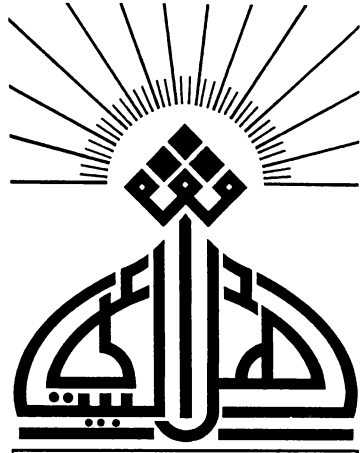
فقه أهل البيت عليهم السلام

فصليّة فقهيّة متخصّصة محكّمة

- بحث في أحكام الاحتكار
- نيابة الصبي المميّز في الحج /١
- فقه التوبة /٢
- دراسات مقارنة في فقه القرآن ـ علم فقه القرآن ـ دراسة منهاجية في بيان الماهية والموضوع /١
- منهج السيد الخوئي في علم الرجال
- قواعد فقهية ـ قاعدة اليد /٢
- في رحاب المكتبة الفقهية ـ دراسة حول منهج كتاب كشف الرموز /١
- رسالة في حكم الماء القليل الملاقي للنجاسة /٢
- موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام /١٧
- نافذة المصطلحات الفقهية ـ انقياد

شبكة الفكر
alfeker.net



فقه أهل البيت عليهم السلام

فصليّة فقهيّة متخصّصة محكّمة

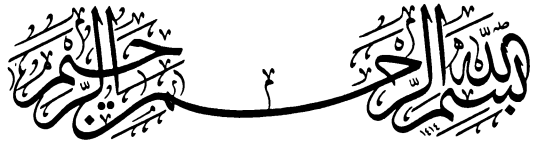
تصدر عن
مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي
طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام

العدد الحادي والستون ـ السنة السادسة عشرة
١٤٣٢هـ / ٢٠١١م

ISC

مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام حائزة على عضوية مركز توثيق العلوم للعالم الاسلامي (ISC) بمعدّل تأثير (IF) طبقاً لما ورد في كتاب المركز المذكور للمجلة المرقم ١٥٨٨ والمؤرخ ٢٠١٠/١/١٧ م

المشرف العام :
آية الله السيد محمود الهاشمي
رئيس التحرير :
الشيخ خالد الغفوري
هيئة التحرير :
الشيخ عباس الكعبي
الشيخ صفاء الدين الخزرجي
الشيخ حيدر حبّ الله
الشيخ محمد الرحماني
مدير التحرير :
الأستاذ علي الساعدي
المراسلات :
تكون باسم رئيس التحرير
وعلى العنوان التالي :
الجمهورية الإسلامية الإيرانية
قم ـ ص . ب : ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥
هاتف : ٧٧٣٩٩٩٩ ٢٥١ ٩٨+
فاكس : ٧٧٤٤٣٨٧ ٢٥١ ٩٨+
Kh_ghaffuri@islamicfeqh.com



﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾

التوبة : ١٢٢

محتويات العدد

كلمة التحرير ـ الخطاب الفقهي بين التقليد والمُعاصَرة ..... ٥ ـ ١٢

رئيس التحرير

ـ بحوث اجتهادية ـ

بحث في أحكام الاحتكار ..... ١٣ ـ ٣٤

آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

ـ دراسات وبحوث ـ

نيابة الصبي المميّز في الحج /١ ..... ٣٥ ـ ٧٢

الشيخ قاسم البشيري

فقه التوبة /٢ ..... ٧٣ ـ ٩٨

الشيخ علي فاضل الصددي

دراسات مقارنة في فقه القرآن ـ علم فقه القرآن دراسة منهاجية في بيان الماهية والموضوع /١ ..... ٩٩ ـ ١٣٤

الشيخ خالد الغفوري

منهج السيد الخوئي في علم الرجال ..... ١٣٥ ـ ١٦٢

الشيخ علي الدهيني

محتويات العدد

قواعد فقهية ـ قاعدة اليد /٢ ..... ١٦٣ ـ ١٩٠

الشيخ محمد الرحماني

في رحاب المكتبة الفقهية ـ دراسة حول منهج كتاب كشف الرموز /١ ..... ١٩١ ـ ٢٢٠

الشيخ خليل الكريواني

ترجمة : السيد حيدر الحسيني

رسالة في حكم الماء القليل الملاقي للنجاسة /٢ ..... ٢٢١ ـ ٢٦٨

آية الله محمد الفيض القمي

تحقيق : السيد حسن الفاطمي الموحد

الأُستاذ ميثم الدباغ

موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام/١٧ / ٢٦٩ ـ ٢٧٨

إعداد : التحرير

نافذة المصطلحات الفقهية ـ انقياد ..... ٢٧٩ ـ ٢٨٢

الخطاب الفقهي بين التقليد والمُعاصَرة

امتاز الفقه الإسلامي بشكل عامّ والفقه الإمامي بشكل خاصّ بغزارة المصنّفات على اختلافها سعةً واختصاراً وتنوّعها أُسلوباً وبياناً . . فإنّنا نرى عجلة التدوين في إطار مدرسة أهل البيت عليهم السلام متواصلة في حركتها منذ القرون الأُولى سيما أوائل القرن الخامس الهجري وما تلاه من قرون . . وليس الغرض من هذه الإثارة إبراز الجانب الكمّي في تلك المدوّنات والتركيز عليها والتفاخر بها والتغنّي بالأمجاد وإن كان هذا حقّاً طبيعياً لكلّ مدرسة فكرية . . بل مُرادنا التنبيه على أنّ هذا يُعدّ مؤشّراً منطقياً على حيوية العقل الفقهي الإمامي ومسيرته المعطاء . . وعلى الرغم من أنّ هذا المؤشّر يُعدّ مؤشّراً إيجابياً بلحاظ ما سبق ومادّة حضارية للدراسة ومدعاة للفخر والاعتزاز ويُعتبر ضوءً كاشفاً عن مدى الأصالة والعمق الماضوي إلا أنّ هذا المنجز العلمي العظيم كثيراً ما صار مرمى لسهام النقد واللوم بلحاظ عصرنا الراهن . . إذ أنّ الاتّهام الأساس ـ الذي وجّه ولا يزال يوجّه الى هذا الرصيد الفقهي ـ والذي نسمعه بين الفينة والأُخرى هو ضعف عنصر المُعاصرة فيه . . ولكي نكون علميين في تقييمنا لهذه الرؤية الناقدة والحكم عليها سلباً أو إيجاباً لابدّ أن نُحدّدها

كقضية . . وتحديدها يتمّ بتحديد طرفيها المُقوّمَين لها وهما : الموضوع والمحمول أوّلاً ثمّ التعرّض بعد ذلك الى النسبة بينهما . .

تحديد الموضوع : وهو التراث الفقهي

أشرنا في البدء الى غزارة التراث الفقهي وتنوّعه وأنّ له عرضاً عريضاً . . فيا ترى ما هو الملحوظ في هذه الرؤية بحسب أصحابها ؟ . . هل الملحوظ هنا جميع هذا التراث بقضّه وقضيضه بحيث تتشكّل قضية على نحو الكلّية ؟ أو الملحوظ بعض هذا التراث فتعود القضية جزئية ؟ أو الملحوظ التراث في الجملة فتعود القضية مهملة ومبهمة ؟ . . فنحن أمام ثلاثة احتمالات تتلخّص في الأوّلين . . وأمّا الاحتمال الثالث فهو مندكّ في الثاني . . باعتبار أنّ القضية المهملة بقوّة الجزئية كما يُقال . . وفيما يتعلّق بالموضوع فمن الضروري التعرّض الى تسمية أنواعه وأقسامه كي يتسنّى لنا تحرير محلّ النزاع . . فإنّ أنواع هذا التراث وأقسامه قد قسّمناها تقسيماً رباعياً على أساس الهدف من تدوينها :

١ ـ النوع الأوّل : الدراسات الاجتهادية التي تستهدف استنباط الموقف الشرعي في قضية من القضايا وتحكيم أدلّته وبلورتها في مقابل الرؤى الاجتهادية المنافِسة أو الموازية الأُخرى . .

٢ ـ النوع الثاني : الدراسات العلمية الاستدلالية التي تستهدف جمع المواقف الفقهية وتتبّع أدوات الإثبات الفقهي في موضوع واحد أو أكثر ودرج ما يُمكن أن تُثار بوجهه من مؤاخذات وإشكالات سواء أكان الداعي للبحث إشباع طموح شخصي لدى الباحث أو لملء حاجة بحثية ومكتبية عامّة كمصنّفات الفقه

المقارن أو نظير رسائل التخرّج الجامعية في أيامنا هذه . .

٣ ـ النوع الثالث : المدوّنات التعليمية ومناهج التدريس التي تخاطب الطبقة المتعلّمة لإعدادها الى مراحل التخصّص العليا سواء أكانت تلك المناهج موضوعة من قِبل مؤلّفيها لغرض التعليم وضعاً تعيينياً أو صارلها وضعاً تعيّنياً بعد ذلك . .

٤ ـ النوع الرابع : المدوّنات العامّة غير التخصّصية التي تستهدف خطاب الشرائح الاجتماعية المختلفة . . ومن نماذجها الرسائل العملية المعدّة لبيان الأحكام والوظائف الشرعية للمكلّفين والإصدارات المعدّة لغرض ترويج التثقيف الشرعي . .

تساؤل حول الموضوع : إذا اتّضح هذا فنقول : أيّ الأقسام الأربعة من أقسام التراث هو المعنيّ أو المُطالَب بالمُعاصَرة والتجديد ؟

الجواب : إنّنا لو أجرينا مسحاً إجمالياً للمطالبات بالمعاصرة ودعوات التجديد لظهر أنّ كلّ واحد من هذه الأقسام قابل لأن يكون ملحوظاً في المقام . . فمن الممكن أن الأوّل هو محطّ نظر بعض من يُطالب بالتجديد . . كما يُمكن لحاظ الثلاثة الأُخرى . .

تحديد المحمول : وهو المُعاصَرة والتجديد والتطوير

ما تقدّم كلّه كان في طرف الموضوع . . وأمّا المحمول فإنّ المُعاصَرة والتجديد والتطوير من المفاهيم المطّاطة التي تمتدّ على مساحة واسعة من المصاديق والمستويات والأبعاد . . فليست كلّها طرّاً تتناسب مع الأنواع المتقدّمة طرّاً . . ونُنبّه على أنّ هذه المفاهيم وإن كانت متقاربة معنى إلا أنّ بينها بوناً وتفاوتاً

بيد أنّنا نغُضّ النظر عمّا بينها من تفاوت ونجعلها في بوتقة واحدة باعتبار أنّ المقام هو مقام تقديم صورة إجمالية لا تتجاوز الفهرسة . . ونحن هنا نبغي التعرّض الى امتدادات هذه المفاهيم وتجسّداتها . . فنقول : إنّـه يُمكن تصوّر التجديد على عدّة صُعُد :

الصعيد الأوّل : تطوير البحث الاجتهادي سواء على مستوى منهج البحث أو على مستوى أدوات الإثبات أو على مستوى المنابع ومصادر الاجتهاد أو على مستوى نوع الموضوعات المبحوثة . . أو على مستوى توسعة الأُفق الاجتهادي الى أبعد من الافق الفـردي الضيّق بمـا يشمل الآفاق الاجتماعية والأنظمة العامّة . .

الصعيد الثاني : تطوير البحوث الاستدلالية سواء على مستوى خطّة البحث وترتيبه أو على مستوى انتخاب مسائل البحث ووضع سلالم الأولوية لها . . أو على مستوى مراعاة الجدّية في البحث واستهداف التنقيب في مسألة بحثية . . أو على مستوى الانفتاح على المدارس الأُخرى مذهبية كانت أو أكاديمية والإفادة من طرق البحث فيها وتوظيف الأفكار المطروحة فيها . . نظير : الإفادة من الموضوعات أو التحليلات الحقوقية وزاوية النظر فيها

الصعيد الثالث : تطوير مناهج التعليم وموادّ التدريس سواء أكان على مستوى طريقة ترتيب الدروس وتسلسلها في كلّ مادّة دراسية . . أو على مستوى ترتيب عرض المادّة ومنهجتها في الدرس الواحد . . أو على مستوى التدرّج والمرحلية في الجانب العمقي والأُفقي . .أو على مستوى تناسب الموادّ الدراسية وتنـاسقهـا مـع بعضها البعض الآخر . . أو على مستـوى تحديث

الموادّ وإضافة موادّ جديدة مفيدة للدارس والمتعلّم . . أو على مستوى حذف الزوائد . . أو على مستوى تأمين المقدّمات اللازمة لتحصيل التخصّص والخبروية في مجال الشريعة وعلومها . .

الصعيد الرابع : تطوير نمطية التثقيف الشرعي والفقهي سواء على مستوى كيفية التبويب الفقهي والتقسيم العامّ بما يتناسب مع حاجة المكلّف والمخاطب . . أو على مستوى التركيز على ما هو محلّ الابتلاء فعلاً . . أو على مستوى حذف الزوائد والمسائل المنقرضة أو النادرة . . أو على مستوى معالجة المسائل المستحدثة . . أو على مستوى تجديد أُسلوب العرض ولغة الخطاب . . أو على مستوى رفع درجة التثقيف العامّ وفتح مجالات الإقناع . . أو على مستوى الآليات ووسائل الإعلام الديني والدعوة . .

تحديد طبيعة النسبة بين الموضوع والمحمول : تشكيل القضايا

١ - إنّ كلّ مفردة من هذه المفردات المذكورة آنفاً في طرف الموضوع يُمكن أن تكون متعلّقاً لواحد أو أكثر من المحمولات المُدرجة آنفاً كي يتمّ تشكيل قضية من القضايا التي تصلح أن تدخل دائرة المعاصرة والتجديد . . فلو افترضنا الموضوع في القضية التي يُراد بحثها هو النوع الأوّل وهو الدراسات الاجتهادية فمن الممكن أن يكون متعلّقاً للتطوير على مستوى المنهج أو على مستوى لغة الخطاب أو على مستوى خطّة البحث وهكذا . .

وليس من الصحيح إخراج قضية تطوير المنهج الاجتهادي عن

دائرة البحث بحجّة أنّه أمر محسوم من قبل حيث تحدّدت معالم المنهج الاجتهادي في علم الأُصول وقضي الأمر ولا يُمكن التشكيك في متانته وصلاحيته . . كلا إنّ تعريض المسائل للبحث يزيد في استحكامها ويؤكّد سلامتها ويثبّت يقينيّتها . . وأمّا إسدال الستار فهو هروب من الساحة العلمية مهما كان المبرّر . .

٢ ـ إنّ تشكّل القضية لا بدّ أن يخضع للدراسة من أجل التأكّد من مدى صحّة النسبة فيها . . فقد يشكّك أحد في إمكانية تحديث لغة الخطاب في البحوث الاجتهادية أو الدراسات الاستدلالية . . كأن يُقال : بأنّه ما دام البحث تخصّصياً فهو يقتضي التعامل داخلياً بالمصطلحات وعبر اللغة الفنّية والمتداولة بين المتخصّصين . . فلا يُمكن تشكيل مثل هذه القضية . . وربّما يُسلّم البعض بإمكانية ذلك إلا أنّه يُشكّك في جهة القضية من ناحية عدم وصولها الى حدّ اللزوم ودرجة الضرورة . . بل قد يرى البعض الضرورة بالاتّجاه المعاكس والاعتقاد بضرورة العدم وأنّ فتح مثل هذا الباب في ميدان البحوث التخصّصية له نتائج سلبية على المجال الاجتهادي فيرِده المتطفّلون وغير المؤهّلين . .

قضايا التجديد بين النظرية والتطبيق :

حينما يتمّ تحديد إحدى القضايا تكون مرشّحة حينئذٍ لتنزيلها من عالم النظرية الى عالم التنفيذ والتطبيق . . وعملية التطبيق تتطلّب عادة دراسة برامجية دقيقة شاملة تأخذ كلّ المؤثّرات بنظر الاعتبار وعلى المدى الطويل . . فمثلاً عندما يُفترض صحّة القضية التالية : وهي ضرورة تحديث مناهج التعليم في

الحوزات العلمية . . فليس من الصحيح الشروع بعملية تدوين مناهج بديلة قبل البحث في تحديد خصائص هذا النموذج البديل . . وما هو عدد البدائل المتصوّرة في المقام ؟ . . وما هو مصير المتون الفقهية القديمة ؟ . . وما هو مقدار دورها في النموذج البديل ؟ وهل لها مكاناً فيه أو لا ؟ . . وبأيّ حجم ؟ . . ومن هو المؤهّل للتصدّي لعملية التدوين سواء أكان فرداً أو لجنة ؟ . . ما هي عناصر نجاح المنهج الجديد في عمليات التدريس مستقبلاً ؟ وما هي الضمانات العملية ؟ . . وما هي مصادر الإسناد الداعمة لهذا المنهج ؟ . . الى غير ذلك من الأسئلة المتعدّدة التي تبحث عن إجابات منطقية محدّدة في ضوء الواقع البحثي والمادّة العلمية نظرياً وفي ضوء واقع الكادر البشري المتوفّر بما يضمّه من طاقم التدريس ومن شريحة المتلقّين والمتعلّمين . .

ديمومة التغيير والتجديد بتغيّر المتطلّبات

١ ـ التقويم والمتابعة :

ثم إنّه ما دامت مسؤولية التجديد والمعاصرة نابعة من صميم الحسّ الرسالي فلا تسقط هذه المسؤولية بمجرّد الوصول الى ما ذُكر من مراحل وإنجاز خطوات كلّ مرحلة . . بل لا بدّ من القيام بتقويم للمقترح المقدّم ودراسة ما فيه من آثار واقعية بعد مرحلة التنفيذ . . ففيما يرتبط بالمثال المتقدّم وهو تحديث المنهج التدريسي ينبغي متابعة النتائج التي تمخّض عنها تدريس هذا الكتاب البديل أو ذاك من أجل تشخيص مواطن الخلل فيه ومعالجتها . . فليس من المناسب التسامح في هذا الميدان الخطير

وهو مناهج التعليم دون متابعة والاكتفاء بالتقويم النظري السابق على عملية التنفيذ . . بل لا بدّ من تتميمه بتقويم لا حق أيضاً وبشكل متواصل فربّما يُمكن تقديم نماذج تدريسية أفضل . .

٢ ـ رصد محرّكات التغيير :

إنّ نقص الإنسان ومحدودية مدركاته من ناحية . . وأيضاً حركة الواقع وعدم سكونه بما فيه من عناصر أساسية من ناحية ثانية . . والمنافسة مع الآخر من ناحية ثالثة . . كلّ ذلك ليُملي علينا عدم الوقوف في نقطة ونعتبرها نقطة النهاية . . بل علينا الكدح الدؤوب في هذا الطريق اللامتناهي من أجل أن نعتبر كلّ نقطة توقّف هي نقطة انطلاق الى محطّة أُخرى . . إنّ المبدأ الأخلاقي في الإسلام الذي يدعو الى محاسبة النفس كما يصدق على محاسبة الفرد لما يصدر منه من سلوكيات خاصّة كذلك يصدق على محاسبة الكيانات لأنفسها وما يصدر عنها من مشاريع عامّة . .

﴿ رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً ﴾

. . ولا حول ولا قوة إلا بالله . .

رئيس التحرير

بحوث اجتهادية

بحث في أحكام الاحتكار

□ آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

تناول الباحث في هذا المقال أحكام الاحتكار من جهات خمس : تطرق في الاولى إلى المراد بالاحتكار وحكمه والاستدلال على الحرمة . . وفي الثانية بيّن المراد بالمتاع الممنوع احتكاره وتسرية الحكم لغيره . . أمّا الثالثة فقد أوضح فيها مدة الاحتكار وما يتحقق به من شراء أو زرع أو غيره . . أمّا الرابعة فقد بحث فيها أحكام الاحتكار الثانوية . . في حين بحث في الخامسة حكم المحتكر . . (التحرير)

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين ، وأفضل الصلوات على أفضل النبيّين محمّد وآله الطاهرين ، وبه نستعين .

والبحث يقع في عدّة جهات :

الجهة الأولى : تعريف الاحتكار وحكمه

قال الشيخ الأعظم ﷺ : « إحتكار الطعام ـ وهو كما في الصحاح وعن المصباح : جمع الطعام وحبسه يتربّص به الغلاء ـ لا خلاف في مرجوحيّته ، وقد اختلف في حرمته ، فعن المبسوط والمقنعة والحلبيّ في كتاب المكاسب والشرائع

والمختلف الكراهة وعن كتب الصدوق والاستبصار والسرائر والقاضي والتذكرة والتحرير والإيضاح والدروس وجامع المقاصد والروضة التحريم ، وعن التنقيح والميسية تقويته ، وهو الأقوى بشرط عدم باذل الكفاية ... »[١] .

وقد نسب السيّد الخوئيّ ﷺ الحرمة إلى المشهور[٢] .

الاستدلال على الحرمة :

وعمدة الدليل على الحرمة صحيحة سالم الحنّاط ، قال : قال لي أبو عبد الله ﷺ : « ما عملك ؟ » . قلت : حنّاط ، وربّما قدمت على نفاقٍ وربّما قدمت على كساد فحبست . قال : « فما يقول من قِبَلَكَ فيه ؟ » . قلت : يقولون : محتكر . فقال : « يبيعه أحد غيرك ؟ » . قلت : ما أبيع أنا من ألف جزء جزءاً . قال : « لا بأس ، إنّما كان ذلك رجل من قريش يقال له حكيم بن حزام ، وكان إذا دخل الطعام المدينة اشتراه كلّه ، فمرّ عليه النبيّ ﷺ فقال : يا حكيم بن حزام إيّاك أن تحتكر »[٣] .

وقوله ﷺ : « إيّاك أن تحتكر » واضح الدلالة على الحرمة .

وقد روى السيّد الرضي ﷺ في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين ﷺ في كتابه إلى مالك الأشتر قال : « فامنع من الاحتكار ؛ فإنّ رسول الله ﷺ منع منه ، وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدل ، واسعاً لا يجحف بالفريقين من البائع والمبتاع ، فمن قارف حكرة بعد نهيك فنكّل وعاقِب في غير إسراف »[٤] .

وظاهر جملة « إنّ رسول الله ﷺ منع منه » : أنّه ﷺ حرّمه .

إلا أنّ الشريف الرضي ﷺ روى الرواية مرسلة .

ولكن للشيخ الطوسيّ تذيُّل سند إلى عهد الإمام ﷺ إلى مالك الأشتر قد يمكن تصحيحه ، وهو ما يلي : « أخبرنا بالعهد ابن أبي جيد عن محمّد بن الحسن

[يعني ابن الوليد] عن الحميريّ [يعني عبدالله بن جعفر الحميريّ] عن هارون بن مسلم والحسن بن ظريف جميعاً عن الحسين بن علوان الكلبيّ عن سعد بن طريف عن الأصبغ بن نباتة عن أمير المؤمنين عليه السلام » [٥].

وقد يمكن النقاش في هذا السند بعدّة وجوه :

الوجه الأوّل : التشكيك في وثاقة الحسين بن علوان الكلبيّ ؛ إذ لا دليل على وثاقته عدا ما ورد عن النجاشيّ من قوله : « الحسين بن علوان الكلبيّ مولاهم كوفيّ عامِيّ ، وأخوه الحسن يكنّى أبا محمّد ثقة رويا عن أبي عبدالله عليه السلام ، وليس للحسن كتاب ، والحسن أخصّ بنا وأولى ... » [٦].

فلو أرجعنا قوله : « ثقة » إلى الحسن لا إلى الحسين لم يبق لنا دليل على توثيق الحسين بن علوان .

ولكن بالإمكان التغلّب على هذا الإشكال ؛ إمّا بقرينة ورود العبارة في ترجمة الحسين ، أو بقرينة أ نّه بيّن حال الحسن بعد ذلك بقوله : « أخصّ بنا وأولى » أو بمجموع القرينتين .

الوجه الثاني : التشكيك في وثاقة سعد بن طريف حيث اختلف تقييم الشيخ له عن تقيّم النجاشيّ ، فذكر الشيخ عنه : أنّه صحيح الحديث [٧] ، وذكر النجاشيّ عنه : أنّه يُعرف ويُنكر [٨] . ومع التعارض لا يبقى دليل على وثاقته .

ولكن السيّد الخوئيّ رحمه الله فسّر قول النجاشيّ بأنّ المقصود أنّ حديثه أحياناً يأتي حديثاً معروفاً وأُخرى يأتي حديثاً غريباً ، أي لا تقبله العقول العادية المتعارفة ، وهذا لا ينافي الوثاقة .

أقول : إنّ هذا التفسير غير واضح عندنا ، من المحتمل تفسير آخر ، وهو أنّ هذا الإنسان يعرفه البعض بالوثاقة ومجهول عند البعض الآخر .

وعلى أيّ حال فيمكن التغلّب على هذا الإشكال كما لو فرض إجمال في كلام النجاشيّ ، أو شكّ في معناه ، أو قلنا : إنّه على أيّ حال لم يشهد بضعفه ، فشهادة الشيخ الطوسيّ ﵀ بصحّة حديثه حجّة .

هذا ، مضافاً إلى أنّ سعد بن طريف ممّن روى عنه ابن أبي عمير على ما ورد في الكافي (٩) .

وهذا ممّا غفل عنه الشيخ عرفانيان ﵀ في كتابه مشايخ الثقاة (١٠) .

الوجه الثالث : أنّ ابن أبي جيد الذي بدأ به الشيخ الطوسيّ ﵀ سنده إلى عهد الإمام لمالك الأشتر لا دليل على وثاقته إلا كونه شيخاً للنجاشيّ ، وقد ذهب السيّد الخوئيّ ﵀ إلى وثاقة جميع مشايخ النجاشيّ (١١) .

ولكنّنا لم تثبت عندنا صحّة هذا المبنى .

وبالإمكان التغلّب على هذا الإشكال بأنّ للشيخ الطوسيّ ﵀ سنداً تامّاً إلى روايات وكتب محمّد بن الحسن بن الوليد حيث قال ﵀ في الفهرست : « أخبرنا بها جماعة عن أبي جعفر بن بابويه عنه » (١٢) .

ونحن وإن كنّا لم نعرف من هم المقصودون بقوله : « جماعة » ، لكنّنا لا نحتمل تواطؤ جماعة من مشايخ الشيخ الطوسيّ على الكذب .

وأيضاً يمكن التغلّب على هذا الإشكال بأنّ للشيخ الطوسيّ ﵀ سنداً تامّاً إلى جميع كتب وروايات عبدالله بن جعفر الحميريّ حيث قال ﵀ : « أخبرنا بجميع كتبه ورواياته الشيخ المفيد ﵀ عن أبي جعفر بن بابويه عن أبيه ومحمّد بن الحسن عنه ... » (١٣) .

فلو آمنّا بأنّ إطلاق كلمة « رواياته » تشمل حتّى الروايات الشفهيّة الواصلة إلى الشيخ فلا إشكال في أنّ كلاً من سندي الشيخ في الفهرست اللذين نقلناهما

إلى محمّد بن الحسن بن الوليد وإلى عبدالله بن جعفر الحميريّ يشملان روايته لعهد الإمام عليه السلام إلى مالك الأشتر .

ولكنّنا لا نؤمن بذلك ؛ لأ نّنا نفسّر كلمة « رواياته » في مثل قوله : « أخبرنا بكتبه ورواياته » بالكتب التي رواها دون الروايات الشفهيّة ؛ وذلك :

أوّلاً : أنّ الروايات الشفهيّة يصعب عادة إضافتها إلى سند موحّد فينصرف إطلاق كلام الشيخ عنها .

وثانياً : أنّ التتبّع في فهرست الشيخ يؤدّي بنا إلى هذه النتيجة ؛ إذ ترى أنّ عطف الروايات على الكتب لم يرد في فهرست الشيخ إلا بالنسبة للرواة المتأخّرين الذين يعتبرون مشايخ إجازة للكتب ، من قبيل أحمد بن محمّد بن عيسى ومن في طبقته ومن يقع في الطبقات التي تأتي بعد تلك الطبقة ، أمّا بالنسبة لطبقات المتقدّمين كزرارة وأضرابه ممّن كانوا رواة ولم يكونوا مشايخ إجازة للكتب فهو لا يذكر سنداً موحّداً إلا إلى كتبه لا إلى رواياته ، وهذا يؤدّي إلى انصراف تعبير الشيخ بكلمة « رواياته » إلى روايات الكتب.
وحلّ الإشكال في المقام عندئذٍ ينحصر بأن يُقال : إنّ من المطمأنّ به أنّ عهد الإمام إلى مالك الأشتر لطوله وسعته لا يكون وصوله إلى الشيخ بالمشافهة ، وإنّما وصل إليه ضمن الكتب التي وصلت إليه ، فيكون مشمولاً للسندين اللذين عرفتهما .

الجهة الثانية : بيان المراد بالمتاع الذي يحرم احتكاره

فهل نأخذ بإطلاق ما مضى من عهد الإمام عليه السلام إلى مالك الأشتر حيث ورد فيه : « فامنع من الاحتكار ؛ فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله منع منه » أو إنّ هذا منصرف إلى احتكار الطعام خصوصاً أنّ الوارد في عدد من الروايات اسم الطعام من قبيل

ما مضى في صحيحة سالم الحنّاط : « إنّما كان رجل من قريش يقال له حكيم بن حزام ، وكان إذا دخل الطعام المدينة اشتراه كلّه ، فمرّ عليه النبيّ ﷺ فقال : يا حكيم بن حزام إيّاك أن تحتكر » (١٤) .

وصحيحة الحلبيّ عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سُئل عن الحكرة ؟ فقال : « إنّما الحكرة أن تشتري طعاماً وليس في المصر غيره فتحتكره ، فإن كان في المصر طعام غيره فلا بأس أن تلتمس بسلعتك الفضل » (١٥) .

ورواه الكلينيّ في الكافي أيضاً بسند تامّ عن الحلبيّ نحوه مع زيادة : قال : « وسألته عن الزيت فقال : « إذا كان عند غيرك فلا بأس بإمساكه » » (١٦) .

وصحيحة الحلبيّ عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن الرجل يحتكر الطعام ويتربّص به ، هل يصلح ذلك ؟ قال : « إن كان الطعام كثيراً يسع الناس فلا بأس به ، وإن كان الطعام قليلاً لا يسع الناس فإنّه يكره أن يحتكر الطعام ويترك الناس ليس لهم طعام » » (١٧) .

وصحيحة غياث بن إبراهيم (١٨) عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « ليس الحكرة إلا في الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن » .

وفي نقل الصدوق رحمه الله أضاف : « والزيت » (١٩) .

ورواية أبي البختري عن جعفر بن محمّد عن أبيه أنّ عليّاً عليه السلام كان ينهى عن الحكرة في الأمصار فقال : « ليس الحكرة إلا في الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن » (٢٠) .

ورواية السكونيّ عن جعفر بن محمّد عن آبائه عن النبيّ ﷺ قال : « الحكرة في ستّة أشياء في الحنطة والشعير والتمر والزيت والسمن والزبيب » (٢١) .

ومرسلة الصدوق قال : قال رسول الله ﷺ : « لا يحتكر الطعام إلا خاطئ » » (٢٢) .

وموثّقة إسماعيل بن أبي زياد التي رواها الشيخ بسند صحيح له عن إسماعيل بن أبي زياد ـ يعني السكونيّ ـ عن أبي عبدالله عليه السلام عن أبيه قال: « لا يحتكر الطعام إلا خاطئ » (٢٣).

قال الشيخ رحمه الله : « ثمّ إنّ ثبوته في الغلات الأربع بزيادة السمن لا خلاف فيه ظاهراً ، وعن كشف الرموز وظاهر السرائر دعوى الإتّفاق عليه ، وعن مجمع الفائدة نفي الخلاف فيه .

وأمّا الزيت فقد تقدّم في غير واحد من الأخبار ؛ ولذا اختاره الصدوق والعلامة في التحرير حيث ذكر أنّ به رواية حسنة ، والشهيدان والمحقّق الثاني وعن إيضاح النافع أنّ عليه الفتوى .

وأمّا الملح فقد ألحقه بها في المبسوط والوسيلة والتذكرة ونهاية الأحكام والدروس والمسالك ؛ ولعلّه لفحوى التعليل الوارد في بعض الأخبار من حاجة الناس » (٢٤).

أقول : لا ينبغي الإشكال في حرمة حصر الطعام ولا في إنصراف المطلق الذي قد يحتمل شموله بإطلاقه لغير الطعام كعهد الإمام إلى مالك الأشتر إليه ؛ وذلك لعدد من الصحاح الماضية ، من قبيل : صحيحة سالم الحنّاط (٢٥) وصحيحة الحلبيّ (٢٦) وصحيحته الأُخرى (٢٧) ولموثقة السكونيّ (٢٨).

في اقتصار الحكم على الطعام وشموله لغيره :

يقع الكلام تارة في معنى الطعام ، وأُخرى في التوسعة في الحكم ليشمل بعض ما لا يكون طعاماً ، وثالثة في التضييق ليخرج من الحكم بعض الأطعمة :

١ـ أمّا معنى الطعام فالظاهر أنّه يختلف من بلد إلى بلد أو من قُطر إلى قُطر باختلاف ما هو قوت غالب الناس فيه .

وما ورد في بعض الروايات الماضية من تسمية بعض الأطعمة كالحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن والزيت [٢٩] ينصرف بمناسبات الحكم والموضوع ـ لو اختلفت الأقطار في الأمر ـ إلى القطر الذي تعارف فيه ذلك ، ولعلّ كلّ الأقطار الإسلاميّة في وقت صدور النّص كانت كذلك ، بل لعلّ جميع الأقطار في زماننا أيضاً يكون الأمر فيه كذلك .

٢ـ وأمّا التوسعة في الحكم ليشمل بعض ما لا يكون طعاماً فمثاله النفط أو الوقود الذي يتوقّف عليه عادة تهيئة الطعام .

ولا إشكال في تعدّي العرف من دليل حرمة حكر الطعام إلى حرمة ما يتوقّف عليه تهيئة الطعام خصوصاً صحيحة الحلبيّ : « فإنّه يكره أن يحتكر الطعام ويترك الناس ليس لهم طعام » [٣٠] ؛ إذ لو احتكر ما يتوقّف عليه الوقود فقد ترك الناس ليس لهم طعام .

٣ـ وأمّا التضييق في الحكم بإخراج بعض الأطعمة منه فمنشأه عدد من الروايات الماضية الحاصرة للحكم ببعض الأطعمة [٣١] .

وأجاب السيّد الخوئيّ ﷺ عن ذلك بأنّ تلك الروايات ضعيفة سنداً ، فلا يمكننا رفع اليد بها عن الإطلاق في الروايات الصحيحة الدالّة على حرمة الاحتكار في الطعام .

أقول : إنّ ضعف السند مختصّ بروايتي أبي البختري والسكونيّ [٣٢] ، أمّا رواية غياث بن إبراهيم [٣٣] فهي صحيحة السند .

وكأنّ السيّد الخوئيّ ﷺ خلط بين غياث بن إبراهيم الثقة الذي هو من أصحاب الصادق عليه السلام وغياث بن إبراهيم البُتريّ [٣٤] الذي هو من أصحاب الباقر عليه السلام ولم تثبت وثاقته ، في حين أ نّه ﷺ في معجم الرجال (في الطبعة الحديثة) ميّز بينهما [٣٥] .

وعليه فلابدّ من الكلام في أنّه ما هو مقتضى الجمع بين صحيحة غياث بن إبراهيم عن أبي عبدالله عليه السلام « ليس الحكرة إلا في الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن ، وفي نقل الصدوق أضاف والزيت » ومطلقات تحريم حكر الطعام .

فأوّل ما يخطر بالبال هو الجمع بتقييد المطلقات .

فمن ناحية ورد مثلاً في صحيحة الحلبيّ » : إنّما الحكرة أن تشتري طعاماً وليس في المصر غيره فتحتكره ، فإن كان في المصر طعام أو متاع غيره فلا بأس أن تلتمس بسلعتك الفضل » [٣٦] ، وأضاف في نسخة الكافي : وسألته عن الزيت ، وفي نسخة : عن الزبيب ، فقال : « إذا كان عند غيرك فلا بأس بإمساكه » [٣٧] .

وفي صحيحته الأُخرى : « إن كان الطعام كثيراً يسع الناس فلا بأس به ، وإن كان الطعام قليلاً لا يسع الناس فإنّه يكره أن يحتكر الطعام ويترك الناس ليس لهم طعام » [٣٨] .

ومن ناحية أُخرى نرى صحيحة غياث حصرت بكلمة « إنّما » الحكرة بالحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن ، أو مع إضافة الزيت ، أفليس الجمع العرفيّ يقتضي تخصيص الطعام بالغلات الأربع بإضافة الدهن الذي هو ممثّل في السمن أو فيه وفي الزيت ؟

ومن ناحية أُخرى قد يُقال : إنّ هذا الجمع هو مقتضى التقيّد بحرفيّة القاعدة الأُصوليّة المعروفة القائلة بتخصيص أو تقييد العامّ أو المطلق بالخاصّ .

أمّا لو قلنا [٣٩] : إنّنا نؤمن بقاعدة التخصيص أو التقييد ، لا على أساس ما هو المتعارف عندهم من قرينيّة الخاصّ على الطعام أو المطلق ، وإنّما نؤمن بذلك

على أساس الأولوية ، فقد يُرى أنّ المطلقات في المقام أقوى في لسانها من هذا المقيّد في الفهم العرفيّ ومناسبات الحكم والموضوع فيحمل المقيّد على فرض المجتمعات التي يكون أكثر تعوّدها على هذه الأطعمة ، أمّا لو وجد مجتمع يقوى في عادتهم وحاجتهم البادمجان ، مثلاً ، أو اليقطين ، أو أقسام أُخرى من الإدام فهي تبقى داخلة تحت إطلاق الطعام ، ولا تخرج بهذا المقيّد .

نعم ، قد يقال : إنّ الفواكه ونحوها تبقى عادة ثانويّة في المجتمعات العرفيّة دائماً . يبقى مثل الملح الذي يُحتاج إليه في أكثر الأطعمة داخلاً في إطلاق الطعام .

الجهة الثالثة : مدّة الاحتكار وشروطه

١ ـ مدة الاحتكار

قال الشيخ الاعظم رحمه الله : « روى السكونيّ عن أبي عبد الله عليه السلام : « إنّ الحكرة في الخصب أربعون يوماً وفي الغلاء والشدّة ثلاثة أيّام ، فما زاد على الأربعين يوماً في الخصب فصاحبه ملعون ، وما زاد في العسرة على ثلاثة أيّام فصاحبه ملعون » [٤٠] . ويؤيّدها ظاهر رواية المجالس [٤١] المتقدّمة .

وحكي عن الشيخ ومحكيّ القاضي والوسيلة العمل بها ، وعن الدروس : أنّ الأظهر تحريمه مع حاجة الناس ومظنّتها الزيادة على ثلاثة أيّام في الغلاء وأربعين في الرخص ؛ للرواية . انتهى .

أمّا تحديده بحاجة الناس فهو حسن ، كما عن المقنعة وغيرها ، وكما يظهر من الأخبار المتقدّمة .

وأمّا ما ذكره من حمل رواية السكونيّ على بيان مظنّة الحاجة فهو جيّد ، ومنه يظهر عدم دلالتها على التحديد بالعددين تعبّداً » [٤٢] .

وذكر السيّد الخوئيّ في التنقيح على ذكر الرواية الأُولى رَفَضها بضعف السند فقال : « مع الحاجة يحرم الاحتكار ولو في أقلّ من ثلاثة أيّام ، ومع عدم الحاجة

لا مانع من الاحتكار ولو في أزيد من أربعين يوماً » وقال : « ولا مانع من حمل رواية السكونيّ على صورة مظنّة الحاجة بدعوى أنّ الحاجة في الخصب في أزيد من الثلاثة وفي الغلاء في أقلّ من أربعين يوماً ، كما حكي عن الشهيد وإن كان الحمل في حدّ نفسه بعيداً » (٤٣) .

أقول : ويمكن حمله على أنّ ذكر ثلاثة أيّام وأربعين يوم كان من باب المثال ، وأ نّه إشارة إلى مقياس عدد الأيّام التي ينتهي إلى ترك الأُمّة بلا طعام .

وعلى أيّ حال فبعد سقوط سندها لا قيمة لها ، فالنتيجة هي ما أفاده السيّد الخوئيّ ﷺ من أنّه مع عدم الحاجة لوجود الباذلين لا يحرم الاحتكار ولو في أكثر من أربعين ، ومع الحاجة يحرم الاحتكار ولو في أقلّ من ثلاثة أيّام ؛ وذلك تمسّكاً بالإطلاقات .

وأمّا الرواية الثانية : وهي رواية المجالس عن أبي مريم ، فقد قال السيّد الخوئيّ ﷺ بشأنها : « الظاهر أنّها رواية أخلاقيّة غير مربوطة بالكراهة أو الحرمة في الاحتكار ؛ لأنّ الطعام إذا لم يكن هناك باذل فلا يفرّق في الحرمة بين الأربعين والثلاثين يوماً ، وإن كان له باذل فلا يفرّق في جواز حبسه بين الأربعين والثلاثين . إذن ، فالظاهر أنّ حبس الطعام بقصد الغلاء للمسلمين وازدياد قيمته يكشف عن خبث سريرة ذلك المحتكر ... فلو رفع يده عن ذلك قبل الأربعين غفر الله له ذلك ، وإلا فهو معاقب بحسب الأخلاق . هذا بحسب الدلالة . وأمّا بحسب السند فهي ضعيفة » (٤٤) .

ولعلّ مقصوده ﷺ أنّ هذه الرواية لم تشتمل على كون أربعين يوماً مقياساً لحرمة الحكر ، وإنّما دلّت على عدم كون بيعه بعد ذلك والتصدّق بثمنه كفّارة لما صنع ، وهذا يناسب كون الرواية أخلاقيّة بحتة .

وعلى أيّ حال فهذه الرواية أيضاً غير تامّة السند .

٢ ـ ما يتحقق به الاحتكار من شراء أو غيره

قال الشيخ الاعظم ﷺ : مقتضى ظاهر صحيحة الحلبيّ المتقدّمة [يعني القائلة : إنّما الحكرة أن تشتري طعاماً وليس في المصر غيره فتحتكره ، فإن كان في المصر طعام غيره فلا بأس أن تلتمس بسلعتك الفضل] [٤٥] في بادئ النظر حصر الاحتكار في شراء الطعام ، لكنّ الأقوى التعميم ... .

ويؤيّد ذلك ... تفسير الاحتكار في كلام أهل اللغة بمطلق جمع الطعام وحبسه سواء كان بالاشتراء أو بالزرع والحصاد والإحراز ، إلا أن يراد جمعه في ملكه [وكأنّ مقصوده ﷺ من الجملة الأخيرة : إلا أن يكون المقصود بإحرازه جمعه في ملكه ، لا حكره بعدم البيع] . ويؤيّد التعميم تعليل الحكم في بعض الأخبار بـ : « أن يترك الناس ليس لهم طعام » [٤٦] .

وعليه ، فلا فرق بين أن يكون ذلك من زرعه ، أو من ميراث ، أو يكون موهوباً له ، أو كان قد اشتراه لحاجة فانقضت الحاجة وبقي الطعام لا يحتاج إليه المالك فحبسه متربّصاً للغلاء » [٤٧] .

أقول : لا ينبغي الإشكال في أنّ الفهم العرفيّ يقتضي حمل الشراء في الصحيحة الماضية على المثاليّة ، ولو فرض الإجمال كفانا الإطلاق الموجود في صحيحة الحلبيّ الأُخرى : عن الرجل يحتكر الطعام ويتربّص به هل يصلح ذلك ؟ قال : « إن كان الطعام كثيراً يسع الناس فلا بأس به ... » [٤٨] .

الجهة الرابعة : أحكام الاحتكار الثانوية

الاحتكار قبل الاستفادة من البيع غالباً لا ينقسم إلا إلى الحلال والحرام ، فمع حاجة الناس وعدم كفايتهم حرام ، ومع الكفاية حلال .

ولكن قد يتّصف بالاستحباب أو الوجوب أو الكراهة بعناوين ثانويّة ، فقد يتوقّف مثلاً حفظ نفوس محترمة على احتكار الطعام في الخصب حتّى لا يموتوا

في المجاعة جوعاً فيجب ، فالاحتكار في ساعة الخصب ومدّته كان حلالاً ، ولكنّه اتّصف بالوجوب لتوقّف الواجب عليه .

وقد يتّفق أنّه يحتكر الطعام في مدّة عدم الحاجة فهو بعنوانه الأوّليّ حلال ، ولكن كان هدفه من ذلك التوسعة على الزوّار الذين سيقدمون أو على المضطرّين فيتّصف بالاستحباب .

وقد يتّفق أنّه يحتكر الطعام في زمن وجود الكفاية ، فهو حلال بعنوانه الأوّليّ ، ولكن يقصد بذلك أن يصيد أُناساً يستطيع غبنهم بالبيع عليهم بأزيد من السعر السوقيّ وبشكل فاحش فيتّصف بالكراهة [٤٩] .

الجهة الخامسة : حكم المحتكر

قال الشيخ ﷺ : « الظاهر عدم الخلاف ـ كما قيل ـ في إجبار المحتكر على البيع حتّى على القول بالكراهة ، بل عن المهذّب البارع الإجماع ، وعن التنقيح كما عن الحدائق عدم الخلاف فيه ، وهو الدليل المخرج عن قاعدة عدم الإجبار لغير الواجب ؛ ولذا ذكرنا : أنّ ظاهر أدلّة الإجبار تدلّ على التحريم ؛ لأنّ إلزام غير اللازم خلاف القاعدة . نعم ، لا يسعّر عليه إجماعاً ، كما عن السرائر وزاد وجود الأخبار المتواترة ، وعن المبسوط عدم الخلاف فيه ، لكن عن المقنعة أنّه يسعّر عليه بما يراه الحاكم ، وعن جماعة منهم العلاّمة وولده والشهيد : أنّه يسعّر عليه إن أجحف بالثمن ؛ لنفي الضرر ، وعن الميسي والشهيد الثاني : أنّه يؤمر بالنزول من دون تسعير جمعاً بين النهي عن التسعير والجبر بنفي الإضرار » [٥٠] .

أقول : لو آمنّا بحرمة الاحتكار كما آمنّا بها فلا إشكال في أنّ للحاكم إجبار المحتكر على البيع . ولكن يقع الكلام في أُمور :

الأمر الأوّل : بناء على الكراهة ، هل يكون للحاكم أيضاً إجباره على البيع ؟

والأمر الثاني : هل للحاكم التسعير عليه، أو لا ؟

والأمر الثالث : أنّه هل للحاكم الإجبار على البيع في غير موارد الاحتكار المحرّم حينما يرى المصلحة في ذلك، أو لا ؟

أمّا الأمر الأوّل : وهو أنّه على تقدير الكراهة هل للحاكم إجبار المحتكر على البيع لو رأى المصلحة في ذلك، أو لا ؟

الظاهر أنّ له ذلك ، والدليل : أنّ صحيحة سالم الحنّاط [٥١] التي ورد فيها عن رسول الله ﷺ : « يا حكيم بن حزام إيّاك أن تحتكر » لو لم يكن المقصود بذلك الحكم الشرعيّ كما نحن فهمناه فحتماً يكون المقصود به الحكم الولائي من قبل رسول الله ﷺ ، وبعد الفراغ عن قيام الوليّ الفقيه مقام رسول الله ﷺ في الولاية يكون له ذلك .

وكذلك الحال في عهد الإمام عليه السلام إلى المالك الأشتر « فامنع من الاحتكار ؛ فإنّ رسول الله ﷺ منع منه » [٥٢] .

وأمّا الأمر الثاني : وهو أنّه هل للحاكم التسعير عليه ، أو لا ؟

فقد وردت روايات قد يستدلّ بها على المنع عن التسعير عليه ، وقد جمعها في الوسائل ، في الباب ٣٠ من آداب التجارة [٥٣] .

١ ـ محمّد بن الحسن بإسناده عن محمّد بن يحيى عن جعفر بن محمّد عن أبيه عن وهيب [٥٤] عن الحسين بن عبيد الله بن ضمرة [٥٥] عن أبيه عن جدّه عن عليّ بن أبي طالب أنّه قال رفع الحديث إلى رسول الله ﷺ أنّه مرّ بالمحتكرين فأمر بحكرتهم أن تخرج إلى بطون الأسواق وحيث تنظر الأبصار إليها ، فقيل لرسول الله ﷺ : لو قوّمت عليهم فغضب رسول الله ﷺ حتّى عرف الغضب في وجهه فقال : « أنا أقوّم عليهم ؟ ! إنّما السعر على الله يرفعه إذا شاء ويخفّفه إذا شاء » [٥٦] .

ورواه الصدوق مرسلاً .

ورواه في كتاب التوحيد عن أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني [٥٧] عن عليّ ابن إبراهيم عن أبيه عن غياث بن إبراهيم عن جعفر بن محمّد عن أبيه عن جدّه مثله [٥٨] .

وفي سند الحديث عدد من المجاهيل .

وجعفر بن محمّد محتمل الانطباق على جعفر بن محمّد بن عبيدالله القمّي ، ولا دليل على وثاقته عدا وقوعه في كامل الزيارات ، ولا عبرة بذلك .

٢ ـ مرسلة الفقيه قال : قيل للنبيّ ﷺ : لو سعرت لنا سعراً فإنّ الأسعار تزيد وتنقص فقال ﷺ : « ما كنت لألقى الله ببدعة أيحدث إليّ فيها شيئاً ، فدعوا عباد الله يأكل بعضهم من بعض ، وإذا استنصحتم فانصحوا » [٥٩] . ورواه في التوحيد مرسلاً إلى قوله : من بعض .

٣ ـ ما ورد في الفقيه بإسناده عن أبي حمزة الثمالي عن عليّ بن الحسين عليه السلام قال : « إنّ الله عزّ وجلّ وكّل بالسعر ملكاً يدبّر أمره » [٦٠] .

وفي سند الفقيه الواصل إلينا محمّد بن الفضيل ، وقد ضعّفه الشيخ رحمه الله [٦١] ، ولكن ذكر المفيد في رسالته العدديّة : « أنّ محمّد بن الفضيل من الفقهاء والرؤساء الأعلام الذين يؤخذ منهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام ، ولا يطعن عليهم شيء ، ولا طريق لذمّ واحد منهم » [٦٢] .

ومع التعارض بين تضعيف الشيخ وتوثيق المفيد لا تثبت وثاقته .

ويحتمل كون مقصود المفيد بمحمّد بن الفضيل محمّد بن قاسم بن الفضيل ابن يسار الهنديّ الثقة نسبه إلى جدّه .

هذا ، ولكن روى الصدوق ﷺ نفس هذا الحديث في التوحيد عن محمّد بن الحسن [٦٣] عن الصفّار عن أيّوب بن نوح [٦٤] عن محمّد بن أبي عمير عن أبي حمزة الثمالي . وهذا السند ـ كما تراه ـ صحيح .

٤ ـ أيضاً ورد في الفقيه عن أبي حمزة الثمالي قال : ذكر عند عليّ بن الحسين عليه السلام غلاء السعر ، فقال : « وما عليّ من غلائه إن غفلا فهو عليه ، وإن رخص فهو عليه » [٦٥] .

وقد مضى عدم تماميّة سند الفقيه .

ولكن رواه في التوحيد كالذي قبله ، وقد عرفت صحّة السند .

٥ ـ روى الكلينيّ بسند فيه سهل بن زياد عن يعقوب بن يزيد عن محمّد بن أسلم [٦٦] عمّن ذكره عن أبي عبدالله عليه السلام : « إنّ الله عزّوجلّ وكلّ بالسعر ملكاً ، فلن يغلوا من قلّة ، ولن يرخص من كثرة » [٦٧] .

٦ ـ روى الكلينيّ بسنده عن سهل بن زياد عن يعقوب بن يزيد عمّن ذكره عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « إنّ الله وكّل بالأسعار ملكاً يدبّرها » [٦٨] .

ومن الطريف دعوى تواتر أخبار حرمة التسعير التي مضى نقل الشيخ الأنصاريّ لها عن السرائر .

وعلى أيّ حال فالحديث التامّ السند من هذه الروايات ـ كما ترى ـ انحصر في حديثين :

أحدهما : حديث أبي حمزة الثمالي عن عليّ بن الحسين عليه السلام قال : « إنّ الله عزّ وجلّ وكّل بالسعر ملكاً يدبّر أمره » [٦٩] .

والثاني : أيضاً حديث أبي حمزة الثمالي قال : ذكر عند عليّ بن الحسين عليه السلام غلاء السعر ، فقال : « وما عليّ من غلائه إن غلا فهو عليه ، وإن رخص فهو عليه » [٧٠] .

وهذان الحديثان ليسا واضحين في حرمة التسعير .

وعلى أيّ حال فلو قلنا بحرمة التسعير ينبغي الالتفات إلى استثناءين من ذلك :

الاستثناء الأوّل : المنع عن غلاء السعر إلى حدّ يرجع بروحه إلى الاحتكار في مورد حرمة الاحتكار ، بأن يرفع البائع سعر الطعام في مورد حرمة الاحتكار إلى حدّ يمنع غالبيّة الناس عن الشراء ؛ فإنّ هذا في روحه هو الاحتكار ، ولا ينبغي تفسير الاحتكار بمجرّد إخفاء المتاع عن أعين الناس في صندوق أو خزّان . وقد نبّه على ذلك السيّد الخوئيّ ﷺ في التنقيح [٧١] .

والاستثناء الثاني : المنع في مورد حرمة الاحتكار أيضاً عن السعر المجحف ؛ بدليل عهد الإمام ﷺ إلى مالك الأشتر : « وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدل واسعاً [٧٢] لا يجحف بالفريقين من البائع والمشتري » [٧٣] .

وأمّا الأمر الثالث : وهو أنّه هل للحاكم الإجبار على البيع في غير موارد الاحتكار المحرّم حينما يرى المصلحة في ذلك ، أو لا ؟ وذلك كما في موارد بيع السمنت أو الجصّ ونحوهما ممّا ليس من الطعام ، وكما في موارد الأطعمة التي لم تكن من الأطعمة المحرّم احتكارها ـ لو لم نقل بحرمة احتكار كلّ طعام ـ وكما في موارد عدم ندرة الطعام إلى حدّ يحرم الاحتكار .

الظاهر أنّ للحاكم ذلك حينما يرى المصلحة بناءً على مبدأ ولاية الفقيه .

الهوامش

(١) راجع : الأنصاري ، مرتضى ، المكاسب ، مجمع الفكر الإسلامي ـ قم ، ط ١ / ١٤٢٠ هـ ، ٤ : ٣٦٣ ـ ٣٦٤ .

(٢) الخوئي ، أبو القاسم ، التنقيح (ضمن موسوعة الإمام الخوئيّ) مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي ـ النجف الأشرف ، ط ١ / ١٤٢٥ هـ = ٢٠٠٥ م ، ٣٧ : ٥٠٩ .

(٣) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، الوسائل ، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم ، ط ١ / ١٤٢٦ هـ ، ٤٢٨١٧ : ، ب ٢٨ من آداب التجارة ، ح ٣ .

(٤) المصدر السابق : ٤٢٧ ، ب ٢٧ من آداب التجارة ، ح ١٣ .

وكتب محقّق الكتاب على كلمة « واسعاً » : في المصدر : « وأسعار » ، وكتب على كلمة « فنكّل به وعاقب » : في المصدر : « فنكّل به وعاقبه » .

(٥) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الفهرست مؤسّسة نشر الفقاهة ـ إيران ، ط / ١٤١٧ هـ : ٨٥ ، باب الواحد ، رقم الترجمة (١) التسلسل العامّ [١١٩] . وانظر : معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة ، ط ٥ ١٤١٣ / هـ = ١٩٩٢ م ، ترجمة الأصبغ بن نباتة ٤ : ١٣٢ .

(٦) النجاشي ، أبو العباس ، رجال النجاشي ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ٥ / ١٤١٦ هـ ، ٥٢ : ، رقم [١١٦] .

(٧) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، رجال الطوسي ، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ١ / ١٤١٥ هـ : ١١٥ ، باب السين ، رقم الترجمة (١٧) ، التسلسل العامّ [١١٤٧] .

(٨) النجاشي ، أبو العباس ، رجال النجاشي : ١٧٨ ، رقم [٤٦٨] .

(٩) الكليني ، محمّد بن يعقوب ، الكافي ، دار الكتب الاسلامية ـ طهران ، ط ٣ ١٣٨٨ / هـ ، ١٦٤٣ : ، ح ٢ ، باب ثواب من غسّل مؤمناً .

(١٠) النجاشي ، أبو العباس ، رجال النجاشي : ٢٣٥ ، رقم [٦٢١] .

(١١) راجع : الخوئي ، أبو القاسم ، معجم رجال الحديث ١ : ٥٠ .

(١٢) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الفهرست : ٢٣٧ ، باب الميم ، باب محمّد ، رقم الترجمة (١٢٤) ، التساسل العامّ [٧٠٩] .

(١٣) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الفهرست : ١٦٨ ، باب العين ، باب عبد الله ، رقم الترجمة (٧) ، التسلسل العامّ [٤٣٩] . النجاشي ، أبو العباس ، رجال النجاشي : ٢٣٥ ، رقم [٦٢١] .

(١٤) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، الوسائل ١٧ : ٤٢٨ ، ب ٢٨ من آداب التجارة ، ح ٣ .

(١٥) المصدر السابق : ٤٢٧ ، ب ٢٨ من آداب التجارة ، ح ١ .

ولكن عطف في نسخة آل البيت ذكر بعد كلمة « طعام » كلمة « أو متاع » ، ونقل تحت الخطّ عن هامش المخطوط : أنّ في التهذيب بدلاً عن « أو متاع » « أو يباع » .

(١٦) المصدر السابق : ٤٢٨ ، ب ٢٨ من آداب التجارة ، ح ٣ .

ونقل تحت الخطّ عن هامش المخطوط أنّ في نسخة بدلاً عن « الزيت » « الزبيب » .

(١٧) المصدر السابق : ٤٢٤ ، ب ٢٧ من آداب التجارة ، ح ٢ .

وذكر تحت الخطّ السكونيّ على كلمة « هل يصلح » : في المصدر : « هل يجوز » .

(١٨) ثقة.

(١٩) المصدر السابق : ٤٢٥ ، ب ٢٧ من آداب التجارة ، ح ٤ .

وذكر تحت الخطّ السكونيّ على كلمة « هل يصلح » : في المصدر : « هل يجوز » .

(٢٠) المصدر السابق : ٤٢٦ ، ب ٢٧ من آداب التجارة ، ح ٧ .

وذكر تحت الخطّ السكونيّ على كلمة « هل يصلح » : في المصدر : « هل يجوز » .

(٢١) المصدر السابق : ٤٢٥ ، ب ٢٧ من آداب التجارة ، ح ١٠ .

وفي السند النوفليّ .

(٢٢) المصدر السابق : ٤٢٥ ، ب ٢٧ من آداب التجارة ، ح ٨ .

(٢٣) المصدر السابق : ٤٢٧ ، ب ٢٧ من آداب التجارة ، ح ١٢ .

وذكر تحت الخطّ : في التهذيبين زيادة : « قال رسول الله ﷺ » .

(٢٤) راجع : الأنصاري ، مرتضى ، المكاسب ٤ : ٣٦٨ ـ ٣٦٩ .

(٢٥) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، الوسائل ١٧ : ٤٢٨ ، ب ٢٨ من آداب التجارة ، ح ٣ .

(٢٦) المصدر السابق : ٤٢٨ ، ب ٢٨ من آداب التجارة ، ح ١ .

(٢٧) المصدر السابق : ٤٢٤ ، ب ٢٨ من آداب التجارة ، ح ٢ .

(٢٨) المصدر السابق : ٤٢٤ ، ب ٢٧ من آداب التجارة ، ح ٢ .

وذكر تحت الخطّ السكونيّ على كلمة « هل يصلح » : في المصدر : « هل يجوز » .

(٢٩) كما في صحيحة غياث ، أُنظر : المصدر السابق : ٤٢٥ ، ب ٢٧ من آداب التجارة ، ح ٤ .

(٣٠) المصدر السابق : ٤٢٤ ، ب ٢٧ من آداب التجارة ، ح ٢ .

(٣١) راجع : المصدر السابق : ٤٢٥ ـ ٤٢٦ ، ب ٢٧ من آداب التجارة ، ح ٤ ، ح ٧ و ١٠ .

(٣٢) وهما : الروايتان اللتان أوردهما الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، الوسائل ١٧ : ٤٢٦ ، ب ٢٧ من آداب التجارة ، ح ٧ و ١٠ .

(٣٣) وهي الرواية الرابعة ، راجع : المصدر السابق : ٤٢٥ ، ب ٢٧ من آداب التجارة ، ح ٤ .

(٣٤) قيل : إنّهم قسم من الزيدية ، وقيل غير ذلك .

(٣٥) المصدر السابق : ٢٥١ ، ب ٢٧ من آداب التجارة ، ح ١٤ .

(٣٦) المصدر السابق : ٤٢٧ ، ب ٢٨ من آداب التجارة ، ح ١ .

(٣٧) المصدر السابق : ٤٢٧ ، ب ٢٨ من آداب التجارة ، ح ٢ .

وذكر تحت الخطّ السكونيّ على كلمة « هل يصلح » : في المصدر : « هل يجوز » .

(٣٨) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، الوسائل ١٧ : ٤٢٤ ، ب ٢٧ من آداب التجارة ، ح ٢ .

(٣٩) وهو الذي اخترناه نحن في علم الأُصول .

(٤٠) المصدر السابق : ٤٢٣ ، ب ٢٧ من آداب التجارة ، ح ١ . وفي السند النوفليّ .

(٤١) محمّد بن الحسن في المجالس والأخبار عن أحمد بن عبدون عن عليّ بن محمّد بن الزبير عن عليّ بن الحسن بن فضّال عن العبّاس عن عامر عن أحمد بن رزق عن أبي مريم عن أبي جعفر عليه السلام قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وآله : أيّما رجل اشترى طعاماً فكسه أربعين صباحاً يريد به غلاء المسلمين ثمّ باعه فتصدّق بثمنه لم يك كفّارة لما صنع » . انظر : المصدر السابق : ٤٢٥ ، ب ٢٧ من آداب التجارة ، ح ٦ .

وسنده ضعيف بعليّ بن محمّد بن الزبير ؛ إذ لا دليل على وثاقة أحمد بن عبدون إلا على مسلك وثاقة مشايخ النجاشيّ .

(٤٢) الأنصاري ، مرتضى ، المكاسب ٤ : ٣٧٠ ـ ٣٧١ .

(٤٣) الخوئي ، أبو القاسم ، التنقيح (ضمن موسوعة الإمام الخوئيّ) ٣٧ : ٥١٤ . ولا يخفى أنّ السيّد الخوئيّ رحمه الله قد اعتقد في معجم رجاله بوثاقة النوفليّ ؛ لأنّه من الرواة الواردين في تفسير عليّ بن إبراهيم (راجع : الخوئي ، أبو القاسم ، معجم رجال الحديث ٣ : ٤) ، ولا أدري هل عدل عنه كما عدل عن القول بوثاقة كلّ من

ورد في أسانيد كامل الزيارات ، أو لا ؟

(٤٤) الخوئي ، أبو القاسم ، التنقيح : (ضمن موسوعة الإمام الخوئيّ) ٣٧ : ٥١١ .

(٤٥) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، الوسائل ١٧ : ٤٢٧ ، ب ٢٨ من آداب التجارة ، ح ١ .

(٤٦) المصدر السابق : ٤٢٤ ، ب ٢٧ من آداب التجارة ، ح ٢ .

(٤٧) الأنصاري ، مرتضى ، مكاسب ٤ : ٣٧١ .

(٤٨) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، الوسائل ١٧ : ٤٢٤ ، ب ٢٧ من آداب التجارة ، ح ٢ .

(٤٩) استفدنا هذا الكلام بوحي من مجموع كلام الشيخ الأنصاري في المكاسب (٤ : ٣٧٢) وكلام الخوئي (التنقيح ضمن موسوعة الإمام الخوئيّ ، ٣٧ : ٥١٦) ، وكلامنا أقرب إلى كلام السيّد الخوئيّ منه إلى كلام الشيخ .

(٥٠) الأنصاري ، مرتضى ، المكاسب ٤ : ٣٧٣ ـ ٣٧٤ .

(٥١) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، الوسائل ١٧ : ٤٢٨ ، ب ٢٨ من آداب التجارة ، ح ٣ .

(٥٢) المصدر السابق : ٤٢٧ ، ب ٢٧ من آداب التجارة ، ح ١٣ .

(٥٣) المصدر السابق : ٤٣٠ ـ ٤٣٢ ، ب ٣٠ من آداب التجارة .

(٥٤) في التهذيبين : وهب . [الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، دار الكتب الاسلامية ـ طهران ، ط ٤ / ١٣٦٥ هـ . ش ، ٧ : ١٦١ ـ ١٦٢ ، ح ١٨ . الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ، دار الكتب الاسلامية ـ طهران ، ٣ : ١١٤ ـ ١١٥ ، ح ٦] .

(٥٥) في التهذيب : الحسين بن عبدالله بن ضمرة . وهو الصحيح .

(٥٦) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، الوسائل ١٧ : ٤٢٧ ، ب ٢٧ من آداب التجارة ، ح ١٣ .

(٥٧) قال الصدوق رحمه الله : « كان ثقة ديّناً فاضلاً رحمة الله عليه ورضوانه » . الصدوق ، محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه ، كمال الدين وتمام النعمة ، مؤسسة النشر تابعة لجماعة المدرسين قم / ١٤٠٥ هـ = ١٣٦٣ هـ . ش .

(٥٨) الصدوق ، محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه ، التوحيد ، منشورات جماعة المدرّسين ـ قم : ٣٨٨ ، ح ٣٣ .

(٥٩) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، الوسائل ١٧ : ٤٢٧ ، ب ٢٧ من آداب التجارة ، ح ١٣ .

(٦٠) المصدر السابق .

(٦١) المصدر السابق .

(٦٢) المصدر السابق .

(٦٣) يعني : ابن الوليد .

(٦٤) ثقة .

(٦٥) المصدر السابق .

(٦٦) ينصرف إلى محمّد بن أسلم الطبري الجبلي ، الذي هو صاحب كتاب ، وقال عنه النجاشيّ : « يقال إنّه كان غالياً فاسد الحديث » . [انظر : النجاشي ، أبو العباس ، رجال النجاشي : ٣٦٨] وعلى أيّ حال فلا دليل على وثاقته إلا وقوعه في أسناد كامل الزيارات ، ولا عبرة بذلك .

(٦٧) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، الوسائل ١٧ : ٤٢٧ ، ب ٢٧ من آداب التجارة ، ح ١٣ .

(٦٨) المصدر السابق .

(٦٩) المصدر السابق .

(٧٠) المصدر السابق .

(٧١) الخوئي ، أبو القاسم ، التنقيح (ضمن موسوعة الإمام الخوئيّ) ٣٧ : ٥١٥ .

(٧٢) وفي نسخة : « وأسعار » .

(٧٣) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، الوسائل ١٧ : ٤٢٧ ، ب ٢٧ من آداب التجارة ، ح ١٣ .

نيابة الصبي المميّز في الحج
القسم الأول

❑ الشيخ قاسم البشيري

انعقد البحث في نيابة الصبي المميّز في الحجّ ضمن ثلاثة محاور . . وقد تمّ في القسم الأول بحث المحور الأول : وهو أقوال الفقهاء . . وقسم من المحور الثاني وهو أدلّة القول بالمنع حيث بحث الدليل الأوّل فقط . . وما تبقّى من البحث فقد تكفّل به القسم الثاني . . (التحرير)

المقدمة :

ليكن معلوماً قبل كلّ شيء أنّ مبحث النيابة في الحج لم يطرح في باب مستقلّ في كتب فقهائنا القدماء ـ كما هو الحال عند المتأخرين وعند متأخري المتقدمين ـ ناهيك عن البحث في شروط النائب التي منها كمال العقل أو البلوغ على الخلاف الموجود في مصبّ بحثنا .

وبحسب تتبعي أنّ أول ـ أو من أوائل ـ من خصص لمبحث النيابة في الحج عنواناً مستقلاً داخل كتاب الحج هو ابن إدريس الحلّي في السرائر [١] ، والعنوان هو (باب الاستئجار للحج ومن يحج عن غيره) ، وهذا ليس معناه بالطبع عدم وجود حكم أصل النيابة وبعض أحكامها في ثنايا كتاب الحج عند القدماء ؛ نظراً

لوجود مجموعة من الروايات تحدثت عن أصل حكم النيابة وبعض شرائطها وردت في سياق الإجابة على أسئلة الرواة .

ومن هنا نقول : لم يتطرق إلى أذهان أوائل فقهائنا أن يبحثوا عن هذا الحكم الفرعي جواز نيابة الصبي في الحج عن الميت أو الحي متماشين بذلك مع الروايات التي اقتصرت على ذكر نيابة الرجل عن المرأة وبالعكس ونيابة المرأة عن مثلها ، ولا إشارة فيها إلى نيابة الصبي المميّز بشكل صريح .

وهذا نظير لموارد كثيرة في الفقه تبلور البحث في فروعها لاحقاً وبمرور الزمان مع اقتصار أوائل الفقهاء على أصل الحكم فيها على غرار الوارد في الروايات .

علماً أنّ محل بحثنا ليس من الموارد التي يظهر مصداقه الخارجي بتطور العصر مما يتسبّب في الاحجام عن بحثه في الأزمنة السابقة ، أي قبل ظهور مصداقه في الخارج ، نظير المسائل المستحدثة في الفقه ، بل إنّ ذهاب الصبي ـ مميزاً كان أو غيره ـ إلى الحج واحجاجه من قبل وليه وامكان نيابته عن والديه في الحج أو في غيره من العبادات كالصلاة والصوم ، وما قد يتفرع عليه من قيامه بهذا العمل عن شخص آخر إزاء أجرة هذه الأُمور أو بعضها على الأقلّ كانت محلّ ابتلاء الناس بها قديماً وحديثاً ، ولا علاقة لها بتطور الزمان ؛ نظراً إلى أهمية الحج في الإسلام من جهة واهتمام الدين الحنيف بالإنسان وإن لم يكن مكلفاً من حيث تقوية أواصر محبته وعلاقته بالله من جهة أُخرى ، ولذا ورد في شأن الصبي أحكام أُخرى في باب العبادات الصلاة وغيرها من الاستحباب و... ، ومن جهة ثالثة إمكانية اصطحاب الآباء لصبيانهم في سفر الحج بدليل أو آخر ؟ ووجود طبيعة خاصة لفريضة الحج من لزوم إحرام كلّ من دخل الحرم ، ومن هنا نجد روايات كثيرة وردت في حج الصبي وإحجاجه وكيفية ذلك حتى أفرد صاحب الوسائل رحمه الله باباً خاصاً في كتابه في حج الصبي .

ويلاحظ أنّ نفس الفقهاء الذين مروا على محل بحثنا مرور الكرام أشاروا إلى هذه الأحكام المختصة للصبي من كيفية إحجاجه وبحثوا فيها بالتفصيل تماشياً مع ما نطقت به الروايات .

على أيّ حال فإنّ احجام القدماء عن التطرق إلى بحث إمكان نيابة الصبي المميز عن غيره مع خوضهم في بحث أصل نيابة الرجل عن المرأة وبالعكس ، يتصور في حقه بدواً عدة مناشئ :

أولاً : أن يكون أمر لحوق الصبي المميز بالمكلّف في إمكان نيابته عن الغير إلى درجة من الوضوح يغني عن ذكره مستقلاً .

ثانياً : عكس الأول أي وضوح حكم عدم جواز نيابته نظراً إلى عدم التكليف .

ثالثاً : قيام سيرة المتشرّعة وسلوك المتدينين باستنابة المميزين في الحج عن الغير على غرار استنابتهم للمكلّفين ، وهذه السيرة بنفسها توجد وضوحاً للحكم ، فيختلف هذا الاحتمال عن الاحتمال الأول في تركّبه من وضوح الحكم ووجود السيرة ، بينما يتمحّض الأول بوضوح الحكم .

رابعاً : قيام السيرة على عدم استنابتهم في العبادات ، ولا سيما الواجبة منها ، واختزالهم أمر النيابة عن المكلّفين بشخص مكلّف مثلهم . وهذا الاحتمال الأخير يصبح سبباً لعدم ذكر الفقهاء لحكم المسألة حينما يخلو المجتمع من هكذا حالات للاستنابة ممّا لا يدع ولا يفتح مجالاً للبحث عنه ؛ حيث لا حاجة إلى بحثه ، لعدم الابتلاء به ، ولم يكن مثاراً لاستفسار الناس عن حكمه .

وهذا الاحتمال سينسحب بطبيعة الحال إلى زمن الائمة عليهم السلام ؛ فإنّه أيضاً يمكن أن يتسبب في خلو أسئلة الرواة من السؤال عن حكمه .

ومهما يكن من أمر فإنّ إمكانية إثبات أحد هذه الاحتمالات بالشواهد والقرائن ممّا يؤثر بشكل كبير على الاستدلال في المسألة كما سنشاهد ذلك في باب طرح الأدلة إن شاء الله تعالى .

المحور الأول : الأقوال

في جواز نيابة الصبي المميز عن غيره في الحج قولان : **أحدهما** الجواز ، **ثانيهما** : عدم الجواز .

ولم نجد قولاً ثالثاً يذهب إلى التفصيل فيها بأيّ نحو من التفصيل .

وقد ذهب مشهور العلماء إلى الثاني ، وتكاد ترى الاتفاق عند المتأخرين على عدم الجواز إمّا حكماً أو احتياطاً لتفادي الوقوع في مخالفة المشهور ، كما سنلاحظ .

وأمّا القائلون بالجواز فلا يتعدّون عدد الأصابع كما سنرى .

وإليك أقوال القدماء أولاً ممّن وجدنا لهم رأياً في المسألة حسب تتبعنا مع خلو كثير من كتبهم عن الإشارة إليها ، والأقوال هذه منها صريحة ، ومنها ما تدلّ بالمفهوم أو الإطلاق أو بقرائن أُخرى مع إمكان المناقشة في أصل الدلالة .

أقوال القدماء :

١ ـ قال الشيخ في كتاب المبسوط : « ويجوز أن يحج العبد عن غيره إذا أذن له مولاه ... فأما الصبي فلا يصح أن يحج عن غيره » [٢] ، والعبارة تشمل بإطلاقها الصبي المميز . وقال في موضع آخر : « إذا كان به علّة يرجى زوالها يستحب له أن يحج رجلاً عن نفسه ... كان فرضه أن يحج رجلاً عن نفسه » ، وهذه العبارة أيضاً تكون ظاهرة بعدم الجواز فيما إذا كان لذكر لفظ الرجل فيها موضوعية دون ما إذا كان ذكره من باب المثال والغالب .

٢ ـ هناك عبارات للشيخ المفيد في كتاب مختصر المسائل [٣] في الحج ولابن حمزة في الوسيلة ولابن إدريس في السرائر وللحلبي في الكافي [٤] يُشعر إطلاقها بشمول حكم جواز النيابة للصبي المميز ، ونأتي بنص عبارة الحلبي

لاختصاره قال : « وتصح نيابة من لم يحج ما لم يكن مخاطباً بالحج » [٥] ؛ نظرا الى أنّ عدم توجه خطاب الحج قد يكون بسبب عدم الاستطاعة وقد يكون لعدم التكليف .

