فقه أهل البيت عليهم السلام

مجلة فصلية متخصصة في الفقه الإسلامي

٣١

- ثبوت الشهر برؤية الهلال في بلد آخر
  آية الله السيد محمود الهاشمي
- رؤية الهلال ومعطيات العلم الحديث
  الشيخ قاسم الإبراهيمي
- التراث الفقهي حول رؤية الهلال
  الشيخ رضا المختاري
- الملتقى العلمي التخصّصي حول الفقه والفلك
  إعداد التحرير
- مدخل الى نظرية الاحتمال (٣)
  الشيخ أحمد عبدالله أبو زيد
- الفقه الجزائي والسياسة الجنائية (٢)
  طوبى الشاكري
- رسالة العصرة
  الفقيه الشيخ منتجب الدين الرازي
- تقرير حول المركز الفقهي للأئمّة الأطهار (عليهم السلام)
  إعداد التحرير
- من فقهائنا - الشيخ المفيد (رحمه الله) (١)
  الشيخ صفاء الدين الخزرجي

العدد الحادي والثلاثون - السنة الثامنة ١٤٢٤ هـ /٢٠٠٣ م

فقه أهل البيت عليهم السلام

مجلة فصلية متخصصة في الفقه الإسلامي

مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام

(٣١) العدد الحادي والثلاثون ـ السنة الثامنة ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م

المشرف العام

آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي

المدير المسؤول

السيّد محمّد بحريني قمشة

رئيس التحرير

الشيخ خالد الغفوري

هيئة التحرير

الشيخ عباس الكعبي

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

الشيخ قاسم الإبراهيمي

الشيخ حيدر حب الله

الشيخ محمد الرحماني

مدير التحرير

الاستاذ عبدالكريم رؤوف

ترخيص :

وزارة الإعلام بموجب قرار رقم (٥٢)

بتاريخ ٢٤ شباط ٢٠٠١ م

المراسلات

باسم رئيس التحرير ، على العنوان التالي :

ص.ب : ٢٤/٥٠بيروت . لبنان

الرمز البريدي: ٢٠١٠-١٠١٧ برج البراجنة- بعبدا

تلفاكس ـ ٢٧٣٦٠٤ /٠١ هاتف : ٠٣/٦٤٤٦٦٢ ـ ٠١/٥٥٨٢١٥

E-Mail:feqh@islamicfeqh.org

وكلاء التوزيع

◄لبنان :

الغدير للطباعة والتوزيع- حارة حريك - الطريق العام - بناية البنك اللبناني السويسري

هاتف:٠٣/٦٤٤٦٦٢ ـ ٠١/٥٥٨٢١٥

تلفاكس : ٠١/٢٧٣٦٠٤

◄مصر:

مؤسسة الأهرام ـ القاهرة ـ شارع الجلاء

هاتف : ٥٧٨٦١٠٠ - ٥٧٨٦٠٢٣

◄ المغرب :

الشركة الشريفية للتوزيع والصحف- سوشبرس

ص.ب: ١٣/٦٨٣

هاتف:٤٠٠٢٢٣ - فاكس: ٤٠٤٠٣١/٢

◄ ايران :

انتشارت الغدير. ص.ب ٣٧١٨٥/٣٧٩٩

تلفاكس: ٠٠٩٨٢٥١٧٧٤٤٩٦٢

هاتف : ٠٠٩٨٢٥١٧٧٣٩٩٩٩

◄باقي الدول :

مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع:

لبنان ص.ب ١١٣/٦٥٩٠

الرمز البريدي : ٢١٤٠-١١٠٣ بيروت

هاتف : ٠٣/٢٨٤٦٠٠ تلفاكس:٠١/٨٥٦٦٧٧

قواعد النشر و قسيمة الإشتراك في الصفحات الأخيرة

بسم الله الرحمن الرحيم

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ
مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُواْ فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ
لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

التوبة/ ١٢٢

شبكة الفكر
alfeker.net

محتويات العدد

كلمة التحرير ـ قضية الهلال خطوات في طريق الحلّ ..... ٥ ـ ١٠

رئيس التحرير

ثبوت الشهر برؤية الهلال في بلد آخر ..... ١١ ـ ٦٨

آية الله السيّد محمود الهاشمي

رؤية الهلال ومعطيات العلم الحديث ..... ٦٩ ـ ٩٤

الشيخ قاسم الإبراهيمي

التراث الفقهي حول رؤية الهلال ..... ٩٥ ـ ١٠٤

الشيخ رضا المختاري

الملتقى العلمي التخصّصي حول الفقه والفلك ..... ١٠٥ ـ ١٢٤

إعداد: التحرير

مدخل إلى نظرية الاحتمال / ٣ / ..... ١٢٥ ـ ١٧٠

الشيخ أحمد عبد الله أبو زيد

الفقه الجزائي والسياسة الجنائية / ٢ / ..... ١٧١ ـ ٢٠٢

طوبى الشاكري

رسالة العصرة ..... ٢٠٣ ـ ٢٥٢

الفقيه الشيخ منتجب الدين الرازي

تقرير حول المركز الفقهي للأئمة الأطهار عليهم السلام ..... ٢٥٣ ـ ٢٦٤

إعداد: التحرير

من فقهائنا ـ الشيخ المفيد رحمه الله / ١ / ..... ٢٦٥ ـ ٣١٦

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

بسم الله الرحمن الرحيم

قضية الهلال
خطوات في طريق الحلّ

لقد كان البحث حول ثبوت الهلال ولا يزال مثاراً للجدل بين المسلمين بمختلف مذاهبهم ومدارسهم الفقهية.. ولم ينحصر البحث داخل الأروقة التخصصية فقط بل يطفح ذلك عادة على السطح الاجتماعي بعرضه العريض بحيث يتداول الجميع بحماس وجدّية الحديث حول هذا الأمر في العام مرتين أو ثلاثاً على الأقلّ.. نظراً لما تتركه هذه المسألة من آثار ملحوظة تمسّ الواقع الاسلامي والشرعي في الصميم.. ولم يكن هذا الموضوع طارئاً على الوسط الاسلامي بل ترجع جذوره إلى أزمنة سابقة.. وهذا ما يستشفّ من قوله تعالى: ﴿ يسألونك عن الأهلّة قل هي مواقيت للناس والحجّ ﴾ فإنّ وقوع هذا الأمر مورداً للسؤال وكونه محلّاً للبحث بين الناس يكشف بوضوح عن أنّه كان موضع اهتمام لديهم.. ومفاد الجواب القرآني أنّ الحكمة من الأهلّة تنظيم الجدول الزمني للحياة في نفسها وواقعها وكذلك برمجتها باللحاظ الشرعي.. ومن الوضوح بمكان أنّ الحياة المتحضّرة تفتقر إلى النظم والجدولة الزمنية في مختلف زواياها.. ولذا فمن الطبيعي أن توجد جملة من مقررات الشريعة قد صمّمت على ضوء العامل

الزمني وبحسب عنصر الوقت باعتبار أنّ الشريعة جاءت لصياغة الحياة الإنسانية من دون الغضّ عن الواقع وحيثياته ومتطلّباته..

أجل من خلال نظرة سريعة على مجموع الأحكام الشرعية يتضح لنا أنّ طائفة منها قد ربط بنحو ما بعنصر الزمان.. فنحن نرى أنّ فريضة الصلاة قد قيّد وجوبها بحركة الأرض بالنسبة للشمس ﴿ أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر ﴾.. كما أنّ الصيام مشروط بحركة القمر بالنسبة للأرض ﴿ يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ... أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ... شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْآنُ... فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ ولعلكم تشكرون﴾ وكذا الحال بالنسبة لمناسك الحج التي يشترط ايقاعها في أيّام معيّنة في السنة قال تعالى: ﴿ الحج أشهر معلومات ﴾..

فهذه أُمّهات العبادات في الإسلام شرّعت بنحو لا يمكن امتثالها إلّا بعد إحراز الهلال.. ومن الملاحظ أنّه رغم أهمية هذه المسألة اكتفى القرآن الكريم بذلك المقدار من البيان الإجمالي المتقدّم ولم يتوسّع في توضيح كيفية إحراز الشهر.. وهذه من ضمن الموارد التي تكفّلت السنّة والروايات الشريفة ببيانها بأساليب مختلفة أوضحها ما صرّح فيها بأنّ الصيام والافطار يتوقفان على رؤية الهلال نظير قوله عليه السلام: «صم لرؤية الهلال وافطر لرؤيته»..

وقد تناول الفقهاء هذه الروايات وأمثالها بالدرس والتمحيص وبنوا فتاواهم على مقدار ما يفهمونه ويستظهرونه منها.. ولم تتّفق وجهات نظرهم في نمط السير في البحث وطريقة المعالجة الفقهية

من الناحية النظرية كما هو ديدنهم المألوف في بحث سائر القضايا الفقهية وكذلك لم تتّحد النتائج الشرعية التي يُنتهى إليها وبالتالي اختلاف الموقف العملي المترتّب عليها.. كالبحث في وحدة أُفق الرؤية أو تعدّد الآفاق والبحث في كفاية الرؤية بالعين المسلّحة والبحث في اشتراط الرؤية الحسّية وعدم كفاية الحدس والحساب ونحو ذلك.. وقد تكفّل ملفّ المجلّة في هذا العدد بعرض بعض الدراسات التخصصية والاجتهادية في هذا المجال والتي يتضح من خلالها أنّ هذه التعدّدية في المباني وتكثّر الفتاوى يعود إلى أسباب عميقة ودقيقة.. وهذا ما يدعو إلى احترام جميع وجهات النظر تلك ما دامت مستندة إلى مبرّرات منهجية وشرعية..

