاتها، فهو العارف المبرّز المعترف له في هذا الميدان بشقيه النظري والعملية، وهو الفيلسوف المتضلّع الذي لا يناعز، وهو الأصولي العميق الذي لا يجارى، وهو الفقيه الجامع للتنظير والتطبيق معاً، وهو السياسي المحنّك الذي يُشهد له في هذا المضمار من دون أن يكون خزيجاً من كليّات العلوم السياسية أو شغل منصباً سياسياً، وهو الأخلاقي

المربّي للأجيال من علماء هذه الأمة وعامتها، وهو المفسّر الكبير والأديب ذو الحسّ المرهف الرقيق، وهو القائد الملهم الذي عزّ نظيره في التاريخ البشري على مستوى القيادات البشرية ما خلا الأنبياء والأوصياء، وهو الشجاع الذي لم يداخله خوف من بشر قط طوال عمره كما هو ينعت نفسه، وهو العابد الزاهد البكّاء المتهجّد... هذه كلمات متواضعة تتناسب مع مقدار ما ظهر من هذه الشخصية، لا مع واقعها (وثبوتها) الذي كلّما اقترب منه الإنسان - كما يقول أحد تلامذته - ازداد له حبّاً ودهشة في نفس الوقت، بعكس بعض العظماء من البشر الذين ربّما كلّما تقترب منه تطلّع على بعض السلبيات أو نقاط الضعف أو صدور بعض الهفوات نتيجة الغفلة أو الفهم الخاطئ للأمور.

ومن الملفت تركيبة هذه الصفات واجتماعها فيه مع أنّ لكلّ منها طبيعة خاصّة واقتضاءً معيّناً يحدّد توجّهات الفرد ونمطية تفكيره في الداخل ممّا ينعكس على سلوكياته في الخارج التي تتأطرّ هي الأخرى وفقاً لنمطية التركيبية الداخلية، فالعارف المستغرق في عالمه الغيبي عالم الوحدة أنّى له التواصل مع عالم الكثرة والمادة فيكون ملهماً اجتماعياً وقائداً سياسياً من الطراز الأوّل وفي أعلى درجات البعد الاجتماعي والسياسي المنفتح على جميع الطبقات الاجتماعية والفئات السياسية والأوضاع الدولية والاقليمية، فيتعاطى معها جميعاً بسلاسة وحنكة كلّ بما يستحقّ من دون تعنّز أو تخبط، وهو الفقيه الأصولي الذي لا تحجبه جدران المدرسة من أن يطلّ على الواقع فيفكر في صياغته طبقاً للمقياس الفقهي والشرعي متحدياً بذلك الشرق والغرب.

إنّ حالة الاستغراق في التنظير الأصولي والفقهي قد تعيق الفقيه عن التفكير في مديات أبعد من استنباط الحكم الشرعي المبني على النزعة الفردية التي تريد ضبط سلوك الفرد على أسس فقهية دون نظر إلى سلوك الأمة والدولة، فهذه أبعاد أعفت الذهنية الفقهية نفسها قروناً طويلة - نتيجة الظروف التاريخية والموضوعية - من التفكير فيها فضلاً عن العزم على خوضها.. إنّها

نمطية من التفكير الفقهي التي غادرت كثيراً من مواقع الحياة لتحبتس خلف أسوار المدارس وتختزل همومها وهذا التشريع العظيم في البعد الفردي والطقوس والعبادات وكأنَّ المشرِّع شرَّع للفرد وفرض ما سوى ذلك - على غرار عقيدة التفويض في مجال الأفعال الاختيارية التكوينية إلاَّ أن هذه في التشريعات - إلى البشر ونظرياته الوضعية.

والسرَّ وراء اجتماع هذه الأبعاد في شخصية كشخصية الإمام الخميني تكمن في المنهج والطريقة التي قرأت من خلالها هذه الشخصية الإسلام. لقد أرادت هذه الشخصية لنفسها أن تكون مبنية على المقاييس الإسلامية علماً وعملاً، فلمَّا فرغت من هذا البناء المعرفي أرادت أن تكون منتجة ومجسَّدة له على أرض الواقع.

وبعبارة بديلة: أنَّ الإمام خطط أولاً لقراءة الإسلام فوجده الصياغة المثلى لسعادة الإنسان والبشرية أولاً، ثم وجده كلاً لا يتجزأ سواء في مرحلة القراءة أو في مرحلة التطبيق، فليست هناك في منطق القراءة المتكاملة للإسلام مناطق حيَّة في الإسلام ومناطق جامدة أو ساكنة، بل الكلّ متفاعل ومتجانس من أجل تحقيق الغاية المذكورة وهي سعادة الانسان. ومن هنا يتعيَّن أنَّ تتكامل قراءة الانسان للإسلام - وفق الأسس العلمية المعترف بها - في جميع أبعاده وجهاته الفقهية والعرفانية والفلسفية والكلامية والعبادية والسياسية والاجتماعية ثمَّ توليد قناعة بهذا المزيج المتناغم الذي لا يقبل التبعض ثمَّ بناء الذات على أساسه ثانياً. فإذا تمَّت القناعة والبناء طبقاً لهذه الرؤية والقراءة بهدف تجسيد الإسلام على المستوى الشخصي انتقل إلى توليد هذه القناعة وإرساء مرحلة البناء في المجتمع في دوائره ومساحاته المتعدِّدة - وأولها الشريحة المتعلِّمة في الحوزة والجامعة ثمَّ باقي قطاعات الأمة - وذلك بهدف تجسيد الإسلام على المستوى الاجتماعي وعلى مستوى الأمة التي تقوم على مجموعة مقومات يأتي على رأسها تأسيس الدولة.

إنّ هذه القراءة الشمولية للإسلام لا تسمح بالأخذ بالبعد الفقهي والتخلّي عن الجانب الاجتماعي أو السياسي بدعوى أنّا معنيين في فهم الدين وتطبيقه في الفقه خاصة وفي بعده الفردي لا غير! كما تذهب إليه القراءة التجزيئية للإسلام التي تقتطع جزءاً منه وترى نفسها معفوة عن الباقي.

إنّ الأبعاد العلمية والعملية للإسلام بمختلف صنوفها (الفقه والسياسة والفلسفة والكلام...) تعتبر حسب القراءة المتكاملة للدين وجوهاً متعدّدة للإسلام لا يمكن اختزال الإسلام في بعضها سيما الذي يجنّب الانسان مواقع المواجهة والخطر وتحمل المسؤولية والذي يحوّل الإسلام إلى طقوس عبادية محضة فهذه عملية تقزيم وظلم للإسلام باعتباره نظرية كاملة لجميع نواحي الحياة، وهذا هو العمق المعرفي الكامن وراء مقولة الإمام «إنّ عبادتنا عين سياستنا وسياستنا عين ديانتنا» فهذه المقولة (الواقعية) إفراز طبيعي لهذه القراءة، وهذان البعدان وجهان حقيقة واحدة هي جامعية الإسلام.

وأما القراءة التجزيئية فهي تنادي - ولو عملاً - بمقولة: «المغايرة بين العبادة والسياسة».

لقد تفاعل هذا المجموع المركّب من هذه الأجزاء والعناصر في شخصية الإمام الخميني لينتج «صورة مجسّدة للإسلام فكراً وعملاً» في مستوى من مستويات التجسيد الراقية التي تأتي بعد التجسيد الأمثل والأرقى لشخصية المعصوم (ع) للإسلام.

أجل، لقد تفاعلت هذه الشخصية وذابت في الإسلام بأعلى درجات التفاعل والذوبان التي تسيطر على عقل الإنسان وسلوكه وكافة سكناته وحركاته، فالكلّ يدور في فلك الإسلام. وهنا يأتي دور تهذيب النفس وبناء الذات لبننة لبننة من أوّل الطريق كما سنلاحظ ذلك في سيرة الإمام الخميني لاحقاً. ولكن الأهم من ذلك أنّ صياغة وإنتاج هكذا سنخ من الشخصيات - ونحن لا نريد أن

نقف عند عتبة المدح والثناء حسب - يدلّ على قدرة الإسلام ومدى حقانيته التي تستطيع أن تتغلغل إلى أعماق الوجود الإنساني الذي نعت بأنه أكثر شيء جدلاً لكي تنافي فطرته وتقنعه بالحلّ الاسلامي لضمان سعادته وسعادة البشرية جمعاء. وهذا معناه أنّ الطريق مفتوح للسالكين سيما من طلبة العلم الديني أن يعيشوا الإسلام وتجربته وقراءته وتجسيده كما وجدوه متمثلاً في هذه الشخصية الفدّة مع فارق الخصوصيات الفردية التي ينحسر دورها قبل النقطة المركزية وهي القراءة النقية والكاملة من جهة والتجسيد والانضباط بأعلى مراتبه من جهة أخرى، لأننا نعتقد أنّ عناصر شخصية الإمام لم تأت من فراغ ولا هي حكر عليه، وإنّما هناك علّة قابلة للتعقّل وراء إنتاج وصياغة الشخصية الخمينية، وهي الالتصاق بل والذوبان في الإسلام والإخلاص له، وهذا أمر - كنموذج - قابل للتكرار ولو في مستويات متفاوتة.

ولذا جاء هذا المقال للتعريف أولاً بشخصية الإمام الراحل في حدود ما سنحت به الفرصة، ولذا فإنّه لا يوفّر قراءة كاملة ونظرة مستوعبة في شخصية الإمام فيما تناولته من أبعاد فضلاً عمّا لم تتناوله أصلاً من الأبعاد الأخرى كالأبعاد السياسية أو الاصلاحية أو الثورية أو غيرها، وذلك لإلمام القارئ بها إجمالاً.

من الملفت في هذا المجال وفرة المصادر باللغة الفارسية فيما يرتبط بشخصية الإمام وشحنتها باللغة العربية ممّا يولّد قناعة كاملة بضرورة استئناف البحث بصورة أوسع وأفضل؛ لافتقار المكتبة العربية حيث إنّ التركيز في مصادرها انصب على الجوانب السياسية والثورية من شخصية الإمام أكثر من غيرها.

والنقطة الثانية التي دعت إلى كتابة المقال الدعوة - سيما لطلّاب العلم - إلى التأسّي بمثل هذه الشخصيات الممتازة التي خدمت الإسلام بأعلى مقاييس

الخدمة، والتي تعتبر من الذخائر الثمينة في عصرنا الحاضر؛ ولذا ركّزت على نقل الممارسات التطبيقية من سلوك الإمام الممارسات التطبيقية في أبعاده العلمية والعملية بعيداً عن الإنشائيات والشعارات الطوباوية، وذلك من أجل تقديم نموذج حيّ ومتكامل لمن يريد حمل المشروع الإسلامي كلّ المشروع الإسلامي، لا منتقيات أو مختارات منه؛ لأنّ هذا المشروع لا يقبل التجزئة.

وسوف نتكلّم أولاً عن لمحة عامة عن البعد الفردي لشخصية الإمام ثمّ عن البعد العلمي في شخصيته بنحو الإجمال ثانياً، ثمّ عن البعد السلوكي والأخلاقي ثالثاً.

أولاً: البعد الفردي

الاسم والمحتد:

هو السيد روح الله بن السيد مصطفى بن السيد أحمد الهندي بن السيد دين علي شاه، وكلمة «شاه» بمعنى «السيد». وكان هذا السيد - الجد الأعلى - يقطن في كشمير، وهو من أهل العلم، ويقال: إنّه استشهد فيها، ولا يعلم من نسب الإمام (ع) أكثر من هذا^(١).

انتقل العلامة السيد أحمد المعروف بالهندي جدّ الإمام في حدود سنة: (١٢٥٤ ق) إلى مدينة «خمين» من توابع (أراك) بعد أن طلب إليه أعيانها منه ذلك عند زيارتهم إلى العتبات المقدّسة في العراق فأجاب مطلوبهم وقدم إلى مدينة خمين وتزوَّج فيها وولد له ثلاث بنات وذكر واحد هو السيد مصطفى والد الإمام^(٢).

وفي بعض المصادر إنّ أجداد السيد أحمد كانوا في مدينة «نيشابور» من مدن محافظة خراسان الإيرانية ثمّ هاجروا إلى كشمير، إلّا أنّ السيد أحمد هاجر منها إلى النجف للدراسة، ثمّ منها إلى خمين، فلَقِبَ بعد ذلك بالسيد

أحمد الخميني (٣).

وكان للسيد مصطفى - والد الإمام - ثلاث بنات «مولود آغا، فاطمة، آقا زاده خانم»، وثلاثة ذكور هم «مرتضى، نور الدين، روح الله». ويعتبر السيد مصطفى من العلماء المجتهدين الذين عاصروا الميرزا الشيرازي رحمته الله، ويلقب بفخر المجتهدين، هذا بالإضافة إلى وجاهته ونفوذ كلمته في مدينة خمين.

ويذكر في سبب شهادته أنه خرج في سنة (١٣٢٠ ق) مع مجموعة من حراسه ومرافقيه للقاء عضد السلطان الحاكم على تلك المنطقة لاطّلاعه على أوضاع بلدة خمين وما تعانيه من ظلم الاقطاع، ولكن اعترضه بعض أفراد الاقطاع المساندين من قبل الحكومة عند نزوله في بعض منازل الطريق فأطلق النار عليه غيلة، وخزّ السيد مصطفى صريعاً في الثاني عشر من ذي القعدة سنة (١٣٢٠ ق)، وقد تمّ الاقتصاص من قاتليه لاحقاً في قصّة مفصلة مذكورة في محلّها على ما ينقله السيد مرتضى پسنديه الأخ الأكبر للإمام (٤). وكان عمر الإمام يوم مقتل أبيه أربعة أشهر واثنين وعشرين يوماً.

وأما نسبه من طرف الام فهي السيدة هاجر بنت الميرزا أحمد الخوانساري، وهي من حفيدات آية الله الخوانساري صاحب «زبدة التصانيف».

ولادته ونشأته:

ولد السيد روح الله في الثاني والعشرين من شهر جمادي الثاني (١٣٢٠ ق) في بيت أبيه السيد مصطفى في خمين، وهو يأتي بعد أخويه السيد مرتضى پسنديه والسيد نور الدين الهندي، وتحسن الإشارة إلى أنّ الاختلاف في اللقب بين العوائل الإيرانية أمر متداول وانتخاب اللقب أمر اختياري للفرد (٥)، وقد اتخذ السيد مصطفى لولده السيد روح الله مرضعة مؤمنة ونجيبة، وقد أمرها أن لا تأكل شيئاً من غير طعامه في بيته طوال فترة رضاعة ولده؛ لما

للطعام - من حيث حلّ مكسبه - من أثر في لبن المرضعة، وبعد استشهاد أبيه، وهو في الشهر الخامس من عمره تكفلته أمّه السيدة (هاجر) وعمّته السيدة (صاحبة)، وكانتا صالحتين فأحسننا تكفله وتربيته، فلمّا بلغ الخامسة عشر من عمره فقد عمّته أولاً ثمّ أمّه بفترة وجيزة بعدها في سنة (١٣٣٦ق).

وقد كان الإمام روح الله ومنذ طفولته يتّسم بذكاء وفطنه ونباهة، فقد تعلّم القراءة والكتابة في منزل أبيه لدى معلّم خاص، ولمّا بلغ السابعة من عمره درس الدروس الفارسيّة المتداولة آنذاك في أحد الكتاتيب، وانخرط بعدها في سلك الدراسات الدينية، فدرس الدروس التمهيدية والمقدمات (المنطق وشرح السيوطي والمطول) لدى بعض مشايخ بلدته (خمين) سيما أخوه الأكبر آية الله السيد مرتضى الموسوي المعروف بـ (پسنديده) الذي درس عليه قدراً كبيراً من الصرف والنحو والمنطق والخط إلى سنة: (١٣٣٨ ق).