وهذه العبارات وإن كانت ظاهرة بالجواز بالنظر البدوي ، لكن يظهر بالدقة والملاحظة انصراف الكلام فيها إلى المكلّفين ، فتبقى ساكتة عن بيان حكم نيابة الصبي المميّز ، وعليه ليس بين أيدينا قول بالجواز عند القدماء حسب تتبعنا وفحصنا عن آرائهم .

أقوال المتأخرين والمعاصرين في عدم الجواز :

١ ـ لقد تردّد المحقق الحلي في الشرائع في المسألة ، ولكن قال في المعتبر : « الأشبه أنه لا يصح نيابته » [٦] ، وكذا ذهب العلامة الحلي إلى عدم الجواز في معظم كتبه كالقواعد والارشاد والتحرير وتلخيص المرام والمختلف ، بينما اقتصر في التذكرة على حكاية قولي الجواز وعدمه ، واقتصر في تبصرة المتعلّمين على ذكر شرط العقل في النائب [٧] .

وممّن ذهب إلى اشتراط التكليف في النائب أيضاً ابن فهد الحلّي [٨] في الرسائل العشر والشهيد الأول في اللمعة ، وذكر في الدروس أنّ في صحة نيابة المميز وجه للمحقق رجع عنه في المعتبر ، وكذا العميدي في كنز الفوائد وفخر المحققين في الإيضاح والفاضل المقداد في التنقيح الرائع والمحقق الثاني في جامع المقاصد والشهيد الثاني في حاشية شرائع الإسلام والروضة البهية ومسالك الإفهام والسيد العاملي في المدارك والفاضل الهندي في كشف اللثام والبحراني في الحدائق والبحراني آل عصفور في سداد العباد وكاشف الغطاء في كشف الغطاء والسيد الطباطبائي في الرياض وفي الشرح الصغير والنراقي في المستند وصاحب الجواهر وآقا ضياء الدين العراقي في شرح تبصرة المتعلمين .

ومن المعاصرين المحقق الداماد في كتاب الحج والآملي فى مصباح الهدى والنائيني في مناسكه والسيد الخوئي في كتبه والمدني الكاشاني في براهين الحج والتبريزي في التهذيب واللنكراني في كتاب الحج والاشتهاردي في مدارك العروة .

كما أنّ السيد اليزدي في العروة والسيد الشاهرودي في كتاب الحج والسيد السبزواري في المهذب والإمام الخميني والسيد الگلپايگاني والسيد السيستاني في منا سكهم اعتبروا نيابته غير صحيحة على الأحوط .

أقوال المتأخرين والمعاصرين الظاهرة أو الصريحة في الجواز :

ظاهر المحقق في المختصر النافع [٩] الجواز ، حيث اكتفى بذكر شرط العقل ، وفرّع عليه عدم صحة نيابة الصبي غير المميز ، وعلى هذا المنوال سار الحسن ابن أبي طالب اليوسفي في كشف الرموز وكذا استظهر المقدس الأردبيلي الجواز مع عدم تركه الاحتياط ، ولعله أراد به الاستحبابي ، كما أنّ الفيض الكاشاني صرّح بجواز نيابته مع الوثوق بإخباره ، واعتبرها السيد العاملي غير بعيد عن الصواب في هذه الحالة مع قطعه بجوازها في الحج المندوب ، وكذا تبعهم في حاشية العروة كلّ من الفيروزآبادي والميرزا الشيرازي وآقا ضياء الدين العراقي ، كما يظهر الجواز من السيد الحكيم في حاشيته على مناسك الحج للنائيني وفي المستمسك .

القاعدة الأولية في المسألة :

وليعلم قبل استعراض الأدلة أنّ الأصل في المسألة الذي نرجع إليه عند عدم تمامية الأدلة الاشتغال ، لا البراءة ؛ لرجوع الشك فيها الى الشك في الإجزاء عما في ذمة الغير بفعل النائب ، فمع الشك في الدليل تبقى الذمة مشغولة .

المحور الثاني : أدلّة القول بالمنع

الدليل الأوّل على عدم نيابته : عدم شرعية عباداته وعدم صحتها

من أهم الأدلّة التي ذكرت لعدم جواز نيابة الصبي المميز في الحج هو عدم شرعية عباداته وعدم صحتها ، وقد وقع بين الفقهاء بحث حول هذه المسألة في أبواب مختلفة من الفقه كالحج والصلاة والصوم وغيرها ، فلابد إذن من بسط الكلام فيها بعرض أدلّة القائلين بالشرعية وبعدمها مع الالتفات إلى أنّ القول بعدم شرعية عباداته يستلزم القول بعدم جواز نيابته ، لعدم إمكان براءة ذمة المنوب عنه بعمل غير مشروع ، بينما لا توجد ملازمة بين القول بشرعية عباداته والقول بصحة نيابته ؛ إذ ربما يكون عمله مشروعاً في نفسه ولكن نفقد دليلاً يدلّ على إجزائه عن الغير كما سنبيّنه لاحقاً .

وقد ذهب الى كلّ من القولين الشرعية وعدمها مجموعة من أكابر فقهائنا ، وقبل الدخول في استطراد أدلّة الفريقين ينبغي تقديم توضيح حول المراد من مصطلح الشرعية والصحة فأقول :

أمّا مصطلح الشرعية : فهي بمعنى كون عبادات الصبي مستندة إلى أمر الشارع ، فيستحق عليها الثواب [١٠] ، وقد أضاف البعض [١١] إلى ما ذكرنا دخول الصبي في اسم الصائم في الصوم مثلاً ، كما أنّ البعض الآخر [١٢] ضيّق من دائرة التعريف وقال : المراد بشرعية العبادة اتصافها بأحد الأحكام التكليفية الخمسة نتيجة لتوجّه خطاب إلهي خاص بالمكلّفين ، فلا يمكن أن تتصف عبادات الصبي بالشرعية حينئذٍ مادام الخطاب الشرعي مختصاً بالمكلّفين .

علماً أنّ الشيخ الطوسي والمحقق والعلامة بالرغم من كثرة نسبتهم لهذا المصطلح إلى عبادات الصبي لم يتعرّضوا إلى بيان المراد منه ، والظاهر أنّ السبب يرجع إلى وضوح المعنى من حيث نسبة العبادة كالصلاة مثلاً إلى الشرع

حيث تدلّ الكلمة على أنّ صلاته من نمط الصلاة المعروفة في شريعتنا من حيث الأجزاء والآثار وإنها لا تختلف عنها ، فكما أنّ البالغ إذا وصف عمله بالشرعي فهمنا مطابقته لما هو الموجود في الشريعة كذلك نفهم المطابقة عند نسبة الشرعية إلى عبادات الصبي غاية الأمر نعلم بارتفاع الوجوب عنه بدليل آخر ، فلا تدلّ الشرعية على الوجوب أيضاً ، لكن يبقى الندب على حاله بلا مانع .

وأمّا مصطلح الصحة : فهو بمعنى تمامية العمل من حيث الأجزاء والشرائط أو مطابقته للمأمور به ، وعليه يظهر أنّ الشيخ الطوسي وأمثاله أرادوا بها نفس معنى الشرعية عند وصفهم عبادات الصبي بالصحة ، كما يتضح بمتابعة كلماتهم ، إلا أننا نرى الشهيد الثاني [١٣] فرّق بين المصطلحين فحيث وصف صوم الصبي بالصحيح قال : « هو ليس بشرعي زاعماً بأنّ الصحة من الأحكام الوضعية التي لا تتوقف على التكليف ، بينما الشرعية تحتاج الى خطاب شرعي خاص بالمكلفين ، ولا أدري إذا وصف عمل الصبي بالصحيح وكان معناه مطابقة عمله للمأمور به كيف لا يكون هناك أمر متوجّه إليه حينئذٍ ؟ ! أو كيف يكون خطاب الشارع مختصاً بالمكلفين إذا كان عمل الصبي الصحيح مشمولاً بالأمر أيضاً ؟ !

كما أننا نرى صاحب الجواهر [١٤] يميّز بين نية العمل ونفس العمل حيث وصف نية الصبي بالصحيحة وعمله بغير الشرعي .

علماً أننا إذا راجعنا تعريف النية : وهي قصد العبد التقرب إلى الله بامتثال أمره الصادر منه على أن تتضمن قصد وجه العمل أيضاً من كونه واجباً أو مندوباً . فالنية الصحيحة يجب أن تتضمن أُموراً ثلاثة على الأقل : قصد الأمر الصادر من المولى ، والتقرب بامتثاله ، وقصد وجه العمل من الوجوب والندب ، فلابد إذا لكي تكون نية الصبي صحيحة أن يكون مشمولاً لأمر الهي وأن يكون عمله إمّا واجباً أو مندوباً ، ومع انتفاء الوجوب لدليل خاص يتعيّن الثاني .

ومع صحة نيته لابد أن يكون عمله شرعياً حينئذٍ ؛ لوجود الأمر الإلهي للصبي واتصافه بالمندوب ، فكيف يكون تمريناً محضاً كما قال صاحب الجواهر ؟ ! .

قال في مصباح الفقيه : « صحة نيته تعني عدم كونها ملغاة شرعاً كي لا يترتب عليها أثرها » (١٥) .

إلى هنا وضّحنا مفهوم الشرعية والصحة وبيّنا وجود الارتباط بين صحة العمل وصحة نيته ، فإمّا أن يقال حينئذٍ بصحتهما معاً أو بطلانهما كذلك .

كما أوضحنا أنّ الأقرب كون صحة العمل وشرعيته استعملتا كمترادفتين في كلمات الأغلب ، فإمّا أن ينفيا معاً أو يثبتا كذلك ، فلا وجه للتفريق بينهما .

ثمّ إنّه بعد بيان ذلك علينا بيان من استدل بعدم الشرعية على عدم جواز نيابة الصبي في الحج ، وحججهم على عدم الشرعية ، وحجج الفريق الآخر .

الدليل الأول على عدم شرعية عباداته : عدم التكليف يستلزم عدم الصحة

إنّ أوّل من تطرّق إلى هذا الدليل بحسب متابعتي هو شيخ الطائفة الطوسي (١٦) حيث نفى جواز نيابة الصبي عن غيره مستدلاً بوجود الترابط بين التكليف وصحة العبادة .

وعلى أية حال يدلّ كلامه على أنّ عبادات الصبي ليست صحيحة ، وعليه لا يمكن أن ينوب بها عن الغير ، ولم يذكر وجه هذا الارتباط ودليله ، ولكن يمكننا أن نوضح مقصوده بالرجوع إلى ما ذكرناه آنفاً في تعريف الصحة والشرعية من تضمنّهما الأمر الإلهي ، فكأنّ المستدلّ يفترض عدم وجود مثل هذا الأمر بالنسبة إلى الصبي ، فلا يكون عمله صحيحاً شرعياً .

ويظهر من ربطه عدم الصحة بعدم التكليف ـ مع أنّ ما ينقص غير المكلف عنه هو توجه الأمر إليه بالتكليف ـ إرادته هذا المعنى . وعليه فلابد لكي يتصف

عمل الصبي بالصحيح أن يقصد به امتثال أمر إلهي صادر إليه ومع افتقاد مثل هذا الأمر تنتفي الصحة من باب السالبة بانتفاء الموضوع .

إذن ، إلى هنا ذكرنا أوّل من استدلّ على عدم جواز نيابة الصبي بدليل عدم شرعية عباداته ، كما ذكرنا أوّل دليل ذكر لعدم الشرعية .

الدليل الثاني على عدم شرعية عباداته : استدلّ المحقق والعلامة الحليان [١٧] أيضاً على عدم جواز نيابة الصبي بعدم صحة عباداته ، وأنّها تمرين لا يستحق عليها الثواب ، إلا أنهما استدلا على عدم الصحة والشرعية بعدم ترتّب الثواب على عباداته ؛ وذلك بدلالة حديث رفع القلم عن ثلاثة ذكر منهم الصبي حتى يبلغ . وذكر أنه مع ذلك قد يوصف فعله بالصحة لكن يقصد بها الصحة تمريناً ، لا الصحة الحقيقية التي توصف بها عبادات المكلّفين . ومن هنا يمكن أن نعبّر عن الأمر الذي يستتبع ترتّب الثواب (الأمر الصادر بداعي الثواب) بالأمر الحقيقي ، كما هو الحال في الأوامر الموجهة إلى المكلفين ، وفي مقابلها الأمر التمريني الذي يكون الغرض منه هو سوق المخاطب إلى التمرين دون ترتّب ثواب على فعله ، وهذا هو حال الأوامر الصادرة للصبيان .

وعلى أي حال فالدليل على عدم صحة عبادات الصبي إمّا عدم وجود الأمر لهم ، كما قد يفهم من كلام الشيخ في المبسوط ، أو عدم كون الأمر الصادر إليهم حقيقياً ؛ لعدم ترتب الثواب على امتثاله كما ذهب إليه المحقق والعلامة ، وهو فحوى كلام صاحب الجواهر [١٨] أيضاً .

الدليل الثالث على عدم شرعية عباداته : أن يقال بأنّ الصبي لا تتأتّى منه نية صحيحة ، وهي التي تتقوم بها العبادات ، فلا تكون عباداته صحيحة شرعية ، وهذا ما ذكره الشيخ أيضاً في المبسوط كدليل مستقلّ على عدم جواز نيابة الصبي في عرض دليل عدم صحة عباداته ، لكن يمكننا في نفس الوقت أن نجعله دليلاً على عدم صحة عباداته أيضاً .

فإذن عبادات الصبي إما فاقدة للأمر أصلاً أو للثواب أو للنية الصحيحة ، فلا تكون شرعية ، ولا يجوز النيابة بها .

وممّا يجدر الالتفات إليه أنّ استدلال المحقّق والعلامة في المقام بنفي الثواب عن غير المكلف وإثبات التمرين له وتعليلهما بحديث « رفع القلم عن الصبي ... » أمور تصدق على مطلق عبادات الصبي لا على الحج خاصة ، بل إنّ عبارة العلامة في المختلف ظاهرة في العموم حيث قال : « لنا : أنّ أفعاله تمرين لا يستحق بها ثواباً ؛ لعدم التكليف ... » (١٩) .

هذا ، وقد استدلّ بعدم شرعية عبادات الصبي على عدم صحة نيابته ـ إضافة إلى من ذكرناهم ـ كلّ من المحقق الثاني والشهيد الثاني والفاضل الهندي والطباطبائي والمحقق الداماد ... (٢٠) .

مناقشة أدلة عدم الشرعية :

وبعد ذكر القائلين بعدم الشرعية وأدلتهم سنحاول مناقشة كلامهم ضمن ثلاث خطوات :

الخطوة الأولى (الجواب النقضي) : ذكرنا أنّ الشيخ الطوسي علّل عدم جواز نيابة الصبي بكونه لا تصح منه العبادة ولا نية القربة ، إلا أن الشيخ نفسه حينما وصل إليه في صلاة الجمعة قال : « وقوله ﷺ : « مروهم للصلاة لسبع » يدل على أنّ صلاتهم شرعية » (٢١) . كما أنه وصف في المبسوط (٢٢) حج الصبي بالصحيح بالرغم من حكمه عليه بعدم الإجزاء عن حجة الإسلام ، على أنّ الحكم على حجه بالصحة ثم استدراك قضية الإجزاء عن حجة الإسلام يدلّ على أنه يثبت لحجه الصحيح من الآثار باستثناء الإجزاء المذكور ، ولا ريب أنّ من أبرز آثارالصحة الثواب .

وممّا يدلّ على عدم إبائه عن الحكم بترتّب الثواب على أعماله ما قام به في التهذيب والاستبصار [٢٣] من حمل بعض الروايات التي تأمر الصبيان قبل البلوغ بالصلاة بلسان الوجوب على الاستحباب والتأديب . حتى أنّ صاحب المدارك [٢٤] بعد حكايته اختلاف الأصحاب حول عبادات الصبي في كونها شرعية أو تمرينية ذكر من طليعة القائلين بالشرعية الشيخ الطوسي رحمه الله .

ومهما يكن فيبدو أنّ ما ذهب إليه الشيخ في باب نيابة الحج من عدم صحة عبادة الصبي مخالف لمبناه العام .

وأما ما ذكره المحقق والعلامة الحلّيان في هذا الباب من أنّ حج الصبي تمرين محض لا يقع مؤثراً في الثواب فأيضاً يتعارض مع ما ذهبا إليه في أبواب أُخرى من الفقه ؛ فإنّ المحقق وصف في الشرائع [٢٥] نية الصبي المميّز بالصحيحة وصومه بالشرعي ، وذكر العلامة في المنتهى [٢٦] أنّ نية صومه منعقدة وصومه شرعي ، وعدّ في نفس الكتاب [٢٧] إعتكافه صحيحاً شرعياً .

ودعوى أنّ الحليين لم يريدا من صحة النية والعمل وشرعيته استحقاق الثواب غير معقولة ؛ لأن الأخير من أهم آثار الشرعية والصحة ، كما أن العلامة صرّح في التذكرة [٢٨] بعد استقرابه صحة نيته وصومه وشرعيته أنه ينوي الندب في صومه وأنه الوجه الذي يقع عليه فعله ، وأضاف قائلاً انه ظهر شرطية البلوغ في الوجوب لا الصحة . وهذا القول منه يقتضي أنّ أقصى ما يرتفع عن غير البالغ الوجوب ، فيبقى الندب شاملاً له كالصحة .

وممّا يدلّ على اعتباره عبادات الصبي مؤثرة في الثواب حمله في المنتهى والتذكرة [٢٩] روايات صوم الصبي على الاستحباب ، على أنّ وصف نيته بالصحيحة والمنعقدة لا ينسجم مع القول بتمرينية عمله وعدم وقوعه مؤثراً في الثواب ؛ لأن التمرين ليس بحاجة إلى نية صحيحة ومنعقدة مادام لا يترتّب على العمل ثواب .

الخطوة الثانية : أنّ الصحة التمرينية لا ترفع التناقض ؛ فإنّه قد يقال بعدم وجود التعارض بين هذه العبارات التي وصفت عبادات الصبي بالشرعية والصحيحة وبين تلك التي سلبت الصحة عنها فإن هذه العبارات إنّما أثبتت الصحة التمرينية لا الحقيقية التي توصف بها عبادات المكلّفين ، ومن أهم آثارها استحقاق الثوابه وهي التي نفتها العبارات الأخرى .

والشاهد على هذا الجمع بين طائفتين من العبارات ما قام به المحقّق والعلامة في عدّة كتب من كتبهما من تفسير الصحة المسندة إلى أعمال الصبي بالتمرينية ، قال المحقق في المعتبر : « والأشبه أنه لا يصح نيابته ، لأن حجه إنّما هو تمرين والحكم بصحته بالنسبة إلى ما يراد من تمرينه ، لا لأنّه يقع مؤثراً في الثواب له ... » (٣٠) .

وقال العلامة في المختلف ـ في جواب من احتجّ على جواز نيابته بصحة إتيانه الحج ـ : « والجواب أنّ عنيتم بالصحة ما يستحق بها الثواب منعناه ؛ فإنّ الثواب معلول التكليف ، وهو ساقط عنه ؛ لقوله ﷺ : « رفع القلم ... » ، وإن عنيتم بالصحة إلى ما يراد منه من التمرين فهو حق لكن ذلك غير كافٍ في الإسقاط عن المكلّف » (٣١) .

والى نفس هذا المعنى أشار في المنتهى ، إلا أنه وقع خطأ في عبارته التي وجدتها ؛ لأنها تثبت الثواب له مع أنه في صدد نفيه عنه قال : « ... فصح بالنسبة إلى ما يراد من تمرينه إلا أنه مندوب يستحق به الثواب ... » (٣٢) ، والصحيح (لا أنه مندوب) بدل كلمة (إلا) ، والشاهد عليه ذيل عبارته حيث قال : لأنه غير مكلف ... والثواب منوط بالتكليف ، مضافاً إلى سياق العبارة .

وقبل الدخول في ردّ هذا القول في رفع التعارض نشير إلى تعليقين حول العبارات آنفة الذكر :

التعليق الأول : أنّ المحقّق والعلامة الحليين قد سلّما بإمكان وصف أعمال الصبي بالصحيحة ولو تمريناً ولم ينكراه خلافاً لمن نفى الصحة مطلقاً كظاهر عبارة الشيخ في المبسوط ، قال : « لا تصح منه العبادة » وابن أبي حنيفة من علماء السنّة الذي وصف إحرام الصبي بغير الجائز .

وهذا إن دلّ على شيء إنّما يدلّ على عدم إمكان تجاوز نصوص كثيرة تأمر الصبيان بالعبادات كالحج والصلاة والصوم والتي تكشف عن وجود الأمر لهم بالعبادات ، ومن هنا استدلّ العلامة على صحة إتيانه الحج في كتاب المنتهى [٣٣] ـ جواباً على ما ذهب إليه أبو حنيفة من عدم جواز إحرامه ـ برواية أمر فيها النبي ﷺ امرأة بإحجاج ابنها وقال لها : « ولك أجره » .

التعليق الثاني : قالا : إنّ المراد من صحة حجه إنّما الصحة بالنسبة إلى ما يراد من تمرينه اي لا بالنسبة إلى الثواب ، ومعنى العبارة : أنّ هدف إحجاجهم هو التمرين فحسب لا ترتّب الثواب .

وإن قيل : فلماذا يوصف بالصحيح إذن مادام العمل تمريناً محضاً ، وهو سهل المؤونة ؟ !

قلنا : قد يكون هناك من لا يجوّز حتى التمرين ويعتبره بدعة باطلاً ، فيراد بوصفه بالصحيح الإشارة إلى إذن الشارع بمثل هذا التمرين وكونه أمراً مطلوباً ومنفياً عنه البأس وخالياً من المحذور ، فإذن حينما نأتي إلى باب عبادات الصبي ونريد وصفها بالصحيح نريد مواجهة من ينكر أصل جواز التمرين ، ولسنا في صدد المواجهة مع من ينكر الثواب حتى يكون إثباتنا للصحة إثباتاً له . فعبارتنا على غرار عبارة أبي حنيفة حينما وصف صوم الصبي ـ حسبما ينقل عنه العلامة في التذكرة [٣٤] ـ بأنه غير شرعي لكنّه إمساك عن المفطرات تأديباً وانه لا بأس به ، بينما وصف إحرامه للحج بغير الجائز .

مناقشة الصحة التمرينية في رفع التعارض :

أولاً : أن أصل تفسير الصحة بالتمرينية أمر غريب لا يمكن الالتزام به ؛ فإنه قد يوصف عمل الصبي بالصحيح ولا يراد به مجرد بيان مشروعية تمرينه ونفي المحذور عنه ، بل يراد به أزيد من ذلك . وإن شئت قل : لسنا دائماً حين نصف عمل الصبي بالصحيح في صدد ردّ أمثال أبي حنيفة ممّن قال بعدم جواز إحرام الصبي مثلاً حتى يستفاد من الصحة نفي البأس عن الحج والاحرام ، بل قد يقترن الحكم بصحة حجه مع الحكم على حج العبد ومن لا يملك الزاد بالصحة أيضاً ، كما أشار العلامة نفسه في المنتهى [٣٥] حيث ذكر الثلاثة وقال : « لو تكلّفوا لصح منهم الحج وإن لم يكن واجباً » مع استداركه في الذيل عدم الإجزاء عن حجة الإسلام ، وكما سبقه الشيخ في المبسوط بالاشارة الى نفس هذا المضمون ، ولا يعقل أن يكون المراد من صحة حج فاقد الزاد إذا تكلف الحج وكذا المملوك أن يكون محض تمرين وأنه لا بأس به ، بل المراد أنه حج كامل من حيث الآثار وعلى رأسها الثواب .

ويدلّ عليه تعقيبه بعبارة : « وإن لم يكن واجباً » ممّا يعني أنّ عدم وجوب الحج عليهم لا يمنع من قيامهم بحج كامل الأجزاء والآثار ، ووحدة السياق تفرض وحدة المعنى للصحة حين نسبتها إلى المذكورين الثلاثة ، على أنّ الاستدراك في ذيل الجملة يوحي بأنّ المنتفي عنهم هو الإجزاء عن الحج الواجب فقط ، ممّا يعني ثبوت غيره لهم كثواب حج مندوب .

ثانياً : التفسير المذكور لا يرفع التعارض بين طائفتين من العبارات عندهم ؛ لأنّ بعضها صريح في إثبات الثواب لهم في الوقت الذي نفوا الثواب عنهم عند ذكرهم الصحة التمرينية التي أثبتوها في بعض العبارات لمطلق أعمالهم كما ذكرنا سابقاً ممّا يقتضي أنّهم لم يلتزموا بعمومية كلامهم في موارد أخرى

كالصوم والصلاة . ومن الشواهد على أنّهم لم يريدوا الصحة التمرينية أحياناً تعقيب العلامة على كلام أبي حنيفة الذي نقلناه سابقاً عن التذكرة كتفسير لمصطلح الصحة التمرينية وأنه قال لابأس بصوم الصبي وأنه إمساك عن المفطرات تأديباً ، وليس بشرعي ، حيث قال العلامة : « والاقرب أنّ صومه صحيح شرعي ، ونيته صحيحة ، وينوي الندب » فقد أراد بكلامه هذا ردّ أبي حنيفة والاصطفاف في مقابله ، ومعناه عدم قبوله صحة صوم الصبي بمعنى التمرين المحض ، بل أضاف عليه أنه ظهر شرطية البلوغ في الوجوب فحسب كما أشرنا إليه عند ذكرنا وجود التعارض في الجواب النقضي ، على أننا ذكرنا شواهد أُخرى أيضاً لا تدع مجالاً لدفع التعارض ، فليراجع .

الخطوة الثالثة (الجواب الحلّي) :

ذكرنا سابقاً أنّ أهم الأدلّة على سلب الشرعية والصحة عن عبادات الصبي عدم التكليف المستلزم لعدم وجود أمر له أو عدم استحقاقه الثواب في صورة قيامه بالعمل ؛ وذلك لرفع القلم عنه ، وأخيراً لعدم مجيء نية القربة منه . وهنا لابدّ من الالتفات إلى أُمور ثلاثة :

أولاً : ليعلم بادئ ذي بدء أن لا وجود للملازمة بين الصحة والشرعية وبين التكليف نفسه ؛ لإمكان اتصاف فعل غير المكلّف بالصحة والشرعية إذا افترضنا وجود الأمر في حقه وترتّب الثواب على فعله ومجيء النية منه ، فالأنسب عدم إناطة المسألة بعدم التكليف ؛ لأنه أول الكلام ، وهو محل النزاع بين الأعلام حيث إنّ منهم من أثبت الصحة والشرعية لغير المكلّف أيضاً ، بل المهم نفي أو إثبات الوسائط الثلاثة بين التكليف والصحة ، وهي الأمر والثواب والنية .

ومن هنا يظهر أنّ ما فعله صاحب الجواهر من الاستدلال على عدم الشرعية بتضييقه لدائرة تعريف الشرعية هو أشبه بالمصادرة على المطلوب ، فبينما

النزاع في وجود التلازم بين التكليف والشرعية ويحتاج المستدلّ على وجوده من إتيان دليل عليه استدلّ صاحب الجواهر على التلازم بأنّ الشرعية هي وجود خطاب خاص بالمكلّفين ، أني إنّ الشرعية تستلزم وتتوقف على التكليف ، وهو تعبير آخر عن نفس التلازم بينهما ، فلم يتضمن الدليل أزيد ممّا في المدّعى .

ثانياً : وينبغي أن يعلم أنّ الاستدلال على نفي الثواب عن الصبي بحديث (رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ) أمر مخدوش ؛ لأنه على فرض وجود روايات دالة على ثبوت الثواب له بالصراحة أو الظهور تكون بنفسها قرينة على أنّ المراد من حديث الرفع رفع قلم الإلزام عن الصبي أو رفع المؤاخذة ، فالمهم في المسألة البحث عن هكذا روايات ، على أنّ حديث الرفع وارد في مقام الامتنان ، فهو إمّا بمعنى رفع التكاليف الإلزامية عنه فلا تكون موضوعة عليه أصلاً ، فأطلق الرفع وأراد به عدم الوضع أصلاً لمناسبة ما ، أو بمعنى رفع المؤاخذة عنه ، نظير ما ورد في شأن بعض الأيام المباركة من أنه رفع فيها القلم ، والمتبادر منه كون اليوم مشمولاً لأدلة التكاليف ، لكنّهم لا يؤاخذون بما يصدر منهم ، فكأنّ الصبي أيضاً مشمول بأدلة التكاليف ، لكنه لا يؤاخذ عليها ، فالواجبات مستحبة في حقه [٣٦] .

ولا دلالة في الحديث على أنّ مطلق عباداته كالعدم لا يترتّب عليها ثواب ؛ فإنّ ذلك منافٍ للامتنان ، لأنه يقتضي رفع ما هو شاقّ على الممتن عليه ، لا رفع ما هو من صالحه من الثواب والأجر .

ثالثاً : وينبغي أن يعلم أنّ البحث في إمكان مجيء القربة منه وعدمه من توابع البحث عن وجود الأمر للصبي ، فمع وجوده يقصد بعمله امتثال هذا الأمر فتصلح نيته ، على أنّ نفس الروايات المتضمنة لأمره على فرض وجودها تأمره بالصلاة مثلاً بتمام أجزائها ومنها النية ، فهي ممكنة الصدور منه إذن .

الاستدلال على وجود الأمر والثواب للصبي نقلاً وعقلاً :

وبعد ذكر الأُمور الثلاثة لم يبق لنا إلا البحث عن وجود الأمر للصبي في الروايات واستحقاقه الثواب على عباداته أو إثباتهما عقلاً . وقد استدلّ لهذا الأمر بعدّة وجوه :

الوجه الأول : ما ذكره صاحب المدارك والحدائق [٣٧] من أنّ الأخبار الآمرة لهم بالعبادات مثل « مروهم بالصلاة » تدلّ على أنّ عباداتهم مرادة للشارع ولازمها الثواب ، أي إن وجود الأمر في حقهم منطوق نفس هذه الروايات وإن كان الأمر موجّهاً فيها إلى الأولياء ؛ لأنّ الأمر بالأمر بالشيء أمر بذلك الشيء ، وأما إثبات استحقاق الثواب فباعتبار أنّ الأمر يدلّ على إرادة الشارع لعباداتهم ، ومعلوم أنّ الشارع إنّما يريد عملاً لعباده إذا كان مشتملاً على المصلحة والملاك والثواب .

جوابه : يمكن أن يناقش فيه بأنّ مطلوبية عمل الصبي للمولى ليست بالضرورة مسببة من وجود المصلحة (الملاك) في فعله والتي تستلزم الثواب ، بل يمكن أن يكون طلبه لفعل الصبي من أجل تمرينه وتعويده على العبادة التي ستجني له الثواب بعد بلوغه . أي إن استنتاج الثواب من نفس الأمر أمر مستصعب ، ولابد من استكشافه من روايات أخرى أو من قرائن موجودة في نفس تلك الروايات .

الوجه الثاني : أن يثبت الأمر بنفس الروايات السابقة ويثبت الثواب بعموم أدلّة ترتّب الثواب على الأعمال مثل « لكلّ كبد حراء أجر » ، والتي تنيط الثواب بنفس العمل سواء صدر من المكلّف أو غيره [٣٨] .

على أنّ ثبوت الأجر عن طريق حديث وعد فيه بالأجر لكلّ عامل يستبطن وجود الأمر له أيضاً ؛ لأن مضمونه إذن بل حثّ لكل إنسان ولو كان صبياً للقيام بالعمل ، فنستغني عن إثبات الأمر بأحاديث أُخرى .

أقول : الحديث المذكور حديث نبوي مشهور عند أهل السنّة ورد في كتب متعدّدة . ونقله عندنا صاحب البحار مرسلاً عن النبي ﷺ ، وقال : « إن المشهور عندنا جواز التصدّق على الذمي لهذا الحديث ولغيره » .

ولفظ الحديث في البحار « لكل كبد حرى أجر » [٣٩] ، بينما نقله المؤلف في عوالي اللآلي أيضاً مرسلاً بلفظ « على كلّ كبد حرى أجر » وبلفظ « على كلّ ذي كبد حرى أجر » [٤٠] ، كما أنه ورد في غرر الحكم « لكل كبد حرقة (حرمة) » [٤١] .

وينجبر سند الحديث المرسل باشتهاره بين القدماء كما ادّعاه صاحب البحار ، لكن الظاهر أنّ مستندهم في باب الصدقة ليس هذا الحديث ، بل حديث آخر يشبهه مضموناً كما سنشير ، والشاهد على ذلك عدم وروده في أيّ كتاب من الكتب الحديثية المعروفة .

ثم بعد التسليم بسند الحديث ينبغي الوقوف عند فقهه ليتجلّى مدى ارتباطه بما استدلّ به من إناطة الثواب بالعمل أياً كان القائم به . وأهم ما في الحديث تحديد معنى الكبد الحرّاء ، والظاهر أنه بمعنى القلب المحترق بسبب حلول مصيبة ما على صاحبه .

ومعنى الحديث : أنّ الانسان الذي احترق قلبه في الدنيا بموت أحد من أقاربه أو اضطهاده من قبل ظالم أو بسبب آخر لن يذهب حزنه وألمه سدى ، بل يعوّضه الله بأجر في الدنيا أو الآخرة ، فهو على غرار ما ورد في حق المريض من أحاديث تبيّن ما له من الأجر ، ففي بعضها : انه لو علم ماله من الأجر لتمنّى أن يعيش كلّ حياته مريضاً [٤٢] ، وأيضاً على غرار ما ورد من أنّ المصائب ترفع درجة المؤمن [٤٣] .

وبهذا يتبين أنّ الحديث يتحدّث عن متاعب ومشقّات تكوينية تقع على الانسان بغير اختيار منه في الأغلب ، ولا ينيط ثبوت الأجر للإنسان بالأعمال العبادية التي

يقوم بها حتى لو فرضنا أنه يشمل الصبي ، والظاهر انه كذلك ، بل يشمل حتى الأطفال ؛ فإنّ ما يعانيه بعض الأطفال من الآلام والمصائب يعوّضهم الله بلطفه وكرمه عنها في الدنيا أو الآخرة .

ولو افترضنا صدق الحديث على عبادة الصبي المميز في بعض الحالات لصدق احتراق القلب عليه ـ مع شدّة بعد هذا الفرض ـ كان ملاك الأجر حينئذٍ هو هذا العنوان ، ولا دخل لقضية نية العبادة التي تصلح من الصبي المميز دون غيره . وعليه ينبغي أن يشمل الحديث عبادة الطفل أيضاً إذا ساعده وليه على إنجازها إذا كانت شاقة عليه حتى إذا لم يلتفت إلى مضمون العبادة ولم تصلح نيته ، فهل يمكن دعوى شرعية عبادات الطفل حينئذٍ ؟ ! .

فالحديث إذن ينيط الثواب بحرقة القلب ، ونحن نريد إثبات ترتّب ثواب خاص لأنواع العبادات كالصلاة والصوم والحج وإن خلت من المشقة والحرقة .

الكبد الحرّى في حديث آخر : نعم ، هناك حديث آخر وقع عنوان الكبد الحرّى فيه موضوعاً لحكم آخر ، وهو استحباب إبراد الكبد الحرى ، وهذا بخلاف الحديث السابق ، ورد ذكره في الكافي والتهذيب [٤٤] في باب سقي الماء .

قال في الأول : عن محمد بن عبد الله بن محمد عن علي بن الحكم عن ابان بن عثمان عن مسمع عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « أفضل الصدقة إبراد كبد حرّى » . ورواه في المقنعة مرسلاً ، وفي الوسائل : عن علي بن محمد بن عبد الله عن أحمد ابن عن ابن فضال عن ابن بكير عن ضريس بن عبد الملك عن أبي جعفر عليه السلام قال : « أنّ الله تبارك وتعالى يحب إبراد الكبد الحرّى ، ومن سقى كبداً حرّى من بهيمة وغيرها ـ أظلّه الله يوم لا ظلّ إلا ظلّه » [٤٥] . وفي المستدرك باب تأكد استحباب سقي الماء حديثين آخرين في كون إبراد الكبد الحرّى من أفضل الأعمال وأفضل الصدقة [٤٦] .

ومعنى الكبد الحرّى في هذا الحديث ليس القلب المحترق لعدم مناسبته للإبراد وسقي الماء ، بل هو بمعنى العطشان وإبراده يعني إرواءه ، وإن كان المعنى الأول أيضاً محتملاً ، فيكون الإبراد حينئذٍ كشف الهمّ عنه ، ويكون الحديث على غرار ما ورد من الأجر لمن كشف الهمّ عن مكروب وفرج عنه .

وهذا الحديث هو الأجدر أن يفهم منه إناطة الثواب بعمل يقوم به الانسان نفسه ، حيث عدّ إرواء العطشان أو الافراج عن المكروب وهو عمل اختياري للإنسان من أفضل الأعمال .

فحينئذٍ قد يتمسك المستدلّ بإطلاقه وإن من قام بهذا العمل وإن كان صبياً فقد قام بأفضل الأعمال فيكون صاحب أجر وثواب أو قام بعمل محبوب إلى الله .

دلالة أدلّة الأحكام على ا لشرعية :

إنّ الحديث المذكور بالمعنى الذي ذكرناه هو على وزان أحاديث أخرى مثل : أفضل الأعمال الصلاة على محمد وآل محمد [٤٧] ، وإنّ الصلاة خير موضوع [٤٨] ، وإنّ الله يحب المحسنين ، وإذا ضممنا إليه سائر الآيات والروايات التي شرّعت الواجبات والمحرّمات والمستحبات والمكروهات تحصل عندنا ثلاث طوائف من الأدلة : الأولى : أدلة الواجبات والمحرمات ، الثانية : أدلة المستحبات والمكروهات [٤٩] ، الثالثة : ما بيّنت محبوبية بعض الأعمال للمولى كالاحسان وابراد كبد الحرى . وعلينا أن نحسم دلالة كلّ منها على مشروعية عمل الصبي ، أي ترتب الثواب على عباداته ، علماً أننا ما نريده من الشرعية هو أن يستحق الصبي بقيامه بالصلاة والصيام والحج ... الثواب الخاص لهذه العبادات ، مثلما يستحق المكلف إذا قام بها .

أمّا الطائفة الأولى : كقوله تعالى ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ و ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ ... ﴾ و ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ﴾ فهي إمّا مقيدة بأدلة البلوغ

وحديث « رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ » فلا إطلاق فيه لتشمل الصبي أو منصرفة إلى المكلّفين حتى إذا افترضنا وجود الإطلاق فيها .

وإمّا القول بدلالة نفس هذه الأدلّة على ثبوت الصلاة والصيام والحج له بمرتبة أخفّ من مرتبة الوجوب والإلزام أي الاستحباب فلا يمكن قبوله بعد ما ثبت انصراف أصل الأدلة إلى المكلفين أو تقيدها بهم ، بل نحتاج لإثبات استحباب هذه العبادات له إلى دليل خاص .

وأمّا الطائفة الثانية : فالظاهر شمولها للصبيان ؛ فانّ قوله « إرواء العطشان من أفضل الأعمال » وكذا « الصلاة على محمد واله » مطلق وأنّ الأفضلية ثبتت لماهية الإرواء والصلاة أياً كان القائم بهما ، وأدلة البلوغ إنّما تقيد أدلة الأحكام الإلزامية ، وحديث الرفع امتناني ، ولا يعقل رفعه ما هو من صالح المَمتنّ عليه أي الصبي ، فكيف يرفع عنه الثواب إلا أن هذه الأدلة إنّما تثبت الثواب والشرعية في مواردها ، ولا يمكن تعميمها إلى مثل الصلاة والحج ، بل لابد من دليل خاص هذا مع احتمال انصرافها أصلاً إلى المكلفين ، لكون الخطاب الشرعي موجّهاً إليهم غالباً .

وأمّا الطائفة الثالثة : فهي وإن كانت مطلقة وشاملة لفعل الصبي ؛ نظراً لتعلّق الحب فيها بوصف الإحسان والإرواء ، وهو مشعر بالعليّة وأن الملاك نفس الإحسان والإرواء أياً كان القائم به إلا أنه لا تلازم بين محبوبية إحسان الصبي وارواءه وبين ترتب ثواب الصلاة والصيام والحج إذا قام بها حتى إذا قلنا بدلالة محبوبية إحسانه على محبوبية الصلاة والحج إذا صدرت منه ؛ فانّ هناك فرقاً بين محبوبية صلاته للمولى وبين استحقاقه ثوابها الخاص ، بل ربما يكتسب الصبي بعمله المحبوب إلى الله فوائد أُخرى حتى مع فقدانه للثواب الخاص بالعمل ، ومن جملة الفوائد دفع البلايا المادية والمعنوية عنه وتاهله لتوفيقات ربانية بعد بلوغه .

الوجه الثالث : حكم العقل بثبوت الثواب لعمل الصبي ، وهو على أنحاء :

أ ـ إنّ الثواب والجزاء مترتّب عقلاً على كلّ عمل حسن عقلاً أو نقلاً [٥٠] ، ولا دخل للبلوغ في ذلك ، فلو قام الصبي بعمل مستحب ـ الذي هو حسن نقلاً ـ حكم العقل له بالجزاء والثواب ، وبما أن الله تعالى هو سيد العقلاء فلا يمكن أن يخالف حكمهم .

جوابه : الكلام في الصغرى ، وانه هل ثبت الحسن النقلي للمستحبات في حق الصبي ، لتوقف ذلك على أصل شمول دليل المستحبات للصبي ، فمع عدم ثبوته لا يتم هذا الدليل ، ومع ثبوته لا حاجة إليه لثبوت الثواب قبله ، على أنّ مجرّد إدراك العقل وجود الثواب لعمل الصبي مع إتيانه الحسن النقلي لا يدلّ على نوعية هذا الثوب ، ولا نعلم بأيّ ثوب يجزي الله الصبي ، هل بثواب نفس الصلاة والصوم أو بفوائد أُخرى .

ب ـ قاعدة اللطف : فكما أنّ من لطف الله إرسال الأنبياء وإيضاح السبيل للإنسان كذلك من لطفه أن يجازي الصبي على ما قام به من عمل قاصداً به وجه الرب الكريم ، ولا يحرمه من الأجر [٥١] .

أقول : ذكرنا مراراً أنّ عدم خلوّ فعل الصبي من الأجر لا يقتضي ترتّب نفس ثواب الصلاة مثلاً على فعله مثلما يترتب على فعل المكلفين ، بل ربما يتجلى أجره بأشكال أُخرى . على أنّا لا نتمكن من جعل هذه القاعدة مبنى لاستنباط أحكام شرعية إذا لم تكن مدعومة بأدلة نقلية أُخرى .

جـ ـ الاعتبار العقلي في عدم الفرق بين المراهق قبل البلوغ وبعده .

د ـ لزوم ترجيح المرجوح ، أي البالغ غير المخلص على الصبي المخلص [٥٢] .

ويرد عليهما : أنّ تشريع الاحكام على اساس ملاكات لايعلم بها إلا الله ، ونحن موظّفون بالتعامل مع ظاهرة الأدلة من حيث الشمول وعدمه ، ولا نعلم علماً يقينياً بالملاكات حتى نعمّم على أساسها أو نخصص .

الوجه الرابع : الروايات الخاصة

الرواية الأُولى : الشيخ في الاستبصار [٥٣] : أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن علي بن بنت الياس عن عبد الله ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام : « مرّ رسول الله صلى الله عليه وآله بروثة وهو حاج ، فقامت إليه امرأة ومعها صبي لها فقالت : يا رسول الله أيحّج عن مثل هذا ؟ قال : نعم ولك أجره » يشير الحديث إلى أنّ للحج المأتي عن الصبي أجر الحج لا مطلق الأجر ؛ لرجوع للضمير في قوله « لك أجره » إلى الحج ، ولو كان الحج المأتي به في مورد الرواية تمريناً فاقداً لأجر الحج غاية الامر استحقاق الوالدة أجر مشقة التمرين كان الأولى أن يقال : (ولك اجر) .

نعم ، قوله « لك أجره » قد يشعر باختصاص الأجر بالوالدة وعدم انتفاع الصبي منه ، فلا يثبت استحقاق الصبي الثواب .

لكن نقول : قول النبي صلى الله عليه وآله في الجواب « نعم يحج » يشعر برجوع الحج إلى الصبي وانتفاعه منه ، غاية الأمر تحصل الوالدة على أجر الحج أيضاً ، وهذا له نظير في باب النيابة للحج ذكرت فيها الروايات أنّ للنائب أجر الحج ، ولا يتنافى مع ثبوت الأجر للمنوب عنه أيضاً .

والحديث صحيح سنداً ؛ لان ابن عيسى الاشعري وابن سنان معلوما الوثاقة ، والمقصود من حسن بن علي هو الوشاء ، وهو إمامي ثقة جليل .

الرواية الثانية : الشيخ في الاستبصار : أخبرني الشيخ رحمه الله عن أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عن محمد بن يعقوب عن عدّة من أصحابنا عن سهل ابن زياد عن ابن محبوب عن شهاب قال : سألته عن ابن عشر سنين يحج ، قال : « عليه حجة الإسلام إذا احتلم ... » .

وذكر في نفس الباب أيضاً : وعنه عن عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن محمد بن الحسين عن عبد الله بن عبد الرحمن الأصم عن مسمع بن عبد الملك

عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « لو أنّ غلاماً حج عشر سنين ثم احتلم كان عليه فريضة الإسلام »(٥٤).

يفهم من هاتين الروايتين أنّ ما ينقص حج الصبي قبل البلوغ هو كونه لا يغني عن حجة الإسلام أي الحج الواجب ، وعليه فالحج كامل من سائر الجهات ، فهو حج مستحب حينئذٍ يترتّب عليه الثواب .

والحديث الأول صحيح السند ، حيث فيه الشيخ المفيد وابن قولويه والشيخ الكليني ، وهم من الأجلاء والكليني يروي عن عدّة من أصحابه ، ولا إشكال في وثاقة بعضهم على الأقلّ ، وسهل بن زياد ثقة على الأصح ؛ لأن سبب تضعيفه من قبل البعض هو إخراجه من قم بواسطة ابن عيسى بتهمة الغلوّ ، هذا والمطّلع على مذهب القميين آنذاك يعلم أنهم كانوا يتهمون بالغلوّ من كان يتحدث عن بعض مقامات الأئمة ، وإلا لا تجد في آثار ابن زياد أثراً من الغلو ، على أنّ كثرة رواية الكليني عنه وقرائن أُخرى تفيد الاطمئنان بوثاقته . وابن محبوب ثقة أيضاً ، وكذلك شهاب بن عبد ربه .

وأمّا الحديث الثاني فضعيف بسبب محمد بن الحسن بن شمون حيث كان واقفياً غالياً فاسد المذهب ، وضعيفاً جداً ، وكذا عبد الله بن عبد الرحمن الأصم فهو ضعيف غالٍ .

الرواية الثالثة : تهذيب الأحكام : محمد بن يعقوب عن عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن مثنى عن زرارة عن أحدهما عليه السلام قال : « إذا حج الرجل بابنه وهو صغير فإنه يأمره أن يلبّي ويفرض الحج ، لم يحسن أن يلبّي لبّوا عنه ويطاف به ويصلّى عنه » . قلت : ليس لهم ما يذبحون ، قال : « يذبح عن الصغار ، ويصوم الكبار ، ويتقى عليهم ما يتقى على المحرم من الثياب والطيب ، وإن قتل صيداً فعلى أبيه »(٥٥).

والحديث صحيح السند ؛ فإنّ أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي من أصحاب الإجماع لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة ، والمثنّى الحنّاط إمامي ثقة ، وباقي الرجال معلوموا الحال .

ووجه دلالة الحديث على أنّ حج الصبي ليس تمريناً بحتاً ، بل ممّا يترتّب عليه ثواب الحج هو أن قيام الأب بتتميم أفعال الحج التي لا يحسن الصبي فعلها بنفسه يدلّ على أنّ حج الصبي يكون في النهاية حجاً كامل الأجزاء والشرائط ، وهو ما لا يمكن تفسيره بالتمرين ؛ لأنه على فرضه يقتصر على ما يمكن أن يقوم به ، بل يراد به أن يكون مؤثراً في الثواب كحج سائر الناس .

وفي الوسائل وردت في نفس الباب أحاديث أُخرى أيضاً بنفس المضمون .

المناقشة : إلا أنّ ما يضعّف هذا الاستنتاج وجود قرائن في الرواية على أنّ الحكم المذكور يعم حتى الصبي غير المميز ، حيث عبّر بالصغير الذي يطلق على من هو في دون سنّ المميّز ، وكذا افتراض الرواية عدم قدرة الصغير على التلبية والصلاة بنفسه ، وهذا يشمل غير المميز حتماً ، على أنّ في رواية أُخرى بنفس الباب من الوسائل الحديث الأول جريان حكم الإحرام عن الصبي والطواف عنه وغيرها من أحكام الاحجاج جريانها في حق المولود أيضاً ، فهل يمكن القول بوجود الثواب الكامل لحج المولود والصغير غير المميز ، ويبنى على أساسه بشرعية عباداته ؟ كما أنّ فرض التمرين للمولود أيضاً غير معقول ، فلابد أن يرجع أثر الحج وثوابه إلى الولي .

الرواية الرابعة : الوسائل : محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن أبان ابن الحكم قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : « الصبي إذا حج به فقد قضى حجة الإسلام حتى يكبر ، والعبد إذا حج به فقد قضى حجة الإسلام حتى يعتق »[٥٦] .

والتعبير عن حج الصبي بحجة الإسلام يشير إلى تمامية حجه واستيفائه لمصالح الحج (آثاره) ، وعدم احتياجه إلى حج آخر ما دام صبياً لم يبلغ ، وهذا التعبير لا يناسب أصلاً حج الصبي إذا كان تمريناً بحتاً خصوصاً وقد وصف في نفس الرواية حج العبد بحجة الإسلام أيضاً ، وافتراض التمرين في حجه أمر بعيد .

وسند الحديث في الفقيه كالاتي : وروى أبان عن الحكم إلى آخر الحديث ، فالظاهر وقوع الخطأ في السند الذي ذكره صاحب الوسائل .

وأبان بن عثمان الاحمر ثقة جليل من أصحاب الإجماع ، والحكم بن حكيم الصيرفي أيضاً ثقة ، فالحديث صحيح سنداً ، ولا بأس بطريق الشيخ الصدوق إلى أبان .

إذن ، بدراسة الروايات الأربع تبّين وجود البأس في دلالة الثالثة وبعض الشيء في دلالة الأولى ، لكن الثانية والرابعة سليمتا الدلالة على استحباب حج الصبي .

ثم إنّ ثبوت الاستحباب والثواب مدلول التزامي لوجود الأمر والإذن لهم بالحج ، كما أن الأُولى صريحة في إذن النبي ﷺ للمرأة بإحجاج الصبي ، بل ورد الأمر بإحجاجهم في عديد من الروايات في باب إحجاج الصبي وكيفيته ، على أن فيها أمراً بإتيان الصبي لجميع أجزاء الحج ومنها النية .

وبهذا يتم استفادة الأركان الثلاثة التي ذكرناها في مستهلّ البحث عن الشرعية التي يجب توفّرها للحكم بشرعية عبادات الصبي ، وهي الأمر والثواب ومجيء القربة ، كما أنّ القول باستحباب حجهم يستبطن وجود الأركان الثلاثة معاً لحجهم .

ثم إن ما ذكرناه من الروايات كانت خاصة بباب الحج ، وهناك روايات أُخرى في باب الصوم والصلاة أيضاً تأمرهم بإتيانهما ، وفي بعضها التعبير بوجوب الصلاة عليهم في السنّ السادسة ووجوب الصوم عليهم مع الاطاقة ، وفي بعضها يؤخذون بالصلاة فيما بين السادسة والسابعة من العمر ، ومن أراد تفاصيل الروايات فليراجع الاستبصار [٥٧] باب الصبيان متى يؤمرون بالصلاة .

وقد ذكرنا فيما مضى أنّ الشيخ حملها على الاستحباب وكذا العلامة في المنتهى [٥٨] وغيرهم .

وبهذا يظهر عدم اختصاص الشرعية بحج الصبي ، بل تشمل صومه وصلاته أيضاً .

هذا ، وقد ذهب إلى الشرعية علماء كثيرون كالمقدس الاردبيلي وصاحب الحدائق وكاشف الغطاء وصاحب المدارك والنراقي وصاحب العروة والفيض الكاشاني واقا ضياء الدين العراقي والسيد الخوئي والسيد الحكيم وأكثر المتأخرين والمعاصرين .

نتيجة مبحث شرعية عبادات الصبي :

اتضح مما سبق مطلبان :

الأول : أصل تمحيص مبحث شرعية عبادات الصبي وهل إنها ثابتة أم لا ؟ .

الثاني : إمكان جعلها دليلاً على صحة نيابته ـ على فرض ثبوت الشرعية ـ .

أمّا الأول : فقد ظهر من أدلتها المطروحة : أنّ مصطلح الشرعية والصحة ونسبتهما إلى أفعال الصبي لا أثر لهما في الروايات ، وعليه ينبغي التركيز على ما نقصده من الشرعية وما نريد ترتيبه من آثار عليها لنفحص عن وجودها في الأخبار . وهذه الآثار والمعاني هي الأُمور التالية :

أ ـ أن يراد من الشرعية ورود الأمر لهم بالعبادات .

ب ـ أن يراد بها إمكان مجيء القربة منهم .

جـ ـ أن يراد بها استحقاقهم الثواب على عباداتهم .

د ـ أن يراد بها إمكانية ترتب الآثار التكوينية للعبادات في حقهم ـ حتى مع انتفاء الثواب عنهم ـ مثل أبعاد تلاوة القرآن الشياطين عنهم واكتسابهم السكينة بالصلاة أو بمطلق الذكر إلى غيرها من الآثار المذكورة للعبادات .

أقول : لاشك في ورود الأمر للصبيان بالعبادات في الروايات كما اتضح من البحوث السابقة ، كما أنّ مجيء القربة منهم بما لا يمكن رفضه نظراً إلى أنّ الأمر تعلّق بتمام أجزاء العمل ومنها نية القربة ، ولو كان نفس الأمر يقصد به التمرين .

أمّا ترتب الأجر والثواب على أعمالهم فقد ظهر عدم وجود لفظهما في الروايات منسوبين إلى الصبيان ـ حسب تتبعي ـ في باب الحج والصلاة والصوم على الأقل ، لكن في نفس الوقت لا ينبغي الشك في دلالة بعض الأخبار ـ بشكل غير صريح ـ على ثبوت الثواب لهم .

كما أنّ ترتب الآثار التكوينية على عباداتهم أمر لا يقبل الإنكار لقضاء الوجدان باختلاف الصبيان الملتزمين بتلاوة القرآن وغيرها من العبادات عن غير الملتزمين منهم ، مضافاً إلى أنّ القرآن نور والصلاة ذكر لله يتركان في صاحبهما الآثار النورانية والطمأنية و ... سواء كان بالغاً أو صبياً يتعبد بعقل وفهم .

فإذن ، لو كان مصطلح الشرعية والصحة يعكسان أحد المعاني الأربعة أو جميعها فالحق شرعية عبادات الصبي .

ومن هنا يظهر عدم صحة الدليل الأول على بطلان نيابة الصبي المميز الذي هو عدم شرعية عباداته ، إلا أنّ ثبوت الشرعية أيضاً لا تدلّ على صحة نيابته كما نبينه في المطلب الثاني .

الثاني : إنّ ثبوت مجيء القربة من الصبي وترتّب الثواب على أفعاله وكذا الآثار التكوينية للعبادات ووجود الأمر لهم في الروايات لا يدلّ أيّ منها على إجزاء عمله عمّا في ذمة الآخرين ، أي أن الروايات إنّما تثبت هذه المعاني والآثار فحسب ، وأما قضية الإجزاء فأمر وراء هذه الأُمور وحكم شرعي آخر يحتاج إلى دليل آخر من قبيل وجود الإطلاق في أدلة النيابة أو وجود روايات خاصة ، فلا يصح جعل نفس دليل شرعية عبادات الصبي دليلاً على الإجزاء وصحة النيابة عن الغير .

الى هنا انتهينا من أوّل أدلّة عدم جواز نيابة الصبي في الحج ، وسيأتي الكلام عن الدليل الثاني في عدد لاحق إن شاء الله تعالى .

الهوامش

(١) ابن إدريس الحلّي ، محمّد بن منصور بن أحمد ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرّسين ــ قم ، ط ٢ / ١٤١٠ هـ ، ١ : ٦٢٦ .

(٢) الطوسي ، أبو جعفر محمّد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية ـ طهران ، ط ٣ / ١٣٨٧ هـ ، ١ : ٣٠٢ و ٢٩٩ .

(٣) نقلا عن السرائر ١ : ٦٣٠ .

(٤) الطوسي ، محمّد بن علي بن حمزة ، الوسيلة الى نيل الفضيلة ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٨ هـ : ١٥٦ . ابن إدريس الحلّي ، محمّد بن منصور بن أحمد ، السرائر ١ : ٦٢٦ . الحلبي ، أبو الصلاح ، الكافي في الفقه ، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ـ إصفهان ، ط ١ / ١٤٠٣ هـ : ٢١٩ .

(٥) الحلبي ، أبو الصلاح ، الكافي في الفقه : ٢١٩ .

(٦) المحقّق الحلّي ، نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيي بن سعيد الهذلي ، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ، مؤسسة إسماعيليان ـ قم ، ط ٢ / ١٤٠٨ هـ : ٦٢٠ . المحقّق الحلّي ، نجم الدين جعفر بن الحسن ، المعتبر في شرح المختصر ، مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٧ هـ ، ٢ : ٧٦٦ .

(٧) العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطّهر الأسدي ، قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام ، مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرّسين ــ قم ، ط ١ / ١٤١٣ هـ : ٧٤٠ . إرشاد الأذهان الى أحكام الإيمان ، مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ١ / ١٤١٠ هـ : ٣٠٢ . تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية (طبعة قديمة ، رحلي) ، ١ : ١٢٦ . تلخيص المرام فيمعرفة الأحكام ، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم ، ط ١ / ١٤٢١ هـ : ٣٤١ . مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ، مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرّسين ــ قم ، ط ٢ / ١٤١٣ هـ ، ٤ : ٣٣٢ . تذكرة الفقهاء ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم ، ط ١ ، ٧ : ١١٠ . تبصرة المتعلمين في أحكام الدين ، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي ـ طهران ، ط ١ / ١٤١١ هـ : ٢٨١ .

(٨) ابن فهد الحلّي ، جمال الدين أحمد بن محمّد الأسدي ، الرسائل العشر ، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٩ هـ : ١٩٧ . الشهيد الأوّل ، محمّد ابن مكّي العاملي ، اللمعة الدمشقية في فقه الإمامية ، دار التراث ـ الدار الإسلامية ـ بيروت ، ط ١ / ١٤١٠ هـ : ٦٤ . الشهيد الأوّل ، محمّد بن مكّي العاملي ، الدروس الشرعية في فقه الإمامية ، مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ٢ / ١٤١٧ هـ ، ١ : ٣٦٥ . العميدي ، السيد عميد الدين عبد المطّلب بن محمّد الأعرجي الحسيني ، كنز الفوائد في حلّ مشكلات القواعد ، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم ، ط ١ / ١٤١٦ هـ ، ١ : ٢٦٦ . فخر المحقّقين ، محمّد بن الحسن بن يوسف الأسدي الحلّي ، إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد ، مؤسسة إسماعيليان ـ قم ، ط ١ / ١٣٨٧ هـ ، ١ : ٢٧٧ . السيوري ، جمال الدين مقداد بن عبدالله ، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع ، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٤ هـ ، ١ : ٤٢٦ . الكركي ، علي بن حسين العاملي (المحقّق الثاني) ، جامع المقاصد في شرح القواعد ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم ، ط ٢ / ١٤١٤ هـ ، ٣ : ١٤١ . الشهيد الثاني ، زين الدين ابن علي بن أحمد العاملي ، حاشية شرائع الإسلام ، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم ، ط ١ ، : ٢٦٦ . الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي بن أحمد العاملي ، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (الطبعة القديمة ، رحلي) ، ١ : ١٦٦ . الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي بن أحمد العاملي ، مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع الإسلام ، مؤسسة المعارف الإسلامية ـ قم ، ط ١ / ١٤١٣ هـ ، ٢ : ١٦٤ . الموسوي العاملي ، محمّد بن علي ، مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ بيروت ، ط ١ / ١٤١١ هـ ، ٧ : ١١٢ . الفاضل الهندي ، محمّد بن حسن بن محمّد الإصفهاني ، كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام ، مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ١ / ١٤١٦ هـ ، ٥ : ١١ . البحراني ، يوسف بن أحمد بن إبراهيم ، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٥ هـ (والكتاب مطابق لنسخة دار الكتب الإسلامية في النجف الأشرف) ، ١٤ : ٢٣٨ . آل عصفور ، حسين بن محمّد البحراني ، سداد العباد ورشاد العباد ، مكتبة محلاتي ـ قم ، ط ١ / ١٤٢١ هـ : ٢٤٥ . الجناجي ، جعفر بن خضر ، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء ، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم ، ط ١ ، ٤ : ٤٨٨ . الطباطبائي ، السيد علي بن محمّد بن أبي معاذ ،

رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم ، ط ١ / ١٤١٨ هـ ، ٦ : ٦٠ . الطباطبائي ، السيد علي بن محمّد بن أبي معاذ ، الشرح الصغير في شرح مختصر النافع ، مكتبة آية الله المرعشي ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٩ هـ ، ١ : ٣٢٣ . النراقي ، المولى أحمد بن مهدي ، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم ، ط ١ / ١٤١٥ هـ ، ١١ : ١٠٨ . النجفي ، محمّد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، دار احياء التراث العربي ـ بيروت ، ط ٧ ، ١٧ : ٣٦١ . المحقّق العراقي ، آقا ضياء الدين علي بن ملا محمّد الكبير الكزازي ، شرح تبصرة المتعلّمين ، مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ١ / ١٤١٤ هـ ، ٣ : ٢٨١ . اللنكراني ، محمّد ، كتاب الحج (ضمن تفصيل الشريعة في‌شرح تحريرالوسيلة) ، دار التعارف للمطبوعات ــ بيروت ، ط ٢ / هـ ، ٢ : ١٠ . الآملي ، الميرزا محمّد تقي ، مصباح الهدي في شرح العروة الوثقي ـ طهران ، ط ١ / ١٣٨٠ هـ ، ١٢ : ١٩٨ . الميرزا النائيني ، مناسك الحجّ : ٤٦ . البروجردي ، مرتضى ، المستند في‌شرح العروة الوثقى (تقريرات أبحاث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي) ٤ : ٤٥٦ . الموسوي الخلخالي ، السيد رضا ، معتمد العروة الوثقى (تقريرات أبحاث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي) ٢ : ١٠ . الموسوي الخلخالي ، السيد رضا ، المعتمد في شرح المناسك (تقريرات أبحاث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي) ١ : ١٥٦ . الخوئي ، السيد أبو القاسم الموسوي ، موسوعة الإمام الخوئي ١٦ : ٢٣٧ . المدني الكاشاني ، حاج آقا رضا ، براهين الحجّ للفقهاء والحجج ، المدرسة العلمية لآية الله الكاشاني ـ كاشان ، ط ٣ / ١٤١١ هـ ، ٢ : ٤ . التبريزي ، جواد بن علي ، التهذيب في مناسك العروة والحجّ ١ : ٢٠٥ . الجنّاتي ، إبراهيم ، كتاب الحجّ (تقريرات أبحاث آية الله السيد محمود بن علي الحسيني الشاهرودي) ، مؤسسة أنصاريان ـ قم ، ط ١ ، : ١٤ . الاشتهاردي ، علي پناه ، مدارك العروة ، دار الاسوة للطباعة والنشر ـ طهران ، ط ١ / ١٤١٧ هـ ، ٢٥ : ٦ . الطباطبائي اليزدي ، محمّد كاظم بن عبد العظيم ، العروة الوثقى (المحشّي) ، السيد محمد كاظم بن عبد العظيم الطباطبائي ، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم ، ط ١ / ١٤١٩ هـ ، ٤ : ٥٣٣ . الجوادي الآملي ، عبد الله ، كتاب الحجّ (تقريرات أبحاث السيد محمد المحقق الداماد) ، مطبعة مهر ـ قم ، ط ١ / ١٤٠١ هـ ، ٢ : ١٠ . الگپايگاني ، السيد محمّد رضا ، مناسك الحج ، دار القرآن الكريم ـ قم ، ط ٢ / ١٤١٣ هـ ، : ٤٩ . السيستاني ، السيد علي ،

مناسك الحج ، مطبعة الشهيد ـ قم ، ط ١ / ١٤١٣ هـ ، : ٤٩ .

(٩) المحقّق الحلّي ، نجم الدين جعفر بن الحسن ، المختصر النافع في فقه الإمامية ، مؤسسة المطبوعات الدينية ـ قم ، ط ٦ / ١٤١٨ هـ : ٦٦٤ . الفاضل الآبي ، الحسن أبو طالب اليوسفي ، كشف الرموز في شرح مختصر النافع ، مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرّسين ــ قم ، ط ٣ / ١٤١٧ هـ ، ١ : ٣٣٠ . المقدّس الأردبيلي ، أحمد بن محمّد ، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ، مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرّسين ــ قم ، ط ١ / ١٤٠٣ هـ ، ٦ : ١٢٨ . الفيض الكاشاني ، محمّد محسن ، مفاتيح الشرائع ١ : ٣٠٣ . الموسوي العاملي ، محمّد بن علي ، مدارك الأحكام فيشرح عبادات شرائع الإسلام ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ بيروت ، ط ١ / ١٤١١ هـ ، ٧ : ١١٣ . حاشية العروة للفيروز آبادي والميرزا الشيرازي وآقا ضياء الدين العراقي ٤ : ٥٣٣ . الحكيم ، السيد محسن ، دليل الناسك (تعليقة وجيزة علي مناسك الحج ؛ للنائيني) ، مدرسة دار الحكمة ـ قم ، ط ٣ / ١٤١٦ هـ : ٤٦ . الحكيم ، السيد محسن ، مستمسك العروة الوثقي ، مؤسسة دار التفسير (المطابقة لنسخة مطبعة الآداب فيالنجف الأشرف) ـ قم ، ط ١ / ١٤١٦ هـ ، ١١ : ٤ ـ ٦ .

(١٠) الموسوي العاملي ، محمّد بن علي ، مدارك الأحكام فيشرح عبادات شرائع الإسلام ٦ : ٤٢ .

(١١) الشهيد الأوّل ، محمّد بن مكّي العاملي ، الدروس الشرعية في فقه الإمامية ١ : ٢٩٨ .

(١٢) النجفي ، محمّد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ١٧ : ٣٦١ . الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي بن أحمد العاملي ، مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع الإسلام ٢ : ١٥ .

(١٣) الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي بن أحمد العاملي ، مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع الإسلام ٢ : ١٥ ٢ .

(١٤) النجفي ، محمّد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ١٦ : ٢١٦ ، و ١٧ : ٣٦١ .

(١٥) الهمداني ، آقا رضا بن محمّد هادي ، مصباح الفقيه ، مؤسسة الجعفرية لإحياء التراث ومؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ، ط ١ / ١٤١٦ هـ ، ١٤ : ٣٦٠ .

(١٦) الطوسي ، أبو جعفر محمّد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ١ : ٣٠٢ .

(١٧) المحقّق الحلّي ، نجم الدين جعفر بن الحسن ، المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٧٦٦ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي ، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ٤ : ٣٣٢ .

(١٨) النجفي ، محمّد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ١٧ : ٣٦١ .

(١٩) العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي ، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ٤ : ٣٣٢ .

(٢٠) الكركي ، علي بن حسين العاملي (المحقّق الثاني) ، جامع المقاصد فيشرح القواعد ٣ : ١٤١ . الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي بن أحمد العاملي ، حاشية شرائع الإسلام : ٢٢٦ . الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي بن أحمد العاملي ، مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع الإسلام ٢ : ١٦٤ . الفاضل الهندي ، محمّد بن حسن بن محمّد الإصفهاني ، كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام ٥ : ١١ . الطباطبائي ، السيد علي بن محمّد بن أبي معاذ ، رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل ٦ : ٦٥ . الجوادي الآملي ، عبد الله ، كتاب الحج (تقريرات أبحاث السيد محمد المحقق الداماد) ، مطبعة مهر ـ قم ، ط ١ / ١٤٠١ هـ ، ١ : ١١٦ .

(٢١) الطوسي ، أبو جعفر محمّد بن الحسن ، الخلاف ، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٧ هـ ، ١ : ٥٥٣ .

(٢٢) الطوسي ، أبو جعفر محمّد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ، ١ : ٢٩٧ .

(٢٣) الطوسي ، أبو جعفر محمّد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، دار الكتب الإسلامية ـ طهران ، ط ٤ / ١٤٠٧ هـ ، ٢ : ٣٨٠ . الطوسي ، أبو جعفر محمّد بن الحسن ، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ، دار الكتب ا لإسلامية ـ طهران ، ط ١ / ١٣٩٠ هـ ، ١ : ٤٠٨ باب الصبيان متى يؤمرون بالصلاة .

(٢٤) الموسوي العاملي ، محمّد بن علي ، مدارك الأحكام فيشرح عبادات شرائع الإسلام ٦ : ٣٤٢ .

(٢٥) المحقّق الحلّي ، نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيي بن سعيد الهذلي ، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ١ : ١٦٩ .

(٢٦) العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي ، منتهى المطلب في تحقيق المذهب ، مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد ، ط ١ / ١٤١٢ هـ ، ٩ : ٥٠ .

(٢٧) المصدر السابق ٩ : ٤٧٠ .

(٢٨) العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي ، تذكرة القهاء ٦ : ١٠١ .

(٢٩) العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي ، تذكرة القهاء ٦ : ١٠١ . منتهى المطلب في تحقيق المذهب ٩ : ٢٠١ .

(٣٠) المحقّق الحلّي ، نجم الدين جعفر بن الحسن ، المعتبر في شرح المختصر ٢ : ٧٦٦ .

(٣١) العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي ، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ٤ : ٣٣٢ .

(٣٢) العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي ، منتهى المطلب في تحقيق المذهب (ط ـ القديمة) : ٨٦١ . وهذه العبارة وجدتها في البرنامج الكمبيوتري جامع الفقه ومكتبة أهل البيت ، ولم يكن أصل الكتاب موجوداً في مكتبتنا .

(٣٣) العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي ، منتهى المطلب في تحقيق المذهب ١٠ : ٥٤ .

(٣٤) العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي ، تذكرة الفقهاء ٦ : ١٠١ .

(٣٥) العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي ، منتهي المطلب في تحقيق المذهب ١ : ١١٦ . الطوسي ، أبو جعفر محمّد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ١ : ٢٩٧ .

(٣٦) الهمداني ، آقا رضا بن محمّد هادي ، مصباح الفقيه ١٤ : ٣٦٠ .

(٣٧) الموسوي العاملي ، محمّد بن علي ، مدارك الأحكام فيشرح عبادات شرائع الإسلام ٧ : ١١٢ . البحراني ، يوسف بن أحمد بن إبراهيم ، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١٤ : ٢٣٨ .

(٣٨) المراغي ، السيد مير عبد الفتاح بن علي الحسيني ، العناوين الفقهية ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم / ١٤١٧ هـ ، ٢ : ٦٦٨ .

(٣٩) المجلسي ، محمّد باقر بن محمّد تقي بن مقصود علي ، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار عليهم السلام ، مؤسسة الوفاء ـ بيروت / ١٤٠٤ هـ ، ٧١ : ٣٧٠ .

(٤٠) ابن أبي جمهور الإحسائي ، أبو جعفر محمّد بن علي بن إبراهيم ، عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية ، منشورات سيد الشهداء ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٥ هـ ، ١ : ٩٥ ، و ٣ : ٢٦٠ ، و ٣ : ١٢١ .

(٤١) الآمدي ، عبد الواحد بن محمّد التميمي ، غرر الحكم ودرر الكلم ، مكتب البحث والتحقيق للعلوم الإسلامية ، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم ، ط ١ / ١٣٦٦ هـ . ش :

٣٤٣ .

(٤٢) الآمدي ، عبد الواحد بن محمّد التميمي ، غرر الحكم ودرر الكلم ، مكتب البحث والتحقيق للعلوم الإسلامية ، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم ، ط ١ / ١٣٦٦ هـ . ش : ٣٤٣ .

(٤٣) الآمدي ، عبد الواحد بن محمّد التميمي ، غرر الحكم ودرر الكلم ، مكتب البحث والتحقيق للعلوم الإسلامية ، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم ، ط ١ / ١٣٦٦ هـ . ش : ٣٤٣ .

(٤٤) الكليني ، أبو جعفر محمّد بن يعقوب ، الكافي ، دار الكتب الإسلامية ـ طهران ، ط ٤ / ١٤٠٧ هـ ، ٤ : ٥٧ . الطوسي ، أبو جعفر محمّد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ٤ : ١١٠ .

(٤٥) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٩ هـ ، ٩ : ٤٧٢ ، ب ٤٩ من الصدقة .

(٤٦) النوري الطبرسي ، الميرزا حسين ، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ بيروت ، ط ١ / ١٤٠٨ هـ ، ٧ : ٢٥١.

(٤٧) النوري الطبرسي ، الميرزا حسين ، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ بيروت ، ط ١ / ١٤٠٨ هـ ، ٧ : ٢٥١.

(٤٨) النوري الطبرسي ، الميرزا حسين ، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ بيروت ، ط ١ / ١٤٠٨ هـ ، ٧ : ٢٥١.

(٤٩) استدلّ بهذه الطائفة على المشروعية في مصباح الفقيه ١٤ : ٣٦٠ . الموسوي البجنوردي ، حسن بن آقا بزرگ ، القواعد الفقهية ، نشر الهادي ـ قم ، ط ١ / ١٤١٩ هـ ، ٤ : ١١٥ .

(٥٠) المراغي ، السيد مير عبد الفتاح بن علي الحسيني ، العناوين الفقهية ٢ : ٦٦٧ . الموسوي البجنوردي ، حسن بن آقا بزرگ ، القواعد الفقهية ٤ : ١١٥ .

(٥١) المراغي ، السيد مير عبد الفتاح بن علي الحسيني ، العناوين الفقهية ٢ : ٦٦٨ .

(٥٢) المصدر السابق .

(٥٣) الطوسي ، أبو جعفر محمّد بن الحسن ، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ٢ : ١٤٧ ، ح ٣ .

(٥٤) الطوسي ، أبو جعفر محمّد بن الحسن ، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ٢ : ١٤٦ ، باب الصبي يحج به ... .

(٥٥) الطوسي ، أبو جعفر محمّد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ٥ : ٤١٠ . الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة ١١ : ٢٨٨ ، ب ١٧ من أقسام الحج .

(٥٦) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة ، ١١ : ٤٥ ، ب ١٣ ، ح ١ . الصدوق ، محمّد بن علي بن بابويه القمّي ، من لا يحضره الفقيه ، مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرّسين ــ قم ، ط ٢ / ١٤١٣ هـ ، ٢ : ٤٣٥ .

(٥٧) الطوسي ، أبو جعفر محمّد بن الحسن ، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ١ : ٤٠٨ . الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة ١٠ : ٢٣٥ ، ب ٢٩ ممّن يصح منه الصوم .

(٥٨) العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي ، منتهى المطلب في تحقيق المذهب ٩ : ٢٠١ .