بيد أنّ الحالة التي يعيشها المسلمون في كيفية التعامل مع هذه القضية الشرعية خارجاً يصعب تبريرها على أساس التعدّدية في الاجتهاد وهذا ما لا يكاد يقنع الجمهور المسلم ولا يشبع الوجدان الرسالي ولم يقطع سيل التساؤلات المتداعية في ذهن المثقّف الواعي.. ولم يكن المؤمنون ليخفوا قلقهم وعدم ارتياحهم هذا..

وبالامكان هنا أن نشير عاجلاً إلى مناشئ تلك التساؤلات فيما يلي:

أوّلا ـ انّ البحث التخصصي تارة يرتبط بمسألة نظرية بحتة ويتحرك ضمن عالم الأدلّة والقواعد المتّبعة في الاستنباط ويدور مدارها.. وأُخرى يرتبط البحث بظاهرة كونية محسوسة لكلّ أحد وخارجة عن دائرة عالم الأدلّة وداخلة في عالم الطبيعة والتكوين.. وعليه فلا يمكن تبرير الاختلاف الحاصل فعلاً بإرجاعه إلى أسباب ومناشئ بحثية تخصصية صرفة.. ولنبيّن ذلك بشيء من التفصيل:

١ ـ انّ القمر كوكب غير مضيء في نفسه وإنّما يكون قابلاً للرؤية

لانعكاس ضوء الشمس عليه.. وبسبب شكله الكروي لا يكون منيراً بجميع جهاته بل يكون عادةً منيراً في الجهة المقابلة للشمس فقط في حين يبقى النصف الآخر منه مظلماً فلا يمكن رؤيته..

٢ ـ انّ القمر يدور حول الأرض وهذه الدورة هي التي تشكّل ما يسمّى بالشهر القمري.. ويبدأ حركته من جهة المغرب إلى جهة المشرق.. وبما أنّ الأرض تدور حول الشمس في مدّة سنة لذلك فإنّ ذلك سيؤثر على موقع القمر من الأرض وعلى دورته حولها..

٣ ـ انّ المقدار المضيء من القمر هو دائماً بمقدار نصف كرة القمر ولكننا لا نرى ذلك إلّا في أواسط الشهر حيث نرى الضوء مستوعباً لتمام الدائرة ثمّ يأخذ بالتناقص إلى أن يختفي ثمّ يولد مرّة أُخرى ويكبر حتى تتم الدائرة وهكذا.. والسبب في ذلك هو اختلاف موقع القمر بالنسبة للأرض فإنّ الناظر منها ستختلف زاوية نظره إلى القمر بحسب ذلك.. وعليه فيتفاوت مقدار النور المنعكس على سطح القمر.. فتارة يقع في الموضع الذي يكون بين الشمس والأرض فلا يكون قابلاً للرؤية باعتبار وقوع الطرف المضيء بالاتجاه المعاكس للأرض ومواجهة الطرف المظلم لها.. وهذه هي حالة المحاق.. وبعدها يبدأ يتحرّك فيبدو منه شيء قليل.. ثمّ يبدأ بالتزايد حتى تكمل دائرته تماماً وهي حالة البدر.. ثمّ يأخذ بالتناقص حتى يضمحل مقدار الضوء المرئي إلى أن يدخل في المحاق.. وبذلك تكمل دورته حول الأرض.. وهذا كما ترى أمر طبيعي ثابت في الواقع وليس أمراً يختلف حسب الأنظار والاعتبارات.. وقابل للضبط والتحديد بحسب الحسابات الفلكية..

وأيضاً يمكن أن تحدّد إمكانية رؤيته وعدمها فلكياً وكذلك الوقت

الذي يخرج فيه القمر من حالة المحاق على وجه الدقّة.. وكذا يمكن تحديد النقطة الجغرافية التي يمكن للناظر أن يرى الهلال منها..

وإذا كان الأمر قابل للتشخيص إذاً فالاختلاف حينئذٍ يصعب تحمّله وتبريره.. سيما وانّ الشريعة لم تتصرّف في مفهوم الشهر أو الهلال بل هي ناظرة إلى نفس المفهوم المتعارف لدى الناس..

ثانيا ـ انّ التطوّر العلمي في مجال الرصد والفلك يتحرّك بسرعة من ناحية الآليات المستخدمة للرؤية فالتلسكوب الحديث فيه من القابلية الكبرى والقدرة الهائلة بحيث يمكن رصد الأجرام النائية التي هي في غاية البعد.. سيما بعد القفزات الكبيرة التي حدثت في كيفية الحساب الفلكي.. كل ذلك يثير تساؤلاً عن مدى إمكانية الافادة من ذلك لحلّ هذا المعضل الشرعي.. مع أنّ القمر من الأجرام القريبة جدّاً للأرض ولا توجد مشكلة حقيقية في تشخيص موقع هذا الجرم السماوي علمياً.. فلماذا كل هذه الحيرة من قبل ملايين المسلمين في معرفة هذه الظاهرة الكونية وتحديدها؟!

ثالثا ـ انّه ممّا لا يكاد يخفى على مسلم مدى الحرص الكبير الذي تحمله الشريعة الغرّاء تجاه قضية وحدة الصف الاسلامي وضرورة انسجامه سيما في إطار ممارسة الشعائر الأساسية التي تهدف إلى توحيد الأُمّة في ممارسة عبادية موحّدة وفي حركة متناسقة كشعيرة الحج.. فكيف يمكن قبول حالة التفكك والتبعثر والتشويش التي تصاب بها الأُمّة نتيجة للتخبّط والاضطراب في تحديد الأهلّة وما ينجم عن ذلك من آثار وخيمة ذات انعكاسات عملية وايدلوجية واجتماعية تؤدي إلى إضعاف المجتمع الاسلامي من داخله وكذلك تضعف موقفه تجاه سائر المذاهب والأديان..

ألا يستحق هذا الأمر اتخاذ التدابير المناسبة بحيث يتحاشى الفتن والأخطار ويتمّ توظيف هذه الظاهرة لما يكرّس حالة التكاتف والتلاحم بين أبناء الأُمّة ويزيد في عظمتها وقوتها أمام الآخرين؟!

والكلمة التي نقولها بصدد التساؤلين الأوّل والثاني أنّه من خلال عقد الندوات العلمية وعن طريق التواصل بين الفقهاء وعلماء الفلك يمكن التغلّب على نسبة كبيرة من العقبات والعقد المستعصية..

وأمّا التساؤل الأخير فإنّ الحلّ المتيسّر بأيدينا يتمثّل بتفعيل أحد المباني الفقهية المشهورة وهو القول بثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي.. فإنّ الحاكم في مثل هذه الحالات يستطيع التصدّي الحاسم فيقول كلمة الفصل وبذلك ينغلق باب الفتنة والاختلاف..

وتجدر الإشارة إلى انّه لابدّ من العمل على توعية المكلّفين وضرورة تثقيفهم شرعياً وعلمياً وإحاطتهم بحيثيات هذا الموضوع الهامّ وأيضاً ترغيبهم بمختلف الأساليب في إحياء سنّة الاستهلال..

﴿ رَبَّنا لا تُزِغْ قلُوبَنا بَعدَ إذ هَدَيتَنا وَهَبْ لنا
مِنْ لَدُنكَ رَحْمَةً إنّكَ أنْتَ الوهّاب ﴾

.. ولا حول ولا قوّة إلّا بالله ..

رئيس التحرير

ثبوت الشهر برؤية الهلال في بلد آخر

❑ آية الله السيد محمود الهاشمي

اختلفت كلمات الفقهاء في كفاية رؤية الهلال في بلد لثبوت الشهر في البلاد الأُخرى أو عدم كفايتها إلّا في البلاد المشتركة مع بلد الرؤية في الآفاق.

بيان الآراء في المسألة:

قال السيّد الأُستاذ الخوئي ﷺ في تحرير محلّ النزاع في المسألة:

«إنّ البلدان الواقعة على سطح الأرض تنقسم إلى قسمين:

أحدهما: ما تتفق مشارقه ومغاربه أو تتقارب.

ثانيهما: ما تختلف مشارقه ومغاربه اختلافاً كبيراً.

أمّا القسم الأوّل: فقد اتفق علماء الإمامية على أنّ رؤية الهلال في بعض هذه البلاد كافية لثبوته في غيرها؛ فإنّ عدم رؤيته فيه إنّما يستند لا محالة إلى مانع يمنع من ذلك كالجبال أو الغابات أو الغيوم أو ما شاكل ذلك.

وأمّا القسم الثاني: ـ ذات الآفاق المختلفة ـ فلم يقع التعرّض لحكمه في كتب علمائنا المتقدمين، نعم حكي القول باتحاد الأُفق عن الشيخ الطوسي في

المبسوط ، فإذاً المسألة مسكوت عنها في كلمات أكثر المتقدمين وإنّما صارت معركة للآراء بين علمائنا المتأخرين .

والمعروف بينهم القول باعتبار اتحاد الأُفق ؛ ولكن قد خالفهم فيه جماعة من العلماء والمحققين ، فاختاروا القول بعدم اعتبار الاتحاد وقالوا بكفاية الرؤية في بلد واحد لثبوته في غيره من البلدان ولو مع اختلاف الأُفق بينها . فقد نقل العلّامة في التذكرة هذا القول عن بعض علمائنا ، واختاره صريحاً في المنتهى ، واحتمله الشهيد الأوّل في الدروس واختاره صريحاً المحدّث الكاشاني في الوافي وصاحب الحدائق في حدائقه ومال إليه صاحب الجواهر في جواهره والنراقي في المستند والسيد أبو تراب الخونساري في شرح نجاة العباد والسيد الحكيم في مستمسكه في الجملة .