وفي سنة: (١٣٣٩ق) هاجر إلى مدينة أراك - التي كانت تدعى آنذاك: «عراق العجم»، ومنها الشيخ الآقا ضياء الدين العراقي - موئل الحوزة العلمية التي قام بتأسيسها آية الله الشيخ عبد الكريم الحائري (ق)، فدرس فيها سنة واحدة ثمّ هاجر إلى قم سنة: (١٣٤٠ق) التي هاجر فيها الشيخ الحائري منتقلاً بالحوزة من مدينة أراك إلى مدينة قم المقدّسة، فنزل السيد روح الله في مدرسة دار الشفاء مكتباً على الدراسة حتى تخطّى المرحلة المتوسطة في الحوزة (السطح) إلى سنة: (١٤٤٥ق) حيث شارك في مرحلة الدراسات العليا (الخارج)؛ ليدرس على يد زعيم الحوزة آنذاك ومؤسسها الشيخ الحائري، فتتلمذ عليه في الفقه والأصول (١١) عاماً حتى نال درجة الاجتهاد.

وكان السيد الإمام بعد وفاة استاذاه سنة: (١٣٥٥ق) من الأساتذة المرموقين وأكابر المجتهدين. وكان المراجع بعد الشيخ الحائري بقم ثلاثة: السيد الحجّة والسيد الصدر والسيد الخوانساري، وقد اشتغل إلى جنب

دراساته الفقهية والأصولية بدراسة الرياضيات والهيئة والفلسفة عند السيد أبي الحسن الرفيعي القزويني وأكمل هذه العلوم بإضافة العرفان عند الميرزا علي أكبر حكيمي اليزدي، والعروض والقوافي والفلسفة الغربية والاسلامية عند الشيخ محمد رضا مسجد شاهي الأصفهاني، والأخلاق والعرفان عند آية الله الميرزا جواد ملكي التبريزي أستاذ العرفان والسلوكي والمربّي الشهير، والسطوح العالية للعرفان العملي والنظري عند آية الله الشيخ محمد علي الشاه آبادي رحمته الله الذي كان له الدور الأكبر في صياغة شخصية الإمام العرفانية، وكان الإمام يجعله غاية الإجلال من بين سائر أساتذته.

وقد لعب الإمام الراحل دوراً أساسياً في استقدام الإمام السيد حسين البروجردي رحمته الله من مدينة بروجرد إلى حوزة قم بعد وفاة زعيمها الشيخ الحائري لتدعيم أركانها بوجود مثل السيد البروجردي الذي كان متميزاً بعلميته وانفتاحه ورؤيته، وقد نجح الإمام في ذلك، وكان يحضر درسه دعماً وتشجيعاً لوضعه العلمي، ويحدثنا الإمام عن ذلك فيقول: «عقدنا بعد وفاة الشيخ الحائري مع بعض الأصدقاء مجلس بحث إلى أن قدم السيد البروجردي واستقرّ في قم، وقد كنت اشارك في درسه للترويج له، واستفدت من درسه في نفس الوقت» (٦). وعلى كلّ حال فقد كان الإمام عوناً لاستاذيه الحائري والبروجردي في تدعيم الحوزة العلمية.

حياته الأسرية:

تزوَّج الإمام في السادسة أو السابعة والعشرين من عمره بالسيدة خديجة ثقفى بنت الميرزا الشيخ محمد الثقفى رحمته الله من علماء طهران صاحب كتاب «تفسير نوين = التفسير الجديد»،

وقد تمّ الزواج في شهر رمضان المبارك؛ لأنّ الإمام كان يترصد العطلة الدراسية، تقول حرم الإمام رحمته الله: لم يكن يطالب بالمستحبات ولا يتدخل في

شؤوني وأموري، فكنت أعيش كما أحب، ولا يعترض على ذهابي ومجيئي مع صديقاتي وعلى وقت الرواح والمجيء، بل كان منشغلاً بدراسته. ثم تضيف قائلة: كان الإمام في الحقيقة زوجاً عارفاً بالإسلام، يعرف ماذا أعطى للزوج من حقوق وما هي حدود التدخل في أمور الزوجة. وكان يحترمني كثيراً ويهتم بي كثيراً، لم أسمع منه كلمة تسيء إليّ حتى في حالة الغضب، وكان يجلسني في المكان الأفضل، ولا يبدأ بالطعام قبل أن أجلس على المائدة، وكان يقول للأطفال انتظروا حتى تحضر السيدة. كما كان لا يرضى بعملتي في المنزل، ويقول لا تكنسي الدار، أو إذا كنت أغسل بعض ثياب الأطفال يقول: لا ينبغي لك ذلك، ولكنّي كنت أكنس الدار أو أغسل الثياب بعد خروجه من البيت. وأذكر أننا سافرنا مرّة إلى مرقد أحد أولاد الأئمة (ع) ولم تكن الخادمة معنا فأخذت بغسل الأواني بعد الطعام، فلما رأى ذلك نادى بنته: أسرعي؛ فإنّ السيدة مشغولة بغسل الأواني.

وعلى كلّ حال - والكلام للسيدة حرم الإمام (ع) - لم يكن الإمام يعتبر تنظيف البيت ولا غسل الأواني، بل ولا حتى غسل غطاء الرأس (المقنعة) للأطفال من مسؤوليتي، وإذا اضطررت إلى مباشرة بعض هذه الأعمال كان ينزعج ويعتبر ذلك نوعاً من الاجحاف بي، وحتى عندما كنت أدخل الغرفة لا يكلفني حتى بإغلاق الباب، بل كان ينتظر إلى أن أجلس ثم ينهض هو فيغلق الباب بنفسه.

وتتابع القول: عندما كنت في منزل والدي درست إلى الصف الثامن من الثانوية، ثم استأجر أبي معلّمة لتعليم اللغة الفرنسية، وكان والدي يدرّسني كتاب «جامع المقدمات» عندما يأتي من قم إلى طهران، وبعد الزواج درست عند زوجي الإمام جامع المقدمات بعد أن درست (الهيئة) قبله، ثم بدأت بدراسة «السيوطي» وكان عندي طفلان، فلما انتهيت منه كان عندي أربعة أطفال. وحينها قلّت الفرصة للدراسة، ولكن الإمام بدأ بتدريسي كتاب اللمعة

ولكن لم أوصل بسبب ضيق الوقت، فكان مجموع دراستي عند الإمام ثمانية سنوات، وكان تدريسه لي بحكم التشجيع لي، ولو كان هناك من إباحته في الدرس لكان مشجعاً لي على الاستمرار أكثر. وبعد إبعادنا إلى العراق أخذت بتعلم اللغة العربية، فأخذت كتاب الثالث الابتدائي ثم السادس ثم الثالث المتوسط ثم أخذت مطالعة القصص العربية حتى أنه في السنة الأخيرة من اقامتنا هناك تحسّنت عربيّتي، وكنت اطالع كتاب: (حضارة الإسلام).

أما عن أخلاق الإمام وسيرته في البيت فتقول: إنّ لروحية الإمام وكلامه التأثير الكبير على الأطفال، سيما ديانته، فأطفالي متدينون جداً، وأنا أحمد الله على ذلك، وكلّ ذلك هو من تأثير الإمام.

لقد كان تقواه وتدينه وسلوكه مؤثراً عليّ كما هو على أطفالي، ولكنّه على الأطفال أكثر.. أنا لم أتعزّ كثيراً، ولكن لو كان زوجي غير متدين لأثر على إيماني وضعفه، كما هو الحال الآن من حيث قوّة إيماني بسبب الإمام.

كان الإمام يوصينا والعائلة بما يلي: «راقبوا أخلاقكم وسيرتكم، ولا تغتروا وتكبروا»؛ ولذا لا أتذكّر حصول مثل هذه المعاني أو التفكير بأننا عائلة الإمام مثلاً.

كان الإمام قليل النصيحة لنا، ولكنه كان يوصيني: «لا بدّ أن يصليّ الأطفال من السابعة، حثيهم على الصلاة حتى إذا بلغ البنات التاسعة يكنّ قد تمرّن على الصلاة».

فقلت له: أتكلّف سائر شؤون تربيتهم وأنت تكفل بصلاتهم؛ لأنّهم قد لا يسمعون منّي؛ ولذا كان يسأل دائماً منهم عن أداء الصلاة، ولكنّه إذا قيل له صلينا يكتفي ولا يعقّب بشيء.

لقد أوصى الإمام ولدي السيد أحمد بنا كثيراً وقال له: «انتبه وراقب جيداً، فأنا لم أستطع أن أودّي حقّها عليك أن تؤدّي حقّها!» (٧).

هذه إطلالة بسيطة على الحياة الزوجية للإمام، وهناك الكثير من الذكريات التي نقلها باقي أفراد أسرته، ولا مجال للإطالة مكتفين بهذا القدر من الإجمال.

ثانياً: البعد العلمي (٨)

الإمام الخميني مدرّساً (نشاطه التدريسي):

بعد أن نال الإمام درجة الاجتهاد في الخامسة والعشرين من عمره بدأ نشاطه التدريسي لمرحلة السطح (المرحلة المتوسطة) من السابعة والعشرين من عمره وحتى الرابعة والأربعين، فدرّس كتاب المكاسب في الفقه والكفاية في الأصول والمنظومة والأسفار في الفلسفة، وكان من مميّزات درسه البيان الوافي والأسلوب الواضح للدرس ممّا كان يجتذب الكثير من الطّلاب وأهل الفضل.

وبعد الفراغ من تدريس دروس السطح في الرابعة والأربعين من عمره بدأ بتدريس البحث الخارج فقهاً وأصولاً سنة (١٣٦٤ق) في عهد آية الله البروجردي، وقد عرف درسه بالدقّة؛ فلهذا كان من أكثر الدروس حضوراً سيما بعد رحيل السيد البروجردي (ق)، كما كان للإمام درس لا نظير له في الأخلاق. ولنتوقف قليلاً في رحاب التجربة التدريسية للإمام الخميني:

١ - تدريس الفلسفة

في سنة (١٣٤٧ق) بدأ الإمام تدريس الفلسفة، ولم يتجاوز عمره آنذاك السابعة والعشرين، وكان هادفاً في تدريس الفلسفة كما هو كذلك في جميع أعماله ونشاطاته العلمية والسياسية، فلم يزاوّل تدريس الفلسفة لمحض التدريس أو الرقي أو الشهرة في هذا العلم، بل كان ينظر أبعد من ذلك وبنظرة إصلاحية، حيث كانت الفلسفة من الدروس غير المرغوب فيها والمغضوب عليها، فكان دارس الفلسفة ومدّرسها يكرّان لدى من يسمّيه

الإمام بالمتظاهرين بالقداسة من المتحجّرين ، يقول الإمام الخميني واصفاً حال الفلسفة آنذاك : « لم تكن الفلسفة كما هي عليه اليوم ، كان الميرزا الشاه آبادي (أستاذه) يقول : إنّه لمّا مات الميرزا علي أكبر اليزدي وكان من الفلاسفة الكبار وعالمًا تقياً ارتقى أحدهم المنبر للثناء عليه وامتداحه فقال : لقد رأيته شخصياً يقرأ القرآن » (٩) .

ولذا شعر الإمام ﷺ في تلك الظروف بالمسؤولية لكسر حاجز التحجّر ومواجهة الأفكار والتيارات المعادية للدين ، فكان هذا جزء من برنامجه الاصلاحى للحوزة ، يقول نجل الإمام السيد أحمد الخميني في هذا المضمّار : « لقد صوّر المتحجّرون الأمور بشكل أنّهم إذا أرادوا رفع كتاب المنظومة يرفعونه بالمنديل ويعتبرون لمسه منجّساً . وإذا كان شخص يدرس الفلسفة يعتبرونه غير ملتزم بالدين ، فرأى الإمام أنّ كسر جو التحجّر داخل الحوزة هي الخطوة الأولى في طريق المواجهة » (١٠) .

٢ - تدريس الأخلاق

بدأ درسه في الأخلاق إلى جانب دروسه في الفلسفة والعرفان بتدريس كتاب « منازل السائرين » للخواجه عبدالله الأنصاري ، وكان يحضر عليه في البدء ثلّة قليلة ، ثمّ توسّع درسه حتى شمل مئات الحاضرين من الفئات الأخرى خارج الحوزة من الكسبة وأرباب الأعمال الحرّة ؛ نظراً لجاذبية درس الإمام وروحانيته وتأثيره الشديد على الحاضرين حتى درجة البكاء أثناء الدرس .

يقول الشهيد المطهري - وهو أبرز حضّار هذا الدرس - متحدّثاً عن حالة التأثير التي كان يتركها درس الإمام في النفوس ، والذي كان يعقد يومي الخميس والجمعة في كلّ أسبوع : « أقول ومن دون أيّة مبالغة إنّ هذا الدرس كان بدرجة من التأثير في انشراح نفوسنا حتى أنّي كنت أجد نفسي متأثراً جداً بمطالبه إلى يوم الإثنين أو الثلاثاء من الأسبوع القادم ، لقد صاغ

هذا الدرس - وغيره ممّا تلقّيته على يد هذا الأستاذ الربّاني طوال اثني عشر عاماً - التكوين العلمي والروحي في شخصيتي وأراني مديناً دائماً لهذه الشخصية» (١١).

وقد استمر هذا الدرس الذي كان يلقي في «المدرسة الفيضية» ثمّ انتقل على أثر مضايقات النظام الملكي في إيران إلى مدرسة أخرى لمّا رأى تأثيره في استقطاب قطاعات كبيرة من الأمة، وبالرغم من تعذّر سير الدرس أحياناً ولكنّ الإمام واصل طريقه يروي النفوس طوال ثمانية أعوام، وحتى عندما انتقل الإمام إلى النجف واصل دروسه وبحوثه في الأخلاق فتوجّبت - بعضها - بكتابه الشهير «الجهاد الأكبر».

ولا شك فإنّ هذه الدروس هي حلقة ضمن سياق البرنامج الاصلاحى الذي طرحه الإمام للأمة في مرحلة بنائها روحياً ثمّ توجيهها سياسياً والخوض بها للمواجهة.

٣ - تدريس الدراسات العليا (خارج الفقه والأصول)

كان الإمام قبل انتقال السيد البروجردى إلى قم مقتصرأً في نشاطه التدريسي على علمي الفلسفة والعرفان والمراحل المتوسطة (مرحلة السطح) من الدراسات الحوزوية (الرسائل، الكفاية، المكاسب)، ولكنّه شرع في الدراسات العليا والبحث الخارج بعد قدوم السيد البروجردى عندما طلب إليه بعض الفضلاء كالشهيد المطهري البدء بها، فشرع بتدريس المنقول وأعرض عن تدريس المعقول فاسحاً المجال للعلامة الطباطبائي (ع) - الذي كان مشغولاً فترة بتدريس الفقه والأصول - فتعاكس الدوران لدى هذين العظيمين (١٢).

وكأنّ الإمام أراد بذلك أن يخطو الخطوة الثانية بعد كسر جو التجرّ في داخل الأوساط الحوزوية فيما يرتبط بدروس الفلسفة والعرفان، وهذه الخطوة تتمثّل بالنزول إلى الساحة والتلاحم مع الأمة والجمهور، ومعروف أنّ الجمهور

يتلاحم تاريخياً ضمن المنظومة الفكرية الشيعية مع طبقة الفقهاء، فاعتبر الفقه في البرنامج الاصلاحى لدى الامام - بالإضافة إلى شرافته وقداسته - الجسر الرابط بين القائد والأمة، فالنهضة لابد وأن تتوفر على منطلقاتها الشرعية وقيادتها الشرعية وأهدافها المشروعة في تأسيس الحكم الإسلامى. ومن هنا تخلى الإمام عن نشاطه في تدريس المعقول ليكمل الطريق من خلال الفقاهة؛ وليبني نهضته على أسس فقهية رصينة. وهذا لا ينفي وجود أهداف أخرى متوخاة ضمناً في نفس هذه العلوم.

وقد كانت حلقة درسه في قم والنجف من أضخم حلقات الدرس والبحث العلمى الدقيق، حيث كان مؤاجاً - كمّاً وكيفاً - بصنوف الفضلاء والدارسين. ولنبداً مع حلقة درسه في كلتا الحاضرتين قم والنجف:

الف - حوزة قم

بدأ درسه ﷺ في الفقه والأصول في حوزة قم في «مسجد محمدية» قرب حرم السيدة المعصومة بنت الإمام موسى الكاظم (عليه السلام)، ثم انتقل إلى مسجد آخر لضيق المجال في الأول يسمى بـ «مسجد سلماسي» ثم انتقل بعد ذلك إلى المسجد الأعظم وكان يحضر له (١٢٠٠) طالباً فيهم المجتهد والفاضل (١٣).