فقـه التـوبـة

القسم الثاني

□ الشيخ علي فاضل الصددي

نواصل البحث في هذا القسم من الدراسة ما تبقّى من محاور وهي : المحور الثالث فيما يُعتبر في التوبة . . المحور الرابع في أحكامها . . المحور الخامس في مراتبها . .

المحور الثالث : ما يعتبر في التوبة :

١ ـ العزم على عدم العود :

المعروف أنّه يعتبر في التوبة العزم على ترك العود إلى المعاصي ، أمّا على القول بأنّ حقيقة التوبة هو الندم ؛ فلوضوح أنّ العبد غير نادمٍ مع عدم عزمه على ترك العود إليها .

وأمّا على ما هو المختار من أنّ التوبة هي الرجوع ؛ فإنّ لازمها ـ الذي لا ينفكّ عنها وإن كان خارجاً عن حقيقتها ـ هو العزم المزبور ؛ فإنّ العبد بدونه يعود متردِّداً في الدخول في طاعة الله سبحانه ، ونفس هذا التردّد مرتبة من مراتب التعدِّي والطغيان .

نعم ، لا برهان على ما أفاده أحد الأكابر قدس سره من لزوم البناء على الانقياد

عقلاً [١] ؛ فإنّ عدم البناء على الانقياد لا يساوق التردُّد في الدخول في الطاعة .

ولكن بناءً على ما تقدّم من أنّ حقيقة التوبة بلحاظ أُولى مراتبها هي الرجوع إلى الله بطلب المغفرة جداً فتحصل وإن لم يحصل ألم نفسي فضلاً عن العزم على عدم العود .

ومن هذا تظهر الخدشة فيما أفاده أحد الأعاظم تَتَتُّلُ من أنّه لا اقتضاء لحقيقة التوبة للعزم ـ وإن حُكي عن جمعٍ من العلماء عدم اعتباره فيها [٢] ـ محتجّاً بأنّ العزم فعلٌ اختياريٌّ للقلب زائدٌ على الإرادة والكراهة ، وأنّ غاية ما تقتضيه أن يبلغ الندم ـ الذي هو نوع من التألمّ النفساني ـ حدّاً يُوجب انزجار النفس عن المعصية بقول مطلق ، بحيث يرى أنّ فعلها مرجوح على جميع التقادير ، والعوارض الشهوية أو الغضبية الموجبة لترجيح فعل المعصية على تركها ، فيوجب كراهتها في الأزمنة اللاحقة [٣] .

وفي بعض الكلمات : أنّ العزم على ترك الحرام واجبٌ كالتوبة ، وضدّه حرامٌ بلا إشكال ، وإن سُلِّم حصول عنوان التوبة بدونه على أيّ حال [٤] . ولعلّ وجهه فيما يرجع إلى التوبة ما تضمّنه التقريب المتقدّم للقول بأنّ العزم على الترك وعدم المعاودة من لوازم التوبة .

المناقشة :

ويرد عليه : أنّه لا دليل على أنّ العزم على ترك الحرام واجب ، وعلى فرض صحة الدعوى فإنّ كون ضدِّ الواجب حراماً مبنيٌّ على أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي الشرعي عن ضدِّه العام ، وهو محلّ منع .

ثمَّ إنّ مقتضى الإطلاقات تحقّق التوبة مع العزم المذكور ـ لو كان معتبراً فيها ـ بلا فرقٍ بين أن يثق العبد من نفسه بعدم العود أيضاً ، أو لا يثق منها بذلك ، أو

أن يعلم بأنّه يغلبه هواه على العود ، أو يعلم بأنّه يعود بعمده واختياره ، كما نبّه على ذلك أحد الأعلام [٥] .

٢ ـ الاستغفار :

لا يعتبر في حقيقة التوبة الاستغفار اللفظي ؛ فإنّ التوبة ـ سواء كانت حقيقتها هي الرجوع كما هو المختار أو هي الندم ـ تختلف عن الاستغفار الذي هو بمعنى طلب الغفر والستر ، كما أنّه ليس من لوازمها ، إذن فهما ـ كما في بعض الكلمات ـ متغايران مفهوماً ومصداقاً .

وممّا استَدل به على تغايرهما مفهوماً ـ مع وضوح ذلك في نفسه كما قال ـ قوله سبحانه : ﴿ وَأَنْ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ ﴾ [٦] ؛ فإنّ عطف التوبة على الاستغفار بـ ﴿ ثُمَّ ﴾ يدل على تغايرهما [٧] .

ثمّ إنّه لا ينافي ذلك ما ورد من أنّه « لا كبير مع الاستغفار » [٨] ، و « دواء الذنوب الاستغفار » [٩] ، و « أنّه ممحاة للذنوب » [١٠] ، ونحو ذلك ؛ لإمكان استقلال الاستغفار في المحو كالتوبة والشفاعة وغيرهما ، ولكن لا يكفي الاستغفار اللفظي بمجرّده عن التوبة ؛ لعدم صدق التوبة عليه .

ولكنّك قد عرفت ممّا تقدّم أنّ المرتبة الأُولى من مراتب التوبة والرجوع إلى الله سبحانه هي طلب المغفرة طلباً جدّيّاً ، وقد تبيّن أيضاً أنّ عطف التوبة على الاستغفار في الآية من عطف العامّ على الخاصّ ، ورغم ذلك لا يعتبر في التوبة علاوةً على الاستغفار الجدّيّ إبرازُه باللفظ .

٣ ـ إصلاح ما أفسده مع الإمكان :

المستفاد من ظواهر بعض الآيات اعتبار إصلاح ما أفسده في ترتُّب الأثر على التوبة ، كما هو الحال في العزم على ترك العود إلى المعاصي ، منها قوله

سبحانه : ﴿ فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (١١) ، وقوله سبحانه : ﴿ ... كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءاً بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (١٢) ، وقوله سبحانه : ﴿ ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (١٣) ، وهذه الآيات عامّة غير مختصّة بمعصية دون أُخرى ، وإن جاءت بعض الآيات باعتبار الإصلاح في موارد خاصّة ، كما في توبة مَن يكتم العلم (١٤) ، ومن أتى الفاحشة (١٥) ، والمرتدّ (١٦) ، والمنافق (١٧) ، والقاذف (١٨) ، وبتلك الآيات تقيّد بعض الآيات المطلقة ، مثل قوله سبحانه : ﴿ إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً ﴾ (١٩) ، وقد صرّح بعض الأعلام دام ظله باعتبار الإصلاح في ترتّب الأثر على التوبة (٢٠) ، فالتوبة المسقطة للأمر بها لا تتوقّف على الإصلاح ، وإن كان دخيلاً في تحقّق المغفرة .

ثمّ إنّه قد وردّ في جملة من الروايات أنّ توبة القاذف أن يكذب نفسه ، فلا تقبل توبته ولا شهادته بدون ذلك ، منها صحيحة أبي الصبّاح الكِنَانيِّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْقَاذِفِ بَعْدَ مَا يُقَامُ عَلَيْهِ الْحَدُّ مَا تَوْبَتُهُ ؟ قَالَ : « يُكْذِبُ نَفْسَهُ » . قُلْتُ : أَرَأَيْتَ إِنْ أَكْذَبَ نَفْسَهُ وَتَابَ أَتُقْبَلُ شَهَادَتُهُ ؟ ! قَالَ : « نَعَمْ » (٢١) .

ومنها مرسلة يُونُسَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَحَدِهِمَا عليهما السلام قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الَّذِي يَقْذِفُ الْمُحْصَنَاتِ تُقْبَلُ شَهَادَتُهُ بَعْدَ الْحَدِّ إِذَا تَابَ ، قَالَ : « نَعَمْ » ، قُلْتُ : وَمَا تَوْبَتُهُ ؟ قَالَ : « يَجِيءُ فَيُكْذِبُ نَفْسَهُ عِنْدَ الإِمَامِ ، وَيَقُولُ قَدِ افْتَرَيْتُ عَلَى فُلانَةَ وَيَتُوبُ مِمَّا قَال » (٢٢) .

٤ ـ قصد القربة :

يظهر من العلامة المجلسي رحمه الله في حق اليقين أنّ التوبة من جملة العبادات

التي تتوقّف اتفاقاً على نيّة القربة ، قائلاً : « لمّا كانت التوبة من جملة العبادات اعتبر فيها شرائطها ، وعمدتها الإخلاص ، فلا بدّ من إيقاع التوبة لله بحيث لا يشوبها الرياء ... » (٢٣) .

ولكن لا دليل على عباديّة التوبة ، بل مقتضى سيرة المسلمين قديماً وحديثاً عدم عباديّتها ، وأنّ وجوبها توصّلي ، فلو أتى المكلّف بها لا بقصد التقرّب وغير ملتفت إليه صحّت وترتّبت عليها جميع آثارها ، كما لفت لذلك السيد المجاهد تدّثُل (٢٤) . ولو لم يكن دليلٌ على توصليّتها كما لا دليل على العباديّة فالمرجع هو ما يقتضيه الأصل من التوصليّة ؛ فإنّها مقتضى الأصل اللفظي لو لم نقل باستحالة تقييد الواجب بقصد القربة ، وبأنّ استحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق ، بناءً على كون التقابل بينهما تقابل الملكة والعدم لا مطلقاً ، بل مقتضى الأصل اللفظي هو التوصليّة حتى لو قلنا باستحالة تقييد الواجب بقصد القربة وقلنا بأنّ استحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق ، كما نبّه عليه السيّد الأستاذ دام ظله ؛ وذلك لأنّ الإطلاق ـ وإن قلنا بهما ـ لا يزول ؛ فإنّه يكفي فيه تمكّن المولى من الوصول إلى نتيجة التقييد ، ولو بجملة خبريّة وإن لم يتمكّن من نفس عمليّة التقييد ، فما دامت تلك النتيجة ممكنة للمولى فعدم قيامه بأيّ عمل يؤدّي إليها يوجب كون الإطلاق حجّة في أنّ مراده الجدّي هو التوصليّة .

ولو تنزّلنا عن كون التوصليّة هي مقتضى الإطلاق اللفظي فإنّ النوبة تصل إلى الإطلاق المقامي ؛ وذلك لأنّ الأصل في المولى أن يكون في مقام بيان تمام ما له دخل في غرضه وملاكه ، فإذا لم يأتِ ببيانٍ على شيء يُشكّ في دخله في غرضه ولو كان بياناً منفصلاً وما يسمّى بمتمّم الجعل فقد تحقّق الإطلاق المقامي ، وأنّ ما هو دخيل في غرضه هو خصوص ما بيّنه ، ومقتضاه التوصليّة (٢٥) .

كما أنّ التوصليّة هي مقتضى الأصل العملي ؛ فإنّه ـ بناءً على إمكان تقييد

الواجب بقصد القربة ـ يكون حال هذا القيد حال سائر الأجزاء والشرائط ، من أنّ المرجع عند الشك في اعتبار شيء في المأمور به شرطاً أو جزءاً هو أصالة البراءة .

المحور الرابع : أحكام التوبة :

١ ـ في لزوم التوبة من الصغائر :

نقل المحقق السبزواري تدّثُ ـ كما تقدّم ـ الإجماع على وجوب التوبة من الصغائر قائلاً : « الظاهر أنّ التوبة من الذنب واجبة اتفاقاً ، من غير فرق بين الصغيرة والكبيرة » (٢٦) ، وتقدّم أيضاً الإشكال في كاشفيّة مثله عن الحكم الشرعي ، وكيف كان فالمتّجه هو التفريق في وجوب التوبة إيجاباً ونفياً باختلاف الدليل ، فإن كان الدليل على وجوب التوبة هو النقل من كتابٍ وسنةٍ فمقتضى إطلاقه عدم الفرق في وجوب التوبة عن الذنب بين كونه كبيراً أو صغيراً ؛ فإنّ المدار في وجوبها على المخالفة والتمرّد والخروج عن زيّ العبودية ، وذلك متحقّق فيهما معاً .

وإن كان الدليل على وجوبها هو العقل ، فيفترق الحكم بين كون ملاك الوجوب شكر المنعم بناء على القول بالحسن والقبح العقليين فتجب التوبة عن الذنب وإن كان صغيرة ؛ لاشتراكهما في الملاك المذكور ، إذا توقّف الشكر عقلاً على ذلك ، وبين كون ملاكه دفع الضرر المحتمل فلا تجب التوبة عن الصغيرة ؛ لتكفيرها بتجنُّب الكبائر ، فيحصل الأمن من العقاب ، قال الله سبحانه : ﴿ إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلاً كَرِيماً ﴾ (٢٧) .

نعم ، تجب التوبة من الصغائر على من لم يتجنّب الكبائر ، وإن تاب منها بعد إتيانها ؛ لعدم تناول التكفير مثله ، فإنّه ليس المراد من الاجتناب في الآية هو الاجتناب عنها آنا ماً ؛ لأنّه أمر حاصل لكلّ شخص حتى لأفسق الفسقة ، بل

المراد به الاجتناب عنها أبداً ، فتأمّل .

٢ ـ في اعتبار التوبة من العلّة والمعلول معاً أو من خصوص العلّة أو من خصوص المعلول :

قال العلامة الحلّي مستعرضاً المسألة والأقوال فيها ووجوهها ، لكن من غير أن يرجّح : « إذا فعل المكلّف العلّة قبل وجود المعلول هل يجب عليه الندم على المعلول أو على العلّة أو عليهما ؟ مثاله : الرامي إذا رمى قبل الإصابة ، قال الشيوخ : يجب الندم على الإصابة ؛ لأنّها هي القبيح ، وقد صارت في حكم الموجود لوجوب حصوله عند حصول السبب . وقال القاضي : يجب عليه ندمان : أحدهما : على الرمي لأنّه قبيح ، والثاني : على كونه مولّداً للقبيح ، ولا يجوز أن يندم على المعلول ؛ لأنّ الندم على القبيح إنّما هو لقبحه ، وقبل وجوده لا قبح » (٢٨) .

وقد استشكل المحقق الطوسي في التجريد وجوب التوبة من العلّة مع المعلول (٢٩) .

والمتّجه : ما أفاده السيّد المجاهد من أنّ غاية ما يُستفاد من الأدلّة العقليّة والنقليّة هو وجوب التوبة من نفس ما هو معصية ، سواءً كانت علةً أو معلولةً ، دون لوازم المعصية تقدّمت أو تأخّرت ، سواءً كانت من العلل أو من المعلولات ، فإذا كانت المعصية علّة وصدرت وجبت التوبة عن نفسها لا عن معلولها سواءً وجد أم لا ، وإن كانت المعصية هي المعلول فلا تجب التوبة قبل وجوده وإن وجدت العلّة ، وإذا وجد وجبت التوبة عن نفس المعلول دون علّته (٣٠) .

٣ ـ في إمكان تبعيض التوبة :

قال العلامة الحلّي : « اختلف شيوخ المعتزلة ، فذهب أبو هاشم إلى أنّ التوبة

لا تصح من قبيح دون قبيح ، وذهب أبو علي إلى جواز ذلك ، والمصنِّف ﷺ استدلّ على مذهب أبي هاشم : بأنّا قد بيّنا أنّه يجب أن يندم على القبيح لقبحه ، ولولا ذلك لم تكن مقبولةً على ما تقدّم ، والقبح حاصل في الجميع ، فلو تاب من قبيح دون قبيح كشف ذلك عن كونه تائباً عنه لا لقبحه » [٣١] .

والمتّجه ما ألمح إليه المحقِّق الطوسي ، وقرَّره العلامة الحلّي بقوله : « الحق أنّه تجوز التوبة عن قبيح دون قبيح ؛ لأنّ الأفعال تقع بحسب الدواعي وتنتفي بحسب الصوارف ، فإذا ترجّح الداعي وقع الفعل . إذا عرفت هذا فنقول : يجوز أن يرجِّح فاعل القبائح دواعيه إلى الندم على بعض القبائح دون بعض ، وإن كانت القبائح مشتركةً في أنّ الداعي يدعو إلى الندم عليها ، وذلك بأن تقترن ببعض القبائح قرائن زائدة كعظم الذنب أو كثرة الزواجر عنه أو الشناع عند العقلاء عند فعله ، ولا تقترن هذه القرائن ببعض القبائح فلا يندم عليها ، وهذا في دواعي الفعل ؛ فإنّ الأفعال الكثيرة قد تشترك في الدواعي ثم يُؤثر صاحب الدواعي بعض تلك الأفعال على بعض ، بأن يترجّح دواعيه إلى ذلك الفعل بما يقترن به من زيادة الدواعي ، فلا استبعاد في كون قبح الفعل داعياً إلى الندم ، ثم تقترن ببعض القبائح زيادة الدواعي إلى الندم عليه فيترجّح لأجلها الداعي إلى الندم على ذلك البعض ، ولو اشتركت القبائح في قوة الدواعي اشتركت في وقوع الندم ولم يصح الندم على البعض دون الآخر » [٣٢] .

وبعبارة أُخرى لأحد الأعلام ﷺ هذا نصّها : « إنّ اختلاف المعاصي ـ من حيث الكبر والصغر ، ومن حيث كونها موجبة لاستحقاق العذاب الأشدّ والأخفّ ، ومن حيث الاختلاف في كون بعضها أقرب إلى تطرّق العفو من البعض الآخر ، ومن حيث كون بعضها ممّا يقطع الرجاء دون البعض الآخر ، ومن حيث كون بعضها ممّا يمنع قبول الدعاء دون الآخر ، ومن حيث اختلاف الرغبات والشهوات

و العادات ـ موجبٌ لصحّة التبعيض في التوبة ، فيتوب عن بعض دون البعض الآخر ، فليست العلّة مشتركة في الجميع كي لا يكون التفكيك والتبعيض ممكناً ، كما توهّمه المتوهّم » (٣٣) .

ثمّ إنّ هذا كلّه دفعٌ للكبرى ، ويَرِدُ على الصغرى أيضاً أنّه لئن سلِّم لزوم الندم على القبيح ، فلا دليل على لزومه لجهة قبحه ؛ فإنّ التوبة من المعاصي والرجوع إلى الله سبحانه بداعي خوف النار أوالطمع في الجنة توبةٌ صحيحة .

نعم ، بناءً على أنّ وجوب الندم عقلي لا شرعي فمقتضى شكر وجوب شكر المنعم الندم على القبيح لقبحه .

٤ ـ في لزوم تجديد التوبة كلّما مضت مدةٌ وتذكّر ذنبه وإن لم يعاود :

حكى العلامة الحلّي عن أبي علي الجبائي القول بوجوب تجديد التوبة عن المعصية إذا ذكرها ؛ لأنّ المكلّف القادر لا ينفكّ عن الضدّين إمّا الفعل أو الترك ، فعند ذكر المعصية إمّا أن يكون نادماً عليها أو مصرّاً عليها ، والثاني قبيح ، فيجب الأول (٣٤) .

وأُورد عليه بجواز خلوّ القادر عنهما ؛ إذ ربما يضرب عنها صفحاً من غير ندم ولا اشتهاء لها ولا ابتهاج بها .

ويظهر من المحقق الطوسي التأمّل في وجوب تجديد التوبة عند ذكرها ؛ فإنّه قال : « وفي وجوب التجديد إشكال » (٣٥) .

والصحيح : عدم وجوب تجديدها بعد تحقّق الامتثال بالمرّة الأولى ؛ للبراءة عن ذلك مع الشك وعدم الدليل على الوجوب ، ولأنّه لو كان لبان ، بل لو تردّد في العود إلى المعصية وعدمه فلا يجب عليه تجديد التوبة ؛ لعدم اتفاق المعصية منه ، ولا يدخل بذلك في عنوان التجرّي ، لتجب عليه التوبة منه ؛ بناءً على حرمته شرعاً .

٥ ـ في اعتبار تذكُّر المعاصي تفصيلاً :

وحكى العلامة الحلّي أيضاً عن قاضي القضاة أنّ التائب إن كان عالماً بذنوبه على التفصيل وجب عليه التوبة عن كلّ واحد منها مفصّلاً ، وإن كان يعلمها على الإجمال وجب عليه التوبة كذلك مجملاً ، وإن كان يعلم بعضها على التفصيل وبعضها على الإجمال وجب عليه التوبة عن المفصّل بالتفصيل وعن المجمل بالإجمال .

واستشكل المحقق الطوسي ﷺ إيجاب التفصيل مع الذكر ، وعلّله العلامة الحلّي بإمكان الاجتزاء بالندم على كلّ قبيح وقع منه وإن لم يذكره مفصّلاً [٣٦] . والمتّجه عدم لزوم تذكّر المعاصي تفصيلاً ؛ للبراءة عن لزوم ذلك ، ولأنّه لو كان لبان ، بل يكفي الرجوع إلى الله سبحانه بطلب المغفرة جدّاً عمّا هو ذنب في علم الله وإن لم يعلمه العاصي تفصيلاً .

٦ ـ في قابلية من عاود المعصية بعد التوبة للتوبة :

فلو تاب العبد من ذنوبه التي ارتكبها ورجع إلى الله سبحانه ، ولكنّه عاد إلى ارتكاب الذنوب والمعاصي ، فهل يسقط بعوده غير المحمود عن قابليّة التوبة ؟

والواضح أنّه لا دليل على عدم القابلية بالعود ، بل تكثّرت الروايات على قبول التوبة منه مهما عاود إذا تاب ورجع إلى الطريق المستقيم ، وإليك طائفة منها :

الأولى : صحيحة أبي بَصِيرٍ قَالَ : قُلْتُ لأبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحاً ﴾ ، قَالَ : « هُوَ الذَّنْبُ الَّذِي لا يَعُودُ فِيهِ أَبَداً » . قُلْتُ : وَأَيُّنَا لَمْ يَعُدْ ؟ فَقَالَ : « يَا أَبَا مُحَمَّدٍ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ مِنْ عِبَادِهِ الْمُفْتَنَ التَّوَّاب » [٣٧] ، ونحوها رواية أبي الصباح الكناني [٣٨] ، ورواية أبي جميلة [٣٩] .

الثانية : صحيحة مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ﷺ قَالَ : « يَا مُحَمَّدَ بْنَ

مُسْلِمٍ ذُنُوبُ الْمُؤْمِنِ إِذَا تَابَ مِنْهَا مَغْفُورَةٌ لَهُ ، فَلْيَعْمَلِ الْمُؤْمِنُ لِمَا يَسْتَأْنِفُ بَعْدَ التَّوْبَةِ وَالْمَغْفِرَةِ ، أَمَا وَاللَّهِ إِنَّهَا لَيْسَتْ إِلا لأَهْلِ الإِيمَانِ » . قُلْتُ : فَإِنْ عَادَ بَعْدَ التَّوْبَةِ وَالاسْتِغْفَارِ مِنَ الذُّنُوبِ وَعَادَ فِي التَّوْبَةِ ؟ قَالَ : « يَا مُحَمَّدَ بْنَ مُسْلِمٍ أَتَرَى الْعَبْدَ الْمُؤْمِنَ يَنْدَمُ عَلَى ذَنْبِهِ وَيَسْتَغْفِرُ مِنْهُ وَيَتُوبُ ثُمَّ لا يَقْبَلُ اللَّهُ تَوْبَتَهُ ؟ ! » . قُلْتُ : فَإِنَّهُ فَعَلَ ذَلِكَ مِرَاراً يُذْنِبُ ثُمَّ يَتُوبُ وَيَسْتَغْفِرُ ؟ فَقَالَ : « كُلَّمَا عَادَ الْمُؤْمِنُ بِالاسْتِغْفَارِ وَالتَّوْبَةِ عَادَ اللَّهُ عَلَيْهِ بِالْمَغْفِرَةِ ، وَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ، يَقْبَلُ التَّوْبَةَ ، وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ ، فَإِيَّاكَ أَنْ تُقَنِّطَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ » (٤٠) .

الثالثة : مرسلة الْحَسَنِ بْنُ مُحَمَّدٍ الدَّيْلَمِيُّ فِي الإِرْشَادِ ـ في حديث ـ قَالَ : وَقَالَ رَجُلٌ : يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أُذْنِبُ ، فَمَا أَقُولُ إِذَا تُبْتُ ؟ قَالَ : « اسْتَغْفِرِ اللَّهَ » . فَقَالَ : إِنِّي أَتُوبُ ثُمَّ أَعُودُ ، فَقَالَ : « كُلَّمَا أَذْنَبْتَ اسْتَغْفِرِ اللَّهَ » . فَقَالَ : إِذَنْ تَكْثُرَ ذُنُوبِي ، فَقَالَ : « عَفْوُ اللَّهِ أَكْثَرُ ، فَلا تَزَالُ تَتُوبُ حَتَّى يَكُونَ الشَّيْطَانُ هُوَ الْمَدْحُور » (٤١) .

٧ ـ في اعتبار القدرة على فعل ما تاب عنه :

قد يقال : بأنّ المكلّف إذا صدر منه ذنب ، ثمّ لم يقدر على الإتيان به ـ كما إذا زنى ثمّ صار عنِّيناً ـ فإنّه إذا ندم على ذنبه وعزم على عدم المعاودة على تقدير القدرة فلا يكون ذلك منه توبةً ؛ لعدم تحقّق العزم منه على عدم الفعل في المستقبل ؛ إذ لا قدرة له على الفعل .

ولكن لو قلنا بتقوُّم التوبة بالعزم على عدم العود فيكفي في تحقُّقه العزم التعليقي ، وهو العزم على عدم العود على فرض تجدُّد القدرة .

بل الذي ينبغي أن يقال : إنّه وإن لم نبنِ على أنّ حقيقة التوبة هو الندم ، ـ وهو سادس التفسيرات المتقدّمة لحقيقة التوبة ، وهو رأي صاحب العروة ـ إلا أنّه قد تقدّم أنّ الندم محقّق للتوبة ومحصِّلها أو منزَّل منزلتها ، كما يرشد إليه

مثل قوله عليه السلام : « الندم توبة » [٤٢] ، وما في الصحيفة السجّاديّة [٤٣] : « اللهمّ إن يكن الندم توبةً إليك فأنا أندم النادمين » ، فلا تأمّل في تحقق التوبة من مثل الزاني الذي صار عنّيناً إذا ندم على ذنبه .

٨ ـ غسل التوبة :

الأغسال الفعليّة على قسمين : **الأوّل** : ما يكون مستحبًّاً لأجل الفعل الذي يريد أن يفعله ، **والثاني** : ما يكون مستحبًّاً لأجل الفعل الذي فعله ، وقد أدرج صاحب العروة غسل التوبة مرّة في القسم الأول وأنه للتوبة من الكفر الأصلي أو الارتدادي ، بل من الفسق ، بل من الصغيرة أيضاً على وجهٍ ـ كما قال ـ ، وأدرجه مرةً ثانية في القسم الثاني ، قائلاً : « على ما ذكره بعضهم من أنّه من جهة المعاصي التي ارتكبها أو بناءً على أنّه بعد الندم الذي هو حقيقة التوبة » ، لكنّه استظهر أنّه من القسم الأوّل قائلاً : « وهذا هو الظاهر من الأخبار ومن كلمات العلماء » ، وأضاف : « ويمكن أن يقال : إنّه ذو جهتين ، فمن حيث إنّه بعد المعاصي وبعد الندم يكون من القسم الثاني ، ومن حيث إنّ تمام التوبة بالاستغفار يكون من القسم الأوّل . وخبر مسعدة بن زياد في خصوص استماع الغناء في الكنيف ، وقول الإمام عليه السلام له في آخر الخبر : « قم فاغتسل فصلِّ ما بدا لك » يمكن توجيهه بكلٍّ من الوجهين . والأظهر أنّه لسرعة قبول التوبة أو لكمالها » [٤٤] .

وكيف كان فالوجه في عدّ غسل التوبة من الأغسال المستحبّة هو صحيحة مسعدة بن زياد قَالَ : كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ : بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي إِنِّي أَدْخُلُ كَنِيفاً ، وَلِي جِيرَانٌ وَعِنْدَهُمْ جَوَارٍ يَتَغَنَّيْنَ وَيَضْرِبْنَ بِالْعُودِ ، فَرُبَّمَا أَطَلْتُ الْجُلُوسَ اسْتِمَاعاً مِنِّي لَهُنَّ ، فَقَالَ عليه السلام : « لا تَفْعَلْ » . فَقَالَ الرَّجُلُ : وَاللَّهِ مَا آتِيهِنَّ ، إِنَّمَا هُوَ سَمَاعٌ أَسْمَعُهُ بِأُذُنِي ، فَقَالَ عليه السلام : « لِلَّهِ أَنْتَ ، أَمَا سَمِعْتَ اللَّهَ يَقُولُ

: ﴿ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً ﴾ ؟ » . فَقَالَ : بَلَى ، وَاللَّهِ لَكَأَنِّي لَمْ أَسْمَعْ بِهَذِهِ الآيَةِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ مِنْ عَرَبِيٍّ وَلا مِنْ عَجَمِيٍّ ، لا جَرَمَ أَنِّي لا أَعُودُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ، وَأَنِّي أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ ، فَقَالَ لَهُ : « قُمْ فَاغْتَسِلْ وَصَلِّ مَا بَدَا لَكَ ؛ فَإِنَّكَ كُنْتَ مُقِيماً عَلَى أَمْرٍ عَظِيمٍ ، مَا كَانَ أَسْوَأَ حَالَكَ لَوْ مِتَّ عَلَى ذَلِكَ ، احْمَدِ اللَّهَ وَسَلْهُ التَّوْبَةَ مِنْ كُلِّ مَا يَكْرَهُ ؛ فَإِنَّهُ لا يَكْرَهُ إِلا كُلَّ قَبِيحٍ ، وَالْقَبِيحَ دَعْهُ لأَهْلِهِ ؛ فَإِنَّ لِكُلِّ أَهْلا » [٤٥] ؛ فإنّ تعليل الأمر بالغسل بـ « فَإِنَّكَ كُنْتَ مُقِيماً عَلَى أَمْرٍ عَظِيمٍ » شاهدٌ على كون هذا الأمر ندبياً لا إلزامياً ، وبدون هذا الشاهد يكفي لدفع وجوب الغسل ما يعرف بالدليل الخامس ، وأنّه لو كان لبان [٤٦] ، مضافاً للسيرة القطعيّة على عدم الوجوب .

ثمّ إنّ نفس هذا التعليل شاهد على كون هذا الغسل من القسم الثاني ، كما أنّه قرينة على عدم اختصاص هذا الغسل بمعصية استماع الغناء ، بل بالأولويّة يسنّ هذا الغسل بعد إتيان الكبيرة أو بعد التوبة من الكفر مطلقاً .

المحور الخامس : مراتب التوبة وأثرها :

١ ـ اختلاف مرتبة التوبة باختلاف المعصية :

تقدّم [٤٧] أنّ التوبة عبارة عن الرجوع من العصيان والمخالفة والطغيان إلى الطاعة والاستجابة .

ثمّ إنّ كلاً من العصيان والمخالفة والطغيان إمّا بإتيان المنهي عنه أو بترك المأمور به .

والمخالفة إمّا لا تابع لها وراء الإثم ، كالكذب وشرب الخمر ولبس الرجل للحرير ووطء الزوجة حال حيضها وترك ردّ التحيّة ونحو ذلك ، فلا يعتبر في التوبة منها ـ كما هو مقتضى إطلاقات وجوب التوبة ـ أكثر من الرجوع عنها .

وإمّا أن يكون لها تابع ، ومرجع هذا إمّا إلى حق الله سبحانه خاصّة كقضاء الصلاة والصوم وإيتاء الزكاة وإتيان الحج ونحو ذلك ، وإمّا إلى حقّ الناس كردّ مال الغير ـ عيناً أو مثلاً أو قيمةً ـ إليه أو إلى وارثه أو إلى الحاكم الشرعي ، وأن يمكّن الغير من استيفاء حقّه منه ، كما في موارد القتل والقذف والضرب ونحوها، وأن يرشد من أضلّه .

وفي المخالفة ذات التابع بقسميها مذهب غير واحدٍ اعتبار إتيان التابع فيهما في صحّة التوبة ، وحكي عن بعضهم عدم اعتباره فيهما [٤٨] .

والمتّجه ما أفاده المحقق الطوسي والعلامة [٤٩] من التفصيل بين فرض عدم توقّف صدق التوبة على إتيان التابع فلا يعتبر فيها إتيانه ؛ إذ لا مقيّد لإطلاقات التوبة ، فَمَن لا يقضي ما فاته من الصلوات تصحّ توبته من ترك صلاته في وقتها وإن عصى بترك القضاء ، وبين فرض توقّف صدقها على إتيانه كما إذا تاب عن ترك الحج وحبس الزكاة وغصب مال الغير فلا تتحقّق توبته عنها إلا بإتيان الحج ودفع الزكاة وردّ المال إلى مالكه .

٢ ـ أثر التوبة في إسقاط الحدود :

حدّ الزنا :

المشهور سقوط الحدّ عن الزاني إذا تاب قبل قيام البيّنة ، بل عن كشف اللثام دعوى الاتّفاق عليه [٥٠] ، ولكن هذا الإجماع غير تامّ ؛ لاحتمال كون مدركه ما استدلّ به من رواية جميل عن رجل عن أحدهما عليهما السلام في رجل سرق أو شرب الخمر أو زنى فلم يُعلم ذلك منه ، ولم يؤخذ حتى تاب وصلح . فقال : « إذا صلح وعرف منه أمر جميل لم يقم عليه الحدّ ... » [٥١] . وهذه الرواية لا يعتمد عليها ؛ لإرسالها .

ودعوى عمل المشهور الجابر لضعفها لئن تمّت كبراه فإنّ صغراه غير محرزة ؛ لاحتمال استناد البعض إلى ما ورد من الترغيب في أن يستر الإنسان موجِب الحدّ وأن يتوب إلى اللّه سبحانه منه ، و أنّه خير له من أن يعرّض نفسه لإقامة الحدّ ، ففي صحيحة أبي العباس قال : قال أبو عبد اللّه عليه السلام : « أتى النبي صلى الله عليه وآله رجل فقال : إني زنيت ـ إلى أن قال ـ : ثمّ قال ـ يعني رسول اللّه ـ : لو استتر ثم تاب كان خيراً له » [٥٢] ، وإن كانت هذه الصحيحة لا تدلّ على سقوط الحد ، حتى إذا تاب قبل قيام البينة .

بل الظاهر من عدّة روايات أنّ التوبة بمجرّدها لا توجب سقوط الحدّ ، وإن كان للإمام أن يعفو عنه إذا كان موجِب الحدّ ثابتاً بالإقرار ، منها معتبرة الأصبغ ابن نُباتة قال : أتى رجلٌ أميرَ المؤمنين عليه السلام فقال : يا أمير المؤمنين ، إنّي زنيت فطهّرني ، فأعرض عنه بوجهه ، ثمّ قال له : « اجلس » ، فقال : « أيعجز أحدكم إذا قارف هذه السيّئة أن يستر على نفسه ، كما ستر اللّه عليه ؟ » فقام الرجل فقال : يا أمير المؤمنين إنّي زنيت فطهّرني ، فقال : « وما دعاك إلى ما قلت ؟ » قال : طلب الطهارة ، قال : « وأيّ طهارة أفضل من التوبة ؟ » ثمّ أقبل على أصحابه يحدّثهم ، فقام الرجل فقال : يا أمير المؤمنين ، إنّي زنيت فطهّرني ، فقال له : « أتقرأ شيئاً من القرآن ؟ » قال : نعم ، فقال : إقرأ ، فقرأ فأصاب ، فقال له : « أتعرف ما يلزمك من حقوق الله عز وجل في صلاتك وزكاتك ؟ » فقال : نعم ، فسأله فأصاب ، فقال له : « هل بك من مرض يعروك أو تجد وجعاً في رأسك أو شيئاً في بدنك أو غمّاً في صدرك ؟ » فقال : يا أمير المؤمنين لا ، فقال : « ويحك اذهب حتى نسأل عنك في السرّ كما سألناك في العلانية ، فإن لم تعد إلينا لم نطلبك » ، قال : فسأل عنه فأُخبر أنه سالم الحال ، وأنّه ليس هناك شئ يدخل عليه به الظنّ ، قال : ثم عاد الرجل إليه فقال له : يا أمير المؤمنين إنّي زنيت

فطهّرني ، فقال له : « لو أنّك لم تأتنا لم نطلبك ، ولسنا بتاركيك إذا لزمك حكم الله عز وجل ... » (٥٣) .

حدّ اللواط :

المشهور سقوط الحدّ عن اللائط إذا تاب قبل قيام البيّنة ، والكلام فيه هو نفس ما تقدّم في سقوط حدّ الزنا ، بل الظاهر مما دلّ على تخيير الإمام بين العفو والاستيفاء فيما لو أقرّ ولم تكن بيّنة أنّه لا يسقط الحدّ بمجرّد التوبة ، ففي صحيحة مالك بن عطيّة عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال : « بينما أمير المؤمنين عليه السلام في ملأ من أصحابه إذ أتاه رجل ، فقال : يا أمير المؤمنين ، إنّي أوقبت على غلام فطهّرني ـ إلى أن قال ـ فقال [الرجل] : اللّهمّ إنّي قد أتيت من الذنب ما قد علمته ـ إلى أن قال [أبو عبدالله عليه السلام] ـ ثمّ قام وهو باكٍ حتى دخل الحفيرة التي حفرها له أمير المؤمنين عليه السلام وهو يرى النار تتأجّج حوله ، قال : فبكى أمير المؤمنين عليه السلام وبكى أصحابه جميعاً ، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام : قم يا هذا ، فقد أبكيت ملائكة السماء وملائكة الأرض ، فإنّ اللّه قد تاب عليك ، فقم ولا تعاودن شيئاً ممّا فعلت » (٥٤) .

حدّ السحق :

المشهور سقوط الحدّ عن المساحِقة إذا تابت قبل قيام البيّنة . ويعلم الحال فيه مما تقدّم في حدّ الزنا ، فلاحظ .

حدّ المحاربة :

لا خلاف في سقوط حدّ الحرابة إذا تاب المحارب قبل أن يقدر عليه ، ويشهد لذلك قوله سبحانه : ﴿ إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (٥٥) ، و قد فسّرت الآية في رواية علي بن حسان : بـ « أن يتوبوا

قبل أن يأخذهم الإمام »[٥٦].

حدّ السرقة :

لا خلاف ولا إشكال في سقوط حدّ السرقة إذا تاب السارق قبل ثبوته عليه ، وتدلّ على السقوط صحيحة عبد اللّه بن سنان عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال : « السارق إذا جاء من قبل نفسه تائباً إلى اللّه عزّ وجلّ تردّ سرقته إلى صاحبها ، ولا قطع عليه »[٥٧].

ثم إنّه لا إطلاق في الصحيحة لصورة ما إذا جاء السارق من قِبل نفسه تائباً إلى اللّه بعد قيام البيّنة ، فإنّها تدلّ بوضوح على أنّ مجيء السارق إذا استند إلى توبته و ندمه فليس للحاكم أن يقطعه .

المحور السادس : من لا تقبل توبتهم :

١ ـ المرتدّ عن فطرة :

مَنْ وُلد على الإسلام من أبوين مسلمين أو من أبوين أحدهما مسلم ثم ارتدّ وجب قتله ، وتبين منه زوجته وتعتّد عدّة الوفاة ، وتقسّم أمواله حال ردّته بين ورثته ، وهو ما يعرف بالمرتدّ الفطري ، وإذا تاب لم تسقط عنه هذه الأحكام اللازمة عليه ، ولكن هل تقبل توبته بالإضافة الى غير تلك الأحكام ؟

المشهور أنّه لا تقبل توبته ؛ لظاهر بعض الروايات كصحيحة محمد بن مسلم قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرتدّ فقال : « من رغب عن الاسلام ، وكفر بما أُنزل على محمّد صلى الله عليه وآله بعد إسلامه فلا توبة له ، وقد وجب قتله ، وبانت منه امرأته ، ويقسّم ما ترك على ولده »[٥٨].

وذهب بعض المحقّقين ـ كالمحقّق الهمداني[٥٩] ـ إلى قبول توبته ، وهو

الأقرب ؛ وذلك لعموم ما دلّ على قبول التوبة ، وما دلّ على أنّ من أظهر الشهادتين يحكم بإسلامه ، ويؤكّد ذلك أنّه لا شكّ في عدم سقوط التكليف عنه ، وأنّه مكلّف بالصلاة والصيام وغيرهما مما يشترط في صحّته الإسلام ، لو لم يقتل لهرَبِه أو عدم اطّلاع الغير على ارتداده زمان ردّته أو حيلولة الظالم بينه وبين قتله ، فلو لم تقبل توبته امتنع تكليفه بذلك ، مع أنّه مسلِمٌ بمقتضى إظهاره الشهادتين .

وأمّا الصحيحة فلا بدّ ـ بعد الضرورة القاضية بتكليف المرتدّ بمثل الصلاة والصيام ونحوهما بعد توبته ـ من التزام تقييد عدم قبول توبتهٰ بعدم قبولها بالإضافة إلى الأحكام الثلاثة المتقدّمة ؛ لأنّه أهون بحسب الارتكاز من الالتزام بالتقييد في الأدلّة الدالّة على اعتبار الإسلام والطهارة في مثل الصلاة والتوارث وتزويج المرأة المسلمة ، بأن لا نعتبرهما في حقّه ، فتصح صلاته من دون طهارة وإسلام ، ويجوز له أن يتزوّج المسلمة ، ويرث من المسلم من دون أن يكون مسلماً ، وإن كانت الصناعة العلمية قد تقتضي هذا التصرّف لا الأول [٦٠] .

وقد يستدلّ على قبول توبته وصحّة عباداته بإطلاق معتبرة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : « من كان مؤمناً فحجّ ، وعمل في إيمانه ، ثم أصابته في إيمانه فتنة ، فكفر ثم تاب وآمن » . قال : « يحسب له كلّ عمل صالح عمله في إيمانه ، ولا يبطل منه شيء » [٦١] . فإنّ الحسين بن محمد الواقع في سندها هو البزوفري ، وهو ثقة .

ويُلاحظ عليه : أنّ المنظور إليه في المعتبرة هو العمل في ظرف ما قبل الفتنة والكفر ، لا العمل اللاحق للكفر فالإيمان ، بقرينة قوله : « فحجّ » .

لا يُقال : بالمساواة بين الحالين ، وأنّه لا يحتمل الفرق بينهما ، أو بأولويّة

صحّة العمل غير المتعقّب للكفر من صحّة العمل المتعقّب به إذا لحقه الإيمان .

فإنّه يُقال : إنّ مقتضى إطلاق قوله سبحانه : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ ﴾ (٦٢) أنّ الشرك مانع حدوثي من صحّة العمل ، وإن خرج من تحته بالضرورة الكافر عن فطرة لو أسلم .

٢ ـ الزنديق :

قال الخليل : « زندق : الزنديق ... زندقة الزنديق : ألا يؤمن بالآخرة وبالربوبية » (٦٣) . وفي لسان العرب : « زندق : الزِّنْدِيقُ : القائل ببقاء الدهر ، فارسي معرب ، وهو بالفارسية : زَنْدِ كِرَايْ ، يقول بدوام بقاء الدهر ... » التهذيب : « الزِّنْدِيقُ معروف ، وزَنْدَقَتُه أنه لا يؤمن بالآخرة ووَحْدانيّة الخالق . وقال أحمد ابن يحيى : ليس زِنْدِيق ولا فَرْزِين من كلام العرب ... وإنّما تقول العرب : رجلٌ زَنْدَق وزَنْدَقِيّ إذا كان شديد البخل ، فإذا أرادت العرب معنى ما تقوله العامة قالوا : مُلْحِد ودَهْرِيّ ... » الجوهري : « الزِّنْدِيقُ من الثَّنَوِيَّة وهو معرّب ، والجمع الزَّنادِقة ، وقد تَزَنْدَقَ ، والاسم الزَّنْدَقة » (٦٤) .

قال الشيخ ﷺ في الخلاف : « الزنديق : هو الذي يُظهر الإسلام ويُبطن الكفر ، فاذا تاب وقال : تركت الزندقة روى أصحابنا أنّه لا يقبل توبته (٦٥) ؛ لأنه دين مكتوم ـ إلى أن قال ـ دليلنا : إجماع الفرقة على الرواية التي ذكرناها . وأيضاً فإنّ قتله بالزندقة واجب بلا خلاف ، وما أظهره من التوبة لم يدلّ دليل على إسقاط هذا القتل عنه . وأيضاً فإنّ مذهبه إظهار الإسلام ، فإذا طالبته بالتوبة فقد طالبته بإظهار ما هو مظهِر له ، فكيف يكون إظهار دينه توبة » (٦٦) . وقال ﷺ في المبسوط : « وأمّا الزنديق فقال قوم : يقبل توبته ، وقال آخرون : لم يقبل توبته ، وروى ذلك أصحابنا » (٦٧) .

وفي المقابل قال العلامة الحلّي في القواعد : « والأقرب قبول توبة الزنديق ، وهو الّذي يستتر بالكفر » [٦٨] . وعلّله فخر المحققين في الشرح بعد أن صحّحه بقوله : « لأنّا متعبّدون بالظاهر ، ولا يمكن الاطّلاع منّا على ما في القلوب ، ولا يعلمه إلا اللّه تعالى ، فإذا أتى بلفظ الإسلام وجب قبوله منه ؛ للآية [٦٩] ، ولقول النبيّ ﷺ : « أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا اللّه ، فإذا قالوها عصموا مني دمائهم وأموالهم » [٧٠] ، ولجواز صدقه في توبته ، ولا يجوز التجرّي على دمه » [٧١] .

وقد حكى في الجواهر عن شرح القواعد للأصبهاني : منع العلم بحصول التوبة بإظهار ما كان معتاداً له ، وأنّ قتله بالزندقة واجب بلا خلاف ، وأنّ ما أظهره من التوبة لم يدلّ دليل على إسقاطه القتل عنه ، وأيضاً فإنّ مذهبه إظهار الإسلام ، وإذا طالبته بالتوبة طالبته بإظهار ما هو مظهر له ، وكيف يكون إظهار دينه توبة . ثم تعقّبه بقوله : « قلت : لا يخفى عليك جودته إن كان المراد عدم الاكتفاء بما يظهره في الحكم بتوبته بخلاف ما إذا شهدت القرائن بها » [٧٢] .

هذا ، والمتّجه ما أُفيد من أنّه لا دليل على إسقاط ما أظهره من التوبة لقتله ؛ إذ الزنديق فرد من أفراد المرتد ، وتوبة المرتد فيما إذا كان عن فطرة لا تسقط القتل عنه ، وإن قبلت منه ، كما تقدّم .

ويؤيِّد ما ذكرناه من ثبوت قتله جملة من الأخبار :

منها : خبر مِسْمَعٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام : « أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام أُتِيَ بِزِنْدِيقٍ فَضَرَبَ عِلاوَتَهُ ، فَقِيلَ لَهُ : إِنَّ لَهُ مَالاً كَثِيراً ، فَلِمَنْ تَجْعَلُ مَالَهُ ؟ قَالَ : لِوُلْدِهِ وَلِوَرَثَتِهِ وَلِزَوْجَتِهِ » [٧٣] .

ومنها : خبر عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى رَفَعَهُ ، قَالَ : كَتَبَ عَامِلُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام إِلَيْهِ : إِنِّي أَصَبْتُ قَوْماً مِنَ الْمُسْلِمِينَ زَنَادِقَةً وَقَوْماً مِنَ النَّصَارَى زَنَادِقَةً ، فَكَتَبَ إِلَيْهِ : « أَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وُلِدَ عَلَى الْفِطْرَةِ ، ثُمَّ تَزَنْدَقَ فَاضْرِبْ عُنُقَهُ ، وَلا تَسْتَتِبْهُ ، وَمَنْ لَمْ يُولَدْ مِنْهُمْ عَلَى الْفِطْرَةِ فَاسْتَتِبْهُ ، فَإِنْ تَابَ وَإِلا فَاضْرِبْ عُنُقَهُ ، وَأَمَّا النَّصَارَى فَمَا هُمْ عَلَيْهِ أَعْظَمُ مِنَ الزَّنْدَقَةِ » (٧٤) .

٣ ـ الساحر :

مذهب مالك وأحمد من الجمهور عدم قبول توبة الساحر (٧٥) ، وروى الصدوق رحمه الله في الفقيه بإسناده عن إسماعيل بن مسلم عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه عليهم السلام قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وآله لامرأة سألَتْه : إن لي زوجاً وبه علي غلظة ، وإنّي صنعت شيئاً لأعطّفه عليّ ، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله : أفٍ لك كدّرت البحار ، وكدّرت الطين ، ولعنتك الملائكة الأخيار وملائكة السماوات والأرض ، قال : فصامت المرأة نهارها وقامت ليلها وحلقت رأسها ولبست المسوح ، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وآله فقال : إنّ ذلك لا يقبل منها » (٧٦) .

وقد جعلها رحمه الله تحت عنوان (عقوبة المرأة على أن تسحر زوجها) (٧٧) ، ولعله فَهِمَهُ من قولها : « وإنّي صنعت شيئاً لأعطّفه عليّ » ، ولم يذكر غير هذه الرواية ، ولكنّها ضعيفة السند ؛ بالنوفلي الواقع في الطريق إلى إسماعيل ، ولم يوثّق . على أن ظاهر الرواية مخالف لمقتضى القواعد ، قال صاحب الحدائق : « ولكن الخبر بحسب ظاهره غير خالٍ من الاشكال ، أمّا **أولاً** : فإنّ ما فعلته إنّما كان من جهل ، والجاهل معذور ، كما دلّت عليه الأخبار المستفيضة ، **وثانياً** : أنّها بما فعلته من هذه الأُمور قد حصلت لها التوبة النصوح ، فكيف لا تقبل توبتها ، ولا يقبل ذلك منها » (٧٨) . نعم ، كيف لا تقبل توبة هذه المرأة التي صنعت لزوجها شيئاً يوجب عطفه عليها ، مع أنّ الثابت في الاسلام جواز توبة

المرأة المرتدّة ، سواء أكانت فطرية أم ملّيّة ، ومن المقطوع به أنّ سحرها لا يزيد على الارتداد [٧٩] .

والصحيح : قبول توبة الساحر ، وكذا توبة من تعلّم السحر ؛ لمعتبرة إسحاق ابن عمار عن جعفر عن أبيه : « أنّ علياً عليه السلام كان يقول : مَن تعلّم شيئاً من السحر كان آخر عهده بربِّه ، وحدّه القتل إلا أن يتوب ... » [٨٠] ، ولا موجب لحملها على من تعلّم وعمل ، بل هي مطلقة .

ثمّ إنّه ورد في العلل للصدوق رحمه الله : « وروي أنّ توبة الساحر أن يحلّ ولا يعقد » [٨١] .

ولكنّها مرسلة لا يعتمد عليها ، ولو بنينا عليها لأمكن أن نوجّه ظاهر رواية إسماعيل بن مسلم من عدم قبول توبة المرأة الساحرة ، بأنّ ما أتت به ليس تمام التوبة ، وأنّ توبتها أن تحلّ ما عقدته ، فتأمّل .

الهوامش

(١) الغروي ، علي ، التنقيح في شرح العروة الوثقى (الطهارة) = موسوعة الإمام الخوئي قدس سره ٨ : ٢٥٦ .

(٢) حكاه : السبزواري ، محمد باقر ، ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد ٢ : ٣٠٣ .

(٣) الحكيم ، محسن ، مستمسك العروة الوثقى ٤ : ٦ ـ ٨ .

(٤) الصدر ، محمد ، ما وراء الفقه ، دار الأضواء ـ بيروت ، ط ١ / ١٤٢٠ هـ ، ١٠ : ١٦٥ ـ ١٦٦ .

(٥) السبزواري ، عبد الأعلى ، مهذَّب الأحكام ٣ : ٣٤٩ ـ ٣٥٠ .

(٦) هود : ٣ .

(٧) الغروي ، علي ، التنقيح في شرح العروة الوثقى = موسوعة الإمام الخوئي قدس سره (الطهارة) ٨ : ٢٥٦ .

(٨) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٥ : ٣٣٦ ، ب ٤٧ من جهاد النفس ، ح ١١ .

(٩) المصدر السابق ١٦ : ٦٥ ، ٦٨ ، ب ٨٥ من جهاد النفس ، ح ٣ ، ١١ .

(١٠) المصدر السابق : ٦٨ ، ح ١٢ .

(١١) المائدة : ٣٩ .

(١٢) الأنعام : ٥٤ .

(١٣) النحل : ١١٩ .

(١٤) راجع : البقرة : ١٥٩ ، ١٦٠ .

(١٥) راجع : سورة النساء: ١٦ .

(١٦) راجع : آل عمران : ٨٦ ـ ٨٩ .

(١٧) راجع : النساء : ١٤٥ ـ ١٤٦ .

(١٨) راجع : النور : ٤ ـ ٥ .

(١٩) النساء : ١٧ .

(٢٠) السيستاني ، علي ، تعليقة على العروة الوثقى ١ : ٢٧٨ ، ح ٩٩٣ .

(٢١) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٧ : ٣٨٣ ، ب ٣٦ من الشهادات ، ح ١ .

(٢٢) المصدر السابق : ح ٤ .

(٢٣) المجلسي ، محمد باقر ، حق اليقين : ٤٥٢ .

(٢٤) المجاهد ، محمد ، في رحاب التوبة : ٧٩ .

(٢٥) يلاحظ : الدرس (١٤) من الدورة الأُصوليّة المختصرة التي بدأها سماحة الأستاذ العلامة السيّد منير الخبّاز دام ظله في ٨ شوال سنة ١٤٣٠ هـ .

(٢٦) السبزواري ، محمد باقر ، ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد ٢ : ٣٠٣ .

(٢٧) النساء : ٣١ .

(٢٨) العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ٥٧٢ ، ٥٧٣ .

(٢٩) الطوسي ، نصير الدين ، تجريد الاعتقاد . عنه : العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف ، كشف المراد : ٥٧٢ .

(٣٠) أُنظر : المجاهد ، محمد ، (في رحاب التوبة) : ٩٨ .

(٣١) العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ٥٦٧ .

(٣٢) المصدر السابق : ٥٦٩ .

(٣٣) البجنوردي ، حسن ، القواعد الفقهيّة ٧ : ٣٤٤ .

(٣٤) العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ٥٧٢ .

(٣٥) الطوسي ، نصير الدين ، تجريد الاعتقاد . عنه : العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ٥٧٢ .

(٣٦) العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ٥٧٢ .

(٣٧) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٦ : ٧٢ ، ب ٨٦ من جهاد النفس ، ح ٣ .

(٣٨) المصدر السابق : ح ٤ .

(٣٩) المصدر السابق : ٨٠ ، ب ٨٩ ، ح ٢ .

(٤٠) المصدر السابق : ٧٩ ، ح ١ .

(٤١) المصدر السابق : ٨١ ، ح ٥ .

(٤٢) المصدر السابق : ٦٢ ، ب ٨٣ من جهاد النفس ، ح ٤ ـ ٧ .

(٤٣) زين العابدين ، الإمام علي بن الحسين ، الصحيفة السجّاديّة ، دار المشعر ـ إيران ، ط ١ / ١٤١٩ هـ : دعاؤه عليه السلام في ذكر التوبة وطلبها ـ (الدعاء ٣١) .

(٤٤) اليزدي ، محمد كاظم ، العروة الوثقى (فصل في الأغسال الفعليّة) ٢ : ١٥٥ ـ ١٥٧ (طبعة جماعة المدرسين مع تعليقات عدّة من الفقهاء العظام) .

(٤٥) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٣ : ٣٣١ ، ب ١٨ من الأغسال المسنونة ، ح ١ .

(٤٦) والتخريج الصناعي لـ (لو كان لبان) : أنها أمارة عقلائيّة أمضاها الشارع بسكوته وعدم

ردعه عنها .

(٤٧) في المحور الأول من هذه المقالة .

(٤٨) حكاه الشيخ المحسني ، محمد آصف ، حدود الشريعة ٢ : ١٣٠ .

(٤٩) أُنظر : العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ٥٧٠ ـ ٥٧١ .

(٥٠) الفاضل الهندي ، محمد بن الحسن ، كشف اللثام عن قواعد الأحكام ، مؤسسة النشر الإسلامية التابعة لجامعة المدرّسين بقم ـــ إيران ، ط ١ / ١٤١٦ هـ ، ٢ : ٣٩٨ .

(٥١) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٨ : ٣٦ ، ب ١٦ من مقدّمات الحدود ، ح ٣ .

(٥٢) المصدر السابق : ١٠٢ ، ب ١٥ من حدّ الزنا ، ح ٢ .

(٥٣) المصدر السابق : ٣٨ ، ب ١٧ من مقدّمات الحدود ، ح ٦ . لاحظها بتمامها : الصدوق ، محمد بن علي ، من لا يحضره الفقيه ٤ : ٣١ ، ح ٥٠١٧ .

(٥٤) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٨ : ١٦١ ، ب ٥ من حدّ اللواط ، ح ١ .

(٥٥) المائدة : ٣٤ .

(٥٦) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٨ : ٣١٣ ، ب ٢ من حدّ المحارب ، ح ١١ .

(٥٧) المصدر السابق : ٣٦ ، ب ١٦ من مقدّمات الحدود ، ح ١ .

(٥٨) المصدر السابق : ٣٢٣ ، ب ١ من حدّ المرتدّ ، ح ٢ .

(٥٩) الهمداني ، رضا ، مصباح الفقيه ، المؤسسة الجعفرية لإحياء التراث ـ قم ، ط ١ / ١٤٢٢ هـ ، ٨ : ٣٠٧ .

(٦٠) أُنظر : المصدر السابق : ٣٠٩ ـ ٣١١ . الغروي ، علي ، التنقيح في شرح العروة الوثقى = موسوعة الإمام الخوئي (الطهارة) ٤ : ٢٠٢ ، ٢٠٣ .

(٦١) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١ : ١٢٥ ، ب ٣٠ من مقدّمة العبادات ، ح ١ .

(٦٢) النساء : ٤٨ ، ١١٦ .

(٦٣) الفراهيدي ، الخليل بن أحمد ، كتاب العين ، مؤسسة دار الهجرة ـ قم ، ط ٢ / ١٤١٠ هـ ، ٥ : ٢٥٥ .

(٦٤) ابن منظور ، محمد ، لسان العرب ، أدب الحوزة ـ قم / ١٤٠٥ هـ ، ١٠ : ١٤٧ .

(٦٥) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٨ : ٣٣٢ ـ ٣٣٤ ، ب ٥ من حدّ المرتدّ .

(٦٦) الطوسي ، محمد بن الحسن ، الخلاف ، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٧ هـ ، ٥ : ٣٥٢ ، ٣٥٣ .

(٦٧) الطوسي ، محمد بن الحسن ، المبسوط ٧ : ٢٨٢ .

(٦٨) العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف ، قواعد الأحكام ، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ، ط ١ / ١٤١٣ هـ ، ٣ : ٥٧٦ .

(٦٩) الأنفال : ٣٨ .

(٧٠) الإحسائي ، ابن ابي جمهور ، غوالي اللآلىء ، مطبعة سيد الشهداء ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٣ هـ ، ٢ : ٢٢٤ ، ب الصلاة ، ح ٣٧ .

(٧١) فخر المحققين ، محمد بن الحسن ، إيضاح الفوائد في حلّ إشكالات القواعد ، مؤسسة إسماعيليان ـ قم ، ط ١ / ١٣٨٩ هـ ، ٤ : ٥٥٢ .

(٧٢) النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام ، دار الكتب الإسلامية ـ طهران ، ط ٦ / ١٣٦٣ هـ . ش ، ٤١ : ٦٣١ ، ٦٣٢ .

(٧٣) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٨ : ٣٣٢ ، ب ٥ من حدّ المرتدّ ، ح ١ .

(٧٤) المصدر السابق : ح ٥ .

(٧٥) الشوكاني ، محمد ، نيل الأوطار ، دار الجيل ـ بيروت / ١٩٧٣ م ، ٧ : ٣٦٣ .

(٧٦) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٠ : ٢٤٧ ، ب ١٤٤ من مقدّمات النكاح ، ح ١ .

(٧٧) الصدوق ، محمد بن علي ، من لا يحضره الفقيه ٣ : ٤٤٥ .

(٧٨) البحراني ، يوسف ، الحدائق الناضرة في فقه العترة الطاهرة ، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٦ هـ ، ٢٣ : ١٤٩ .

(٧٩) أُنظر : التوحيدي ، محمد علي ، مصباح الفقاهة ١ : ٤٦٣ [= موسوعة الإمام الخوئي ٣٥ : ٤٥٦] . التبريزي ، جواد ، إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب ، دار الصديقة الشهيدة ـ قم ، ط ٤ / ١٤٢٥ هـ ، الشهيدة ، ط ٤ / ١٢٨٣ هـ ش ، ١ : ١٦٣ .

(٨٠) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٨ : ٣٦٧ ، ب ٣ من بقية الحدود والتعزيرات ، ح ٢ .

(٨١) المصدر السابق : ٣٦٥ ، ب ١ ، ح ٢ .

علم فقه القرآن
دراسة منهاجية في بيان الماهية والموضوع
القسم الأول

❑ الشيخ خالد الغفوري

تناولت هذه الدراسة ثلاثة محاور أساسية في علم (فقه القرآن) . . وقد اختصّ القسم الأوّل منها ببحث المحور الأوّل وهو بيان ماهية علم (فقه القرآن) . . وقد اشتمل على بحث ثلاث نقاط : الأُولى : تعريف الفقه لغة واصطلاحاً . . الثانية : تعريف القرآن لغة واصطلاحاً . . الثالثة : تعريف فقه القرآن . .

المصطلحات الأساسية :

الآيات ، الأحكام ، القرآن ، الفقه ، الموضوع ، العلم ، الفنّ

المقدّمة :

نتناول في هذه المقدّمة بعض التصوّرات العامّة حول موضوع هذه الدراسة وضرورتها وأهدافها ومنهجها :

١ ـ إنّ أحد المجالات المعرفية التي عالجها التراث الإسلامي هو ما يُسمّى بفقه القرآن أو آيات الأحكام ، وقد خُصّصت لبحثه عشرات المصنّفات أُعدّت من

قِبل علماء الإسلام من مختلف المذاهب الإسلامية منذ المراحل الأُولى وحتى عصرنا الراهن وإن لم تواصل سيرها الصعودي إذا ما قيست بسائر العلوم والمعارف الأُخرى .

والملاحظ في تلك الدراسات قديمها وحديثها أنّها عالجت مسائل علم فقه القرآن ، ولم تهتمّ بتنقيح كلّيات هذا العلم من ناحية تعريف هذا العلم أو الفنّ ، وتحديد موضوعه الذي يدور حوله ، وتحديد الضابطة فيما يكون من مسائله وما لا يكون منها ، ممّا يترك فراغاً منهجياً ومدرسياً ، مضافاً إلى ما قد يترتّب على غياب هذه المعالم من فوضى بحثية وعدم وضوح المدى المرصود لسقف معالجات هذا العلم ومسؤوليته والتورّط في محذور التداخل بينه وبين المجالات المعرفية الأُخرى كعلم الفقه والتفسير .

من هنا انطلقنا في دراستنا من أجل رفع تلك الإبهامات التي تحفّ بهذا العلم الشرعي الجليل ، ومن أجل إثبات كون هذا المجال المعرفي واجداً للنصاب الذي يجب توفّره في كلّ مجال معرفي بحثي سواء اعتُبر علماً أو فنّاً .

٢ ـ يتجلّى مدى أهمية هذا البحث ودرجة ضرورته من خلال لحاظ أمرين :

الأمر الأوّل : الضرورة المنهاجية ، حيث إنّه ثمّة فراغات منهجية في عملية تدوين هذا العلم لا بدّ من ملئها ، كما أشرنا لذلك .

الأمر الثاني : أهمية ذات البحث في آيات الأحكام وفقه القرآن ؛ باعتباره أحد علوم الشريعة المهمّة ، وتتجلّى هذه الأهمية في ناحيتين :

الناحية الأُولى : كون البحث يقع عن آيات الكتاب وتحديد دلالاتها ، فيدخل في دائرة معارف القرآن وعلومه . ولا تخفى مدى أهمية البحوث القرآنية ؛ لأنّها تدور حول كتاب الله العزيز .

الناحية الثانية : كون البحث يدور عن الآيات التي تتضمّن أحكاماً شرعية

بشكل خاص ، وكيفية استخراج تلك الأحكام واستنباطها ، فيقع في دائرة علم الاستنباط وما يرتبط به من سائر المعارف الاجتهادية والتشريعية كعلم أُصول الفقه .

ومن هنا يتضح مدى ضرورة هذا المجال المعرفي لطالب العلوم والمعارف الشرعية ، ولقد عُني به الأوائل من سلفنا الصالح ، ووضعوا له مؤلّفات بيد أنّه بمرور الزمن ـ وعلى أثر نموّ المعارف والعلوم الإسلامية سيما علم الفقه الذي يتعامل مع الأدلّة الشرعية كافّة الكتاب والسنّة والإجماع والعقل ـ أُدغم فقه القرآن ضمن علم الفقه وتداخلت بحوثهما ، وقلّ التأليف فيه بشكل مستقلّ إلى حدّ ضمرت أبحاثه وصارت من المجالات التراثية المنقرضة ، هذا من جهة .

ومن جهة ثانية فإنّ الأُمور العامّة والمطالب الكلّية لم تُفرَد بالبحث ، ولم يتمّ تنقيحها بصورة مستقلّة عن تطبيقاتها ، وإنّما يُتعرّض لبعضها أحياناً في غضون البحث عن مسائل فقه القرآن ، وأُهمل بحث أكثرها ممّا ضاعف من درجة الضرورة في العناية بهذه البحوث وجمعها وانتزاعها من ثنايا المصنّفات وتكميلها وصبّها في قوالب فنيّة تتناسب ومتطلّبات العصر الحديث ، نظير ما هو متعارف في سائر العلوم والمعارف .

٣ ـ بالرغم من توفّر وتنوّع بعض المؤلّفات في مجال آيات الأحكام وفقه القرآن إلى حدّ ما ، إلا أنّها لم تستهدف البحث في الأُمور العامّة والمطالب الكلّية ولم تُفرَد بالبحث ، ولم يتمّ تنقيحها بصورة مستقلّة عن تطبيقاتها ، وإنّما يُتعرّض لبعضها أحياناً في غضون البحث عن مسائل فقه القرآن ، وقد أُهمل بحث أكثرها ، وهذه هي السمة الغالبة لتلك المؤلّفات .

٤ ـ وفي ضوء ما تقدّم تتحدّد مسؤولية هذه الدراسة في تقصّي وجمع تلك المطالب وانتزاعها من ثنايا تلك المصنّفات وتكميلها وتحليلها وصبّها في بوتقة

واحدة لنضد نصابها المنهجي ، نظير ما هو متعارف في سائر العلوم والمعارف ، فدور هذه الدراسة دور تأسيسي ومنهجي في حدود ما شرحناه .

وهذا ما سوف يترك أثراً بالغاً على رفع مستوى التعامل مع مجال آيات الأحكام بحثياً وتفعيله في عمليات الاستنباط الفقهي .

٥ ـ رأينا أنّ الأنسب مع طبيعة البحث القرآني أن لا ينحسر بحثنا في دائرة مذهبية خاصّة ، بل ينبغي له أن يتحرّك في رحاب أوسع ونطاق أشمل ، سيما وإنّ دراستنا الحاضرة تستهدف أوّلاً وبالذات معالجة الضوابط والمفاهيم العامّة لعلم فقه القرآن وهي لما تختص بمذهب معيّن ورؤية خاصّة ، ولا نتعرّض إلى البحوث المصداقية إلا عرضاً ؛ لذا فقد انتخبنا المنهج المقارن ، وقسّمنا عقود البحث إلى ثلاثة محاور .

تمهيد :

أوّلاً : على الرغم من مدى الأهمية الفائقة للبحث في آيات الأحكام ، وقد اهتمّ به الأوائل ، إلا أنّه بدأت تقلّ درجة العناية به تدريجياً إلى الحدّ الذي صار من العلوم المنقرضة . والإشكالية التي تُثار بهذا الصدد هي إهمال هذا المجال المعرفي في العصور المتأخّرة وعدم إيفائه حقّه من البحث لا بنحو مستقلّ ولا ضمني .

أمّا على النحو المستقلّ فيمكننا التأكّد من صحة ادّعائنا من خلال مراجعة المكتبة الإسلامية القرآنية وما تشتمل عليه قائمتها من عناوين ، وكذلك من خلال مراجعة قائمة عناوين الرسائل الجامعية وكم تشكّل بحوث فقه القرآن من نسبة فيها .

وأمّا على النحو الضمني ؛ فإنّ فقه القرآن هو برزخ يتأرجح بين علمي الفقه والتفسير ، فإنّهما أقرب العلوم لصوقاً بفقه القرآن ، بيد أنّنا نرى الفقيه يركّز

في بحوثه الاستنباطية على دراسة سائر الأدلّة ويمرّ مروراً سريعاً على الدليل القرآني . وأيضاً نجد المفسِّر يتوسّع في بحث سائر الآيات سوى آيات الأحكام .

في حين نجد بعض العلوم التي لها حالة مشابهة بفقه القرآن لم تُمنَ بما مُني به من عدم العناية ، نظير الأحاديث الفقهية ، فعلى الرغم من كونها تقع تحت خيمة الحديث العامّة من ناحية ، ومن ناحية ثانية تقع ضمن دائرة اهتمام الفقيه إلا أنّه قد أُفرد لها مجالاً خاصّاً بها .

ومن هنا كان من اللازم إحياء هذا المجال المعرفي ، ولا شك بأنّ تعيين المنهجية يُعدّ خطوة صاعدة في هذا السبيل .

ثانياً : إنّ ما يُسمّى بـ (فقه القرآن) هل يستحقّ أن يُطلق عليه عنوان العلم أو الفنّ [١] ؟

إنّ الإجابة تستلزم تحديد مصطلح (العلم) بشكل كلّي أوّلاً ، والمراد بالعلم في المقام ما هو المصطلح في المجال المنهجي والتدويني في تنويع العلوم والمعارف البشرية ، وهو عبارة عن أُصول كلّية في موضوع واحد ، كعلم الفقه الذي موضوعه الأحكام الشرعية [٢] ، ويُرادفه بالإنجليزية (Science) [٣] .

وليس المراد العلم في مصطلح الفلاسفة والمناطقة الذي هو مجموعة من التصورات والتصديقات الذهنية ، وإلا لا شكّ في كونه مجموعة وافرة من المعلومات التي تُمثّل صوراً ذهنية تصوّرية وتصديقية منطبعة في الذهن .

والمذكور أنّ العلم له أجزاء ثلاثة [٤] : الموضوعات [٥] ، والمسائل [٦] ، والمبادئ [٧] بالمعنى الأخصّ [٨] .

التعليق :

يبدو أنّ مرادهم : أنّ نصاب العلم هو توفّر هذه العناصر الثلاثة مطلقاً ، لكن

لا يخفى أنّ هذا الأمر بحاجة إلى إجراء بعض التعديلات والتوضيحات ، منها إضافة بعض القيود العقلائية على هذا التعريف . أهمّها اثنان :

القيد الأوّل : وهو أن يكون البحث مستحقّاً بنظر العقلاء لأن يُعدّ علماً مستقلاً لوحده ؛ إمّا لتكثّر المسائل ـ فعلاً أو قوّة ـ كثرة وافرة عرضية كانت أو طولية ، وإمّا لدقّة البحث فيها وتعقيده ممّا يتطلّب التوفّر عليه بذل جهود علمية ، وتوسعة كبيرة لدائرة البحث وفتح ملفّ له بعيد المدى .

القيد الثاني : وهو كون البحث حيّاً ؛ إمّا لأهمية البحث وإمّا لأهمية الآثار المترتّبة عليه . ومن هنا فإنّ بعض العلوم لها عمر محدود تزدهر فيه ثمّ تنسحب عن السوق العلمية ؛ لعدم الإحساس بجدواها .

ومهما يكن من أمر فإنّنا نستطيع القول بأنّ هذا النصاب متوفّر في البحث في مجال (فقه القرآن) ، وعليه فيستحقّ أن يكون علماً مستقلاً في عرض سائر العلوم والتخصّصات ؛ وذلك :

١ ـ إنّ لبحث (فقه القرآن) موضوعاً كلياً ، كما سوف يأتي بيانه .

٢ ـ إنّ له مسائل كثيرة جدّاً من حيث العدد والسعة والأهمية ، وهذه المسائل هي جزئيات وأفراد لذلك الموضوع الكلّي .

٣ ـ إنّ له مبادئ تصوّرية وتصديقية تُبنى عليها مسائله .

ولا يُنافي ذلك اشتراكه مع بعض العلوم الأُخرى كعلمي الفقه والتفسير ، كما هو الحال في جملة من العلوم المتوسّطة بين أكثر من فرع علمي واحد .

بل حتى لو أصرّ البعض على عدم واجديته لنصاب العلم فلا شكّ في كونه فنّاً خاصّاً ، وهذا المقدار يكفي في بحثه بنحو ما من الاستقلالية ؛ سواء أكان بعنوان علم برأسه أو فنّ ينطوي ضمن غيره .

ونعقد البحث في عدّة محاور ونقاط :

المحور الأوّل : بيان ماهية علم (فقه القرآن)

لا ريب في أنّ لفظ (فقه القرآن) لفظ مركّب يتألّف من كلمتين ، وهما : (فقه) و (قرآن) . والسير المنهجي يقتضي منّا أن نوضّح المراد بتينك الكلمتين قبل بيان التعريف الفنّي لـ (فقه القرآن) ؛ فإنّ المركّب لا يُمكن أن يُعلم إلا بعد العلم بمفرداته ، لا من كلّ وجه ، بل من الوجه الذي لأجله يصحّ أن يقع التركيب فيه [٩] .

النقطة الأُولى : تعريف الفقه لغةً واصطلاحاً

أ ـ تعريف الفقه لغةً :

ـ ذكروا أنّ الأصل فيه : الشقّ ، قال الهروي : « الفقه حقيقته الشقّ والفتح . والفقيه الذي يشقّ الكلام » [١٠] ، وقال ابن الأثير : « الفقه في الأصل الفهم ، واشتقاقه من الشقّ والفتح » [١١] .

ـ وقد فقُه فقاهة ، وهو فقيه من قوم فقهاء ، والأُنثى فقيهة من نسوة فقائه . وحكى اللحياني : نسوة فقهاء . وهي نادرة .

وقال بعضهم : فقُه الرجل فَقَهاً وفِقْهاً وفَقِهَ ـ من باب تعِب ـ مثله [١٢] .

ـ والفقه : الفطنة [١٣] . وفقِه الشيء : علمه [١٤] . وفقّهه وأفقهه : علّمه . وفقه عنه : فهم [١٥] . وتفقّه : تعاطى الفقه [١٦] .

ورجل فقِه : فقيه ، والأُنثى : فقِهة [١٧] .

وقال الزركشي : « يُقال : فَقِه ـ بالكسر ـ فهو فاقِه : إذا فهم . وفَقَه ـ بالفتح ـ فهو فاقِه أيضاً : إذا سبق غيره إلى الفهم . وفَقُه ـ بالضمّ ـ فهو فقيه : إذا صار الفقه له سجية ، واستُعمل لاسم فاعله فقيه ؛ لأنّ (فعيلاً) قياس في اسم فاعل

(فعُل) » [١٨].

وقال الأزهري : « وأمّا فقُهَ الرجلُ ـ بضمّ القاف ـ فإنّما يُستعمل في النعت . يُقال : رجل فقيه وقد فقُه يفقُه فقاهة إذا صار فقيهاً » [١٩].