وهذا القول ـ أي كفاية الرؤية في بلد ما لثبوت الهلال في بلد آخر مع اشتراكهما في كون ليلة واحدة ليلة لهما معاً وإن كان أوّل ليلة لأحدهما وآخر ليلة للآخر ولو مع اختلاف أُفقهما ـ هو الأظهر »[1] .

ويمكن أن يقال : إنّ المسألة قد تعرّض لها جملة من المتقدمين وحكموا فيها باشتراط التقارب في الأُفق ، فليست المسألة مسكوتاً عنها .

قال الشيخ في المبسوط : « ومتى لم يُرَ الهلال في البلد ورُئي خارج البلد ـ على ما بيّناه ـ وجب العمل به إذا كان البلدان التي رُئي فيها متقاربة بحيث لو كانت السماء مصحية والموانع مرتفعة لرئي في ذلك البلد أيضاً ؛ لاتفاق عروضها وتقاربها ، مثل بغداد وواسط والكوفة وتكريت والموصل . فأمّا إذا بعدت البلاد مثل بغداد وخراسان وبغداد ومصر فإنّ لكل بلد حكم نفسه ، ولا يجب على أهل بلد العمل بما رآه أهل البلد الآخر »[2] .

وقال ابن البرّاج في المهذّب : « وإذا كانت البلدان متقاربة ولم ير الهلال في

البلد ورئي من خارجه ـ على ما قدّمنا بيانه في الشهادة ـ وجب العمل به. هذا إذا لم يكن في السماء علّة وكانت الموانع مرتفعة أو كانت البلدان كما ذكرناه متقاربة حتى لو رئي الهلال في أحدها لرئي في الآخر، مثل طرابلس وصور، ومثل صور والرملة، ومثل حلب وطرابلس، ومثل واسط وبغداد وواسط والبصرة. وأمّا إذا كانت البلدان متباعدة مثل طرابلس وبغداد وخراسان ومصر وبغداد وفلسطين والقيروان وما جرى هذا المجرى فإنّ لكلّ بلد حكم صقعه ونفسه، ولا يجب على أهل بلد مما ذكرناه العمل بما رآه أهل البلد الآخر» (٣).

وقال ابن حمزة في الوسيلة: «وإذا رئي في بلد ولم يُر في آخر فإن كانا متقاربين لزم الصوم أهليهما معاً، وإن كانا متباعدين مثل بغداد ومصر أو بلاد خراسان لم يلزم أهل الآخر» (٤).

وقال الصهرشتي في إصباح الشريعة: «ومتى لم يُر في البلد ورئي في بلد آخر أو في البراري وجب العمل به إذا كان البلد الذي رئي فيه بحيث لو كانت السماء مصحية والموانع مرتفعة لرئي في الموضعين معاً لتقاربهما. وأمّا إذا بعدت فلكلّ بلد حكم نفسه، ولا يجب على أحدهما العمل بما رئي في الآخر» (٥).

وقال المحقق في الشرائع: «وإذا رئي في البلاد المتقاربة كالكوفة وبغداد وجب الصوم على ساكنيهما أجمع دون المتباعدة كالعراق وخراسان، بل يلزم حيث رئي» (٦).

وتابعه عليه العلّامة في القواعد والإرشاد وجملة من كتبه، قال في الأوّل: «وحكم المتقاربة واحد، بخلاف المتباعدة» (٧).

وقال في الثاني: «والمتقاربة كبغداد والكوفة متحدة، بخلاف المتباعدة؛ فلو سافر بعد الرؤية ولم ير ليلة أحد وثلاثين صام معهم، وبالعكس يفطر

التاسع والعشرين » [٨] .

كما أنّ ما نقله السيد الأُستاذ ﷺ عن الشهيد في الدروس من احتماله للقول بعدم اشتراط اتحاد الأُفق الظاهر أنّه سهو من قلمه الشريف ؛ فإنّ عبارة الدروس خلافه ، قال : « والبلاد المتقاربة كالبصرة وبغداد متحدة ، لا كبغداد ومصر ، قاله الشيخ . ويحتمل ثبوت الهلال في البلاد المغربية برؤيته في البلاد المشرقية وإن تباعدت ؛ للقطع بالرؤية عند عدم المانع » [٩] .

وواضح أنّ ما احتمله يرتبط بالرؤية في البلاد المشرقية وكفايتها للبلاد المغربيّة ؛ للقطع بالرؤية فيها أيضاً عند عدم المانع ؛ لتأخر غروبها عن غروب البلاد المشرقية ، فيرى فيها الهلال عادة وإن كانت متباعدة . وهذه مسألة أُخرى صغروية مربوطة بأنّه متى تكون البلدان بحيث لو رئي الهلال في أحدها كان يرى في الأُخرى إذا لم يكن مانع ؟ فأراد الشهيد ﷺ بيان أنّ هذا لا ينحصر في البلدين المتقاربين ، بل قد يصحّ في المتباعدين إذا رئي في البلد المشرقي ، فإنّه يكفي للبلد المغربي ؛ للقطع بالرؤية فيه أيضاً عند عدم المانع .

كما أنّ ما نسبه إلى العلّامة ﷺ في المنتهى غير واضح ، فإنّه وإن ذكر في أوّل كلامه عدم الفرق بين البلدان المتقاربة والمتباعدة ـ حيث قال : « إذا رأى الهلال أهل بلد وجب الصوم على جميع الناس سواء تباعدت البلاد أو تقاربت ، وبه قال أحمد والليث بن سعد وبعض أصحاب الشافعي . وقال الشيخ ﷺ : إن كانت البلاد متقاربة لا تختلف المطالع كبغداد والبصرة كان حكمها واحداً ، وإن تباعدت كبغداد ومصر كان لكل بلد حكم نفسه ، وهو القول الآخر للشافعي . واعتبر بعض الشافعية في التباعد مسافة التقصير وهو ثمانية وأربعون ميلاً ؛ فاعتبر لكل بلدٍ حكم نفسه إن كان بينهما هذه المسافة . وروي عن عكرمة أنّه قال : لأهل كل بلد رؤيتهم ، وهو مذهب القاسم وسالم وإسحاق » [١٠] ثمّ شرع

في الاستدلال على الأوّل بالتفصيل ـ إلّا أنّه في ذيل كلامه قال :

«ولو قالوا : إنّ البلاد المتباعدة تختلف عروضها فجاز أن يرى الهلال في بعضها دون بعض ؛ لكروية الأرض .

قلنا : إنّ المعمور منها قدر يسير وهو الربع ، ولا اعتداد به عند السماء .

وبالجملة : إن علم طلوعه في بعض الأصقاع وعدم طلوعه في بعضها المتباعد عنه لكروية الأرض لم يتساوَ حكماهما ، أمّا بدون ذلك فالتساوي هو الحق» (١١) .

وهذا قد يدلّ على أنّه إنّما حكم بكفاية الرؤية في بلدٍ لثبوت الشهر في البلد الآخر وإن كان بعيداً من باب أنّ الربع المسكون لا اعتداد باختلافه بالنسبة إلى علوّ السماء وأنّه إذا رئي في بعضها رئي في الآخر أيضاً . فهو أيضاً يرى لبّاً اشتراط وحدة أُفق الرؤية ، ولكنه يرى وحدتها في الربع المسكون ، أو يحتمل ذلك على الأقل .

هذا إلّا أنّ ذيل كلامه ظاهر في أنّ منشأ القول بعدم الاكتفاء أنّ كروية الأرض توجب عدم طلوع الهلال في بعض الأصقاع رغم طلوعه في صقع آخر ، لا طلوعه فيها جميعاً وعدم إمكان رؤيته ، فكأنهم تصوّروا أنّ الكروية توجب نسبية طلوع الهلال وتكوّنه لا نسبيّة رؤيته وإمكانها قياساً له على طلوع الشمس وغروبه .

ومن هنا كان اهتمام السيد الأُستاذ ﷺ واستدلاله الأوّل نفي هذه النسبية وأن تكوين الهلال لا يقاس بالشروق والغروب للشمس والأوقات الحاصلة بها للفرائض ، بل خروج القمر من حالة المحاق طلوع له لجميع بقاع الأرض على اختلاف مشارقها ومغاربها وإن كان مرئياً في بعضها دون الآخر وذلك لمانع خارجي كشعاع الشمس أو حيلولة بقاع الأرض أو ما شاكل ذلك ؛ فإنّه

لا يرتبط بعدم خروجه من المحاق ؛ فإنّه ليس لخروجه منه أفراد عديدة بل فرد واحد متحقق في الكون لا يعقل تعدده بتعدد البقاع (١٢) .

والحاصل : أنّ هنا أمرين ثبوتيين في الهلال تكون الرؤية طريقاً إليهما :

أحدهما : تكوّن الهلال في نفسه بمعنى خروجه في سيره ودورته عن المحاق وتحت أشعة الشمس بحيث يمكن أن يرى ولو في نقطة واحدة من الكرة الأرضية .

الثاني : إمكان رؤيته في كل نقطة بالعين المجرّدة أو حتى المجهّزة عند فقد الموانع العارضة كالغيم والغبار وأشعة الشمس في النهار . وهذا أمر واقعي ثبوتي أيضاً تكون الرؤية طريقاً إليه ، وهو يعني بلوغ الهلال درجة من التكوّن والنورانية بحيث يمكن أن يرى قبل غروبه قبل الليل .