وقد بدأ دورة خارج الأصول على الجزء الثاني من كتاب «الكفاية»، وفرغ منه سنة ١٣٧١ ق. ثم دورة أخرى على الكفاية في نفس العام واستمرت سبعة أعوام، وطبعت تقارير درسه تحت عنوان: «تهذيب الأصول» للشيخ جعفر السبحاني.

يقول آية الله العظمى الشيخ فاضل اللكراني في مذكراته عن درس استاذة الامام: «درس سماحة الإمام الخميني دورة أصولية كاملة من مباحث الألفاظ إلى آخر المباحث العقلية والاجتهاد والتقليد في سبعة أعوام، ولعل هذه الدورة

هي أفضل دوراته التي درّسها، حيث كان يحضرها أمثال الطلاب والمحققين، وكانت حلقة درسه غاصة بالحضور مع أنّ عدد الطلاب في تلك الفترة كان قليلاً بالنسبة إلى اليوم، ولكن كان «مسجد سلماسي» يمتلأ داخله فيجلسون في خارجه في الزقاق الملاصق له، وقد تخرّج من هذا الدرس أكثر المدرّسين والفضلاء الموجودين اليوم»^(١٤).

وبعد الفراغ من هذه الدروة في سنة (١٣٧١ ق) بدأ الإمام دورة أصولية ثالثة أنهى فيها الجزء الأولى من الكفاية، ولم يكمل الثاني بسبب نفيه إلى تركيا ثمّ العراق^(١٥).

وقد كان درسه معروفاً بالنشاط والحيوية العلمية الفائقة حيث كان الامام يحثّ الطلاب على طرح المناقشات والاشكالات خلال الدرس ممّا يبعث فيهم روح البحث والتحقيق والتتبع، ولا يكتفي منهم بالاستماع والتلقّي؛ فلذا كان درسه مفعماً بالبحث والاشكال والاعتراض والجواب ممّا يترك حركة علمية مؤثرة في الوسط الحوزوي حتى أنّ درسه في الفقه - كما يقول تلميذه الفاضل للنكراني - قد يطول ساعتين ولم تكن نشعر بالتعب^(١٦)، وكان درسه معروفاً بالتوفيق والتحقيق وطرح النكات العلمية الراقية. وقد درّس الإمام في الحوزة القميّة بحث (الزكاة) و (الطهارة) و (المكاسب المحرمة) وشطراً من (البيع)^(١٧).

ب - حوزة النجف الأشرف

بعد استقراره في الحوزة النجفية استأنف الإمام بحوثه في هذه الحوزة العريقة في مسجد الشيخ الأنصاري مع كلّ الهموم السياسية والأعباء القيادية التي كان يحملها ومتابعته للوضع في إيران، وقد كان درسه بدرجة أنّه استقطب الكثير من الفضلاء من الناحيتين الكمية والكيفية، وغداً مؤثلاً لرواد العلم والبحث. يقول أحد طلابه في وصف حلقة درسه: «لقد فتح درس الإمام

أبواباً جديدة من البحث والمطالب القيّمة التي لم تكن تعدها الحوزة النجفية ، حتى أنّ ذلك كان موضع دهشة ثلّة من خريجيها الذين كانوا يرون الاستغناء من حضور حلقات الدرس ، فقد اعترفت بعض الشخصيات العلمية حيث قالت : لقد كنا نحسب قبل مجيء آية الله الخميني عدم وجود مثل هذه المطالب في دائرة العلوم الإسلامية وأنّه لا يوجد ما هو جديد فيها ، ولكن بعد انتقاله إلى النجف وإلقاء دروسه ومحاضراته أدركنا أنّ ثمة مطالب علمية قيمة نسمعها الآن ، وقد كنا نظن أنفسنا متخرّجين ومستغنيين من الدراسة ولكن بعد الحضور في درس آية الخميني أدركنا ضرورة مواصلة الدراسة» (١٨).

وأما البحوث التي ألّفها الإمام فهي مباحث خارج « البيع » و « الخيارات » و « الخلل في الصلاة » ، وقد طبعت بحوثه في « كتاب البيع » وكذا بحوث الخلل في كتاب « الخلل في الصلاة » ، كما بحث الأسس النظرية لفكرة ولاية الفقيه فرأت هذه الفكر النور ولأوّل مرّة على منبر النجف الذي لم يعهد ولا غيره من المعاهد والمراكز العلمية التعاطي العلمي مع الفقه السياسي .

مكث الإمام في الحوزة النجفية العريقة ما يقرب من (١٤) عاماً مدرّساً على منابرهما حتى خروجه من العراق إلى باريس ومن ثمّ إلى إيران ليدخل عهد تأسيس الدولة فيجني ثمار العطاء العلمي الذي دام زهاء خمسة عقود بعهديه القمي والنجفي ، ويتوجّه عملياً بتدشين أول تجربة للحكم الإسلامي بعد تجربة الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) في القرن الأوّل الهجري .

السمات العامّة لدرس الإمام الخميني (عليه السلام) :

١ - النظم والانضباط

السمه الغالبة في أعمال الإمام ونشاطه اليومي هي النظام والرقابة الدقيقة حتى أنّ البعض كان يتخذ من برنامج الإمام دليلاً على معرفة الوقت والساعة (١٩) ، وكان درسه من أكثر الدروس انضباطاً ورتابة ويحضره

المجدّون والمحصلّون من طلاب الدراسات الدينية. وإليك بعض الملامح العامة عن هذا البعد:

ألف - الحضور في الدرس: كان ملتزماً أشدّ الالتزام بالحضور المنضبط في الدرس، يقول آية الله الشيخ الخزعلي أحد طلابه «لم نشاهد طوال تتلمذنا على يديه سوى الانضباط والجديّة والاهتمام الفائق بالوقت، كان مثمناً للوقت جدّاً، فلا أذكر أنّه تأخّر يوماً عن الدرس» (٢٠).

وبالإضافة إلى التزامه بالوقت ورعايته للنظام فإنه يوصي طلابه بذلك ويحثّهم عليه قائلاً: «لا أدعوكم للحضور في درسي، ولكن إذا أردتم الحضور فأتوا بشكل منظم» (٢١).

ب - التدريس: يقول آية الله النوري الهمداني: «كان منهجياً في عرض المطالب ومنظماً في استعراض البحوث ممّا يساعد أكثر في فهم المطالب» (٢٢).

٢ - النصائح الأخلاقية

من مزايا درس الإمام الاهتمام بطرح المطالب الأخلاقية في بداية الدرس أو الأيام التي تسبق العطل الدراسية، وكانت لهذه النصائح والتوجيهات التي تفوق حدّ الوصف والبيان آثارها التي تتركها على الحاضرين حيث يسبقها بادئ ذي بدء سكوت هو أبلغ من الكلام، وتتجلّى فيها للناظر الجذبة العرفانية للإمام، فيتفاعل الحضور مع ذلك الجو ومع كلام الامام بالبكاء وربّما الإغماء (٢٣)، ويقول أحد تلامذته الكبار: «لم يكن الإمام يفصل بين المطالب العلمية والأخلاقية، ولم يكن درسه درساً علمياً جافاً، لقد كان يدرس بمنهج يربي من خلاله طالب العلم الحقيقي، ولم يكن هدفه من التدريس انتقال المعلومات من الاستاذ إلى الطالب بقدر ما يهدف إلى تربية ثلّة تنفع الإسلام في المستقبل» (٢٤).

وينقل أحد تلامذته هذه الخاطرة التربوية عن استاذة فيقول: «لَمَّا انتقل درس الإمام إلى «مسجد سلماسي» كان الإمام يجلس في البداية على الأرض للتدريس، وعندما توسّع الدرس وازداد الحضور طلب منه ارتقاء المنبر ليصل صوته إلى الجميع، فاستفاد الإمام من هذه الفرصة للوعظ والتوجيه، فكان لموعظته التأثير البالغ على طلابه حيث قال: لَمَّا انتقل المرحوم شيخ الشريعة الأصفهاني إلى جوار ربّه انتقلت الزعامة الدينية نسبياً إلى الميرزا النائيني وازداد عدد الطلاب في درسه، فطلب من الميرزا ارتقاء المنبر للتدريس، فلمّا ارتقى المنبر أجهش بالبكاء ثمّ قال: أيّ زمان هذا الذي لابدّ أن نرتقي فيه المنبر، ذلك المنبر الذي طالما كان يرتقيه المشايخ العظام! (٢٥).

ولا زالت بعض مواعظه التي كانت تخرج من صميم قلبه باخلاص وحبّ لمخاطبيه تفعل فعلها في النفوس بعد كلّ هذه السنوات الطوال، يقول ﷺ: «أنتم أيها السادة يجب عليكم في كلّ خطوة تخطونها لطلب العلم إن لم نقل أن تخطوا خطوتين في طريق تهذيب النفس فلا أقلّ أن تخطوا خطوة واحدة في هذا الاتجاه» (٢٦).

يقول أحد تلامذته: «مع وجود شخصيات كبيرة أمثال الآيات العظام البروجردي والسيد محمد تقي الخوانساري والسيد محمّد الحجّة رضوان الله عليهم وغيرهم من الشخصيات المرموقة التي كانت معروفة بالاخلاص والتقوى ومعرفة الله سبحانه والتي نكّن لها الاحترام، إلّا أنّ كلام الامام كان يحرك القلوب وينير العقول بشكل لم أجده لدي أيّ حكيم أو فيلسوف أو خطيب وواعظ أو فقيه مجتهد بهذا الشكل المربّي، ولذا عرفنا الإمام بما أنّه مربّ وموجّه للفضلاء والطلاب» (٢٧).

٣ - الإعداد العلمي للطلاب

كان الامام يعتمد في هذا المنهج التربوي عدّة أساليب:

أ - حثّ الطلاب على طرح المناقشات في الدرس :

اعتمد الإمام منهج الإعداد العلمي للطلاب؛ وذلك من خلال إثارة روح السؤال والاشكال لديه في الدرس، حيث كان الإمام يستنهض طلابه لذلك، ولا يكتفي منهم بالحضور والاستماع فقط، وإنما يطالبهم بطرح الاشكالات وإغناء البحث وتحريكه. وكان يخاطبهم إذا سكتوا ولم يطرحوا الاشكالات في الدرس قائلاً: «هل جئتم إلى مأتم عزاء حتى تسكتوا هكذا؟!» ولكّنه كان لا يستسيغ الإطالة في ذلك إذا تكرر السؤال والجواب؛ ولذا كان يقول: «إنّ درس الشيخ (استاذة الحائري) كان فيه هذا العيب، حيث يتكرر السؤال والجواب أحياناً ويطول الحديث ولا يكمل الشيخ بحثه» (٢٨).

ومن ظريف ما ينقل في هذا المجال أنّه أشكل عليه ولده السيد مصطفى ذات مرّة في مجلس الدرس وكان ممثلاً بالحضور فأجابه الإمام فعاود السيد مصطفى الاشكال فأجابه الإمام ثانية ولم يقتنع السيد مصطفى فعاود الاشكال الثالثة مع توضيحه أكثر فأجابه الإمام مازحاً معه «لا تطرح مثل هذا الكلام فإنّ الناس سيضحكون منه ويقولون هذا السيد جاهل ولا علم له» فأجابه السيد مصطفى بصوت عال: «ليضحكوا، فإنّهم سوف يقولون إنّ ابن السيد، فإذا قال أحدهم: جاهل فهم يقولون ابن السيد جاهل» (٢٩).

ب - إعداد الطالب للتحقيق والبحث :

من خصائص درسه والأساليب التي كان يعتمدها في إعداد شخصية الطالب وتأهيله من الناحية العلمية زرع روح البحث والتحقيق والدقة لدى الطلاب «فلم يكن منهجه أن يكون الطالب كجهاز تسجيل الصوت يدوّن ما يمليه الأستاذ ثم يفهمه فحسب، بل كان يريد إضافة لفهم الطالب التحقيق فيها وأن يكون للطلاب رأي في المسألة» (٣٠)؛ ولذا كان يقتصر في درس الفلسفة على عدد قليل جداً ليتأكد من فهمهم يقول (ع) في هذا المجال: «عندما

كنت أدرس الحكمة في صحن السيدة المعصومة عليها السلام اخترت أحد حجراتها وكان الحضور (١٧) شخصاً، وقد فعلت ذلك حتى لا يكثر الحضور في الدرس، وكان الحضور خاصاً ولمن أعرفهم، وكنت اطالبهم بما يكتبون لأرى مقدار فهمهم واستيعابهم للمطالب، فإذا كان الطالب قد استوعب المطالب اجزته بالحضور وإلا فلا» (٣١).

ج - الاعداد للاجتهد:

لقد كانت حلقة درسه - بشهادة كثير من تلامذته - تعدّ الطالب وتؤهله للاجتهد، وكان يدرّبهم على طريقة الاجتهاد، ولذا تخرّج من حلقة درسه في قم الكثير من المجتهدين وأصحاب النظر (٣٢).

يقول أحد تلامذته: «لو أنّ الطالب يحضر في درسه مواظباً على الحضور فإنّه يتخرّج مجتهداً حقيقياً؛ وذلك لأنّ الإمام كان يدقّق المطلب كثيراً ويقلبه وجهاً لظهر حتى يستقر في الذهن» (٣٣).

٤ - سعة الافق وبحث المسألة من جميع أبعادها

«من الخصوصيات الأخرى في درس الإمام سعة أفقه وجولانه الفكري، وهذا ما يتدرّب عليه الطالب أثناء حضوره، فهو لم يحضر ليسمع كلاماً أو تحليلاً ما وينتهي كلّ شيء» (٣٤).

ويقول أحد طلابه المبرزين: «لقد كان الإمام يأخذ بجميع جهات البحث في المسألة الواحدة، بحيث عندما يفرغ من البحث لا تبقى هناك نقطة مبهمة فيه، ففي الفقه مثلاً يتناول المسألة بالبحث السندي والرجالي أولاً ثمّ بحث الدلالة ثم أقوال الفقهاء في المسألة ثمّ رأيه بشكل تحقيقي» (٣٥).

٥ - التناول الجذري للمسألة

من خصائص بحث الإمام التناول الجذري للمسألة، فهو يبدأ مع بدايات

المسألة وأولياتها من الأساس لا من البناء العلوي وتراكبات البحث ، يقول أحد أبرز تلامذته آية الله الفاضل اللنكراني: « وأما منهجه فقد كان بناؤه على ملاحظة المطالب من أصلها والنظر في أساسها وأنها هل أسست على أساس صحيح قابل للقبول أو أنّ أساسها مخدوش ، فقد رأينا في مباحثه أنّه كثيراً ما يضع إصبعه على نكتة البحث ويهتم بالأساس الذي لعلّه كان مسلماً عندهم ويناقش فيه ، ولا تصل النوبة إلى البحث عن الأغصان والفروع . ومن هذه الجهة كان بحثه (ع) في أعلى درجة الفائدة وموجباً لشحن أذهان الفضلاء والطلبة ، ولم تكن المطالب مقبولة عنده تعبدّاً وتقليداً ، بل كانت ملحوظة أسساً وأصولاً . ولعمري إنّ هذه مزية مهمّة توجب الرشد والرقى وتؤثر في كمال التحقيق والتدقيق » (٣٦) .