ـ وذهب بعض إلى أنّه اختير له (فعيل) ؛ لأنّ (فعيلاً) للمبالغة ، فاستعمالها فيمن صار الفقه له سجية أولى [٢٠].

ـ ورُدّ : بأنّ (فقيه) قياس ؛ لأنّ (فعيلاً) مقيس في (فعُل) ، فهو مُستعمَل فيما هو قياسه من غير تحويل [٢١].

ـ وأمّا معناه فقد فُسِّره أهل اللغة بعدّة تفاسير ، وهي :

١ ـ العلم بالشيء والفهم له ، وهو المعروف لدى اللغويين [٢٢] ، قال تعالى : ﴿ قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيراً مِمَّا تَقُولُ ﴾ [٢٣] ، وقال أيضاً : ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ [٢٤] ؛ فالآيتان تدلان على نفي لفهم مطلقاً [٢٥].

المناقشة :

واعتُرض عليه : بأنّ الآيتين السابقتين ليس المنفي فيهما مطلق الفهم ، وإنّما المنفي في قول قوم شعيب عليه السلام إدراك أسرار دعوته ، وإلا فهم فاهمون لظاهر قوله عليه السلام ، والمنفيّ في آية الإسراء إدراك أسرار تسبيح كلّ شيء لله تعالى ، وإلا فإنّ أبسط العقول تُدرك أنّ كلّ شيء يُسبّح بحمد الله طوعاً أو كرهاً ؛ لأنّها مُسخّرة له [٢٦].

٢ ـ فهم الشيء الدقيق ، يُقال : فقهت كلامك : أي فهمت ما يرمي إليه من أغراض وأسرار ، فلا يُقال : فقهت أنّ السماء فوقنا ، واختاره أبو إسحاق [٢٧] ، وقال القرافي : « وهذا أولى ؛ ولهذا خصّصوا اسم الفقه بالعلوم النظرية ،

فيُشترط كونه في مظنّة الخفاء ، فلا يحسن أن يُقال : فقهت أنّ الاثنين أكثر من الواحد ، ومن ثمّ لم يُسمّ العالِم بما هو من ضروريات الأحكام الشرعية فقيهاً » [٢٨] ، ويشهد له تتبّع موارد استعمال الفقه ومشتقّاتها في القرآن الكريم ، قال تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ﴾ [٢٩] .

المناقشة :

واعتُرض عليه : بأنّه محجوج بما قاله أئمّة اللغة من أنّ الفقه هو الفهم ، فإنّه مطلق يتناول فهم الأشياء الواضحة كما يتناول فهم الأشياء الدقيقة ، ويقول تعالى في شأن الكفّار : ﴿ فَمَالِ هَؤُلاَءِ الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً ﴾ [٣٠] .

٣ ـ التوصّل إلى علم غائب بعلم شاهد ، فهو أخصّ من العلم ، قال تعالى : ﴿ فَمَالِ هَؤُلاَءِ الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً ﴾ [٣١] وقال : ﴿ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لاَ يَفْقَهُونَ ﴾ [٣٢] ، واختاره الراغب ، ثمّ أضاف قائلاً : « والفقه : العلم بأحكام الشريعة . يُقال : فقه الرجل فقاهة إذا صار فقيهاً ، وفقه أي فهم فقهاً ، وفقهه أي فهمه ، وتفقّه : إذا طلبه فتخصّص به ، قال [تعالى] : ﴿ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ﴾ [٣٣] » [٣٤] .

٤ ـ فهم غرض المتكلّم من كلامه ، وقد ذكره السبكي [٣٥] ، واختاره الفخر الرازي [٣٦] .

أقول : والظاهر أنّ مرادهم من ذلك الإطلاق سواء أكان الغرض واضحاً أم خفياً .

وأفاد السبكي : « وقولنا : (غرض المتكلّم من كلامه) إشارة إلى أنّه زائد على مجرّد دلالة اللفظ الوضعية ، فإنّه يشترك في معرفتها الفقيه وغيره ممّن عرف الوضع » [٣٧] .

المناقشة :

١ً ـ إنّه يوصف بالفهم حيث لا كلام [٣٨].

٢ً ـ إنّه لو كان كذلك لم يكن في نفي الفقه عنهم منقصة ولا تعيير ؛ لأنّه غير متصوّر ، وقد قال تعالى : ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ [٣٩] [٤٠] ؛ فإنّ ذلك يدلّ دلالة واضحة على تسمية ما ليس غرضاً لمتكلّم فقهاً .

٣ً ـ وقال ابن دقيق العيد : « وهذا تقييد للمطلق بما لا يتقيّد به » [٤١] .

٤ً ـ وأمّا الاحتجاج ببعض الآيات الكريمة كقوله تعالى : ﴿ قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيراً مِمَّا تَقُولُ ﴾ [٤٢] ، وقوله : ﴿ فَمَالِ هَؤُلاَءِ الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً ﴾ [٤٣] .

فقد ردّه القرافي قائلاً: « قلنا : هذا يدلّ على أنّ الفهم من الخطاب يُسمّى فقهاً ، لا على أنّه لا يُسمّى فقهاً إلا ما كان كذلك ، وقد قال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنْ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَ يَفْقَهُونَ بِهَا ﴾ [٤٤] ، وهذا لا يختصّ بالفهم بالخطاب ، بل عدم الفهم مطلقاً من الألّة العقلية والسمعية وطرق الاعتبار » [٤٥] .

الاستنتاج :

١ً ـ إنّ التعريف الأوّل هو أوسع التعاريف بخلاف ما تلاه من تعاريف فإنّها أضيق ، والمُستفاد من الطوائف الثلاث الأخيرة من كلمات اللغويين : أنّ الفقه هو الفهم الذي فيه دقّة وتأمّل وكمال ، سواء أكان ذلك بسبب دقّة المعنى كالعلم بالشيء الدقيق والخفيّ أو بسبب كونه غائباً كاستخراج نتيجة جديدة ممّا هو معلوم أو بسبب كونه غير مذكور في الكلام كالعلم بغرض المتكلّم وغير ذلك ممّا يتطلّب إدراكه حدّة ذهن . ولعلّه من هنا قيل فُسِّر الفقه بالفطنة [٤٦] .

وأمّا قوله تعالى : ﴿ فَمَالِ هَؤُلاَءِ الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً ﴾ (٤٧) وقوله : ﴿ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لاَ يَفْقَهُونَ ﴾ (٤٨) ونحوهما فالمراد من نفي الفقه عن أُولئك نفي التدبّر في الحديث المُلقى لهم أو نفي التصديق به والإقتناع به أو عدم إدراكهم أهميته وأبعاده ، وليس المراد أنّهم عُجم لا يفهمون معاني ألفاظ القرآن الكريم الموجّهة إليهم بالمرّة ؛ فإنّهم كان عرباً يعرفون اللغة العربية والكلام العربي .

ومن هنا يتضح إمكان الجمع بين الطوائف الثلاث الأخيرة من التعاريف وأنّه لا تنافٍ بينها ؛ فإنّ المدار في الدقّة ـ المأخوذة في التعريف ـ على طبيعة العلم ذاته ، لا على طبيعة المعلوم .

٢ً ـ ومهما يكن من أمر فليس المراد بالفقه مطلق الفهم والإدراك كما يُستفاد من التعريف الأوّل المنسوب إلى أكثر اللغويين ؛ فإنّه ليس مُرادفاً للفهم ، بل هو أخصّ منه . ويُؤيّده الأصل الذي أُخذت منه الكلمة ، وهو الشقّ والفتح اللذان يتناسبان مع التأمّل وإعمال الفِكر .

٣ً ـ ثمّ إنّ مفهوم الفقه ـ كالعلم ـ مفهوم مُشكّك له مراتب ودرجات ، فربّما يُثبت لشخص بلحاظ مرتبة معيّنة كالمرتبة الدُّنيا وإن كان فاقداً للمرتبة االعُليا ، كما قد يُنفى عن شخص بلحاظ المرتبة العُليا ، وإن كان واجداً للمرتبة الأدنى منها .

٤ً ـ إنّ نفي الفعل يختلف عن إثباته ويختلف أيضاً عن نفي الصفة ؛ ففرق بين قولنا : (عمرو لا يفقه الأمر الكذائي) وبين قولنا : (عمرو ليس بفقيه) ، فإنّ التعبير الأوّل يكون مُستساغاً عرفاً حتى لو كان عمراً سفيهاً ، بخلاف التعبير الثاني فإنّ العُرف لا يستسيغه فيما لو كان عمراً سفيهاً ويستهجنه .

ومن هنا يتضح عدم الاستهجان العُرفي للتعبير المُستعمل في الآيتين

المُتقدِّمتين الواردتين بشأن الكفار والمُنافقين وأنّهم لا يفقهون ـ وهما قوله تعالى : ﴿ فَمَالِ هَؤُلاَءِ الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً ﴾ (٤٩) وقوله : ﴿ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لاَ يَفْقَهُونَ ﴾ (٥٠) ـ حتى لو أُريد نفي العلم عنهم ؛ لأنّهما واردتان بصيغة نفي الفعل لا نفي الصفة ، لاحظ قوله : ﴿ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً ﴾ وقوله : ﴿ لاَ يَفْقَهُونَ ﴾ .

ب ـ تعريف الفقه اصطلاحاً :

لقد دخل المعنى اللغويّ للفقه التخصيصُ بالتدريج ضمن مرحلتين كما هو المستفاد من تعابير العلماء أو ثلاث مراحل كما صرّح به بعض حينما اعتبر أنّ الفقه في اصطلاح الأُصوليين أخذ أطواراً ثلاثة (٥١) :

الطور الأوّل : إنّ الفقه مرادف للفظ الشرع ، فصار في العرف الإسلامي خاصّاً بعلم الشريعة ، كما أنّ بيت الله عزّ وجلّ خُصّ به الكعبة وإن كانت البيوت كلّها لله عزّ وجلّ ، وله نظائر في قصر ما كان شائعاً في جنسه على أحد أنواعه (٥٢) .

ففي البدء كان لفظ الفقه يُطلق عند المتشرّعة على معنى واسع ، وهو العلم بالدِّين بصورة عامّة ، فكان الفقه هو العلم بكلّ ما جاء من قِبل الله سبحانه وتعالى في الدين سواء ما تعلّق بأُصول الدين أو الأخلاق أو أفعال الجوارح أو معرفة النفس أو القرآن وعلومه ، وهذا المعنى هو المراد في الاستعمالات السابقة حينما يصفون أحداً بالفقه يُريدون أنّه عالم بالشريعة بصورة عامّة لا في خصوص العلم بالأحكام ، وهذا المعنى الواسع هو المراد في الآية الشريفة : ﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ (٥٣) .

قال ابن سيده : « الفقه : العلم بالشيء والفهم له ، وغلب على علم الدين ؛

لسيادته وشرفه وفضله على سائر أنواع العلم ، كما غلب النجم على الثريا ، والعود على المَندَل » [٥٤] .

الطور الثاني : إلا أنّه دخل لفظ (الفقه) بالتدريج بعض التخصيص ، فاستُبعد علم العقائد وجُعل علماً مستقلاً سمّي بعلم التوحيد أو علم الكلام أو علم العقائد ، وخُصّ الفقه بعلم الفروع [٥٥] ، ومن هنا عُرّف الفقه في هذا الطور بأنّه العلم بالأحكام الفرعية الشرعية المستمدّة من الأدلّة التفصيلية .

والمراد بـ (الفرعية) ما سوي الأصلية التي هي العقائد ؛ لأنّها هي أصل الشريعة ، والتي ينبني عليها كلّ شيء .

وهذا التعريف يتناول الأحكام الشرعية العملية التي تتصل بأفعال الجوارح ، كما يتناول الأحكام الشرعية الفرعية القلبية كحرمة الرياء والكِبْر والحسد والعُجب ، ومطلوبية التواضع وحبّ الخير للغير إلى غير ذلك من الأحكام التي تتعلّق بالأخلاق .

الطور الثالث : ثمّ دخله تخصيص كثير ، وتمّ فصل العديد من المعارف الدينية وعدّها علوماً قائمة برأسها ، فكم استُبعد ما يتعلّق بالعقائد من مطالب وجُعل علماً مستقلاً ، استُبعد العلم بالأُمور المتصلة بأعمال القلب وأُفرد لها علم خاصّ عُرف باسم علم الأخلاق والتصوّف ، وأيضاً استُبعد ما يتعلّق بالقرآن الكريم من بحوث وسُمّي بعلم التفسير وعلوم القرآن ، واستُبعد ما يتعلّق بدراسة الأدلّة المشتركة في استنباط وسُمّي بعلم أُصول الفقه ، وهكذا . حتى تضيّق ذلك المعنى الواسع للفقه وأصبح محدوداً ، فاختصّ أخيراً الفقه بدائرة ضيّقة ، وهو الذي استقرّ عليه المعنى الاصطلاحي إلى يومنا هذا [٥٦] ، وهو : العلم بالأحكام الشرعية العملية [= الفرعية] المكتسَب من أدلّتها التفصيلية [٥٧] .

وسُمّي هذا الإطلاق الخاصّ بـ (الفقه الأصغر) في مقابل (الفقه الأكبر)

الذي يُراد به المعنى الأوسع ، فقد حملت بعض الكتب هذا العنوان ككتاب (الفقه الأكبر) لأبي حنيفة الذي اشتمل على مطالب عقائدية .

تحليل التعريف الأخير :

١ً ـ العلم جنس ، وأمّا ماذا يُراد به ؟

القول الأوّل : المراد به العلم بحسب الاصطلاح المنطقي ، أي في مقابل الظنّ ، وعليه فهو مختصّ بالعلم القطعي .

وأُورد عليه بأنّ الفقه من باب الظنون .

وأُجيب بكون الظنّ داخلاً في طريق تحصيل القطع بالحكم [٥٨] .

القول الثاني : المراد به الصناعة ، كما تقول علم النحو ، أي صناعته ، وحينئذٍ فيندرج فيه الظنّ واليقين ، وعلى هذا فلا يرد إشكال كون الفقه من باب الظنون [٥٩] .

٢ ً ـ خرج بـ (الأحكام) العلم بالذوات والصفات والأفعال التي هي أُمور حقيقية [٦٠] ، فإنّ (الأحكام) أُمور اعتبارية اعتبرها الشارع .

٣ً ـ والمراد بـ (الشرعية) : ما يُتوقّف معرفتها على الشرع [٦١] .

وخرج بهذا القيد الأحكام العقلية كالتماثل [٦٢] والحسّية واللغوية .

٤ ً ـ خرج بـ (العملية) العلمية ككون الإجماع وخبر الواحد حجّة ، فعلى الرغم من كون جميع ذلك أحكاماً شرعية إلا أنّ العلم بها ليس علماً بكيفية العمل [٦٣] .

٥ ً ـ والمقصود من وصف الأحكام بـ (الفرعية) الأحكام العملية المتعلّقة بالمكلّفين تكليفية كانت ـ من أفعال وتروك [٦٤] ـ أو وضعية [٦٥] ، وسواء أكانت متعلّقة بالفرد في سلوكه الشخصي أو بالأُسرة أو بالمجتمع والدولة

والسلوك العامّ . وعليه فيخرج علم أُصول الدين لاختصاصه ببحث المعارف الكلّية والأُمور العقائدية ، كما تقدّمت الإشارة إليه لدى بيان التعريف الثاني .

أقول : ومن هنا فمن ذكر القيد الأوّل استغنى عن ذكر هذا القيد حيث اعتبرهما مُترادفين ، ويُحتمَل أن يُراد بالقيد الأوّل ـ العملية ـ إخراج أُصول الفقه كما صنع الاصفهاني ، وبالثاني ـ الفرعية ـ إخراج أُصول الدين كما صنع الباجي [٦٦] .

٦ً ـ والمقصود بـ (المكتسَب) إخراج علم الله تعالى وما يُلقيه في قلوب الأنبياء والملائكة عليهم السلام من الأحكام بلا اكتساب [٦٧] .

٧ً ـ والمقصود من وصف الأدلّة بـ (التفصيلية) الأدلّة الخاصّة الدالّة على حكم شرعي بخصوصه ، ومن هنا يخرج علم أُصول الفقه لاختصاصه ببحث الأدلّة المشتركة ومنهج الاستنباط بصورة عامّة .

٨ً ـ كما أنّ المقصود بقيد كون العلم ناشئاً (عن أدلّتها التفصيلية) التخصيص بعلم الفقه الاجتهادي ، وإخراج علم المقلِّد بفتاوى مقلَّده فإنّه ليس من الفقه الاصطلاحي ، وعليه فيختصّ عنوان الفقيه بالمجتهد دون المقلِّد [٦٨] . ومن هنا عدل بعضهم ـ كالسمعاني ـ عن ذكر هذه القيود الكثيرة بالقول بأنّ : الفقه هو الاستنباط [٦٩] .

٩ً ـ زاد بعضهم في التعريف قيداً آخر ، وهو : (بحيث لا يُعلم كونها من الدين ضرورة) احترازاً عن العلم بوجوب الصلاة وصوم شهر رمضان والحجّ على المستطيع ، وحرمة الربا والزنى وشرب الخمر والميسر ؛ فإنّ ذلك لا يُسمّى فقهاً ؛ لأنّ العلم الضروري حاصل لكلّ من نشأ في دار الإسلام بكونها من دين النبي محمّد صلى الله عليه وآله [٧٠] .

١٠ً ـ ثمّ إنّ تقييد تعريف الفقه بكون العلم بالأحكام ناشئ عن المعرفة بأدلّتها التفصيلية معناه استلزامه الدقّة والتأمّل ، وبذلك يتجلّى بوضوح وجه المناسبة

بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي ، فهو ليس مجرّد العلم الإجمالي أو الساذج بالأحكام .

١١ً ـ وهل تختصّ الأحكام العملية بأفعال الجوارح خاصّة ، أو لا ؟

إنّ الذي ينقدح في الذهن ابتداءً الاختصاص بأفعال الجوارح كما توهّمه بعض ، وقد يُؤيّد بكتب الفقه الفتوائية ؛ فإنّها تشتمل على بيان الوظائف العملية وأفعال الجوارح كوجوب الصلاة وحرمة الزنى .

إلا أنّ الصحيح عدم الاختصاص ؛ فإنّ متعلّق الأحكام الفقهية أوسع من ذلك بكثير ، فهو الفعل الإرادي أو ما كانت مقدّماته إرادية سواء أكان من أفعال الجوارح أو من أفعال القلوب ، كحرمة الشرك بالله وحرمة موادّة من حادّ الله ورسوله ، ولزوم محبّة النبي ﷺ ومودّة ذوي القربى .

النقطة الثانية : تعريف القرآن لغةً واصطلاحاً

أ ـ تعريف القرآن لغة :

القُرآن هو التنزيل العزيز . وهو من أشهر أسمائه ، وقد اختُلف في لفظه من عدّة جهات : أوّلاً من جهة كونه مهموزاً أو لا ، وأيضاً في كونه مُشتقّاً أو جامداً ، وفي منشأ اشتقاقه .

ذهب بعض كالشافعي والفرّاء والأشعري إلى أنّ كلمة (قران) غير مهموز .

لكنّ الشافعي كان يرى أنّ لفظ (القران) المعرّف بـ (أل) ليس مُشتقّاً ولا مهموزاً ، بل ارتُجل ووُضع علَماً على الكلام المُنزل على النبي ﷺ ، قال : « وقرأت على إسماعيل بن قُسطَنطين وكان يقول : القُران اسم ، وليس بمهموز . ولم يؤخذ من (قرأت) ، ولو أُخذ من (قرأت) كان كلّ ما قرئ قراناً ، ولكنّه اسم للقران مثل التوراة والإنجيل ، يهمز (قرأت) ، ولا يهمز القُران . وكان يقول : وإذا

قرأت القُران يهمز (قرأت) ولا يهمز (القران) » [٧١] .

وذهب الفرّاء إلى أنّه غير مهموز أيضاً لكنّه مشتقّ ، قال : « إنّه مُشتقّ من (القرائن) جمع (قرينة) ؛ لأنّ آياته يشبه بعضها بعضاً ، فكأنّ بعضها قرينة على بعض . وواضح أنّ (النون) في (قرائن) أصلية » [٧٢] .

وقال الأشعري وأقوام يتابعونه على رأيه : « إنّه مُشتقّ من (قرن الشيء بالشيء) إذا ضمّه إليه ؛ لأنّ السور والآيات تُقرن فيه ويُضمّ بعضها إلى بعض » [٧٣] .

وعلى القولين لا همز أيضاً وتكون نونه أصلية .

وقيل : هو مشتقّ من القرن بمعنى القرين ؛ لأنّه لفظ فصيح قرين بالمعنى البديع [٧٤] .

والمعروف أنّ كلمة (قُرآن) مهموزة ، وقد صرّح بذلك الزجّاج واللحياني وجماعة :

قال الزجّاج : « إنّ لفظ (القرآن) مهموز على وزن (فُعلان) ، مُشتقّ من (القَرْء) بمعنى الجمع ، ومنه قرأ الماء في الحوض إذا جمعه ؛ لأنّه جمع ثمرات الكتب السابقة » [٧٥] .

وقال اللحياني : « إنّه مصدر مهموز بوزن (الغُفران) ، مُشتقّ من (قرأ) بمعنى تلا ، سُمّي به المقروء تسمية المفعول بالمصدر » [٧٦] .

وقال أبو إسحاق النحوي : « يُسمّى كلام الله تعالى الذي أنزله على نبيه ﷺ كِتاباً وقُرآناً وفُرقاناً . ومعنى القرآن معنى الجمع ، وسُمّي قرآناً لأنّه يجمع السور فيضمّها » [٧٧] .

وقال الراغب الاصفهاني : « ... القراءة : ضمّ الحروف والكلمات بعضها

إلى بعض في الترتيل ، وليس يُقال ذلك لكلّ جمع ، لا يُقال : قرأت القوم إذا جمعتهم ، ويدلّ على ذلك أنّه لا يُقال : للحرف الواحد إذا تفوّه به قراءة . والقُرآن في الأصل مصدر نحو : كُفران ورُجحان ، قال تعالى : ﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴾ [٧٨] ، قال ابن عبّاس : إذا جمعناه وأثبتناه في صدرك فاعمل به ، وقد خُصّ بالكتاب المنزل على محمّد ﷺ فصار له كالعَلَم ، كما أنّ التوراة لما أُنزل على موسى عليه السلام والإنجيل على عيسى عليه السلام » [٧٩] .

فاتضح أنّه بناءً على كون القرآن مشتقاً ففي تحديد منشأ اشتقاقه عدّة آراء ، وهي :

١ ـ كونه مشتقاً من القرء أو القري بمعنى الجمع ، واختاره الزجّاج وآخرون [٨٠] ؛ إمّا لجمعه الآيات والسور بعضها إلى بعض ، وإمّا لجمعه الأحكام والقصص ، وإمّا لجمعه الأمر والنهي ، وإمّا لجمعه الوعد والوعيد أو لغير ذلك من المناسبات ، يقولون : قريت الماء في المقراة : أي جمعته ؛ وذلك الماء المجموع قري . وسمّيت القرية لاجتماع الناس فيها [٨١] .

٢ ـ كونه مشتقاً من القرْن بمعنى الشبه كما اختاره الفرّاء .

٣ ـ كونه مشتقاً من القرْن لكن بمعنى الضمّ والشدّ لا بمعنى الشبه ، قال الخليل : « وقرنت الشيء أقرنه قرناً : إذا شددته إلى شيء . والقرن : الحبل يُقرن به ، وهو القران أيضاً » [٨٢] . وقد صرّح بهذا الوجه في اشتقاق القرآن الأشعري ، كما مرّ .

٤ ـ كونه مشتقاً من القراءة بمعنى التلاوة ، واختاره اللحياني وآخرون [٨٣] .

٥ ـ وقال قطرب في أحد قوليه : « يُقال : قرأت القرآن أي لفظته مجموعاً » .

٦ ـ وعن قطرب في قول آخر : إنّه سُمّي لأنّ القارئ يُظهره ويُبيّنه مِن فيه ؛

أخذاً من قول العرب : ما قرأت الناقة سلا قط ، أي ما رمت بولد ، أي ما أسقطت ولداً ، أي ما حملت قط . والقرآن يلفظه القارئ مِن فيه ويُلقيه فسُمّي قرآناً [٨٤] .

٧ ـ وادّعي اشتقاقه من القِرى بمعنى الضيافة ؛ لأنّ القرآن مأدبة الله للمؤمنين [٨٥] . وهذا الرأي كما ترى في منتهى البُعد ؛ فإنّه ليس بياناً للأصل اللغوي ، بل هو اجتهاد من دون شاهد وتحليل لبعض خصائص القرآن الكريم الكثيرة جداً ، وهي من قسم الأوصاف الخفية التي لا يلتفت إليها العرف سريعاً إلا بعد التأمّل .

ويُرجّح البعض ما ذكره اللحياني من أنّ (القرآن) مشتقّ من (قرأ) بمعنى (تلا) ، قال الدكتور صبحي الصالح : « والعرب في الجاهلية حين عرفوا لفظ (قرأ) استخدموه بمعنى غير معنى التلاوة ، فكانوا يقولون : هذه الناقة لم تقرأ سلى قطّ ، يقصدون أنّها لم تحمل ملقوحاً ولم تلد ولداً . ومنه قول عمرو بن كلثوم : هِجانُ اللونِ لم تقرأ جنيناً [٨٦] .

أمّا (قرأ) بمعنى (تلا) فقد أخذها العرب من أصل آرامي وتداولوها ، فمن المعروف ـ كما يقول برجستراسر Bergstrasser . G ـ : أنّ اللغات الآرامية والحبشية والفارسية تركت في العربية آثاراً لا تُنكر ؛ لأنّها كانت لغات الأقوام المتمدّنة المجاورة للعرب في القرون السابقة للهجرة ... ومهما يكن من شيء ، فإنّ تداول العرب قبل الإسلام للفظ (قرأ) الآرامي الأصل بمعنى (تلا) كان كافياً لتعريبه واستعمال الإسلام له في تسمية كتابه الكريم » [٨٧] .

على أيّة حال فإنّه سواء قلنا بأنّ لفظ (القرآن) مشتقّ أو جامد فإنّه أصبح علماً للكتاب الذي أنزله الله على نبيّه محمّد ﷺ ، كغيره من الكتب السماوية المُنزلة على الأنبياء عليهم السلام من قبله .

ب ـ تعريف القرآن اصطلاحاً :

وعلى الرغم من وضوح المُراد بلفظ (القرآن) لدي العرف ـ قديماً وحديثاً ـ لكونه صار علماً لكتاب الله فقد عزوجل تصدّى البعض لتعريفه .

وقد ثار بحث حول علَمية القرآن من جهتين :

الجهة الأُولى : هل هو علَم شخص أم علَم جنس ؟

والرأي السائد أنّه علَم شخص ، مدلوله تلك الآيات المنزلة الممتازة بخصائصها العليا من أوّل سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس . وهذه الألفاظ المعيّنة لا يقدح في تشخّصها اختلاف المتلفّظين ولا تعدّد القارئين ، كما لا يقدح في تشخيص اسم محمود ـ مثلاً ـ أن يكون في مكّة أو في المدينة ، ولا أن يتقلّب في أطوار مختلفة من طفولة إلى شيخوخة ، ومن صحّة إلى مرض ، ومن حياة إلى موت ، ونحو ذلك (٨٨) .

الجهة الثانية : هل يُصاغ للأعلام تعاريف ؟

فإذا كان القرآن الكريم علَماً فكيف ساغ أن يُصاغ له تعريف بل تعاريف ؟ مع أنّ التعاريف لا تكون إلا للكلّيات ، والعلَم جزئي مركّب من الماهية ومشخّصاتها ، والمشخّصات لا يسمكن معرفتها إلا بالاطّلاع عليها بالحواسّ كالإشارة مثلاً أو بالتعبير عنها باسم علَم ؟

وأُجيب عنه بثلاثة أجوبة :

١ ـ منع دعوى كون التعاريف للكلّيات فقط ، فلم لا يجوز أن نُعرّف الجزئيات بأُمور كلّية لا يتحقّق مجموعها في الخارج إلا في هذا الشخص بخصوصه ؛ فإنّ الشخص يُمكن أن يُحدّ بما يُفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود ، لا بما تعيّنه وتشخّصه بحيث لا يُمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل ؛ فإنّ ذلك إنّما

يحصل بالإشارة لا غير .

٢ ـ إذا أُريد من التعريف ما يكون جامعاً مانعاً ، ولا يُشترط أن يكون حدّاً منطقياً بالجنس والفصل ، كما عليه الأُصوليون بل والفقهاء ، فيصح تعريف الشخص عندهم دون المناطقة .

٣ ـ أن يُقال بأنّ التعريف هو مجرّد ضابط مميّز ، وليس بمعرِّف ، فهو ليس تعريفاً حقيقياً (٨٩) .

التعاريف المذكورة للقرآن الكريم :

هذا ، وقد اختلفوا في تعريفه : فمنهم من أطال في التعريف وأطنب بذكر جميع خصائص القرآن الممتازة ، ومنهم من اختصر فيه وأوجز ، ومنهم من اقتصد وتوسّط (٩٠) .

وأهمّ ما ذُكر للقرآن الكريم من تعاريف ما يلي :

١ ـ عرّفه بعض بأنّه : اللفظ العربي المُنزل على نبيّه محمّد ﷺ المنقول إلينا بالتواتر (٩١) .

٢ ـ وعرّفه آخر فقال : هو كلام الله تعالى الذي أنزله على نبيّه محمّد ﷺ ، وهو مكتوب ومجموع ما بين الدفّتين كما أُنزل دون تغيير ولا زيادة أو نقصان (٩٢) .

٣ ـ وعرّفه ثالث : هو ما نُقل إلينا بين دفّتي المصحف بالأحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً (٩٣) .

٤ ـ وعرّفه رابع : إنّه كتاب الله عزّ وجلّ الذي أنزله على نبيّه محمّد ﷺ ألفاظاً ومعاني وأُسلوباً ، واعتبره قرآناً دون أن يكون للنبي ﷺ دخل في انتقاء ألفاظه أو صياغته (٩٤) .

تحليل التعاريف :

المُستفاد من التعريف الأوّل أنّ عناصر القرآنية أربعة ، وهي :

١ً ـ كونه لفظاً .

٢ً ـ كونه عربياً .

٣ً ـ كونه مُنزلاً على نبيّه محمّد ﷺ .

٤ً ـ نقله إلينا بالتواتر ؛ وذلك بأن يتلقّاه الجمع العظيم عن النبي ﷺ ، ثمّ ينقله جمع عن هذا الجمع ، وهكذا حتى يصل إلينا كما نطق به النبي ﷺ من غير تحريف ولا تبديل ولا نقص ولا زيادة (٩٥) .

في حين قد تضمّن التعريف الثاني ثلاثة عناصر ، وهي :

١ً ـ كونه كلام الله الذي أنزله على نبيّه محمّد ﷺ .

٢ً ـ كونه مكتوباً ومجموعاً بين الدفّتين .

٣ً ـ كون ذلك كما أُنزل من دون تغيير أو زيادة أو نقصان .

كما أنّ التعريف الثالث اشتمل على العناصر التالية :

١ً ـ المنقول إلينا بين دفّتي المصحف .

٢ً ـ كونه منقولاً بالأحرف السبعة ، أي القراءات السبع .

٣ً ـ كونه نقله متواتراً .

وأمّا التعريف الرابع فيُستفاد منه ما يلي :

١ً ـ إنّه كلام الله تعالى ألفاظاً ومعاني وأُسلوباً ، في قبال السنّة الشريفة التي هي ما يصدر عن النبي ﷺ والمعصوم من قول أو فعل أو تقرير ؛ إذ لا دخل للنبي ﷺ في القرآن على مستوى المحتوى والصياغة ، وإنّما هو مجرّد ناقل له

ومبلِّغ عن الله للناس . ومن هنا لا يُعدّ التفسير المأثور عن النبي ﷺ قرآناً ، كما أنّ ترجمة القرآن وتفسيره ليسا قرآناً .

٢ ـ إنّ تقييد الكلام بـ (النازل على النبي محمّد ﷺ) في قبال الكتب السماوية الأُخرى كالتوراة والإنجيل والزبور .

٣ ـ كما أنّ تقييده بخصوص (ما اعتُبر قرآناً) وهو المكوّن من السور والآيات المعروفة في قبال الحديث القدسي .

المناقشة :

إذا أُريد من هذه التعاريف وأمثالها الإشارة إلى المُعرّف في الجملة فلا كلام ، وأمّا إن أُريد التعريف الحقيقي فيرد عليها إشكالية عدم توفّرها على الضوابط المدرسية المذكورة للتعريف في علم المنطق ، منها :

١ ـ إنّ الحيثيات المذكورة في التعريف الأوّل ليست كلّها مقوّمة للمعرّف ، فإنّ التواتر لا مُبرّر لإقحامه في التعريف ؛ فإنّ التواتر هو الطريق الذي به وصل القرآن إلينا ، ومن الواضح أنّ الطريق حيثية خارجة عن ذات القرآن الذي هو المنقول . وقد ورد هذا القيد في التعريف الثالث أيضاً ، قال الآمدي : « فإنّه لا معنى للكتاب سوى القرآن المنزل [على نبيّنا] على لسان جبرئيل ؛ وذلك ممّا لا يخرج عن حقيقته بتقدير عدم نقله إلينا متواتراً ، بل ولا بعدم نقله إلينا بالكلّية ، بل غايته جهلنا بوجود القرآن بتقدير عدم نقله إلينا ، وعدم علمنا بكونه قرآناً بتقدير عدم تواتره ، وعلمنا بوجوده غير مأخوذ في حقيقته ، فلا يُمكن أخذه في تحديده »[٩٦] .

٢ ـ كما أنّ الحيثيات المذكورة في التعريف الثاني أيضاً كذلك ، من قبيل وصف القرآن بعدم التغيير ؛ فإنّه من الأوصاف اللاحقة للقرآن والخارجة عن ماهيته ، وليست من المقوّمات لها .

٣ً ـ وأمّا التعريف الثالث ـ فمضافاً إلى ما أورده الآمدي ـ أنّ كون القرآن مقروءً بالقراءات السبع أو العشر أو غيرها ليست سمة مقوّمة لحقيقته .

٤ً ـ وأمّا التعريف الرابع ففيه دور واضح ؛ لوجود عبارة « واعتبره قرآناً » المعطوفة على القيود المذكورة ، فقد أُخذ المعرَّف في التعريف ، مضافاً لابتلاء هذا التعريف بالركّة من ناحية الصياغة ، إذ كان المناسب لهذه العبارة أن تتقدّم التعريف ، فيُقال : القرآن هو كلّ ما اعتبره الله قرآناً ، ولو اختيرت هذه الصياغة لورد عليها حينئذٍ إشكال مضموني وهو : إنّ المُراد من التعريف حصر ما اعتُبر قرآناً وتحديده .

أضف إلى ذلك إمكان الاستغناء عن عبارة « دون أن يكون للنبي ﷺ دخل في انتقاء ألفاظه أوصياغته » .

لكن مع ذلك يُمكن انتخاب أيّ من التعاريف لكن مع إجراء تعديل فيه :

فلو اختير التعريف الأوّل فالأفضل حذف كلمة (العربي) .

ولو اختير التعريف الثاني لكان الأنسب حذف عبارة « كما أُنزل دون تغيير ولا زيادة أو نقصان » .

ولو اختير التعريف الثالث فتُحذف منه عبارة « بالأحرف السبعة المشهورة » .

ولو اختير التعريف الرابع فيتعيّن حذف العبارة « واعتبره قرآناً ، دون أن يكون للنبي ﷺ دخل في انتقاء ألفاظه أو صياغته » .

إذن يُقال في تعريف القرآن : إنّه كلام الله عزّ وجلّ الذي أنزله على نبيّه محمّد ﷺ ألفاظاً ومعاني وأُسلوباً .

إلا أنّ هذا المقدار من البيان لا يكاد يُقنع الوجدان ، والذي ينقدح في الذهن لدي التأمّل أنّ ثمّة مشكلة أساسية خفيّة تواجه هذه التعاريف ، ألا وهي :

اختلاف المعرَّف ، وهذه إثارة في غاية الطرافة ؛ إذ أنّه لابدّ أوّلاً من تحديد القرآن الذي يُراد تعريفه ، ثمّ البحث عن حدّه ورسمه ، فإنّه تارة يُلحظ القرآن بما هو الكتاب النازل من الله على نبيّه ، وأُخرى يُلحظ بما هو كتاب واصل إلينا ، نظير السنّة الشريفة التي تُلحظ تارة بما هي واقع صادر عن المعصوم ، وأُخرى بما هي محكيّة ومنقولة إلينا .

إذا اقتنعت بهذا فنقول :

أوّلاً : إنّ بعض القيود المأخوذة في التعاريف المتقدّمة ـ من قبيل : « المنقول إلينا بالتواتر » ، « وهو مكتوب ومجموع بين الدفّتين كما أُنزل دون تغيير ولا زيادة أو نقصان » ، « بالأحرف السبعة المشهورة » ـ قد لوحظ فيها تعريف القرآن بما هو كتاب واصل إلينا .

ومن هنا يتضح الخلط والخبط اللذين ابتُليت بهما بعض التعريفات .

ثانياً : إنّ المهمّ لنا هو لحاظ القرآن الكريم باللحاظ الثاني ، أي بلحاظ حيثية الوصول فيه ، وهذا ما ركّزت عليه أكثر التعريفات .

ومهما يكن من أمر فالقرآن الكريم معروف لدى الناس ؛ لأنّه صار علماً لهذا الكتاب المنزل على النبي ﷺ المنقول لنا نقلاً متواتراً دون أن يُزاد فيه أو يُنقص ، وهو مجموع ما بين الدفّتين .

ولقد أُحصيت آياته فبلغت ستّة آلاف وثلاثمئة واثنين وأربعين آية ، وانتظمت هذه الآيات في سور بلغ مجموعها مئة وأربع عشرة سورة ، أوّلها (الحمد) وآخرها (الناس) [٩٧] .

النقطة الثالثة : تعريف علم (فقه القرآن)

إنّ التعريف الذي استلهمناه من مراجعاتنا للمدوّنات في هذا المجال ما يلي :

هو علم أو فنّ استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من القرآن الكريم خاصّة على نحو التفصيل .

والظاهر أنّ كلمة (فقه) ملحوظة بما لها من معنى اصطلاحي ، أي العلم بالأحكام الفرعية عن أدلّتها التفصيلية من الكتاب خاصّة ، وحيث إنّ إضافة اسم المعنى تُفيد اختصاص المُضاف بالمُضاف إليه في المعنى الذي عُيِّنت له لفظة المُضاف ، كما يُقال : هذا مكتوب زيد [٩٨] . ومن هنا يتضح أنّه بلحاظ الاستدلال الفقهي يكون بينه وبين علم الفقه نسبة عموم وخصوص مطلق ؛ لكون علم الفقه يُعالج جميع أدلّة الأحكام الشرعية الفرعية المستخرجة من الأدلّة التفصيلية المأخوذة من الكتاب أو السنّة أو الإجماع أو العقل ، ولا ينحصر في الأوّل .

ومقتضى المنهج التخصّصي أن يُتخذ الدليل القرآني محوراً في هذا الفنّ ومُرتكزاً لا بمعنى إهمال سائر الأدلّة بالمرّة ، إلا أنّه ربّما تعرّضت بعض المصنّفات في هذا العلم إلى أوسع من ذلك ، فتجاوزت هذه المحورية المفترضة للنصّ القرآني وشملت بحوثها كلّ ما يرتبط بدائرة التشريع من آيات سواء أتمثّلت بالأدلّة الخاصّة الدالّة على أحكام فرعية فقهية أو تمثّلت بالأدلّة المشتركة الأُصولية التي يُفاد منها في عدّة أبواب فقهية ، ممّا أدّى إلى عدم وضوح الفاصلة بين فقه القرآن وبين علم استنباط الأحكام الشرعية .

كما يتضح أيضاً أنّه باللحاظ نفسه يكون بينه وبين علم التفسير النسبة ذاتها ، وهي نسبة العموم والخصوص المطلق ؛ لكون التفسير يُعالج آيات القرآن قاطبة سواء أكانت دالّة على حكم شرعي أو لا .

الهوامش

(١) أ ـ تعريف الفنّ لغةً : إنّ الفنّ : واحد الفنون ، وهو في الأصل : الضرب من الشيء ، والفنون : الأنواع ، والأفانين : الأساليب ، وهي أجناس الكلام وطرقه . ورجل متفنّن : أي ذو فنون . وافتنّ الرجل في حديثه وفي خطبته : إذا جاء بالأفانين . ورجل مفنّ : يأتي بالعجائب ، وامرأة مفنّة . والفنّان : الحمار الوحشي الذي يأتي بفنون العدو . والفنن : الفرع من الشجر . [أُنظر : الجوهري ، إسماعيل بن حمّاد ، الصحاح ٦ : ٢١٧٧ ـ ٢١٧٨. الزبيدي ، محمّد مرتضى ، تاج العروس ١٨ : ٤٣٦ . ابن منظور الإفريقي ، محمّد بن مكرّم لسان العرب ، ١٣ : ٣٢٦ ـ ٣٢٧] .

ب ـ تعريف الفنّ عُرفاً واصطلاحاً : وقد صار للفنّ عدّة إطلاقات عرفية واصطلاحية فيما بعد ، فأُطلق على معنى أضيق من المعنى الأصلي ، أي يطلق على خصوص المعاني ، كما أنّ استعمال لفظ (الفنّ أو الفنون) في هذه الدائرة الضيّقة أيضاً فيه تفاوت بلحاظات مختلفة كاختلاف المرحلة الزمنية واختلاف المجال :

١ ـ فالفنّ بالمعنى العامّ والواسع هو : مجموع الوسائل العملية والفكرية المُستخدمة لتحقيق غرض ما . [أُنظر : البعلبكّي ، منير ، موسوعة المورد ، دار العلم للملايين ـ بيروت ، ط ١ / ١٩٨٠ م ، ١ : ١٦٦] .

٢ ـ وكثيراً ما يستعمله القدماء من علماء الإسلام في خصوص الشقّ الثاني فحسب ، وهو العلوم والمعارف ، فيُقال : أساطين الفنّ وأهل الفنّ : وهم العارفون بكلّ الأُمور المتعلّقة بصنعتهم ، ، كما هو واضح لكلّ من تابع كلماتهم . [أُنظر : فتح الله ، أحمد ، معجم ألفاظ الفقه الجعفري : ٧٦] .

٣ ـ وقد يُطلق ويُراد منه خصوص الشقّ الأوّل فحسب ، وهو المهارة العملية ، فقيل الفنون : تطبيق عملي لقواعد نظرية ووسائل تحقيقها ، أو هي مجموع قواعد تتعلّق بحرفة أو مهنة أو نشاط اجتماعي [أُنظر : المنجد في اللغة العربية المعاصرة : ١١١١] . وهذا الإطلاق يكون في مقابل العلم بالمعنى الأخصّ ، وهو المعرفة المنظّمة المتّسقة المبنية على الملاحظة والاختبار ، ويُطلق عليه بالانجليزية (Science) . [أُنظر : البعلبكّي ، منير ، موسوعة المورد ، ٩ : ٧] .

٤ ـ وقد صار له أخيراً معنى اصطلاحي خاصّ ، فقد عرّفه البعلبكي بأنّه : استخدام البراعة والذوق لإنتاج شيء ما وفقاً لقواعد جمالية ، وبكلمة أُخرى : الفنّ خلق الجمال من طريق الشكل أو اللون أو الصوت أو الكلمة أو الحركة . [أُنظر : البعلبكّي ، منير ، موسوعة المورد ، ١ : ١٦٦] .

وعرّفه القلعجي بأنّه : المهارة التي يحكمها الذوق كالرسم والموسيقى ، وتُثير العواطف كالحبّ والإعجاب ونحوهما . [أُنظر : قلعجي ، محمّد رواس ، معجم لغة الفقهاء : ٣٥٠] .

وعرّفه المعجم الفلسفي بأنّه : تعبير خارجي عمّا يحدث في النفس من بواعث وتأثّرات بواسطة الخطوط أو الألوان أو الحركات أو الأصوات أو الألفاظ ، ويشمل الفنون المختلفة كالنحت والتصوير . أُنظر : المعجم الفلسفي (مجمع اللغة العربية) : مادّة (الفنّ) . ويُرادفه بالانجليزية (Art) . [أُنظر : البعلبكّي ، منير ، المورد : ٦٤] .

فإنّ هذا النحو من التعبير الخارجي وإن كان مهارة عملية أيضاً لكن أساسها استثمار عامل الذوق وتحريك عنصر العواطف ، ومن هنا أُطلق على مجموعة من المهارات اسم (الفنون الجميلة) [أُنظر : جهامي ، جيرار ، موسوعة مصطلحات الفكر العربي الحديث والمعاصر ، مكتبة لبنان ، ط ١ / ٢٠٠٢ م ، ٣ : ١٤٦٣] . ولعلّه مأخوذ من أحد معانيه اللغوية ، وهو : التزيين . [أُنظر : الزبيدي ، محمّد مرتضى ، تاج العروس ، ١٨ : ٤٣٦] .

وهذا الإطلاق هو الأكثر شيوعاً في العصور المتأخّرة وفي عصرنا الراهن .

وكانوا في الماضي يُقسّمون الفنون إلى ثلاثة أقسام : فنون جميلة ، وفنون السلوك ، وفنون عالية ، فالفنون الجميلة تختصّ بإدراك الجميل ، وفنون السلوك تختصّ بإدراك الخير ، والفنون العالية تختصّ بإدراك النافع . [أُنظر : غربال ، محمّد شفيق ، الموسوعة العربية الميسّرة ، دار إحياء التراث العربي (صورة طبق الأصل عن طبعة ١٩٦٥ م) ٢ : ١٣١٦] .

٥ ـ وكلّ هذه الإطلاقات ليست مُرادة لنا هنا ، بل المُراد الفنّ بمعنى المهارة العلمية ضمن علم معيّن ومجال معرفي خاصّ ، وما يُصطلح عليه اليوم بالفروع العلمية لعلم من العلوم ، أي تطبيق منهج العلم وقوانينه في مجال محدّد ، كطبّ العيون الذي هو فنّ وفرع من علم الطبّ الأُمّ ، وهو يُرادف التخصّص في فرع من فروع العلم .

(٢) انظر : قلعجي ، محمد رواس ، معجم لغة الفقهاء ، دار النفائس للطباعة والنشر

والتوزيع ـ بيروت ، ط ٢ / ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨ م : ٣٢٠ . فتح الله ، أحمد ، معجم ألفاظ الفقه الجعفري ، مطابع المدوخل ـ الدّمام ، ط ١ / ١٤١٥ هـ = ١٩٩٥ م : ٢٩٦ .

(٣) أُنظر : البعلبكّي ، منير ، المورد (قاموس إنجليزي عربي) ، دار العلم للملايين ـ بيروت ، ط ٢٥ / ١٩٩١ م : ٨١٩ .

(٤) أُنظر : ملا عبد الله ، الحاشية على تهذيب المنطق ، مؤسّسة إسماعيليان [تعليق : السيد مصطفى الحسيني الدشتي] ـ قم ، ط ٥ / بدون تاريخ : ٢٠٩ ـ ٢٢٦ .

(٥) الموضوعات : ما يُبحث في العلم عن أعراضها الذاتية . أُنظر : المصدر السابق : [٢٠٩ ـ ٢١٠] .

(٦) المسائل : قضايا تُطلب في العلم ، وموضوعاتها إمّا موضوع العلم أو نوع منه أو عرض ذاتي له أو مركّب ، ومحمولاتها أُمور خارجة عنها لاحقة لذواتها . [انظر: المصدر السابق : ٢١٣] .

(٧) المبادئ : هي حدود الموضوعات وأجزائها وأعراضها ، ومقدّمات بيّنة أو مأخوذة يبتني عليها قياسات العلم . وهذه هي المبادئ بالمعنى الآخصّ . وهي داخلة في العلم . وهي قضايا نظرية في الأغلب ، وقد تكون بديهية تحتاج إلى تنبيه .

وأنت إذا تأمّلت المبادئ اتّضح لك : أنّها ما يُبنى عليه المسائل ممّا يُفيد تصوّرات أطرافها ـ الموضوعات والمحمولات ـ أو التصديقات بالقضايا المأخوذة في دلائلها .

والأُولى هي المبادئ التصوّرية ، والثانية هي المبادئ التصديقية .

ثمّ إنّ المبادئ التصديقية على قسمين :

إمّا هي مقدّمات بيّنة بنفسها ، أي بديهية ، وتُسمّى علوماً متعارفة .

وإمّا هي مقدّمات نظرية ، فإن أذعن بها الباحث وسلّم بها سُمّيت أُصولاً موضوعة ، وإن أخذها مع استنكار سُمّيت مصادرات . ومن هنا يُعلَم أنّ مقدّمة واحدة يجوز أن تكون أصلاً موضوعاً بالنسبة إلى شخص ومصادرة بالقياس إلى آخر . [انظر : المصدر السابق : ٢١٣ ، الشرح] .

(٨) وقد يُقال المبادئ لما يُبدأ به قبل المقصود ، والمقدّمات لما يتوقّف عليه الشروع على وجه الخبرة وفرط الرغبة ، كتعريف العلم وبيان غايته وموضوعه . وهو اصطلاح آخر غير ما تقدّم وضعه ابن الحاجب في مختصر الأُصول . وهذه هي المبادئ بالمعنى الأعمّ . وهي بهذا المعنى تكون خارجة عن العلم ، بخلاف المبادئ بالمعنى الأخصّ .

تتميم وإيضاح :

١ ـ كان متعارفاً لدى القدماء أنّهم يذكرون في صدر كتبهم ما يُسمّونه الرؤوس الثمانية ، وهي :

الأوّل : الغرض والعلّة الغائية ؛ لئلا يكون النظر فيه عبثاً ، والمراد به الباعث للفاعل على صدور ذلك الفعل منه .

الثاني : المنفعة ؛ وهي ما يُتشوّقه الكلّ طبعاً لينشط بالطالب ويتحمّل المشقّة ، والمراد بها ما يتزتّب على الفعل .

الثالث : السمة ؛ وهي عنوان العلم وبيان وجه التسمية ، ليكون عنده إجمال ما يُفصّله .

الرابع : المؤلِّف ؛ ليسكن قلب المتعلِّم .

الخامس : أنّه من أيّ علم هو ؟ ومن أيّ جنس من أجناس العلوم ؟ ومن أيّ سنخ منها ؟ ليطلب فيه ما يليق به .

السادس : أنّه في أيّ مرتبة هو ؛ ليقدّم على ما يجب ويؤخّر عمّا يجب .

السابع : القسمة والتنويع أي تقسيم البحث إلى أبواب ؛ ليطلب في كلّ باب ما يليق به . وهو ما يُصطلح عليه عند المعاصرين بـ (خطّة البحث) .

الثامن : الأنحاء التعليمية ؛ وهي التقسيم أي التكثير من فوق ، والتحليل وهو عكسه ، والتحديد أي فعل الحدّ ، والبرهان أي الطريق إلى الوقوف على الحقّ والعمل ، وهذا الأمر الثامن بالمقاصد أشبه .

٢ ـ وأمّا المعاصرون فهم مع أخذهم ما تقدّم إجمالاً بعين الاعتبار فقد أكّدوا في كيفية تدوين البحوث على أُمور إضافية ، وهي : ضرورة البحث ، وتحديد جهة البحث ، وعدم الاكتفاء بتحديد النوع والسنخ ، وتحديد المشكلة والسؤال الأصلي ، والأسئلة الفرعية التي يُعالجها البحث ، وبيان السابقة التاريخية للبحث ، ما يمتاز به البحث عن غيره من البحوث ، وبيان منهج البحث .

(٩) أُنظر : الرازي ، الفخر محمد بن عمر ، المحصول في علم أُصول الفقه ، المكتبة العصرية ـ بيروت ، ط ٢ / ١٤٢٠ هـ = ١٩٩٩ م ، ١ : ٥ .

(١٠) الهروي ، أبو عبيد أحمد بن محمّد بن محمّد ، الغريبين غريبي القرآن والحديث ، مخطوط ، مكتبة آية الله المرعشي ـ قم ، رقم [٤٣٩٠] ، ٢ : ١٢٦ .

(١١) ابن الأثير الجزري ، مجد الدين محمد ، النهاية في غريب الحديث والأثر ، المكتبة

الإسلامية / بدون تاريخ ، ٣ : ٤٦٥ .

(١٢) أُنظر : ابن سيده ، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي ، المحكم والمحيط الأعظم ، دار الكتب العلمية ـ بيروت ط ١ / ١٤٢١ هـ = ٢٠٠٠ م ، ٤ : ١٢٨ . الفيومي ، أحمد بن محمّد بن علي المقري ، المصباح المنير ، مؤسّسة دار الهجرة ـ إيران ، ط ١ / ١٤٠٥ هـ : ٤٧٩ .

(١٣) ابن سيده ، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي ، المحكم والمحيط الأعظم ، ٤ : ١٢٨ .

(١٤) أُنظر : ابن منظور الأفريقي ، محمد بن مكرّم ، لسان العرب ، دار إحياء التراث العربي و مؤسسة التاريخ العربي ـ بيروت ، ط ١ / ١٤١٦ هـ = ١٩٩٩ م ، ٧ : ١٠٩٨ .

(١٥) ابن سيده ، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي ، المحكم والمحيط الأعظم ، ٤ : ١٢٨ .

(١٦) أُنظر : ابن منظور الأفريقي ، محمد بن مكرّم ، لسان العرب ، ٧ : ١٠٩٨ .

(١٧) ابن سيده ، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي ، المحكم والمحيط الأعظم ، ٤ : ١٢٨ .

(١٨) الزركشي ، بدر الدين محمد بن عبد الله ، البحر المحيط في أُصول الفقه ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت ، ط ٢ / ١٤١٣ هـ = ١٩٩٢م ، ١ : ٢٠ .

(١٩) الأزهري ، محمد بن أحمد ، تهذيب اللغة ، دار القومية العربية / ١٣٨٤ هـ = ١٩٦٤م ، ٥ : ٤٠٥ .

(٢٠) أُنظر : الزركشي ، بدر الدين محمد بن عبد الله ، البحر المحيط في أُصول الفقه ١ : ٢٠ .

(٢١) الزركشي ، بدر الدين محمد بن عبد الله ، البحر المحيط في أُصول الفقه ، ١ : ٢٠ .

(٢٢) أُنظر : الفراهيدي ، أبو عبد الرحمان الخليل بن أحمد ، كتاب العين ، مؤسّسة دار الهجرة ، ط ٢ في إيران / ١٤٠٩ هـ ، ٣ : ٣٧٠ . الجوهري ، إسماعيل بن حماد ، تاج اللغة وصحاح العربية ، بيروت ـ ط ٤ / ١٤٠٧ هـ = ١٩٨٧ م ، ٦ : ٢٢٤ . ابن فارس ، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ، معجم مقاييس اللغة ، دار الكتب العلمية ـ قم / بدون تاريخ ٤ : ٤٤٢ . ابن الأثير الجزري ، مجد الدين محمد ، النهاية في غريب الحديث والأثر ٣ : ٤٦٥ . المطرّزي ، أبو الفتح ناصر الدين ، المُغرِب في ترتيب المعرِب ، مكتبة أُسامة بن زيد ـ حلب ، ط ١ / ١٣٩٩ هـ = ١٩٧٩ م ، ٢ : ١٤٧ . الفيومي ، أحمد بن محمّد بن علي المقري ، المصباح المنير :

٤٧٩ . الفيروز آبادي ، مجد الدين محمد بن يعقوب ، القاموس المحيط ، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ، ط ١ / ١٤١٢ هـ = ١٩٩١ م ، ٤ : ٢٨٩ . ابن منظور الأفريقي ، محمد بن مكرّم ، لسان العرب ، ٧ : ١٠٩٨ . الأزهري ، محمد بن أحمد ، تهذيب اللغة ٥ : ٤٠٤ ـ ٤٠٥ . ابن سيده ، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي ، المحكم والمحيط الأعظم ٤ : ١٢٨ .

(٢٣) هود : ٩١ .

(٢٤) الإسراء : ٤٤ .

(٢٥) أُنظر : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، الموسوعة الفقهية (الكويتية) / بدون تاريخ ١ : ١١ .

(٢٦) أُنظر : المصدر السابق : ١ ـ ١٢ .

(٢٧) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط في أُصول الفقه ١ : ٢٠ .

(٢٨) حكاه الزركشي في البحر المحيط في أُصول الفقه ١ : ٢٠ .

(٢٩) الأنعام : ٩٨ .

(٣٠) النساء : ٧٨ .

(٣١) النساء : ٧٨ .

(٣٢) المنافقون : ٧ .

(٣٣) الأنعام : ٩٨ .

(٣٤) الراغب الإصفهاني ، مفردات ألفاظ القرآن ، دار القلم ـ دمشق ، ط ١ / ١٤١٢ هـ = ١٩٩٢ م : ٦٤٢ ـ ٦٤٣ .

(٣٥) السبكي ، شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي ، الإبهاج في شرح المنهاج ، دار الكتب العلمية ـ بيروت / بدون تاريخ ١ : ٢٨ .

(٣٦) الرازي ، الفخر محمد بن عمر ، المحصول في علم أُصول الفقه ١ : ٥ .

(٣٧) السبكي ، شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي ، الإبهاج في شرح المنهاج ١ : ٢٨ .

(٣٨) أُنظر : الزركشي ، بدر الدين محمد بن عبد الله ، البحر المحيط في أُصول الفقه ١ : ١٩ .

(٣٩) الإسراء : ٤٤ .

(٤٠) أُنظر : الزركشي ، بدر الدين محمد بن عبد الله ، البحر المحيط في أُصول الفقه ١ : ١٩ .

(٤١) حكاه عنه الزركشي في البحر المحيط ١ : ١٩ .

(٤٢) هود : ٩١ .

(٤٣) النساء : ٧٨ .

(٤٤) الأعراف : ١٧٩ .

(٤٥) نقله الزركشي في البحر المحيط في أُصول الفقه ١ : ٢٠ .

(٤٦) أُنظر : ابن منظور الأفريقي ، محمد بن مكرّم ، لسان العرب ٧ : ١٠٩٨ .

(٤٧) النساء : ٧٨ .

(٤٨) المنافقون : ٧ .

(٤٩) النساء : ٧٨ .

(٥٠) المنافقون : ٧ .

(٥١) أُنظر : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، الموسوعة الفقهية (الكويتية) ١ : ١٢ ـ ١٤ .

(٥٢) أُنظر : ابن منظور الأفريقي ، محمد بن مكرّم ، لسان العرب ٧ : ١٠٩٨ . تاج الزبيدي ، محمد مرتضى ، تاج العروس من جواهر القاموس ، دار مكتبة الحياة ـ بيروت / ١٣٠٦ هـ . ش ، ٢٠ : ٢٢٦ .

(٥٣) التوبة : ١٢٢ .

(٥٤) أُنظر : المحكم ابن سيده ، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي ، المحكم والمحيط الأعظم ٤ : ١٢٨ .

(٥٥) أُنظر : العيني ، أبو محمّد محمود بن أحمد ، عمدة القاري ، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت / بدون تاريخ ١٥ : ٧٢ ـ ٧٣ .

(٥٦) أقول : لقد فرّق بعضهم بين االفقه في اصطلاح الفقهاء وبين الاصطلاح الأُصولي . أُنظر : الزركشي ، بدر الدين محمد بن عبد الله ، البحر المحيط في أُصول الفقه ١ : ٢٢ .

(٥٧) أُنظر المصدر السابق .

(٥٨) أُنظر : الرازي ، الفخر محمد بن عمر ، المحصول في علم أُصول الفقه ١ : ٦ .

(٥٩) أُنظر : الزركشي ، بدر الدين محمد بن عبد الله ، البحر المحيط في أُصول الفقه ١ : ٢١ .

(٦٠) أُنظر : الرازي ، الفخر محمد بن عمر ، المحصول في علم أُصول الفقه ١ : ٦ . الزركشي ، بدر الدين محمد بن عبد الله ، البحر المحيط في أُصول الفقه ١ : ٢١ .

(٦١) أُنظر : الزركشي ، بدر الدين محمد بن عبد الله ، البحر المحيط في أُصول الفقه ١ : ٢١ .

(٦٢) أُنظر : الرازي ، الفخر محمد بن عمر ، المحصول في علم أُصول الفقه ١ : ٦ . الزركشي ، بدر الدين محمد بن عبد الله ، البحر المحيط في أُصول الفقه ١ : ٢١ .

(٦٣) أُنظر : الرازي ، الفخر محمد بن عمر ، المحصول في علم أُصول الفقه ١ : ٦ . الزركشي ، بدر الدين محمد بن عبد الله ، البحر المحيط في أُصول الفقه ١ : ٢١ .

(٦٤) وهي الأحكام التكليفية الخمسة : الوجوب ، والحرمة ، والاستحباب ، والكراهة ، والإباحة .

(٦٥) كالطهارة والملكية والزوجية .

(٦٦) أُنظر : الزركشي ، بدر الدين محمد بن عبد الله ، البحر المحيط في أُصول الفقه ١ : ٢١ ـ ٢٢ .

(٦٧) أُنظر : الزركشي ، بدر الدين محمد بن عبد الله ، البحر المحيط في أُصول الفقه ١ : ٢٢ .

(٦٨) أُنظر : موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ١ : ١٧ ـ ١٨ . الرازي ، الفخر محمد بن عمر ، المحصول في علم أُصول الفقه ١ : ٦ . الزركشي ، بدر الدين محمد بن عبد الله ، البحر المحيط في أُصول الفقه ١ : ٢٢ .

(٦٩) أُنظر : الزركشي ، بدر الدين محمد بن عبد الله ، البحر المحيط في أُصول الفقه ١ : ٢١ .

(٧٠) أُنظر : الرازي ، الفخر محمد بن عمر ، المحصول في علم أُصول الفقه ١ : ٦ ـ ٧ .

(٧١) البيهقي ، أحمد بن الحسين ، معرفة السنن والآثار / دار الكتب العلمية ـ بيروت / بدون تاريخ ، ٧ : ٥٦٧ ـ ٥٦٨ ، ح ٦١٣٩ . وانظر : الحاكم النيسابوري ، أبو عبد الله ، المستدرك على الصحيحين ، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ، ط ١ / ١٤٢٢ هـ = ٢٠٠٢ م ، ٢ : ٢٣٠ ـ ٢٣١ .

(٧٢) أُنظر : السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن ، الإتقان في علوم القرآن ، المكتبة العصرية ـ بيروت / ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨ م ، ١ : ٨٧ .

(٧٣) أُنظر : الزركشي ، بدر الدين محمد بن عبد الله ، البرهان في علوم القرآن ، دار الكتب العلمية ـ بيروت ، ط ١ / ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨ م ، ١ : ٢٧٨ .

(٧٤) أُنظر : الزرقاني ، محمد عبد العظيم ، مناهل العرفان في علوم القرآن ، دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي وشركاه) ـ مصر ، ط ٣ / بدون تاريخ ، ١ : ١٦ ، الهامش .

(٧٥) أُنظر : الزركشي ، بدر الدين محمد بن عبد الله ، البرهان في علوم القرآن ١ : ٢٧٨ .

(٧٦) أُنظر : السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن ، الإتقان في علوم القرآن ١ : ٨٧ .

(٧٧) ابن منظور الأفريقي ، محمد بن مكرّم ، لسان العرب ١ : ١٣٣ .

(٧٨) القيامة : ١٧ ـ ١٨ .

(٧٩) الراغب الإصفهاني ، مفردات ألفاظ القرآن : ٦٦٨ ـ ٦٦٩ .

(٨٠) أُنظر : الجوهري ، إسماعيل بن حماد ، تاج اللغة وصحاح العربية ١ : ٦٥ . العسكري ، أبو هلال الحسن بن عبدالله ، الفروق اللغوية ، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ١ / ١٤١٢ هـ : ٤٢٤ . ابن فارس ، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ، معجم مقاييس اللغة ٥ : ٧٨ ، ٧٩ .

(٨١) أُنظر : ابن فارس ، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ، معجم مقاييس اللغة ٥ : ٧٨ . ابن الأثير الجزري ، مجد الدين محمد ، النهاية في غريب الحديث والأثر ٤ : ٣٠ .

(٨٢) الفراهيدي ، أبو عبد الرحمان الخليل بن أحمد ، كتاب العين ٥ : ١٤١ .

(٨٣) أُنظر : المصدر السابق : ٢٠٥ .

(٨٤) أُنظر : الزرقاني ، محمد عبد العظيم ، مناهل العرفان في علوم القرآن ١ : ١٦ ، الهامش .

(٨٥) أُنظر المصدر السابق .

(٨٦) انظر : ابن منظور الأفريقي ، محمد بن مكرّم ، لسان العرب ١ : ١٢٨ .

(٨٧) الصالح ، صبحي ، مباحث في علوم القرآن ، دار العلم للملايين ـ بيروت ، ط ٥ / ١٩٦٨ م ، أُفسيت منشورات الشريف الرضي ـ قم ط ٢ / ١٣٦٨ هـ . ش : ١٩ ـ ٢٠ .

(٨٨) أُنظر : الزرقاني ، محمد عبد العظيم ، مناهل العرفان في علوم القرآن ١ : ٢٢ .

(٨٩) أُنظر : المصدر السابق : ٢٢ ـ ٢٣ .

(٩٠) أُنظر : المصدر السابق : ٢١ .

(٩١) شلتوت ، محمود ، الإسلام عقيدة وشريعة ، دار الشروق ط ١٧ / ١٤١١ هـ = ١٩٩٠ م : ٤٧١ .

(٩٢) ابن منظور الأفريقي ، محمد بن مكرّم ، لسان العرب ١ : ١٣٤ .

(٩٣) أُنظر : الآمدي ، علي بن محمّد ، الإحكام في أُصول الأحكام ، دار الكتاب العربي ـ بيروت ، ط ٢ / ١٤٠٦ هـ = ١٩٨٦ م ، ١ : ١٥٩ . الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد ، المستصفى من علم الأُصول ، بولاق ، ط ١ / ١٣٢٢ هـ ، أُفسيت منشورات الشريف الرضي / ١٣٦٤ هـ . ش ، ١ : ١٠١ . الشوكاني ، محمد بن علي ، إرشاد الفحول إلى

تحقيق الحق من علم الأُصول ، دار الكتب العلمية ـ بيروت الفحول ، ١ : ٢٦ .

(٩٤) الحكيم ، محمّد تقي ، الأُصول العامّة للفقه المقارن ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ، ط ٢ / ١٩٧٩ م : ٩٩ .

(٩٥) شلتوت ، محمود ، الإسلام عقيدة وشريعة : ٤٧١ ـ ٤٧٢ .

(٩٦) أُنظر : الآمدي ، علي بن محمّد ، الإحكام في أُصول الأحكام ١ : ١٥٩ .

(٩٧) أُنظر : الحكيم ، محمّد تقي ، الأُصول العامّة للفقه المقارن : ٩٧ ـ ٩٨ .

أقول : سيأتي في دراسة مستقلّة التعرّض الى عدد آيات الكتاب وأنّ الإحصائيات المذكورة حول عدد آيات القرآن الكريم تتراوح بين (٦٠٠٠) و (٦٦٦٦) آية ، وهذا لا يتعارض مع ما ذُكر من تواتر نقله من دون زيادة أو نقصان ؛ لأنّ هذا التفاوت ناشئاً من حيثيات أُخرى كالاختلاف في عدّ بعضها آية مستقلّة أو جزء آية أو عدّ البسملة آية أو عدّ الحروف المقطّعة آية ، وليس هذا الاختلاف ناشئاً من الاختلاف في وجود زيادة أو نقيصة في الكتاب ، لكن الإحصائية المعروفة هي (٦٢٣٦) آية .

(٩٨) أُنظر : الرازي ، الفخر محمد بن عمر ، المحصول في علم أُصول الفقه ١ : ٧ .

منهج السيد الخوئي في علم الرجال

□ الشيخ علي الدهيني

تعرض الباحث في هذا المقال لبيان منهج السيد الخوئي ﷺ في علم الرجال ضمن مقامين . . تناول في المقام الأول ـ بعد أن استعرض مقدمة في وجه الحاجة الى علم الرجال ـ عرض القواعد الأُصولية المؤثرة على المنهج وكذلك القواعد الرجالية في جهتين . . بينما ترك المقام الثاني لقراءة في معجم السيد ﷺ عرضاً وتقويماً في جهتين أيضاً . .

المقدمة : في بيان وجه الحاجة إلى علم الرجال

إنه لمن اللازم في بداية كلّ علم ـ وخاصّة في المصنفات التي تعدُّ لدراسة الحديث ـ الإشارة لبعض المقدمات التي ترتبط بالإضاءة على العلم من حيث التعريف والموضوع والفائدة ووجه الحاجة وما إلى ذلك كما ذكر في علم المنطق ، وكما تنص المناهج الحديثة في تدوين العلوم ، لاسيما إذا كان هذا العلم قد وقع الجدل في وجه الحاجة إليه ، وهذا كما حصل في أزمنة تاريخية حول علم الرجال ما بين الاتجاه الأخباري والأصولي ، بل لو تتبعنا المسارات العلمية عند العلماء في هذا الزمان لعلّنا نجد من يميل إلى هذا المبنى أيضاً . ولا يخفى أن نشير إلى أن متشددي المدرسة الأخبارية قالوا بحرمة هذا العلم ؛ لأنه يكشف العورات والعثرات عند رواة الإمامية .

ومن جملة المدافعين منهم عن مبدأ عدم الحاجة إلى هذا العلم الشيخ يوسف البحراني في مقدمات كتاب الحدائق حيث عقد المقدمة الثانية لبيان هذه النقطة وقال : « قد صرح جملة من أصحابنا المتأخرين بأن الأصل في تنويع الحديث إلى الأنواع الأربعة المشهورة هو العلامة أو شيخه جمال الدين بن طاووس ... وأما المتقدمون فالصحيح عندهم هو ما اعتضد بما يوجب الاعتماد عليه من القرائن والإمارات التي ذكرها الشيخ في كتاب العدة . وعلى هذا جرى أصحابنا المحدثون ... والحق الحقيق بالإتباع ما سلكه طائفة من متأخري المتأخرين كشيخنا المجلسي وطائفة ممن أخذ عنه ... فرأينا أن نبين هنا أن ذلك إنما هو من حيث ثبوت صحة تلك الأخبار عندنا والوثوق بورودها عن أصحاب العصمة ... ونحن نقول : لنا على بطلان هذا الإصطلاح وصحة أخبارنا وجوه ـ وذكر وجوهاً ستة لصحة مدّعاه . وأضاف أيضاً ـ وبالجملة فاشتهار تلك الأصول في زمن أولئك الفحول لا ينكره إلا معاند جهول» [١] .

ومن الواضح جداً مما ذكرناه وغيره من عبارات الكتاب أنه يبني على الوثوق بالتراث الروائي عند الإمامية ويترتب عليه عدم الحاجة إلى هذا العلم ولا إلى تنويع الأحاديث إلى أقسامها الأربعة .

وفي مقابل هذا الاتجاه قام الشيخ الوحيد البهبهاني ببيان وجه الحاجة إلى علم الرجال في الفائدة الأولى من تعليقته على منهج المقال وقال : « أعلم أن الإخباريين نفوا الحاجة إليه لما زعموا من قطعية صدور الأحاديث ، ونحن في رسالتنا في الاجتهاد والأخبار قد أبطلناه بما لا مزيد عليه ... ولا شبهة أن الرجال له دخل فيها » [٢] .

إلا أنه يمكن القول إن الدليل الذي ذكره السيد الخوئي ﷺ في المقدمة الأولى من معجم رجال الحديث يشكّل بياناً واضحاً ومختصراً ورداً كافياً على الاتجاه

الإخباري حيث قال : « ثم إنه لا ريب في أن العقل لا طريق له إلى إثبات الأحكام الشرعية . نعم يمكن ذلك في موارد قليلة ... وأما الكتاب العزيز فهو غير متكفل ببيان جميع الأحكام ... وأما الإجماع ... فهو نادر الوجود ... . والمتحصل : إن استنباط الحكم الشرعي في الغالب لا يكون إلا من الروايات المأثورة عن أهل بيت العصمة عليهم السلام »[٣] .

فيتحصل : أن لا كلام في الحاجة الماسة إلى هذا العلم .

ونحن وإن كنا نؤمن أن هذه المقدمة ليست من أولويات علم الرجال في زمننا بلحاظ أن أغلب العلماء يؤمنون بالحاجة إليه إلا أنا قد ذكرناها لأنها تشكّل النقطة الأولى التي بدأ بها السيد الخوئي بحثه في المعجم ، يضاف إليه أنها تمثّل إضاءة أولية لهذا البحث ، على أننا قلما نجد علماً اختلف العلماء عليه بين النفي والإثبات في العلوم الإسلامية ما عدا علم الرجال ، وقد تكون الفلسفة أيضاً كذلك كما هو رأي البعض ولو كان خاطئاً .

وينعقد البحث في مقامات :

المقام الأول : القواعد الرجالية والبيئة المؤثرة .

وفيه عدة جهات :

الجهة الأولى : القواعد الأُصولية التي كان لها الأثر في المنهج الرجالي عند السيد الخوئي .

القاعدة الأولى : حجية خبر الواحد .

ذهب السيد الخوئي إلى القول بحجية خبر الواحد وذلك طبقاً لما ذكره في مصباح الأصول حيث قال : « فإن سيرة العقلاء قد استقرت على العمل بخبر الثقة في جميع أُمورهم ، ولم يردع عنها الشارع ، فإنه لو ردع عن العمل بخبر

الثقة لوصل إلينا كما وصل منعه عن العمل بالقياس »[٤].

وقال أيضاً : « ولا يخفى أن مقتضى السيرة حجية الصحيحة والحسنة والموثقة فإنها قائمة على العمل بهذه الأقسام الثلاثة فإذا بلغ أمر المولى إلى عبده بنقل عادل أو بنقل إمامي ممدوح لم يظهر فسقه ولا عدالته أو بنقل ثقة غير إمامي لا يكون العبد معذوراً في مخالفة أمر المولى في نظر العقلاء »[٥].

وهذا هو المبنى الذي اعتمده في معجم الرجال حيث ركّز في باب التوثيقات العامة والخاصة على عنوان (ما تثبت به الوثاقة أو الحسن) وقد ذكره مرات عديدة مما يدل على قصده وإرادته حيث إنه في مقام إثبات الوثاقة أو الحسن بالمعنى المتداول والمعروف في علمي الرجال والحديث .

كما أن من لاحظ أبحاثه الفقهية كالتنقيح والمعتمد يدرك ذلك بوضوح أبين من الشمس . وبهذا يكون السيد الخوئي قد حافظ على المبدأ الأُصولي وهو حجية خبر الثقة في العلوم الثلاثة وهي الأصول ـ الرجال ـ الفقه .

إلا أنه يمكن لنا أن نسجّل على هذا المبنى في المقام عدة ملاحظات .

الأولى : الإشكال على أصل المبنى حيث إن سيرة العقلاء قائمة على العمل بالخبر الموثوق وليس على العمل بخبر الثقة . وهذا ليس عزيزاً عند علمائنا ، وقد التزموا به من باب قيام السيرة العقلائية عليه .

الثانية : لو سلّمنا قيام السيرة العقلائية على حجية خبر الواحد إلا أنه يمكن التفصيل بين وجود الوسائط العديدة وبين وجود واسطة واحدة أو اثنتين فيقال بالحجية في الثانية دون الأولى .