والأمر الأوّل ـ كما أفاد الأُستاذ ﷺ ـ ليس نسبياً ؛ أي ليس له أفراد متعددة بل فرد واحد بالنسبة للكرة الأرضية وبقاعها كلها ، إلّا أنّ الأمر الثاني نسبي يختلف من بقعة إلى أُخرى كما هو واضح .

فإذا كان مبنى قول المشهور ومرادهم من اختلاف المطالع للهلال المعنى الأوّل فهذا غير صحيح كما أفاده الأُستاذ ﷺ ، وإن كان مقصودهم من طلوع الهلال المعنى الثاني لم يتم ما ذكره الأُستاذ في نفي النسبية واختلاف مطالع الهلال باختلاف البقاع والأصقاع نتيجة كروية الأرض ، فلابدّ من البحث وتحديد أنّ أيّاً من الأمرين هو الميزان في تحقق الشهر ودخوله بحسب ما يستفاد من مجموع الأدلّة الشرعية والمرتكزات العرفية ، وعبائر الأصحاب غير واضحة من هذه الناحية .

وأمّا ما قد يتوهم من احتمال موضوعية الرؤية في تحقق الشهر وأنّ المشهور إنّما ذهبوا إلى اشتراط اتحاد الأُفق لكون الرؤية مأخوذة بنحو

الموضوعية في ذلك، فهذا خلاف صريح كلمات الأصحاب ومما لا يحتمل فقهياً على ما سنشير إليه عند التعرّض إلى أدلّة كل من القولين.

أدلّة القول الأوّل المشهور:

استدلّ على القول المنسوب إلى المشهور بالأصل، وبأنّه مقتضى ما دلّت عليه الروايات المستفيضة بأنّه: «صُم للرؤية وأفطر للرؤية» (١٣) الظاهرة في شرطية الرؤية ودخلها في دخول الشهر وحصره فيها؛ خرجنا عن ذلك فيما ثبت خلافه بالدليل وهو قيام شاهدين عدلين على الرؤية أو مضي ثلاثين يوماً، إلّا أنّ روايات ثبوت الشهر بشهادة عدلين على رؤيته ظاهرة أو منصرفة إلى رؤيته في نفس البلد أو خارجه مما هو قريب منه لا البلاد البعيدة المختلفة معه في الآفاق.

مناقشة الاستدلال:

ويمكن أن يناقش في هذا الاستدلال:

١ ـ أمّا الأصل العملي المدّعى؛ فإن أُريد به استصحاب بقاء الشهر السابق فهو لا يجري في المقام؛ لكون الشبهة مفهومية وليست موضوعية ليجري فيه استصحاب بقاء الموضوع على ما حقق في محله من علم الأُصول من عدم جريان الاستصحاب الموضوعي في الشبهات المفهومية إذ لا شك فيما هو الواقع خارجاً ـ وهو في المقام خروج القمر عن المحاق ورؤيته في البلد الآخر ـ وإنّما الشك في صدق عنوان الشهر الجديد بذلك وكفايته فيه، وهذا نظير الشك في كون فاعل الصغيرة فاسقاً أم باقياً على العدالة فإنّه لا يجري فيه استصحاب العدالة الثابتة قبل صدور الصغيرة منه.

وإن أُريد استصحاب بقاء حكم الشهر السابق فهذا أيضاً لا يجري؛ لأنّ عنوان الشهر السابق ـ كرمضان مثلاً ـ مأخوذ بنحو الحيثية التقييدية لوجوب

الصوم بحيث يكون احتمال زواله وارتفاعه من ارتفاع الموضوع ، فوجوب صوم شهر رمضان ثابت لرمضان بما هو رمضان لا لواقع الزمان لكونه رمضان بنحو الحيثية التعليلية ، فلا يجري استصحاب بقاء وجوب الصوم ليوم الشك من شوال . نعم في يوم الشك لرمضان يجري استصحاب عدم وجوب الصوم الثابت في شعبان ؛ لأنّه ليس ثابتاً لعنوان شعبان بل من جهة عدم دخول رمضان ، فهو من استصحاب عدم الحكم لا بقاء الحكم ليقال بتعدد موضوعه .

وإن أُريد بالأصل العملي البراءة فهي تجري عن وجوب الصوم في يوم الشك في رمضان سواء كان في أوّله أو في آخره ، وهو خلف المطلوب .

فما هو المطلوب إثباته بناءً على القول المشهور لا يثبت بالأصل العملي سواء أُريد به الاستصحاب أو البراءة . نعم إذا لاحظنا روايات « صم للرؤية وأفطر للرؤية » فهي تثبت بقاء حكم الشهر السابق ما لم ير الهلال ، إلّا أنّ هذا رجوع إلى الاستدلال بالروايات لا الأصل العملي ، كما أنّ الاستدلال بها مبني على عدم إطلاق الرؤية فيها للرؤية في البلد الآخر .

٢ ـ وأمّا الاستدلال بروايات الأمر بالصوم للرؤية والإفطار للرؤية :

أ ـ فإن أُريد استفادة موضوعية الرؤية لتحقق الشهر القمري ودخوله : فإن أُريد اشتراط رؤية كل مكلف أو علمه في تحقق الشهر بالنسبة إليه وفي حقّه فهذا واضح الضعف ؛ فإنّ عناوين الأهلّة والشهور لا شك في كونها عناوين عرفية واقعية ومطلقة ؛ أي ليست اعتبارات شرعية ليتصور أخذ العلم بنحو الموضوعية فيها فتكون نسبية ومختلفة باختلاف الأفراد ، بل هي كالأُمور التكوينية الأُخرى يكون لها واقع واحد ثابت يعرض عليه العلم والشك ، وكذلك سببه ومنشؤه وهو حركة القمر وتكوّن الهلال ، فليس في البين للناس إلّا شهر واحد لا شهور حسب اختلاف الناس في الرؤية والعلم بالهلال أو الشك فيه ،

بل ظاهر الروايات وألسنة الآيات ذلك أيضاً ، وهذا مما لا مجال للتشكيك فيه .

وإن أُريد اشتراط رؤيته في الجملة ـ أي كفاية ثبوته ولو لبعض الناس برؤيته لتحقق الشهر في حق الجميع ـ فهذا أيضاً خلاف الارتكاز المذكور ؛ فإنّ العلم والشك والرؤية وعدمها ليست إلّا طرقاً محضة عرفاً لإثبات الشهور والأهلّة ، وليست مأخوذة بنحو الموضوعية في تحققها حتى في الجملة . هذا بحسب الفهم العرفي لعنوان الشهور والأهلّة ، وبحسب روايات الرؤية أيضاً كذلك ؛ فإنّ ظاهرها طريقية الرؤية لا دخلها في تحقق عنوان الشهر ؛ لأنّه مضافاً إلى أنّ القرينة العامّة تقتضي حمل العناوين الطريقية بطبعها ـ كالعلم والظن والرؤية والتبين ـ على الطريقية المحضة في لسان الأدلّة ، توجد قرائن خاصة في روايات الباب تعيّن ذلك ، من قبيل : ما جاء فيها من أنّ الصوم بالرؤية لا بالتظني والرأي والاحتمال ؛ مما يعني أنّ المقصود لزوم التثبت وإحراز دخول الشهر وخروجه في الصوم والإفطار ، وأن اشتراط الرؤية والتأكيد عليها من أجل ذلك ، وكذا ما ثبت نصّاً وفتوى من كفاية قيام البينة التي هي طريق للواقع على ذلك ، وكذا ما ثبت من كفاية مضي ثلاثين يوماً في دخول الشهر الجديد ولو لم ير أحد الهلال ، وكذا ما ثبت من لزوم القضاء لأوّل الشهر إذا رئي الهلال ليلة التاسع والعشرين ، فإنّ هذه الأحكام وأمثالها تدل على أنّ الرؤية طريق محض وليست محققة للشهر القمري ولا موضوعاً للحكم الواقعي بوجوب الصوم .

هذا مضافاً إلى أنّ الرؤية لو فرض كونها مأخوذة بنحو الموضوعية للحكم الواقعي وكان المأخوذ في الموضوع الرؤية في الجملة ومن بعض الناس لا كل مكلّف مكلّف ، أمكن دعوى كفاية الرؤية في الجملة ولو في بعض البلاد ؛ لتحقق الشهر في حق الجميع .

فالحاصل : لو أُريد أخذ الرؤية بنحو الموضوعية لتحقق مفهوم الشهر فهذا

يمكن دعوى القطع بخلافه ؛ حيث إنّه لا ينبغي الإشكال في كون الشهر أمراً واقعياً تكوينياً على حدّ سائر عناوين الأيّام والأوقات ـ كالنهار والليل والزوال والغروب واليوم والأُسبوع والسنة ـ فلا يكون العلم أو الرؤية بالخصوص إلّا طريقاً محضاً إلى إثباتها .

ودعوى : أنّ الرؤية طريق إلى المرئي وهو الهلال ، وأمّا الشهر فيمكن أن تكون رؤية الهلال ولو في الجملة ومن قبل بعض الناس شرطاً ثبوتاً في تحققه ودخيلاً بنحو الموضوعية فيه ، فلا يكفي وجود الهلال ـ حتى في أُفق البلد ـ لتحقق الشهر ما لم تتحقق الرؤية للهلال في الجملة .