إنجازات الإمام الخميني على صعيد الحوزات العلمية :

قدّم الإمام الخميني طوال عمره المبارك إنجازات ومكتسبات عديدة للأمة الإسلامية بل وللعالم المستضعف أجمع ، ولكن ثمة مكتسبات قدّمتها على الصعيد العلمي للحوزات العلمية . فلو قارنا المؤسسة الحوزوية قبل وبعد انتصار الثورة الإسلامية لرأينا الفرق شاسعاً واسعاً بما لا يقبل المقارنة أحياناً . ونحن نشير إلى أهم الانجازات والخدمات التي أسداها الإمام الراحل :

أولاً - ترميم الحوزة من الداخل وصيانة منتسبيها

يرى الإمام تلازماً بين ديمومة الدين وبين حفظ الحوزات والعلماء ، ولذا كان يؤكد على ثنائية الدين والعلماء فيقول : « إنّ الإسلام بحاجة حتى نهاية المطاف إلى وجود العلماء ، فلو لم يكن العلماء لذهب الإسلام ، فهؤلاء هم الخبراء في الدين ، وهم الذين قاموا بحفظه حتى الآن ، ولا بد من بقائهم حتى يحفظ الإسلام » (٣٧) . ويشير إلى هذه الثنائية ببيان آخر فيقول « إنّ من يخالف العلماء وطبقة الروحانيين فهو عدوكم ... وإذا قالوا نريد إسلاماً بلا

علماء فاعلموا أنهم لا يريدون الدين أيضاً، إنهم يقولون ذلك للخداع، إذ لو استطاعوا كسر هذا الحصن فإنَّ الإسلام ذاهب إلى الزوال» (٣٨).

كما كان يوصي الحوزات من جهة أخرى بالنظم والاصلاح من الداخل لكي لا يطمع الغير بها ويتدخل تحت اسم الاصلاح، يقول ﷺ: «حَكِّمُوا النِّظَامَ وَالْأَنْضِبَاتِ فِي الْحُوزَاتِ... إِذَا كُنْتُمْ مَنْظَّمِينَ وَمُرْتَبِينَ فَإِنَّ جَمِيعَ جِهَاتِكُمْ وَشُؤْنَكُمْ سَتَكُونُ كَذَلِكَ أَيْضاً، وَسَوْفَ لَا يَطْمَعُ الْآخَرُونَ فِيكُمْ، وَلَا يَسْتَطِيعُونَ النِّفْوَذَ إِلَى الْحُوزَاتِ الْعِلْمِيَّةِ» (٣٩).

ب - استعادة العزة والكرامة والدور التاريخي للحوزات

لقد سعت الانظمة المستبدة ووسائل إعلامها إلى تهميش دور الحوزات والعلماء وإزوائهم وإقصائهم والانتقاص من مكانتهم بشتى الوسائل والأساليب، وذلك انطلاقاً من علمهم بأنَّ العلماء هم القوة الوحيدة التي تستطيع تحريك الساحة والأمة فأرادوا النيل منهم وازدراؤهم وتقليلهم في أعين الناس وإظهارهم شريحة عاجزة لا تحسن إلاَّ أموراً لا تشكل خطراً عليهم كالصلاة ونحوها، وقد البسوا على هذه الدسياسة قناعاً خادعاً يقول: إن العلماء يجب أن يحافظوا على قداساتهم ويتركوا السياسة لأهلها. فلو كان الأمر كذلك فلماذا تدخل النبي ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام في السياسة وهم أقدس الناس؟! فحاول الامام الوقوف بوجه هذه الخطة وأرجع للحوزات والعلماء زمام المبادرة واستردَّ الكرامة التي أرادت الانظمة والقوى العالمية من ورائها هدرها ومصادرتها لكي تصادر بذلك الأمة جمعاء. يقول الامام الخميني: «لقد حاولوا طوال ثلاثمئة عام أن يقنعوا الشعب والعلماء أنَّه لا ينبغي لهم التدخل في السياسة حتى صدَّق نفس العلماء بذلك!» (٤٠) كما صدقت كثير من قطاعات الأمة بأنَّ وظيفة عالم الدين هي بيان الأحكام وإمامة الجماعة فقط. يقول ﷺ: «لقد أثار شعار فصل الدين عن السياسة أثره، وفسرت الفقاهة في

منطق غير الواعين بالاستغراق في الأحكام الفردية والعبادية، فكان على الفقيه أن لا يخرج من هذا الحصار، ولا يتدخل في السياسة والحكومة» (٤١).

ج - اقتحام جوّ الجمود

لقد سيطر جوّ الجمود والتجبر والخشبية والتظاهر بالقداسة فترة طويلة على بعض الاوساط، وكان يروج فيها لفكرة عدم تدخل الدين في الامور الاجتماعية والسياسية وأن ذلك لا يليق بشأن العلماء، فانبرى الامام لمواجهة هذه الفكرة ببذل الكثير من اعتباره وموقعه وأدخله ذلك الموقف في مواجهة الآخرين، وهكذا الامر كان بعد انتصار الثورة حيث كان يحذر الحوزات من خطر التجبر قائلاً: «إنّ خطر المتجبرين والمتظاهرين بالقداسة الحمقى ليس قليلاً في الحوزات، فلا يغفل الطلاب الاعزاء لحظة عن خطر هذه الأقايع، فهؤلاء هم مروّجوا الاسلام الامريكي وأعداء رسول الله (ص)» (٤٢).

ويقارن (ق) بين مواجهة الشاه في انتفاضة ١٥ خرداد ومواجهة التيار المتجبر فيقول: «لم تكن المواجهة مع رصاص الشاه في ١٥ خرداد سنة ٤٢ (شمسية) هي الوحيدة؛ إذ لو كانت كذلك لهان الأمر، فقد كانت رصاصات الجبهة الداخلية المتمثلة بأساليب الاحتيال والتجبر والتظاهر بالقداسة والتجريح باللسان والنفاق توجع القلب وتحرقه أكثر من البارود ألف مرة» (٤٣).

يقول السيد أحمد الخميني نجل الإمام: «لقد كانت الإشكالية الوحيدة لهؤلاء على الإمام أنّه يتدخل في السياسة وأنّ نهضته أدّت إلى تعطيل دروسهم! حتى أنّ أحدهم هاجم الامام بلا خجل متهماً له بأنّ ثورته كسرت حرمة المراجع، إذ أدّى ذلك إلى اعتقال الإمام ممّا فتح باب اعتقال المراجع!» (٤٤).

ويقول أيضاً: «لم يكن الامام مستعداً أبداً لاستبدال الدفاع عن كيان الاسلام بالرغم من تحمّل جميع المصاعب والمشاق بالجلوس في بيته والدرس والسلام

والصلوات. لقد تحمل ضغوطات نظام الشاه وسمع أخبار التعذيب والنفى والاستشهاد لاتباعه، وكذا تحمل مضايقات النظام البعثي من جهة، وتأمر أدعياء الفقه والاسلام والدين والعلم من جهة اخرى. هذا والامام يحمل على كاهله مسؤولية ديمومة الثورة ومواجهة الولايات المتحدة الامريكية والنظام الشاهنشاهي» (٤٥).

وقد انعكس هذا الموقف على بعض بحوثه كبحوثه في الفقه السياسي ومحاضراته في ولاية الفقيه حيث بدأت دعوات المقاطعة لهذا الدرس، يقول الامام (عليه السلام): «انقطع البعض عن الحضور في بداية هذا الدرس واستمر حتى النهاية» (٤٦)، وذلك لأنهم - كما يقول نجل الامام - كانوا يرون أن الحكومة ليست من شأن الفقيه (٤٧). وكان الامام رغم ذلك كله رابط الجأش لا ينثني عن مواصلة طريقه، وكان يوصي تلامذته وأتباعه عندما تحصر صدورهم ويضيقون ذرعاً بما يسمعون ويرون من حولهم: «واصلوا طريقكم ولا تعيروا أهمية لما تسمعون. أنتم مسؤولين ولا بد أن تعملوا بمسؤوليتكم، وعليكم تحمل المصاعب والعداوات من أجل حرية المسلمين، ولا تتراجعوا عن عملكم الصالح. ومهما يقال لكم ومهما يضيق عليكم فإنه لا يبلغ ما تحمله رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يوماً واحداً» (٤٨).

لقد كانت بعض الأوساط ترفض الفكر السياسي والفقه السياسي وتدعو إلى محاصرته وإقصائه، حتى أن بعض الرجعيين كان يتلف كتاب «الحكومة الاسلامية» الذي يثبت الحكومة لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وللأئمة والفقهاء الجامعين للشرائط ويلقونه في البئر أو النهر بعد أن يأخذوه من المكتب بحجة إرساله وتوزيعه إلى المحافظات، فيما كان أنصار الامام يجهدون أنفسهم في طباعته وإيصاله إلى البلاد العربية.

لقد بلغ الامر ببعضهم أبان الثورة أن يرموا الامام بالعمالة للانجليز

والامريكان وأتّه لا يصوم ولا يصلي وأتّه يطلي وجهه ويتظاهر بصفرة الوجه حتى يقال إنّه صائم.

ولكن ماذا كان موقف الامام من كلّ ذلك الحصار الداخلي؟! كان موقفه موقف رجالات الله الذين يبلغون رسالاته، ولا يخشون أحداً غيره. يقول (ع) (٤٩): «ينبغي أن نسعى لكسر حصار الجهل والخرافة لكي نصل إلى زلال معين الاسلام المحمّدي، فالاسلام اليوم هو أكثر شيء غربة في هذه الدنيا ممّا يحتاج إلى التوضيح والفداء، وادعوا لي أن أكون فداءً في هذا الطريق» (٥٠).

د - تطوير عملية الاجتهاد والفقاهة

لقد جدّد الامام في مفهوم الاجتهاد استناداً لرؤيته الخاصّة عن الفقه الذي يعتبره الفلسفة الواقعية لقيام الحكم الاسلامي. فجدّد بذلك فيه روح الحياة وأخذ الفقه أبعداً وأنماطاً جديدة، يقول سماحة آية الله السيد علي الخامنئي دام ظله في هذا المضممار: «الأمر السابع من إنجازاته: رؤيته الجديدة لفقه الشيعة، إنّ فقه الشيعة يقوم على أسس محكمة ورصينة وله مبادئ وأصوله القوية، وقد قام إمامنا العزيز بتقديم رؤية عن هذا الفقه المتقن ووضعه في دائرة واسعة وضمن رؤية عالمية وحكومية، وأوضح لنا أبعداً للفقه لم تكن واضحة من قبل» (٥١).

إنّ الفقاهة في منطلقات الإمام عبارة عن رعاية الاسس والمباني المتقنة للفقه مع تشخيص دقيق لأمر الحكم والمجتمع، وكذلك القدرة على تشخيص المصلحة الاجتماعية وتقدير الظروف الزمانية والمكانية وأخذها بنظر الاعتبار. وانطلاقاً من ذلك فهو يرى عجز الاجتهاد المصطلح عن تحقيق هذه الرؤية، ولذا كان يوصي الحوزات بالتركيز على عنصري الزمان والمكان في عملية الاجتهاد لحلّ المعضلات السياسية والاجتماعية ودراسة العلاقات الدولية من

هذا المنظار، وكان يرى أنَّ على الحوزات إذا ما فكرت بهذه الرؤية العالمية أن تأخذ بنبض الفكر وزمام المبادرة والتقدّم على الواقع بخطوات دائماً^(٥٢).

هـ - تطوير الرسائل العملية

من المكتسبات العملية التي حققها الامام بشكل عملي من غير دعوة أو شعار إعادة النظر في تدوين الرسالة العملية بما يتناسب وتشريعات الاسلام العظيم والخروج بها من حالة العزلة أو اختزال التشريع بالعبادات خاصة، تلك الفكرة الابليسية التي روج لها الأعداء لإقصاء الاسلام عن مسرح الحياة والتي نفذت وللأسف إلى بعض الأوساط العلمية فأمنت بها ودوّنت الرسائل العملية برهة على هذه الشاكلة.

لقد قام الامام بكتابة رسالته التي يرجع إليها المقلدون وهو في منفاه في (بورسا) بتركيا حيث كانت الفرصة مؤاتية لمثل هذا العمل، وقد اعتمد في تأليفها على كتاب «وسائل الشيعة» الجامع لروايات الفروع الفقهية. ورسالته هي تحرير لمسائل كتاب (الوسيلة) للسيد أبي الحسن الاصفهاني وإكمال لمسائله حيث اضاف إليه الامام مباحث: ١ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ٢ - الدفاع. ٣ - القضاء. ٤ - المسائل المستحدثة في التلقيح الصناعي والتأمين والمعاملات المصرفية والتشريع وتغيير الجنس وغيرها من المسائل التي بحثها الامام، ولعلّه أول فقيه يدخل هذه الامور في الرسائل العملية ويبين أحكامها.

وقد عدل السيد الامام - فيما يبدو - عن اعتماد العروة الوثقى في تأليف رسالته العملية لكثرة الفروع الافتراضية فيها وعدم تمامية أبوابها.

وعلى كلّ حال فقد أثبت الامام من خلال تعرّضه للمسائل ذات الأبعاد السياسية والاجتماعية في هذه الرسالة على نفس النسق الذي تعرّض فيه للمسائل العبادية شمولية التشريع الاسلامي ومواكبته للحياة المعاصرة

وضرورة إحياء تشريعاته الاجتماعية السياسية المنسبة متحدثاً بذلك
المؤامرات التي تهدف إلى اقضاء الاسلام وتطويقه، وقد كان لهذا النحو من
المنهجية في تدوين الرسالة العملية أثره حيث فتح الطريق للتدوين على هذه
الشاكلة، فافتتق أثره جملة من الفقهاء سيما من خريجي مدرسته المباركة
لتدوين رسائلهم العملية باستيعاب وشمولية أكثر.

و - آثاره ومؤلفاته

صنّف الامام الراحل في مجالات عديدة فقهية وعرفانية واصولية وفلسفية
وسياسية واجتماعية، وقد ضاع شطر من تراثه العلمي على إثر اعتقالاته
وعبث الأمن الشاهنشاهي (الساواك) بها ومصادرتها. ونشير فيما يلي إلى
فهرس مؤلفاته طبقاً لسيرها التاريخي (٥٣):

١ - شرح دعاء السحر. ويشتمل على نكات عرفانية عميقة وإشارات
فلسفية استناداً للآيات والروايات في سنة ١٣٤٧ ق.

٢ - شرح حديث رأس الجالوت: يحتوي هذا الحديث على احتجاجات الإمام
الرضا (عليه السلام) مع أصحاب الأديان المختلفة ومنهم رأس الجالوت من علماء
اليهود. ألفه سنة ١٣٤٨ ق.

٣ - حاشية على شرح فوائد الرضوية: وهو كتاب عرفاني سجل فيه الإمام
آراءه العرفانية على هذا الكتاب «فوائد الرضوية» للعارف قاضي سعيد القمي.
٤ - شرح حديث جنود العقل والجهل: أثر أخلاقي، نظير كتاب شرح
الاربعين حديثاً.

٥ - مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية: ويعتبر من أعمق كتبه العرفانية
وأبرزها، ألفه سنة ١٣٤٩ ق وعمره ٢٨ عاماً.

٦ و ٧ - حاشية على «شرح فصوص الحكم» وحاشية على «مصباح

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

الانس»: بحث عرفاني ذكر فيه آراءه العرفانية ومناقشاته للكتابين السابقين على شكل حاشية، ألفه سنة ١٣٥٥ ق.

٨ - أربعين حديث: أثر عرفاني أخلاقي كتبه باللغة الفارسية سنة ١٣٥٨ ق. وقد ترجم إلى العربية تحت عنوان «الاربعون حديثاً».

٩ - سرّ الصلاة (صلاة العارفين ومعراج السالكين): كتاب عرفاني بالفارسية في بيان الأسرار المعنوية والعرفانية للصلاة، كتبه سنة ١٣٥٨ ق. وقد ترجم إلى اللغة العربية.

١٠ - آداب نماز، وقد ترجم إلى العربية تحت اسم «آداب الصلاة» كتاب مشحون بالنكت الاخلاقية والعرفانية صنّفه سنة ١٣٦١ ق.

١١ - رسالة لقاء الله: رسالة عرفانية بالفارسية طبعت ضميمة في آخر «رسالة لقاء الله» لآية الله الميرزا جواد ملكي التبريزي رحمته الله.

١٢ - حاشية على الأسفار.

١٣ - كشف الأسرار: كتاب سياسي، عقائدي واجتماعي ألفه سنة ١٣٦٤ ق. ردّ فيه الامام على شبهات تنال من الدين في كراسة نشرت تحت اسم «اسرار هزار ساله = أسرار ألف عام» ألفها كسروي. وقد فصح فيه الامام أيضاً سياسات رضا خان وأقرانه في البلاد الاسلامية.