الثالثة : لو سلّمنا كبروياً بالحجية إلا أن ذلك غير ميسور صغروياً حيث إن شهادات علماء الرجال بحق الرواة لا دليل على كونها حسية ، ومن الواضح في

علم الأُصول عدم حجية الأخبار الحدسية . يضاف إليه أن الأصل العقلائي المدعى في حالة الدوران بين الحدسية والحسية هو البناء على الحسية مردود في المقام لعلمنا بأن علماء الرجال قد أعملوا الحدس أيضاً في توثيقاتهم . وهذه نقطة يعود التفصيل فيها إلى علم الرجال ولا مجال لبسط الكلام فيها في المقام .

الرابعة : إذا كانت السيرة العقلائية قد قامت على حجية خبر الواحد الثقة ، فإنه من الواضح إنها لا تشمل الخبر الحسن ، ولا أدري من أين حصّل سيرة عقلائية على ذلك ؟ !

فإن قيل : إن مقصوده من الخبر الحسن هو الموثق .

قلنا : هذا ليس صحيحاً ؛ لأنه قد نصّ في المصباح على أن السيرة العقلائية قد قامت على العمل بالأقسام الثلاثة دون الخبر الضعيف ، مما يدل على أن المنظور إليه هو المعنى المقابل للخبر الموثق لا نفسه ، وإلا لا معنى لذكر عنوان أن الوثاقة أو الحسن يثبت بكذا أو كذا ، فهذا وغيره دليل واضح على أن مقصوده من الخبر الحسن هو المعنى المعروف وهو خبر الإمامي الممدوح بحيث لا يدل المدح على الوثاقة وإلا لدخل عندها في عداد الأخبار الصحيحة .

وإن قيل : إن الإشارة إلى الخبر الحسن إنما كانت زلة لسان أو قلم وقد تراجع عنها في سائر الموارد التي تعرّض فيها لذلك .

فإنا نقول : إن هذا غير متصور ؛ لأن المراجعة البسيطة لقسم الكليات الرجالية من المعجم تدل بوضوح على عكس هذا الإدعاء . كما أن الموسوعة الفقهية للسيد الخوئي تؤكد لنا أنه قد اعتمد في عشرات الموارد على الأخبار الحسنة مما يدل على أن هذا الأمر كان جزءاً من مبانيه العلمية ، ونحن نذكر العديد من الأمثلة والمصاديق لا من باب الحصر :

المورد الأول : ما ذكره في التنقيح : « فإن إطلاق حسنة عبد الله بن سنان وعموم روايته الأُخرى كما يشمل غير المأكول بالذات كالسباع والمسوخ كذلك يشمل ما لا يؤكل لحمه بالعرض » (٦).

المورد الثاني : ما ذكره في التنقيح ـ أيضاً ـ : « حسنة سعيد الأعرج ... ولا إشكال في سندها كما أن دلالتها تامة » (٧).

المورد الثالث : « حسنة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام » (٨).

المورد الرابع : « هذه الدعوى وإن كانت جارية في بعض الروايات كما عرفت إلا أنها لا تتأتى في أكثرها ؛ لأن الموضوع للحرمة فيها نفس العصير كما في حسنة عبد الله بن سنان المتقدمة » (٩).

المورد الخامس : « كما في حسنة محمد بن مسلم ... وموثقة عبد الله بن بكير » (١٠).

المورد السادس : « لأن الحسنة تثبت الإعادة فيه والحديث ينفيها ومع المعارضة والتساقط لابد من الرجوع إلى إطلاقات أدلة المانعية » (١١).

المورد السابع : « وهذه الأخبار كما ترى بين صحيحة وحسنة ، فلا مجال فيها للمناقشة سنداً » (١٢).

هذا على مستوى أصل الاعتماد والاستناد إلى الحسنة ، أمّا لمن قال إن مقصوده من الحسن أي الموثق ، فإنا نقول : لقد ذكر السيد في البحث الفقهي العديد من الموارد التي تدل على أن مراده هو المعنى المتداول أي الحسن في مقابل الموثق وغيره ونذكر بعض الموارد من باب المثال :

١ ـ « ... وذلك لأن حسنة محمد بن مسلم وموثقة داود بن سرحان وغيرهما من الأخبار » (١٣). وهذا يدل على أن مقصوده من الحسنة المعنى المعروف

وإلا فلا وجه لهذه العبارة .

٢ ـ « ... وهذه الأخبار كما ترى بين صحيحة وحسنة فلا مجال فيها للمناقشة سنداً » (١٤) .

٣ ـ « ... بل مقتضى حسنة ابن سنان أو موثقته عدم الجواز مع وجود المماثل أو الزوج » (١٥) .

٤ ـ « ... وهو أن حسنة أو موثقة ابن سنان المتقدمة » (١٦) .

٥ ـ « ... الرواية صحيحة أو حسنة باعتبار إبراهيم بن هاشم » (١٧) .

٦ ـ « ... وهو لم يوثق ولم يمدح فهي ضعيفة لا صحيحة ولا حسنة ولا موثقة » (١٨) .

وبعد كل ما سردناه وغيره الكثير هل يمكن لأحد أن يبقى مشكّكاً في معنى الحسن عند السيد الخوئي ﷺ وفي استناده إليه ؟ ! .

وفي نهاية القاعدة الأولى نقول : إن السيد الخوئي وإن بنى على حجية خبر الثقة إلا أنّه يبني أيضاً على حجية الخبر الضعيف إن أفاد الوثوق ؛ وذلك لأجل الاطمئنان المعبر عنه بالعلم العادي (١٩) .

القاعدة الثانية : رفض نظرية الوهن والجبر

من المعروف أن هناك قاعدة أُصولية متداولة بين العلماء لها تأثير مباشر على علم الفقه والرجال وهي : أن الخبر إذا كان معتبراً وقد أعرض عنه المشهور فهل يؤدي هذا إلى وهنه وسقوطه عن الحجية أم لا ؟ وكذلك إذا كان الخبر ضعيفاً في نفسه وقد عمل به المشهور فهل ينجبر ضعفه بذلك أم لا ؟

ومن الممكن أن يلتزم البعض بإحداهما دون الأُخرى مما يدل على أن هاتين

المسألتين تشكّلان قاعدتين لا قاعدة واحدة وليس هناك من تلازم إثباتي وسلبي بينهما فإن الالتزام بإحداهما لا يلازم الالتزام بالأُخرى .

وقد صرّح السيد الخوئي في المصباح فقال : « ودعوى أنّ عمل المشهور بخبر ضعيف توثيق عملي للمخبر به فيثبت به كونه ثقة ، فيدخل في موضوع الحجية ، مدفوعة بأن العمل مجمل لا يعلم وجهه فيحتمل أن يكون عملهم به لما ظهر لهم من صدق الخبر ومطابقته للواقع بحسب نظرهم واجتهادهم ، لا لكون المخبر ثقة عندهم ... ، وهذا من حيث الكبرى ... وأما الصغرى وهي استناد المشهور إلى الخبر الضعيف في مقام العمل والفتوى ، فإثباتها أشكل من إثبات الكبرى »[٢٠] .

هذا على مستوى قاعدة الجبر ، ومن كلامه هذا وغيره مما هو مذكور في المصباح حول هذه القاعدة نفهم ما يلي :

١ ـ إنّ موضوع الحجية للخبر هو وثاقة المخبر ، ولا ملازمة بين العمل بالخبر الضعيف وبين وثاقة المخبر .

٢ ـ إنّ المراد من جبر الخبر الضعيف بعمل الأصحاب هو : عمل قدماء الأصحاب ، وهم لم يتعرضوا للاستدلال في كتبهم لنعلم باستنادهم إلى الخبر الضعيف .

٣ ـ ليس المراد من عمل الأصحاب هو المطابقة ما بين الفتوى والخبر ، بل لابد من العلم أنّهم قد استندوا إلى هذا الخبر ؛ ولذا تسمى هذه الشهرة بالشهرة العملية الاستنادية لا التطابقية أي إن الفقهاء إذا أفتوا بحكم ثم وجدنا في كتاب آخر رواية تطابقه ، فهذا لا يشكّل صغرى لهذا البحث فإذا قال الفقهاء : لا يجوز بيع النجس ، ثم وجدنا رواية في تحف العقول من أن كل نجس لا يجوز بيعه ، فهذا لا يشكّل دليلاً على الاستناد إليها .

ويترتب على هذه النقطة أنه لابد من إعمال الدقة لإحراز الاستناد ولا يكفي مجرد التطابق وهذا بحث عملي يحتاج إلى جهد في علم الفقه .

وأما القاعدة الثانية وهي : إن الإعراض هل يوجب سقوط الخبر عن الحجية أم لا ؟ فقد قال في المصباح : « والتحقيق عدم تمامية ذلك أيضاً إذ بعد كون الخبر صحيحاً أو موثقاً مورداً لقيام السيرة ... لا وجه لرفع اليد عنه لإعراض المشهور عنه . نعم إذا تسالم جميع الفقهاء على حكم مخالف للخبر الصحيح أو الموثق في نفسه يحصل لنا العلم أو الاطمئنان بأن هذا الخبر لم يصدر من المعصوم عليه السلام أو صدر عن تقية فيسقط الخبر المذكور عن الحجية لا محالة » (٢١) .

ويظهر من هذا الكلام بوضوح أنّه رحمه الله يفرّق في المقام بين صورتين وهما إعراض المشهور عن الرواية فلا قيمة له ، وتسالم الفقهاء على حكم مخالف لمضمون الخبر حيث إن التسالم والهجر من قبل العلماء للخبر لا محيص من الالتزام به .

هذا وقد التزم بهذا التفصيل في أبحاثه الفقهية حيث قال في المعتمد : والجواب : « أن الخبرين مهجوران ولا قائل بهما حتى الصدوقين » (٢٢) .

وقال في موضع آخر : « والرواية على مسلك المشهور ضعيفة بيحيى بن المبارك فإنه لم يوثق في الرجال ولكن المختار عندنا وثاقته ؛ لأنه من رجال تفسير علي بن إبراهيم القمي . إلا أن الرواية لشذوذها وهجرها عند الأصحاب لا يمكن العمل بها » (٢٣) .

إلا إنه رحمه الله خالف هذا التفصيل في المعتمد حين قال : « وأجيب عن ذلك بأن الرواية مهجورة لا مجال للعمل بها وقد ذكرنا مراراً وكراراً أن العبرة باعتبار الرواية ولا يضر هجرها ، والرواية معتبرة ورجال السند كلهم ثقات » (٢٤) .

القاعدة الثالثة : رفض الإجماع المنقول :

ذهب السيد الخوئي ﷺ في المصباح إلى عدم حجية الإجماع المنقول ، بل المحصّل ؛ وذلك من خلال ردّه على محاولة البعض جعل الملازمة بين حجية خبر الواحد وبين الإجماع المنقول به حيث اعتبر أن لا ملازمة بين الأمرين ؛ لأنهما من بابين لا من باب واحد ، فإن السيرة العقلائية إذا كانت قائمة على الأخذ بخبر الواحد الثقة ، فذلك فيما لو كان الإخبار إخباراً حسياً أو قريباً من الحس لا ما إذا كان إخباراً حدسياً أو بعيد غاية البعد عن الإخبار الحسي فإنه لا توجد أيُّ سيرة بين العقلاء على الاعتماد على أمثال هذه الأخبار .

قال السيد الخوئي ﷺ في المصباح : « ثم إن بعض الأعاظم التزم بحجية الإجماع المنقول في كلمات القدماء بدعوى أنه يحتمل أن يكون مستندهم هو السماع من المعصوم ولو بالواسطة » [٢٥] .

إلاّ إنه ردّ على ذلك بأن احتمال الاستناد إلى الحس موهوم جداً ؛ لقرائن عديدة ولو سلّم استناد الإجماع إلى الحس لكان الإجماع المنقول بمثابة رواية مرسلة لا يصح الاعتماد عليها لعدم ثبوت وثاقة الواسطة [٢٦] .

وكذلك رفض كل الأدلة التي ادعيت على حجية الإجماع المحصّل مع أنّه صرّح : « إن مخالفة الإجماع المحقق من أكابر العلماء مما لا نجترئ عليه » [٢٧] .

ويرد على السيد الخوئي ﷺ : إنّه إذا كان لا يجترىء بحسب تعبيره على مخالفة العلماء في إجماعهم بلحاظ الاحتياط تهيّب في بعض الحالات من مخالفة المشهور مع ذهابه في علم الأُصول إلى عدم حجية الشهرة الفتوائية . وهما ليسا من باب واحد ، فإنا إذا قبلنا ذلك منه في الإجماع فلا نقبله في الشهرة الفتوائية .

الجهة الثانية : القواعد الرجالية التي شكّلت الإطار العام للمنهج الرجالي عنده ، وهي التوثيقات الخاصة والعامة .

١ ـ التوثيقات الخاصة : ولها عدة طرق :

الأول : نص أحد المعصومين عليهم السلام .

إلا أنّ هذا الطريق يتوقف على إحراز النص من المعصوم إما بالوجدان أو برواية معتبرة ، ولا يصح من خلال رواية ضعيفة أو من خلال رواية نفس الرجل المراد إثبات وثاقته ؛ حيث إن هذا يستلزم محذور الدور . وهذا له مصاديق في علم الرجال ويمكن مراجعة كتاب الكشي للتعرف على ذلك . وعليه فلا بد من إثبات وثاقته بطريق آخر ثم يمكن التعويل على مضمون الرواية .

الثاني : نص أحد الأعلام المتقدمين : كالبرقي وابن قولويه والكشي والمفيد والطوسي والنجاشي ، وهذا لا إشكال فيه من جهة حجية خبر الثقة .

ومن الواضح أن هذا الطريق يمكن الاعتماد عليه من باب أن حجية التوثيقات هي من باب خبر الثقة ، أمّا إذا أنكرنا جريان هذا المبنى في المقام ، سواء لنكتة كبروية أو صغروية ، فلابد من أن تكون هذه التوثيقات من باب حجية الاطمئنان مثلاً ، أو أي طريق آخر تبعاً للمباني التي ذكرت في بحث مدرك حجية قول الرجالي .

الثالث : نص أحد الأعلام المتأخرين ، بشرط أن يكون من أخبر عن وثاقته معاصراً للمخبر أو قريب العصر منه وأما توثيق من كان بعيداً عن عصر الموثِق فلا عبرة بها ؛ لأنها مبنية على الحدس والاجتهاد ، ويترتب عليه أن توثيق المتأخرين للرواة المتقدمين لا عبرة بها ، وهذه الكبرى هي التي سبّبت الخلاف في حجية توثيقات العلامة في كتاب الخلاصة .

الرابع : دعوى الإجماع من قبل الأقدمين .

إنّ إدعاء الاجماع من قبل المتقدمين ، بل والمتأخرين على توثيق شخص ، كما اتفق ذلك في إبراهيم بن هاشم حيث ادعى ابن طاووس الاتفاق على وثاقته فإنّ هذه الدعوى تكشف عن توثيق بعض المتقدمين له وهو كاف في إثبات الوثاقة . وهذه الملازمة العادية أو العرفية بين الأمرين إنّما تصحّ طبعاً على المبنى الذي سلكه السيد الخوئي ﵀ من حجية التوثيقات من باب خبر الثقة ، وأما بناء على الحجية من باب الشهادة مثلاً فقد لا تصح هذه الملازمة [٢٨] .

إلا أن المفارقة أنّ السيد الخوئي ﵀ الذي ذكر هذه الكبرى في هذا الطريق بقي متردداً في أمر إبراهيم بن هاشم ما بين كون رواياته صحيحة أو حسنة حيث قال في التنقيح : « مضافاً إلى صحيحة زرارة أو حسنته باعتبار إبراهيم ابن هاشم » [٢٩] .

وقد ذكر ذلك أيضاً في الجزء الثامن حيث قال : « الرواية صحيحة أو حسنة باعتبار إبراهيم بن هاشم » [٣٠] .

وقد وقع منه هذا الترديد في مواضع عديدة من موسوعته الفقهية مع أن المفروض أن يبني على هذه الكبرى التي ذكرها في كليات علم الرجال .

وأما التوثيقات العامة فهي :

١ ـ أصحاب الصادق ﵇ في رجال الشيخ .

٢ ـ سند أصحاب الإجماع .

٣ ـ رواية ابن أبي عمير وصفوان وابن أبي نصر .

٤ ـ الوقوع في سند محكوم بالصحة .

٥ ـ وكالة الإمام .

٦ ـ شيخوخة الإجازة .

٧ ـ مصاحبة المعصوم .

٨ ـ تأليف كتاب أو أصل .

٩ ـ ترحّم أحد الأعلام .

١٠ ـ كثرة الرواية عن المعصوم .

١١ ـ ذكر الطريق إلى الشخص في المشيخة [٣١] .

وكل هذه الطرق قال عنها السيد الخوئي ﷺ بأنها غير معتبرة ، وكان لهذا الرفض التأثير الكبير في علم الرجال والفقه ، كما سيظهر لنا في مطاوي هذا البحث ، وهذا يدلّ على جرأة كبيرة كان يملكها في مجال إبداء رأيه والتعبير عنه وهذه صفة أساسية في العالم الذي ملأ الحوزة العلمية بنتاجه العلمي في شتى علوم الاجتهاد الاسلامي ، مع العلم أن الحوزة العلمية تسودها حالة من الانكماش تتمثل بعدم التعبير عن الآراء المخالفة للمشهور .

ثم إن عدم اعتماد السيد الخوئي على هذه التوثيقات يشكّل نقطة جوهرية في مبانيه الرجالية ؛ لأن الأثر الذي يترتب عليها ما بين الرفض والقبول كبير جداً في علمي الرجال والفقه ، حيث في علم الرجال يمكن توثيق الآف الرجال ، كما في مبنى وثاقة أصحاب الإمام الصادق عليه السلام ، وأمّا في الفقه فيظهر الفرق أيضاً في روايات كثيرة جداً ، وسيأتي المزيد من التعليق على هذه النقطة فيما بعد .

الجهة الثالثة : في بيان بعض المباني التي تبنّاها .

من المعروف أن السيد الخوئي ﵀ ذهب إلى اعتماد مبنيين كان لهما الأثر في توثيق عدد لا بأس به من الرجال وبالتالي الأخذ برواياتهم ، وهذان المبنيان : **أولهما** : توثيق رواة تفسير القمي . **وثانيهما** : توثيق رواة كامل الزيارات .

أما فيما يتعلق بالمبنى الأول : فقد جاء في مقدمة تفسير علي بن إبراهيم القمي عبارة دار حولها الجدل من جوانب عديدة في كونها جزءاً من التفسير أو لا ؟ وما هو المراد منها على فرض الجزئية ؟

وهذه العبارة هي : « ونحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي إلينا ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم وأوجب ولايتهم ولاْ يقبل عمل إلا بهم وهم الذين وصفهم الله تبارك وتعالى وفرض سؤالهم والأخذ منهم. » (٣٢) .

وقد استفاد السيد الخوئي ﵀ من هذه العبارة إنها تشكّل دلالة واضحة على أنّه لا يروي في كتابه إلا عن ثقة ، سواء أكان راوياً مباشراً أم لا بحيث تكون الوثاقة شاملة لكل رواة التفسير .

ونحن في مقام التوضيح لابد من ذكر أُمور :

الأول : أن يكون الراوي المطلوب إثبات وثاقته من الشيعة ، فإذا لم يكن كذلك كما لو كنا نعلم من الخارج إن الراوي ليس إمامياً فلا يمكن الحكم بوثاقته لمجرد وروده في التفسير ، وهذا الشرط قد صرّح به السيد الخوئي حين قال : « أقول : إن ما استفاده في محله ... وأن رواياته ثابتة وصادرة من المعصومين ﷺ وإنها انتهت إليه بوساطة المشايخ والثقات من الشيعة » (٣٣) .

الثاني : إن يكون السند متصلاً إلى المعصوم ﷺ للحكم بكونهم ثقات لمجرد ورودهم في الكتاب ، ويدل على ذلك بعد وضوح المقدمة التي استند إليها السيد الخوئي ﵀ للقول بالتوثيق تصريحه في مطاوي الأبحاث في المعجم بذلك

فقد جاء في الجزء العاشر ما نصه : « ولكن حيث إن السند غير متصل إلى المعصوم عليه السلام ، ومن شرط شمول التوثيق العام المذكور في أول التفسير هو اتصال السند إلى أحد المعصومين عليهم السلام ، فلا يكون الرجل مشمولاً للتوثيق » (٣٤).

وكذلك ما ورد في الجزء الحادي عشر من قوله : « أقول حيث إن هذا السند غير متصل إلى المعصوم عليه السلام فلا يحكم بوثاقته على ما بيّناه سابقاً » (٣٥).

الثالث : أن لا يعارض التوثيق بالتضعيف ، فإذا ورد اسم في التفسير مع حكم النجاشي أو الطوسي مثلاً بضعفه ، فلا مجال للحكم بوثاقته بلحاظ وروده في تفسير القمي ، فقد جاء في الجزء العاشر ما نصه : « أقول : إن توثيق علي ابن إبراهيم عبد الرحمن بن كثير معارض بتضعيف النجاشي إياه فلم تثبت وثاقته » (٣٦).

وكذلك ما جاء في الجزء الرابع عشر : « أقول : الرجل لم تثبت وثاقته ، فإنّ توثيق علي بن إبراهيم القمي إياه معارض بتضعيف النجاشي ، فالرجل مجهول الحال » (٣٧).

وما ذكرناه كان بياناً للضوابط التي على أساسها يقبل السيد الخوئي رحمه الله التوثيقات في هذا الكتاب وليس كما يتوهم البعض من وثاقة كل الأسماء الواردة فيه .

إلا إن الغريب من السيد الخوئي رحمه الله الذي يصنّف من العلماء المتشددين في علم الرجال كيف ذهب إلى وثاقة رواة هذا التفسير مع كثرة الإشكالات الواردة عليه ، وكنا قد سألنا بعض الأساتذة الذين درسوا عند السيد الخوئي عن ذلك وهل وجّه سؤال للسيد حول هذا الأمر أم لا ؟ فقالوا : لقد سأل البعض من التلامذة السيد الخوئي عن ذلك إلا إنه كان لا يهتم لهذه الإشكالات ، وأضاف إن السيد الخوئي بدأ ببحث القضايا الرجالية في وقت متأخر من حياته العلمية .

ويمكن لنا أن نذكر العديد من الإشكالات الواردة على هذا المبنى .

الأول : لا دليل على أن العبارة التي استفيد منها التوثيق هي لعلي بن إبراهيم حيث إن العبارة قد وردت في الصفحة الرابعة من الكتاب بينما نجد في الصفحة السابعة والعشرين ما نصه : « حدثني أبو الفضل العباس بن محمد بن القاسم بن حمزة بن موسى بن جعفر عليه السلام قال : « حدثنا أبو الحسن علي بن إبراهيم » وهذا يدل على أنّ الكلام الوارد قبل هذا النص ليس لعلي بن إبراهيم ، كما لا ندري من هو الذي يقول حدثني أبو الفضل ، فأصبح لدينا رجلان غير موثقين أوّلهما : هذا القائل وثانيهما : أبو الفضل حيث كلاهما مجهولان ونحن لا نعرف عنهما شيئاً .

الثاني : جاء في الجزء الأول من الكتاب ما نصه : « حدثنا أحمد بن محمد الهمداني » [٣٨] . ولا يخفى أنه من البعيد جداً أن يكون القائل هو علي بن إبراهيم حيث لا توجد رواية لعلي بن إبراهيم عنه .

الثالث : إنا نلاحظ في مطاوي الكتاب أن هناك من يروي عن علي بن إبراهيم تارة وتارة أُخرى عن أبي الجارود ، ويمكن ملاحظة ذلك في موارد كثيرة [٣٩] .

الرابع : هناك العديد من الإشكالات التي ترد على مضمون الكتاب بحيث إن بعض الروايات لا تنسجم مع المباني العقائدية عند الإمامية ، كما في قصة الملك الذي عاقبه الله ، وافتتان النبي داود عليه السلام بإمرأة أوريا وقصة النبي يوسف عليه السلام مع زوجة العزيز [٤٠] .

وبعد كل هذا كيف يمكن التعويل على هذا المصدر ؟ ! .

وقد سمعنا أيضاً من تلامذة السيد الخوئي رحمه الله أنه لو عاش فترة إضافية لرجع عن هذا المبنى أيضاً ، كما فعل مع مبنى كامل الزيارات ولو جزئياً .

وأما المبنى الثاني وهو توثيق رواة كامل الزيارات .

والنص الذي استند إليه السيد الخوئي ﷺ من كتاب ابن قولويه هو : « وقد علمنا أنا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى ولا في غيره ، لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا (رحمهم الله برحمته) ، ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشذاذ من الرجال » (٤١) .

هذا وقد ذهب السيد الخوئي ﷺ إلى وثاقة كل رواة هذا الكتاب أيضاً ، كما جاء في المعجم (٤٢) .

إلا أنّه في آخر حياته تراجع عن هذا المبنى جزئياً ، أي عدل عن توثيق كافة الرواة إلى توثيق خصوص الرواة المباشرين ، أي من روى عنهم بلا واسطة ، كما جاء في صراط النجاة حين سُئل السيد الخوئي ﷺ عن ذلك فقال : « أما بالنسبة إلى من ورد في أسانيد كامل الزيارات فقد رأينا أخيراً اختصاص التوثيق بخصوص المشايخ المروي عنهم بلا واسطة » (٤٣) .

وهذا العدول يترتب عليه ثمرات رجالية وفقهية عديدة حيث إن الراوي إن لم يكن له أي توثيق سوى إنّه من رواة كامل الزيارات غير المباشرين فلا مجال لتوثيقه ولا لاعتماد روايته في مقام الاستدلال الفقهي .

ثم إنه في نهاية هذه الجهة لابد من القول :

إنّ اعتماد السيد الخوئي ﷺ على هذين المبنيين قد انعكس كثيراً على معجم رجال الحديث حيث إنه طبّقها فيه وكذلك سرت نتائجه إلى علم الفقه أيضاً .

ومن باب المثال لا الحصر نذكر عدة موارد لذلك :

الأول : في ترجمة إبراهيم بن عمر اليماني قال : « الرجل يعتمد على روايته لتوثيق النجاشي له ولوقوعه في إسناد تفسير القمي ولا يعارضه التضعيف عن

ابن الغضائري » (٤٤).

الثاني : في ترجمة إبراهيم بن محمد بن سعيد قال : « ويكفي في توثيقه وقوعه في إسناد تفسير القمي » (٤٥).

الثالث : في ترجمة سلمة بن كهيل قال : « إنك قد عرفت وقوع سلمة ابن كهيل في إسناد تفسير القمي على ما يأتي ، وقد شهد مصنفه بوثاقة كل من روى عنه في كتابه ، فإن بنينا على اتحاد المسمى بهذا الاسم فهو ثقة بتلك الشهادة » (٤٦).

الرابع : في ترجمة صالح بن عقبة بن قيس قال : « لا يعارض التضعيف المنسوب إلى ابن الغضائري توثيق علي بن إبراهيم لما عرفت غير مرة من أن نسبة الكتاب إلى ابن الغضائري لم تثبت فالرجل من الثقات » (٤٧).

وهذا النص كغيره يدل أيضاً على عدم حجية كتاب ابن الغضائري ، فإنّه وإن كان من المتقدمين إلا إنّه لا دليل على أن الكتاب الموجود بين أيدينا له ، ولذا لا مجال للاعتماد عليه .

المقام الثاني : قراءة في المعجم عرض وتقييم ، وهنا جهتان :

الجهة الأولى : لمحة عن المنهج المعتمد في المعجم :

ولبيان المنهج العام الحاكم عليه ، لا بد من ذكر عدّة أُمور تشكّل خارطة العمل والتدوين التي اعتمدت في هذا الكتاب ، ولا مجال للاستفادة الصحيحة منه ما لم يطلع الباحث والطالب على الكبريات التي ذكرناها فيما سبق وطريقة العمل التفصيلي فيه ، ولذا نقول :

الأمر الأول : إنّ تدوين الأسماء الواردة في الكتاب إنما يتبع ما جاء في مصنفات المتقدمين كالطوسي والنجاشي وغيرهما ، ويترتب عليه : إنّ هذه

الكتب إن كانت قد ذكرت أسماء عديدة لشخص واحد فسوف نجد ذلك أيضاً في المعجم ، وهذا الأمر له الكثير من المصاديق ، ونحن نذكر لهذا بعض الأمثلة من باب إعطاء صورة لا أكثر ، وتبقى موارد كثيرة جداً يمكن تتبّعها في هذا المعجم ، ويترتب على هذا أن السيد الخوئي ﷺ قد يترجم شخصاً في محل ثم يمر اسمه في محل آخر فيقوم بالإشارة لذلك ، ولهذا عندنا أسماء أصلية وإحالية .

فيذكر مثلاً أحمد بن محمد بن يحيى في رقم (٩٢٣) .

وأحمد بن محمد بن يحيى في رقم (٩٢٤) .

وأحمد بن محمد بن يحيى العطار في رقم (٩٢٩) .

وأحمد بن محمد بن يحيى العطار القمي في رقم (٩٣٠) .

وكل هذه الأسماء لشخص واحد .

وكذلك بالنسبة لآدم بن الحسين اللؤلؤي في رقم (١) .

وآدم بن المتوكل في رقم (١٠) .

وآدم بياع اللؤلؤ في رقم (١٣) .

وآدم بياع اللؤلؤ الكوفي في رقم (١٤) .

وكل هذه الأسماء لشخص واحد .

ولذا لا بد من ملاحظة سائر الأسماء لمعرفة ما إذا كان ثقة أم لا ، حيث إن السيد الخوئي ﷺ لا ينصّ في كل اسم على ما إذا كان ثقة أم لا ، نعم هو يذكر اتحاده مع اسم آخر .

الأمر الثاني : لقد ترجم السيد الخوئي ﷺ في المعجم (١٥٦٧٦) طبقاً لطبعة

بيروت و (١٥٧٠٦) طبقاً لطبعة طهران . علماً أنّ هذا العدد مع المكررات ، ولو تم حذفها لنقص العدد عدة الآف .

الأمر الثالث : رتّب الكتاب أبجدياً حيث بدأ من آدم أبو الحسين اللؤلؤي وختم مع (هرنية البادهية) وذلك بلحاظ أنّه قد ذكر الأسماء ثم الكنى ثم الألقاب ثم النساء .

الأمر الرابع : ينقل النص المأخوذ من علماء الرجال المتقدمين ويضعه بين معقوفتين ويذكر أيضاً نسبة النص إلى صاحبه فيقول : قال النجاشي ، أو الطوسي ، وإنّه يذكر المعلومات المتعلقة بالشخص المترجم بالطريقة التالية : حيث يذكر معلومات الرجاليين عنه من كلام النجاشي أو الشيخ الطوسي والبرقي والمفيد والكشي وابن الغضائري أيضاً وإن لم يعوّل على معلومات الأخير ، ومن المعلوم أنّه ليس من الضروري أن يكون كل هؤلاء قد ترجموا الشخص ، بل المقصود إنّهم إن كانوا قد ترجموا شخصاً فيذكر ذلك .

ولا ينسى أيضاً الإشارة إلى كونه قد وقع في إسناد تفسير القمي ، أو كامل الزيارات أو لا ، كما يشير إلى طريق الصدوق أو الشيخ إليه إن كان موجوداً ويقيّمه بالصحة والضعف أيضاً ، ويمكن ملاحظة ما ذكرنا في ترجمة إبراهيم بن عمر اليماني ـ من باب المثال ـ ليس إلا المترجم برقم (٢٢٨) كما يذكر طبقته في الحديث إن كانت رواياته قليلة ، وأما إن كانت كثيرة فيذكر ذلك في آخر الجزء تحت عنوان طبقات الرواة .

الأمر الخامس : لقد صرح السيد الخوئي ﷺ بأن الأسماء المترجمة في المعجم تخص من ورد اسمه في الكتب الأربعة سواء أكان مذكوراً في كتب الرجال أم لم يكن [٤٨] .

وأما الأسماء المذكورة في المصنفات الروائية الأُخرى كالخصال وعيون

أخبار الرضا وثواب الأعمال وغيرها ، فلم يتعرض لها ، ولذا وجدنا من العلماء من صنّف فيها ، كما في مستدركات علم رجال الحديث الذي يذكر في مقدمات كتابه ما نصه : « فلا أذكر من الرجال إلا من لم يذكروه ، ومن لنا مزيد بيان في حقه » (٤٩) .

الأمر السادس : إن العلامة التي يذكرها السيد الخوئي فيما يتعلق بتشابه الأسماء أو اتحادها (=) لا تدل بالضرورة على الاتحاد بين الأسمين . نعم ، هي في أغلب الحالات كذلك إلا أنّه أيضاً قد تأتي في حالات المغايرة والاثنينية أيضاً ، كما في الحسين بن حمزة = الحسين بن أبي حمزة ، حيث قال في ذلك : « والذي ظهر لنا أنهما رجلان » (٥٠) .

الأمر السابع : إن السيد الخوئي ﷺ وإن أشار إلى توثيقات المتأخرين إلا أنّه من الواضح أنه يرى عدم حجيتها ، كما ذكرنا فيما سبق ؛ لأنها حدسية ، ويشير إلى ذلك لو لم يجد توثيقاً من المتقدمين بلحاظ أنّ البعض يعتمد عليها ، كما في الاستناد إلى الخلاصة للعلامة الحلي ، أو أمل الآمل للحر العاملي ، أو الوجيزة للمجلسي وغيرها أيضاً .

الأمر الثامن : إن السيد الخوئي ﷺ يرفض مبنى أصالة العدالة الذي نسب إلى القدماء واختاره جمع من المتأخرين ، كما يذكر في مقدمات الكتاب (٥١) ثم يفسّر في طيات البحث بعض التوثيقات على أساس القول بأصالة العدالة ، كما في ترجمة أحمد ابن إسماعيل بن عبد الله حين بيانه لكلام العلامة في الخلاصة وهو : « لم ينصّ علماؤنا عليه بتعديل ولم يرو فيه جرح ، فالأقوى قبول روايته مع سلامتها من المعارض » (٥٢) .

فيعقّب السيّد الخوئي على ذلك بالقول : « هذا الكلام صريح في اعتماد العلامة على أصالة العدالة في كل إمامي لم يثبت فسقه » (٥٣) .

ولم يكتف بتفسير كلام العلامة طبقاً لهذا المبنى ، بل نسب احتمال ذلك إلى ابن الوليد أيضاً حيث قال : « فإنّ اعتماد ابن الوليد على روايات أحد لا يكشف عن حسنه ، فضلاً عن وثاقته ؛ إذ لعله من جهة أصالة العدالة التي لا نقول بها » (٥٤) .

ونسب المبنى أيضاً ولو احتمالاً إلى ابن داود (٥٥) والشهيد الثاني (٥٦) .

الأمر التاسع : يعتمد السيد الخوئي ﷺ في ترجمة الرجال على المصنفات الرجالية ، وهذا على خلاف منهج العلامة المامقاني في تنقيح المقال حيث يعتمد على المصنفات الرجالية والتاريخية كشرح النهج لابن أبي الحديد والاستيعاب لابن عبد البر وأُسد الغابة لابن الأثير وغيرها ، ويمكن ملاحظة ذلك بأدنى تأمل في كلا الكتابين .

ونحن لا ندعي فيما ذكرناه من أُمور أنا قد استوعبنا البحث في تمام النقاط العامة التي ترتبط بالمنهج العام الحاكم على هذه الموسوعة ، بل نعتقد أنّه قد بقيت بعض النقاط الأُخرى لم نتطرق إليها كالمقارنة بين النسخ .

الجهة الثانية : لمحة عن الدور الرجالي للسيد الخوئي

ونذكر في هذه اللمحة بعض الخصائص التي يمكن استخلاصها من جملة ما ذكرنا ، وتتعلق بالصورة العامة لشخصية السيد الخوئي الرجالية وذلك في عدة أُمور .

الأول : يمكن القول إنه أحيى علم الرجال في النجف الأشرف ، حيث قد مر في تلك الفترة الزمنية العديد من المرجعيات الدينية والعشرات من أساتذة بحوث الخارج في علوم الاجتهاد الإسلامي ، ولم نجد أحداً منهم أولى اهتماماً خاصاً بهذا العلم من خلال كتابة موسوعة في الكليات أو معجماً في الأسماء ، وقد يعود

هذا الاهتمام منه بعلم الرجال إلى القواعد التي تبنّاها في علم الأُصول ؛ وذلك عندما رفض حجية الإجماع المنقول ، وكذلك يمكن القول إنه رفض حجية الإجماع المحصّل استناداً إلى القول بعدم حجية الإجماع المدركي أو محتمل المدركية ، حيث إنه نكاد لا نجد إجماعاً لا احتمال فيه للمدرك ، وإن وجد فهو نادر الحصول ، وكذلك رفضه للشهرة الفتوائية والعملية وذهابه إلى حجية خبر الثقة ، فكل هذه القواعد الأُصولية قد تكون فرضت عليه من الناحية العلمية الاهتمام بعلم الرجال والبحث عن القواعد الخاصة أو العامة في التوثيق .

الثاني : لقد اعتمد ﷺ منهجاً واحداً في إثبات النصوص الروائية وهو حجية خبر الثقة ، وكان منسجماً مع هذا المبنى في العلوم الثلاثة : الأصول ـ الرجال ـ الفقه ، ومن حاول التتبع فإنّه يدرك ذلك بوضوح ، فإنه قد بنى أُصولياً على ذلك ، وكل التوثيقات التي ذكرها في المعجم كانت طبقاً لهذا المبنى أيضاً ، وأمّا في الفقه فلطالما تحدّث عن معيارية خبر الثقة في إثبات النص الروائي .

الثالث : إنه ﷺ شخصية علمية جريئة في هذا العلم ، ويظهر ذلك بالمقارنة بينه وبين غيره من العلماء الذين صنّفوا ودونوا في الرجال ، فهذا الوحيد البهبهاني الذي يذكر في تعليقته على منهج المقال في الفائدة الثالثة ما يقارب تسعة وأربعين أمارة على الوثاقة والمدح [٥٧] وهذه وإن لم تكن كلّ واحدة منها دليلاً مستقلاً على التوثيق إلا إنّه يظهر منه أنّه من العلماء المتوسّعين في طرق وأمارات إثبات الوثاقة ، وقد ذكر العديد منها السيد الخوئي ﷺ في مقدمات المعجم ورفضها بالمطلق .

وكذلك الأمر لو تبحّرنا قليلاً في منهج العلامة النوري في المستدرك نجد أنه ذهب إلى حجية مراسيل ابن أبي عمير وأضرابه [٥٨] ، وحجية أخبار وروايات أصحاب الإجماع [٥٩] ووثاقة أصحاب الإمام الصادق عليه السلام [٦٠] وكذا ذهب إلى وثاقة مشايخ القمي وجعفر بن قولويه وغيرها من الضوابط الكلية أيضاً [٦١] .

وبما ذكرنا يظهر لنا أيضاً إن العلامة النوري ﷺ قد وسّع من دائرة التوثيقات العامة حيث إنّ أصحاب الإمام الصادق ﷺ لوحدهم أكثر من ثلاثة آلاف راو .

وكذلك لو قارنا بين السيد الخوئي والشيخ النمازي في كتاب مستدركات علم الرجال لوجدنا الفارق الكبير بين الرجلين حيث يكفي في ذلك ذهاب الشيخ النمازي إلى القول بحجية الكتب الأربعة وضوابط أُخرى أيضاً كان السيد الخوئي قد أعرض عنها [٦٢] .

ولا ننسى أيضاً إنّه ﷺ ذهب إلى تضعيف سهل بن زياد الذي وقع في إسناد (٢٣٠٤) من الكتب الأربعة [٦٣] وكذلك تضعيف محمد بن سنان الواقع في إسناد (٧٩٧) مورداً في الكتب الأربعة [٦٤] .

الرابع : لولا اعتماد السيد الخوئي ﷺ على مبنيّي تفسير القمي وكامل الزيارات لكان من أشدّ علماء الرجال تشدّداً ، ومع ذلك فهو من المتشدّدين في هذا العلم أيضاً ؛ وذلك بلحاظ المباني العامة لعلم الرجال بين علماء الإمامية ، ولولا ذهابه إلى هذين المبنيين لما وجدنا فرقاً بينه وبين العلماء الذين نقدوا الأسانيد نقداً قوياً ترتب عليه إسقاط كمية كبيرة من التراث الروائي عند الإمامية .

ونحن إذا كنا نقول عن السيد الخوئي ﷺ أنه شخصية جريئة في هذا العلم ، فليس الميزان عندنا هو مجرد تجاوز الحدود والضوابط التي اعتمدها علماؤنا تاريخياً تبعاً لضوابط متعددة ومناهج مختلفة ، إلا أن المقصود من ذلك هو أن العالم عندما يؤمن بفكرة علمية مستندة إلى الدليل لا ينبغي أن يتملكه الخوف من طرحها حيث إن العلوم والمعارف إنما تنمو من خلال النقاشات العلمية بين العلماء ، فالإنسان لا يمكن أن يكون عالماً إذا كان أسيراً للخوف ، فالخوف من

الله تعالى وحده لا من أحد من عباده ، ولكلّ عبد حجّته بين يدي خالقه يوم الحساب .

وفي ختام البحث لابدّ من الإشارة إلى ملاحظة على المعجم وهي : إن هذه الموسوعة الكبيرة كان السيد الخوئي قد بدأها بمختصر حول الكليات ، وكان الأنسب التوسعة في البحث حول تلك المقدمات بلحاظ عظمة الشخصية ووزنها العلمي وبساطة البحث في الموسوعة .

فلماذا الاختصار في الكليات والتوسع في الترجمة ؟ !

أسأل الله تعالى الرحمة والجنة لسيدنا زعيم الحوزة العلمية ولسائر الطلبة والعلماء الاستفادة من المخرون العلمي الذي تركه لنا ، والحمد لله رب العالمين .

الهوامش

(١) البحراني ، يوسف ، الحدائق الناضرة ، مؤسسة النشر الاسلامي ، بدون تأريخ ، ١ : ١٤ ـ ١٩ .

(٢) الوحيد البهبهاني ، الفوائد الرجالية : ٢ .

(٣) الخوئي ، أبو القاسم ، معجم رجال الحديث ، ط ٥ / ١٤١٣ هـ ، ١ : ١٩ ـ ٢٠ .

(٤) الخوئي ، أبو القاسم ، مصباح الأُصول : ١ ـ ٢٢٩ .

(٥) المصدر السابق : ١ ـ ٢٣٤ .

(٦) الخوئي ، التنقيح ٢ : ٣٨١ .

(٧) المصدر السابق ٣ : ٤٠ .

(٨) المصدر السابق : ٦٧ .

(٩) المصدر السابق : ١٢٤ .

(١٠) المصدر السابق : ١٨٤ .

(١١) المصدر السابق : ٣٢٠ .

(١٢) المصدر السابق ٤ : ٢٦ .

(١٣) المصدر السابق ٣ : ٣٤٠ .

(١٤) المصدر السابق ٤ : ٢٦ .

(١٥) المصدر السابق ٨ : ٣٤٨ .

(١٦) المصدر السابق : ٣٥٠ .

(١٧) المصدر السابق : ٣٩٩ .

(١٨) المصدر السابق ١٠ : ١٣٣ .

(١٩) الخوئي ، مصباح الأُصول ١ : ٢٣٤ .

(٢٠) الخوئي ، مصباح الأُصول ٢ : ٢٣٥ ـ ٢٣٦ .

(٢١) المصدر السابق : ٢٣٦ ـ ٢٣٧ .

(٢٢) الخوئي ، المعتمد ٢٩ : ٣٣٣ .

(٢٣) المصدر السابق : ٤١٣ .

(٢٤) المصدر السابق : ٣٧٦ .

(٢٥) الخوئي ، مصباح الأُصول ٢ : ١٥٩ .

(٢٦) المصدر السابق : ١٦٠ .

(٢٧) المصدر السابق : ١٦٤ .

(٢٨) الخوئي ، الموسوعة ٦ : ٣ .

(٢٩) الخوئي ، معجم رجال الحديث ١ : ٣٩ ـ ٤٥ .

(٣٠) الخوئي ، الموسوعة ٨ : ٣٩٩ .

(٣١) الخوئي ، معجم رجال الحديث ١ : ٥٥ ـ ٧٨ .

(٣٢) القمي ، تفسير القمي ١ : ٤ .

(٣٣) الخوئي ، معجم الرجال ١ : ٤٩ .

(٣٤) الخوئي ، معجم الرجال ١٠ : ٣٥٧ .

(٣٥) المصدر السابق ١١ : ٦٢ .

(٣٦) المصدر السابق ١٠ : ٣٧٤ .

(٣٧) المصدر السابق ١٤ : ١١٧ .

(٣٨) علي بن إبراهيم ، تفسير القمي ١ : ١٠٢ .

(٣٩) المصدر السابق : ١٠٨ ـ ١١٩ .

(٤٠) المصدر السابق : ٣٤٢ ، ج ٢ : ٢٣٠ و ٥١ .

(٤١) ابن قولويه ، كامل الزيارات : ٤ .

(٤٢) الخوئي ، المعجم ١ : ٥٠ .

(٤٣) الخوئي ، صراط النجاة ٢ : ٤٨١ .

(٤٤) الخوئي ، المعجم ١ : ٢٤١ .

(٤٥) المصدر السابق : ٢٥٨ .

(٤٦) المصدر السابق ٩ : ٢٢٠ .

(٤٧) المصدر السابق ١٠ : ٨٥ .

(٤٨) الخوئي ، المعجم ١ : ١٢ .

(٤٩) النمازي ، مستدركات علم رجال الحديث ١ : ٦ .

(٥٠) الخوئي ، المعجم ٦ : ٢٤٦ .

(٥١) المصدر السابق ١ : ٦٢ .

(٥٢) الحلّي ، الحسن بن يوسف ، خلاصة الأقوال ، مؤسسة النشر الاسلامي ، ط ١ / ١٤١٧ هـ : ٦٦ .

(٥٣) المصدر السابق ٢ : ٥٧ .

(٥٤) المصدر السابق ١٦ : ٥٩ ـ ٦٠ .

(٥٥) الخوئي ، المعجم ١٥ : ١٨٥ .

(٥٦) المصدر السابق ١٤ : ٣٣ .

(٥٧) الوحيد البهبهاني ، منهج المقال ١ : ١٤١ ـ ١٦٨ ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام .

(٥٨) النوري ، خاتمة المستدرك ٥ : ١٢٣ .

(٥٩) المصدر السابق ٧ : ٢١ .

(٦٠) المصدر السابق : ٧٥ .

(٦١) المصدر السابق : ١٠٩ .

(٦٢) النمازي ، مستدركات علم رجال الحديث ١ : ٣٢ .

(٦٣) الخوئي ، المعجم ٩ : ٣٥٨ .

(٦٤) المصدر السابق ١٧ : ١٤٨ .

قواعد فقهية

قاعدة اليد

القسم الثاني

□ الشيخ محمد الرحماني

بعد أن تقدّم في القسم الأول البحث في قاعدة اليد من ناحية نصّ القاعدة وأدلّتها وتطبيقاتها . . يواصل الباحث في هذا القسم بحث سعة القاعدة من خلال بحث دلالة مفرداتها ومدى شمولها للأموال والحقوق والمنافع . . (التحرير)

سعة القاعدة :

من البحوث الهامة في قاعدة اليد البحث عن مصاديق (ما) الموصولة ، والبحث فيها يتوقّف على إثبات وجود الإطلاق فيها وعدمه ، فإن ثبت فيها الإطلاق شملت جميع المصاديق واتسعت دائرة القاعدة لتعمّها ، وإن لم يثبت فيها الإطلاق اختصّت ببعض الموارد خاصّة ، وبهذا تظهر أهمية البحث .

ولكي نكوّن تصوّراً عامّاً عن البحث نشير إلى العناوين الكلية التي تتعلّق بالبحث عن (ما) الموصولة ، وهي كالتالي :

١ ـ إطلاق (ما) بلحاظ الأشياء التي تتصف بالملكية وإن لم تكن مالاً .

٢ ـ إطلاق (ما) بلحاظ الأموال الموقوفة والعامّة .

٣ ـ إطلاق (ما) بلحاظ الحقوق .

٤ ـ إطلاق (ما) بلحاظ المنافع .

ولكلّ واحد من هذه العناوين الأربعة مصاديق كثيرة سوف نشير إليها في مواضعها لاحقاً ، والبحث في كل واحد من هذه المصاديق إضافة إلى أنّه يساعد في الجانب التطبيقي والعملي للقاعدة ، فإنّه يُسهم أيضاً في الكشف عن الموضوعات المستحدثة وبيان حكمها .

إذن ، فالكلام يقع في هذه المحاور الأربعة المذكورة على النهج التالي :

أولاً : الإطلاق بلحاظ المالية

هل يشترط في شمول القاعدة وجريانها أن يكون الشيء المأخوذ إضافة إلى كونه مملوكاً مالاً أيضاً ، أو لا ؟

الظاهر من إطلاق (ما) عدم التقييد بذلك ، فكل شيء محترم بنظر الشارع فهو مشمول للقاعدة حتى وإن لم يكن له ماليّة بنظر العقلاء ؛ ولذا يحرم التصرّف فيه **أولاً** ، ويجب ردّه إلى مالكه ـ في حال التصرّف فيه ـ مع بقاء عينه أو مثله أو قيمته إذا تلف **ثانياً** .

إن قلت : إنّ قوله « ما أخذت » ينصرف إلى خصوص ما له مالية ، وأمّا ما لا مالية له فهو منصرف عنه .

قلت : لابدّ للإنصراف من وجه ، فلا يكون الإنصراف حجّة إلا إذا كان مستقرّاً ، بحيث يجعل ظهور اللفظ في الموارد المدّعاة منتفياً أو مجملاً ، ولا يتم هذا إلا إذا كان المنشأ في الإنصراف غلبة الوجود أو كثرة الاستعمال إلى حدّ يكون الفرد المدّعى نادر الوجود ، وما نحن فيه ليس كذلك .

ومن هنا فقد ذهب الكثير من الفقهاء استناداً إلى الإطلاق في (ما) إلى عدم جواز التصرّف في الملك الذي لا مالية له إذا لم يكن بإذن مالكه ، وإذا تصرّف كان ضامناً . قال المحقق الكركي : « إنّ أجزاء الملك وإن بلغت القلّة ، مملوكة قطعاً ولا يجوز لأحد انتزاعها غصباً ، ويجب ردّ العين ، ومع التلف فالمثل ؛ لعموم على اليد ما أخذت »[1] .

ثانياً : إطلاق (ما) بلحاظ الوقف والمال العام

ينقسم الوقف باعتبار الموقوف عليه إلى قسمين :

١ ـ الوقف الخاص :

وهو الوقف على شخص أو أشخاص معينين .

٢ ـ الوقف العام :

وهو الوقف على جهة من الجهات العامة ، كالمساجد أو عنوان من العناوين العامّة كالفقراء والأيتام .

أمّا الوقف الخاص ، ففيه ثلاثة أقوال :

القول الأول : خروج الوقف عن ملك الواقف ودخوله في ملك الموقوف عليهم .

القول الثاني : عدم خروجه بالوقف عن ملك مالكه ولكنه يكون متعلّقاً لحقّ الموقوف عليهم .

القول الثالث : خروجه عن ملك الواقف إلا أنّه لا يدخل في ملك الموقوف عليهم أيضاً ، وإنّما هو كالسحابة التي تمطر بالمنافع على رؤوس الموقوف عليهم في طول عمود الزمان ، فهم يملكون منفعة المال الموقوف .

وقد وقع البحث في شمول (ما) في القاعدة للأوقاف وعدمه في كلا القسمين .

وعلى جميع الأقوال فإنّ القاعدة تشمل الوقف الخاص : أمّا على القول الأول والثاني فإنّ صدق السلطة على مال الغير واضح ملكاً كان أو حقّاً ، وأمّا على القول الثالث فصدق السلطة على المنافع التي هي متعلّق لحقّ الغير واضح أيضاً .

وعليه ، فإذا تسلّط شخص على ما هو موقوف على الغير وقفاً خاصّاً كان آثماً تكليفاً وضامناً وضعاً .

وأمّا الوقف العام فإنّه لابد من التفصيل فيه ؛ لأنّ الوقف العام ومنافعه ليست على حدّ سواء ، وتوضيح ذلك أن يقال :

١ ـ تارة يكون التسلّط على ما يكون ملكاً لجهة عامّة كفراش المسجد ، وهذا تشمله القاعدة ؛ لأنّ مورد التسلط هو مال مملوك بناءً على الصحيح من ملكية المسجد ؛ لكون الملكية أمراً اعتبارياً يمكن اعتبارها لشخص أو جهة أيّةً كانت .

٢ ـ وتارة يكون التسلّط على الوقف العام الذي له منافع مادية للموقوف عليهم ، كما في الدار الموقوفة على الفقراء مثلاً ، فتجري القاعدة في المقام لأنه ملك له مالك فيكون مضمون العين والمنافع .

٣ ـ وثالثة يكون التسلّط على الوقف العام الذي له منافع معنوية وأُخروية فقط ، وليست له أيّة منافع مادية أو دنيوية ، كما في التسلّط على المسجد ونحوه ، فإنّ القاعدة وإن كانت لا تجري في المنافع المعنوية إلا أنّ جريانها بالنسبة إلى نفس المسجد مبتنٍ على القول بشمول القاعدة للحرّ وعدمه ، فإذا قلنا بشمولها للحرّ كانت شاملة للمسجد أيضاً ؛ وذلك لأنّ الإشكال الوارد على المسجد من جهة أنه لا مالك له هو نفس الإشكال الموجّه إلى الحرّ أيضاً ، وعليه فإذا قلنا في الحرّ ـ الذي سيأتي بحثه ـ بثبوت الضمان فيه كان الضمان ثابتاً في المسجد كذلك .

وقد ذهب عدد من الفقهاء إلى شمول الضمان في قاعدة على اليد للأوقاف العامّة حتى في القسم الثالث أيضاً . قال الشهيد الأول : « لو أثبت يده على مثل المساجد والمشاعر والرباط والمدارس ضمن العين والمنفعة » [٢] .

وذكر السيد البروجردي في كتاب الغصب بعد تقسيمه الوقف إلى ثلاثة أقسام ـ الوقف على جماعة معيّنة ، والوقف على جهة أو عنوان خاص ، والوقف العام بنحو وقف الانتفاع لا تمليك المنفعة ـ أنّ القسم الأول والثاني من الوقف يثبت فيهما الضمان بلا شك . وأمّا القسم الثالث فقد أورد فيه احتمالين : الاحتمال الأول : عدم جريان الضمان بقاعدة على اليد ؛ وذلك لعدم مالية المتسلّط عليه ، وكون أصل العين ليست ملكاً لأحد ، وكذا المنفعة ؛ لأنّ الموقوف عليه له حقّ الانتفاع فقط دون تملّك المنفعة ، فلا يكون مصداقاً لقاعدة على اليد .

ثم رجّح الضمان مستدّلاً بعدم اشتراط كون المأخوذ في قاعدة اليد مالاً ، وأيضاً عدم اشتراط كون المؤدّى إليه جهة خاصّة ، بل حتى لو كانت جهة عامّة كالأوقاف العامّة مثل المساجد ففيها الضمان أيضاً [٣] .

وممّا ذكر في الوقف العام يتضح الحال في إطلاق (ما) الموصولة بالنسبة للأموال العامّة ؛ فإنّ كون المالك جهة عامّة لا يؤثّر على احترام المال وضمانه .

ثالثاً : إطلاق (ما) بلحاظ الحقوق

تمهيداً للبحث ينبغي التنبيه على أقسام الحقوق بشكل إجمالي ، ليُعلم أيّ الحقوق تتصف بالمالية وقابلية النقل والانتقال ، وأيّ الحقوق ليست كذلك . وقد تعرّض الفقهاء لبحث الحقوق في مواضع مختلفة من الفقه ، كالبحث عمّا يمكن أن يقع مبيعاً في البيع أو لا .

أقسام الحقوق :

إنّ أفضل من تعرّض للبحث من بين المعلّقين على عبارة الشيخ في المكاسب هو السيد اليزدي ، حيث طرح تقسيماً سداسياً للحق نشير إليه كالتالي :

القسم الأول : الحق الذي لا يقبل النقل والانتقال والإسقاط ، ولا ينتقل حتى بموت صاحبه ، كحقّ الأُبوّة والولاية للأب والجد والوصاية والاستمتاع بالزوجة ونحوها .

القسم الثاني : الحقّ الذي لا يقبل النقل والانتقال إلا أنه قابل للإسقاط ، كحقّ المغتاب أو المشتوم أو من يلحقه ضرر من الغير ، فإنّ له إسقاط حقّه عمّن اغتابه أو شتمه أو أضرّ به ، إلا أنّه غير قابل للنقل والانتقال .

القسم الثالث : الحقّ الذي يقبل النقل والانتقال والإسقاط ، كحقّ التحجير وحقّ الشرط ضمن العقد ، فإنّهما يقبلان الإسقاط والنقل بالموت .

القسم الرابع : الحقّ القابل للنقل بالموت والإسقاط ، إلا أنّها غير قابلة للنقل كحقّ الشفعة .

القسم الخامس : الحقّ القابل للإسقاط والنقل بلا عوض إلا أنّه غير قابل للنقل بالموت ، كحقّ القسمة والمبيت للزوجة ، فإنّ لها إسقاط حقّها أو هبته إلى الضرّة بلا عوض وقيل بعوض أيضاً .

القسم السادس : الحقّ المشكوك ، وهو على ثلاثة أقسام ، إذ متعلّق الشك إمّا هو الشك في الإسقاط ، أو الشك في النقل ، أو الشك في الانتقال [٤] .

ومن خلال هذا التقسيم يمكن التمييز بين الحقوق ذات الطابع المالي ، والحقوق التي ليست كذلك وإنّما هي بمنزلة الحكم من قبل الشارع ، وليست ذات طبيعة مالية كالقسم الأول ـ مثلاً ـ وعليه فلا ضمان فيها .

الحقّ المعنوي :

من البحوث الهامّة التي يكثر فيها الابتلاء في عصرنا الحاضر الضمان في الحقوق أو الملكية المعنوية ؛ وذلك لشدّة ارتباط هذا الموضوع بحياتنا المادية المعاصرة ، بحيث يمكن القول باستحالة استمرار الحياة عادة بدون الملكية المعنوية . ومن جهة أُخرى فإنّه كلّما تقدّم العلم وتطورت الحياة المادية اشتدّ الارتباط بين حياتنا الاجتماعية وبين أقسام الحقوق المعنوية .

وفي ضوء ذلك فقد تأسّس طبقاً لإعلان (استكهولم) في عام ١٩٦٧ م منظمة (وايبو) العالمية التابعة لمؤسسات الأُمم المتحدة ، وذلك بهدف حماية الحقوق المعنوية والملكية الفكرية والعلمية ، ولا شكّ فإنّ هذه الحقوق التي يُعبّر عنها اليوم بعناوين مختلفة ـ نظير حقّ الملكية الفكرية وحقّ الملكية المعنوية وحقّ الاختراع ـ من الحقوق المحترمة في المجتمعات المعاصرة سيما منظّمة الأُمم المتحدة ، ولذا فإنّ التعدّي عليها ـ إضافة إلى ثبوت الضمان فيه ـ مشمول للملاحقة القانونية والعقوبة القضائية .

والسؤال المهمّ الذي يطرح هنا هو حول إطلاق (ما) في القاعدة ، وهل إنّه يشمل مثل هذا الحقّ المعنوي بحيث إذا تعدّى عليه شخص كان مأثوماً وضامناً أو لا ؟

وقبل الإجابة على ذلك ينبغي الالتفات إلى أنّ الضمان الذي نريد بحثه هنا في مثل هذا الحقّ ، هو الضمان على أساس قاعدة على اليد ، لا مطلق الضمان الثابت على أُسس أُخرى كقاعدة السلطنة أو الإتلاف أو لا ضرر أو السيرة العقلائية أو حرمة مال المسلم أو العمومات والإطلاقات أو الحكم الولائي وغير ذلك .

مصاديق الحقّ المعنوي :

وأمّا مصاديق الحقّ المعنوي فهي كثيرة في مثل عصرنا الحاضر نشير إلى بعض النماذج منها :

أ ـ الحقوق المعنوية في المجال الصناعي والتجاري ، مثل : ١ ـ حقّ الابتكار . ٢ ـ حقّ الاختراع . ٣ ـ حقّ العلائم والماركات التجارية . ٤ ـ حقّ التصنيع الحصري . ٥ ـ حقّ الاستيراد الحصري . ٦ ـ حقّ التوزيع الحصري ، إلى غير ذلك من الأقسام .

ب ـ الحقوق المعنوية في الحقل العلمي والفني مثل : ١ ـ حقّ الطباعة . ٢ ـ حقّ التأليف . ٣ ـ حقّ النشر . ٤ ـ حقّ الترجمة . ٥ ـ حقّ التلخيص . ٦ ـ حقّ الانتاج التصويري . ٧ ـ حقّ الانتاج القولي والكلامي . ٨ ـ حقّ التسجيل الصوتي . ٩ ـ حقّ التصوير .

جـ ـ الحقوق المعنوية في باقي المجالات التي تندرج تحت عناوين (الامتياز) .

إطلاق القاعدة للحقوق المعنوية :

بعد اتضاح أقسام الحقّ وبيان مصاديق الحقّ المعنوي ندخل في أصل البحث عن شمول القاعدة للحق المعنوي أو الملكية المعنوية ، فنقول : لا شكّ في شمول (ما) لأنواع الحقّ المعنوي ؛ إذ لا شك في صدق الاستيلاء والعدوان عرفاً وعقلاً على من يقوم بكسر القفل الموضوع على القرص المدمج الذي بُذلت جهود كثيرة من أجل إنتاجه ، ولا فرق حينئذٍ في صدق (قاعدة على اليد) بين غصب الدار باعتباره تصرّفاً عدوانياً وبين كسر قفل البرنامج الكمبيوتري والاعتداء على الحق المعنوي فيه .

وبناءً على هذا الصدق العرفي وانطباق (قاعدة على اليد) على الحقوق المعنوية يحرم التعدّي عليها وضعاً وتكليفاً . ومن الواضح فإنّ اطلاق (ما)

يختص بالحقوق التي يرى الشارع لها قابلية النقل والانتقال خاصّة ، ويرى العرف والشارع لها جنبة مالية أيضاً .

المناقشات :

ذكرت عدّة مناقشات في جريان قاعدة اليد في الحقوق المعنوية ، ومن أبرز هذه المناقشات المناقشة بأنّ هذه الحقوق وإن كانت بنظر العقلاء لها مالية ؛ إلا أنّ هذه المالية بل وحتّى أصل كونها حقّاً غير ممضى من قِبل الشارع ، وعليه فلا شرعية لمثل هذه الحقوق التي برزت مع التطور العلمي والصناعي في عصرنا الحاضر ، وهذا لا يشمل الحقوق التي كانت في عصر الأئمة عليهم السلام وقامت عليها سيرة العقلاء وأمضاها الشارع ولم يردع عنها .

هذه المناقشة ذكرها جملة من الفقهاء ومنهم السيد الحائري (دام ظلّه) ، فإنّه ـ بعد أن قسّم الحقّ إلى قسمين أساسيين : ١ ـ الحقّ العيني المتقوّم بين ذي الحق وبين الشيء الخارجي ، وبما أنّ ذي الحقّ مسلّط على الشيء الخارجي فهو ذو حقّ فيه . ٢ ـ والحقّ الشخصي المتقوّم بين شخصين يعتبر أحدهما مسؤولاً عن القيام بعمل لصالح الآخر ، فيكون أحدهما ذي الحقّ والآخر من عليه الحقّ ، ولكلّ منهما أحكامه الخاصّة وأُخرى المشتركة ـ ذكر أنّه قد ظهر في عصرنا الحاضر بعض الحقوق التي لا تندرج في واحد من القسمين المذكورين ، كما أنّها مستحدثة ولم تكن على عهد الأئمة عليهم السلام لكي يثبت إمضاؤها من خلال عدم الردع ، وعليه فلا شرعية لهذه الحقوق حتى يثبت ضمانها بقاعدة على اليد .

ثم أضاف أنّ حقّ الاختراع والابتكار هو أحد مصاديق الحقّ المعنوي ، وقد طرح وجوهاً لإثبات شرعيتها ، منها حكم الحاكم بلزوم رعاية مثل هذا الحقّ تبعاً لما تقتضيه المصلحة العامّة ، وهذا هو الذي اختاره في نهاية المطاف [٥] .

ويمكن دفع هذه المناقشة بعدّة أُمور :

الأمر الأول : عدم وجود ما يدلّ على اختصاص قاعدة اليد بالأموال والحقوق التي أمضاها الشارع ؛ وذلك لأنّ موضوع القاعدة هو كلّ ما يقع مورداً للاستيلاء العدواني الذي يصدق عليه عنوان على اليد ، سواء كان متعلّق الاستيلاء والسلطنة من مصاديق المال والحقّ أو شيئاً آخر غيرهما .

وعليه ، فحتّى على فرض القبول بعدم إمضاء الشارع للحقوق المعنوية ـ باعتبار تأخّر ظهورها عن عصر المعصومين عليهم السلام ـ فإنّ عنوان على اليد منطبق عليها وشامل لها .

إن قلت : إنّ الضمان لا يصدق في غير المال حتّى يثبت الضمان من خلال تعميم القاعدة لمثل هذه الموارد .

قلت :

أولاً : إنّه قد أُطلق الضمان في الروايات على غير الأموال والحقوق ، كما في ضمان الحرّ ، ومن الروايات الدالّة على ذلك ما ورد في ضمان الطبيب في معتبرة النوفلي : « من تطبّب فليأخذ البراءة من وليّه وإلا فهو ضامن »[٦] ، وكذا رواية أبي البختري : « من استعار حرّاً صغيراً ضمن »[٧] ، فإنّهما تدلان على عدم اختصاص الضمان بالأموال فقط ، فيكون على اليد شاملاً للحقّ المعنوي على فرض القول بأنّ الشارع لم يمضه .

ثانياً : إنّ ضمان كلّ شيء بحسبه ، فإنّ الضمان إن كان بمعنى الردّ والخروج عن العهدة فهو صادق في الحرّ أيضاً ، وتفصيل ذلك سيأتي في بحث الضمان .

الأمر الثاني : إنّه يمكن دعوى صدق المال عقلاً على الحقّ المعنوي ؛ وذلك لأنّ الإنسان مالك بحكم العقل لأعضائه وجوارحه وأعماله تكويناً ،

وهذه الملكية ليست ملكية إعتبارية ؛ لأنّ الإنسان مسلّط على أعضائه وأعماله ، ومع وجود الملكية التكوينية لا حاجة إلى الملكية الاعتبارية ، وأيضاً مع وجود الملكية التكوينية يثبت عقلاً حقّ الاختصاص والأولوية بالنسبة للأعضاء والجوارح والأعمال ونتائج الأعمال ، وعليه فتجري فيها قاعدة على اليد باعتبار أنّ ملكية الإنسان لجوارحه وأعماله ونتائجها ملكية تكوينية بحكم العقل وليست ملكية اعتبارية ، وعليه فالمناقشة بأنّ هذه الملكية لم تكن في عصر الشارع حتّى يمضيها أو لا يردع عنها بما يحقّق شرعيتها غير وارد .

والحاصل : فإنّه مع تحقق الملكية وحقّ الاختصاص والأولوية تجري قاعدة على اليد فيما لو حصل التصرّف العدواني .

وأشكل السيد الحائري (دام ظله) بأنّ الملكية التكوينية وحقّ الاختصاص يختصّان بالأعضاء والأعمال دون نتائج الأعمال ، والحقّ المعنوي هو من نتائج الأعمال وليس هو نفس العمل ، فلا تجري فيه (قاعدة على اليد) ؛ لأنّ الحقوق المعنوية ليست من مصاديق الملكية الشرعية ، ولا من مصاديق الملكية التكوينية [٨] .

ويمكن الجواب بأنّ العقل كما يحكم بملكية الإنسان لأعماله يحكم بملكيته لنتائجها أيضاً ، ولا يمكن التفكيك بين العمل ونتيجته ، لأنّ النتيجة هي تجسيد للعمل .

الأمر الثالث : إنّ الكثير من هذه الحقوق المعنوية قد تكون مستحدثة ومتأخّرة عن عصر الشارع ، إلا أنّ البعض منها كان معاصراً له قطعاً ولم يُردع عنه سيما في الفترة المتأخّرة من حياة الأئمة عليهم السلام .

وبعبارة أُخرى : إنّ ما أفاده من عدم معاصرة مطلق هذه الحقوق لعصر الشارع ليس تامّاً على إطلاقه ، بل هو بحاجة إلى بحث وتتبع تأريخي لإثبات

هذا النفي ، إذ قد يُدّعى وجود بعضها بحيث يكون قابلاً للاقتباس والتقليد ، وبما أنّ إثبات ذلك بحاجة إلى تتبع تأريخي أوسع لذا نعرض عن الدخول في تفاصيله .

الأمر الرابع : قد يقال بأنّ السيرة العقلائية في عصرنا تقوم على ملكية الحقوق المعنوية وترتيب الضمان على من يتصرّف بلا إذن فيها ، وهذه السيرة موجودة حتى في عصر الشارع أيضاً ولم يردع عنها ، وعليه تثبت شرعية هذه الحقوق وتكون مشمولة للقاعدة .

وتوضيح ذلك : إنّه قد ذكر السيد الشهيد الصدر تدّثُ خمسة طرق لإثبات معاصرة السيرة العقلائية والمتشرّعية المتأخّرة عن عصر المعصومين عليهم السلام وناقش في بعضها ، وقد علّق السيد الحائري (دام ظلّه) بثلاث تعليقات على ما أفاده السيد الشهيد تدّثُ في هذا المقام ، وما ذكره في هذه التعليقات ينفع في مقام الردّ والجواب على ما أفاده في مناقشته السابقة .

لقد قسّم سماحته في البدء السيرة إلى قسمين أساسيين هما : السيرة العقلائية والسيرة المتشرّعية ، ثم قسّم السيرة العقلائية إلى قسمين :

١ ـ السيرة العقلائية المبتنية على سلوك واحد قائم على ارتكاز ونكتة موجودة في جميع العصور لدى العقلاء ، بحيث إذا شذّ منهم واحد عنها كان ملوماً بتركه لها .

٢ ـ السيرة العقلائية غير المبتنية على مثل هذا الارتكاز ، بل هي مجرّد اتفاق عملي صِرف .

والسيرة العقلائية الكاشفة عن الحكم الشرعي هي خصوص السيرة العقلائية من القسم الأول والتي لها مصاديق كثيرة في الفقه ، كسيرة العقلاء على اعتبار

الحيازة موجبة للملكية عندهم ، فإنّ مثل هذه السيرة ليست مجرّد توافق عملي صِرف على سلوك معيّن ، بل ثمّة نكتة ارتكازية قائمة عليها قد توافق عليها العقلاء في جميع الأعصار ، ككون مصلحة النظام الاقتصادي هي في اعتبار الحيازة مملّكة مثلاً (٩) .

ثم أضاف (دام ظلّه) بأنّ كاشفيّة السيرة المتشرّعية أو العقلائية عن الحكم الشرعي متوقّفة على أمرين :

الأول : إثبات معاصرة السيرة لعصر الشارع .

والثاني : إثبات الملازمة بين السيرة والحكم الشرعي .

ثم نقل لإثبات المعاصرة في الأمر الأول عن السيد الشهيد تدلّ خمسة طرق ، أوّلها إثبات المعاصرة عن طريق الاستصحاب القهقرائي ؛ إذ من المستبعد جداً انقلاب السيرة بشكل دفعي ، وإلا لنقل التأريخ ذلك . وقد ناقش الشهيد الصدر في هذا الطريق بإمكان حصول الانقلاب التدريجي دون الدفعي ، وعلّق عليه السيد الحائري في الهامش فقال : « لا يخفى أنّ السيرة العقلائية كثيراً ما يمكن لنا بما نحن عقلاء أن نحدس منشأها وأساسها ، فإذا حدسنا المنشأ والأساس ورأيناه من الجهات المشتركة ـ أي ممّا لا يحتمل وقوع تغيّر فيه بلحاظ الفوارق الحاصلة بين الأجيال بسبب مرور الزمان ـ ثبت أنّ السيرة العقلائية كانت محقّقة في زمان المعصوم عليه السلام » (١٠) .

والسؤال الذي نطرحه على ما أفاده (دام ظله) هو: هل إنّ منشأ سيرة العقلاء القائمة اليوم على احترام ملكية الحقوق المعنوية شيء آخر سوى احترام حقوق الآخرين وأعمالهم ؟ وهل إنّ منشأ هذه السيرة شيء سوى حكم العقل والوجدان والفطرة بأحقيّة كلّ إنسان بعمله ونتائج أعماله ؟ !

الطريق الرابع الذي ذكره لإثبات معاصرة السيرة هو استقراء بعض السير المعاصرة في مختلف المجتمعات ، ومن خلال هذا الاستقراء يمكن إثبات معاصرة السيرة لعصر الشارع ، كما هو الأمر في الاستقراء الناقص لبعض أفراد النار التي يُحكم من خلالها على باقي أفرادها بالإحراق أيضاً ، فهنا كذلك إذا أمضى الشارع بعض أقسام السيرة القائمة على ضمان المتعدّي للحقوق المعنوية أمكن تعميم ذلك على سائر السير المعاصرة لعصر المعصوم في الحقوق المعنوية بالضمان أيضاً .

وقد ناقش السيد الشهيد الصدر تَدَّسُ في تمامية هذا الطريق بأنّه إنّما يصحّ فيما لو تمّ استكشاف النكتة التي تقوم عليها السيرة العقلائية . وعلّق السيد الحائري (دام ظلّه) في مقام إثبات وجود مثل هذه النكتة قائلاً : « بما أنّ السيرة العقلائية ليست غالباً غامضة السبب كلّ الغموض ، قد يمكن للإنسان الحاسّ بالسيرة العقلائية في زمانه أن يدرك علّتها ، لا مجرد أن ينفي ارتباطها بالخصوصيات المتغيّرة من حال إلى حال كي يخرج عن كونه طريقاً استدلالياً موضوعياً ، فإذا كانت تلك العلّة ثابتة في مجتمع زمان المعصوم ثبت المقصود بلا دخل لمسألة استقراء عدّة مجتمعات »[١١] .

ثم قال بعد ذلك : « ... فكثيراً ما يمكن القطع بثبوت السيرة الموجودة في زماننا في زمن المعصوم أيضاً بلا حاجة إلى هذه البيانات »[١٢] .

وفي ضوء هذه البيانات الثلاث التي أفادها (دام ظلّه) في بحثه القول بأنّه إذا لم يحصل لنا القطع بوجود نكتة مشتركة بين جميع أنواع السير القائمة على الملكية المعنوية ، فلا أقلّ من الاطمئنان ـ بناءً على وجود السيرة في عصرنا على الملكية المعنوية ـ بوجودها وامتدادها إلى عصر الشارع ، وما أفاده من إشكال عدم المعاصرة غير تام .

الأمر الخامس : الجواب الخامس الذي يمكن ذكره في مقام الردّ على دعوى عدم شرعية الحقّ المعنوي مبنيّ على ما أفاده الشهيد الصدر تدّثُ في الطريق الخامس من طرق إثبات معاصرة السيرة العقلائية والمتشرّعية لعصر الشارع ، حيث قال : « الطريق الخامس : الملاحظة التحليلية الوجدانية بمعنى : إنّ الإنسان إذا عرض مسألة على وجدانه ومرتكزاته العقلائية فرأى أنّه منساق إلى اتخاذ موقف معيّن ، ولاحظ أنّ هذا الموقف واضح في وجدانه بدرجة كبيرة واستطاع أن يتأكّد من عدم ارتباطه بالخصوصيات المتغيّرة من حال إلى حال ، ومن عاقل إلى عاقل بملاحظة تحليلية وجدانية ، أمكنه أن ينتهي إلى الوثوق بأنّ ما ينساق إليه من موقف حالة عامّة في كلّ العقلاء » (١٣) .