مدفوعة ـ مضافاً إلى كونه خلاف الفهم العرفي واللغوي لعنوان الشهر ، حيث يقال : هذا هلال شهر رمضان أو شوال ؛ مما يكون ظاهراً في ارتباط الشهر بواقع الهلال لا برؤيته أو العلم به ، ومضافاً إلى أنّه لا يثبت قول المشهور ؛ إذ لأحد أن يقول حينئذٍ بكفاية رؤيته في بلد واحد لتحقق عنوان الشهر ، بعد أن لم تكن رؤية كلّ مكلّف مكلّف لازمة في تحقق الشهر له ـ: بأنّ لازم ذلك عدم تحقق الشهر وعدم صدقه عرفاً ولغة إذا لم ير الهلال أصلاً حتى إذا علم بوجوده في الأُفق بنحو قابل للرؤية لولا المانع من غبار أو غيم أو رئي في ليلة التاسع والعشرين من الشهر ، مع أنّه لا إشكال في تحقق الشهر بذلك حتى عرفاً ، فلا يتوهم إمكان كونه من باب التعبّد والتنزيل ؛ فإنّه لا مجال له في المفاهيم العرفية ، وإنّما يعقل بلحاظ الأحكام الشرعية كما هو مقرر في محلّه ، فلابدّ وأن يكون ثبوت الهلال وبلوغه مرتبة من الرشد هو تمام الموضوع لعنوان الشهر لا رؤيته أو العلم به .

ب ـ ولو أُريد أخذ الرؤية بنحو الموضوعية في الحكم الشرعي بوجوب الصوم وانتهائه ـ وإن كان الشهر أمراً واقعياً ـ ويدّعى أنها مأخوذة على نحو الطريقية موضوعاً لوجوب الصوم والإفطار لا على نحو الصفتية فتقوم الحجج

والأمارات الأُخرى التعبدية مقامها على القاعدة ـ بناءً على قبول هذه الكبرى وإن كانت محلّ إشكال على ما قرر في محلّه ـ ويقال باستفادة هذا المعنى من روايات الأمر بالصوم والإفطار للرؤية .

فالجواب ـ مضافاً إلى أنّ هذا خلاف ظاهر آيةِ تشريع الصوم الظاهرة في إيجاب صوم لواقع شهر رمضان والرواياتِ الكثيرة الظاهرة أيضاً في أنّ موضوع الوجوب والتكليف الواقعي بالصوم إنّما هو شهر رمضان ، وهذا كافٍ لحمل الرؤية في هذه الروايات على الطريقية المحضة لا الموضوعية خصوصاً مع القرائن العامّة والخاصّة التي تقدمت الإشارة إليها . ومضافاً إلى أنّ هذا لا يثبت قول المشهور ؛ لأنّ غايته أخذ العلم أو رؤية الهلال في موضوع وجوب الصوم ، أما أنّ الشهر لا يكفي فيه رؤية الهلال في بلد آخر فلا ينفيه ، فيكفي حينئذٍ العلم بدخول الشهر وطلوع الهلال في بلد آخر لوجوب الصوم ، وهو خلاف مقصود المشهور ـ: أنّ هذا المعنى لا يجتمع مع وجوب قضاء يوم لم يكن للمكلف طريق فيه لإثبات شهر رمضان بل قام الطريق القطعي أو الحجة الشرعية عنده على عدم كونه من شعبان ثمّ تبيّن الخلاف بعد مضي اليوم ؛ فإنّه لا شك في وجوب القضاء عليه ، وهذا لا يكون إلّا مع فرض فعلية الوجوب الواقعي في حقّه وتحقق الفوت منه وإن لم يكن منجزاً عليه ، وهذا يعني أنّ وجوب صوم رمضان ليس موضوعه إلّا واقع الشهر لا الشهر المعلوم .

وحمل دليل القضاء على التعبد والتنزيل منزلة القضاء خلاف ظهور عنوان القضاء في جبران وتدارك الواجب الفائت حقيقة .

على أنّ الفقهاء لم يختلفوا في كون موضوع الوجوب إنّما هو شهر رمضان لا شهر رمضان المعلوم أو الذي قام عليه طريق معتبر ، وإنّما الخلاف بين المشهور والمخالفين في ملاك تحقق الشهر وصدقه ، كما أنّه لا خصوصية

لأحكام شهر رمضان ولياليه عن غيره من الشهور والأيّام، كحرمة صوم عيدي الأضحى والفطر، أو سائر أحكام أوّل الشهر وآخره، ونحو ذلك.

فلا محيص من الالتزام بكون الرؤية طريقاً محضاً إلى واقع الشهر الذي هو تمام موضوع وجوب الصوم أيضاً، غاية الأمر هذا لا يعيّن ما ذهب إليه الأُستاذ من لزوم وحدة الشهر في تمام الآفاق، كما لا يكفي لنفي ما عليه المشهور من إمكان أن يكون لكلّ أُفق وبلد شهره ـ أي نسبية عنوان الشهر حسب اختلاف الآفاق ـ لأنّ هذا الأمر الواقعي يحتمل فيه احتمالات ثلاثة:

١ ـ أن يكون عبارة عن خروج القمر عن المحاق والذي يدّعي الأُستاذ ـ وهو المطابق لكلمات الفلكيّين ـ أنّه أمر دفعي واحد بالنسبة إلى الكرة الأرضية بتمام أصقاعها.

٢ ـ أن يكون عبارة عن بلوغ الهلال مرتبة من الظهور والنور بحيث يمكن أن يرى في أوّل نقطة وبقعة واحدة من بقاع الأرض بنحو صرف الوجود، سواء اشترطنا فعلية الرؤية ـ خلافاً للاستظهار المتقدم ـ أو اعتبرنا إمكانية الرؤية بمعنى بلوغ الهلال في نفسه تلك المرتبة من النورانية والظهور، فإنّه على كلا التقديرين يكون هذا المعنى أمراً واقعياً دفعياً؛ لأنّ صرف الوجود بهذا المعنى لا يتكرر بل يحصل لجميع البقاع دفعة واحدة.

٣ ـ أن يكون عبارة عن بلوغه مرتبة يمكن أن يرى في أُفق البلد أو ما يتفق معه في الأُفق لا في أي بلد. وهذا أمر نسبي يختلف تحققه من بلد إلى بلد آخر إذا لم يكونا متفقين في الأُفق.

وهكذا يتضح أنّ طريقية الرؤية لا تعيّن مدّعى الأُستاذ ولا تنفي مدّعى المشهور، كما أنّ موضوعية الرؤية لا تنفي قول الأُستاذ ولا تعيّن فتوى المشهور، فلا يتعيّن على القائلين بقول المشهور أن يستظهروا موضوعية

الرؤية ودخلها لا في مفهوم الشهر ولا في الوجوب الواقعي لصوم شهر رمضان ؛ ثمّ يتكلّفوا عناية التنزيل والحكومة والتعبدات التعسفية الغريبة والبعيدة عن الذوق الفقهي السليم في دفع النقوض الواردة عليهم ؛ لأنّه لا تتوقف فتوى المشهور على شيء من ذلك أصلاً ، بل يمكن الجمع بينها وبين واقعية الشهر وموضوع وجوب الصوم ـ الذي هو أمر ينبغي أن يكون مسلّماً ـ بالنحو المذكور في الاحتمال الثالث . بل لعلّ صريح عبائر جملة من المشهور ـ على ما ستأتي الإشارة إلى بعضها ـ هذا المعنى لا موضوعية الرؤية ؛ حيث عبّروا بأنّ طلوع الهلال الذي به يتحقق الشهر يكون في كلّ بلد على حدّ طلوع الشمس والفجر والزوال وكسوف الشمس وخسوف القمر ، ولا شك في كون هذه الأُمور واقعية لا دخل للعلم والرؤية فيها ، ولكنها نسبيّة تختلف من أُفق إلى أُفق آخر .

الاحتمال الثالث وبيان تقريبه :

ولكن يبقى عندئذٍ السؤال عن كيفية استفادة هذا الاحتمال من روايات الأمر بالصوم للرؤية والإفطار للرؤية والتي هي عمدة مستند المشهور ؟

وهذا قد يقرَّب بأحد بيانين :

الأوّل ـ التمسك بإطلاق المفهوم فيها ؛ حيث إنها علّقت الأمر بالصوم والإفطار على رؤية الهلال ، فيدل على أنّه مع عدم الرؤية لا يحكم بدخول الشهر الجديد .

وهذا مطلق يشمل ما إذا رئي الهلال في بلد آخر بعيد وعلم به المكلف أيضاً ، فيستكشف منه أنّه لا يكفي ذلك لتحقق الشهر شرعاً .

الثاني ـ لا إشكال في دلالتها على أنّ الميزان في دخول الشهر وعدمه إثباتاً رؤية الهلال وعدمها ، وهذا يدل عرفاً ـ بعد كون الرؤية طريقاً محضاً ـ على

أنّ الميزان ثبوت المرئي وعدمه في أُفق الرؤية ومكانها وهو طلوع الهلال وإمكان رؤيته فيه وعدمه، فمع عدم طلوعه ـ بمعنى عدم بلوغه مقداراً يمكن رؤيته في ذلك المكان ـ يكون الموضوع منتفياً لا محالة واقعاً.

وكلا البيانين غير تامّ.