١٤ - أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية (مجلّدان): بحوث اصولية في علم الاصول على شكل حاشية على كفاية الأصول للمحقق الخراساني، ألفه سنة ١٣٦٨ ق.

١٥ - رسالة بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر: بحث اجتهادي في قاعدة لا ضرر الفقهية، ألفها سنة ١٣٦٨ ق، وطبعت في كتاب «الرسائل» الذي ضمّ عدّة رسائل للامام، وطبعت أخيراً بشكل مستقلّ من قبل مؤسسة نشر

وتنظيم آثار الإمام .

١٦ - رسالة في التعادل والتراجيح: أثر اصولي في بحث تعارض الأدلة
ألفه سنة ١٣٧٠ ق.

١٧ - رسالة الاستصحاب: رسالة اصولية ألفها سنة ١٣٧٠ ق، ونشرت في
كتاب الرسائل .

١٨ - رسالة في فروع العلم الاجمالي: ضمن كتاب الرسائل .

١٩ - رسالة الاجتهاد والتقليد: ألفها سنة ١٣٧٠، وطبعت في كتاب
الرسائل .

٢٠ - مناهج الوصول إلى علم الاصول (مجلدان): مباحث الألفاظ في علم
الاصول، ألفه بعد سنة ١٣٧٠ ق.

٢١ - رسالة في الطلب والإرادة: بحث اصولي فلسفي عرفاني، كتبها في
سنة ١٣٧١ ق.

٢٢ - رسالة في موضوع علم الاصول، ضمن كتاب الرسائل .

٢٣ - تنزيل العلل التشريعية على التكوينية، ضمن الرسائل . وهي نقد
لرأي استاذة الشيخ الحائري .

٢٤ - رسالة في التقية: رسالة فقهية استدلالية في موضوع التقية، كتبها
سنة ٣ ١٣٧٢ ق، وطبعت في الرسائل .

٢٥ - رسالة في قاعدة من ملك: رسالة فقهية في «قاعدة من ملك»، وقد
كتبها في سنة ١٣٧٣ ق.

٢٦ - رسالة في تعيين الفجر في الليالي المقمرة: رسالة فقهية استدلالية
في كيفية تحديد طلوع الفجر. كتبه ما بين ١٣٧٢ - ١٣٧٧ ق.

٢٧ - تعليقة على العروة الوثقى: والعروة كتاب فقهي كثير التفریع كتبه السيد محمد كاظم اليزدي، كتبت التعليقة في سنة ١٣٧٥ ق.

٢٨ - المكاسب المحرّمة (مجلّدان): بحث استدلاّلي في أنواع المكاسب، ويتضمن آراءً مهمّة للإمام في حكم التصوير وبيع السلاح لأعداء الدين وغيرها ممّا انفرد به الإمام. كتبه ما بين سنة ١٣٧٧ - ١٣٨٠ ق.

٢٩ - تعليقه على وسيلة النجاة: يشتمل على فتاوى الامام وآرائه الفقهية على طريقة التحشية على كتاب الوسيلة للسيد أبي الحسن الأصفهاني.

٣٠ - رسالة نجات العباد: يشتمل على فتاوى الامام بالفارسية في ثلاثة مجلّدات، طبع الجزء الثاني منها سنة ١٣٨٠ ق.

٣١ - كتاب الطهارة (٤ اجزاء): بحث فقهي استدلاّلي.

٣٢ - حاشية على رسالة الإرث: حاشية على رسالة الارث للملا هاشم الخراساني، وقد كتبها ظاهراً بعد سنة ١٣٤٠ ق.

٣٣ - تقارير درس الاصول للسيد البروجردي: وقد طبع محققاً لأول مرة من قبل مؤسسة النشر وتنظيم آثار الامام الخميني.

٣٤ - توضيح المسائل: رسالة عملية بالفارسية كاملة.

٣٥ - مناسك الحج: تشتمل على آرائه في الحج.

٣٦ - تحرير الوسيلة (مجلّدان): رسالة عملية بالعربية، كتبها في منفاه الأول (تركيا)، كتبت على ضوء الوسيلة للسيد الاصفهاني.

٣٧ - كتاب البيع (٥ مجلّدات): بحث استدلاّلي في المعاملات، كتبه من سنة ١٣٨٠ق إلى ١٣٩٦ق. وطبع لأول مرّة في النجف الاشرف. وهو من الكتب الاستدلالية الدقيقة التي ناقش فيها بعض الأراء المشهورة كجواز استخدام

الحيل الشرعية. يقول آية الله السيد عباس خاتم اليزدي: «إذا لم يطالع الانسان كتاب البيع من أوله إلى آخره وكتاب الخلل في الصلاة التي كتبها في النجف فإنّه لا يستطيع الوقوف على عظمة روح هذا الرجل العظيم. وأعتقد شخصياً أنّه لم يكتب لحدّ الآن كتاب نظير له لا من القدماء ولا المعاصرين» (٥٤).

٣٨ - كتاب الخلل في الصلاة: كتبه في أخريات إقامته في النجف الأشرف.

٣٩ - ولاية الفقيه: مجموعة محاضرات وبحوث في الفقه السياسي والنظرية السياسية للإسلام في الحكم التي ألقاها في النجف الأشرف، وهو أول فقيه معاصر بعد المحقق النراقي يبحث المسألة.

٤٠ - الجهاد الأكبر: بحوث أخلاقية وتربوية في تهذيب النفس ألقاها في النجف الأشرف.

٤١ - تقارير المسائل المستحدثة، تقرير لبحثه المختصر في المسائل المستحدثة بقلم أحد تلامذته، ضمن الرسائل الفقهية للإمام.

٤٢ - تفسير سورة الحمد: تفسير عرفاني لسورة الحمد المباركة بنّت محاضراتها من التلفزيون الإيراني.

٤٣ - الاستفتاءات: مجموعة استفتاءاته الشرعية في أربعة مجلّدات.

٤٤ - ديوان شعر: مجموعة أشعار عرفانية باللغة الفارسية في قالب الغزل والرباعيات، وطبع تحت اسم «ديوان امام» وقد طبعت له أشعار وقصائد تحت أسماء أخرى.

٤٥ - الرسائل العرفانية: تشتمل نكات عرفانية وأخلاقية وتربوية.

٤٦ - صحيفة نور: تحتوي على تراث خطابه ورسائله وإعلاناته السياسية والاجتماعية والدينية في (٢٢ مجلداً).

٤٧ - الوصية السياسية الالهية .

٤٨ - تقارير بحوثه في الاصول والفقه لجملة من تلامذته وهي :

أ - تقارير الاصول : وهي على قسمين مطبوع وغير مطبوع ، أما المطبوع منها إلى الآن فهي أربعة :

١ - تهذيب الأصول في ثلاث مجلدات ، وهو أول تقرير لبحوثه بقلم آية الله الشيخ جعفر السبحاني .

٢ - معتمد الأصول في مجلدين لآية الله العظمى الشيخ الفاضل للكراني .

٣ - جواهر الأصول في ثلاث مجلدات إلى الآن (وطباعته متواصلة) لآية الله السيد محمد حسن مرتضوي اللكرودي ، وهو تقرير للدورة الثالثة .

٤ - تنقيح الأصول في اربعة أجزاء لآية الله الشيخ حسين تقوي الاشتهاردي .
وجميع هذه التقارير دورات كاملة لأبحاث الإمام عليه السلام .

وأما التقارير غير المطبوعة (وتوجد نسخة منها في مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني عليه السلام) فيها تقارير لأصحاب السماحة : الشيخ المؤمن والسيد طاهري خرم آبادي والشيخ اليزدي والسيد علم الهدى والشيخ المظاهري والشيخ المنتظري والشيخ نصر الله خراساني والشيخ آيت الله .

ب - تقارير الفقه : وهي على قسمين أيضاً ، فقسم تقرير لما هو المطبوع من بحوث الإمام بقلمه كمباحث البيع أو المكاسب والطهارة ، وهي لثلاثة من تلامذته المذكورين آنفاً ولكن مع تفاوت في التفصيل والايجاز وطريقة العرض مع كتب الإمام . وأما القسم الآخر فلم يكتب بقلم الامام وقد طبع منها إلى الآن (بحسب ما عثرت عليه) بحوث «المياه والوضوء» من كتاب الطهارة ، تقرير الشيخ فاضل للكراني ، وتقرير بحث «قاعدة التجاوز والفراغ» للسيد عبدالجواد علم الهدى وبحث «المطهرات» و «التيمم» له أيضاً ، وكلاهما غير مطبوع ،

وتوجد نسخته في مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني.

ز - تخريجه لكوكة من الفضلاء والمجتهدين

خرّجت مدرسة الامام طوال عقود طويلة ثلّة من المحققين والمجتهدين البارزين الذين وصل البعض منهم إلى سدة الزعامة الدينية والمرجعية الفقهية وهم يمارسون أعمالهم بين مرجع وباحث ومدرّس للدرسات العليا ومنظرّ ومسؤول في مرافق الدولة كمجلس خبراء القيادة ومجلس صيانة الدستور الذين يضمّان خيرة تلامذته المجتهدين، ويأتي على رأس هؤلاء سماحة آية الله العظمى السيد علي الخامنئي دام ظلّه قائداً وزعيماً، وهو ثمرة طيبة من ثمرات تلك المدرسة العتيدة وغصناً من أغصان تلك الشجرة المباركة التي غرسها الإمام الراحل بيديه المباركتين فهي تؤتي أكلها كلّ حين بإذن ربّها.. وما كان لله ينمو.. ونشير فيما يلي إلى قائمة تضمّ أبرز تلامذته والمتخرّجين على يديه :

- ١ - السيد علي الخامنئي .
- ٩ - الشيخ حسين علي المنتظري
- ٢ - الشيخ محمد الفاضل اللنكراني
- ١٠ - الشيخ عبد الله جوادى الآملی
- ٣ - الشيخ حسين النوري
- ١١ - الشهيد السيد محمد البهشتي
- ٤ - الشيخ يوسف الصانعي
- ١٢ - الشيخ الشهيد محمد مفتح
- ٥ - الشيخ محمد علي الكرامي
- ١٣ - الشيخ أحمد جنتي
- ٦ - الشيخ علي المشكيني
- ١٤ - الشيخ علي اكبر هاشمي
- ٧ - الشيخ الشهيد مرتضى
- رفسنجاني
- ١٥ - الشيخ الشهيد فضل الله
- المطهري
- ٨ - الشهيد السيد مصطفى الخميني
- المحلاتي

- ١٦ - الشيخ محمد حسن القديري
- ٢٥ - الشيخ الإمامي الكاشاني
- ١٧ - الشيخ محمد رضا مهدوي
- ٢٦ - الشيخ مرتضى بني فضل
- الكني
- ٢٧ - الشيخ محمد تقي مصباح
- اليزدي
- ١٨ - السيد محمود الهاشمي
- الشاهرودي
- ٢٨ - الشيخ هادي معرفة
- ١٩ - الشيخ محمد اليزدي
- ٢٩ - السيد حسن طاهري خرم
- آبادي
- ٢٠ - الشيخ ابو القاسم الخزعلي
- ٢١ - الشهيد السيد عبد الكريم
- ٣٠ - الشيخ حسين المظاهري
- هاشمي نجاد
- ٣١ - الشيخ توسلي المحلاتي
- ٢٢ - الشيخ عباس محفوظي
- ٣٢ - الشيخ إبراهيم الاميني
- ٢٣ - الشيخ راستي كاشاني
- ٣٣ - الشيخ غلام رضا الرضواني
- ٢٤ - الشيخ جعفر السبحاني
- ٣٤ - الشيخ عباس عميد زنجاني
- ح - مرجعيته

ظهرت مرجعية الامام الخميني رحمه الله الراحل بعد وفاة الامام البروجردي رحمه الله سنة ١٣٦٥. وأما في زمانه فبالرغم من وجود مقومات المرجعية من التأليفات والتقريرات والأتباع والتلامذة وإلقاء دروس البحث العالي في الفقه والأصول إلّا أنّ الامام لم يتقدّم خطوة للتصدّي للمرجعية، وكان يدعم مرجعية السيد البروجردي ويقول في جواب بعض تلامذته الذين ذكروا له بعض النواقص على عهد مرجعية السيد البروجردي: «إنّ الراية اليوم هي بيد آية الله العظمى البروجردي، وليس علينا في هذه الفترة مسؤولية» ^(٥٥) بمعنى أنّ على الجميع رغم اختلاف مشاربهم دعم ومتابعة مرجعية السيد البروجردي، ولذا لم يكن

الإمام يألو جهداً في بذل النصح لهذه المرجعية ودعمها سيما وأنها هي الممثلة على الإطلاق للحوزة العلمية في قم وكان لها شأن وهيبة في عين النظام .

وأما بعد رحيل السيد البروجردي فقد رأى الامام الأمور اختلفت وأنه يتعين عليه التحرك فلذا نجده يصرح بعد وفاة البروجردي (ع) : «إن المسؤولية اليوم وقعت على عواتقنا، ولا يحق لنا السكوت، فلا بد من أن نتكلم ولا بد من أن نصرخ ولا بد من توعية الناس» (٥٦).

لقد كان سكوت الامام في حياة السيد البروجردي لله، وقيامه وتحركه بعد ذلك لله، ولم يكن الدافع له في جميع ذلك غير مرضاة الله، فهي المحور دائماً عنده، لا «الأنا» والذات، وهذا ما روض عليه الامام نفسه منذ بداية طريقه؛ ولهذا لم يتحرك نحو المرجعية خطوة واحدة، بل كان يفرّ منها بمختلف السبل، ولم يمهد لها حتى بكلمة أو بخطوة. يقول (ع) : «يشهد الله على ما أقول أنني لم أخطُ حتى خطوة واحدة في سبيل الوصول إلى المرجعية» (٥٧).

وكتب تعليقاته على كتاب العروة للسيد اليزدي وعلى وسيلة النجاة للسيد أبي الحسن الاصفهاني - عادة ما يكتب العلماء ذلك مقدّمة للمرجعية - ولكنه لم يُطلع عليه حتى أقرب المقرّبين إليه من تلامذته الذي كانوا يتردّدون عليه في درسه وبيته وملازمين له، ومع ذلك لم يكونوا على علم هذا فضلاً عن باقي الطلاب من غير تلامذته، بل إنّ تلامذته كانوا يستفتونه فيبين لهم رأيه من دون أن يذكر لهم محلّ الفتوى في تعليقاته على الكتابين المذكورين (٥٨).

كما أنّه لم يتصدّ لعقد مجلس الفاتحة في البدء للسيد البروجردي، الأمر الذي له دلالة في العرف الحوزوي على عدم التصدي للمرجعية بعد وفاة المرجع الأعلى، بل كان تصديّه لذلك بعد انتهاء مجالس الفاتحة من قبل باقي الشخصيات بخمسة عشر يوماً، وكان النظام قد أبرق ببرقية عزاء إلى الامام الحكيم في النجف بعد ثمانية عشر يوماً من وفات السيد البروجردي محاولة

منه لنقل مرجعية قم إلى النجف، وكانت ثمّة محاولات مشبوهة في مجالس الفاتحة تدعو إلى عدم طرح اسم أيّ مرجع فيها. وعلى كلّ حال فقد جاء ثلّة من طلاب الامام وفيهم الشهيد آية الله سعيدي وكلّموا الإمام في أنّ عدم عقد مجلس الفاتحة من قبله قد تكون له انعكاسات سلبية فوافق الإمام وتقرّر أن يكون ذلك في يوم ذكرى شهادة الامام الصادق (عليه السلام) في الخامس والعشرين من شوال، وكان يقيمه بحسب العادة طلاب مدينة مشهد ومنهم الشهيد سعيدي، ففوضوا ذلك اليوم للإمام، وعند حضوره مجلس الفاتحة أعلن مسؤول تنظيم الاحتفال أنّ هذا المجلس هو من قبل آية الله العظمى الخميني، فما أن سمع الامام بذلك حتى استدعاه وقال له بشدّة: ما دام هذا المجلس منعقدًا فلا يحق لك أن تذكر اسمي! (٥٩).