وحاصل ما أفاده تدّثُ : أنّه قد تنعقد السيرة العقلائية في بعض الأزمنة على كبرى كليّة لها مصاديق متعدّدة في كلّ عصر ، وفي مقامنا استقرّت السيرة العقلائية على كبرى كليّة مفادها ملكية الإنسان لأعماله ونتائجها ، وقد كان من مصاديق هذه الكبرى الكليّة في عصر الأئمة عليهم السلام من حاز ملك ، وفي عصرنا الحاضر ملكية الحقوق المعنوية ، وعليه فإذا كانت هذه الكبرى الكلّية قد أمضى الشارع مصاديقها الموجودة آنذاك ، فإنّ مصاديقها المستحدثة في عصرنا ممضاة أيضاً لدخولها تحت تلك الكبرى الكليّة شأنها شأن سائر الكبريات الكليّة التي تتغيّر مصاديقها من عصر إلى عصر .

رابعاً : إطلاق (ما) بلحاظ المنافع

من البحوث الهامّة في القاعدة البحث عن شمولها لمنافع المال . وتنشأ أهمية البحث في ذلك من جهة كثرة مصاديقه أولاً ، وكثرة الابتلاء به ثانياً .

وإيضاحاً لجهات البحث وتنقيحاً لموارده ينبغي تقسيم المنافع إلى : ١ ـ منافع الأعيان . ٢ ـ منافع الإنسان .

ومنافع كلّ من هذين القسمين إمّا مستوفاة أو غير مستوفاة ، فتكون الأقسام أربعة ، وهذا ما سيقع البحث فيه :

١ ـ المنافع المستوفاة للأعيان :

ذهب كثير من الفقهاء بل يمكن القول مشهورهم إلى ضمان المنافع المستوفاة طبقاً لقاعدة اليد ؛ وذلك بنفس التقريب الذي أثبتوا به الضمان في الأعيان ، قال المحقق الخراساني : « إنّ الدليل على ضمان المنافع ، هو الدليل على ضمان الأعيان ؛ لكون ضمانها من آثار ضمانها ولوازمه ... وانقدح بما ذكرنا أنّه لا موجب للضمان في المنافع إلا اليد » (١٤) ، وقال المحقق النائيني : « الحقّ هو الضمان مطلقاً كما عليه المشهور المنصور ؛ وذلك لعموم على اليد الشامل للعين والمنفعة مطلقاً ، المستوفاة منها وغير المستوفاة » (١٥) .

المناقشات :

نوقش في شمول القاعدة للمنافع بعدّة مناقشات ، بعضها يختصّ بالمنافع المستوفاة ، وبعضها مشترك بينها وبين غير المستوفاة ، وسوف نركّز البحث ولو مختصراً في المناقشات الواردة على المنافع غير المستوفاة .

المناقشة الأولى :

عدم شمول القاعدة للمنافع المستوفاة ؛ وذلك لعدم صدق عنوان الأخذ عليها . ويُمكن انتزاع هذه المناقشة من كلام الشيخ الأنصاري تدّثُ حيث قال : « ولا إشكال في عدم شمول صلة الموصول للمنافع ، وحصولها في اليد بقبض العين لا يوجب صدق الأخذ » (١٦) .

ويمكن أن يجاب عن هذه المناقشة بعدّة أجوبة كالتالي :

الجواب الأول : إنّه قد تقدّم في بيان معنى اليد أنّ المراد بها ـ كما يشهد له الفهم العرفي ـ هو السلطة والاستيلاء دون اليد الحسيّة ، وبتبع ذلك نفسّر أيضاً لفظ (الأخذ) الذي هو بمعنى الاستيلاء والسلطة أيضاً ، فكما أنّ لصاحب اليد على الأعيان سلطنة واستيلاء ، فإنّ له على المنافع سلطنة واستيلاء أيضاً .

الجواب الثاني : إنّه بناءً على عدم صدق عنوان الأخذ على المنافع ، فإنّه يمكن أن يقال : بأنّ صدق الأخذ على أصل العين أمرٌ مسلّم ولذا تكون مضمونة ، لكن لا يمكن الخروج عن عهدة ضمانها عرفاً إلا إذا رُدّت منافعها المستوفاة إلى المالك .

وهذان الجوابان قد أجاب بهما المحقّق اليزدي عن مناقشة الشيخ الأنصاري حيث أفاد :

أولاً : إنّ الأخذ ليس بمعنى القبض باليد ، وإلا لزم عدم الحكم بالضمان في كثير من الموارد .

ثانياً : إنّه يمكن أن يقال بكفاية صدق الأخذ بالنسبة إلى العين في ضمان المنافع ، فإنّ حاصل المعنى هو : إنّ ما أخذته اليد مضمون ويجب الخروج عن عهدته ، ومن شؤون الخروج عن عهدة العين أداء عوض منافعها [١٧] .

وعليه ، فإنّ عنوان الأخذ بناءً على الجواب الأول يصدق على المنافع أيضاً .

المناقشة الثانية :

إنّ المنافع ليست من الأموال حتى تقع مورداً للضمان .

والجواب على ذلك : إنه قد ثبت في محلّه أنّ المنفعة مال ؛ وذلك لأنّ المال هو ما يبذل بإزائه المال ، والعقلاء يبذلون المال إزاء المنافع لتحصيلها ، كما

في منافع الدار للاستئجار ، حيث يبذل بإزائها مال الإجارة . قال السيد الخوئي في تعريف المال : « وفي العرف أنّ المالية إنّما تنتزع من الشيء بملاحظة كونه في حدّ ذاته ممّا يميل إليه النوع ، ويدّخرونه للانتفاع به وقت الحاجة ويتنافسون فيه ، ويبذلون بإزائه شيئاً ممّا يُرغب فيه من النقود وغيرها »[١٨] .

ولا شكّ في صدق هذا التعريف على المنافع ؛ وذلك لصدق جميع شرائط المال عليه من رغبة العقلاء فيها ، وادّخارها للانتفاع بها وقت الحاجة ، والتنافس فيها ، ويبذلون بإزائها ما يرغب فيه من نقود وغيرها .

المناقشة الثالثة :

ما ذهب إليه المحقّق الأصفهاني وتبعه عليه السيد الخوئي من عدم شمول القاعدة للمنافع ؛ وذلك لأنّ القاعدة مغيّاة بغاية وهي الأداء ، وهذه الغاية متصوّرة في مثل الأعيان التي لها وجود قارّ ، بعكس المنافع التي لا وجود قارّ لها ، وإنّما وجودها تدريجي كالزمان ، وعليه فالمنافع بقرينية الغاية غير مشمولة للقاعدة[١٩] .

وقد أُجيب عن هذه المناقشة بعدّة أجوبة ، نذكر منها ما أفاده الإمام الخميني حلاً ونقضاً ، وهي ثلاثة أجوبة :

الجواب الأول : إنّه ليس من الضروري كون متعلّق الضمان ذا وجود خارجي قارّ حتى يصدق الأداء ، بل يكفي في تعلّق الضمان وصدق الأداء افتراض الوجود غير القارّ في الذهن وجوداً مستقلاً .

الجواب الثاني : إنّ لفظ « حتى تؤدّي » في مقام تحديد الموضوع ، وعليه فمفاد القاعدة هو تعلّق الضمان بالمأخوذ حتى يؤدّى ، وبعبارة أُخرى : قوله

« حتى تؤدي » قيد الموضوع لا الحكم ، وعليه فالقاعدة غير ناظرة إلى إمكان أو عدم إمكان الأداء .

الجواب الثالث : إنّ لازم الجمود على لفظ « حتى تؤدّي » ضمان العين المأخوذة ما دامت باقية ، وعدم ضمانها إذا تلفت لعدم إمكان أدائها [٢٠] .

هذا بعض ما أجاب به الإمام الخميني تَدَّسَ ، ويمكن أن يضاف إلى ما ذكره تَدَّسَ جواباً رابعاً ، وهو : إنّ ما أورده المحقّق الأصفهاني إنّما يتمّ إذا كان لفظ « حتى تؤدي » قيداً للحكم أو الموضوع ، أما إذا كان ظرفاً فلا .

والحاصل : فإنّ المنافع المستوفاة مضمونة أيضاً .

٢ ـ المنافع غير المستوفاة للأعيان :

والخلاف بين الفقهاء في شمول (ما) للمنافع التالفة وغير المستوفاة أكثر منه في المستوفاة ؛ وذلك لورود نفس ما ورد على المنافع المستوفاة وإمكان الدفع ببعض ما تقدّم من الأجوبة دون جميعها ، فمثلاً قد يقال بصدق الأخذ على المنافع المستوفاة تبعاً للعين ، إلا أنّ هذا بعكس صدق الأخذ على المنافع غير المستوفاة فإنّه غير تامّ في المقام .

لكن يمكن أن يقال : إنّ صدق عنوان الأخذ على المنافع غير المستوفاة وإن كان أخفى منه على المنافع المستوفاة ، إلا أنّه يمكن الجواب على ذلك بما يلي :

أولاً : إنّ من مقاصد تشريع هذه القاعدة هو عقوبة الغاصب أو المتعدّي على مال الغير وردعه عن ذلك ، وعليه فإنّ مناسبات الحكم والموضوع تقتضي ثبوت الضمان للمنافع المستوفاة وغير المستوفاة معاً .

ثانياً : إنّ الكثير من الأدلّة والإشكالات الواردة على ضمان المنافع المستوفاة تجري في المنافع غير المستوفاة أيضاً ، وعليه فإنّ القائل بالضمان في المنافع

المستوفاة لابدّ أن يحكم بثبوته أيضاً في المنافع غير المستوفاة ؛ ويشهد لذلك فتوى الكثير من الفقهاء بالضمان فيها على حدّ فتواهم بالضمان في المنافع المستوفاة ، كما ذهب إلى ذلك المحقّق الخراساني حيث أفاد بأنّه لا فرق في شمول قاعدة على اليد بين المنافع المستوفاة وغير المستوفاة [٢١] ، وكذا المحقّق النائيني حيث جعل البحث في ضمان المنافع المستوفاة في مقامين :

المقام الأول : البحث في وجود المقتضي وعدمه . **المقام الثاني** : البحث في وجود المانع .

أمّا المقام الأول : فإنّه يكفي فيه للحكم بثبوت الضمان في المنافع غير المستوفاة عموم على اليد ، ولا وجه لما يقال من عدم صدق الأخذ على المنافع غير المستوفاة ؛ لأنّ قبضها بقبض أصل العين ، فهي تابعة له في القبض [٢٢] .

وقال في تقرير بحثه الآخر : « لا فرق بين العين والمنفعة في كون الضمان بسبب اليد » [٢٣] .

وقد ذهب إلى هذا الرأي أيضاً المحقّق الأيرواني [٢٤] ، وكذا المحقّق اليزدي حيث صرّح بشمول القاعدة للمنافع غير المستوفاة ، وأنّ ما ذهب إليه المشهور من اعتبار حكم المنافع غير المستوفاة حكم أصل المال هو الأقوى [٢٥] .

٣ ـ المنافع المستوفاة للإنسان :

ويقع البحث في مقامين :

الأول : ضمان منافع العبيد والإماء .

الثاني : ضمان منافع الحرّ .

أ ـ المقام الأول : منافع العبيد والإماء

ذهب بعض الفقهاء إلى إلحاق منافع العبيد والإماء بالأعيان في الضمان ، فكما أنّ الأعيان الخارجية مملوكة ومضمونة ، فكذا العبيد والإماء ، وكما أنّ القاعدة

تشمل المنافع المستوفاة وغير المستوفاة للأعيان ، فكذا تشمل العبيد والإماء ، ولكن مع فارق أنّ الثاني تُضمن فيه منافع العبيد والإماء حتى في حال فساد العقد كما هو الشأن في أصل العين .

وهذا ما دلّت عليه الروايات في خصوصهما كما في معتبرة زرارة : « ... فقال : يردّ إليه جاريته ويعوّضه بما انتفع . قال : كان معناه قيمة الولد » (٢٦) .

وبما أنّ البحث في هذا المقام لا موضوع خارجي له في عصرنا الحاضر لذا نترك الكلام عنه .

ب ـ المقام الثاني : منافع الحرّ

والبحث في ذلك يقع تارة في منافع الحرّ الكسوب ، وأُخرى في منافع الحرّ غير الكسوب ، وفي كلّ منهما إمّا أن تكون المنافع مستوفاة أو غير مستوفاة .

أمّا المنافع المستوفاة فتقع مورداً للضمان ، سواء كان الحرّ كسوباً أو لا ، فإذا تمّ الانتفاع في عقد الإجارة ـ مثلاً ـ بمنافع الحرّ ، كان المستأجر ضامناً لأُجرة منافعه سواء كان كسوباً أو غير كسوب .

وأمّا المنافع غير المستوفاة ـ وهي المهم في البحث ـ فقد ذهب بعض الفقهاء إلى القول بضمانها كالسيد اليزدي في بحث الإجارة من العروة حيث قال : « إذا استأجره ليخيط له ثوباً معيّناً ـ مثلاً ـ في وقت معيّن ، وامتنع من دفع الثوب إليه حتى مضى ذلك الوقت ، فإنّه يجب عليه دفع الأُجرة ، سواء اشتغل في ذلك الوقت مع امتناع المستأجر من دفع الثوب إليه بشغل آخر لنفسه أو لغيره أو جلس فارغاً » (٢٧) .

وقد وافقه على ذلك أحد عشر فقيهاً حيث لم يعلّقوا على كلامه . ثم ذكر السيد اليزدي في المسألة التي بعدها أنّه لا فرق في ضمان المنافع المستوفاة بين العبد والحرّ .

وأجاب عن إشكال عدم ضمان منافع الحرّ إلا بالاستيفاء بأنّ منافعه بعد عقد الإجارة هي ملك للمستأجر فتقع مورداً للضمان ، هذا أولاً .

وثانياً : بأنّا لا نسلّم كون ضمان منافع الحرّ لا تكون إلا بالاستيفاء ، بل حتّى لو فاتت فهي مضمونة أيضاً ، كما إذا حبسه وكان كسوباً ، فإنّه يصدق عرفاً أنّه فوّت عليه (٢٨) .

وقد وافقه على ذلك كثير من الفقهاء ومنهم الإمام الخميني حيث لم يعلّقوا على كلامه .

وأمّا تمثيله بالحبس فهو ينطبق تماماً على ما نحن فيه من قاعدة اليد ؛ لأنّ المحبوس واقع تحت اليد والاستيلاء والسلطنة .

فصحّ أن يقال : الحرّ الكسوب إذا وقع تحت الاستيلاء كانت منافعه غير المستوفاة مضمونة بقاعدة اليد .

وواضح أنّ ما ذهب إليه صاحب العروة ومن وافقه عليه من المعلّقين إنّما هو في الحرّ الكسوب دون غير الكسوب أو العاطل عن العمل .

وأمّا دعوى ضمان المنافع غير المستوفاة للحرّ الكسوب ، فقد أشكل عليها بعدّة إشكالات يشترك بعضها مع الإشكالات السابقة على منافع الأعيان غير المستوفاة ، وبعضها يختصّ بالمقام نشير إلى بعضها :

الإشكال الأول : إنّ عمل الحرّ لا وجود خارجي له حتّى يضمن .

ويمكن الجواب عليه بما يلي :

أولاً : النقض بفتوى الفقهاء بضمان عمل العبد الكسوب إذا حبس ، مع أنّه لا وجود خارجي له أيضاً ، كما أنّ منافعه غير مستوفاة أيضاً (٢٩) .

ثانياً : إنّ الكلام إنّما هو في الحرّ الكسوب الذي تهيّأت جميع المقدّمات لإخراج عمله من القوّة إلى الفعل ، فالمتقضي هنا موجود وكذا المانع بمستوى من المستويات موجود أيضاً . وبعبارة أُخرى : إنّ العرف يفرّق بين حبس الحرّ الكسوب المستعدّ للعمل وبين العاطل غير الكسوب .

ثالثاً : إنّه قد تقدّم في المنافع غير المستوفاة للأعيان أنّ وجود مثل هذه المنافع هو وجود تبعي وليس وجوداً خارجياً مستقلاً .

والملاك في الضمان بقاعدة على اليد هو الاستيلاء والتسلّط على الشيء المضمون ، وفي المقام التسلّط على الوجود التبعي حاصل بتبع التسلّط على الأصل .

الإشكال الثاني : إنّ عمل الحرّ ليس مالاً حتّى يضمن . قال السيد الخوئي تَدَّسُّ : « من أتلف مال الغير فهو له ضامن الذي هو عبارةٌ متصيّدة من الأخبار وإن لم يرد بهذا اللفظ ، مضافاً إلى السيرة العملية القائمة على أنّ إتلاف المال موجب للضمان . ومن الواضح عدم انطباق شيء من ذلك على عمل الحرّ ؛ إذ لا يصدق عليه وضع اليد كما هو واضح ، ولا الإتلاف لأنّه متفرّع على أن يكون له مال موجود ليرد الإتلاف عليه » [٣٠] .

وصرّح في موضع آخر بأن عمل الحرّ الكسوب ليس مالاً ، وإلا لوجب عليه الحج [٣١] .

ويمكن الجواب على ذلك :

أولاً : بالنقض بعمل العبد أو الحرّ المستأجرَين إذا لم يتمّ استيفاء منفعتهما حتى انتهاء مدّة الإجارة ، حيث أفتى جميع الفقهاء بالضمان هنا ، ومنهم السيد الخوئي نفسه [٣٢] .

وثانياً : إنّ عمل الحرّ الكسوب يعدّ مالاً على ما تقدّم في تعريف المال ؛ ولذا يبذل العقلاء المال بإزائه ، وهذا ما صرّح به كثير من الفقهاء كالآخوند الخراساني تدثّل حيث قال : « لا إشكال إنّه [عمل الحرّ] من الأموال بداهة أنّ حاله حال عمل العبد في كونه ممّا يرغب فيه ويبذل بإزائه المال » (٣٣) .

بل ذهب الإمام الخميني تدثّل إلى اعتبار عمل الحرّ غير الكسوب مالاً فضلاً عن الكسوب . قال تدثّل : « عمل الحرّ مال سواء كان كسوباً أم لا » (٣٤) .

وأفاد السيد اليزدي تدثّل في معرض الإشكال على كلام الشيخ الأنصاري تدثّل ـ بأنّ الحقّ التفصيل بين عمل الحرّ الكسوب وغيره ، فعمل الكسوب يعتبر مالاً عرفاً حتى قبل المعاوضة (٣٥) .

وربّما يستفاد من ظاهر كلام المحقّق النائيني تدثّل مالية عمل غير الكسوب أيضاً ، حيث أفاد أنّ عدم اعتبار عمل الحرّ مالاً ممّا لا دليل عليه (٣٦) .

وأمّا الاستشهاد لعدم مالية عمله بلزوم وجوب الحج عليه لكونه مستطيعاً فيرد عليه :

أوّلاً : التزام بعض الفقهاء بمثل هذا اللازم كالمحقّق النراقي .

ثانياً : إنّ الشرط في صدق الاستطاعة هو الملكية وليس المالية ، فقد ذكر المحقّق النراقي : أنّ الدليل على عدم وجوب تحصيل الاستطاعة للحج بالعمل هو أنّ الاستطاعة تحصل بالملكية الفعلية للزاد والراحلة (٣٧) .

الإشكال الثالث : إنّ عمل الحرّ وإن كان مالاً إلا أنّه لا يضمن ؛ وذلك لعدم صدق الأخذ عليه .

قال المحقق النائيني : « أمّا عدم الضمان فلإمكان أن يكون منشأه عدم صدق الاستيلاء على الحرّ دون العبد » (٣٨) .

والجواب على ذلك يتضحّ ممّا تقدّم من الجواب على إشكال عدم الضمان في المنافع غير المستوفاة في الأعيان وعمل الحرّ الأجير والعبد ، حيث ينقض في المقام بعمل الحرّ المستأجر الذي لم تستوفِ منفعته ومع ذلك أفتى الفقهاء فيه بالضمان .

وقد طرح المحقّق المراغي تَتَبُّل جملة احتمالات في المقام جواباً على هذا الإشكال فليراجع كلامه (٣٩) .

حكم ضمان المنافع المتعدّدة :

بناءً على إطلاق (ما) للمنافع المستوفاة وغير المستوفاة ، فإذا تعدّدت منافع العين ، فهل يثبت الضمان لجميعها ، أو بعضها ؟ وإذا كان لبعضها فما هو الملاك في التعيين ؟

فصّل الفقهاء في المقام بين المنافع التي يمكن استيفاؤها بنظر العرف في زمان واحد ، فتضمن جميعاً لوقوع الاستيلاء عليها أيضاً في زمان واحد ، وبين ما ليس كذلك ، فلا تضمن جميعها .

وهنا ينبغي أن يلاحظ ، هل تمّ استيفاء إحدى هذه المنافع أو لا ؟ فإذا تمّ استيفاء إحداها كانت مورداً للضمان ، ما لم تكن المنفعة يسيرة لا تكاد تذكر بإزاء باقي المنافع فلا تضمن حينئذٍ .

وأمّا إذا لم يتمّ استيفاء شيء من منافعها ، ضَمِنَ أبرز تلك المنافع التي كان يمكن استيفاؤها وتلفت عليه بالاستيلاء والسلطنة عليها.

نعم ، لو كان مستند الضمان هو قاعدة الإتلاف ، فقد يقال بضمان جميع المنافع ؛ لأنّ إتلاف جميع المنافع يستند بنظر العرف إلى المتلِف .

والحاصل : فإنّه قد ظهر ممّا مرّ مايلي :

١ ـ إطلاق (ما) الموصولة في القاعدة بالنسبة للمنافع المستوفاة وغير المستوفاة ولمنافع الحرّ الكسوب .

٢ ـ عدم إطلاقها بالنسبة لمنافع الحرّ غير الكسوب .

٣ ـ إطلاقها بالنسبة للمنافع المتعدّدة القابلة للاستيفاء في زمان واحد فيثبت فيها الضمان ، وأمّا إطلاقها للمنافع المتعدّدة غير القابلة للاستيفاء في زمان واحد ، فسواء تمّ استيفاء المنفعة أو لم يتمّ فهي مضمونة في الحالين .

الهوامش

(١) الكركي ، علي بن الحسين ، جامع المقاصد ٤ : ٩٠ .

(٢) الشهيد الأول ، محمد بن مكي ، الدروس الشرعية ٣ : ١٠٦ .

(٣) الاشتهاردي ، علي پناه ، تقريرات ثلاثة ، ص ١٦٣ .

(٤) اليزدي ، محمد كاظم ، حاشية المكاسب : ٥٦ .

(٥) الحائري ، السيد كاظم ، فقه العقود ١ : ١٦٠ .

(٦) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٩ : ٢٦٠ ، باب ٢٤ من أبواب موجبات الضمان ، ح ١ .

(٧) المصدر السابق ١٣ : ٢٣٨ ، باب من كتاب العارية ، ح ١١ .

(٨) الحائري ، السيد كاظم ، فقه العقود ١ : ١٦٤ .

(٩) الحائري ، السيد كاظم ، مباحث الاصول ، ج ٢ من القسم الثاني ، ص ٩٨ .

(١٠) المصدر السابق : ١٠٣ .

(١١) المصدر السابق : ١١٥ .

(١٢) المصدر السابق : ١١٦ .

(١٣) الصدر ، السيد محمد باقر ، دروس في علم الأُصول ، الحلقة الثانية ، ٢٨٥.

(١٤) الآخوند الخراساني ، محمد كاظم ، حاشية المكاسب : ٣٤ .

(١٥) النائيني ، محمد حسين ، المكاسب والبيع ١ : ٣٣٤ .

(١٦) الأنصاري ، مرتضى ، المكاسب ٢ : ٢٠٦ .

(١٧) اليزدي ، محمد كاظم ، حاشية المكاسب : ٩٦ .

(١٨) الخوئي ، أبو القاسم ، مصباح الفقاهة ٢ : ٤ .

(١٩) الأصفهاني ، محمد حسين ، حاشية المكاسب ١ : ٣١٧ .

(٢٠) الخميني ، السيد روح الله ، كتاب البيع ١ : ٤١١ .

(٢١) الآخوند الخراساني ، محمد كاظم ، حاشية المكاسب : ٣٤ .

(٢٢) الخوانساري ، منية الطالب (تقريرات بحث المحقق النائيني) ١ : ٥١٧ .

(٢٣) النائيني ، محمد حسين ، المكاسب والبيع ١ : ٣١٨ .

(٢٤) الأيرواني ، علي ، حاشية المكاسب : ٩٥ .

(٢٥) اليزدي ، كاظم ، حاشية المكاسب : ٩٦ .

(٢٦) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٤ : ٥٩١ ، ط المكتبة الاسلامية ، باب ٨٨ من نكاح العبيد والإماء .

(٢٧) اليزدي ، محمد كاظم ، العروة الوثقى ٢ : الفصل ٣ ، المسألة ٢ .

(٢٨) المصدر السابق .

(٢٩) المصدر السابق .

(٣٠) الخوئي ، السيد أبو القاسم ، مستند العروة ، كتاب الإجارة : ١٧٣ .

(٣١) المصدر السابق .

(٣٢) اليزدي ، محمد كاظم ، العروة الوثقى ٢ : الفصل ٣ ، المسألة ٢ .

(٣٣) الآخوند الخراساني ، محمد كاظم ، حاشية المكاسب : ٣ .

(٣٤) الخميني ، السيد روح الله ، كتاب البيع ١ : ٢٠ .

(٣٥) اليزدي ، محمد كاظم ، حاشية المكاسب : ٥٥ .

(٣٦) النائيني ، محمد حسين ، المكاسب والبيع ١ : ٩٠ .

(٣٧) النراقي ، أحمد بن محمد ، مستند الشيعة ١١ : ٢٤ .

(٣٨) النائيني ، محمد حسين ، المكاسب والبيع ١ : ١٩ .

(٣٩) المراغي ، الميرفتاح ، العناوين ٢ : ٤٢٨ .

دراسة حول منهج كتاب
ـ كشف الرموز ـ [1]
القسم الأول

□ الشيخ خليل الكريواني
□ ترجمة : السيد حيدر الحسيني

في البدء تعرّض الكاتب في هذا القسم من هذه الدراسة الى مؤلّف كشف الرموز وسيرته الذاتية . . بعد ذلك تعرّض لدراسة كتاب (كشف الرموز) ضمن عدّة محطّات : خصائص الكتاب و منهجه وما تضمّنه من كتب وأبواب فقهية ونقله لأقوال الفقهاء ومدى دقّته في النقل والاختلافات بينه وبين مختلف العلامة في ذلك وطريقة فهمه لكلام الفقهاء وتأثّره بهم . . (التحرير)

موضوع بحثنا في هذا المقال هو الكتاب القيّم (كشف الرموز) شرحاً لكتاب المختصر النافع للمُحقّق الحلّي ، تأليف الفقيه الشهير زين الدين الحسن بن أبي طالب المعروف بـ (الفاضل الآبي) ، والكتاب دورة فقهية كاملة عبارة عن متن وشرحه .

ونبدأ البحث بمقدّمة للتعريف بشخصية المؤلّف وسيرته الذاتية :

الهوية الشخصية

زين الدين [٢] ، أبو محمد ، الحسن [٣] ، بن أبي طالب ، بن ربيب [٤] الدين ، ابن أبي المجد اليوسفي ، المعروف بـ (الفاضل الآبي) ، وعُرف أيضاً بـ (كاشف الرموز) ، و (اليوسفي) ، و (شارح النافع) ، و (ابن ربيب) أو (ابن زينب) ، و (تلميذ المحقق) [٥] .

مولده :

ولد في آبه ، أو آوه [٦] . ولا يتوفّر لدينا تاريخٌ دقيقٌ لولادته ووفاته ، لكنّنا نعلم أنه كان حياً إلى سنة (٦٧٢ هـ) على أقلّ تقدير ، حيث يوجد في آخر إحدى نسخ كشف الرموز أنّه فرغ منه في سنة (٦٧٢ هـ) .

دراسته :

بدأ الفاضل الآبي دراسته العلوم الدينية في موطنه ، ثمّ هاجر إلى العراق لإتمام دراسته ، فقصد الحلّة الفيحاء ليدرس في حوزتها العلمية التي كانت مركزاً علمياً هامّاً آنذاك ، فوفّقه الله لنيل مكانة علمية رفيعة استحقّ من خلالها أن يدرج اسمه بين كبار فقهاء الشيعة في القرن السابع الهجري .

أساتذته وتلامذته :

يُعدّ الفاضل الآبي من أبرز تلامذة المحقق الحلّي (متوفّى = ٦٧٦ هـ) ، وقام بشرح كتاب أستاذه (المختصر النافع) في حياته ، فاستحقّ أن يصفه صاحب (الكنى والألقاب) بقوله : « شهرته دون فضله ، وعلمه أكثر من ذكره ونقله » [٧] .

تذكر مقدّمة الكتاب [٨] أنّ مدينة الحلّة الفيحاء كانت تحتضن تلك الأيام فقهاء كبار، ممّا يبيّن مكانة حوزتها العلمية الرفيعة ومنزلة فقهائها في تلك الحقبة ، وخاصة عالمها الكبير المحقّق الحلّي .

لم تتطرّق كتب التراجم لذكر أساتذة للفاضل الآبي سوى المحقّق الحلّي ، ولا هي ذكرت أحداً من تلامذته أو مؤلّفاته غير كشف الرموز [٩] . ولا يُستفاد من غير كتب التراجم شيئاً زائداً عليها . وعدّ بعضهم من أساتذته العلامة الحلّي دون أن يذكر مصدراً لمدّعاه [١٠] ، وهو في غاية البُعد بملاحظة أنّ العلامة كان تلميذاً للمحقّق ، والفاضل الآبي أيضاً كان تلميذاً لديه ، وعليه ينبغي أن يُقال بأنّهما كانا معاً تلميذين لدى المحقّق .

ثمّ إنّ المصنّف [١١] يذكر في نهاية كتابه أنّه عازم على تأليف شرحين لكتابين ـ وهما حسب قول بعضٍ [١٢] (شرائع الإسلام) و (المختصر النافع) ـ واحتمل بعض [١٣] أنّه قام بشرحهما ، لكن يبدو أنّه لم يوفّق لإنجاز ما عزم عليه بملاحظة أنّ أحداً لم ينقل عنه قولاً من غير هذا الكتاب ، ولا هو نفسه ذكر شيئاً عنه ، ومن هنا يُمكن اعتبار أنّ آراءه في كشف الرموز هي آخر آرائه الفقهية .

التعريف بالكتاب :

المحور الأساسي الذي يدور حوله مقالنا هذا هو كشف النقاب عن (كشف الرموز) باعتباره الأثر الفقهي الوحيد للفاضل الآبي ، والتعريف به ضمن البحوث التالية :

عنوان الكتاب ، وزمان تأليفه ، والهدف منه :

صرّح المصنف في مقدمة كتابه [١٤] بأن عنوانه هو : (كشف الرموز) ، وهو ما اشتهر به في كلمات الفقهاء ، وربما عُبِّر عنه بـ (الكشف) [١٥] اختصاراً . ويبدو أنّ (غاية المراد) [١٦] للشهيد الأول [متوفّى ٧٨٦] هو أوّل مصدر فقهي نقل عن كشف الرموز غير أنّه لم يذكر عنوانه ، وأوّل من نقل عنه مع ذكر الكتاب واسم مؤلّفه هو الفاضل المقداد [متوفّى ٨٢٦] [١٧] في (التنقيح الرائع) [١٨]

الذي هو أيضاً من شرّاح (المختصر النافع) ، ولا يُشاهَد أيّ ذكر للمصنّف ولا لكتابه في المصنّفات الفقهية قبل ذلك .

وتصرّح كتب التراجم بأنّ كشف الرموز هو ثاني شرح لكتاب (المختصر النافع) بعد كتاب (المعتبر في شرح المختصر) للمحقّق الحلّي نفسه الذي شرح فيه باب العبادات ، وشيئاً من كتاب الحجّ [١٩] .

ولا نعلم تاريخاً دقيقاً لبدء تدوين كشف الرموز ، لكن نقله عن (المعتبر) [٢٠] يكشف أنّه مصنّف بعده [٢١] . أمّا الفراغ منه فقد وقع سنة (٦٧٢ هـ) [٢٢] ، استناداً إلى النسخة التي عليها خطّ العلامة المجلسي . وفي الذريعة : « فرغ منه في شعبان (٦٧٢ هـ) » [٢٣] . ومن جهة أُخرى يعبّر المصنّف عن المحقّق الحلّي بـ « دام ظلّه » كلّما ذكره ، علماً بأنّ المحقّق توفّي سنة (٦٧٦ هـ) ، فينبغي أن يُقال إنّه ألّفه في حياة أُستاذه المحقّق .

ويرى صاحب الفوائد الرجالية أنّ كشف الرموز مؤلّف قبل كتاب مختلف الشيعة للعلامة ، وأنّ بينهما اختلاف في نقل أقوال العلماء ، فيجب الرجوع إلى المصدر المنقول عنه لتتضح حقيقة الأمر ، وذلك خلافاً للكتب المتأخّرة عن المختلف حيث إنّ غالبها يأخذ عنه [٢٤] .

ويرى صاحب الرياض أنّ الفاضل الآبي بدأ تأليف كتابه في السفر [٢٥] ، لكنّه لم يذكر مصدراً لمدّعاه ، ويستند إليه في أعيان الشيعة ، ويعتبره شاهداً على علوّ همّة المصنّف [٢٦] .

قام الفاضل الآبي بتأليف كتابه نزولاً عند طلب جمع من العلماء ، ويُشير عنوانه إلى أنّ المؤلّف كان بصدد كشف رموز وأسرار كتاب (النافع) ، وهو (مختصر الشرائع) [٢٧] . وفي هذا يقول المؤلّف : « فالتمس منّي بعض إخواني في الدين ، ورفقائي في طلب اليقين ، أحسن الظنّ بي ـ والظنّ يخطئ ويُصيب ـ

أن أكشف قناع الإشكال عن رموزات كتاب النافع ، أعني كتاب (مختصر الشرائع) إذ هي إشارة إمّا إلى أقوال الأصحاب وفتاويهم وأخبارهم وأحاديثهم ، وإمّا إلى مدلول الأُصول المسلّمة والإطلاقات المشهورة ، ويصعب على المبتدئ ، بل على المنتهي حفظها ، ويشكل ضبطها احتياجاً لها الى مطالعة الكتب وممارستها ، وتكرار الأنظار ومداومتها ، فوجدت طاعته راحة ، وإجابته طاعة ، فقمت به ... » (٢٨) .

الأبواب الفقهيّة :

يشتمل كتاب كشف الرموز تبعا لـ (المختصر النافع) على أقسام أساسية أربعة : العبادات ، والعقود ، والإيقاعات ، والأحكام .

ويشتمل قسم العبادات منه على كتب : الطهارة ، والصلاة ، والزكاة ، والخمس ، والصوم ، والاعتكاف ، والحجّ ، والجهاد .

ويشتمل قسم العقود على كتب : التجارة ، والرهن ، والحجر ، والضمان ، والصلح ، والشركة ، والمضاربة ، والمزارعة ، والمساقاة ، والوديعة ، والعارية ، والإجارة ، والوكالة ، والوقف ، والصدقات ، والهبات ، والسبق والرماية ، والوصايا ، والنكاح .

ويشتمل قسم الإيقاعات على كتب : الطلاق ، والخُلع والمباراة ، والظهار ، والإيلاء ، واللعان ، والعتق (التدبير ، والمكاتبة ، والاستيلاد) ، والإقرار ، والأيمان ، والنذر ، والعهد .

ويشتمل قسم الأحكام على كتب : الصيد والذباحة ، والأطعمة والأشربة ، والغصب ، والشفعة ، وإحياء الموات ، واللقطة ، والمواريث ، والقضاء والشهادات ، والحدود والتعزيرات ، والقصاص والديات .

المقدّمات الثلاث :

يذكر المؤلّف مقدّمات ثلاث قبل أن يدخل في صلب بحوث كتابه ، وهي :

المقدّمة الأُولى : يوضّح فيها بعض المصطلحات من قبيل : (الأشهر) ، و (الأظهر) ، و (الأشبه) ، و ... فيقول : « قد قرّر المصنّف ـ أدام الله ظلّه ـ أنّ كلّ ما في كتابه من قوله : (الأشهر) يعني به من الروايات المختلفة ، (والأظهر) في فتاوى الأصحاب ، (والأشبه) ما تدلّ عليه أُصول المذهب من العمومات والإطلاقات أو دلالة عقل أو تمسّك بالأصل ، وفي معناه (الأنسب والأصح) من الأقوال ممّا لا يحتمل عند المصنّف ، ويستعمل (الأحوط) بمعنى المندوب والأولوية » [٢٩] .

ملحوظتان :

الملحوظة الأُولى : لم يوضّح المؤلّف مراد المُحقّق من بعض المصطلحات ـ التي أوضحها الشرّاح من بعده كالفاضل المقداد وابن فهد الحلي ـ من قبيل : (الأكثر) ، وهو ما عليه أكثر الأصحاب ، و (الأولى) ، وهو ترجيح أحد القولين أو الاحتمالين في المسألة على الآخر ، والـ (تردّد) ، ويستعمله المحقّق حينما يرى تعارضاً في الأدلّة ولا ترجيح لبعضها على بعض ، و (على قولٍ) فيما إذا كان القول مشهوراً بين الفقهاء لكن المصنّف لم يعثر له على دليل ، و (الأقرب) ، ولم تذكر سائر الكتب المراد منه ، و (تخريج) ، وهو تسرية الحكم من المورد المنطوق به الى ما هو مسكوت عنه لأولوية ثبوت الحكم في المسكوت عنه ، من قبيل : استفادة حرمة الإضرار بالوالدين من حرمة قول (أُفٍ) لهما ، أو لجهة وجود النص على علّة الحكم في المنطوق ، ثم ينطبق الحكم على كلّ مورد توجد فيه العلّة ، والأوّل يذكر بـ (التنبيه بالأدنى على الأعلى) [٣٠] ، والثاني يُذكر بـ [٣١] مثال (اتحاد طريق المسألتين) [٣٢] .

والمُلاحظ هو ندرة استعمال المحقّق للمصطلحات المتقدّمة ، من قبيل : (على قولٍ) حيث استعمله مرّتين فقط ، و (قولٌ مشهور) استعمله مرّة واحدة ، و (الأكثر) و (الأقرب) ذكر كلّ منهما مرّتين في مقام نقل القول ، و (الأولى) جاء في كلامه ستّ مرّات ، ولعلّ هذا هو سبب عدم توضيح هذه المصطلحات .

أمّا مصطلح (تخريج) فقد استعمله ابن إدريس عدّة مرّات في السرائر [٣٣] ، وتبعه المحقّق فاستعمله في بعض كتبه ، من قبيل : (الشرائع) [٣٤] و (نكت النهاية) [٣٥] و (المعتبر) [٣٦] ، ثمّ بعد ذلك راج استعماله وخاصة في كتب العلامة ، وفي (المختصر النافع) ورد مرّة واحدة ، وعبّر عنه بـ (مخرّج) [٣٧] ، ولم يتمّ التعرّض لمعناه قبل ابن فهد الحلّي .

أمّا مصطلح (تردّد) فقد ورد في المختصر النافع (٩٧) مرّة ، فكان المناسب أن يوضّح المؤلّف معناه [٣٨] .

الملحوظة الثانية : يُمكن أن يُستفاد من تصريح الفاضل الآبي في مقدّمة كتابه : « قد قرّر المصنّف ـ أدام الله ظلّه ـ أنّ كلّ ما في كتابه من قوله ... » [٣٩] : أنّه فهم مُراد المحقّق من هذه المصطلحات عن طريق لا نعرفه ، وليس الأمر مجرّد استنتاج منه .

المقدّمة الثانية : تناول المؤلّف في هذه المقدّمة بيان منهجه في اختيار الروايات التي يستدلّ بها ، حيث يقول : « وقد أودعت في هذا الكتاب ممّا استدللت به الروايات المستعملة غير الشاذّة والنادرة ، واجتهدت في إيراد الأصحّ منها فالأصحّ ، اللهمّ إلا استعملها المشايخ في فتاويهم فأوردتها ، والنظر الى عملهم ، لا إليها ... » [٤٠] .

المقدّمة الثالثة : يُشير المؤلّف فيها إلى سبب عدم نقله أقوال بعض الفقهاء من قبيل أتباع الشيخ ، فقد قال : « قد اقتصرت في ذكر أقوال الأصحاب على المشايخ الأعيان الذين هم قدوة الإمامية ورؤساء الشيعة : الشيخ الجليل أبو

جعفر محمّد بن الحسن الطوسي ، والشيخ المفيد ، والمرتضى علم الهدى ، والفقيه عليّ بن بابويه ، وابنه أبو جعفر محمّد بن عليّ ، والحسن ابن أبي عقيل العماني ، وأبو الصلاح عليّ بن تقيّ الحلبي ، وأبو يعلى سلار ، ومحمّد با إدريس الحلّي . وأخللت بذكر متابعي الشيخ ؛ إذ به غنية عنهم ، وربّما أُفرد بذكر القاضي عبد العزيز بن البرّاج ، والشيخ السعيد قطب الدين الراوندي صاحب المغني والرابع ، والشيخ العميد عماد الدين الطوسي صاحب الواسطة والوسيلة ... وأخللت بذكر ابن الجُنيد إلا نادراً ؛ لما ذكر الشيخ أبو جعفر أنّه كان يقول بالقياس ، فتركت تصانيفه » (٤١) .

ثمّ يوضّح الرموز التي يُشير بها الى الفقهاء ، متّبعاً في ذلك أُستاذه في كتاب (المعتبر) (٤٢) . وهذه الرموز كالتالي :

شيخنا : المحقّق الحلّي ، أُستاذ المؤلّف .

الشيخ : أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي .

الشيخان : الشيخ الطوسي والشيخ المفيد .

الثلاثة : الشيخان مع السيد المرتضى .

المتأخّر : ابن إدريس .

ويذكر سبب تسميته ابن إدريس بـ (المتأخّر) وذلك لرجحانه على متأخّري زمانه بحسن النظر وتدقيقه في أصل الفقه وتفريعه ، لكنّه بعد ذلك ينبّه في الختام أنّ ابن إدريس أخفى منزلة نفسه بجفائه على الشيخ ، وإقدامه على منع العقل (٤٣) .

نقل أقوال الفقهاء :

ينقل كشف الرموز أقوال كبار الفقهاء الذين صرّح بأسمائهم في المقدّمة الثالثة سعياً منه لكشف رموز (المختصر النافع) .

ويأتي ابن إدريس على رأس من ينقل عنهم كشف الرموز ، مقارنة بالشيخ ، والمفيد ، والسيد المرتضى ، والمحقّق ، ثم يأتي بعده الشيخ الطوسي ، ممّا يكشف عن اهتمام المؤلّف بمدرسته الفقهية ، كما أنّ نقله عن (المعتبر) للمحقق ـ وهو شرح على (المختصر النافع) ـ يكشف عن اهتمامه بمؤلّفات أُستاذه . وينقل أيضاً في موارد عدّة عن كتاب (البشرى) لمعاصره الفقيه السيد أحمد بن طاووس [متوفّى ٦٧٣] ـ وهو أخو السيد ابن طاووس المعروف ـ وكانت له معه مباحثات أيضاً (٤٤) ، ويذكره باحترام وإجلال (٤٥) .

والنقطة الجديرة بالاهتمام في أُسلوب المؤلّف في هذا القسم أنّه وخلافاً لأُستاذه في (المعتبر) نراه يتجنّب نقل آراء فقهاء أهل السنّة وأدلّتهم إلا في موارد نادرة ، وإن نقلها أحياناً فهو في مقام نقل قول الشيخ الطوسي في الخلاف لا غير . ولعلّه أوّل فقيه قام بتخليص الفقه الشيعي من آراء أهل السنّة .

ويرى مؤلّف كتاب (مقدّمة على فقه الشيعة) أنّه : « حدثت تغييرات أساسية شكلاً ومضموناً في الفقه الشيعي بعد ظهور كتابي المبسوط والخلاف اللذين أُلّفا على طريقة الفقه السني ومبانيه ، واختلّ نسيجه العامّ ، فأصبح مزيجاً بين النظامين ، ثمّ اتبعت الكتب الفقهية الاستدلالية الموسّعة هذا الأُسلوب ، فنراها تقدّم أوّلاً آراء واستدلالات فقهاء السنّة ، وغالباً ما تعتمد على كتاب الخلاف في ذلك ، ثمّ تنقل بعد ذلك آراء واستدلالات فقهاء الشيعة . ولعلّ من أوائل من اجتنب هذا الأُسلوب هو الفاضل الآبي تلميذ المحقّق الحلّي ومؤلّف كتاب كشف الرموز ، حيث امتنع عن نقل آراء واستدلالات فقهاء السنّة في كتابه المذكور » (٤٦) .

ورغم أنّ صاحب كشف الرموز سعى إلى إبداء رأيه في أكثر الفروع الخلافية بين الفقهاء ، لكنّه أنهى البحث في كثير منها مكتفياً بنقل الأقوال وبيان أدلّتها دون أن يُبدي رأيه أو فتواه فيها ، وذلك من قبيل الفروع المتعرّضة للخلاف في

نجاسة الثعلب ، والأرنب ، والفأرة [٤٧] ، والقِران بين السورتين في الصلاة [٤٨] ، وتفسير صوم الوصال [٤٩] . وهناك موارد [٥٠] لم يفتِ فيها ؛ لعدم الاطمئنان بالحكم الشرعي ، فنراه يتوقّف في المسألة .

ينقل الفاضل الآبي في عدّة موارد فتوى أحد الفقهاء ثم يتصدّى لنقدها ، وكنموذج لذلك نراه ينقل تبعاً لأُستاذه في (المعتبر) بعض تشنيعات ابن إدريس ـ والذي يعبّر عنه بـ (المتأخّر) تبعاً لأُستاذه ـ على الشيخ الطوسي ويتصدّى لردّها دفاعاً عن الشيخ ، وذلك من قبيل : بحث اختلاف المالك والقابض في رهن أو وديعة المال ، وكيفية جمع الشيخ بين الروايات الواردة في هذا المجال ، فقد قال : « والمتأخّر ـ يعني ابن إدريس ـ قد أطال لسان الشنعة في هذا الموضع على الشيخ رحمه الله ، ولو أنصف لأمسك ؛ فإنّ الشيخ أعظم قدراً وأرفع منـزلة من أن يخفى عليه مثل ما ظهر لهذا المتأخّر ، لكن ديانته منعته من الإقدام على الطعن في الروايات ، وصنّف الاستبصار في الجمع بين المختلفات ، فإن وافق الحقّ فهو المبتغى ، وإن خالف فما عليه إلا بذل الوسع » [٥١] .

وقال في موضع آخر : « وكثيراً ما أتعجّب من مقالة هذا المتأخّر ، كيف وقف على اعتقادات الشيخ ، وما اجتمع به مشافهة ، ولا صرّح الشيخ بمعتقداته فيوقفه عليها معه ؟ ! » [٥٢] .

ولقد دافع الفاضل الآبي عن الشيخ الطوسي قبال إساءات ابن إدريس ، فحظي ذلك بقبول حسن لدى الفقهاء الذي جاؤوا بعده . ومن هنا يمتدح صاحب مفتاح الكرامة [٥٣] كلامه الذي دافع به عن المشايخ قائلاً : « وأمّا التشنيع على المشايخ الكبار المجمع على فضلهم فليس من شأن العالم المنصف » [٥٤] .

ويعبّر المؤلّف في عديد من الموارد عن ابن إدريس بقوله : « سوى المتأخّر » ، أو « إلا المتأخّر » في معرض نقله لأقوال الفقهاء ، وشذوذ آراء ابن إدريس عن

المشهور ومخالفاته لهم ، وذلك من قبيل : قوله باستحباب قنوت واحد في صلاة الجمعة خلافاً للمشهور القائلين باستحباب قنوتين [٥٥] ، وقوله بجواز عفو الإمام عن الجاني إذا قتل عمداً من لا وراث له إلا الإمام ، بينما ذهب المشهور إلى عدم جواز العفو ، والتخيير بين القصاص والدية [٥٦] ، وأيضاً قوله بوجوب الزكاة في المال الغائب الذي لا قدرة لمالكه على أخذه [٥٧] .

ومن أبرز ما تميّز به كشف الرموز في نقل أقوال الفقهاء أنّه ينقل آراءهم عن المحقّق الحلّي مباشرة سواء في حلقة درسه أو غيرها [٥٨] ، وذلك من قبيل : أنّه ينقل كراهة قول « آمين » بعد الحمد عن المحقّق في حلقة درسه عن أبي الصلاح الحلبي [٥٩] ، وبذلك يُمكن أن يكون كتابه مصدراً فريداً في نقل آراء المحقّق والأقوال التي ينقلها المحقّق عن الآخرين إذا لم توجد تلك الآراء في سائر المصادر ، كما استند إليه بعض الفقهاء في نقل بعض آراء المحقّق [٦٠] .

ومن ميزاته البارزة الأُخرى هي نقله أقوال القدماء التي توفّرت كتبهم لديه وتعتبر مفقودة اليوم ، وذلك من قبيل ما ينقله كشف الرموز عن كتاب (المتمسّك بحبل آل الرسول) لابن أبي عقيل ، وكتاب (الأحمدي في الفقه المحمّدي) [٦١] أو (مختصر الأحمدي) وهو خلاصة (تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة) [٦٢] ، وكلاهما تأليف ابن الجنيد الإسكافي . وهذه المصادر الفقهية مفقودة اليوم .

وكذلك نقله عن كتاب (المصباح) [٦٣] للسيد المرتضى ، و (الواسطة) [٦٤] لعماد الدين الطوسي صاحب (الوسيلة) ، و (الرائع) [٦٥] لقطب الدين الراوندي صاحب فقه القرآن ، وهي مفقودة أيضاً . ويقول في مسألة انعقاد عقد النكاح بالعربية : « وما ظفرت بفقيه أو تصنيف يذهب إلى انعقاد هذا العقد بغير العربية إلا نسخة لكتاب الرائع كان فيها أنّ العقد بالألفاظ العربية مستحب غير واجب » [٦٦] .

وينقل المؤلّف أيضاً في عدّة موارد عن (شرح رسالة سلار) ، وهو من الكتب المفقودة أيضاً ، ولا يُعرَف مؤلّفه [٦٧] ، وهو شرح لـ (المراسم العلوية) لسلار [متوفّى ٤٤٨ أو ٤٦٣ هـ] ، ويُعرف في كتب التراجم [٦٨] بـ (الرسالة) اختصاراً ، وينقل عنه مؤلّف كشف الرموز بهذا العنوان [٦٩] .

ومن مصادر كشف الرموز أيضاً كتاب (الأركان في دعائم الدين) للشيخ المفيد ، حيث نقل المؤلّف عنه مرّتين . وهذا الكتاب كان متوفراً لدى ابن إدريس والفاضل الآبي ، وبقي متوفراً إلى عصر الشهيد الثاني ، وهو من كتب الشيخ المفيد المعروفة ، لكنّه مفقود في أيامنا مع الأسف [٧٠] .

ومن الكتب المفقودة الأُخرى التي ينقل عنها المؤلّف في كتاب الإرث مرّتين [٧١] كتاب (التحرير في الفقه) ، وهو من تأليف : سالم بن بدران ، معين الدين المصري [متوفّى قبل ٦٧٢ هـ] ، وآراؤه معروفة وخاصة في باب الإرث [٧٢] .

وينقل المؤلّف أيضاً في موارد عن كتاب يسمّيه (شرح الرسالة) للسيد المرتضى [٧٣] ، ولعلّ المراد منه الناصريات . وكتاب (المسائل الناصريات) كما هو واضح من عنوانه هو شرح وتصحيح لكتاب (الفقه الناصري) تأليف السيد أبي محمّد الحسن بن علي أطروش الديلمي ، الملقّب بالناصر الكبير [متوفّى ٣٠٢ أو ٣٠٤ هـ] جدّ السيد المرتضى لأُمّه [٧٤] .

ومن الكتب الأُخرى المفقودة التي ينقل عنها المؤلّف (الرسالة الغرية) [٧٥] تأليف الشيخ المفيد ، و (التنزيه) [٧٦] و (مسائل الخلاف) [٧٧] للسيد المرتضى ، و (رسالة علي بن بابويه) [٧٨] والد الشيخ الصدوق .

مدى الدقة في نقل آراء الفقهاء :

لقد سعى صاحب كشف الرموز جاهداً ومع الإمكان إلى أن لا ينقل قولاً دون مراجعة كلام صاحبه ، والشواهد تؤيّد هذا المدّعى ، ومن هنا لم يكتفِ في بعض

الموارد بمجرّد حكاية أقوال الفقهاء نقلاً عن أُستاذه أو ابن إدريس ، بل سعى إلى التحقّق من صحة هذا النقل ، وفي بعض الموارد لا يكون القول المنقول مسلَّماً لديه فيعلّق قائلاً : « يحرم قول (آمين) آخر الحمد ، وقيل : يكره . والقول بالتحريم مذهب الثلاثة وأتباعهم ، وما أعرف فيه مخالفاً ، إلا ما حكى شيخنا دام ظلّه في الدرس عن أبي الصلاح الكراهية ، وما وجدته في مصنّفه » [٧٩] .

وعلى هذا يُمكن أن يُقال بأنّ معظم ما نقله المؤلّف من أقوال إنّما هو بمراجعة مصادرها مباشرة ، فمنهج المؤلّف هو النقل عن المصادر مباشرة ، وبذلك يصبح كشف الرموز مرجعاً في هذا المضمار . ومع ذلك أشكل بعض الفقهاء على بعض ما نقله المؤلّف ممّا يؤدّي إلى التشكيك في هذا المنهج . وهذا ما يوضّحه كلام بحر العلوم حيث قال بوجود اختلاف في نقل الأقوال بين المؤلّف والعلامة في المختلف [٨٠] . وإليك النماذج التالية :

١ ـ نسب المؤلّف القول بقصاص الحرّ إذا اعتاد قتل العبيد الى الشيخ في التهذيب والاستبصار ، وآلى أتباعه، والى ابن إدريس ، لكن يبدو أنّ هذه النسبة غير صحيحة ؛ لأنّ القاضي ابن البرّاج وابن حمزة من أتباع الشيخ الطوسي قد أفتيا بتعزيره من قبل الحاكم ، لا بالقصاص ، ووافقهم على ذلك ابن إدريس . ومن هنا نبّه ابن فهد على خطأ هذه النسبة وعدّها توهّماً [٨١] .

وبملاحظة كلمات الفقهاء في هذا الفرع [٨٢] حيث نسبوا القول بعدم قصاص الحرّ بالعبد إلى ابن البرّاج وابن إدريس وابن حمزة يبدو أنّ إشكال ابن فهد في محلّه . نعم ، هناك بحث في مختار ابن حمزة ؛ لأنّ إحدى عبارتيه تدلّ على عدم القصاص فيرد الإشكال على المؤلّف وفقاً لها [٨٣] ، لكن لديه عبارة أُخرى خلاف ذلك [٨٤] لا يرد الإشكال عليه وفقاً لها .

٢ ـ نسب المؤلّف إلى الشيخ في النهاية [٨٥] القول بقبول شهادة الصبيّ الذي أتمَّ عشر سنوات مطلقاً ـ في الشجاج والقصاص وغيره ـ لكن يبدو عدم صحة

هذه النسبة ، وهو ما صرّح به الشهيد في المسالك [٨٦] ؛ لأنّ الشيخ إنّما قال بقبول شهادة الصبيّ في الشجاج والقصاص ، لا في غيرهما [٨٧] ، ولا يُعلم القائل بالإطلاق كما صرّح الشهيد وآخرون [٨٨] .

وتصدّى صاحب الرياض للدفاع عن الفاضل في هذه المسألة ، وأورد إشكالاً على الشهيد بأنّ كاشف الرموز لم ينسب القول المذكور إلى الشيخ ، بل قال : « حكاه الشيخ في النهاية » [٨٩] ، وهناك اختلاف بين نسبة حكاية القول إلى شخص ، وبين نسبة الفتوى إليه . وهذا الدفاع متّجه فيما لو كانت عبارة كشف الرموز هي ما نقله الشهيد ، لكنّ الفاضل الآبي في نسخة كشف الرموز المتوفرة الآن يصرّح بإفتاء الشيخ ، لا حكايته للفتوى ، ومضافاً إلى ذلك فإنّ النسخة الموجودة من النهاية لا يوجد فيها حكاية هذا القول أصلاً ، إلا أن يُقال بأنّ ما توفّر لدى صاحب الرياض والشهيد من النسخ يختلف عمّا هو موجود بأيدينا ، ويقوّي هذا القول عبارة الفاضل المقداد حيث قال : « وأمّا القول المشار إليه فحكاه الشيخ في النهاية » شرحاً لعبارة المحقّق : « وقيل : إذا بلغ عشراً ، وهو شاذّ » [٩٠] .

٣ ـ نسب المؤلّف إلى ابن إدريس في مسألة إرث الخنثى المشكل القول بإحصاء أضلاعه ، وينسب إليه دعوى الإجماع عليه ، بينما يصرّح المؤلّف نفسه بوجود الخلاف في المسألة ، مُضيفاً أنّ ابن إدريس كان يُفتي في برهة من الزمن مع جماعة من معاصريه بلزوم القرعة [٩١] .

ويقول صاحب مفتاح الكرامة بعد أن ينقل هذه النسبة عن كاشف الرموز : « إنّي تتبّعت السرائر في نسخ متعدّدة فلم أجد ما ذكره الآبي » [٩٢] . ثمّ ينسب صاحب مفتاح الكرامة القول بإعطائه نصف النصيبين في برهة من الزمن إلى ابن إدريس [٩٣] .

وقال صاحب الجواهر أيضاً بعد نقله كلام كشف الرموز : « ولعلّه سمع ذلك من لسانه ، وإلا فالمحكيّ من السرائر خلافه » [٩٤] .

ولتوضيح المطلب ننقل نصّ عبارة السرائر ، فابن إدريس ـ بعد أن ينقل كلام الشيخ المفيد في كتاب (الإعلام) والسيد المرتضى في (الانتصار) القائلَين بعدّ أضلاع الخنثى المشكل لتعيين إرثه ، واستدلالهم بالإجماع عليه ـ يختار ما ذهبا إليه ، فإنّه قال : « ... وقد كان في بعض أصحابنا الماضين ﷺ يتعاطى معرفة مسائل الخناثى ، والضرب لها واستخراج سهامهم بغير انكسار ، وكنّا نُجيل في ذلك سهامنا مع سهامهم ، متّبعين كلامهم قبل إعمال نظرنا في المسألة ؛ إذ الأُذن البكر تقبل ما يرد عليها بلا رويّة ولا نظر ، وهذا غير محمود عقلاً وشرعاً ، فحيث تأمّلنا المسألة وأعطينا النظر حقّه وسبرنا أقاويل أصحابنا وكتبهم وجدناها بخلاف ما كنّا عليه ، فكشفنا قناع صحّتها ، وأوضحنا غياهب ظلمتها » [٩٥] .

فيظهر من ذلك أن ابن إدريس كان له سابقاً رأيٌ آخر في هذه المسألة؛ لكنّنا لا نعلم ماهية ذلك الرأي ، وهل إنّه القرعة أم سواها ، إلا أن يُقال : بما أنّه ينتقد وبشدّة اختيار الشيخ القرعة في هذه المسألة في كتاب الخلاف ، ومراده من بعض الأصحاب هو الشيخ ، وقد كان يتّبعه في هذه المسألة ، ثمّ اطّلع على فتوى فقهاء آخرين ولاحظ استدلالهم فرجع عن تبنّي الإفتاء بالقرعة . لكن هذا لا يعدو مجرّد احتمال . وعليه فلا يمكن أن يُنسب إلى ابن إدريس أنّه كان في برهة من الزمان يقول بالقرعة ، كما لا يمكن ادّعاء أنّه كان في برهة يقول بإعطاء نصف النصيبين ، كما نسبه إليه صاحب مفتاح الكرامة .

ومن جهة أُخرى فإنّ احتمال سماع كاشف الرموز من لسان ابن إدريس ـ كما احتمله صاحب الجواهر ـ في غاية الضعف والبُعد بملاحظة سنّ ابن إدريس [مولود ٥٤٣٢ ومتوفى ٥٩٥] [٩٦] وسنّ كاشف الرموز [حيّ إلى سنة ٦٧٢] ، فإذا فرضنا أنّ كاشف الرموز توفّي في سنة (٦٧٢) وكان عمره عندما أدرك

ابن إدريس على الأقلّ عشرين عاماً ، فعلى أقلّ تقدير سيكون عمره حين وفاته (٩٤) عاماً ، وهذا بعيد . مضافاً الى أنّ أصحاب التراجم لم يذكروا المحقّق ضمن تلامذة ابن إدريس فضلاً عن كاشف الرموز .

٤ ـ نقل المؤلّف في باب صلاة الجماعة عن الشيخ قوله بالتفصيل في الجماعة بين الجمعة وغيرها فيما لو أدرك المأموم الإمام راكعاً ، حيث نسب إليه أنّه ذهب في الخلاف والمبسوط الى أنّ المأموم يدرك صلاة الجمعة بإدراك الركوع ، وأنّه ذهب في النهاية والاستبصار والمبسوط إلى أنّه لا يدركها في غير الجمعة . وبالرجوع إلى كلام الشيخ نعلم عدم صحة هذه النسبة ، كما نبّه عليه بعض المتأخّرين (٩٧) .

الاختلافات بين مختلف العلامة وكشف الرموز :

تقدّم رأي صاحب الفوائد الرجالية في أنّ كشف الرموز مدوّن قبل مختلف الشيعة ، وبينهما اختلاف في نقل أقوال العلماء ، ولرفع الاختلاف ينبغي الرجوع إلى المصدر المنقول عنه ، ومن الجدير بالذكر أنّ هذه الاختلافات أحياناً تكون في كمية نقل الأقوال ، أي إنّ أحدهما يُشير الى فروع خلافية أكثر من الآخر ، وينقل الأقوال الواردة فيها ، مُشيراً بذلك عدد أكبر من أقوال الفقهاء ، وهذا نمط من الاختلاف بينهما ، لكن أحياناً يكون الاختلاف بينهما على نمط آخر يؤدّي الى التضارب في نقل الأقوال بينهما ، ولنذكر نماذج من ذلك فيما يلي :

١ ـ حكم ماء البئر الملاقي للنجاسة :

يذكر في كشف الرموز القول بتعبّدية نزح البئر ، ولا يشير المختلف إلى ذلك ، وفي كشف الرموز ينسب القول بعدم تنجّس البئر بالملاقاة إلى الشيخ في التهذيب فقط ، لكن المختلف يُضيف اليه ابن أبي عقيل أيضاً ، وبذلك يمتاز كشف الرموز عن المختلف في هذا الفرع ببيان القول بتعبّدية النزح حيث لم يتطرّق إليها المختلف ، إلا أنّ فيه نقصاً من جهة أُخرى ، وهو عدم ذكره

رأي ابن أبي عقيل . وأيضاً يصرّح في المختلف بقول عدد من الفقهاء القائلين بالتنجّس ، بينما يكتفي كشف الرموز بنقل قول الشيخين والسيد المرتضى ، وفي هذه المسألة يختار مؤلّف كشف الرموز قول الأكثر ، وينسب القول الآخر إلى الشذوذ في عصره ، خلافاً للعلامة حيث اختار القول بعدم التنجّس بمجرّد الملاقاة [٩٨] .

٢ ـ حكم ماء البئر الملاقي للدماء الثلاثة :

نسب المختلف القول بلزوم نزح جميع ماء البئر إلى الشيخ وسلار وابن البراج وابن إدريس ، بينما اقتصر كشف الرموز على نسبته الى الشيخ الطوسي ، وفي المختلف يُشير الى قول المفيد والصدوقين أيضاً ، وكذلك يصرّح بعدم وجود حديث مرويّ يدلّ على قول الشيخ ، لكنّه يتصدّى بنفسه لذكر الدليل له [٩٩] .

٣ ـ تطهير البئر المتنجّس بما سوى الخمر من المسكرات :

نسب كشف الرموز تبعاً للمحقّق القولَ بلزوم نزح جميع ماء البئر إلى الشيخ المفيد والسيد والشيخ الطوسي ، وأشار إلى أنّ هذه الفتوى لم تكن معروفة قبل هؤلاء الثلاثة ، وأمّا المختلف فلم يتعرّض لهذا البحث أصلاً ، لكن صاحب المختلف صرّح بهذا القول في المنتهى ، وادّعى أولاً عدم وجود رواية تدلّ عليه ، لكنّه بعد ذلك تبنّى هذا الرأي مستنبطا حكمه من الروايات التي ذكرها كاشف الرموز ضمن ما يُمكن الاستناد إليه ، وإن عدّها دليلاً إقناعياً [١٠٠] .

٤ ـ حكم الطهارة من الخبث بالماء المضاف :

نسب كشف الرموز القولَ بمنع التطهير بالمضاف إلى الشيخ فقط ، ونسب الجواز إلى المفيد والسيد المرتضى ، وأمّا مختلف الشيعة فقد عدّ الشيخ المفيد من القائلين بالمنع أيضاً ، مضافاً الى سلار وأبي الصلاح وابن البراج وابن الجنيد وابن إدريس ، بل نسب هذا القول إلى مشهور العلماء [١٠١] .

وكما هو واضح فإنّ اختلاف الكتابين في نقل رأي الشيخ المفيد أدّى إلى التضادّ بينهما ؛ حيث إنّ أحدهما نسب إليه القول بالجواز ، والآخر المنع .

ويبدو أنّ العلامة فهم عدم الجواز من إطلاق عبارة المفيد في المقنعة حيث قال : « ولا يجوز التطهير بالمياه المضافة » [١٠٢] ، فتشمل الطهارة الحدث والخبث ، بينما لم يفهم كاشف الرموز الإطلاق منها ، بل فهم أنّ المراد خصوص الطهارة من الحدث هذا من جهة ، ومن جهة أُخرى استند إلى ما نقله المحقّق عن الشيخ المفيد في المسائل الخلافية من القول بالجواز [١٠٣] ، أو إنّه اطّلع مباشرة على هذا القول في كتاب المسائل الخلافية .

٥ ـ حكم قراءة السورة في الصلاة :

نسب العلامة إلى ابن أبي عقيل القول بوجوب السورة في حالة الاختيار ، بينما نسب إليه في كشف الرموز عدم الوجوب ، ويبدو أنّ الحقّ مع كاشف الرموز كما ذكره بعض المتأخّرين ؛ لأنّ العبارة المنقولة عن كتاب ابن أبي عقيل تدلّ على عدم وجوب السورة [١٠٤] .

فهم خلاف الظاهر من كلام الفقهاء :

ادّعى بعض المتأخّرين أنّ المؤلّف فهم في بعض الموارد خلاف الظاهر من كلمات الفقهاء ، وذلك من قبيل رأي الشيخ في إرث الخنثى المشكل ، حيث ادّعى الإجماع على القول بالقرعة في تعيينه فيما لو تساوى انقطاع البول من كلا الآلتين [١٠٥] . والمؤلّف يوضّح رأي الشيخ قائلاً : « وادّعى عليه الإجماع ـ أعني على الخبر ـ لا على الفتوى » ، فالمؤلّف يفهم أنّ الشيخ ينقل الإجماع على خبر « القرعة لكلّ أمر مشكل » ، وليس على الإفتاء بالقرعة [١٠٦] .

ولكن صاحب مفتاح الكرامة يرى أنّ هذا الفهم من كلام الشيخ مخالف لما فهمه الأصحاب ، حيث فهموا أنّه نقل الإجماع على الإفتاء بالقرعة [١٠٧] .

تأثّره بالفقهاء :

مرّت الحركة الفقهية بمرحلة جمود أصابت حركة الاجتهاد في تلك الحقبة ، فنهض ابن إدريس للتصدّي لها من خلال انتقادها ، والسعي لتشجيع الفقهاء على تدوين كتب فقهية عميقة [١٠٨] ، فترك ذلك أثره في الجهاد العلمي لفقهاء كالمحقّق الحلّي وتلامذته من قبيل الفاضل الآبي والعلامة الحلّي ، فهؤلاء هم الذي حملوا لواء المسيرة التي انطلقت باكورتها على يد ابن إدريس . ورغم أنّ مدرسة المحقّق الحلّي الفقهية هي التي تركت أعظم الأثر في كشف الرموز ، إلا أنّه لا ينبغي تجاهل تأثير فقهاء من قبيل ابن إدريس في الفكر الفقهي للمؤلّف . ويُمكن أن تعتبر الموارد التالية شواهد على هذا المدّعى :

١ ـ الاتفاق في بعض الفتاوى :

يتفق صاحب كشف الرموز مع المحقّق من جهة في بعض الآراء المختارة ، وكذلك يتفقان مع ابن إدريس من جهة أُخري في بعض الفروع من قبيل :

أ ـ استحباب توجيه المحتضر إلى القبلة [١٠٩] ، خلافاً للشيخ المفيد وظاهر كلام الشيخ الطوسي في النهاية ، حيث قالا بالوجوب .

ب ـ القول بأنّ جهة الكعبة قبلةٌ للبعيد عن المسجد الحرام ، خلافاً لرأي الشيخ الطوسي ، ووفاقاً للسيد المرتضى [١١٠] .

جـ ـ لزوم كفّارتين على المعتكف الذي جامع في النهار [١١١] .

د ـ عدم كفاية الهدي الواجب عن عدّة أشخاص ، وكفاية الهدي المستحب عن سبعة أشخاص إذا كانوا من أُسرة واحدة [١١٢] .

٢ ـ الاتباع في بعض الفتاوى :

أفتى المؤلّف في بعض الموارد تبعاً لابن إدريس ، وأحياناً تبعاً للمحقّق ، من قبيل : فتواه بحلّ الصيد المتجه نحو الحرم ، وفتواه بعدم جواز الجهر في صلاة

الظهر من يوم الجمعة في صلاة الفرادى . فقد تبع كلٌ من المؤلّف وأُستاذه المحقّق ابنَ إدريس ، خلافاً للشيخ الطوسي ، فقالا بعدم الحرمة وعدم لزوم الكفارة في الفرع الأوّل ، وعدم الجواز في الفرع الثاني [١١٣] . ومن موارد اتّباعه المحقّق : فتواه بعدم شرطية سداد الرأي وعدم السفاهة في الابن الأكبر المستحق للحبوة ، خلافاً للشيخ وابن إدريس ، حيث أفتيا بالاشتراط [١١٤] ، وفتواه بكراهة أكل العلباء والنخاع وأجزاء أُخرى من الذبيحة ، تبعا للمحقّق ، وخلافاً للشيخ وابن إدريس [١١٥] .

٣ ـ نماذج من استدلالات كشف الرموز :

تكشف نماذج من استدلالات كشف الرموز عن تأثّر مؤلّفه بالمحقّق وابن إدريس ، فتمثّل شاهداً آخر على تأثّره بهما ، من قبيل تأثّره بالمحقّق في استدلاله على حرمة قول (آمين) في الصلاة بلزوم اللغوية ؛ فإنّ هذا القول ورد في كلام المحقّق ، واستدلّ به كاشف الرموز [١١٦] ، وكذا استدلاله بالحديث النبوي على وجوب التسليم في الصلاة متبعاً فيه المحقّق في المعتبر ، ومستنداً الى ملاحظة أدبية استفاد منها الوجوب [١١٧] .

وممّا يُشير إلى تأثُّره بابن إدريس الموارد التالية :

١ ـ استدلاله على عدم جواز تقديم طواف النساء على الوقوفين من غير ضرورة ، باشتراط الترتيب بين أعمال الحج [١١٨] ، لكنّه خالف ابن إدريس في استثناء الضرورة ، حيث ذهب ابن إدريس إلى عدم جواز التقديم مطلقاً ، بخلاف المؤلّف الذي استدلّ بهذا الدليل على عدم الجواز في غير الضرورة ، وأقام دليلاً آخر على الجواز حال الضرورة .

٢ ـ اتفاقه مع ابن إدريس في تقبل استدلال السيد المرتضى بالآية الشريفة : ﴿ جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ ... ﴾ [١١٩] ، حيث استدلّ بها السيد المرتضى على أنّ جهة

الكعبة قبلةٌ لمن هو بعيد عنها [١٢٠] ، وكذلك جوابه عن استدلالات القول المخالف .

٣ ـ اتفاقه مع ابن إدريس في طريقة استدلاله على عدم جواز الجهر في صلاة الظهر يوم الجمعة في صلاة الفرادى [١٢١] ، حيث اتّبع أُسلوب ابن إدريس في إثبات عدم الجواز ، وهو أُسلوب عقلي ، مرجّحاً إيّاه على أُسلوب المحقّق [١٢٢] .

وكذا يُمكن القول بأنّ المؤلّف في قسم الأدلّة التي عبّر عنها في كشف الرموز بالأصل المسلَّم كان متأثراً بمنهج أُصول المذهب لدى ابن إدريس الذي استند إليه مراراً ، ورغم أنّ مراد ابن إدريس من أُصول المذهب يختلف بحسب المورد [١٢٣] ، لكنّه يتطابق أحياناً مع ما عبّر عنه الفاضل الآبي بالأصل المسلّم ، وذلك من قبيل القول : إنّ أصل المذهب يقتضي هذا الحكم ، ومراده من أصل المذهب إحدى القواعد الفقهية .

ولا ريب أيضاً ـ وكما سيأتي بيانه [١٢٤] ـ أنّ المؤلّف تأثَّر في علم الدراية بأُستاذه المحقّق الحلّي ، وبمعاصره السيد أحمد بن طاووس الرجالي المعروف .

الهوامش

(١) الفاضل الآبي ، الحسن بن أبي طالب ، كشف الرموز في شرح المختصر النافع ، تحقيق : الشيخ علي پناه الاشتهاردي والحاج آغا حسين اليزدي ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم المشرّفة ، ط ٣ / ١٤١٧ هـ ، القطع المتوسّط الوزيري ، عدد المجلّدات ٢ ، عدد الصفحات بالترتيب (٥٩٢ و ٧٤١) .

(٢) ذكر البعض أنّ لقبه (عزّ الدين) (راجع : الأمين ، محسن ، أعيان الشيعة ، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت ، ط ١/ ١٤٠٦ هـ ، ٤ : ٦٣١ . الموسوي البجنوردي ، كاظم ، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى ، مركز دائرة المعارف ـ طهران ، ط ٢ / ١٣٧٤ هـ . ش ، ١ : ٧١) .