مناقشة البيان الأوّل:

أمّا الأوّل منهما فللمنع من هذا الإطلاق بعد فرض حمل الرؤية فيها على الطريقية؛ لأنّ هذا معناه أنّ ما هو موضوع الحكم ويدور مداره إنّما هو الشهر القمري بوجوده الواقعي، والرؤية جيء بها للتأكيد على لزوم إحرازه والتثبت من دخوله. وهذا يعني أنّ الجهة المسوقة لها هذه الروايات هي بيان الوظيفة العملية والحكم الظاهري عند عدم إحراز دخول الشهر والشك فيه، فكأنه قال: «صم عند علمك بدخول الشهر وإحرازه برؤية الهلال»، ومفهومه ليس أكثر من أنّه مع عدم الإحراز والشك فيه يحكم ببقاء الشهر السابق، وهذا حكم ظاهري لا محالة؛ لأخذ عدم العلم في موضوعه، فلا يكون له إطلاق إلّا لحالات الشك والتردد في تحقق الشهر، ولهذا لو علم بدخول الشهر مع عدم رؤيته من خلال رؤية الآخرين داخل البلد أو خارجه مما يعلم بالتلازم في الرؤية بينهما لم يكن مشمولاً لهذه الروايات؛ لا من باب التقييد والتخصيص بل من جهة عدم الإطلاق فيها؛ بالنكتة التي أشرنا إليها.

فالحاصل: أنّ حمل الرؤية على الطريقية المحضة موجب لظهور الروايات في كونها بصدد بيان الوظيفة الظاهرية التي موضوعها الشك وعدم إحراز دخول الشهر عند عدم رؤية الهلال، فيكون الشك وعدم العلم بالموضوع ـ وهو دخول الشهر ـ مأخوذاً قيداً في مفهومها، فلا يمكن أن يستفاد من إطلاق مثل هذا الحكم الظاهري المقيّد بالشك في موضوع الحكم عدم تحقق ذلك الموضوع واقعاً، كيف؟! وهذا يلزم منه الجمع بين الحكم الظاهري

والواقعي ، بل يلزم من وجوده عدمه وهو انتفاء موضوع الإطلاق والحكم الظاهري ، وكل شيء يلزم من وجوده عدمه فهو محال .

نعم لا نضايق من إطلاق هذا الحكم الظاهري للشبهتين الموضوعية والمفهومية معاً ؛ بمعنى أنّه لو فرض بقاء الشك لدى الفقيه في كفاية رؤية الهلال في بلدٍ لثبوته في سائر البلاد ولم يمكنه حلّ هذه الشبهة ولم يحصل له الجزم بحدود المفهوم أيضاً تكون الوظيفة الظاهرية في حقه ذلك ، إلّا أنّه كحكم ظاهري دائر مدار بقاء الشك في مفهوم الشهر القمري ، ولا يمكن أن نثبت به عدمه واقعاً وعدم كفاية الرؤية في بلد آخر لتحققه ؛ فإنّه خلف وتهافت .

هذا مضافاً إلى إمكان دعوى أنّ المراد من الرؤية في الروايات الأعم من رؤية المكلف نفسه أو رؤية الآخرين إذا كانت قطعية كموارد الشياع ، أو ثابتة بالحجة الشرعية كموارد الشهادة المعتبرة في الهلال ، وعندئذٍ يكون مقتضى إطلاق المنطوق شمول رؤية الهلال من قبل الآخرين في البلاد الأُخرى قريبة كانت أو بعيدة ، ويكون هذا الإطلاق رافعاً لموضوع إطلاق المفهوم والوظيفة الظاهرية ، فتكون الروايات دالة على القول الآخر الذي اختاره الأُستاذ ﷺ كما لا يخفى . وسيأتي مزيد توضيح لهذا الوجه عند التعرّض لأدلّة القول الآخر .

نعم لو كان الوارد في الروايات تقييد الرؤية بالبلد كما إذا قال : « صم للرؤية في بلدك » ، أمكن أن يقال بظهورها حينئذٍ في اشتراط طلوع الهلال وإمكان رؤيته في بلد الرؤية وإلّا كان القيد لغواً . وهذا القيد لابد وأن يرجع إلى الموضوع والحكم الواقعي وهو المرئي ولا ربط له بموضوع الحكم الظاهري ، فيستفاد منه أنّ موضوع الحكم إنّما هو إمكان الرؤية أو طلوع الهلال في مكان الرؤية ، إلّا أنّ هذا القيد لم يرد في شيء من الروايات .

ومجرّد كون رؤية المكلّف في بلده ومكانه عادة لا يعني تعليق الحكم عليه وتقييده به ليتم الاستظهار المذكور ، وهذا واضح .

هذا كله في دفع البيان الأوّل ؛ وهو التمسك بإطلاق الروايات .

مناقشة البيان الثاني :

وأمّا البيان الثاني فدلالة الروايات على أنّ الميزان بثبوت المرئي وعدمه وإن كان تاماً لأنّه مقتضى طريقية الرؤية ، إلّا أنّ ظهورها في كون الميزان وجود المرئي - وهو الهلال - في أُفق الرؤية ومكانها ممنوع ، بل لعلّه أعم من ذلك ومن ثبوته في أُفق آخر قريب أو بعيد ؛ فإنّ طريقية الرؤية لا تقتضي أكثر من أنّ الهلال لو كان ثابتاً كان الموضوع محققاً ؛ أما أنّه بخصوصية كونه في ذلك المكان والأُفق يكون موضوعاً ، أو بجامعه الأعم من وجوده هناك أو في أُفق آخر ، فكلاهما منسجم مع طريقية الرؤية . وأمّا عدم الرؤية فلم يجعل في الروايات طريقاً للعدم ، وإنّما هو موجب للشك في تحقق الموضوع وجريان الوظيفة الظاهرية كما شرحنا . نعم لو قيّدت الرؤية بالمكان وبلد الرؤية كان ظاهراً في أخذ الخصوصية قيداً في المرئي والموضوع الواقعي للحكم ، ولكنه تقدم عدم دلالة شيء من الروايات على ذلك .

وهكذا يتضح أنّ ما قد يتوهم من أنّ مقتضى الإطلاق في روايات « صم للرؤية وأفطر للرؤية » صحة قول المشهور ، غير تام ، وأنّه لا يمكن أن نثبت بهذا الإطلاق ما يتحقق به الشهر العرفي ثبوتاً ، أو أنّ الشهر الشرعي يختلف عن العرفي وأضيق منه وأنّه يشترط فيه إمكان رؤية الهلال في البلد ، فإنّ هذا خارج عن الجهة التي سيقت الروايات لبيانها وهي وظيفة المكلّف عند الشك .

فلو كان مقصود المشهور المتمسكين بهذا الإطلاق إثبات هذه الوظيفة

الظاهرية في الشبهة الحكمية المفهومية ـ أي عند الشك في مفهوم الشهر للشك في كفاية رؤية الهلال في بلد آخر لثبوته في كلّ بلد ـ فهذا مطلب صحيح قابل للقبول ؛ بدعوى شمول الروايات للشبهة الموضوعية والحكمية معاً بالإطلاق أو بعدم احتمال الفرق في الوظيفة الظاهرية الاستصحابية ، إلّا أنّ الذي يثبت بذلك ليس أكثر من حكم ظاهري استصحابي يرتفع إذا تمّ أحد أمرين :

١ ـ أن يثبت ـ كما سيأتي في البحث القادم ـ كفاية رؤية الهلال في بلد لثبوته في سائر البلاد عرفاً ، وصدق الشهر بذلك خارجاً ، فإنّ الحكم بالصيام ونحوه لا إشكال في ترتّبه على عنوان شهر رمضان وشهر شوال وهكذا ، وهي عناوين واقعية عرفية ، فلو أحرزنا صدق مفهومها لم يبقَ مجال للحكم الظاهري الاستصحابي المذكور ؛ لارتفاع موضوعه لا محالة .

ولا يمكن إثبات أنّ الشهر الشرعي أضيق مفهوماً من العرفي بإطلاق هذا الحكم الظاهري ، بل لعلّ العكس أولى كما أشرنا .

٢ ـ أن تتم دلالة بعض الروايات على كفاية رؤية الهلال في بلد لثبوته في سائر البلاد متحدةً معه من حيث الآفاق أو مختلفة ، فإنّ هذا الإطلاق لو تمّ كان دليلاً على أنّ الموضوع الواقعي هو الأعم على ما سيأتي .

وهذا يعني أنّ المنهج الفنّي للبحث يقتضي تنقيح هذين الأمرين ، فإذا تمّ شيء منهما ثبت كفاية رؤية الهلال وطلوعه في بلد لدخول الشهر في سائر البلدان أيضاً عرفاً أو شرعاً ، وإذا لم نجزم بشيء منهما وبقينا شاكين في مفهوم الشهر وكفاية رؤيته في بلد لتحققه في سائر البلاد ، كان مقتضى الوظيفة الظاهرية الاستصحابية بقاء حكم الشهر السابق ـ أي عدم الصوم وعدم الإفطار ـ لا الحكم بعدم تحقق الشهر واقعاً ، وبينهما فرق واضح .

كلمات المشهور واستدلالاتهم :

ولا بأس بالتعرض فيما يلي لجملة من كلمات المشهور واستدلالاتهم فنقول :

قال المحقق الأردبيلي ﷺ بعد نقل عبارة المبسوط المتقدمة : «ووجهه ـ أي لكل بلد حكم نفسه ـ ظاهر بعد الفرض ؛ لأنّه إذا نظر وما رأى في هذا البلد ورئي في بلد آخر يصدق عليه أنّه ما رأى فيفطر ؛ لصدق الأدلّة المفيدة أنّه ليس من الشهر في هذا البلد ، فلا تنفع الرؤية في بلد آخر لأهل هذا البلد ، ولا يستلزم الصدق مع أنّه علم بالفرض من مخالفته المطالع عدم استلزام إمكان الرؤية هنا ، بل قد يكون ممتنعاً ، فلو لم يكن يلتفت إليه قد يلزم صوم أقل من تسعة وعشرين يوماً .