ولذا لم تكن رسالته ولا صورته توزّع في مكتبته لا قبل الثورة ولا بعدها، وكان يقول «لا أُجيز أيّة حركة في بيتي بهذا الاتجاه» (٦٠).

وأما قبول الإمام بالمرجعية فهو يأتي في سياق مشروعه الاصلاحى للأمة، لا في إطار المصلحة الفردية الضيقة، ولذا عندما كتب إليه أحد علماء طهران في أيام الثورة بأن يخفّف من إصدار البيانات؛ لأنّ ذلك لا يناسب مقام المرجعية وقارها أجابه الامام «أنا لا اريد أن أكون مرجعاً، بل أريد أن أعمل بمسؤوليتي» (٦١) فالمقياس في جميع تحرّكات الامام هو رضا الله وخدمة الدين والأمة والعمل بالمسؤولية، فإذا كان موقع المرجعية وعنوانها يقف حائلاً دون ذلك فلا جدوى من هكذا مرجعية؛ لأنّ الهدف هو الخدمة من خلالها، فإذا كانت تقف بوجه هذا الهدف انتقض المقصود. وهذا درس عظيم يقدّمه الامام للحوزات العلمية في هذا العصر.

ثالثاً: البعد الأخلاقى

إضافة إلى ما حظيت به شخصية الامام من جامعية في الجانب العلمى

والفكري فقد اتسمت بالجامعية كذلك في الجانب الأخلاقي، وملاحظ أنّ التوفّر على الجامعية في هذا الجانب أصعب منها في الجانب العلمي؛ ولذا من المقالات المشهورة المأثورة عن الامام (ع) قوله «إنّ صيرورة الانسان عالماً أمر صعب ولكن صيرورته إنساناً محال!» بمعنى أنّ تحصيل مراتب الانسانية والخروج عن حدّ البهيمية والمادية كلياً أمر محال، ولكن على الإنسان أن يسعى لتحصيل ذلك بأن يسلك هذا الصراط. وحينئذٍ يمكنه تحصيل بعض الكمالات والمراتب الروحية، ولكن من النادر أن يكون الانسان مجعاً للصفات والكمالات المتضادة، فيجمع الزهد مع السياسة.. والتواضع مع السلطة والعدل مع القدرة.. والعرفان مع معاشرة الناس والتعاطي معهم وقيادتهم والعيش مع همومهم وقضاياهم.. ومراعاة الاحتياط مع السياسة والرئاسة.. والثورية مع التهجّد والعبادة.. والرأفة بالناس والمؤمنين مع الشدّة على الظالمين والمبدئية والعصامية مع العمل الاجتماعي والسياسي، والعاطفة مع الصرامة والحزم.. والعيش مع الحق مع العيش مع الخلق وهكذا. وذلك لأنّ أهل الزهد لا يكونون من الساسة غالباً كما أنّ الساسة ليسوا من الزّهاد غالباً، وأهل القدرة والسلطة لا يكونوا متواضعين غالباً كما أنّ المتواضعين لا يكونوا سياسيين غالباً، وأهل العرفان يأنسون بالوحشة والابتعاد من الناس غالباً كما أنّ عامة الناس ليسوا من أهل العرفان غالباً، وأهل الاحتياط يأنون بأنفسهم عن السياسة والمجتمع غالباً كما أنّ أهل السياسة لا يكونون من ذوي الاحتياط غالباً.

لكن إمام الامة جمع هذه الأضداد ومارسها وظهرت آثارها للعيان طوال عمره المبارك فصنعت منه إنساناً راقياً في معاني الانسانية، وقد ألقت اجتماع هذه الصفات بعض المجتمعات الغربية، يقول (البروفسور هيبه الله باقي) استاذ جامعي في نيويورك: «لقد صوّرت بعض وسائل الإعلام الغربية الإمام إنساناً فضّاً غليظاً لم يضحك في عمره أبداً وغير مسالم، ونشروا له بعض الصور التي تعزّر هذه المعاني، ولكنهم تفاجأوا عندما نشر له ديوان شعره؛ لأنّ نظم

الشعر سيما لو كان في الغزل بحاجة إلى حسٍ مرهف وروح لطيفة، وعليه لقد أثارت شخصية الإمام بكل هذه الصرامة والشهامة من جهة وبكل هذه اللطافة من جهة أخرى إعجاب الغربيين ودهشتهم» (٦٢).

إنَّ الشهرة في بُعد أو بعدين أو حتى ثلاثة من الأبعاد العلمية والعملية أمر حاصل لكثير من المشاهير والعظماء، فصدر المتألهين اشتهر في الفلسفة وابن سينا بها وبالطب والشيخ الأنصاري بالفقاهة وعلم الاصول وتهذيب النفس والكليني أو العلامة المجلسي بالتبحر في الحديث والرواية والشيخ المفيد بالفقه والكلام والشيخ الطوسي بهما وبالحديث والرجال والتفسير، ولكل من هؤلاء فضل، إلا أنَّ المدهش أن يجمع إنسان كالامام الخميني كل هذه الأبعاد وزيادة ثم يخوض الميدان العملي والسياسي والاجتماعي فيبني الأمة أولاً ثم الحكومة ثانياً وي طرح مشروعاً نهضوياً متكاملأً للامة بعد سبات عميق طال قروناً وينتزعها من أيدي القوى العظمى في غضون عقدين من الجهاد والثورة ليبني بعد ذلك دولة مستقلة عن الشرق والغرب كما انتشل جدّه المصطفى ﷺ الانسانية من ظلمة الجاهلية الأولى، فهذا ما لم يتفق لفقيه ولا فيلسوف ولا عارف ولا مصلح من قبل غير الامام الخميني. ودونك صفحات التاريخ، وتلك هي إرادة الله بلا أدنى شك أو ريب التي شاءت ان تُجري الامور على يد هذا العبد الصالح، وهذا هو ما أشار إليه ﷺ بقوله «كَأَنَّ هُنَاكَ يَدًا تَسِيرُ هَذِهِ الثَّوْرَةَ مِنْذُ بَدَئِهَا وَحَتَّى الْآنَ» (٦٣).

ولعلَّ هذا هو الذي أباح به لبعض العارفين - ولم يكن الإمام من ديدنه الحديث عن نفسه في الملأ - «إِنِّي أَشْعُرُ أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ يَسِيرُ بِاخْتِيَارِي، وَلَا أَرَى نَفْسِي بِاخْتِيَارِي» يقول هذا العارف في تفسير هذه الكلمة: فهمت من كلامه إنّه يقول: إِنَّ لِي وَلَايَةً عَلَى كُلِّ شَيْءٍ، ولكن لا أجد نفسي في اختياري وتحت تصرّفي، بل هي في تصرّف الحق تعالى. هكذا فهمت من كلامه (٦٤).

وعلى كلّ حال فإنّ ما تتمتع به الامام من صفات حميدة وأخلاق فاضلة وسجايا فريدة لا يمكن الاحاطة بها والوقوف عليها بشكل كامل في هذا البحث، ولكن نشير إلى ومضات من معاليه وشذرات من مفاخره مقتصرين على سرد نماذج سريعة لكلّ واحدة من سجاياه وأخلاقه، ولا شك أنّ ذلك غيض من فيض وقطرة من بحر؛ لأنّ ما يظهر من كلّ إنسان يمثل جزءاً من حقيقته، والله العالم بحقيقة أوليائه.

١ - تقواه :

من نافلة القول التحدّث عن هذا الجانب في شخصية الامام إذا أريد إثباته والبرهنة عليه، ولكن حديثنا عن ذلك يأتي في سياق ما يعود به علينا من نفع ومحاولة التأسّي بالصالحين، ولذا ننقل بعض الشواهد من حياته (ع).

- تقول حرم الامام: «لقد عشت معه ستين عاماً لم أر أنه ارتكب معصية واحدة»

- يقول آية الله الشيخ حسين المظاهري «حضرت عليه ١٢ سنة لم أشاهد منه طوال هذه المدة ارتكاب عمل مكروه، بل إنه كان يحذر من كلّ ما فيه شبهة المراء والغيبة والكذب».

- ويقول أيضاً: لا أنسى أنّه حضر يوماً إلى الدرس وكان مستاءً بشكل أنّه يكاد تنقطع أنفاسه ولم يدرّس في ذلك اليوم وقال لم آت للدرس بل جئت للنصيحة رغم أدبه في الكلام إلّا أنّه كان منفعلاً لأنّه سمع أنّ البعض اغتاب مرجعاً فتكلّم بموعظة شديدة ثم غادر وعادته الحمى ثانية ولم يحضر الدرس على أثرها ثلاثة أيام مع أنّ تلك الغيبة كانت بحسب الظاهر هي لصالح الامام وبضرر ذلك المرجع (٦٥).

- كان طالما يقول: لا أجيّز لأحد الغيبة في مكتبي ولا أرضى بذلك.

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

- يقول أحد تلامذته: من المسائل المتفق عليها لدى تمام محبّي الامام أنّه لم يكن يغتاب على الاطلاق، وكان من أيام شبابه يعارض كلّ من يغتاب في المجلس الذي هو فيه، وإذا بدأ أحدهم بالغيبة بادر الامام على الفور إلى تغيير مجرى الحديث (٦٦).

وعند وداعه لعائلته وأحفاده وهو يتوجّه إلى المستشفى أوصاهم بالاهتمام بالصلاة وسائر الواجبات ثم قال: إنّ ما يفسد آخرة الإنسان هو لسانه فاحذروا من الغيبة في المجالس وأنّ فسادها ليس أقلّ أثراً من باقي المعاصي (٦٧).

وفي نقل آخر عنه أنّها أشدّ من القتل ومن الزنا.

- يقول ﷺ في مقولته الشهيرة: «العالم محضر الله تعالى، فلا تعصوا في محضره» ويقول أيضاً: «إذا تيقّن الإنسان أنّ كلّ العوالم الظاهرة والباطنة هي في محضر الله، يستحيل صدور أيّ ذنب منه وحصول أيّة معصية» (٦٨) ويقول أيضاً: «هل من الممكن أن تصدر المعصية من شخص معتقد بحضور الله ورقابته؟!» (٦٩).

٢ - إخلاصه:

من الأسباب الاولى في نجاح كلّ إنسان في عمله هو إخلاصه، ولولا إخلاص الامام لما حقق كل هذه الانجازات العظيمة، إذ من المحال أن يتم كلّ هذا من دون عامل الاخلاص. وقد استطاع الامام أن يزرع الإخلاص بجميع مراتبه في كلامه وفكره وعمله. ولذا يقول آية الله السيد الخامنئي دام ظله: «إنّ أفضل مدح ونعت بحق القائد العزيز هو أن نقول فيه أنّه عبدالله، أي إنّّه مسلم لارادة الله سبحانه» (٧٠).

- يقول آية الله الصانعي: «طلب أحد التجار وأصحاب المعامل في طهران

من الامام أن يعين إماماً ومبلفاً لمسجد بناه بأمواله، فقبل الامام ولم يكن راعباً بذلك، ولكنه قال للعالم الذي عيّنهُ عندما أراد التوجّه إلى ذلك المكان: إنّ واجبك إضافة للارشاد والتبليغ أن لا تذكر اسمي في ذلك المسجد!» (٧١).

- ويقول أحد مريديه: «تشرّفنا بخدمة الامام فقال له الحاج مهدي شاه آبادي: إنّ فلاناً قد جاء من مدينة همدان وهو من المجاهدين والمريدين لك وهو الآن في بيت أخيه في قم فلا بأس أن تزوروه، فقال الامام: إنّ صحتي لا تساعد، فأصرّ الحاج مهدي على الامام، فقال الامام: إنّما قلت صحتي لا تساعد لأنّي مصاب بالحمّى، ولكن ليست بدرجة تمنعني من الخروج.. ولكني لا أستطيع أن أنوي القرية في ذهابي إلى هذا الشخص لأنكم قلتم إنّّه يحبكم ومن أتباعكم، فهذا لا أستطيع زيارته فعلاً» (٧٢).

- يقول آية الله العظمى الأراكي (ع): «إنّ هذا الرجل الديني مستعدّ من رأسه إلى أخمص قدميه حتى للقتل.. ويمكن القسم بالله أنّ هذا الرجل ذا النفس الطيّب لا هدف له سوى نشر الدين وترويجه» (٧٣).

- ويقول الامام الخامنئي دام ظلّه: «إنّ النقطة الأساسية في عمل الإمام هي محورية الارادة الالهية والتكليف الشرعي، ولا شيء غير ذلك.. العبودية لله والعبودية في قبالة التسليم أمامه والعمل لرضاه هي السّر الأساس في نجاح شعبنا، والامام هو المظهر الكامل لهذه الروحية.. إنّ نجاح الامام يكمن في الدرجة الاولى في إخلاصه فهو يعمل العمل لله وحده، ولا شيء وراء ذلك» (٧٤).

- واستنصحه بعض تلامذته طالباً منه أن يوجز له في كلمة قصيرة جوهر ما ينبغي قوله في طريق تهذيب النفس فقال له: اسع في تحصيل إخلاص العمل (٧٥).

- وكتب إليه تلميذ آخر يطلب منه الموعدة والنصيحة فكتب إليه: إنّ أفضل

أيقظني... ثم قال: لقد واضبت على صلاتي طوال عمري أن تكون أول الوقت، فلماذا الآن ورجلاي قريبتان من القبر تتأخر صلاتي؟!

- كان الامام يتفرّغ في شهر رمضان للعبادة وتلاوة القرآن، ولا يقابل أحداً، وكان يجهد بالبكاء.

- يقول أحد مرافقي الامام في باريس: جاء أحد أصدقائنا وقال: إن مراسلين أمريكيين جاؤوا لاجراء مقابلة مع الامام تبتّ بشكل مباشر، وإذا حصل هذا فسوف تحذو باقي الوكالات الاوربية حذوها، وهذا في صالح التعريف بقضيتنا. وكان ذلك اليوم يوم جمعة، فذهبت للامام وأخبرته فقال: «الآن وقت المستحبات - غسل الجمعة - وليس وقت المقابلة» فلما فرغ الامام من أعماله أخبرنا بأنه مستعدّ للمقابلة (٧٩).

- كان يوصي بالعبادة الخالصة فيقول: «اعبدوه لأنّه أهل للعبادة لتستطيعوا خرق حُجب النور والوصول إلى معدن العظمة» (٨٠).

- يعطي الامام للعبادة مفهوماً خاصاً حيث يعتبر عدم ارتكاب المعاصي عبادة بل أعظم العبادة، وأنّ هذه العبادة (ترك المعاصي) تفتح باباً آخر للعبادة وهو المستحبات، فمن ترك المعاصي وفّق للمستحبات. تقول بنت الامام (السيدة صديقة مصطفوي) عندما رقد الامام في المستشفى حاول الامام تسليّة خواطرنا بالنصيحة فقال: «صلّوا لأوّل الوقت، وحاولوا اجتناب المعاصي صغيرها وكبيرها. وإنّ أعظم العبادة عدم ارتكاب الذنب، فإذا لم تذنّبوا فإنّ الله يفتح لكم ويوفّقكم لأداء المستحبات» (٨١).

٤ - ورعه واحتياطه:

اتصف الامام بالورع وشدة الاحتياط في الامور. فالشريعة وإن كانت سهلة سمحاء، ولكن هذا لا يعني عدم التقيد؛ ولذا ورد «أخوك دينك، فاحتط

- يقول أحد مقرّبيه : جاء الإمام ذات يوم لصلاة الجماعة في مكتبه ، فلمّا أراد الدخول لم يستطع إلّا بأن يسحق على أحذية المصلّين ثم الدخول . وإن كنّا نحن وغيرنا يسحق عليها ويدخل من دون النفات . ولكن الامام توقّف ثم أمر بترتيب الأحذية وفسح الطريق للدخول ودخل بعد ذلك . فحينها التفتنا إلى أنّ المرور على أحذية الغير تصرّف في ماله ، وهو غير جائز .