(٣) ذكر في جواهر الكلام ضمن نقله لقولٍ عن مفتاح الكرامة (العاملي الحسيني ، جواد ابن محمّد ، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ، مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرّسين ـ قم المشرّفة ، ط ١ / ١٤١٩ هـ ، ٧ : ١٥٧) أنّ أسمه (علي بن محمّد بن أبي الفضل) (النجفي ، محمّد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، تحقيق وتصحيح : عباس القوچاني وعلي الآخوندي ، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ، ط ٧ ، ١٠ : ٢٨) ، وهو خطأ . وذكر في أعيان الشيعة (٢ : ٤٢٩) أنّ كنيته (أبو محمّد اليوسفي) ورأى أنّ التعبير بـ (أبو محمّد بن الحسن) من خطأ النسّاخ ، وفي رياض العلماء (الأفندي الإصفهاني ، الميرزا عبدالله ، رياض العلماء وحياض الفضلاء ، الخيّام / ١٤٠١ هـ ، ٢ : ١٤٧) نقلاً عن أحد معاصريه في حاشيةٍ له على رسالة تحمل عنوان (حرمان الزوجة من الأرضيين والعقارات) أنّه قال : « أبو محمّد بن الحسن بن زبيب الدين ، أبي طالب بن أبي المجد اليوسفي » ، ثمّ يضيف قائلاً : « يبدو أنّ إضافة كلمة (ابن) بين (الحسن) و (أبو محمّد) ناشئ عن طغيان القلم ... » .

(٤) اختلف في ضبطه المؤرّخون ، فبعض ضبطه (ربيب) ، وبعض آخر (زينب) . واحتمل صاحب رياض العلماء أنّه ابن عمّ نظام الدين ، أحمد بن محمّد بن عبد الغني المعروف بابن ربيب . رياض العلماء ، ١ : ١٤٧ ، وأيضا راجع : السبحاني ، جعفر ،

موسوعة طبقات الفقهاء ، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم ، ط ١ / ١٤١٨ هـ ، ٧ : ٦٢ ؛ أعيان الشيعة ، ٢ : ٢٨٠ ، و ٤٢٩ ، و ٤ : ٦٣١ ، و ١٠ : ٣٢٥ .

(٥) بحر العلوم ، محمّد مهدي ، الفوائد الرجاليّة ، مكتبة الصادق ـ طهران ، ط ١ / ١٣٦٣ هـ . ش ، ٢ : ١٧٩ .

(٦) الآبي أو الآوي منسوب إلى قريةٍ اسمها آبه أو آوه في أطراف أصفهان أو ساوه ، وأهلها شيعة من زمان الأئمّة عليهم السلام . وعدّها السيد بحر العلوم قريبة من الريّ ، وعدّها صاحب الكنى والألقاب من توابع مدينة قم ، والذي يبدو هو عدم التنافي بين هذه الأقوال الثلاثة ، حيث يمكن القول بصحتها جميعا بملاحظة أنّ قرية آوه ـ التي تعتبر اليوم من نواحي مدينة ساوه بلحاظٍ ، ومن نواحي مدينة قم بلحاظٍ آخر ـ تبعد عن كلّ من الريّ وإصفهان بمسافة واحدة . وذكرت بعض المصادر هذه القرية في رواية عن ليلة معراج النبي صلى الله عليه وآله ، (راجع : جمع من المحقّقين ، دائرة معارف التشيع ، منشورات الشهيد السعيد محيي ، ط ٣ / ١٣٧٥ هـ .ش ، في ذيل مصطلح آبه) .

(٧) القمّي ، عبّاس ، الكنى والألقاب ، مكتبة الصدر ـ طهران ، ٢ : ٤ .

(٨) كشف الرموز ، ١ : ٣٨ .

(٩) أعيان الشيعة ، ٤ : ٦٣١ .

(١٠) الفكر السياسي للمحقق الحلي : ٣٢، وكذلك مقدّمة جامع المقاصد ١ : ٣٩ .

(١١) كشف الرموز ، ٢ : ٦٨٨ .

(١٢) الرياض ، ١ : ١٤٧ .

(١٣) أعيان الشيعة ، ٤ : ٦٣٢ .

(١٤) كشف الرموز ، ٢ : ٤١ .

(١٥) مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ، ٢ : ٢٤٣ .

(١٦) الشهيد الأوّل ، محمّد بن مكّي العاملي ، غاية المراد في شرح نكت الإرشاد ، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم ، ط ١ / ١٤١٤ هـ ، ٣ : ٥٦٢ .

(١٧) الفاضل المقداد السيوري ، جما الدين بن عبد الله ، التنقيح الرائع للمختصر النافع ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٣ هـ ، ١ : ٣٢ .

(١٨) يصرّح مؤلّف هذا الكتاب في نهاية كتاب الوصية والديات أنّه صنّفه بين عامي (٨١٣ و ٨١٨ هـ) .

(١٩) الطهراني ، آغا بزرگ ، الذريعة الى تصانيف الشيعة ، دار الأضواء ـ بيروت ، ط ٣ /

١٤٠٣ هـ ، ١٤ : ٥٨ . أعيان الشيعة ، ٤ : ٦٣٢ .

(٢٠) ينقل المصنّف عن المعتبر في ثلاثة موارد : (١ : ٧٧ ، ١٠٦ ، ١١٤) .

(٢١) كتاب المعتبر أيضاً لا نعلم تاريخ تدوينه بالدقّة .

(٢٢) راجع : كشف الرموز ١ : ٢٠ .

(٢٣) الذريعة ١٨ : ٣٥ .

(٢٤) الفوائد الرجالية ٢ : ١٨٥ .

(٢٥) رياض العلماء ١ : ١٧٩ .

(٢٦) أعيان الشيعة ٤ : ٦٣٢ .

(٢٧) كتاب (المختصر النافع) تأليف نجم الدين ، جعفر بن الحسن ، المعروف بالمحقّق الحلّي ، مختصر كتاب (شرائع الإسلام) ؛ ومن هنا يُقال له أيضاً : (النافع في شرح مختصر الشرائع) . (راجع : الذريعة ، ١٤ : ٥٧ . حاجي خليفة ، مصطفى بن عبد الله ، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ، ٢ : ١٩٢٢) . وهذا الكتاب خلاصة لدورة في فقه الشيعة ، تشتمل على آراء المؤلّف على شكل فتاوى . وحُظي باهتمام العلماء منذ تصنيفه فعلّقوا عليه وشرحوه ، ومن شروحه كتاب كشف الرموز ، وغاية المرام ، وإيضاح النافع ، والمهذّب البارع ، ورياض المسائل . وسبق هؤلاء كلّهم المصنّف نفسه حيث شرحه بكتاب المعتبر في شرح المختصر ، لكنّه لم يوفّق لإتمامه .

(٢٨) كشف الرموز ، ١ : ٣٨ .

(٢٩) المصدر السابق : ٣٩ .

(٣٠) أوّل من استعمل هذا التعبير هو العلامة في القواعد ، وعبّر عنه في المختلف بـ (دلالة التنبيه) ، وفي المعتبر بـ (فحوى الكلام) . (المُحقّق الحلّي ، نجم الدين جعفر بن الحسن ، المُعتبر في شرح المختصر ، مؤسّسة سيد الشهداء عليه السلام ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٧ هـ ، ١ : ٣١ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف ، قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام ، مكتب النشر التابع لجماعة المدرّسين ـ قم المشرّفة ، ط ١ / ١٤١٣ هـ ، ١ : ٤١٨ . العلامة الحلّي ، مختلف الشيعة ، مكتب النشر التابع لجماعة المدرّسين ـ قم المشرّفة ، ط ٢ / ١٤١٣ هـ ٣ : ٢٦) .

(٣١) أوّل من استعمل التعبير المذكور فخر المحقّقين في كتاب إيضاح الفوائد ، ثمّ ورد بعده في كلام الشهيد في غاية المراد ، ثمّ في التنقيح للفاضل المقداد ، والظاهر أنّ

المراد منه هو القياس المنصوص العلّة (فخر المُحقّقين ، محمّد بن الحسن ، إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد ، مؤسّسة إسماعيليان ـ قم ، ط ١ / ١٣٨٧ هـ ، ٣ : ٧١ . غاية المراد ، ٣ : ٤٤١ . التنقيح الرائع ، ١ : ٧) .

(٣٢) التنقيح الرائع ، ١ : ٩ . ابن فهد الحلّي ، جمال الدين أحمد بن محمّد الأسدي ، المهذّب البارع في شرح المختصر النافع ، مكتب النشر التابع لجماعة المدرّسين ـ قم المشرّفة ، ط ١ / ١٤٠٧ هـ ، ١ : ٦٧ .

(٣٣) ابن إدريس الحلّي ، محمّد بن منصور ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، مكتب النشر التابع لجماعة المدرّسين ـ قم المشرّفة ، ط ٢ / ١٤١٠ هـ ، ١ : ٦٠٥ ، و ٢ : ١١٨ .

(٣٤) المُحقّق الحلّي ، نجم الدين جعفر بن الحسن ، شرائع الإسلام ، مؤسّسة إسماعيليان ـ قم ط ٢ / ١٤٠٨ هـ ، ٣ : ٣٦ . وقد ورد مصطلح (تخريج) في الشرائع مرّة واحدة ، والمختصر النافع خلاصة له .

(٣٥) المُحقّق الحلّي ، نجم الدين جعفر بن الحسن ، نكت النهاية مكتب النشر التابع لجماعة المدرّسين ـ قم المشرّفة ، ط ١ / ١٤١٢ هـ ، ٣ : ٣٢٨ .

(٣٦) المعتبر ١ : ٢٥٥ ، و ٢ : ٥١٥ .

(٣٧) المُحقّق الحلّي ، نجم الدين جعفر بن الحسن ، الختصر النافع في فقه الإمامية ، مؤسّسة المطبوعات الدينية ـ قم ، ط ٦ / ١٤١٨ هـ ، ١ : ٨١ : « الثالثة : لو نسي الإحرام حتى أكمل مناسكه فالمروي : أنّه لا قضاء . وفيه وجه بالقضاء مخرّج » .

(٣٨) نعم ، أوضح المؤلّف في شرحه وجه تردّد المحقّق في عدّة موارد .

(٣٩) كشف الرموز ١ : ٣٩ .

(٤٠) كشف الرموز ١ : ٣٩ ـ ٤٠ .

(٤١) المصدر السابق .

(٤٢) بما أنّ المحقّق ينقل عن كثير من الفقهاء فالرموز التي يذكرها أكثر ممّا ذكره المؤلّف (راجع : المعتبر ، ١ : ٣٣) .

(٤٣) كشف الرموز ١ : ٤٠ .

(٤٤) المصدر السابق ٢ : ٩٧ .

(٤٥) راجع : المصدر السابق ١ : ٢٢٣ ، و ٤٥٩ . ومع كلّ الجهد الذي بذله المؤلّف في نقل أقوال الفقهاء ، إلا أنّه في بعض الموارد لم يُشر حتى إلى أقوال الفقهاء الذين تعهّد

بنقل أقوالهم ، وذلك من قبيل : عدم نقله قول سلار بنجاسة لعاب المسوخ (كشف الرموز ٣ : ١٠٨ . المهذّب البارع ١ : ٢٢٨) ، وقول الصدوق والقاضي بنجاسة عرق الجنب من الحرام (كشف الرموز ١ : ١٠٨ . المهذّب البارع ١ : ٢٢٦) ، وقول الشيخ في النهاية والسيد المرتضى في الانتصار وابن إدريس في السرائر، في بحث القِران بين السورتين في الصلاة (كشف الرموز ١ : ١٥٣ . مختلف الشيعة ٢ : ١٥١ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف ، منتهى المطلب في تحقيق المطلب ، مركز التحقيق في الروضة الرضوية ـ مشهد ، ط ١ / ١٤١٢ هـ ، ٥ : ٨١) .

(٤٦) المدرّسي الطباطبائي ، السيد حسين ، مقدمة على فقه الشيعة ، المترجم : محمّد عاصف فكرت ، نشر مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد ، ط ١ / ١٤١٠ هـ : ٥٤ .

(٤٧) كشف الرموز ١ : ١٠٨ .

(٤٨) المصدر السابق : ١٥٤ .

(٤٩) المصدر السابق : ٣٠٨ .

(٥٠) المصدر السابق : ٣٣٥ ، ٢٤٧ ، ٢٨٤ ، و ٢ : ١٣٢ ، ٢٢٦ .

(٥١) المصدر السابق : ٥٥٠ .

(٥٢) المصدر السابق : ٤٨٢ .

(٥٣) المصدر السابق : ٤٨٩ .

(٥٤) مفتاح الكرامة ٤ : ٥١٢ .

(٥٥) كشف الرموز ١ : ١٦٥ . السرائر ١ : ٢٢٩ .

(٥٦) المصدر السابق ٢ : ٤٣٠ . السرائر ٣ : ٣٣٦ .

(٥٧) كشف الرموز ١ : ٢٤٦ . السرائر ١ : ٤٤٣ .

(٥٨) يُشير المؤلّف في ثلاثة عشر مورداً إلى بحوث وآراء أُستاذه في حلقة درسه وفي غيرها ؛ وذلك من قبيل : كشف الرموز ١ : ٥٣٢ ، ٣٨١ ، ١٧٩ ، ٣٦٩ ، ٩٧ ، ٧٧ ، و ٢ : ٢٨٦ ، ١٢٤ ، ٥٩ .

(٥٩) كشف الرموز ، ١ : ١٥٦ .

(٦٠) مفتاح الكرامة ١٠ : ٥٣٣ . الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي ، مسالك الأفهام ٦ : ٣٠ . التنقيح الرائع ٢ : ٣١٢ .

(٦١) كشف الرموز ٢ : ٤٦٢ .

(٦٢) المصدر السابق ١ : ٩٨ ، ١٠١ . الذريعة ٢٠ : ١٧٧ .

(٦٣) كشف الرموز ١ : ٧٩ ، ٦٧ ، ٦٦ ، ٥٩ ، و ... ، وينقل عن هذا الكتاب حوالي (٢٤) مرّة .

(٦٤) المصدر السابق ١ : ٤٦٠ ، ٢٧٢ ، ٥٦٠ ، و ٢ : ١٤ ، ١٣ ، ٩٠ ، ٤ ، و ... (ينقل : ١٨ مورداً) .

(٦٥) المصدر السابق ، ١ : ٥١٣ ، ٤٨٥ ، ٤٦٩ ، ١٧٢ ، ١٧١ ، و ... (ينقل : ١٥ مورداً) .

(٦٦) كشف الرموز ، ٢ : ٩٧ .

(٦٧) المصدر السابق : ٤٠ .

(٦٨) أعيان الشيعة ٧ : ١٧١ . الخونساري الإصبهاني ، الميرزا محمّد باقر ، روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات ، مهر استوار ـ قم ، ٢ : ٣٧٢ .

(٦٩) كشف الرموز ١ : ٥٤٠ ، ٥٤٧ .

(٧٠) كشف الرموز ١ : ٣٠٣ . السرائر ١ : ٣٠٥ . الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي ، رسائل الشهيد الثاني ، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم ، ط ١ / ١٤٢١ هـ ، ٢ : ٩٨٦ .

(٧١) كشف الرموز ٢ : ٤٤٨ ، ٤٧٧ .

(٧٢) أعيان الشيعة ٧ : ١٧٢ .

(٧٣) كشف الرموز ١ : ٩٤ ، ١٠١ ، ١٠٥ .

(٧٤) الذريعة ، ١٣ : ٣٨٢ ، و ١٥ : ٢٠١ . ينقل المحقّق في المعتبر عن الكتاب المذكور بهذا العنوان في عدّة موارد . (راجع : المعتبر ، ١ : ٨٢ ، ٣٧٢ ، ٣٩٥ ، ٤٠٠) .

(٧٥) كشف الرموز ١ : ٢٩٧ ، ٢٧٢ ، ٢٥٩ ، و ٢ : ١٤٧ ، و ... (ينقل : ٧ موارد) .

(٧٦) المصدر ١ : ٤١٩ .

(٧٧) المصدر السابق : ٦٦ ، ١٠٥ .

(٧٨) المصدر السابق ١ : ٢٨٠ ، ١٩٩ ، و ٢ : ١٧٦ ، ٤٢١ . والقول بأنّ رسالة ابن بابويه مفقودة مبني على القول بعدم اتحادها مع كتاب فقه الرضا عليه السلام .

(٧٩) راجع : كشف الرموز ١ : ١٥٦ ، في مسألة كراهة قول (آمين) عقيب سورة الحمد نقلا عن أبي الصلاح الحلبي ، وكذلك ٢ : ٢٧٥ ، في بحث مستحبّات اللعان واستحباب جلوس المرأة حاله ، حيث نقله ابن إدريس عن المبسوط للشيخ .

(٨٠) راجع : الفوائد الرجالية ٢ : ١٨٥ .

(٨١) المهذّب البارع ٥ : ١٦٢ . الشرائع ٢ : ٩٢ . ابن حمزة الطوسي ، محمّد بن عليب بن حمزة ، الوسيلة الى نيل الفضيلة ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٤ هـ : ٤٣٣ . السرائر ٣ : ٣٥٤ . ابن البرّاج ، القاضي عبد العزيز بن نحرير ، المهذّب

مكتب النشر التابع لجماعة المدرّسين ـ قم المشرّفة ، ط ١ / ١٤٠٦ هـ ، ٢ : ٤٦١ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ، دار الكتب الإسلامية ـ طهران ، ط ١ / ١٣٩٠ هـ ، ٤ : ٢٧٣ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، دار الكتب الإسلامية ـ طهران ، ط ٤ / ١٤٠٧ هـ ، ١٠ : ١٩٢ .

(٨٢) راجع : الطباطبائي ، علي بن محمّد بن أبي معاذ ، رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل ، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم ، ط ١ / ١٤١٨ هـ ، ١٦ : ٢١٩ . التنقيح الرائع ٤ : ٤١٨ .

(٨٣) حيث قال : « وإن قتل عبداً لم يخلُ : إمّا قتل عبد نفسه ، أو عبد غيره ، فإن قتل عبد نفسه عاقبه السلطان ، وأخذ منه قيمته » (٤٣٣) .

(٨٤) حيث قال : « ولا يُقتل الكامل بالناقص ، إلا إذا اعتاد قتل أهل الذمّة والعبيد ، فيُقاد به بعد ما يُؤخذ من وليّه فصل ما بين الديتين أو الدية وقيمته » (٤٣١) .

(٨٥) كشف الرموز ، ٢ : ٥١٤ .

(٨٦) مسالك الأفهام ، ١٤ : ١٥٨ .

(٨٧) راجع : الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية في مجرّد الفقه والفتوى ، دار الكتاب العربي ـ بيروت ، ط ٢ / ١٤٠٠ هـ : ٣٣٢ .

(٨٨) راجع : غاية المراد ٤ : ٢٧٤ . جواهر الكلام ٤١ : ٩ .

(٨٩) رياض المسائل ١٥ : ٢٢٩ .

(٩٠) التنقيح الرائع ٤ : ٢٨٥ .

(٩١) كشف الرموز ٢ : ٤٧٦ .

(٩٢) مفتاح الكرامة ، (ط. ق) ، ٨ : ٢١٥ .

(٩٣) المصدر السابق : ٢١٦ .

(٩٤) جواهر الكلام ٣٩ : ٢٨٢ .

(٩٥) السرائر ٣ : ٢٨٠ . وينبغي التنبيه إلى أنّ العلامة في المختلف ينقل نصّ هذه العبارة عن السرائر . المختلف ٩ : ٩٩ .

(٩٦) دائرة المعارف الإسلامية الكبرى ٢ : ٧١٨ .

(٩٧) كشف الرموز ١ : ١٠٧ . مفتاح الكرامة (ط . ق) ، ٨ : ٤٣٢ . جواهر الكلام ١١ : ١٤٩ . وعبارة الجواهر كالتالي : « وما عن كشف الرموز ـ من أنّ الشيخ فرّق بين الجمعة والجماعة ، فذهب في الخلاف والمبسوط إلى أنّه يدرك الجماعة بإدراكه راكعاً ، وفي

النهاية والاستبصار والمبسوط في الجمعة إلى أنّه لا يدرك ـ يردّه ملاحظة كلام الشيخ ، فلاحظ وتأمّل » .

(٩٨) مختلف الشيعة ١ : ١٧٨ . كشف الرموز ١ : ٤٨ ـ ٤٩ .

(٩٩) المصدر السابق ١ : ١٩٧ . كشف الرموز ١ : ٥٠ .

(١٠٠) كشف الرموز ١ : ٤٩ . المعتبر ، ١ : ٥٨ . منتهى المطلب ١ : ٧٠ .

(١٠١) كشف الرموز ١ : ٥٨ . مختلف الشيعة ١ : ٢٢٢ .

(١٠٢) المفيد ، محمّد بن محمّد بن النعمان ، المقنعة ، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد ـ قم ، ط ١ / ١٤١٣ هـ : ٦٤ .

(١٠٣) المعتبر ، ١ : ٨٢ .

(١٠٤) المصدر السابق : ١٥٣ ، و ٢ : ١٤٢ . مفتاح الكرامة ٧ : ٦٠ .

(١٠٥) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الخلاف ، مكتب النشر التابع لجماعة المدرّسين ـ قم المشرّفة ، ط ١ / ١٤٠٧ هـ ، ٤ : ١٠٦ ، و ٣٨٥ .

(١٠٦) كشف الرموز ٢ : ٤٥٧ .

(١٠٧) مفتاح الكرامة (ط . ق) ، ٨ : ٢١٤ ـ ٢١٥ .

(١٠٨) راجع : مقدّمة السرائر .

(١٠٩) كشف الرموز ١ : ٨٦ .

(١١٠) المصدر السابق : ١٣١ .

(١١١) المصدر السابق : ٣٢١ .

(١١٢) المصدر السابق : ٣٦٧ .

(١١٣) السرائر ١ : ٥٦٦ . ابن فهد الحلّي ، جمال الدين أحمد بن محمّد الأسدي ، المقتصر في شرح المختصر ، مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد ، ط ١ / ١٤١٠ هـ : ١٥٢ . كشف الرموز ١ : ٤٠٥ . النهاية : ٢٢٨ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ، المكتبة الرضوية لإحياء تراث الجعفرية ـ طهران ، ط ٣ / ١٣٨٧ هـ ، ١ : ٣٤٣ . السرائر ١ : ٢٩٨ . المعتبر ٢ : ٣٠٤ . كشف الرموز ١ : ١٨٠ .

(١١٤) كشف الرموز ٢ : ٤٥١ . النهاية في مجرّد الفقه والفتوي : ٦٢٤ . السرائر ٣ : ٢٥٨ . المُحقّق الحلّي ، نجم الدين جعفر بن الحسن ، الرسائل التسع ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم ، ط ١ / ١٤١٣ هـ : ٢٥٣ .

(١١٥) كشف الرموز ٢ : ٣٧٠ .

(١١٦) المصدر السابق : ١٥٧ . المعتبر ٢ : ١٨٦ .

(١١٧) كشف الرموز ١ : ١٦٣ . المعتبر ٢ : ٢٣٣ .

(١١٨) كشف الرموز ١ : ٣٨٠ . السرائر ١ : ٥٧٥ ، و ٦٢٤ .

(١١٩) المائدة : ٩٧ .

(١٢٠) كشف الرموز ١ : ١٣١ .

(١٢١) السرائر ١ : ٢٩٨ . كشف الرموز ١ : ١٨٠ .

(١٢٢) المصدر السابق . المعتبر ٢ : ٣٠٤ ـ ٣٠٥ .

(١٢٣) ينبغي التنبيه على أنّ مبنى (مقتضى أصول المذهب) يُعتبر أحد المباني الفقهية الهامّة لدى ابن إدريس ، حيث ذكر هذا الاصطلاح وما يقرب منه أكثر من مئتي مرّة ، ممّا يكشف عن أهميته لديه ، وللتعرّف بنحو أكثر على الموضوع راجع : (همّت بناري ، علي ، حياة وفكر ابن إدريس : ٢٧٦ ـ ٢٩٥) .

(١٢٤) في بحوث علم الدراية من هذا الكتاب .

رسالة في حكم الماء القليل الملاقي للنجاسة

القسم الثاني

❑ آية الله محمد الفيض القمي

❑ تحقيق : السيد حسن الفاطمي الموحد

الأُستاذ ميثم الدباغ

المطلب الرابع ـ في الجواب عن الأدلة التي أُقيمت على نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة :

[الجواب عن الشهرة]

فنقول في الجواب عن الشهرة : إنّ الشهرة في الفتوى من جلّ الفقهاء المعروفين ليست بحجة ؛ فإنّها ليست من الظنون الخاصة التي قام على حجيّتها دليل خاص كخبر الواحد ، ولم يقم دليل عام على حجيّتها . نعم ، بناءً على حجية مطلق الظن بدليل الانسداد فالظن الحاصل منها يكون من أفراده ، وقد تُوهِّم حجيّتها بالخصوص ؛ لدلالة الأدلة التي دلت على حجية خبر الواحد بالفحوى ؛ لأنّ الظن الذي تفيده الشهرة أقوى مما يفيده الخبر ، وهذا الدليل يتوقّف على أُمور :

الأول : العلم بأنّ مناط حجية الخبر هو حصول الظن منه .

الثاني : كون الظن الحاصل من الشهرة أقوى من الظن الحاصل من الخبر .

الثالث : أن يكون استفادة الحكم في الشهرة بالدلالة اللفظية التي دلت على حكم الأصل بمفهوم الموافقة وإلا لا يكون من الفحوى ، وعلى فرض حصول العلم بأنّ الفرع أولى في هذا الحكم من الأصل مع عدم الدلالة اللفظية على ذلك يسمّى ذلك بالأولوية القطعية لا الفحوى .

وكيف كان ، فكل واحد من الأُمور الثلاثة ممنوع :

أمّا الأول : فلأنّه لا علم لنا بأنّ مناط حجية الخبر هو حصول الظن ، بل ولا ظن لنا بذلك ؛ فلعل حجية الخبر من جهة خصوصية فيه ليست في الشهرة ، بل دعوى العلم بحجيّته من جهة الخصوصية لا تكون بعيدة ؛ ولذا يكون حجة وإن لم يحصل منه الظن ، وعلى فرض حصول الظن بأنّ مناط الحجية هو الظن فليس هذا مدلولاً للدليل الدال على حجية خبر الواحد ، وحينئذٍ فلا دليل على حجية هذا الظن .

وأمّا الثاني : فلأنّه ليس الظن الحاصل من الشهرة أقوى من الظن الحاصل من الخبر ، بل قد لا يحصل من الشهرة ظن أصلاً ، بل قد يحصل الظن على خلافها ، ألا ترى أنّ المجتهد بعدما راجع الأدلة الشرعية ، ودقّق النظر فيها ، وراعاها حق رعايتها ، وأحاط بالأدلة الدالة على الحكم ، وجمع بين أخبارها ، وراعى الأُصول المعتبرة ، وجدّ واجتهد ، وسعى وفكّر ، بل وباحث أهل النظر ، ورأى أنّ دليل المشهور موهون والدليل الدال على خلافهم متقن ، فانجرّ نظره إلى الحكم المخالف للمشهور بسبب الأدلة المتقنة عنده ، فلا ظن على الحكم الموافق لهم ، بل يخطّئهم في مسلكهم وطريقتهم ، ويكون الظن على خلافهم ؟ !

نعم ، لو أفتى المشهور من القدماء بحكم ولم يكن دليل على وفقه فيما بأيدينا ،

يحصل الظن أو الاطمئنان بأنّه كان لهم دليل وكان الدليل عندهم تامّاً ؛ لأنّ هؤلاء العلماء الفحول العدول لا يمكن أن يجتمعوا على حكم شرعي من غير حجة ودليل ، ولكن حصول هذا الظن أو الاطمئنان مبنيّ على أن لا يكون فيما بأيدينا شيء يمكن أن يستندوا إليه ، وإلا فلا يحصل الظن بأنّه كان لهم دليل آخر غير هذا الذي بأيدينا ؛ لإمكان أن يكون مستندهم هذا الذي بأيدينا ، ولو فرض حصول الظن لواحد فقد لا يحصل للآخر ، وحينئذٍ ينظر في هذا الذي يحتمل أن يكون مستندهم ، وإذا لم يكن المستند عندنا تامّاً ، فلا يكون الحكم عندنا تامّاً .

وكيف كان ، ففي المورد الذي حصل الظن أو القطع بأنّه كان لهم دليل استندوا إليه في هذا الحكم فلا دليل على حجية هذا الظن ، وليس هذا ظناً بالحكم بل ظن بالدليل ، ولا ملازمة بين الظن بالدليل وبين الظن بالحكم ، وفي المورد الذي حصل القطع بأنّه كان لهم دليل غير ما بأيدينا لا موجب لأن يكون الدليل الذي يكون دليلاً عندهم دليلاً عندنا ؛ فلعلّنا لو اطّلعنا عليه لم نعتبره دليلاً وكان مورداً للخدشة عندنا .

والحاصل : أنّه لا يحصل الظن من الشهرة الفتوائية بالحكم ، ولو حصل منها الظن أحياناً لا يكون أقوى من الظن الحاصل من الخبر .

وأمّا الثالث : فلأنّه ليس في الأدلة الدالة على حجية خبر الواحد بالخصوص ما يدل بالدلالة اللفظية على أنّه من جهة حصول الظن ، فكيف يكون فيها ما يدل على حكم الشهرة بمفهوم الموافقة بالدلالة اللفظية ؛ نظير قوله تعالى : ﴿ فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ ﴾ (١) الذي يدل على حرمة الضرب بمفهوم الموافقة ؟ !

وأمّا الأولوية القطعية : فمتوقّفة على القطع بأنّ مناط حجية خبر الواحد هو

---

(١) الإسراء : ٢٣ .

الظن ، وعلى القطع بأنّ الظن الحاصل من الشهرة يكون أقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد ، وقد عرفت الكلام فيهما .

[مرفوعة زرارة]

وقد يتمسّك لحجية الشهرة بالخصوص بمرفوعة زرارة ، قال : قلت : جعلت فداك ، يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان ، فبأيّهما آخذ ؟ فقال : « يا زرارة ، خذ بما اشتهر بين أصحابك ، ودع الشاذّ النادر » ، فقلت : يا سيّدي ، إنّهما معاً مشهوران مرويّان مأثوران عنكم ، قال : « خذ بقول أعدلهما ... » الخبر [١] .

بناءً على أن يكون المراد بالموصول في قوله : « خذ بما اشتهر ... » إلى آخره أعمّ من الخبر والفتوى .

أو يقال : إنّ جعل مناط الحكم بالأخذ والحجية في الخبر هو الشهرة يدل على أنّ الشهرة علّة للحجية والأخذ ، فيؤخذ بالشهرة ولو كانت في غير الخبر .

وكلاهما في نهاية الضعف :

أمّا الأول : فلأنّ ذكر قوله : (يأتي عنكم الخبران المتعارضان) قرينة على أنّ المراد بالموصول في الجواب هو الخبر . ثم إنّ ذكر الراوي بعد ذلك : (إنّهما معاً مشهوران) دليل على أنّ المراد هو الخبر ؛ لأنّ الخبرين المتعارضين يمكن أن يكون كلاهما مشهوراً مذكوراً في كتب الأصحاب وألسنتهم ، بخلاف الفتوى .

وأمّا الثاني : فلأنّ الحكم بالأخذ بالخبر المشهور وحجيته لا دلالة له على حجية الشهرة مطلقاً ولو كان في غير الخبر ، ألا ترى أنّه إذا سأل سائل : أيّ

---

(١) عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية ، قم ، ط ١ / ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م ، ٤ : ١٣٣ ، ح ٢٢٩ .

الرمّانتين آكل ؟ فأجاب : كلْ ما كان حامضاً ، لا يدل على مطلوبية أكل كلّ ما كان حامضاً ولو كان غير الرمّان ؟ !

[مقبولة ابن حنظلة]

وقد يتمسّك لحجية الشهرة بمقبولة ابن حنظلة ، ففيها : « ... ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به ، المجمع عليه من أصحابك ، فيؤخذ به من حكمنا ، ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك ؛ فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه ؛ وإنّما الأُمور ثلاثة : أمرٌ بيّنٌ رشدُه فيُتّبع ، وأمرٌ بيّنٌ غيُّه فيُجتَنب ، وأمرٌ مشكلٌ يُرَدّ علمه إلى الله وإلى رسوله . قال رسول الله ﷺ : حلال بيّن ، وحرام بيّن ، وشبهات بين ذلك ، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات ، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم » .

قلت : فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم ؟ ... إلى آخر الخبر [1] .

فإنّ المراد بـ « المجمع عليه » في الموضعين هو المشهور ؛ بقرينة المقابلة بقوله : «ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور » ، فعموم التعليل في قوله : « فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه » يدل على أنّ كلّ ما كان مشهوراً لا ريب فيه .

وفيه : أنّ الظاهر من قوله : « المجمع عليه ... » إلى آخره هو ما أُجمع على روايته بين أصحابك ، وهو الذي يطلق عليه المشهور ؛ يعني الواضح الذي لا سترة فيه ، ولا تنافي بين المجمع عليه وبين المشهور بحسب اللغة حتى يحتاج إلى التصرّف في ظاهر أحدهما بقرينة وجود الآخر ؛ فإنّ حاصل معناه بحسب اللغة هو الواضح البيّن الذي لا سترة فيه ، ومنه قولهم : (شَهَرَ سيفَه)

---

(١) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ، دار الكتب الإسلامية ـ طهران ، ط ٥ / ١٣٦٣ ش ، ١ : ٦٨ ، ح ١٠ .

و (سيفٌ شاهِر) ، وإطلاق المشهور في قبال المجمع عليه إطلاقٌ حادث واصطلاح جديد .

فالمراد : أنّه يؤخذ بالرواية والخبر الذي يعرفه جميع أصحابك ، ويترك الشاذّ الذي لا يعرفه الجميع ؛ فإنّ الخبر الذي أجمع أصحابك على روايته يكون ممّا لا ريب فيه ويكون بيّن الرشد ، بخلاف الخبر الشاذّ الذي لا يعرفه إلا القليل من أصحابك ؛ فإنّه في قبال المجمع عليه يصير من الأمر المشكل الذي يردّ علمه إلى الله ورسوله ، وحينئذٍ فالأخذ بعموم التعليل يكون مؤدّاه : أنّ المجمع عليه لا ريب فيه ، لا المشهور .

فلا دلالة للرواية على حجية المشهور الاصطلاحي في الأصل ـ أعني الخبر ـ فكيف الكلام في الفرع ؛ أعني الشهرة الفتوائية ؟ ! مع أنّه يمكن أن يقال : إنّه لا دلالة له على عموم الحكم لكلّ مجمع عليه ، فإذا سأل المريض : أيّ الرمّانتين آكل ؟ وأجابه الطبيب : كلْ ما كان منهما حلواً فإنّ الحلو لا ضرر فيه ، لا يدل على أنّ كلّ حلو لا ضرر فيه ، فتأمّل .

والإنصاف أنّ عدم دلالة الروايتين أوضح من أن يخفى على أحد ، وهذا مع الغضّ عن التكلّم في السند .

[حجية مطلق الظن]

وأمّا القول بحجية الشهرة من جهة حجية مطلق الظن فيتوقّف على أمرين :

الأول : حصول الظن بالحكم من الشهرة ، وقد عرفت عدم حصول الظن منها بالحكم إلا نادراً .

الثاني : تمامية مقدّمات دليل الانسداد التي من جملتها انسداد باب العلم والعلميّ إلى كثير من الأحكام التي نعلم إجمالاً أنّا مكلّفون بها . ولكنّ انسداد

باب العلم والعلميّ ممنوع ، والعلم الإجمالي بالأحكام ينحلّ بما في أيدينا من العلم والعلميّ ، فلا يتم الدليل على حجية مطلق الظن كما حقّقناه مفصّلاً في الأُصول .

[الجواب عن الإجماع]

وأمّا الجواب عن الإجماع فمجمل القول فيه أنّ هنا أمرين :

الأمر الأول ـ في وجه اعتبار الإجماع :

فنقول : إنّه لا دليل على اعتبار الإجماع من حيث هو هو ؛ بمعنى أن يكون إجماع الأصحاب على حكم دليلاً على هذا الحكم ، نظير قيام الكتاب على الحكم ، فيكون دليلاً على الحكم مثل الكتاب ، بل الدليل هو رأي الإمام المستكشف عن الإجماع . وعلى هذا فذكر الإجماع باستقلاله في أدلة الفقه غير موجّه ، فينبغي الاكتفاء عن الإجماع بذكر السنّة ؛ لأنّ الدليل في الحقيقة هو السنّة ، غاية الأمر أنّه يستكشف السنّة من الإجماع .

إن قلت : إنّ ذكر الفقهاء ـ قدّس الله أسرارهم ـ الإجماعَ أحدَ الأدلة الأربعة من جهة أنّ الإجماع يكون كالخبر ؛ فكما أنّ الخبر أحد الأدلة الأربعة من جهة أنّه يستكشف منه قول الإمام أو فعله ، كذلك الإجماع فإنّه يستكشف منه قول المعصوم .

قلت : السنّة ـ التي هي أحد الأدلة الأربعة ـ هي نفس المحكيّ ؛ أعني قول المعصوم وفعله وتقريره ، والخبر هو الحاكي لها ، فإذا روى زيد عن عمرو عن زرارة عن أبي جعفر ﷺ ، فدليل الفقه هو قول أبي جعفر ، لا (روى زيد عن عمرو ...) إلى آخره .

إن قلت : إنّ البحث عن حجية خبر الواحد هو البحث عن السنّة ، وهو بحث

عن حجية خبر الواحد لا عن قول المعصوم .

قلت : دليل الفقه ـ وهو الدليل على الحكم الإلهي ـ إنّما هو قول المعصوم ، والبحث عن حجية الخبر بحث في أنّ خبر الواحد حجة ؛ بمعنى أنّه يثبت السنّة وقول المعصوم به ، فالدليل على الحكم هو قول المعصوم ، وإنّما نريد إثبات قول المعصوم بخبر الواحد . ومنشأ ذكر علمائنا الأعلام ـ قدّس الله أسرارهم ـ الإجماع أحد الأدلة أنّهم أخذوا ترتيب الأُصول من علماء السنّة والجماعة ، فلمّا رأوا أنّهم ذكروا الإجماع أحد الأدلة الفقهية ورأوا أنّه يمكن أن يكون الإجماع دليلاً إذا طابق السنّة ذكروه أحد الأدلة ، واستدلوا لحجيّته بمطابقته قول المعصوم . وبظنّي القاصر أنّهم إن أسقطوه واكتفوا عنه بذكر السنّة كان أحرى ؛ فإنّ علماء السنّة إن عدّوا الإجماع أحد الأدلة فهو الدليل على مقصدهم ؛ لأنّهم يرون الإجماع دليلاً بالاستقلال في قبال السنّة ، بخلاف الشيعة فإنّهم لا يرونه دليلاً مستقلاً ، بل يرون دليليّته من جهة مطابقته السنّة .

وعلى هذا ، فوجه اعتبار الإجماع لمدّعيه هو القطع برأي الإمام . ومستند القطع أُمور :

أحدها : العلم بدخول شخص الإمام في المجمعين وإن كان لم يعرف بشخصه وبالخصوص .

والثاني : قاعدة اللطف . وهو الذي استند إليه الشيخ وأتباعه .

والثالث : الحدس بقول الإمام من إجماع جماعة . كما اختاره المتأخرون .

[العلم بدخول الإمام في المجمعين]

أمّا القسم الأول : فلم يقع من الصدر الأول من زمان الرسول ﷺ إلى الآن لأحد من الأُمة مثل هذا ؛ بأن يرى واحد جماعة فيهم المعصوم ويرى أنّ كلّ

واحد منهم يحكم بحكم واحد في واقعة واحدة ، فيعلم أنّ المعصوم قد حكم بهذا الحكم من جهة أنّه فيهم ، ولم يدّعِ مثل هذا الإجماع أحد من الأُمة إلى الآن ، وإنّما يذكر مقام ثبوته وإمكانه في الكتب الأُصولية .

[قاعدة اللطف]

والقسم الثاني : هو دعوى القطع بقول المعصوم من باب اللطف ، وهو الذي ذكره الشيخ وجماعة ، قالوا : إنّ الأُمة إذا اتّفقت على حكم ولم يكن في الكتاب والسنّة القطعية ما يدل على خلافه فهو الحكم الحق ، وإلا لوجب على الإمام أن يظهر ويُظهر الحق ولو بإعلام بعض ثقاته حتى يؤدّي الحق إلى الأُمة ، وهذا يتوقّف :

على الاطّلاع على اتّفاق جميع الموجودين في عصر واحد على الحكم .

وعلى تمامية قاعدة اللطف .

أمّا الأول ـ وهو الاطّلاع على اتّفاق جميع العلماء الموجودين في عصر واحد على حكم ـ فهو ممتنع عادةً ؛ لأنّ العلماء متفرّقون في بلاد الإسلام ، وليس كلّ عالم معروفاً ؛ فربّ عالم غير معروف يكون أعلم وأفقه من المعروف ، والمسلمون ـ بحمد الله ـ كثيرون ، وبلادهم كثيرة متباعدة ، والاطّلاع على هذا الإجماع يحتاج إلى المسافرة في جميع بلاد الإسلام من الهند والسند والأفغان وإيران وبلاد العرب ، وإلى السؤال عن العلماء الموجودين في كلّ بلد والتفتيش عنهم ، بل يلزم السير في القرى والمفاوز والبراري ، ومع التفتيش والتفحّص في المدائن والبلاد والقرى والمفاوز والصحاري والبراري بالجدّ والاجتهاد لا تطمئنّ النفس بملاقاة جميع العلماء والمجتهدين ؛ فلعلّ واحداً منهم كان مستوراً في الزوايا ومغموراً في البرايا لم يصل إليه المفتّش ولم يدركه المتفحّص ، فكيف

بمن لم يسافر ولم يتفحّص ولم يكاتب ولا اطّلاع له بما هو خارج عن محيطه إلا عن بعض الكتب المدوّنة ؟ ! مع أنّه قلّ في العلماء من يؤلّف كتاباً ، وقليل ما هم ، ولعلّنا لو تفحّصنا لا نجد واحداً من المئة منهم من يؤلّف كتاباً .

وعلى فرض التفحّص والتفتيش ، فلا شك أنّ التفتيش التامّ يحتاج إلى طول الزمان ، فلعلّ من اطّلع المتفحّص على رأيه بالمشافهة أو الكتاب تبدّل رأيه بعد ذلك ، فإذا وصل تفحّصه بالأواخر تبّدل رأي بعض الأوائل ، وعلى هذا فلا يمكن الاطّلاع على اتّفاق أقوالهم في عصر واحد .

إن قلت : يمكن رفع هذا المحذور بالتمسّك باستصحاب بقاء الرأي .

قلت : لا دليل على حجية مثل هذا الاستصحاب الذي يتحصّل منه موضوع قاعدة اللطف مع أنّه مثبت ؛ فإنّه إذا شكّ في أنّ زيداً باقٍ على رأيه أم لا ، وأثبت بالاستصحاب بقاء رأيه ، فيثبت أنّ الكلّ متّفقون على هذا الرأي ، فيصير مورداً لقاعدة اللطف.

هذا مع أنّ قاعدة اللطف إنّما هي جارية في الموارد التي يعلم وجداناً باتّفاق الكلّ ، لا في المورد الذي يحكم باتّفاق الأصحاب من الاستصحاب .

هذا كلّه في دعوى الإجماع بقاعدة اللطف ودعوى إجماع من كان في عصر واحد ، فكيف بادّعاء اتّفاق الكلّ ودعوى إجماعهم من الصدر الأول إلى العصر الذي يدّعى الإجماع فيه ؟ ! وما أدري من أين يحصل الاطّلاع على قول السابقين ومن أيّ شيء أحرزوا أقوال السالفين ؟ ! غاية الأمر اطّلاعهم على الكتب الموجودة من العلماء المفقودين ، فكم من عالم جليل لم يؤلّف كتاباً ولم يطّلع على قوله المعاصرون ؛ فكيف بالعصر المتأخر ؟ ! وكم من فقيه فقيد ألّف كتاباً أو كتباً قد انمحى اسمه واندرس رسمه ؟ !

والعويصة التي حيّرتني هي دعوى العلماء الأجلّة الأعاظم الذين يقولون بقاعدة اللطف الإجماعَ على الحكم ، مع ما عرفت من عدم إمكان الاطّلاع على أقوال جميع العلماء في العصر الواحد . والذي زاد تحيّري هو دعوى الإجماع - الذي صريحه أو ظاهره اتّفاق الكلّ - من العصر الأول إلى عصره المتأخر.

قال المحقق السبزواري في الذخيرة بعد بيان تعسّر العلم بالإجماع : إنّ « مرادهم بالإجماعات المنقولة في كتبهم في كثير من المسائل بل أكثرها لا يكون محمولاً على معناه الظاهر ، بل إمّا يرجع إلى اجتهاد من الناقل بسبب القرائن والأمارات التي اعتبرها إلى أنّ المعصوم عليه السلام موافق في هذا الحكم ، أو مرادهم الشهرة ، أو اتّفاق أصحاب الكتب المشهورة ، إلى غير ذلك من المعاني المحتملة » (١).

ثم قال بعد كلام له : « والذي ظهر لي من تتبّع كلام المتأخرين أنّهم كانوا ينظرون إلى كتب الفتاوى الموجودة عندهم في حال التأليف ، فإذا رأوا اتّفاقهم على حكم قالوا : إنّه إجماعيّ ، ثم إذا اطّلعوا على تصنيف آخر خالف مؤلّفه الحكم المذكور رجعوا عن الدعوى المذكورة ، ويرشد إلى هذا كثير من القرائن التي لا يناسب المقام تفصيلها » (٢).

وعن المحدّث الخبير المجلسي تَدُّسُ في كتاب الصلاة من البحار - بعد ذكر معنى الإجماع ووجه حجيّته عند الأصحاب - أنّه قال : « إنّهم - قدس الله أرواحهم - لمّا رجعوا إلى الفروع كأنّهم نسوا ما أسّسوه في الأُصول » (٣).

ثم بعد كلام له في الطعن على إجماعاتهم قال : « فيغلب الظن على أنّ

---

(١) المحقق السبزواري ، ذخيرة المعاد ، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم ، ١ : ٥٠.

(٢) المصدر السابق ١ : ٥١.

(٣) العلامة المجلسي ، محمد باقر ، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ، مؤسسة الوفاء - بيروت ، ط ٢ / ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م ، ٨٦ : ٢٢٢ .

مصطلحهم في الفروع غير ما جروا عليه في الأُصول » [١] .

وقال المحقق في المعتبر : « ومن المقلّدة من لو طالبته بدليل ذاك لادّعى الإجماع ؛ لوجوده في كتب الثلاثة » [٢] .

وقال صاحب المعالم ـ بعد أن ذكر أنّ حجية الإجماع إنّما هي لاشتماله على قول المعصوم ـ : « والعجب من غفلة جمع من الأصحاب عن هذا الأصل ، وتساهلهم في دعوى الإجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية ، حتى جعلوه عبارة عن مجرّد اتّفاق الجماعة من الأصحاب ، فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من غير قرينة جليّة ، ولا دليل لهم على الحجية معتدّ به » [٣] انتهى .

والذي يمكن أن يُعتذَر عنهم (قدّس الله أسرارهم) ـ بعدما عرفت من عدم إمكان الإحاطة بأقوال من كان من العلماء في عصر واحد فكيف بالإحاطة بأقوالهم من الصدر الأول إلى عصر من يدّعي الإجماع ؟ ! ـ هو أنّ مدّعي الإجماع إنّما يدّعي إجماع الكلّ أعمّ من أن يكون مراده إجماع عصر واحد أو إجماع جميع العلماء من العصر الأول إلى عصره ، لكنّ دعواه الإجماع إنّما تكون من الحدس ، ومنشأ حدسه أحد الأُمور التي تستفاد من التتبّع :

الأول : حسن الظن بجماعة اطّلع على أقوالهم ، وهو وإن لم يستقصِ أقوال معاصريه ، أو لم يستقصِ أقوال مؤلّفي الكتب من الصدر الأول من كتبهم ،

---

(١) المصدر السابق ٨٦ : ٢٢٢ .

(٢) المحقق الحلي ، المعتبر في شرح المختصر ، مؤسسة سيد الشهداء (ع) ـ قم ، ١٣٦٤ ش ، ١ : ٦٢ .

(٣) جمال الدين حسن ، معالم الدين وملاذ المجتهدين ، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم : ١٧٤ .

ولم [1] يستقصِ أقوال من ذكر أقوالهم في الكتب المدوّنة الموجودة ، إلا أنّه من جهة حسن الظن بالجماعة التي اطّلع على أقوالهم يقطع بأنّ سائر العلماء أيضاً موافقون للجماعة التي اطّلع على أقوالهم .

الثاني : اتّفاق المعروفين من أهل عصره أو من العصر الأول إلى عصره ، فيقطع باتّفاق الكلّ من جهة اتّفاق المعروفين والمشهورين .

الثالث : ملاحظة الأصل المجمع عليه مع عدم دليل على خلافه ، أو ملاحظة العام أو المطلق مع عدم الظفر بالمخصّص أو المقيّد ، أو ملاحظة الخبر المعتبر عند عدم وجدان المعارض ، فيقطع أنّه لا دليل في قبال الأصل ، ولا مخصّص في قبال العام ، ولا مقيّد للمطلق ، ولا معارض للخبر ، ويقطع بأنّ العموم قائلون بهذا القول ، وقد يحتمل أن يكون مراد بعضهم بالإجماع قيام الإجماع على الأصل أو القاعدة ، وليكن ذلك على ذكر منك .

وأمّا الثاني ـ وهو [تمامية] قاعدة اللطف ـ فقد أثبتنا بطلان أدلته في الأُصول ، ولا نطيل الكلام هنا بذكر الأدلة والأجوبة ، ومن أراد الاطّلاع فليرجع إلى الكتب الأُصولية .

[الحدس بقول الإمام]

والقسم الثالث : الحدس بقول الإمام من رأي جماعة من العلماء الأعلام ؛ بحيث يحصل القطع بأنّه لو لم يكن هذا الحكم موافقاً للإمام لَما وافق عليه تلك الجماعة من العلماء الأعلام ، سواء كان تلك الجماعة في عصر واحد أو في أعصار مختلفة . وهذا المعنى لا ينافي وجود مخالف في هذا الحكم من العلماء المعاصرين أو من غيرهم من المتقدمين وحصول القطع برأيه . وقوله : (من

---

(١) كذا في الأصل ، ولعلّ الصحيح (أو لم) .

رأي تلك الجماعة) إمّا من جهة مجرّد حسن الظن بهم ، أو من جهة حسن الظن بانضمام قرائن ودلائل أُخرى بحيث لا يحصل القطع من قول الجماعة ، لكن إذا انضمّ إليه القرائن والدلائل أفاد القطع . وكيف كان فقطعه برأي الإمام وقولِه حجة بينه وبين الله لمن حصل له القطع ، وليس حجة لغيره ممّن لا يحصل له القطع .

[الحاصل]

فتحصّل من جميع ما ذكرنا : أنّ الإجماع الذي يفيد المنقول إليه هو القسم الأول ؛ وهو الذي يكون المعصوم داخلاً في الجماعة الذين يحكمون بالحكم ، وهذا الذي لا وجود له في الخارج ، ولم يدّعِ أحد الإجماع بهذا المعنى .

والقسم الثاني غير مفيد ـ وهو اجتماع العلماء في عصر واحد على حكم يكشف عن حكم الإمام به بقاعدة اللطف ـ لأنّه لا يمكن الاطّلاع على أقوال جميع العلماء في عصر واحد ، ومع ذلك قاعدة اللطف غير تامّة .

والقسم الثالث ـ وهو كشف قول الإمام بالحدس ـ وهو وإن كان مفيداً لمن حصل له القطع من إجماع هذه الجماعة إلا أنّه لا يفيد من لا يحصل له القطع من إجماعهم ، ولا يجوز له الركون إلى هذا الإجماع عقلاً ولا شرعاً .

الأمر الثاني ـ في نقل الإجماع وحجيّته للمنقول إليه :

وقد استدل لحجيته بالأدلة التي استدل بها لحجية خبر الواحد ؛ فإنّ الناقل للإجماع : قد ينقل المحكي ـ أعني قول المعصوم ـ فهو الخبر الذي ينقل قول المعصوم ، وقد ينقل الحاكي ؛ أعني إجماع الأصحاب الذي هو كاشف وحاكٍ عن قول المعصوم ، وبعد ثبوت حجيّته بالأدلة الدالة على حجية الخبر يترتّب عليه لوازمه وطوارئه التي منها كشفه عن قول المعصوم .

بل نقول : إنّ ناقل الإجماع ينقل في الحقيقة قول المعصوم وإن قال : (قد أجمع الأصحاب) وأمثاله ؛ لأنّه كناية عن قول المعصوم بإرادة اللازم عن ذكر الملزوم .

ومجمل القول في جوابه : إنّه ينبغي أن يلاحظ [هل] انّ دليل حجية الخبر عام لكلّ خبر أخبره من تثق به وإن كان أخبره عن رأيه وحدسه وعن مستخرجات أفكاره واجتهاداته ، أو الدليل مخصوص بالإخبار عن الحسّ ؟

ومن الواضح أنّ الدليل مخصوص بالمحسوس ، ولا دلالة له على حجية أفكاره وأنظاره وحدسه وقطعه للغير ؛ ألا ترى أنّ العقلاء والعلماء يباحثون ويناظرون أمثالهم في مقطوعاتهم الحدسية ومطالبهم العلمية وأفكارهم النظرية وينسبونهم إلى الصواب والخطأ ؟ ! وإلا لكان فتوى كلّ مجتهد حجة على كلّ مجتهد ؛ لأنّه يخبر عن حكم الله على حسب اجتهاده ، فإن كان حجة على غيره لكان على كلّ أحد تصديقه والعمل به ، وهذا واضح بلا سترة فيه ولا شبهة تعتريه .

وقد علمت أنّ الإجماع الدخولي لم يوجد ولا يدّعيه أحد ، وأنّ الإجماع بقاعدة اللطف غير تامّ ، وقاعدة اللطف أمر عقلي ينسب المنقول إليه ناقله إلى الخطأ في هذا الأمر العلمي العقلي ، مع أنّ القطع بانعقاد الإجماع كان من الحدس حسبما عرفت في المطلب الأول ، وقد عرفت أنّ الإخبار عمّا كان من جهة الحدس ليس من الخبر الذي يجب تصديقه ، وعلى هذا فإن كان نقل الإجماع من جهة حدسه بقول المعصوم من اجتماع جماعة ـ كما اختاره المتأخرون ـ فلا يجب تصديقه ؛ لأنّ إخباره إنّما يكون عن حدسه ، ولا دليل على وجوب تصديق الخبر الذي يكون عن حدس .

[الحاصل]

فتحصّل من جميع ما ذكرنا : أنّه ينبغي أن لا يعدّوا الإجماع من الأدلة الفقهية ويقتصروا عنه بذكر السنّة ، والإجماع الذي يحكيه الناقل ليس إجماعاً يحكيه حسّاً ولا يكشف مثله عن قول المعصوم ، فلا يكون على غيره حجةً ودليلاً ولا يجوز له الاكتفاء به في المسألة الفقهية ، ولا يجوز له رفع اليد عن الدليل إذا خالف مثل هذه الإجماعات .

[الجواب عن الأخبار]

وأمّا الجواب عن الأخبار التي أقاموها على نجاسة الماء القليل بالملاقاة ، فنقول : إنّ عمدة أدلتهم الأخبار الواردة في تحديد الكر ؛ فإنّ مفهومها أنّه إذا كان الماء أقل من الكر ينجس بالملاقاة ، وتلك الأخبار بنفسها متعارضة تعارضاً شديداً بحيث يحصل العلم من نحو تعارضها أنّها ليست في مقام التحديد :

ففي بعضها : « ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعته »[١] .

وفي بعضها : « ثلاثة أشبار طولاً في ثلاثة أشبار عرضاً في ثلاثة أشبار عمقاً »[٢] .

وفي بعضها : « ثلاثة أشبار ونصف عمقها في ثلاثة أشبار ونصف عرضها »[٣] .

وفي بعضها : « ذراعان وشبر في ذراعين وشبر »[٤] .

---

(١) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ـ قم ، ط ٢ / ١٤١٤ هـ = ١٩٩٣ م ، ١ : ١٦٤ ـ ١٦٥ ، ح ٤٠٨ .

(٢) الصدوق ، محمد بن علي ، الأمالي ، مؤسسة البعثة ـ قم ، ط ١ / ١٤١٧ هـ : ٧٤٤ .

(٣) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٣ : ٢ ، ح ٤ .

(٤) الصدوق ، محمد بن علي ، المقنع ، مؤسسة الإمام الهادي ، ط ١٤١٥ هـ : ٣١ .

وفي بعضها قال : « الكر من الماء نحو حِبّي هذا » وأشار إلى حبّ من تلك الحباب التي تكون بالمدينة [١] .

وفي بعضها قال : « إذا كان الماء قدر قلّتين لم ينجّسه شيء ، والقلّتان جرّتان » [٢] .

وفي بعضها قال : « إذا كان الماء أكثر من راوية لم ينجّسه شيء » [٣] .

وفي بعضها حدّد الكر بالوزن وقال : « الكر من الماء الذي لا ينجّسه شيء ألفٌ ومئتا رطل » [٤] .

وفي بعضها قال : « الكر ستمئة رطل » [٥] .

وهما مع اختلافهما لا يوافقان التقدير بالمساحة .

وهذا الاختلاف الذي يكون بين التحديد بالوزن والمساحة هو الذي ألجأ صاحب الجواهر تدثُّل إلى القول بما لا ينبغي صدوره عن جاهل فضلاً عن العالم الفاضل ؛ من نسبة الجهل في القول إلى النبي ﷺ الذي ﴿ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى ﴾ [٦] وإلى الأئمة المعصومين سيّما فيما يرجع إلى الحكم وهم معادن العلوم وخزّان الوحي وورثة الأنبياء والمرسلين وحفظة الدين ، مع أنّه مخالف للأدلة العقلية والنقلية ومخالف لما عليه الشيعة . وأشدّ من ذلك

---

(١) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٣ : ٣ ، ح ٨ .

(٢) الطوسي ، محمد بن الحسن ، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار ، دار الكتب الإسلامية ـ طهران ، ط ٤ / ١٣٦٣ ش ، ١ : ٧ ، ح ٦ .

(٣) المصدر السابق ١ : ٧ ، ح ٤ .

(٤) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ١ : ٤١ ، ح ١١٣ .

(٥) المصدر السابق ١ : ٤٣ ، ح ١١٩ .

(٦) النجم : ٣ ـ ٤ .

فضيحة ما قاله من إجراء الله تعالى الحكم على هذا الذي صدر جهلاً عنهم ، مع أنّ الذي صدر عنهم لم يكن مطابقاً للحكمة باعتقاده .

قال في الجواهر : « ثم إنّه لو كان هناك ما اختبر بالوزن فبلغ المقدار المعلوم ولكنه بالمساحة لا يبلغ وبالعكس ، فهل تجري عليه أحكام الكرّية أو لا ؟ والظاهر أنّ المساحة على المشهور تزيد على الوزن في المشهور ، فما معنى هذا التقدير ؟ وما يصنع بالزيادة ، على الاستحباب أو غيره ؟

والتحقيق في المقام أن يقال : قد علمت أنّ الكر مكيال معروف ، إلا أنّه لمّا كان غير موجود في كل وقت ، أو لأنّه خشي أن يجهل حاله مع احتياج الناس لمعرفة الكر ؛ لكثرة أسفارهم وعوارضهم ، بل هم محتاجون إلى ذلك في الحضر ، أراد الشارع ضبطه بالوزن لكونه الأصل ، وبالمساحة تسهيلاً للخلق . والظاهر أنّه مبنيٌّ تقديره بهما على التقريب لا على التحقيق ، وإن كان بعد تقدير التقريب بذلك صار تحقيقاً لا ينقص منه شيء ، فيكون تحقيقاً في تقريب ، فلا يقدح هذا التفاوت بينهما ، وحينئذٍ يكون عدمهما علامة على عدم الكر ، كما أنّ وجود أحدهما دليل عليها ، وأنّ خاصّية الوزن لمّا نقص عنه بالوزن والمساحة للمسامحة لا المساحة للوزن ولا العكس ، فيكون مفهوم كل من الروايتين معارَضاً بالأُخرى فيسقطان ، فيبقى منطوقهما سالماً ، ويكفي في تحقق الكر وجود أحدهما .

وبعبارة أُخرى : هنا كرّان : وزنيّ ومساحيّ ، فلا ينافي نقصان أحدهما عن الآخر ؛ إذ ما نقص في الوزن وبلغ في المساحة كرٌ مساحيّ لا وزنيّ وبالعكس ؛ فإنّ أحدهما غير الآخر ، فليس الزيادة محمولة على الاستحباب .

لكن قد يشكل : بأنّه لا داعي إلى هذا التقدير المختلف ، بعد علمه بنقص الوزن عن المساحة دائماً ، مع القدرة على ضابط بغير ذلك منطبق عليه .

ويدفع أولاً : بأنّ دعوى علم النبي والأئمة ﷺ بذلك ممنوعة ، ولا غضاضة ؛ لأنّ علمهم ﷺ ليس كعلم الخالق ـ عزّ وجلّ ـ فقد يكون قدّروه بأذهانهم الشريفة وأجرى الله الحكم عليه .

وثانياً : بأنّه لا يمكن ضبط مساحة تنطبق على الوزن دائماً أو بالعكس ؛ لاختلاف المياه ثقلاً وخفّةً دائماً ، ومن اختبر ذلك وجد ما قلنا ؛ فتارةً يزيد الوزن وأُخرى بالعكس ، فقد يكون الشارع أخذ مقداراً جامعاً وهو هذا التقدير ، والله أعلم بحقيقة الحال »[1] . انتهى .

وأنت خبير أنّ بنسبة الجهل والقول من غير علم إلى حملة العلم والوحي لا يرتفع التعارض ولا يصلح الأمر ، وكلامه من البدو إلى الختم محلّ نظر .

ثم إنّي وإن كنت لم أُحبّ أن أنقل كلامه هذا ؛ حذراً من إشاعة نسبة مثل هذا القول السخيف إلى هذا الرجل العظيم الشريف ، إلا أنّي خفت أن يطّلع على كلامه هذا غيرنا من سائر المذاهب ، ويتوهّم أنّ هذه عقيدة الشيعة في باب الله والنبي والأوصياء ، ويرمي الشيعة بما لا ينبغي أن يرميه به ؛ ولهذا نقلته ونبّهت على أنّه مخالف لما عليه الشيعة .

واختلاف التقديرات والتحديدات بهذه الكثرة يكشف عن عدم كون التحديد لأمر واحد وشيء فارد ، وهو بيان أنّه إذا كان الماء بهذا الحدّ لا ينجس بالملاقاة ، وإذا كان أقل من هذا الحدّ ينجس بمجرد الملاقاة ؛ لاختلاف التقديرات والتحديدات الكثيرة بحيث يشكل التصديق بصدور هذه الأخبار ـ مع كثرة اختلافها وظهور منافاتها ـ عن مبادئ العلم والعصمة ، مع ابتلاء جميع المسلمين بأمر الطهارة والنجاسة ، واحتياجهم لهما في عباداتهم ومآكلهم ومشاربهم

---

(١) النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، دار الكتب الإسلامية ـ طهران ، ط ٢ / ١٣٦٥ ش ، ١ : ١٨١ ـ ١٨٣ .

ومعاشراتهم ، فلو كان أصلاً أصيلاً وقاعدة مضبوطة لَما وقعت تلك الاختلافات ، ولصارت مثل عدد ركعات الصلوات واضحة مبيّنة عند العموم ؛ لابتلائهم بطهارة الماء ونجاسته أكثر من ابتلائهم بالصلاة ، مع أنّ أهل المدينة والحجاز لم يكن عندهم الماء الجاري والحياض ، فلو كان مناط عدم التنجّس بلوغ الكر لصعب عليهم وعلى أهل البرّ والبادية حفظ الطهارة وهم مأمورون بالغسل والوضوء والصلاة وأكل الطاهر وشربه ، ولصار الامتثال حرجيّاً ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ (١) ، ولكان منافياً للشريعة السمحة السهلة ، ولسألوا النبي والأئمة المعصومين ـ عليهم صلوات الله ـ حين صعب عليهم الأمر ولأجابوهم ، مع أنّه ليس من ذلك في الأخبار من أثر .

[الرجوع إلى الأخبار مجدّداً]

فاللازم الرجوع إلى الأخبار وتدقيق النظر فيها ؛ فإنّ كلمات آل العصمة ككلمات الله يفسّر بعضها بعضاً ويبيّن طائفة أُخرى . والذي يظهر من الأخبار التي ذكرنا أنّ الله ـ تبارك وتعالى ـ قد خلق الماء طهوراً لا ينجّسه شيء إلا ما غيّره (٢) ، والاستثناء يفيد الحصر ، وأنّ مناط الطهارة والنجاسة هو قاهرية الماء وغلبته على النجاسة ومقهوريّته عن النجاسة في الريح واللون والطعم ، فإذا كان قاهراً لا ينجس وإذا كان مقهوراً ينجس ، ففي صحيحة حريز : « كلما غلب الماء ريح الجيفة » (٣) ، وفي رواية الصدوق : « إن كان الماء قاهراً لها لا توجد الريح منه » (٤) ، وفي رواية العلاء : « لا بأس إذا غلب لون الماء لون

---

(١) الحج : ٧٨ .

(٢) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ١٣٥ ، ح ٣٣٠ .

(٣) المصدر السابق ١ : ١٣٧ ، ح ٣٣٦ .

(٤) الصدوق ، محمد بن علي ، من لا يحضره الفقيه ، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ، ط ٢ / بدون تاريخ ، ١ : ١٦ ، ح ٢٢ .

البول »[1]، وهكذا بعض الروايات الأُخر .

ولا يتفاوت في ذلك قلّة الماء وكثرته ، فإذا كان قليلاً يغيّره قليل من النجاسة ، وإذا كان كثيراً لا يغيّره القليل من النجاسة بل لابدّ من أن تكثر النجاسة حتى تغيّره ، وإذا كان الماء أكثر لابدّ من أن تصير النجاسة أكثر حتى يحصل التغيّر . فنسبة مقدار من النجاسة إلى مقدار من الماء كنسبة نصف هذا المقدار من النجاسة إلى نصف هذا المقدار من الماء ، وكذلك كنسبة ضعفه إلى ضعف هذا المقدار من الماء .

[صحيحة زرارة]

ويبيّن هذا المعنى ويعيّنه صحيحة زرارة التي هي أحد الأدلة التي أقاموها على نجاسة الماء القليل بالملاقاة ، لكن بملاحظة مجموعها وارتباط صدرها بذيلها ودقّة النظر فيها يعرف أنّها حجة لنا لا علينا ، ونتبرّك بذكرها مرة أُخرى :

قال : قلت له : راوية من ماء سقطت فيها فأرة أو جرذ أو صعوة ميّتة ؟ قال : « إذا تفسّخ فيها فلا تشرب من مائها ولا تتوضأ وصبّها ، وإن كان غير متفسّخ فاشرب منه وتوضأ ، واطرح الميتة إذا أخرجتها طريّة . وكذلك الجرّة وحبّ الماء والقربة وأشباه ذلك من أوعية الماء » .

قال : وقال أبو جعفر عليه السلام : « إذا كان الماء أكثر من راوية لم ينجّسه شيء ؛ تفسّخ فيه أو لم يتفسّخ ، إلا أن يجيء له ريح تغلب على ريح الماء »[2] .

فلاحظ الإمام عليه السلام نسبة الفأرة الميّتة إلى راوية الماء ، ورأى أنّه إذا كانت

---

(١) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ١٣٩ ، ح ٣٤٢ .

(٢) المصدر السابق ١ : ١٣٩ ـ ١٤٠ ، ح ٣٤٣ .

متفسّخة يتغيّر ماء الراوية بريحها وينتن ، وأمّا إذا كانت طريّة لا يتغيّر ماء الراوية ولا ينتن ، فحكم بعدم جواز الشرب والوضوء من هذا الماء إذا كانت متفسّخة ، وبجواز استعماله إذا كانت طريّة ؛ لعدم نتانةٍ فيها فلا يتغيّر الماء بوقوعها فيه ، فإذا لم يتغيّر يجوز استعماله .

ثم لزيادة التوضيح والتبيين لاحظ الأوعية التي تكون أصغر من الراوية ـ كالجرّة وحبّ الماء والقربة وأشباهها من أوعية الماء من الكوز وغيره ـ ولاحظ نسبة هذه النجاسة إلى الماء الذي يكون فيها ، ورأى أنّها لا تغيّر ماءها إذا كانت طريّة وتغيّرها إذا كانت متفسّخة ، فقال : « وكذلك الجرّة وحبّ الماء والقربة وأشباه ذلك » .

ثم لاحظ ﷺ الماء الذي يكون أكثر من راوية ، ورأى أنّه قد يكثر الماء بحيث لا يغلبه نتانة ريح فأرة أو صعوة وقعت فيه وتفسّخت ، وقد لا يكون الماء بهذه الكثرة بل وقد تكون الميتة أكبر من الفأرة فتقع في الماء ، وأعطى ضابطة كلية وقاعدة سارية وقال : « إذا كان الماء أكثر من راوية لم ينجّسه شيء ؛ تفسّخ فيه أو لم يتفسّخ ، إلا أن يجيء له ريح تغلب على ريح الماء » .

وهذه الفقرة الأخيرة هي الرواية الثانية التي أوردها صاحب الحدائق في الأدلة التي أقامها على نجاسة الماء القليل [١] ، وأنت بعدما دقّقت النظر عرفت أنّه ليس لها مفهوم ، بل ذكر الشرطية لبيان تحقق الموضوع ؛ أعني الماء الذي يكون أكثر من راوية .

قال المولى الفقيه النبيه الآغا رضا الهمداني في مفهوم قوله : « إذا كان الماء

---

(١) انظر : البحراني ، يوسف ، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ١ : ٢٨١ .

قدر كر لا ينجّسه شيء » بعد المناقشة والمقال : « ولكنّ الإنصاف أنّ هذه المناقشة ـ بل وكذا غيرها من المناقشات التي تقدمت الإشارة إلى بعضها ـ إنما نشأت من عدم فهم العرف لهذه الشرطية مفهوماً »[1] . انتهى .

هذا مع أنّ في هذه الصحيحة ما يفيد أنّ هذه الفقرة ـ أعني قوله : « إذا كان الماء أكثر من راوية » ـ لبيان تحقق الموضوع ؛ وهو ذكر الإمام عليه السلام الماء الذي يكون بقدر الراوية والجرّة والحبّ .

ثم انظر بعين الإنصاف إلى هذا الرجل الفهيم والفقيه العليم ـ أعني زرارة ـ لم يختلج بباله أنّ مفهوم قوله : « إذا كان الماء أكثر من راوية لم ينجّسه شيء » معارض لقوله في صدر الرواية من حكمه عليه السلام بعدم لزوم الاجتناب عن الماء الملاقي للميتة الطريّة التي تكون في الراوية والجرّة والقربة ، وليس ذلك إلا من جهة فهمه ما ذكرنا من ملاحظة نسبة الماء إلى النجاسة والقاهرية والمقهورية ، وأنّ ذكر الشرطية في قوله : « إذا كان الماء أكثر من راوية » لبيان تحقق الموضوع لا لإرادة أخذ المفهوم ، مع أنّ المفهوم لا يعارض المنطوق ، وكون الصدر والذيل رواية واحدة أو روايتين لا يتفاوت فيما ذكرناه ، مع أنّ مفهومها لا يدل على المقصود ـ أعني نجاسة الماء إذا كان أقل من ذلك بالملاقاة مع كل نجس ـ إذ مفهوم قوله : « إذا كان الماء أكثر من راوية لم ينجّسه شيء ... » إلى آخره ليس إلا : إذا لم يكن الماء أكثر من راوية ينجّسه شيء ؛ لأنّ مفهوم الشرط ناشئ من سببية الشرط للجزاء وظهورِ الشرطية في كون الشرط علّة منحصرة له ، فإذا زال السبب زال المسبّب ، ولمّا كان نقيض السالبة الكلية الموجبةَ الجزئية فإذا زال سبب السلب الكلي ـ أعني « لا ينجّسه شيء » ـ ثبت نقيضه أعني الإيجاب الجزئي وهو (ينجّسه شيء) ، ويكفي في الإيجاب الجزئي الحكم

---

(١) الهمداني ، رضا ، مصباح الفقيه ، مكتبة الصدر – طهران ، طبعة حجرية ١ : ٩ .

بنجاسة الماء إذا كان أقل من ذلك بوقوع الفأرة وتفسّخها فيه وتغييرها له ، فيكون مطابقاً لصدر الرواية ؛ أعني قوله : « إذا تفسّخ فيها فلا تشرب من مائها ولا تتوضأ » .

[منشأ اختلاف التحديدات في الروايات]

فاختلاف التحديدات في باب الماء الذي لا ينجسّه شيء إنما يكون بملاحظة النجاسات المتعارفة بين الناس من الاستنجاء وغسل اليد القذرة ووقوع فأرة فيه وغسل الأواني وهكذا ، والتعارف يختلف : فتارة تكثر النجاسة في الماء وتارة تقلّ ، وتارة يكون الماء أكثر وتارة يكون الماء أقل ، وفي كل تحديد وقع في رواية من تلك الروايات لوحظ مقدار متعارف من النجاسة لا يوجب تغيّر هذا الحدّ من الماء ؛ ولهذا حدّ الماء تارة بثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار ، وتارة حدّه بأقل ، وتارة حدّه بأكثر وقال : « ذراعان وشبر في ذراعين وشبر » .

وعلم مما ذكرنا : أنّ الاختلاف من جهة اختلاف النجاسات وكثرتها وقلّتها ، وأنّ مناط النجاسة ليس إلا تغيّر الماء ؛ فتارة يلاحظ قدراً من النجاسة مع قدر من الماء ، وتارة يلاحظ أكثر منه مع قدر من النجاسة تكون أكثر ، وتارة يلاحظ أقل منه مع قدر من النجاسة تكون أقل .

ففي صحيحة محمد بن مسلم ـ وهي الرواية الأُولى من الروايات التي تمسّك بها صاحب الحدائق [١] ـ وقد سئل عن الماء تبول فيه الدوابّ وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب ، قال : « إذا كان الماء قدر كر لم ينجّسه شيء » [٢] .

---

(١) انظر : البحراني ، يوسف ، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١ : ٢٨١ .

(٢) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ١٥٨ ، ح ٣٩١ .

فلوحظ في هذه الرواية شيئان :

أحدهما : ملاحظة أن لا يصير الماء مضافاً بسبب بول الدوابّ المعتادة بولها فيه .

وثانيهما : ملاحظة أن لا يصير الماء متغيّراً بسبب النجاسة المعتادة التي تقع فيه .

فقال : « إذا كان الماء قدر كر لم ينجّسه شيء » ؛ يعني إذا كان الماء قدر كر لم ينجّسه شيء من هذه الأشياء التي ذكرت في السؤال .

وهذا المعنى الذي ذكرنا ـ من ملاحظة قدر الماء ومقدار من النجاسة ـ هو مفتاح حلّ الإشكال الذي وقع في اختلاف أخبار الكر والماء الذي لا ينجّسه شيء ، لا ما ذكره الشيخ (١) وصاحب الوسائل (٢) والحدائق (٣) وغيرهم ـ قدس الله أسرارهم ـ من حمل صحيحة زرارة التي ذكر فيها القربة والجرّة والحبّ على التقية ؛ لأنّ بعض أهل السنّة لا يقولون بالكر أو الحمل على قربة وجرّة وحبّ وأوعية ماء تسع كراً من الماء ، مع أنّ غالب أهل السنّة قائلون بالكر والماء الذي لا ينجّسه شيء ، وعلى هذا فلا موقع للتقية .