وبالجملة ، ينبغي النظر إليه كما في أوقات الصلاة ؛ فإنّ طلوع الفجر في بلد لا يستلزم إيجاب صلاة الفجر في بلد لم يطلع وإن علم ذلك بالدليل أو بالشهود أنّه قد طلع الفجر هناك هذا الوقت» (١٤) .

أقول : أمّا ما ذكره من أنّه «إذا نظر وما رأى في هذا البلد ورئي في بلد آخر يصدق عليه أنّه ما رأى فيفطر ؛ لصدق الأدلّة المفيدة أنّه ليس من الشهر في هذا البلد ، فلا تنفع الرؤية في بلد آخر لأهل هذا البلد ، ولا يستلزم الصدق» فهذا تمسك بالإطلاق المتقدم في التقريب الأوّل ، وقد عرفت ما فيه من الضعف .

وأمّا ما ذكره من أنّه «علم بالفرض من مخالفته المطالع عدم استلزام إمكان الرؤية هنا ، بل قد يكون ممتنعاً» فجوابه ظهر مما تقدم أيضاً ؛ فإنّ عدم استلزام الرؤية في بلد لإمكانها في بلد آخر إنّما يمنع عن تحقق الشهر فيما إذا كان المأخوذ في مفهومه إمكان الرؤية في كلّ بلد بخصوصه ، فيكون

الشهر أمراً نسبياً باختلاف البلدان والأمكنة ، بل قد يكون نسبياً أيضاً بلحاظ الأزمنة ؛ لأنّ إمكان الرؤية في كل شهر قد يختلف عنه في الشهر الآخر بلحاظ البلدين .

وأمّا إذا قيل بأنّ المأخوذ في مفهوم الشهر الرؤية في أي بلد يشترك مع البلد الآخر في الليل فهو صادق لا محالة ، ولا يكون نسبياً بهذا النحو ، بل يكون الشهر في نصف الكرة الأرضية المشترك في الليل مع نقطة الرؤية متحققاً دائماً ، بخلاف النصف الآخر منها الذي يكون نهاراً ؛ فإنّه لا يكون ذلك النهار نهار الشهر الجديد ، بل نهارهم الآخر يكون أوّل الشهر الجديد . وهذا التنصيف وإن كان مختلفاً من شهر إلى آخر بحسب نقاط الكرة الأرضية إلّا أنّه ملاك ومعيار تكويني واقعي وليس مربوطاً بالتواضع والتسمية الجغرافية على ما سيأتي مزيد توضيح له .

وأمّا ما ذكره بقوله : «فلو لم يكن يلتفت إليه قد يلزم صوم أقل من تسعة وعشرين يوماً» فهذا غريب منه مع دقة نظره ﷺ ؛ فإنّ الأمر بالعكس ؛ إذ لازم قول المشهور ذلك ؛ حيث إنّ المكلف لو كان في البلد الذي لم يُرَ فيه الهلال يوم الشك أو لم يمكن الرؤية فيه فسوف يكون شهر رمضان غير متحقق في حقّه واقعاً على قول المشهور ، فلا يجب عليه الصوم ولا القضاء ، فلو سافر إلى البلد الذي رئي فيه الهلال يوم الشك فاتفق أنّه رأى أيضاً بنفسه هلال شوال هناك ليلة التاسع والعشرين لكون الشهر ناقصاً فيه ، فإنّ شهر رمضان سوف يكون بالنسبة إليه ثماني وعشرين يوماً واقعاً ، وهذا بخلافه على القول الآخر ، فإنّه يحكم ـ بناءً عليه ـ بدخول الشهر في البلد الأوّل أيضاً من يوم الشك ؛ لكفاية الرؤية في البلد الآخر بحسب الفرض .

وقد اطلعت على كلام منقول عن كتاب (استدراك على الفصل الثالث من تشريح الأفلاك ص ٢٤) للمحقق الشعراني ﷺ ، وكأنّه يحاول إيراد نفس هذا

النقض الذي أفاده المحقق الأردبيلي ﷺ على هذا القول ، حيث قال : « بل يمكن أن يصير شهر بالنسبة إلينا ثمانية وعشرين يوماً ، مثلاً رئي هلالُ رمضان في بلاد جاوة غروب يوم الجمعة وفي مراكش غروب يوم الخميس وهلالُ شوال في جاوة غروب يوم السبت وفي مراكش غروب يوم الجمعة بحيث كان شهر رمضان في كل منهما تسعة وعشرين يوماً ، فإذا أخذنا نحن هلال رمضان من بلاد جاوة بالتلغراف يوم الجمعة وهلال شوال من مراكش يوم الجمعة صار شهر رمضان بالنسبة إلينا ثمانية وعشرين يوماً ، وهذا مما لا يكون » .

ويلاحظ عليه :

أوّلاً ـ إذا فرض رؤية هلال رمضان في مراكش غروب يوم الخميس لزم ـ على القول بكفاية ذلك ـ الحكم بدخول شهر رمضان من يوم الجمعة لا السبت ، فلا يصح متابعة بلاد جاوة المتأخرة في الرؤية . بل على هذا القول يجب على بلاد جاوة نفسها أيضاً الأخذ بذلك إذا اشتركت مع مراكش في ليل الرؤية .

وثانياً ـ أنّ هذا الافتراض أساساً غير واقع خارجاً من الناحية العلمية ؛ لأنّ مبدأ تكوّن الهلال يتأخر في كل شهر لاحق عن نقطة تكوّنه في الشهر السابق بمقدار (١٣) ساعة تقريباً ، فلا يرى بعد (٢٩) يوماً في نفس تلك النقطة ؛ لأنّ دورة القمر حول الأرض بلحاظ تنوّره إنّما تكون في كل تسعة وعشرين يوماً و (١٢) ساعة و (٤٤) دقيقة ، فإذا فرض أنّ مبدأ تكوّنه بنحو قابل للرؤية في شهر رمضان غروب يوم الخميس في مراكش فلا يمكن أن يكون مبدأ تكوّنه في شهر شوال غروب يوم الجمعة في مراكش أيضاً ، بل لا يرى فيه الهلال يقيناً ؛ لكونه تحت المحاق لمدة (١٣) ساعة أُخرى تقريباً ، بل وقد لا يكون قابلاً للرؤية لأكثر من ذلك .

ومنه يظهر جواب نقض آخر منقول عنه من نفس المصدر على هذا القول، حيث قال: «والمانع الثاني من التعميم أنّه ما من شهر تام في بلد إلّا ويمكن رؤية الهلال ليلة الثلاثين منه في بلد آخر، مثلاً إذا كان في بلدنا غير قابل للرؤية غروب الجمعة فلا يبعد أن يصير قابلاً للرؤية بعد أربع ساعات في بلاد المغرب، فيصير لنا هذا الشهر أيضاً ناقصاً، فيتوالى ويكثر في السنة بالنسبة إلينا الشهور الناقصة».

فإنّ هذا إذا تحقق في شهر ففي الشهر الآخر لا يصير الهلال قابلاً للرؤية إلّا بعد أكثر من (١٧) ساعة تقريباً في بلاد المغرب والذي يكون الوقت فيه نهاراً في بلادنا، فيكون الشهر ثلاثين يوماً لا محالة.

ولا بأس بالإشارة هنا إلى أنّ الفلكيّين قسّموا الشهر إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل ـ الشهر الوسطي أو الزيجي: وهو بأن يعدّ أوّل شهر قمري ثلاثين يوماً ثمّ الشهر الثاني تسعة وعشرين يوماً ثمّ ثلاثين وهكذا؛ أي مجموع الشهرين يكون تسعة وخمسين يوماً.

الثاني ـ الشهر النجومي أو الطبيعي: وهو دورة القمر بلحاظ نقطة معينة في الفضاء بالنسبة إلى الأرض ينطلق منها إلى أن يعود إلى نفس النقطة، وهذا يكون في (٢٧) يوماً و (٧) ساعات و (٣٣) دقيقة.

الثالث ـ الشهر الاقتراني أو الاصطلاحي: وهو دورة القمر حول الأرض بلحاظ أشكال تنوّره من الشمس؛ أي دورة القمر من اقترانه مع الشمس إلى اقتران آخر، وحيث إنّه تؤثر فيه حركتان: حركته حول الأرض وحركة الأرض السنويّة حول الشمس، فبسبب ذلك يكون الدور هنا أطول من الدور في الدور النجومي فهو (٢٩) يوماً و (١٢) ساعة و (٤٤) دقيقة.

قال أبو ريحان البيروني:

«الشهر قسمان: طبيعي، واصطلاحي وضعه الناس. أمّا الطبيعي فهو

مقدار ما يدور القمر من نقطة كمن نجمة ما تبعد عن الشمس بجهة المشرق أو المغرب إلى أن يعود إلى تلك النقطة والنجمة . وأمّا الثاني فهو بلحاظ أشكال تنوّر القمر من الشمس ، ولاعتياد الناس بتلك الأشكال وضعوا لفظة الشهر بإزائها .

ومقدار الثاني تسعة وعشرون يوماً ونصف يوم وشيء ، فمجموع الشهرين يكون تسعة وخمسين يوماً ، فجعلوا أحدهما ثلاثين والآخر تسعة وعشرين ، وهذا تقدير وسطي » (١٥) .

وأمّا ما ذكره أخيراً : « وبالجملة ينبغي النظر إليه كما في أوقات الصلاة ؛ فإنّ طلوع الفجر في بلد لا يستلزم إيجاب صلاة الفجر في بلد لم يطلع وإن علم ذلك بالدليل أو بالشهور أنّه قد طلع الفجر هناك هذا الوقت » فجوابه أوضح من أن يحتاج إلى بيان ؛ فإنّ عنوان الفجر والزوال والغروب لا يمكن أن يكون إلّا نسبياً حسب مكان شروق أشعة الشمس فيه وغروبها ، بخلاف عنوان الشهر ، كما أفاده الأُستاذ مفصلاً .