- جاءه يوماً رئيس منطقة نوفل لوشاتو في باريس لكي يوقّع له توقيعاً تذكاريّاً على صورة للامام في حال القنوات فلمّا وقّعها رأينا أنّ إمضاءه يختلف عن سائر إمضاءاته حيث لا توجد كلمة من اسمه فيه ، فسألناه عن ذلك فقال : باعتبارهم مسيحيين ولا يراعون مسألة الوضوء لم أكتب « روح الله » حتى لا يمسّوها بأيديهم « هذا مع أنّه لو كان يكتب اسمه « روح الله » لكان يجذب المسيحيين إليه أكثر باعتباره لقباً لعيسى عليه السلام » (٨٣) .

٥ - زهده :

قد يكون الانسان زاهداً في الأموال ، ولكنّه يلهث وراء الحبّ والشهرة أو السلطة والقدرة والعكس صحيح ، فالزهد له مراتب وهو أمر نسبي عند كثير من الناس ، ولكن زهد الامام زهد جامع لكلّ هذه المراتب ، كما أنّه زهد حقيقي وليس من التظاهر في شيء ، إذ قد يتخذ البعض من الزهد وسيلة للوصول إلى الدنيا ، وذلك بالتظاهر بالعزوف عنها ، فإذا تمكنوا منها بالوصول إلى أهدافهم اختلف حالهم وأظهروا ما كانوا يكتُمون . ولكن الامام لم يكن زاهداً فحسب ، بل كان يفرّ من الدنيا ، ولذا كان مصيباً لعين الزهد وحقيقته .

فزهده هو زهد الانسان المقتدر المتمكّن من الدنيا سواء قبل وصوله إلى السلطة أو بعدها ، ففرق بين المعدم الذي يزهد وبين الواجد الذي يزهد . ولذا

فإن زهده يذكرنا بأولياء الله الصالحين وسيرة جدّه أمير المؤمنين (ع).

- يقول الامام (ع): «أعتقد أن أكثر توفيقات ونجاحات العلماء والروحانيين ونفوذهم في المجتمعات الاسلامية هي في مقامهم العلمي وزهدهم» (٨٤).

- يقول السيد حميد الروحاني (المؤرخ لنهضة الامام الخميني): «يعيش الامام بشكل زاهد وبسيط، فهو يلبس الملابس البسيطة ويأكل بشكل بسيط، ولا يتناول ما لذّ وطاب، ولا الغذاء المقوّي رغم توصية الأطباء بذلك. وكان طعامه المحبّب إليه في النجف: الخبز والجبنة والجوز، ولا يستخدم السيارة في رواحه ومجيئه رغم إصرار محبيه على ذلك، وقد حاول محبّوه في الكويت أن يضعوا سيارة تحت اختياره من غير الأموال الشرعية فرفض. كان يرفض الذهاب إلى الكوفة (والتي تبعد عن النجف ١٠ كيلو مترات وتقل عن حرارتها بخمس درجات) على رغم حرارة النجف المرتفعة (٥٠) درجة، عاش في النجف خمسة عشر عاماً ولكنّه لم يبيت في الكوفة ليلة واحدة»، وكان يقول مواسياً لشعبه: كيف أهناً وارفل بالراحة وشعبي في الزنزانات؟! »

- يقول الشيخ رحيمان: «عاش الامام طوال فترة وجوده في النجف في بيت متواضع مستأجر في أحد أزقة شارع الرسول كما يعيش المئات من طُلاب العلم هناك، وعندما سكن في جمران (محل إقامته بطهران) أستأجر بيتاً قديماً بناؤه لا يتجاوز السبعين متراً» (٨٥).

- ويقول آية الله الشيخ امامي كاشاني: «الذي أتذكره أنّه كان يرتدي عباءة في الشتاء نراها عليه كلّ سنة وجبة هي نفس الجبة التي يرتديها دائماً، وعباءة صيفية يرتديها كلّ صيف، ولكن في عين بساطة ملابسه فهي نظيفة دائماً» (٨٦).

- ويقول سماحته أيضاً: تمّ الاتصال بنا من قبل اللجنة المشرفة على

استقبال الامام عند عودته إلى إيران بأن تخبروا الامام أننا سنقوم بفرش المطار والإضاءة... فأجاب الامام بشكل قاطع: اذهب وقل لهم هل تريدون أن تأتوا بكورش إلى إيران.. لا حاجة لمثل هذه الأمور أصلاً.. إنه طالب علم خرج من إيران واليوم يعود إليها، أحب أن أكون بين أمتي وأسير معهم ولو أداس بينهم» (٨٧).

- السيد الرسولي المحلاتي: «لم تكن ملابس الامام تتجاوز (طقماً أو طقمين) مع أنه كان يهدى له الكثير من الملابس المخيطة وغير المخيطة، ولكنه كان يهديها ويقدمها إلى الغير، وكان في مطعمه قنوعاً ومتواضعاً مع أنه كان متمكناً اقتصادياً» (٨٨).

- الشيخ صادق احسان بخش: «كان الامام يأخذ بالمتعارف في صداق أزواج ولده، وكان يوصي بالبساطة في أمور الزواج» (٨٩).

- إن معنى الزهد هو أن تملك الشيء، ولا يملكك الشيء وقد كان الامام زاهداً حتى بالنسبة لمؤلفاته التي هي ثمرات عمره وجهوده العلمية، فقد ترى الكثير يحرص على مؤلفاته بالنشر والطباعة والتوزيع والدعاية وغير ذلك، ولكن الامام كان من سنخ وعالم آخرين، فقد فقد له - على أثر مداهمات السافاك لداره - تعليقاته على كتاب الفصوص ومصباح الانس، وهما من أهم الكتب العرفانية التي كتبها قبل بلوغه الثلاثين عاماً وبعد العثور عليها في مدينة همدان على يد بائع للكتب بعد ستين عاماً ومعه كتاب فيه تعليقات ولده السيد مصطفى على الكفاية، فلما جيء بهما إلى الإمام لم يكن للامام أية ردة فعل على كتابه، ولكنه مكث يتأمل في كتاب ولده! وهذا الموقف يذكّرنا بمقولة له في ذم الدنيا يقول فيها: «الدنيا المذمومة أن تتعلق بكتابك ومسبحتك» (٩٠).

ولذا كان في آخر عمره يأمر بعدم مجيء (علي) ابن بنته حتى لا يتعلّق به. وكان يروي لبعض أفراد عائلته أنّ هنالك عارفاً قد دنا أجله فلمّا راجع نفسه وجد أنّ جميع تعلّقاته بالامور قد انقطعت سوى التعلّق بطفل له في البيت كان يمنعه من وصاله الكامل مع الحق سبحانه (٩١).

- يقول آية الله السيد علي الغيوري: عندما كنّا في النجف التجأ إليّ السيد مصطفى ابن الامام وطلب منّي أن أحدث الامام واقنعه بشراء ثلاثة للبيت فلمّا سألته لماذا؟ قال: لأنّه إذا اشترى الامام ثلاثة فسوف تصل النوبة لكي أشتري أيضاً! (٩٢). وكانوا في النجف يصنعون جهاز تبريد يدوي يوضع في السرداب، فأردنا ذلك، ولكن الامام كان يرفض، وفي يوم جاء السيد فرقاني بمروحة من بيته وأحضرنا النّجار كي نعمل جهاز التبريد اليدوي، فلمّا جاء الامام ورأى ذلك قال: لقد اتفقت أنت ومصطفى وأحمد (ابناه) على أن تدخلونا جهنم (٩٣).

- يقول أحد العلماء دخلت على الامام في بيته في النجف فوجدته يسمح العرق بمنديله وهو مشغول بالمطالعة وبعد السلام وتقبيل يده قلت له: إنّ جهاز تبريد واحد يكفي لكلّ البيت ثم تطالع وتكتب براءة فقال لي الامام بانزعاج شديد: لم أكن أتوقّع منك يا فلان أن تقول هكذا (٩٤).

- وقال السيد أحمد ولده بوضع حفاظ (سياج) حديدي للشرفة في باحة الدار خوفاً على ابنه الصغير من السقوط، فقال له الامام هذه الأعمال إبليسية، لأنّ الشيطان يقول لك اصنع هذا أولاً ثم اشتر بيتاً أوسع وهكذا. كما كان الامام حريصاً على أن تكون الحسينية التي تتم فيها اللقاءات العامة مع الناس بسيطة، ولا يجري فيها تغيير أو تطوير لوضعها بسببه. فقد لاحظ يوماً أنّ عمالاً مشغولين بتبييض جدران الحسينية بالجص فانزعج الامام من ذلك وقال

بانفعال: دعوني أموت ثم قوموا بمثل هذه الأعمال (٩٥).

- لما مرض الامام في قم وكان يعاني من قلبه أرادوا نقله إلى مستشفى طهران بالطائرة فرفض الامام وقال إنّ ذلك لا يتيسّر لكلّ أحد من أفراد الناس العاديين؛ ولذا نقل بالسيارة واستغرق الطريق (٥ ساعات) لمسافة ١٢٠ كيلو متراً بسبب سوء الطريق بين قم وطهران آنذاك.

وعندما كان الامام راقداً في مستشفى القلب في مرضه الأول بعد انتصار الثورة طلب أن يُخرج من المستشفى، وبعد بحث وطلب لاستئجار بيت في شمال طهران حسب توصية الأطباء باعتبار طيب الهواء هناك وجدنا بيتاً في ثلاث طبقات يتناسب وعائلة متوسطة الدخل في طهران فاستأجرناه للإمام، فكانت طبقة للحراسة وطبقة لعائلة الامام وطبقة للمكتب، وبعد مدّة طلب الامام تغيير البيت وقال للسيد الرسولي: اذهب واستأجر لي بيتاً كبيت والدك، ثم هدّد الامام إذا لم تفعلوا ذلك فسوف أرجع إلى قم. والظاهر أنّ المشكلة في البيت كانت عبارة عن تغليف جدرانه الظاهرية بالحجر، ولم تكن مهمة الحصول على منزل بالمواصفات التي يطلبها الامام قريباً من المستشفى في منطقة شمال طهران بالأمر الهين، ولذا استنفدنا للحصول على هكذا منزل بحيث يفي بالمطلوب ويسع للقاءات العامة فتّم اختيار هذا المنزل الفعلي بجوار حسينية جمران التي تتم فيها اللقاءات العامة للناس مع الامام، وقد استأجرنا منزلين مجموع مساحتهما (١٦٠م) أحدهما للامام والآخر للمكتب، وكان بيت الامام عبارة من غرفتين أحدهما لاستقبال الامام الضيوف، والأخرى للنوم والعائلة (٩٦).

ولنختتم بكلام الصحفي الشهير والمحلّل التلفزيوني الامريكي المعروف (مايك دالاس) الذي ربما يُعدّ أول امريكي يلتقي الإمام الراحل بعد انتصار

الثورة حيث أجرت معه القناة الرابعة للتلفزيون الأمريكي من خلال أحد أشهر مقدمي (برنامج جاني جارسون) لقاء باعتباره ممّن التقى جميع الرؤساء تقريباً في العالم، فلمّا وصل به الحديث عن الامام تميّز كلامه هنا بالاحترام، فقال مع ما هو معروف به من الصراحة: لا بدّ أن أعترف أنّه (= الإمام الخميني) أذكى وأفطن سياسي شاهده، فله سيطرة خاصة على من يحاوره، وكان بدلاً من أن أسأله يسألني، ولم استطع أن أنتزع من هذا السياسي العالمي كلاماً جديداً غير الكلام الذي كان هو يريد قوله وطرحه، وكان مدهشاً أن تكون شخصية دينية كمثله تسيطر على شخص متخصص في مجاله مثلي! لا بدّ أن أقول إنّ الحياة البسيطة التي اختارها قائد الثورة لنفسه قد ميّزته عن سائر قادة العالم، وكنا نرى بحق رجالاً عقائدياً قد عّزف عن ملاذّ الدنيا، وهي لا تعني بالنسبة إليه شيئاً، إنّهُ استقبلنا وغيّرنا من رجال العالم، فأجلسنا على فراش بسيط، وكنا مضطرين عندها إلى أن نخلع (أحذيتنا) عند الباب لكي ندرك منذ البدء أنّنا نتعامل مع رجل يختلف عن الباقين^(٩٧).

٦ - عدم حبّ الشهرة:

روّض الامام نفسه على الابتعاد عن الشهرة والظهور والأضواء، بل إنّهُ كان يكره هذه الأمور ويستاء منها أشدّ الاستياء؛ لأنّ حبّ الشهرة تعني الأنا، والأنا في قبال الله سبحانه، وهذا خلاف الإخلاص الذي طالما يؤكّد عليه الامام في منهجه التربوي والتوجيهي والسلوكي. فانظر إلى تصلّبه تجاه لقب كتبه الناشر على رسالته العملية «تحرير الوسيلة» حيث كتب عنوان «زعيم الحوزات العلمية» وكان السيد الخوئي (ع) يلقّب بـ «زعيم الحوزة العلمية» فاستدعى الامام الناشر وقال: «بأمر من فعلت هذا؟ إذا لم تمسح هذه العبارة من على جلد الكتاب فسوف أمر بالقاء جميع هذه الكتب في دجلة» ممّا دعا الناشر إلى امتثال أمر الامام^(٩٨).

وتحمل هذه القضية في طياتها أكثر من دلالة ومعنى من معاني نكران الذات والتواضع للعلماء، وقضية أخرى لها مداليلها الكبيرة والرفيعة في هذا الخصوص ما ينقله الشيخ إبراهيم الاميني أنّه دخل على الامام بعد وفاة السيد البروجردي وقد جرى بعض العلماء بعد وفاة السيد البروجردي على تشكيل مجلس استفتاء، ويعتبر ذلك في العرف الحوزوي من مقدمات التصدي المرجعية، فاقترحت على الامام أن يحضر عنده ثلثة الفضلاء لتداول بعض المسائل العلمية بحضوره، ولم أطرح ذلك تحت عنوان مجلس الاستفتاء؛ إذ أنّ الإمام كان ينظر إلى منصب المرجعية كمسؤولية كبرى يجب تحمّل أعبائها الجسيمة من باب التكليف لا التشريف، ولذا كان يمكن الجزم أنّه لولا الضرورة القصوى والاحساس بالواجب لبقى الامام بعيداً عن عالم المرجعية. ومن هنا كان يقول: «يشهد الله على ما أقول أنّي لم أتحرك باتجاه المرجعية حتى خطوة واحدة، ولكن إذا أقبلت عليّ المرجعية فلن أمتنع من قبولها» (٩٩) أي أقبلت وهي تشكّل واجباً وتكليفاً شرعياً، وإلاّ لم يكن الامام من خلال المتحصّل من جميع سيرته ونهجه وطريقة تفكيره ليتحمّل مسؤولية شرعية كبرى من دون ضرورة إلى ذلك. ومن مواقفه التي تؤكد ما قلناه أنّ أحد وكلاء السيد الحكيم (رحمته الله)، وهو كان المرجع الأعلى في النجف كتب إلى الامام من إحدى المحافظات طالباً منه الإجازة في الوكالة والتمثيل عنه، فكتب له الامام إجازة عادية وأرسلها إليه، فلم يقتنع ذلك الشخص وطلب وكالة أوسع وإذا لم يُستجب لطلبه فإنّه سيحمل الناس على العدول عن تقليد الامام، فكتب له الامام: إذا خدمتني بمثل هذه الخدمة فإنّي ساكون لك شاكراً إلى يوم القيامة حيث يخف عنيّ كاهل المسؤولية (١٠٠). هكذا كان ينظر الامام إلى المرجعية، وهكذا كان يتعامل معها.