ثم إنّ حمل القربة والجرّة والحبّ وأوعية الماء على مقدار يسع الكر لا يصدّقه

---

(١) لم نجد للشيخ رحمه الله كلاماً حول التقية بعد نقل هذه الرواية (انظر : تهذيب الأحكام ١ : ٤١٢ ، والاستبصار ١ : ٨) . لكن الحرّ العاملي قدس سره بعد أن نقل رواية الشيخ في الوسائل (١ : ١٤٠ ، ح ٩) ذكر في ذيلها كلاماً حول التقية ، فلعلّ المؤلف قدس سره تصوّر أنّ تعليق صاحب الوسائل هو من كلام الشيخ رحمه الله .

(٢) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ١٤٠ ، ذيل ح ٩ .

(٣) البحراني ، يوسف ، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١ : ٢٥٣ .

الذهن السليم ، مع أنّه قال ﷺ في صحيحة أُخرى : « الكر نحو حِبّي هذا » وأشار إلى كر من أكرار أهل المدينة [١] ، ولا يخفى أنّ الراوي إنما ذكر قوله : (وأشار ... إلى آخره) ليعلم أنّ حِبّه لم يكن حبّاً مخصوصاً غير الحباب المتعارفة ، وقد ذكرنا سابقاً في معنى الرواية أنّ مقتضى سياقها التنزّل من الراوية إلى وعاء يكون ظرفيّته أقل من الراوية ، وأنّ معاني الألفاظ ومصاديقها هي المعاني والمصاديق العرفية لا المعاني والمصاديق التي لا وجود لها إلا في الذهن وعالم التصور .

[نظرة في الروايات]

وأمّا الروايات الأُخر التي ذكرها صاحب الحدائق فعدّة منها لا تدل على المقصود :

كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه ؛ المشتملة على وقوع قطرة من الدم في إنائه [٢] .

ومنها : رواية قرب الإسناد ، عن علي بن جعفر ، عن أخيه [٣] ؛ فإنّ عدم الصلاحية لا يدل على النجاسة ، ولعل عدم الصلاحية للوضوء أو الشرب من جهة ما فيه من الدم والبول ، فالأصلح التنزّه عنه .

---

(١) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٣ : ٣ ، ح ٨ .

(٢) راجع: الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ١٥١ ، ح ٣٧٥ .

(٣) مسائل علي بن جعفر ، المؤتمر العالمي للإمام الرضا ﷺ ـ مشهد ، ط ١ / ١٤٠٩ هـ : ١٩٧ ، ح ٤٢٠ . الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ١٥٦ ، ح ٣٩٠ عن كتاب علي بن جعفر . على أنّنا لم نجد هذه الرواية في قرب الإسناد .

ومنها : رواية حفص بن غياث [١] ، فإنّها في مقام بيان حصر ما يفسد الماء فيما كانت له نفس سائلة ، وأمّا خصوصية الإفساد وكيفيّته وأنّ الفساد بالملاقاة أو بالتغيّر في الماء القليل أو الكثير فلا دلالة لها أصلاً .

ومنها : صحيحة علي بن جعفر في رجل امتخط فصار الدم قطعاً صغاراً ... إلى آخره [٢] ، فإنّها دليل على خلاف مقصوده ، كما بيّنّاه في الأدلة الدالة على عدم نجاسة الماء القليل بالملاقاة .

ومنها : صحيحة ابن أبي عمير [٣] ، فإنّ الحكم ببيع العجين الذي يعجن من الماء النجس ممن يستحلّ أكل الميتة لا دلالة له على نجاسة الماء بالملاقاة أصلاً .

ومنها : حسنة شهاب بن عبد ربّه [٤] .

ومنها : موثقة سماعة : « إن أصاب الرجل جنابة فأدخل يده في الإناء فلا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء من المني » [٥] . فإنّ مفهومه : إذا أصاب يده شيء من المني به بأس ، والبأس أعم من الحرمة والتنزيه .

وأمّا رواية علي بن حديد [٦] والأمر بإراقة الدلو الذي فيه الفأرة فلا تدل على النجاسة ، ولعلّه للتنزّه عنه . ثم لا يخفى [أنّ] إراقة الغلام الدلو الذي فيه الفأرة مستلزمة لنجاسة يده ـ عادةً ـ التي تأخذ الدلو وتهريقه ؛ لمماسّتها

---

(١) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ٢٤٢ ، ح ٦٢٤ .

(٢) راجع : المصدر السابق ١ : ١٥٠ ـ ١٥١ ، ح ٣٧٥ .

(٣) المصدر السابق ١ : ٢٤٣ ، ح ٦٢٩ .

(٤) المصدر السابق ١ : ١٥٢ ، ح ٣٧٧ .

(٥) المصدر السابق ١ : ١٥٣ ، ح ٣٨٣ .

(٦) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ١ : ٢٣٩ ـ ٢٤٠ ، ح ٦٩٣ .

مع هذا الماء الذي يكون في الدلو وأطرافه ، والغلام بهذه اليد التي أراقت الماء الذي يكون فيه الفأرة صبّ الماء الذي لا يكون فيه الفأرة في الإناء ، فلو كان ماء الدلو الذي فيه الفأرة نجساً لصار الماء الذي لا يكون فيه الفأرة أيضاً نجساً بمماسّة يد الغلام ؛ لأنّ الغلام لم يطهّر يده ؛ لأنّه لم يكن هناك ماء آخر حتى يطهّر يده به .

ثم انظر إلى رواية أبي مريم الأنصاري قال : كنت مع أبي عبد الله عليه السلام في حائط له ، فحضرت الصلاة ، فنزح دلواً للوضوء من ركيّ له فخرج عليه قطعة من عذرة يابسة ، فأكفأ رأسه وتوضأ بالباقي [١] ، ولاحظ كيف التوفيق بين هذا وذاك ؟

ومنها : رواية سعيد الأعرج [٢] ، فإنّ الأُوقيّة من الدم تغيّر لون مئة رطل من الماء ، فالنهي عن الشرب لنجاسة الماء بالتغيّر .

وما تضمّن منها الأمر بالإهراق ـ الذي هو كناية عن عدم الوضوء والشرب ـ أو تضمّن النهي عن الشرب والوضوء بوقوع نجاسة فيه فمحمول على نوع من التنزيه والكراهة ؛ للتصريح بجواز استعماله في الأخبار التي ذكرنا :

ففي حسنة محمد بن ميسر ـ وقد سأله عن الجنب ينتهي إلى الماء القليل في الطريق وهو جنب ويداه قذرتان وليس معه إناء يغرف به ـ قال : « يضع يده ثم يتوضأ ثم يغتسل » [٣] ، فأمر بوضع يده في الماء القليل وتطهير يده منه ثم الاغتسال منه .

---

(١) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ١٥٤ ـ ١٥٥ ، ح ٣٨٦ .

(٢) المصدر السابق ١ : ١٥٣ ، ح ٣٨٢ .

(٣) المصدر السابق ١ : ١٥٢ ، ح ٣٧٩ .

وفي صحيحة زرارة : « واطرح الميتة إذا أخرجتها طريّة ، وكذلك الجرّة وحبّ الماء والقربة وأشباه ذلك من أوعية الماء » [١] . وهكذا سائر الأخبار الدالة على ذلك .

وهذه الأخبار صريحة في الطهارة وجواز الاستعمال ، والنهي عن الاستعمال والأمر بالإهراق ظاهر في النجاسة وعدم جواز الاستعمال ، فيرفع اليد عن الظاهر بملاحظة الأظهر والصريح ، ويحمل النهي عن الاستعمال والأمر بالإهراق والأمر بغسل ما أصابه على التنزّه فيما إذا وجد ماءً غيره .

وفي أخبار الباب ما هو شاهد على ذلك :

كرواية عبد الله بن مسكان قال : سألته عن الوضوء مما ولغ الكلب فيه والسِّنَّوْر ، أو شرب منه جمل أو دابّة أو غير ذلك ، أيتوضأ منه أو يغتسل ؟ قال : « نعم ، إلا أن تجد غيره فتنزّه عنه » [٢] .

وفي صحيح علي بن جعفر : سألته عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء ، أيتوضأ منه للصلاة ؟ قال : « لا ، إلا أن يضطرّ إليه » [٣] .

وهكذا رواية قرب الإسناد وكتاب المسائل لعلي بن جعفر [٤] ورواية ابن بزيع [٥] .

---

(١) المصدر السابق ١ : ١٣٩ ـ ١٤٠ ، ح ٣٤٣ .

(٢) المصدر السابق ١ : ٢٢٨ ، ح ٥٨٤ .

(٣) المصدر السابق ٣ : ٤٢١ ، ح ٤٠٤٨ .

(٤) مسائل علي بن جعفر : ٢٠٩ ، ح ٤٥٢ . العلامة المجلسي ، محمد باقر ، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ٧٧ : ١٠٠ ، ح ١ .

(٥) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ١ : ٤١٨ ، ح ١٣١٩ . الحر العاملي ، محمد ابن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ١٦٣ ، ح ٤٠٥ .

وأمّا قوله في رواية أبي بصير : « ما يبلّ الميل ينجس حبّاً من ماء » [١] فهو محمول على النجاسة والخباثة الواقعية لا النجاسة الاصطلاحية ؛ من جهة شدّة التأكيد في باب الخمر وأنّه يفسد ما وقع فيه وإن كان الخمر قليلاً غايته والماء كثيراً ، فلا يشرب هذا الماء من جهة تأثير الخمر فيه وإن كان الخمر قليلاً .

وأمّا الأخبار الواردة في ماء الحمّام فقد عرفت الجمع بينها .

وأمّا الأخبار الدالة على غسل الإناء بولوغ الكلب وشرب الخنزير فيمكن أن يقال : إنّها أيضاً محمولة على الاستحباب والتنزيه .

ويمكن أن يقال : إنّ وجوب غسل الإناء يدل على عدم جواز الشرب والأكل من إناء ولغ فيه الكلب ، ولا دلالة له على نجاسة ما فيه ، فلو صبّ ماؤه في إناء آخر لا مانع من شربه ؛ لعدم دليلٍ دال على نجاسته ونجاسة ما فيه .

ولا يبعد أن يقال : إنّ في الكلب والخنزير خصوصية ليست في سائر النجاسات ، فلا يجوز الشرب والوضوء من ماء الإناء الذي شربا من ذاك الماء ، ولا من الإناء الذي شربا منه ولو كان ماؤه غير الماء الذي شربا منه ، ولا يجوز الأكل أيضاً إذا تأثّر ما فيه بسبب الرطوبة . ونتبع هذا الحكم بمقدار دلالة الدليل ، فلمّا كان الحكم وارداً في خصوص الآنية فنقتصر في الحكم على خصوص الأواني المتعارفة المعدّة للأكل والشرب وما كان ظرفيّته بقدرها ، وليس الحكم في غيرها من الظروف والأوعية التي تكون أكبر . وهذا الحكم يختص بالأكل والشرب والوضوء لا غيرها ، فلو صبّ ماؤه على اللباس والبدن فلا يجب غسلهما للصلاة ؛ لعدم الدليل عليه ، فإنّ مدلول الأدلة الدالة على وجوب الغسل لا يزيد على ذلك ، ولعل في الأكل والشرب والوضوء خصوصية تُلاحَظ النظافة فيها أكثر مما تلاحظ في باب الصلاة ، فلا يحكم على الإناء والماء بالنجاسة وإنما

---

(١) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٦ : ٤١٣ ، ح ١ .

الحكم على وجوب التنزّه منه في الأكل والشرب والوضوء ؛ إذ لم يقم دليل ولا إجماع على أنّ كل ماء لا يجوز شربه والتوضؤ به لا يجوز الصلاة فيه ، وإن شئت تقول إنّ النجاسة ذات مراتب ، فلا ضير فيه .

ثم لا يبعد أن يقال : إنّ وجوب التنزّه في الأكل والشرب والوضوء لا يختص بالإناء الذي شرب منه الكلب والخنزير ، بل الحكم جارٍ في كل إناء وقع فيه النجاسة القذرة بحيث يستقذر من شربه والتوضؤ منه نوع الطباع وإن لم يحصل فيه التغيّر ، وعلى هذا فما في موثقة عمار [1] ـ من الأمر بإهراق الماءين المشتبهين اللذين وقع في أحدهما قذر والحكم بالتيمم ـ محمول على ذلك .

[تبصرة فيها تذكرة]

اعلم أنّ شيخ مشايخنا المحقق الأنصاري ـ بعد نقل حسنة محمد بن ميسر [2] وما عن قرب الإسناد وكتاب المسائل لعلي بن جعفر عليه السلام قال : سألته عن جنب أصابت يده جنابة من جنابته ، فمسحه بخرقة ، ثم أدخل يده في غُسْله [3] قبل أن يغسلها ، هل يجزيه أن يغتسل من ذلك الماء ؟ قال : « إن وجد ماءً غيره فلا يجزيه أن يغسل به ، وإن لم يجد غيره أجزأه » [4] ـ قال تدثُّل : « لكنّهما

---

(١) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ١ : ٢٤٨ ، ح ٧١٢ .

(٢) ونصّ الرواية : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل الجنب ينتهي إلى الماء القليل في الطريق ويريد أن يغتسل منه وليس معه إناء يغرف به ويداه قذرتان ، قال : « يضع يده ثم يتوضأ ثم يغتسل ؛ هذا مما قال الله تعالى : ﴿ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ » (الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ١٥٢ ، ح ٣٧٩) .

(٣) الغُسْل ـ بالضمّ فالسكون ـ : الماء المستعمل في الغسل .

(٤) مسائل علي بن جعفر : ٢٠٩ ، ح ٤٥٢ . العلامة المجلسي ، محمد باقر ، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ٧٧ : ١٠٠ ، ح ١ .

معارضان في خصوص موردهما بما دل من الأخبار المستفيضة على عدم جواز الاغتسال إذا أدخل الجنب يده القذرة في الإناء ، مثل رواية شهاب بن عبد ربّه ، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل الجنب يسهو فيغمس يده في الإناء قبل أن يغسلها ، قال : « لا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء » (١) .

وموثقة سماعة [عن أبي بصير] : « إذا أدخلت يدك في الإناء قبل أن تغسلها فلا بأس ، إلا أن يكون أصابها قذر بول أو جنابة ، فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء » (٢) .

وموثقة سماعة : « إن أصاب الرجل جنابة فأدخل يده في الإناء فلا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء من المني » (٣) .

وموثقته الأُخرى : « وإن كانت أصابته جنابة فأدخل يده في الماء فلا بأس به إن لم يكن أصاب يده شيء من المني وإن كان أصاب يده فأدخل يده في الماء قبل أن يفرغ على كفّيه فليهرق الماء كلّه » (٤) .

إلى غير ذلك مما ورد في هذا المعنى ، مثل روايتي زرارة في كيفية الوضوء والغسل حيث اشترط في غمس اليد في الماء طهارتها » (٥) .

وفيه : أولاً : أنّ جملة منها دلّت بالمفهوم على أنّ اليد إن كانت قذرة وأدخلها في ماء الإناء به بأس ، وهي ليست بظاهرة في الحرمة ؛ إذ يكفي الكراهة والتنزّه

---

(١) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ١٥٢ ، ح ٣٧٧ .

(٢) المصدر السابق ١ : ١٥٢ ، ح ٣٧٨ .

(٣) المصدر السابق ١ : ١٥٣ ، ح ٣٨٣ .

(٤) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ١ : ٣٨ ، ح ١٠٢ .

(٥) الأنصاري ، مرتضى ، كتاب الطهارة ، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري ـ قم ، ط ١ : ١٤١٥ هـ ، ١ : ١١٠ ـ ١١١ .

في البأس ، ونحن نقول بالكراهة والتنزّه .

وثانياً : على فرض أن يكون أدنى ظهور لها في الحرمة عرفاً فهو لا يقاوم صراحة مؤدّى حسنة ابن ميسر ، حيث يقول : يضع يده القذرة في الماء القليل ويطهّرها ويغتسل بهذا الماء ، فبمقتضى صراحة أو أظهرية هذه الرواية يحمل تلك الروايات على أنّ معنى البأس هو الكراهة . وهذا جمع عرفي بين الظاهر والأظهر بحيث إذا عرض على العرف لا يتأمّل فيه ، وليس طرحاً للأخبار الدالة على أنّ به البأس بل عمل بمدلول الدليلين إذا وضع أحدهما في قبال الآخر .

وبعض آخر يدل على إهراق الماء ، وليس إراقة الماء كناية عن نجاسته ، والقول بأنّ إراقة الماء كناية عن نجاسته قول بلا دليل .

إن قلت : نعلم بأنّ إهراق الماء ليس واجباً تعبّدياً ، فلابدّ أن يكون كناية عن نجاسته وعدم جواز استعماله في الشرب والوضوء وغيرهما .

قلت : نعم ، إراقة الماء ليس واجباً تعبّدياً ، لكن لا دليل على أنّه كناية عن نجاسته ، ولعلّه كناية عن عدم استعماله في الوضوء والغسل ، وعدم جواز استعماله في الوضوء لا يلازم نجاسته ، وهذا الاحتمال يسقط المورد عن قابلية الاستدلال .

ثم نقول : إنّه لابدّ من الأخذ بهذا الاحتمال ؛ لأنّه أظهر مع أنّه القدر المتيقن ، ولابدّ من الأخذ بالقدر المتيقن في حال الإجمال .

ثم لا يخفى أنّ مقتضى الجمع الدلالي بينها وبين رواية قرب الإسناد تقييد تلك الروايات التي دلت على إهراق الماء بحال يوجد ماء غيره ، فإذا وجد ماءً غير هذا الماء فلا يغتسل بهذا الماء ، وإذا لم يجد ماءً غير هذا الماء يجزيه أن يغتسل بهذا الماء .

وأمّا روايتا زرارة فدلالتهما بالمفهوم ، إحداهما في كيفية الوضوء ، قال : قال أبو جعفر عليه السلام : « ألا أحكي لكم وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله ؟ » فقلنا : بلى ، فدعا بعقب فيه شيء من ماء ثم وضعه بين يديه ، ثم حسر عن ذراعيه ثم غمس فيه كفّه اليمنى ، ثم قال : « هكذا إذا كانت الكفّ طاهرة » ، ثم غرف فملأها ماءً [١] ... إلى آخره.

والرواية الأُخرى في كيفية الغسل ، قال : قلت : كيف يغتسل الجنب ؟ فقال : « إن لم يكن أصاب كفّه شيء غمسها في الماء ، ثم بدأ بفرجه فأنقاه بثلاث غرف ... » [٢] إلى آخره .

فإنّ المفهوم منهما أنه إن لم تكن الكفّ طاهرة لا يغمسها في الماء .

ويعلم الجواب منهما مما ذكرنا ، فإنّه بعد ملاحظة الروايتين يحمل على التنزّه .

ثم قال تدّس : « وأيّ فقيه يأخذ بظاهر حسنة ابن ميسر ويحكم بعدم انفعال ماء الغسل بإدخال اليد النجسة فيه ويطرح هذه الأخبار مع كونها أكثر وأظهر ؟ ! » [٣] .

قلت : كونها أكثر لا ينكر ، وأمّا كونها أظهر فلا نعرف له وجهاً ؛ إذ قد عرفت أظهرية أو صراحة مدلول رواية ابن ميسر ورواية قرب الإسناد في جواز الاغتسال بهذا الماء القليل الذي وضع فيه اليد القذرة ولو في صورة عدم وجدان ماء غيره .

والروايات التي استدل بها في قبال الروايتين كان لها ظهورٌ ما في عدم جواز

---

(١) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٣ : ٢٥ ، ح ٤ .

(٢) المصدر السابق ٣ : ٤٣ ، ح ٣ .

(٣) الأنصاري ، مرتضى ، كتاب الطهارة ١ : ١١١ .

الاغتسال ، ومقتضى الجمع الدلالي حمل المطلق على المقيّد ، ورفع اليد عن الظاهر في قبال الأظهر وإن كان الظاهر أكثر كما بيّنّاه ، وأيّ فقيه لا يحمل المطلق على المقيّد أو لا يحمل الظاهر على الصريح أو الأظهر ؟ !

قال تدلُّ : « ومنها : رواية أبي مريم الأنصاري قال : كنت مع أبي عبد الله عليه السلام في حائط له ، فحضرت الصلاة ، فنزح دلواً للوضوء من ركيّ له فخرج عليه قطعة من عذرة يابسة ، فأكفأ رأسه وتوضأ بالباقي [١] .

وظهورها في عدم الانفعال لا ينكر ـ بناءً على ظهور (العذرة) في عذرة الإنسان أو مطلق غير المأكول ـ إلا أنّ أحداً لا يرضى بتوضؤ الإمام عليه السلام من هذا الماء مع ما علم من اهتمام الشارع في ماء الطهارة بما لا يهتم في غيره .

ومع ذلك فهي معارضة بما دل على عدم التوضؤ بمثل هذا الماء ، ففي مرسلة علي بن حديد ، عن بعض أصحابه قال : كنت مع أبي عبد الله عليه السلام في طريق مكة ، فصرنا إلى بئر ، فاستقى غلام أبي عبد الله عليه السلام دلواً فخرج فيه فأرتان ، فقال له أبو عبد الله : « أرِقْه » ، فاستقى آخر فخرج فيه فأرة ، فقال أبو عبد الله عليه السلام : « أرِقْه » ، قال : فاستقى الثالث فلم يخرج فيه شيء ، قال : « صُبّه في الإناء » ، فصَبَّه في الإناء [٢] . فإنّ الأمر بالإراقة لا يكون إلا مع النجاسة » [٣] .

قلت : ظهور العذرة في خرء الإنسان لا ينكر ، قال في المصباح المنير : « العَذِرة وزان كلمة الخَرْء » [٤] . وأمّا توضؤ الإمام عليه السلام من هذا الماء ـ مع ما

---

(١) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ١٥٤ ـ ١٥٥ ، ح ٣٨٦ .

(٢) المصدر السابق ١ : ١٧٤ ، ح ٤٣٥ .

(٣) الأنصاري ، مرتضى ، كتاب الطهارة ١ : ١١١ ـ ١١٢ .

(٤) الفيومي ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، دار الهجرة ـ بيروت ، ط ٢ / ١٤١٤ هـ : ٣٩٩ .

علم من اهتمام الشارع في ماء الطهارة ـ لعلّه كان لبيان الحكم وإظهاره ، أو كان لإدراك الصلاة في أول الوقت ، أو لغير ذلك من الأعذار والحِكَم .

وأمّا أمره عليه السلام غلامه بإراقة ماء الدلو في مرسلة علي بن حديد فلا يدل على نجاسة الماء أبداً ؛ إذ لعلّه كان من جهة التنزّه عن هذا الماء مع ما علم من اهتمام الشارع بنظافة ماء الطهارة ، فلا ظهور لهذه المرسلة في النجاسة ، فلا تعارض بينها وبين رواية أبي مريم الأنصاري .

قال تتمّ : « ومنها : خبر زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام : قلت له : راوية من ماء سقطت فيها فأرة أو جرذ أو صعوة ميّتة ، قال : « إذا تفسّخ فيها فلا تشرب من مائها ولا تتوضأ وصبّها ، وإن كان غير متفسّخ فاشرب منه وتوضأ ، واطرح الميتة إذا أخرجتها طريّة . وكذلك الجرّة وحبّ الماء والقربة وأشباه ذلك من أوعية الماء » [١] .

وظهوره لا ينكر ، إلا أنّه معارض بما هو أكثر وأظهر من المستفيضة ، مثل موثقة سعيد الأعرج قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجرّة تسع مئة رطل من ماء يقع فيها أُوقيّة من دم ، أشرب منه وأتوضأ ؟ قال : « لا » [٢] .

وحمله على التغير يُعلَم بُعده من نسبة الأُوقيّة إلى مئة رطل .

وخبر أبي بصير : « ما يبلّ الميل ينجّس حبّاً من ماء » [٣] . [وما ينجّس الميل من النبيذ ينجّس حبّاً من ماء] [٤] .

---

(١) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ١٣٩ ـ ١٤٠ ، ح ٣٤٣ .

(٢) المصدر السابق ١ : ١٥٣ ، ح ٣٨٢ .

(٣) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٦ : ٤١٣ ، ح ١ .

(٤) قال محقّق (كتاب الطهارة) : ما بين المعقوفتين ليس متن حديث ، بل هو إما توضيح من المؤلف تتمّ (أي الشيخ الأنصاري) وإما حاشية من غيره اختلطت بالمتن .

وخبر عمر بن حنظلة في المسكر ، وفيه : « لا قطرة تقطر في حبّ إلا أُهريق ذلك الحبّ » (١) .

ورواية قرب الإسناد : عن حبّ ماء يقع فيه أُوقيّة بول هل يصلح شربه أو الوضوء منه ؟ قال : « لا يصلح » (٢) .

وموثقة عمّار ، عن الصادق عليه السلام في ماءٍ شرب منه باز أو صقر أو عقاب ، فقال : « كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه ، إلا أن ترى في منقاره دماً ، فإن رأيت في منقاره دماً فلا توضأ منه ولا تشرب » (٣) .

وما ورد في الإناءين المشتبهين من أنّه : « يهريقهما جميعاً ويتيمم » (٤) . إلى غير ذلك . ولم أقف لهم على خبر خاص آخر » (٥) .

قلت : بعدما حكم الإمام عليه السلام في صحيحة زرارة بجواز الشرب والوضوء صريحاً من ماء الجرّة التي وقعت فيها فأرة ميّتة ، فما في موثقة سعيد من النهي عن شرب ماء الجرّة يحمل على التنزّه وعلى حال يوجد ماء غيره ، كما دل عليه رواية ابن ميسر وقرب الإسناد .

وأمّا قوله في رواية قرب الإسناد : « لا يصلح » فلا ظهور له في الحرمة أبداً ،

---

(١) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٦ : ٤١٠ ، ح ١٥.

(٢) لم نعثر على هذه الرواية في قرب الإسناد ، لكنها وردت في مسائل علي بن جعفر (ص ١٩٧ ، ح ٤٢٠) بهذه الصورة : سألته عن حبّ ماء فيه ألف رطل ماء وقع فيه أُوقيّة بول ، هل يصلح شربه أو الوضوء منه ؟ قال : « لا يصلح » .

(٣) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ٢٣٠ ، ح ٥٩٠ .

(٤) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ١ : ٢٤٨ ، ح ٧١٢ .

(٥) الأنصاري ، مرتضى ، كتاب الطهارة ١ : ١١٢ ـ ١١٣ .

وعلى فرض الظهور في الحرمة فلا يقاوم صريح حكم الإمام بجواز الشرب والوضوء من مثل هذا الماء .

وكذلك موثقة عمّار محمول على التنزّه وعلى حال يوجد ماء غير هذا الماء ؛ بمقتضى الجمع الدلالي وحمل الظاهر على الصريح أو الأظهر .

وما ورد في باب الخمر والنبيذ من أنّ ما يبلّ منه الميل ينجّس حبّاً من الماء فهو ـ بملاحظة الأخبار الدالة على عدم تنجّس الماء القليل ـ محمول على الخباثة الواقعية التي تكون في الخمر والنبيذ ، وعلى شدّة التأكيد في البعد عنهما بحيث لو وقع بقدر ما يبلّ الميل في الحبّ من الماء لا يشرب ولا ينبغي أن يشرب منه ؛ فإنّ خبث هذا القليل يؤثّر في كثير من الماء .

وأمّا ما ورد في الإناءين المشتبهين من الأمر بالإراقة والتيمم فقد ذكرنا أنّه لا يبعد وجوب التنزّه عن الشرب والوضوء من ماء إناء وقع فيه قذر بحيث يستقذر من شربه نوع الطباع ، وهذا مختص بالشرب والوضوء والغسل وليس دليلاً على نجاسة الماء ؛ فإنّ عدم جواز الاغتسال والشرب من ماء لا يصير دليلاً على أنّه نجس ، ولم يقم دليل ولا إجماع على ذلك .

ثم قال تدّثُ : « ولم أقف لهم على خبر خاص آخر ... » [١] إلى آخره .

وأنت ـ بعد دقّة النظر في الأخبار التي ذكرناها في أدلة عدم نجاسة الماء القليل بالملاقاة ـ تعرف أن الأخبار الخاصة كثيرة كالأخبار العامة .

[تأمّل في كلام صاحب الحدائق]

ثم إنّ صاحب الحدائق تدّثُ قد أطال الكلام في استظهار الكثرة من الأخبار

---

(١) المصدر السابق ١ : ١١٣ .

المطلقة التي ذكرناها في الأدلة الدالة على عدم نجاسة الماء القليل بمجرد الملاقاة ، فقال بعد كلام له :

« وتوضيح هذه الجملة أن نقول : الذي ظهر لنا بعد إمعان النظر في الأدلة المتوهّم منها المخالفة أنّ جلّها إنما ورد في السؤال عن مياه الحياض ومياه الغدران ومياه الطرق ؛ من حيث عموم الحاجة إليها سيما في الأسفار ، وعموم البلوى بها ، وإلجاء الضرورة للانتفاع بها ، وأنّها حيث كانت معرضاً لتلك الأشياء المصرّح بها في تلك الأخبار من رمي الجيف فيها وشرب الكلاب والسباع منها وبول الدوابّ والناس فيها ونحو ذلك .

فمن أجل ذلك كثر السؤال عنها ، وفي بعض تلك الأخبار قد صرّح بالماء المسؤول عنه بأنّه ماء غدير أو ماء حوض أو نحوهما .

وفي بعضٍ وإن لم يصرّح إلا أنّه علم من الرواية بالقرائن أنّه من ذلك القبيل ، كصحيحة حريز : « كلما غلب الماء ريح الجيفة ... » [1] .

وصحيحة محمد بن مسلم : « سُئل عن ماء تبول فيه الدوابّ وتلغ فيه الكلاب ... » [2] إلى آخره .

فإنّ ما يكون معرضاً لهذه الأشياء لا يكون إلا في مياه الطرق ؛ لكونها مشاعة غير محروزة كما لا يخفى على المتأمّل المنصف دون المكابر المتعسّف . وسوق تلك الروايات الباقية على ذلك المنوال مؤيّد لذلك .

إذا عرفت ذلك فنقول : من الغالب ـ والوجدان يقضي به أيضاً ـ أنّ تلك المياه

---

(١) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ١٣٧ ، ح ٣٣٦ .

(٢) المصدر السابق ١ : ١٥٨ ، ح ٣٩١ .

لا تنفكّ عن بلوغ الكرور المتعدّدة فضلاً عن كر واحد ، وربما كان لهم عليهم السلام علم ببعض تلك الأماكن المسؤول عنها وأنّها كذلك ، فأجابوا باعتبار التغيّر وعدمه ، وربما أجابوا عن ذلك ببلوغ الكرّية وعدمه ، كما في صحيحة محمد بن مسلم حين سئل عن الماء تبول فيه الدوابّ وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب ، فقال : « إذا كان الماء قدر كر لم ينجّسه شيء » .

وهذه الرواية مقيّدة بتلك الروايات الدالة على اعتبار التغيّر ، فكأنّه قيل : لم ينجّسه شيء إلا التغيّر ، يدل على ذلك صحيحة زرارة قال : « إذا كان الماء أكثر من راوية لم ينجّسه شيء ؛ تفسّخ فيه أو لم يتفسّخ ، إلا أن يجيء له ريح تغلب على ريح الماء » (١) .

ويؤيّد ما أشرنا إليه : ما رواه صفوان الجمّال في الصحيح قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحياض التي بين مكة والمدينة تردها السباع وتلغ فيها الكلاب ويغتسل فيها الجنب ، أيتوضأ منها ؟ قال : « وكم قدر الماء ؟ » ، قلت : إلى نصف الساق وإلى الركبة وأقل ، قال : « توضأ » (٢) .

فانظر إلى سؤاله عليه السلام عن قدر عمق الماء ، ولم يسأل عن مساحته ؛ لعلمه بتلك الحياض وما هي عليه من السعة ، فلمّا عرف عليه السلام بلوغه الكثرة التي لا ينفعل معها الماء بمجرد الملاقاة أمره بالوضوء .

ويدل على ذلك أيضاً : جعلهم عليهم السلام مناط النجاسة والطهارة هو التغيّر وعدمه في تلك الأحاديث المسؤول فيها عن مثل وقوع الميتة والجيفة وأبوال الدوابّ ونحوها مما يكون مغيّراً للماء وإن كثر غالباً ، دون جعله مناطاً لهما في مثل قطرة من بول أو دم أو منقار طير فيه دم أو إصبع فيها قذر أو نحو ذلك إذا

---

(١) المصدر السابق ١ : ١٤٠ ، ح ٣٤٣ .

(٢) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٣ : ٤ ، ح ٧ .

لاقت تلك المياه القليلة .

فإنّ من الجائز بلوغ الماء في القلّة في بعض الأحيان إلى أن يكون متغيّراً بأحد تلك النجاسات إذا لاقته ، فينبغي أن يجعل ذلك أيضاً مناطاً في مثل هذه النجاسات اليسيرة إذا لاقت هذا الماء اليسير ولو في حديث واحد ؛ ليتمشّى لنا حمل الباقي عليه وإن كثر .

وبالجملة ، فلو كان التغيّر وعدمه مناطاً كلّياً ومعياراً مطّرداً لم ينحصر وروده في مثل تلك الأحاديث خاصة دون هذه الأحاديث مع كثرتها وتعدّدها وزيادة عموم البلوى بما تضمّنته سفراً وحضراً .

فلمّا رأينا أنّ هذه الأخبار الواردة في الماء القليل المحقَّق القلّة ـ كماء التَّوْر وماء الرَّكْوة ونحوهما ـ كلّها منطبقة الدلالة على النجاسة ؛ للنهي عن استعماله والأمر بإهراقه ، وأنّ التغيّر وعدمه إنما جعل مناطاً في مثل الماء الذي يكون معرضاً لنجاسة الجيف وأبوال الدوابّ ونحوهما مما يغيّر الماء وإن كثر غالباً ـ كمياه الغدران والحيضان ونحوهما مما لا ينفكّ عن كرور فضلاً عن كر غالباً ـ علمنا أنّ جعل التغيّر مناطاً هناك إنما هو من حيث الكثرة المانعة من الانفعال بمجرد الملاقاة الغير القابلة للنجاسة إلا بالتغيّر ، دون تلك المياه القليلة التي تنفعل بمجرد الملاقاة ، فلا يحتاج فيها إلى ذلك المناط المذكور ؛ لانفعالها بما دونه ... »[1] إلى آخر ما ذكره تدّ .

ولقد أطال وأجاد وجاء بما فوق المراد ، ولكنّه لا يخلو من الإيراد :

أمّا أولاً : فإنّه وإن كان في بعض تلك الروايات لفظ الغدير والحوض إلا أنّه ليس في بعضها تلك اللفظة ، مثل رواية عبد الله بن مسكان قال : سألته عن

---

(١) البحراني ، يوسف ، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١ : ٢٩٥ ـ ٢٩٧ .

الوضوء مما ولغ الكلب فيه والسِّنَّوْر ، أو شرب منه جمل أو دابّة أو غير ذلك ، أيتوضأ منه أو يغتسل ؟ قال : « نعم ، إلا أن تجد غيره فتنزّه عنه » [١] .

فإنّه ليس فيها ما يشعر بأنّه حوض أو غدير أو كر . فلعلّه بعد مجيء المطر اجتمع في قطعة من الأرض في الطريق أو جَنب منازلهم ماءٌ قليل ولغ فيه الكلب وشرب منه الدابّة ، أو لعلّه كان وعاء فيه الماء ولغ فيه الكلب وشرب منه الدابّة .

وكذلك رواية أبي بصير : انّه سُئل عن الماء النقيع تبول فيه الدوابّ ، فقال : « إن تغيّر الماء فلا تتوضأ منه ، وإن لم تغيّره أبوالها فتوضأ منه .

وكذلك الدم إذا سال في الماء وأشباهه » [٢] .

وكذا رواية أبي خالد القمّاط [٣] .

ورواية عثمان بن زياد [٤] وكونه في السفر ليس دليلاً على أنّ الماء هو ماء الغدير ، ولم يذكر في السؤال : (إلا أنّه يأتي الماء النقيع ويده قذرة فيغمسها في الماء) .

ولم يذكر فيها : (تبول فيه الدوابّ أو تكون فيه الجيفة) ، ولعلّه اجتمع في الطريق من ماء المطر ما لا يبلغ الكر .

وحملُ هذه الروايات على الغدير والحوض بسبب أنّه ذكر في السؤال في

---

(١) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ٢٢٨ ، ح ٥٨٤ .

(٢) المصدر السابق ١ : ١٣٨ ، ح ٣٣٨ .

(٣) المصدر السابق ١ : ١٣٨ ـ ١٣٩ ، ح ٣٣٩ .

(٤) الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ١ : ٣٨ ـ ٣٩ ، ح ١٠٤ .

بعض الروايات الحوض والغدير ، حملٌ بلا قرينة ولا دليل ، وعدم استفصال الإمام عليه السلام دليل على عموم الحكم للكثير والقليل .

وأمّا ثانياً : ففي الروايات الوارد فيها لفظ الغدير نقول : إنّ الغدران التي تكون في الطرق وإن كان قد يبلغ ماؤها كروراً وذلك إذا كان بعد مجيء المطر .

لكن كلّما يمضي عليه يوم ينقص منه إلى أن ينقص ماؤها عن الكر ؛ وكما أنّ تلك الغدران قبل أن ينقص ماؤها عن الكر كانت محلاً لحاجة المتردّدين ، كذلك بعد نقصها أيضاً تكون محلاً لحاجتهم واستعمالاتهم من الشرب والوضوء وغيرهما .

وتلكما الحالتان تدوران على الغدران عند نزول المطر وعند مضي أيّام ، وهذا الغدير الذي وقعت فيه الجيفة وولغت فيه الكلاب وبالت فيه الدوابّ عند كثرة مائه هو الغدير الذي نقص ماؤه عن الكر .

فبول الدوابّ وولوغ الكلاب ووقوع الجيفة فيه ليس دليلاً على كثرته ؛ فإنّ هذا الغدير الذي كان ماؤه كروراً نقص الآن عن الكر مع أنّه الذي ولغت فيه الكلاب وبالت فيه الدوابّ ووقعت فيه الجيفة ، فلو كان بين كثرة مائه وقلّته فرق لكان على الإمام عليه السلام التفصيل بينهما ، وعدم تفصيله دليل العموم .

وأمّا ما ذكر من توضيح معنى صحيحة محمد بن مسلم وصحيحة زرارة فقد ذكرنا معناهما في الأدلة الدالة على عدم تنجّس الماء بالملاقاة فلا نعيده .

وأمّا ما ذكره ـ من أنّهم عليهم السلام جعلوا مناط النجاسة والطهارة هو التغيّر وعدمه في تلك المياه الكثيرة دون المياه القليلة ، فينبغي أن يجعل ذلك أيضاً مناطاً في هذه النجاسات اليسيرة إذا لاقت تلك المياه القليلة ولو في حديث واحد ؛ ليتمشّى لنا حمل الباقي عليه ... إلى آخره ـ فأقول قد ذكر الإمام عليه السلام في صحيحة زرارة ـ

كما ذكرنا سابقاً ـ قال : قلت له : راوية من ماء سقطت فيها فأرة أو جرذ أو صعوة ميّتة ، قال : « إذا تفسّخ فيها فلا تشرب من مائها ولا تتوضأ وصبّها ، وإن كان غير متفسّخ فاشرب منه وتوضأ ، واطرح الميتة إذا أخرجتها طريّة . وكذلك الجرّة وحبّ الماء والقربة وأشباه ذلك من أوعية الماء » [١] .

فإنّ ماء هذه الأوعية قليل وليس بكرّ، والفرق بين تفسّخ الفأرة في الراوية والجرّة وأشباه ذلك وعدم تفسّخها : أنّه إذا تفسّخت في مثل الجرّة يؤثّر ريحها في الجرّة وينتن ماؤها ، بخلاف ما إذا أخرجتها طريّة ؛ فإنّه لا موجب للتغيّر في الماء ، فيبقى على طهارته ، فيجوز شربه والتوضؤ منه .

تتمة :

ذكر الفاضل النحرير والمحدّث الخبير الفيض القاساني في المفاتيح بعض الأخبار الدالة على انحصار نجاسة الماء بالتغيّر .

ثم قال : « ولأنّه لو انفعل شيء منه بدون ذلك لاستحال إزالة الخبث به بوجه من الوجوه ، والتالي باطل بالضرورة من الدين ؛ وذلك لأنّ كل جزء من أجزائه الوارد على المحل النجس إذا لاقاه نَجُسَ ، وما لم يلاقِهِ لم يطهّره .

والفرق بين وروده على النجاسة وورودها عليه تحكّم كما أشرنا إليه سابقاً ؛ إذ القدر المستعلي منه في الأول لقلّته لا يقوى على العصمة عن الانفعال بالاتصال كما في الثاني . والقول بانفعاله هنالك بعد الانفصال عن المحل المتنجّس دون حال الملاقاة كما ترى » [٢] .

---

(١) الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١ : ١٣٩ ـ ١٤٠ ، ح ٣٤٣ .

(٢) الفيض الكاشاني ، محمد محسن ، مفاتيح الشرائع ، مكتبة المرعشي النجفي ـ قم ، ط ١ / بدون تاريخ ، ١ : ٨٢ .

وقال في الوافي : « ولو كان معيار نجاسة الماء وطهارته نقصانه عن الكر وبلوغه إليه ـ كما زعمته طائفة من أصحابنا ـ لَما جاز إزالة الخبث بالقليل منه بوجه من الوجوه ، مع أنّه جائز بالاتفاق ؛ وذلك لأنّ كل جزء من أجزاء الماء الوارد على المحل النجس إذا لاقاه كان متنجّساً بالملاقاة ؛ خارجاً عن الطهورية في أول آنات اللقاء ، وما لم يلاقِهِ لا يعقل أن يكون مطهّراً .

والفرق بين وروده على النجاسة وورودها عليه ـ مع أنّه مخالف للنصوص ـ لا يجدي ؛ إذ الكلام في ذلك الجزء الملاقي ولزوم تنجّسه .

والقدر المستعلي لكونه دون مبلغ الكرّية لا يقوى على أن يعصمه بالاتصال عن الانفعال ، فلو كانت الملاقاة مناط التنجّس لزم تنجّس القدر الملاقي لا محالة ، فلا يحصل التطهير أصلاً .

وأمّا ما تكلّفه بعضهم : من ارتكاب القول بالانفعال هنالك من بعد الانفصال عن المحل الحامل للنجاسة ، فمن أبعد التكلّفات ، ومن ذا الذي يرتضي القول بنجاسة الملاقي للنجاسة بعد مفارقته عنها وطهارته حال ملاقاته لها بل طهوريّته ؟ ! »[1] .

ثم قال بعد كلام له : « وبالجملة ، اشتراط الكر مثار الوسواس ، ولأجله شقّ الأمر على الناس ؛ يعرفه من يجرّبه ويتأمّله .

ومما لا شكّ فيه أنّ ذلك لو كان شرطاً لكان أولى المواضع بتعذّر الطهارة مكة والمدينة المشرفتين ؛ إذ لا يكثر فيهما المياه الجارية ولا الراكدة الكثيرة ، ومن أول عصر النبي ﷺ إلى آخر عصر الصحابة لم ينقل واقعة في الطهارة

---

(١) الفيض الكاشاني ، محمد محسن ، الوافي ، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام ـ أصفهان ، ط ١ : ١٤٠٦ هـ ، ٦ : ١٩ .

ولا سؤال عن كيفية حفظ الماء عن النجاسات ، وكانت أواني مياههم يتعاطاها الصبيان والإماء والذين لا يحترزون عن النجاسات بل الكفّار كما هو معلوم لمن تتبّع ، مع أنّ ما يستدلون به على اشتراط الكر مفهومات لا تصلح لمعارضة المنطوقات المبرهن عليها »[١] . انتهى .

أقول : مقتضى قول المشهور ومقتضى الدليل الذي يتمسّكون به أنّ الماء القليل ينجس بملاقاته للنجاسة ، فاليد ـ مثلاً ـ إذا كان بعضها نجساً من الزند إلى رؤوس الأصابع وبعضها طاهراً ، فصبّ الماء القليل من الزند فجرى الماء إلى الأصابع وانفصل ، فالماء ينجس بملاقاته للنجاسة التي كانت في الزند ، ومقتضى ما يقولون : (إنّ الماء النجس ينجّس) أن يتنجّس بعض اليد الذي كان طاهراً بملاقاته لهذا الماء الذي تنجّس ، وأن لا يتمشّى تطهير نجاسة سائر اليد بهذا الماء النجس . ثم إنّ هذا الماء النجس بعضه ينفصل وبعضه يبقى في المحل ، وأيّ مطهّر طهّر هذا الماء الباقي في المحل بعد انفصال بعضه الآخر ؟ !

وحينئذٍ فما يقال في مقام رفع الإشكال واحد من الأُمور الثلاثة :

[**الأمر**] **الأول** : إنّ الماء الذي استعمل في مقام التطهير لا ينفعل ، ويبقى على طهارته حتى ينفصل ، وبعد انفصاله أيضاً طاهر .

فهذا مخالف للدليل الدال على أنّ الماء القليل ينفعل بملاقاة النجس ، ثم إنّ هذا الماء الوارد محكوم بالطهارة وإن صار بعد الورود سطح الماء مساوياً مع النجس أو مورداً ، كما إذا وضعنا ثوباً في وعاء وصببنا عليه الماء وعصرناه ودلكناه في الوعاء وأخرجنا بعضه ووضعناه فيه وهكذا كما هو لازم

---

(١) المصدر السابق ٦ : ١٩ ـ ٢٠ .

التغسيل في الوعاء ، ففي جميع هذه الأفعال هذا الماء محكوم بالطهارة ، وعلى هذا فكل ماء ورد على النجس محكوم بالطهارة وإن صار بعد ذلك سطح الماء مساوياً مع النجاسة أو صار الماء بعد الورود مورود اً ، ولا يلزم أن يكون بقصد التطهير والاغتسال ؛ لأنّ الطهارة الخبثية ليست من التعبّديات المحتاجة إلى القصد .

وهنا سؤالان :

الأول : أيّ فرق بين الماء الوارد والمورود بحسب الدليل ؟ وأيّ دليل أوجب أن يبقى الماء الوارد على طهارته دون المورود ؟

الثاني : أيّ فرق بين المورودين ؛ أعني الماء الوارد الذي صار مورود اً بعد الورود والماء الذي كان من أول الأمر مورود اً للنجاسة ؟ وأيّ دليل دل على طهارة الأول دون الثاني ؟

الأمر الثاني : أنّ الماء الوارد يبقى على طهارته حتى ينفصل ، فإذا انفصل صار نجساً .

وهذا مخالف للدليل الدال على أنّ الماء بملاقاة النجاسة ينجس . ثم أيّ سبب اقتضى نجاسته بعد انفصال الغسالة ؟ ! ولا يمكن أن تكون الملاقاة سبباً لنجاسته بعد الانفصال ؛ للزوم تفكيك السبب عن المسبّب ، وهذا محال .

الأمر الثالث : أن يقال : إنّ النجاسات الشرعية كالكثافات [أي القذارات] العرفية ، وتطهير النجاسات الشرعية كتنظيف الكثافات العرفية . مثلاً إذا أردنا تنظيف آنية كثيفة يصبّ الماء فيها ويدوِّر ويدلك ويحمل الماء جميع كثافات الآنية ، فإذا انفصل حمل الكثافات معه وصارت الآنية نظيفة . كذلك إذا أردنا تطهيرها وصببنا الماء فيها ودوّرناه فيها وغسلناها فالماء يحمل النجاسة ، فإذا

انفصل حمل النجاسة معه وتصير الآنية طاهرة ، فالماء بملاقاة النجاسة يحمل النجاسة ويصير نجساً ، وبعد صيرورته نجساً أيضاً يحمل النجاسة من هذا الشيء الذي لاقاه حتى ينفصل ، فإذا انفصل يكون باقياً على نجاسته لكن تصير الآنية طاهرة . وهذا موافق للأدلة الدالة على أنّ الماء القليل ينجس بملاقاة النجاسة ، وليس مخالفاً لشيء من الأدلة .

قلت : وهذا أيضاً لا يخلو من المناقشة ؛ فإنّ الماء الباقي في المحل بعد انفصال الغسالة هو الماء النجس الذي تنجّس بملاقاة النجاسة ، والآن يحكم بطهارته مع أنّه ليس له مطهّر ، ثم كون هذا الماء النجس مطهّراً لا يجامع القول بأنّ الماء النجس ينجّس ما يلاقيه .

موسوعة الفقه الإسلامي

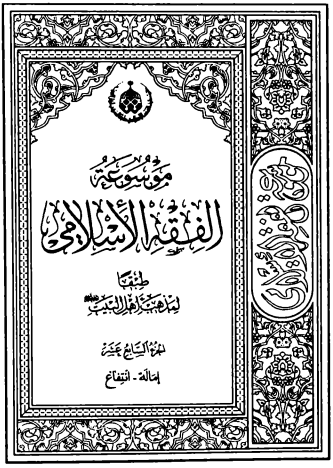
طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام / ١٧

❑ إعداد : التحرير

المجلّد السابع عشر من (موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام) .

تأليف وتحقيق : مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

الناشر : مؤسسة دائرة المعارف ١٤٣١ هـ / ٢٠١٠ م



يقع الجزء السابع عشر من موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام في (٥٠٨) صفحة من القطع الكبير (= الرحلي) .

واشتمل الكتاب على اثنين وأربعين عنواناً ، بدأت بـ (إمالة) ، وانتهت بـ (انتفاع) .

وقد اشتمل هذا المجلّد من الموسوعة على أربعة أنواع من العناوين : أصلية

وفرعية وتأليفية وعناوين الدلالة ، مثال الأوّل (أمانة) ، ومثال الثاني (امتلاء) ، ومثال الثالث (أمر) ، ومثال الرابع (امتنان) .

وقد توزّعت عناوين هذا المجلّد من الموسوعة كالتالي : ثمانية من العناوين الأصلية ، وأربعة وعشرون من العناوين الفرعية والعناوين التأليفية ، وعشرة من عناوين الدلالة .

وسنذكر مسرداً بهذه العناوين :

١ ـ إمالة

٢ ـ إمام

٣ ـ إمامة

٤ ـ أمان

٥ ـ أمانة

٦ ـ امتثال

٧ ـ امتخاط

٨ ـ امتشاط

٩ ـ امتلاء

١٠ ـ امتناع

١١ ـ امتنان

١٢ ـ امتهان

١٣ ـ أمر

١٤ ـ امرأة

١٥ ـ إمرار

١٦ ـ أمر بالمعروف ونهي عن المنكر

١٧ ـ أمرد

١٨ ـ إمساك

١٩ ـ إمضاء

٢٠ ـ إمكان

٢١ ـ أمن

٢٢ ـ إمناء

٢٣ ـ أمة

٢٤ ـ امّهات المؤمنين

٢٥ ـ إمهال

٢٦ ـ أمّ ولد

٢٧ ـ أُمّي
٢٨ ـ أمير المؤمنين
٢٩ ـ أمين
٣٠ ـ إناء
٣١ ـ إنابة
٣٢ ـ إنبات
٣٣ ـ أنبياء
٣٤ ـ انتباه
٣٥ ـ انتحار
٣٦ ـ انتخاب
٣٧ ـ انتزاع
٣٨ ـ انتساب
٣٩ ـ انتصاب
٤٠ ـ انتظار
٤١ ـ انتفاخ
٤٢ ـ انتفاع

نذكّر بأنّنا سبق أن بيّنا فيما تقدّم من الأعداد أنّه ليس المراد بالعناوين الأصلية البحوث الموسّعة من ناحية المقدار وإن كان أغلبها كذلك ، بل المراد بالعناوين الأصلية : هي العناوين التي لا يحسن إدراج مباحثها تحت غيرها ؛ وذلك لكون اللفظ هو المظنّة الوحيدة أو الغالبة لاستيعاب ما يحكي عنه من مطالب ، لذا فيستوفى بيانها بالتفصيل بمجرّد أن تُذكر .

هذا ، بخلاف العناوين الفرعية (= عناوين الإحالة) ، وهي العناوين التي يحسن إدراج مباحثها ضمن غيرها .

وأمّا عناوين الدلالة فهي العناوين التي يحال البحث فيها كاملاً إلى عنوان آخر لاشتراكه معه في المعنى ويختلف عنه في اللفظ ، أو يشترك معه في المادة ويختلف معه في الهيئة ، أو يشترك معه في ذات البحث وإن اختلف عنه في المعنى والهيئة وباينه ، كما ورد بيان ذلك مفصّلاً في مقدمة الموسوعة ، فراجع [١] .

وأمّا العناوين التأليفية فهي برزخ بين العناوين الأصلية والفرعية ، ووجه شبهها بالأصلية هو من ناحية استيعابها لكافة الفروع والأحكام المرتبطة بها ، ووجه شبهها بالفرعية هو من ناحية عدم استيعابها البحث في كلّ حكم حكم ، لا على مستوى الأقوال ولا على مستوى الاستدلال .

وحيث لا يسعنا تعريف بحوث المجلّد كلّها بشكل تفصيلي فقد وقع اختيارنا على أحد العناوين في هذا المجلّد ، وهو عنوان (انتخاب) الذي هو من قسم العناوين الأصلية ، وهو بحث صغير من حيث الحجم فقد استوعب اثنى عشر صفحة .

وقد انعقد بحث (انتخاب) في ثمانية محاور :

المحور الأوّل : التعريف

وكما هو دأب هذه الموسوعة أن تبدأ ببيان التعريف اللغوي للعنوان ، فقد ذكر اللغويون أنّ معنى الـ (الانتخاب) هو الاختيار والانتقاء .

واستعمله الفقهاء في المعنى اللغوي نفسه ، وقد غلب في الفترة الأخيرة استعماله في أحد مصاديقه ، وهو الانتخاب في المجال السياسي والنقابي ونحو ذلك .

وهذا المعنى الخاصّ للانتخاب هو الملحوظ في هذا البحث ، وأمّا الانتخاب بمعنى مطلق الاختيار بما له من معاني واستعمالات فيُراجع فيها مصطلح (اختيار) .

المحور الثاني : الألفاظ ذات الصلة

وقد تمّ التعرّض الى سبعة موارد ، وهي :

١ ـ الاختيار . ومعناه الاصطلاحي : القصد الى أمر متردّد بين الوجود والعدم

داخل في قدرة الفاعل بترجيح أحد الجانبين على الآخر ، فيُرادف الانتخاب .

٢ ـ الإرادة . وهي : المشيئة . وقد تُطلق الإرادة بمعنى القصد والاختيار والانتخاب في كلمات الفقهاء ، فيُقال : الفعل الإرادي ، أي الاختياري .

٣ ـ الشورى . والصلة بين الشورى والانتخاب أنّ الشورى تكون عادة قبل الانتخاب ، فيستشير الإنسان لكي ينتخِب خياراً من الخيارات المطروحة أمامه .

٤ ـ الرأي . والصلة بين الرأي والانتخاب أنّ بينهما عموماً وخصوصاً من وجه ، فقد يكون انتخاب شيء عن عقل وبصيرة ، وقد لا يكون .

٥ ـ القصد . وهو : الإرادة مع الإلتفات وتوجّه النفس ، والانتخاب يتضمّن ذلك أو يستلزمه عادة .

٦ ـ القدرة . والصلة بين القدرة والانتخاب أنّ القدرة من مبادئ الانتخاب ، فالعاجز لا يستطيع اختيار أمر ، كما لو كان مجنوناً .

٧ ـ البَيعة . وهي لغةً : المعاقدة والمعاهدة ؛ كأنّ كلّ واحد منهما باع ما عنده من صاحبه وآعطاه خالصة نفسه وطاعته ودخيلة أمره .

والذي ينسبق الى الذهن في ماهية البيعة وحقيقتها أنّها وسيلة لإنشاء التولية بعدما تحقّقت المقاولة والرضا .

وقد فرّق بعض الفقهاء بينها وبين الانتخاب ؛ بأنّ البيعة لا يُفرض فيها وجود مُرشّحين ، وإنّما تتمّ البيعة إمّا بعد ثبوت إمامة أو ولايظ شخص ما لتكون مؤكِّدة ، وإمّا لتجديد العهد على ولاية شخص ، وإمّا لتعيين شخص واحد بعد تصدّيه أو ادّعائه .

ولكن لم يُقبَل هذا البيان ، وطُرح في مقابله بيان آخر ، وهو : إنّ الانتخاب تارة يُفرض بمعناه العامّ وأُخري يُفرض بمعناه الخاصّ سياسياً ، فإن أُخذ

المعنى الأوّل كانت النسبة هي العموم والخصوص من وجه . وأمّا إذا أُخذ المعنى الثاني ، فحيث كانت روح البَيعة عبارة عن العهد على الطاعة فيما بويع عليه كان كلّ انتخاب بيعة ، لكن ليست كلّ بيعة انتخاباً ؛ لإمكان البيعة مع إكراه ، وأمّا أخذ قيد الترشّح المسبق من قِبل الراغبين في ذلك فليس قيداً في حقيقة الانتخاب ، وإنّما مقدّمة عادية له .

المحور الثالث : أنواع الانتخاب وآثاره

إنّ الانتخابات بشكلها الخالي من ظواهر تطوّر الفكر السياسي في العالَم ، وقد نشأت هذه النظرية من الاعتقاد بحقّ الشعب في تقرير مصيره ، ولم يقتصر ذلك على انتخاب رئيس الجمهورية أو أعضاء المجلس النيابي مثلاً ، بل تُجري الانتخابات لانتخاب أعضاء المجالس البلدية واللجان الطلابية .

وقد تعدّدت أساليب الانتخاب وأشكاله ، كما غلب عليها الطابع السرّي بحيث يحتفظ كلّ ناخب بحقّه في الإدلاء برأيه دون إعلانه .

وأنواع الانتخاب متعدّدة : **منها** : الأنواع التي تكون بلحاظ المباشرة وعدمها . **ومنها** : الأنواع التي تكون بلحاظ إمكانية تبديل المُنتخِب لأحد الأسماء وعدمه .

المحور الرابع : الانتخابات وهوية النظام الإسلامي

لا دور للانتخابات والاستفتاءات الشعبية ونحوها في القوانين الشرعيظ المُبيّنة في الكتاب والسنّة . وأمّا في غير هذه الدائرة بلا يحظر الشرع ممارسة الانتخاب لكن بشرطين :

الشرط الأوّل : أن لا يؤدّي ذلك الى مخالفة نصّ شرعي .

الشرط الثاني : أن لا يؤدّي الى تسلّم شخص مسؤولية ما ورد في الشرع عدم حقّه في استلامها ، أو يؤدّي الى سلب صاحب الحقّ حقّه الثابت له في الشريعة .

المحور الخامس : انتخاب حاكم المسلمين

طُرحت بهذا الشأن ثلاثة أقوال :

القول الأوّل : أنّ السيادة والحاكمية لله تعالى فقط ، وليس لانتخاب الناس أثر في هذا المجال ، وهذا القول هو المعروف من علماء الإمامية .

القول الثاني : أنّ الأُمّة بنفسها هي صاحبة السيادة ومصدر السلطات ، وأهل الحلّ والعقد يُمثّلون سلطة الأُمّة . نعم ، ليس للحكّام التخلّف عمّا أمر الله تعالى به في كلّ مورد .

القول الثالث : الجمع بين القولين بنحو الطولية ، فإن وُجد الحاكم المنصوب من قِبل الله تعالى فهو المتعيّن ، وإلا كان للأُمّة حقّ الانتخاب لمَن كان واجداً للشرائط لا مطلقاً .

المحور السادس : المشاركة في الانتخابات

لقد بُيّنت هنا أحكام المشاركة في الانتخابات ، وقد طُرحت هذه الأحكام بلحاظ عدّة معاني للمشاركة :

أوّلاً : أحكام المشاركة بلحاظ عملية الانتخاب والإدلاء بالرأي :

أ ـ قد تكون المشاركة حراماً كما لو كانت انتخاباً لمن لا يجوز تولّيه الأمر أو كان في انتخابه ضرر على الإسلام والمسلمين .

ب ـ وقد تكون المشاركة واجبة كما لو كان في ذلك تقوية للنظام الإسلامي ، وكما لو توقّف صعود الأكفاء المستحقّين لهذا المنصب فيما لو نافسهم مَن ليس كذلك .

جـ ـ وقد تكون المشاركة فعلاً مباحاً غير واجب ولا حرام ، وذلك عندما لا يكون هناك ما يُوجب أحد هذين الحكمين كما لو قام مَن به الكفاية أو انعدمت

المبرّرات المتقدّمة وأمثالها .

وعلى تقدير المشاركة يتعيّن انتخاب مَن يجوز شرعاً إيصاله الى هذا المنصب بأن يكون واجداً للصفات المعتبرة شرعاً لهذه المهمّة الموكلة إليه ، ولا يجوز انتخاب غيره ، وعلى تقدير التساوي في الصفات المعتبرة يكون المقترِع مخيّراً .

ثانياً : أحكام المشاركة بلحاظ الترشيح للمنصب الذي يُراد إجراء الانتخابات له ، فإنّه لا دليل على حرمته في نفسه ، بل يكون راجحاً بل واجباً أحياناً عندما يتطلّب الموقف الشرعي الكون في هذا المنصب كأن يكون فيه دفاع عن مصالح المسلمين وحيلولة دون نفوذ الأجانب أو سنّ تشريعات منافية للقانون الإلهي وما شابه ذلك .

ثالثاً : أحكام المشاركة بلحاظ الإشراف على الانتخابات مراقبة عملية إجرائها ، كما تقوم به المجالس الدستورية وأجهزة وزارة الداخلية فهو أمر واجب من باب الحيلولة دون الكذب والتزوير وداخل في عمومات نظم أُمور المسلمين .

من هنا يجب على تلك المجالس والأجهزة المشرفة قانونياً على قبول الانتخابات والترشيح أن تأخذ بعين الاعتبار تمام الشروط المأخوذة شرعاً في المرشّحين ، ولا يجوز لها إبعاد أحد بلا مبرّر شرعي ؛ فإنّ ذلك يندرج في عمومات حرمة سلب المؤمن حقّه .

المحور السابع : آثار الانتخاب

على تقدير الانتخاب وعدم وجود محذور فيه تترتّب عليه بعض الآثار :

أ ـ باعتبار إمكان كون الانتخاب عقداً فيكون مشمولاً لأدلّة الوفاء بالعقد ، فعلى المنتخَب السعي لتحقيق مصالح الناس الموافقة للشرع ، وعلى المنتخِبين إطاعته فيما أولوه من سلطة » ذعانته والنصيحة له .

ب ـ إذا جُعل الانتخاب مندرجاً في عنوان الوكالة فقد يُحكم بحقّ الشعب حينئذٍ في عزل الوكيل في أيّ لحظة ، إلا أنّه لا يبعد تخريج الإلزام في هذه الوكالة بحيث لا تكون عقداً جائزاً على بعض المباني .

ب ـ أمّا لو قلنا بأنّ الانتخاب من العقود الجديدة أو الراجعة للبَيعة ، فتكون مشمولة لعمومات وجوب الوفاء بالعقد .

وتتقيّد هذه الأحكام في إطار المتّفق عليه بين الطرفين من المدّة وغير ذلك .

وأمّا ترتيب آثار الانتخاب على مَن لم ينتخب فيُمكن أن تُذكر ذكر له أربعة التخريجات .

المحور الثامن : الدعاية الانتخابية

الموقف الشرعي للدعاية هو الجواز بالعنوان الأوّلي بشرط عدم مقارنتها لأفعال محرّمة كالكذب على الناس أو تجريح المؤمنين الآخَرين أو الإسراف في الإنفاق على الدعاية .

الهوامش

(١) موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ١ : ٩٥ ـ ٩٩ .

انقياد [١]

أولاً ـ التعريف :

لغـةً :

الانقياد : هو الطاعة والخضوع [٢]، ومنه قول الإمام السجاد عليه السلام : « وانقاد كلّ عظيم لعظمته » [٣] . ويقابله التمرّد والعصيان [٤] .

اصطلاحـاً :

قد يستعمل الفقهاء لفظ الانقياد ويريدون به نفس المعنى اللغوي ، أعني الامتثال والطاعة والخضوع كما في قولهم : يجب على الرعايا في الجهاد طاعة الإمام والانقياد لقوله واجتهاده فيما يراه [٥] .

وقولهم : يجب على أهل الذمّة الانقياد لحكم المسلمين [٦] .

وقولهم : الفقيه الجامع لشرائط الفتوى نائب من قبل الأئمّة عليهم السلام في حال الغيبة يجب التحاكم إليه والانقياد لحكمه [٧] ، ونحو ذلك .

إلاّ أنّ لهم استعمالاً خاصّاً له حتى صار مصطلحاً في علم الأُصول وهو : امتثال المكلّف لما يعتقد كونه تكليفاً مع عدم مطابقته للواقع [٨] ، كما لو اجتنب عن المائع باعتقاد كونه خمراً فبان ماءً ، ويسمّى الانقياد بهذا المعنى بالطاعة الحكمية [٩] ، كما يسمّى العمل المطابق للواقع بالطاعة الحقيقية [١٠] .

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :

١ ـ التجرّي : وهو مخالفة المكلّف لما يعتقد كونه تكليفاً مع عدم كونه

كذلك في الواقع ، كما لو اعتقد خمرية مائع فشربه فبان ماءً [١١] .

ويعبّر عن التجرّي بالمعصية الحكمية ، فإذا صادف الواقع سمّي معصية حقيقية [١٢] . ومن الواضح أنّ الانقياد بالمعنى الخاص مباين للتجرّي ؛ لأنّ المتجرّي يفعل ما يعتقد حرمته مع عدم الحرمة الواقعية ، فيما يقوم المنقاد بما يعتقد مطلوبيّته مع عدم المطلوبية الواقعية ؛ ولهذا استحقّ المتجرّي الذمّ والمنقاد المدح ، لكنّهما يشتركان في قيام الفاعل بفعل بظنّه الواقع مع عدم مطابقته للواقع .

٢ ـ العصيان : ضدّ الطاعة [١٣] ، وهو مخالفة الأمر قصداً [١٤] ، والترك لأمر المولى ، والخروج عن طريق الحقّ .

ويقابله الانقياد بمعناه العام الشامل للامتثال والطاعة والانقياد بمعناه الاصطلاحي ؛ لأنّه طاعة حكماً في مقابل التجرّي الذي هو معصية حكماً كما عرفت .

أمّا الانقياد بالمعنى الخاصّ فمن الواضح مغايرته للعصيان لفرض عدم المخالفة فيه للمولى لا واقعاً ولا حكماً .

٣ ـ الطاعة : وهي ـ لغةً ـ الانقياد والموافقة ، نقيض الكَره [١٥] ، وعرّفت اصطلاحاً بأنّها موافقة الأمر بامتثاله سواء أكان من الله أم من غيره ، وقيل : هو فعل ما يثاب عليه ، توقّف على نيّة أم لا [١٦] .

والنسبة بينها وبين الانقياد بالمعنى المصطلح هي العموم المطلق .

٤ ـ الامتثال : الإطاعة وموافقة أمر المولى بإتيان المأمور به ، بينما الانقياد بالاصطلاح الخاص إطاعة وامتثال متوهّم الأمر ولم يكن مأموراً به واقعاً .

ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث :

تارةً يقصد بالانقياد معناه الأُصولي المصطلح الخاص ، وأُخرى معناه العام ، فهنا أمران :

الأوّل ـ الانقياد بالمعنى الأُصولي (الطاعة الحكمية) :

لا إشكال في حسن الانقياد واستحقاق الثواب والمدح عليه [١٧] ؛ لشهادة الوجدان بذلك وصدق العبودية على العزم على موافقة التكليف والبناء على الإطاعة [١٨] ، بل إنّ ثبوت الثواب هنا أولى من ثبوت العقاب في التجرّي .

بل ذهب بعضهم إلى استحقاق الثواب حتى عند من يرى عدم ثبوت العقاب في التجرّي [١٩] ، وإن أصرّ بعض آخر على الملازمة بين الثواب والعقاب في كليهما ؛ لكونهما توأمان يرتضعان من ثدي واحد ويتّصفان بالحسن والقبح بمناط فارد [٢٠] .

ولا فرق في ثبوت الثواب للانقياد بين كون منشئه العلم أو الظن أو الاحتمال ، بل يثبت الثواب في الانقياد للاحتمال غير المنجّز أيضاً ؛ لأنّ من انقاد لاحتمال غير منجّز يكون أقرب إلى الانقياد والعبودية بنظر العقلاء ممّن لا ينقاد إلاّ بما تنجّز من تكاليف [٢١] .

الثاني ـ الانقياد بالمعنى الفقهي (الطاعة الحقيقية) :

يختلف حكم الانقياد بمعنى الطاعة الحقيقية باختلاف الموارد ، فإنّ الانقياد لأوامر النفس الأمّارة وللشيطان وللطاغوت ـ مثلاً ـ منهيٌّ عنه ، بينما الانقياد لأوامر الله سبحانه وتعالى ، أو من أمر بالانقياد له كالأنبياء والرسل والأئمّة عليهم السلام أو الوالدين بالنسبة إلى الأولاد ، أو الزوج بالنسبة للزوجة ، أو المولى بالنسبة للعبد ، أو المؤجّر بالنسبة للمالك ، فهو مطلوب في حدود ما حدّدته الشريعة حكماً وموضوعاً ، فقد يكون الانقياد مطلقاً كما في مورد الباري تعالى ، وقد يكون مقيّداً بحدود معيّنة .

وتفصيل ذلك في محالّه .

(انظر : تجرّي ، طاعة)

الهوامش

(١) موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ١٥ : ٢٠٤ ـ ٢٢٠ .

(٢) انظر : المفردات : ٥٧٠ . النهاية (ابن الأثير) ٢ : ٤٣ . لسان العرب ٤ : ١٢٧ ، و ٨ : ٢١٩ .

(٣) البحار ٩٠ : ١٧٧ .

(٤) انظر : المفردات : ٥٧٠ . لسان العرب ٩ : ٢٥١ .

(٥) التذكرة ٩ : ٥٧ .

(٦) التذكرة ٩ : ٣٤٨ .

(٧) رسالة صلاة الجمعة (رسائل المحقّق الكركي) ١ : ١٤٢ .

(٨) القواعد الفقهية (البجنوردي) ٣ : ٣٣١ ـ ٣٣٢ . دروس في علم الأُصول ٣ (المجلّد الأوّل) : ١٢٥ .

(٩) تقريرات (الشيرازي) ٣ : ٢٧٦ . نهاية الدراية ٢ : ١١٥ .

(١٠) انظر : الوافية : ٧١ . فرائد الأُصول (تراث الشيخ الأعظم) ٢ : ١٨٠ . بدائع الأفكار : ٢٣١ .

(١١) القواعد الفقهية (البجنوردي) ٣ : ٣٣١ . بحوث في علم الأُصول ٤ : ٣٥ . تحريرات في الأُصول (مصطفى الخميني) ٦ : ٤٣ .

(١٢) تقريرات (الشيرازي) ٣ : ٢٧٦ .

(١٣) لسان العرب ٩ : ٢٥١ .

(١٤) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية ٢ : ٥٠٩ .

(١٥) لسان العرب ٨ : ٢١٩ .

(١٦) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية ٢ : ٤٢٠ ـ ٤٢١ .

(١٧) الهداية في الأُصول ٣ : ٢٤ . إفاضة العوائد ٢ : ٢٤ ـ ٢٥ .

(١٨) كفاية الأُصول : ٢٩٨ .

(١٩) انظر : فرائد الأُصول (تراث الشيخ الأعظم) ١ : ٣٧ ، و ٢ : ١٠٧ . حقائق الأُصول ٢ : ٢٠ .

(٢٠) نهاية الأفكار ٣ : ٢٨٠ . الهداية في الأُصول ٣ : ٢٤ .

(٢١) انظر : نهاية الدراية ٤ : ٤٠٤ . مباحث الأُصول (الجزء الأوّل من القسم الثاني) : ٣٣١ . منتقى الأُصول ٤ : ٢٤ .

قواعد النشر في مجلة
فقه أهل البيت عليهم السلام

١ ـ تستقبل المجلة البحوث الاجتهادية ، والدراسات الفقهيّة أو ذات الارتباط الوثيق بالفقه كبعض الأبحاث الأُصولية أو الرجالية .

ونفضّل أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية :

أ ـ دراسات فقهية قرآنية .

ب ـ دراسات فقهية حديثية .

جـ ـ القواعد الفقهية .

د ـ الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية .

هـ ـ الفقه المقارن مع الفقه الوضعي .

و ـ فقه النظريات العامة كالنظرية الاقتصادية .

ز ـ ما وراء الفقه ، كتنقيح موضوعات المسائل المستحدثة ، وفلسفة الأحكام .

ح ـ تأريخ الفقه والفقهاء والمدارس والمناهج الفقهية .

٢ ـ أن تمتاز الدراسات المقدّمة بالأهمية أو الحاجة أو الجدّة على مستوى المنهج أو النتائج .

٣ ـ أن تكون الدراسات مادّة وصياغة متناسبة مع مستوى المجلّة وأهدافها باعتبارها متخصّصة في دائرة العلوم الفقهية .

٤ ـ اشتمال الدراسة على خلاصة لا تتجاوز (٢٥٠) كلمة وخاتمة يذكر فيها أهمّ نتائج البحث .

٥ ـ أن تكون المعلومات المدرجة في المقالات موثّقة بدقّة ومدعمة بالمصادر المعتبرة ، مع ذكر كافّة المشخّصات : الاسم الكامل للكتاب ومؤلّفه ومحلّ الطبع وتاريخه ورقم الطبعة ورقم الجزء والصفحة .

٦ ـ أن تكون المقالات مطبوعة على اللوح المضغوط (CD) ، على أن لا تتجاوز (٢٠) صفحة (A٤) .

٧ ـ ألا تكون المقالات منشورة أو مرسلة للنشر في مطبوعة أُخرى .

٨ ـ للمجلّة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر مع الحفاظ على المضمون الأصلي .

٩ ـ المجلّة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسلة إليها نشرت أم لم تنشر .

١٠ ـ ترتيب المقالات في المجلّة يعتمد على أُسس فنية ، وكذا تعيين زمان نشرها .

١١ ـ للمجلّة الحق في إعادة نشر المقالات أو ترجمتها في إصدار آخر إذا ارتأت ذلك ، كما أنّ للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة .

تنبيه :

إنّ ما ينشر في المجلة لا يعبّر بالضرورة عن رأي المجلّة ولا المشرفين عليها .

القارئ الكريم : إذا كنت راغباً في اقتناء الأعداد القادمة من المجلة فاملأ القسيمة التالية

طهمورث

مجلة فقه أهل البيت

قسيمة الاشتراك السنوي

الاسم :

Name : .....

العنوان:

Address : .....

FIQH - U - AHLIL BAIT

قسيمة الاشتراك السنوي

داخل الجمهورية الإسلامية : (٤٠٠٠) تومان

البلدان الأُخرى : (٣٠) دولاراً أو ما يعادلها

ترسل هذه القسيمة مع وصل الدفع أو الحوالة على العنوان التالي :

ايران ـ قم ـ ص . ب : ٣٧١٨٥/٣٧٩٩

رقم الحساب داخل البلاد : ١٥١١٠٥٢٢٥٠ بانك تجارت ايران ـ شعبة انقلاب ـ قم

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥ جاري ـ بانك صادرات ايران ـ شعبة صفائية ـ قم

﴿ دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ

وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَآخِرُ

دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾

يونس : ١٠

GENERAL SUPERVISOR:

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF:

Khalid AL - Ghaffuri

EDITORIAL BOARD:

Abbas AL - Ka'bi

Safa - Ad - din AL - Khazraji

Haidar Hobballah

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. 16 – NO. 61 – 2011/ 1432

Kh_ghaffuri@islamicfeqh.com