من الدروس التربوية التي أعطاها الامام في مجانبة الشهرة:

١ - في إحدى سنوات إقامة الامام في النجف الاشرف قدم عشرة آلاف

زائر إيراني إلى العراق بعد أداء فريضة الحج وكان يحضر جمع غفير منهم للصلاة خلف الامام والسلام عليه في مدرسة البروجردي، وكانوا يرغبون مسايرة الامام بعد الصلاة من مسجد المدرسة إلى بيته ويطلقون الصلوات، ولكن الامام كان يكره ذلك، وكان يقول لا يحق لأحد أن يتبعني؛ ولذا كان الامام يخرج أولاً وحده ثم بعد ذلك يخرج الزوّار. وقد يكون الامام في تلك الفترة بحاجة إلى إظهار قوّته أمام النظام البعثي الذي كان يسعى إلى تضعيفه.. إلّا أنّ الامام كان مستغرقاً في الاتصال بالله بحيث لم يكن يرى نفسه وحيداً أو بحاجة لمثل هذه الامور (١٠١).

٢ - يقول آية الله الرباني: لم يكن للإمام بعد وفاة السيد البروجردي رسالة عملية يرجع إليها مقلّده، ولذا اجتمع ما يقرب من (١٠٠) من طلابه لاقناعه بضرورة ذلك وأنهم من مقلّديه وجعلوه في قبال المسؤولية الشرعية تجاه هذا الموضوع، فوافق على طباعة رسالته «نجاة العباد» (١٠٢).

٣ - كان الامام يكره أن يتّبعه أحد، فاذا تبعه شخص قال له: «تفضّل». وهذه كلمة تعني أمرين: فإمّا أن يراد بها هل لك حاجة أو سؤال، فإن كان للشخص حاجة سأل، أو تعني الانصراف إذا لم يكن له حاجة.

كما كان يكره أن يحاط من قبل حاشيته وطلّابه. وفي مرّة فعلوا ذلك فالتفت اليهم وقال: هل تزفون عروساً؟

كما كان يكره أن يفتح له الطريق في مراسم الزيارة حيث ازدحام الناس. ففي مرّة كان في زيارة جده أمير المؤمنين (ع) وكان الازدحام شديداً حتى كاد أن يقع ويداس فالتفت أحد الحاضرين من أولاد المراجع وقال لشخصين كانا خلف الامام: لماذا لا تفسحان له الطريق هل تنتظران أن يقع ويداس؟ فقالا: لا نتجرأ على ذلك؛ لأنّه لا يسمح به (١٠٣)، بل لو كانوا يفعلون لا يابه بذلك ويغيّر مسيره باتجاه آخر. ففي ذات مرة كان في زيارة الامام

الحسين عليه السلام وكان الازدحام شديداً أيضاً ومعه أحد أعضاء مكتبه، ولم يكن الامام يستطيع الحركة وسط الجموع فأخذ الشخص الذي معه يطلق الصلوات حتى يفسح المجال، فاعترض عليه الامام، ولكنه استمر وفتح الطريق للامام فالتفت وإذا بالامام قد غيّر اتجاهه وسط الجموع، ولم يأبه بما فعل (١٠٤).

٤ - قام بعض طلابه بطباعة تعليقه على العروة من أموالهم، ولكنهم نقصوا بعض المبلغ، ففاتح بعض أعضاء المكتب صهر الامام الشيخ إشراقي، وبعد أيام جاء الجواب: أن الامام يقول: أنا لم أكلّفهم بالطباعة! (١٠٥).

٥ - يقول آية الله جوادي آملي: كان الامام من أهل البحث والدقة والنقاش العلمي ويجيب على الاشكالات، ولكنه لا يتدخل في الجلسات التي تتحول إلى جدال وتظاهر ومراء، فيأخذ جانب الصمت، ويكتفي بالجواب إذا سُئل فيها (١٠٦).

الهوامش

- (١) پا به پای آفتاب ١ : ١٧ . ذكر هذا النسب أخو الإمام الأكبر السيد مرتضى پسندیده .
- (٢) المصدر السابق : ١٧ - ١٨ .
- (٣) خميني روح الله ١ : ٧٨ .
- (٤) پا به پای آفتاب ١ : ٢١ .
- (٥) ذكر السيد پسندیده أسباب اختيار هذه الألقاب بتفصيل . انظر كتاب پا به پای آفتاب ١ :
- (٦) انظر : شخصيت وديدگاههای فقهی إمام خمینی : ١٤ - ١٥ .
- (٧) انظر : پا به پای خورشيد ١ : ٢٢ فما بعد ، حوار مع حرم الإمام السيدة خديجة ثقفی .
- (٨) اعتمدت في كتابة هذا البعد على كتاب «أبعاد شخصيتی و علمي حضرت إمام خميني» بالفارسية .
- (٩) صحيفه نور (فارسي) ١٨ : ٧٩ - ٨٠ .
- (١٠) مجله حضور (فارسي) العدد ١ : ص ٩ .
- (١١) مجموعة آثار استاذ شهيد مطهری ١ : ٤٤١ ، ط ٣ .
- (١٢) ذكر ذلك تلميذهما آية الله الشيخ إبراهيم الاميني في لقاء إذاعي .
- (١٣) حديث بيدارى : ٢٠ .
- (١٤) المصدر السابق : ٨٦ .
- (١٥) المصدر السابق ٣ : ٢٢٣ .
- (١٦) المصدر السابق ٤ : ٦٩ .
- (١٧) المصدر السابق ٣ : ٢٠٨ .
- (١٨) المصدر السابق ٢ : ٣٦ .
- (١٩) يقول أحد طلابه : كنّا ذات مرّة في الصحن الحيدري الشريف في النجف فانفض

المجلس ونظرنا إلى ساعة الحرم فكانت تشير إلى ٢/٣٠ بعد منتصف الليل واختلفت ساعات بعض الحاضرين بخمسة دقائق أو سبعة فبينما نحن نتحدث في ضبط الساعة وإذا بالامام يدخل على عادته في كل ليلة إلى الحرم الشريف للزيارة ، فقال أحد اساتذة النجف الحاضرين اضبطوا ساعاتكم فإنها ٢/٣٠ بعد منتصف الليل ، لأن الامام طوال ١٣ سنة يدخل الحرم في رأس هذه الساعة من دون تأخير إطلاقاً . (سرگذشتهای ویژه از زندگی امام خمینی ٥ : ٢٢) .

(٢٠) المصدر السابق ٣ : ٣٩ .

(٢١) مجله حوزه ، العدد ٦٨ - ٦٩ : ٤٢ (حديث لآية الله المظاهري) .

(٢٢) پا به پای آفتاب ٤ : ٢٨٩ .

(٢٣) پا به پای آفتاب ٤ : ٢٦ ، حديث الشيخ عباس علي عميد زنجاني .

(٢٤) المصدر السابق : ٦٩ (حديث لآية الله العظمى الشيخ فاضل اللنكراني) .

(٢٥) المصدر السابق : ١٣٩ (حديث لآية الله السيد محمد حسن المرتضوي اللنگرودي) .

(٢٦) سرگذشتهای ویژه حضرت امام خمینی ٦ : ٢١ (حديث لآية الله امامي كاشاني) .

(٢٧) المصدر السابق : ٩٤ ، (حديث لآية الله الشيخ محمد حسن قديري) .

(٢٨) المصدر السابق : ١٣٧ (حديث حجة الاسلام والمسلمين السيد محمد حسن مرتضوي اللنگرودي) .

(٢٩) سرگذشتهای ویژه از زندگی حضرت امام خمینی : ١٩ .

(٣٠) پا به پای آفتاب ٤ : ٤١ . (حديث حجة الإسلام عميد زنجاني) .

(٣١) سرگذشتهای ویژه حضرت امام خمینی ٦ : ٦٩ .

(٣٢) بررسی و تحلیلي از نهضت امام خميني (حمید روحاني) ١ : ٤١ .

(٣٣) پا به پای آفتاب ١ : ٤١ .

(٣٤) پا به پای آفتاب ٤ : ٢٩ (حديث حجة الاسلام عميد زنجاني) .

(٣٥) المصدر السابق : ٢٩١ (حديث آية الله العظمى الشيخ حسين النوري) .

(٣٦) مقدمة المعتمد لآية الله اللنكراني : ١٦ .

- (٣٧) صحيفه نور ١٥ : ١٥٠ .
- (٣٨) المصدر السابق ٦ : ٢٦٠ .
- (٣٩) جهاد أكبر : ٦١ . ط/٢ .
- (٤٠) صحيفه نور ١٢ : ٢٢٨ .
- (٤١) المصدر السابق ٢١ : ٩١ .
- (٤٢) حديث ولايت ١ : ٢٩٦ .
- (٤٣) پا به پاى آفتاب ١ : ٦٧ .
- (٤٤) المصدر السابق .
- (٤٥) المصدر السابق : ٦٨ - ٦٩ .
- (٤٦) المصدر السابق .
- (٤٧) المصدر السابق .
- (٤٨) المصدر السابق .
- (٤٩) المصدر السابق (من كلام نجل الامام السيد أحمد الخميني) .
- (٥٠) المصدر السابق : ٦٦ .
- (٥١) حديث ولايت ١ : ٢٩٦ .
- (٥٢) حديث ولايت ١ : ٢٩٦ .
- (٥٣) اعتمدنا في ترتيب هذا الفهرست على كتاب (أبعاد شخصيتي وعلمي حضرت امام خميني) وكتاب (حديث بيداري) عدا ما ذكرته عن تقارير بحوثه الاصولية والفقهية .
- (٥٤) پا به پاى آفتاب ٣ : ٣٧ .
- (٥٥) پرتوى از خورشيد : ١٩ .
- (٥٦) المصدر السابق .
- (٥٧) المصدر السابق : ٢١ .
- (٥٨) پرتوى از خورشيد نقلاً عن آية الله الصانعي .
- (٥٩) پرتوى از خورشيد : ٢٠ .

- (٦٠) المصدر السابق : ٢١ .
- (٦١) المصدر السابق : ٢٢ .
- (٦٢) المصدر السابق .
- (٦٣) پرتوی از خورشید : ٢١٠ .
- (٦٤) سلوك معنوی (مجموعه من الحوارات واللقاءات والخواطر عن العارف الكامل آية الله السيد بهاء الديني : ١١٣) .
- (٦٥) پرتوی از خورشید : ١٩٦ .
- (٦٦) المصدر السابق : ١٦٥ .
- (٦٧) المصدر السابق : ١٦٥ .
- (٦٨) المصدر السابق .
- (٦٩) الامام الخميني تجسيد الخلق الاسلامي : ١٠٤ و ٢٧ .
- (٧٠) مجله حوزة ٤٩ : ١٦٠ .
- (٧١) سرگذشتهای ویژه ٣ : ٣٧ .
- (٧٢) المصدر السابق ٢ : ١٠٠ .
- (٧٣) مجلة حوزة ١٢ : ٤٣ .
- (٧٤) سخن آفتاب : ١١١ و ١١٨ . نقلاً عن «صد آموزه جاودانه» ١١٤ - ١١٥ .
- (٧٥) مجلة پیام انقلاب ، العدد ٥٧ . (آية الله جنتی) .
- (٧٦) مجلة پیام انقلاب ، العدد ١٠٢ .
- (٧٧) پرتوی از خورشید : ٢١ .
- (٧٨) المصدر السابق : ٢٣٦ .
- (٧٩) پا به پای آفتاب ١ : ٣١٧ .
- (٨٠) الامام الخميني تجسيد الخلق الاسلامي : ١٠٣ .
- (٨١) پرتوی خورشید : ١٤٠ .
- (٨٢) الوسائل ١٨ : ١٢٣ .

- (٨٣) سيماي امام خميني : ١٠٢ .
- (٨٤) صحيفه نور ٢ : ٢٤٤ .
- (٨٥) مجله پاسدار اسلام ، العدد ٩٦ : ٣٠ .
- (٨٦) سرگذشتهاي ويژه امام خميني ٦ : ٢٩ .
- (٨٧) مجله حوزه ، العدد ٣٧ و ٣٨ وسرگذشتهاي ويژه ١ : ١١٠ .
- (٨٨) المصدر السابق ١ : ١١٠ .
- (٨٩) فرشته اعرابي نقلأ عن «صد آموزه جاودانه» ١١٨ .
- (٩٠) در سايه آفتاب : ٦٣ .
- (٩١) المصدر السابق : ١٠٣ .
- (٩٢) المصدر السابق : ٩٤ .
- (٩٣) المصدر السابق : ٣١٨ .
- (٩٤) المصدر السابق : ١٠٠ .
- (٩٥) المصدر السابق : ٢١٤ .
- (٩٦) پرتوي از خورشيد : ٩٢ . نقلأ عن الشيخ أنصاري من مسؤولي مكتب الامام .
- (٩٧) سياسي إمام خميني : ٣١ نقلأ عن مجلة حضور .
- (٩٨) پرتوي از خورشيد : ١١٣ .
- (٩٩) المصدر السابق : ٢١ .
- (١٠٠) المصدر السابق : ١٥٦ .
- (١٠١) پرتوي از خورشيد : ١٥٢ .
- (١٠٢) المصدر السابق : ١٥٤ .
- (١٠٣) المصدر السابق : ١٥٤ .
- (١٠٤) المصدر السابق : ١٥٤ .
- (١٠٥) المصدر السابق : ١٥٥ .
- (١٠٦) المصدر السابق .

قواعد النشر في مجلة

فقه أهل البيت^{عليهم السلام}

١ - ما ينشر في المجلة لا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة ولا المشرفين عليها.

٢ - تستقبل المجلة المقالات الاجتهادية والدراسات الفقهية بشكل عام، ونقترح أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية :

أ - الآفاق الفقهية في القرآن الكريم.

ب - الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية.

ج - الفقه المقارن مع الفقه الوضعي.

د - المسائل الفقهية الحيوية.

هـ - فقه النظريات الإسلامية العامة، كالنظرية الاقتصادية الإسلامية.

و - ما وراء الفقه، كتنتقيح الموضوعات المستحدثة، وفلسفة الأحكام.

ز - تأريخ الفقه والمدارس الفقهية.

ح - المباحث ذات الارتباط الوثيق بالفقه، كبعض المباحث الأصولية التي تتميز بالأهمية والجدة.

٣ - أن تكون المقالة متناسبة مع مستوى المجلة وأهدافها باعتبارها مجلة متخصصة في دائرة العلوم الفقهية.

٤ - ألا تكون المقالة منشورة أو مرسلة للنشر في مطبوعة أخرى.

٥ - للمجلة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر.

٦ - المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسلة إليها، لذا فالأفضل الاحتفاظ بنسخة عن الأصل.

٧ - ترتيب المقالات في المجلة يعتمد على أسس فنية، وكذا تعيين زمان نشرها.

٨ - للمجلة الحق في إعادة نشر المقالات في عدد آخر إذا ارتأت ذلك أو ترجمتها، كما أنّ للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة.



القارئ الكريم : إذا كنت راغباً في اقتناء الأعداد القادمة من المجلة فاملاً القسيمة التالية:

مجلة فقه أهل البيت ع عليهم السلام قسيمة الاشتراك السنوي

الاسم : Name :

العنوان : Address :

FIQH - U - AHLIL BAIT

قسيمة الاشتراك السنوي

داخل الجمهورية الإسلامية : (١٢٠٠) تومان

البلدان الأخرى : (٣٠) دولاراً أو ما يعادلها

ترسل هذه القسيمة مع وصل الدفع أو الحوالة على العنوان التالي :

ايران - قم - ص. ب : ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥

رقم الحساب داخل البلاد : ١٥١١٠٥٢٢٥٠ - بنك تجارت ايران - شعبة انقلاب - قم

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥ - جاري - بنك صادرات ايران - شعبة صفائية - قم

دَعَوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ

وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ

وَأَخِرُ دَعَوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ



GENERAL SUPERVISOR :

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF :

Khalid AL - Ghaffuri

EDITORIAL BOARD :

Abbas AL-Ka'bi

Safa-Ad-din AL-Khazraji

Qasim Moaddel AL-Ibrahimi

Haidar Hobbullah

Muhammad AL-Rahmani

EXECUTIVE MANAGER :

Ali Assaedi

ADDRESS :

P. O. Box : 37185/3799

QUM - IRAN

Tel : +98 251 7739999

Fax : +98 251 7744387

FIQH - U - AHLIL BAIT

Quarterly Jurisprudence Specialized

VOL. 11 - NO. 42 - 2006 / 1427

Kh_ghaffuri@islamicfeqh.com