وقال فخر المحققين ﷺ في شرحه على القواعد :

« ومبنى هذه المسألة على أنّ الأرض هل هي كروية أو مسطحة ؟ والأقرب الأوّل ؛ لأنّ الكواكب تطلع في المساكن الشرقية قبل طلوعها في المساكن الغربية ، وكذا في الغروب ، فكل بلد غربي بعد عن الشرقي بألف ميل يتأخر غروبه عن غروب الشرقي ساعة واحدة ، وإنّما عرفنا ذلك بارصاد الكسوفات القمرية حيث ابتدأت في ساعات أقل من ساعات بلدنا في المساكن الغربية وأكثر من ساعات بلدنا في المساكن الشرقية ، فعرفنا أنّ غروب الشمس في المساكن الشرقية قبل غروبها في بلدنا وغروبها في المساكن الغربية بعد غروبها في بلدنا . ولو كانت الأرض مسطحة لكان الطلوع والغروب في جميع المواضع في وقت واحد ، ولأنّ السائر على خط من خطوط نصف

النهار على الجانب الشمالي يزداد عليه ارتفاع القطب الشمالي والجنوبي وبالعكس » (١٦) .

وواضح من هذا الاستدلال أنّ المسألة عند المشهور ـ كما أفاد الأُستاذ ﷺ ـ مبتنية على قياس طلوع الهلال على طلوع الشمس وغروبها نتيجة كروية الأرض ودورانها حول نفسها ، وقد عرفت أنّ المسألة غير مبتنية على ذلك ، بل مبتنية على أمر آخر تقدم مفصلاً فلا نعيد .

وقال بعض المعاصرين في شرحه لمنهاج الصالحين :

« ولقائل أن يقول : إنّ المستفاد من الأدلّة أنّ الحكم بالصوم والإفطار قد رتّب على رؤية الهلال ، غاية الأمر الرؤية طريق إلى ثبوت الموضوع وليست لها موضوعية في إثبات الحكم ، فلو فرض عدم إمكان الرؤية لم يكن الموضوع متحققاً .

وبعبارة أُخرى : الظاهر من الأدلّة أنّ الرؤية بنحو الطريقية أمارة لكلّ صقع من بقاع الأرض ، ومع عدم إمكان الرؤية يكون موضوع الحكم منتفياً ، ومع انتفاء الموضوع لا يكون الحكم متحققاً . والذي يدلّ على هذه المقالة أنّ العرف يفهم من نصوص الباب إمكان الرؤية في كلّ موضع بالنسبة إلى أهله لا رؤيته على الإطلاق ، ولذا يكون هذا القول قولاً غير مشهور ، ويحتاج إثباته إلى الاستدلال وإقامة البرهان .

وإن شئت قلت : لا إشكال في حجّية الظواهر ، ولا إشكال ظاهراً في أنّ قوله عليه السلام : « صم للرؤية وأفطر للرؤية » يستفاد منه أنّ ظهور الهلال وقابليته لرؤيته في البلد يحقق الشهر الجديد بالنسبة إليه وهكذا ، والعرف ببابك » (١٧) .

ولا نحتاج إلى مزيد تعليق على هذا الاستدلال في ضوء ما تقدم ؛ لوضوح

أنّ روايات الأمر بالصوم والإفطار للرؤية لا دلالة فيها على شرطية الرؤية في البلد لتحقق الشهر ؛ لكونها ـ بناءً على طريقية الرؤية فيها كما اعترف به المستدل ، وبالقرائن الأُخرى فيها ـ ناظرة إلى الوظيفة العملية والحكم الظاهري ببقاء الشهر السابق ما لم يحرز بالقطع واليقين وبرؤية الهلال دخول الشهر الجديد ، وحينئذٍ : كون رؤية كل مكلّف بنفسه للهلال وعلمه بطلوعه لا يكون عادة إلّا في بلده ومكان رؤيته ، لا يعني تقييد الحكم الواقعي بدخول الشهر وإناطته بذلك وعدم كفاية طلوعه في بلد آخر ، بل لعلّ الموضوع الواقعي الذي تكون الرؤية طريقاً محضاً إليه هو الأعم من ذلك ؛ أي طلوعه في أحد البلاد بنحو صرف الوجود ، إلّا أنّ إحراز المكلّف ورؤيته بنفسه لهذا الموضوع الأعم لا يكون إلّا برؤيته في مكانه لا محالة .

هذا لو لم نقل بأنّ الأمر بالصوم للرؤية أعم من رؤية المكلّف بنفسه أو رؤية غيره ؛ وإلّا فيشمل إطلاق الرؤية في هذه الروايات لرؤية الهلال في بلد آخر أيضاً كرؤية الآخرين في نفس البلد .

فالحاصل : ليس لمثل هذا الخطاب أيّ ظهور في أنّه إذا لم يكن المرئي موجوداً في مكان الرؤية فلا موضوع للحكم واقعاً ؛ لأنّ جعل رؤية الهلال التي هي طريق للمرئي غايةً للوظيفة العملية بعدم وجوب الصوم والإفطار لا يستلزم إناطة الحكم الواقعي بوجود الصوم أو الإفطار بوجود المرئي في مكان الرؤية ، بل لعلّه الأعم ، ومع ذلك يقال : « صم للرؤية وأفطر للرؤية » ؛ أي ما لم تتأكّد وتحرز هذا الموضوع الأعم بالرؤية لا يجب الصوم .

وما قاله من أنّ «العرف يفهم من نصوص الباب إمكان الرؤية في كل موضع بالنسبة إلى أهله لا رؤيته على الإطلاق» إن أراد به استفادة شرطية إمكان الرؤية في كل موضع لتحقق الشهر في ذلك الموضع بحيث يكون له مفهوم الشرط وأنّه إذا رئي في بلد آخر فلا يكفي لوجوب الصوم ، فهذه

الاستفادة واضحة العدم ؛ إذ من أي شيء يستفاد مثل هذه الشرطية والمفهوم سوى ما ذكر من كون رؤية كل مكلّف في موضعه ومكانه ، وهذا لا يستلزم الإناطة والشرطية المذكورة كما هو واضح .

وإن أراد به انّه لا إطلاق لروايات الرؤية في بلد آخر وانصرافها إلى الرؤية في نفس البلد ، فهذا لو تم ـ وسيأتي البحث عنه ـ فهو ينفي الاستدلال بإطلاق هذه الروايات لقول الأُستاذ ، ولا يثبت قول المشهور ؛ إذ لا يثبت التقييد والإناطة بالرؤية في البلد بنحو الشرطية وانتفاء وجوب الصوم بانتفاء المرئي في البلد حتى إذا رئي في بلد آخر ، وإنّما غايته عدم ثبوت شيء من القولين بهذه الروايات ؛ فعلى تقدير الإطلاق يثبت بها قول الأُستاذ ، وعلى تقدير الانصراف لا يثبت بها قول المشهور أيضاً ، فهي أقرب إلى قول الأُستاذ من قول المشهور ؛ إذ لا يمكن إثباته بها على كلا التقديرين .

ثمّ إنّ المستفاد من ذيل كلام العلّامة المتقدم عن المنتهى وجملة آخرين أنّ الرؤية في بلد تكفي لثبوته في البلد الآخر إذا لم يعلم اختلافهما بنحو لا يمكن أن يرى فيه ؛ وإلّا فكلما احتمل إمكان الرؤية في بلد حكم بثبوت الشهر فيه بثبوته في بلد آخر ؛ أي ليس الشرط إحراز إمكان الرؤية فيه وإنّما الشرط عدم العلم بعدم إمكان الرؤية فيه عند رؤيته في البلد الآخر . وكأنّه من هذا الباب قال صاحب الجواهر بوجوب الصوم على جميع البلاد بثبوته في بلد ، حيث قال بعد نقله لكلام العلّامة المتقدم : «واستجوده صاحب المدارك ، ويمكن ألّا يكون كذلك ؛ ضرورة عدم اتفاق العلم بذلك عادة ، فالوجوب حينئذٍ على الجميع مطلقاً قوي» (١٨) .

ومثله ما في المستمسك قال : «أقول : لأجل أنّه لا ينبغي التأمل في اختلاف البلدان في الطول والعرض الموجب لاختلافها في الطلوع والغروب ورؤية الهلال وعدمها ، فمع العلم بتساوي البلدين في الطول لا إشكال في حجّية البيّنة

على الرؤية في أحدهما لإثباتها في الآخر. وكذا لو رئي في البلاد الشرقية فإنّه تثبت رؤيته في الغربية بطريق أولى. أمّا لو رئي في الغربية فالأخذ بإطلاق النص غير بعيد إلّا أن يعلم بعدم الرؤية؛ إذ لا مجال حينئذٍ للحكم الظاهري.

ودعوى الانصراف إلى المتقاربين غير ظاهرة. نعم يحتمل عدم إطلاق النص بنحو يشمل المختلفين؛ لوروده من حيث تعميم الحكم لداخل البلد وخارجها لا من حيث التعميم للمختلفين والمتفقين، لكن الأوّل أقوى»[١٩].

وظاهر هذه الكلمات أيضاً أنّ الميزان في تحقق الشهر الشرعي طلوع الهلال وإمكان رؤيته في البلد بحيث لو علم بعدم إمكانه لم يكن الشهر داخلاً، ولا مجال للحكم الظاهري، إلّا أنّه مع احتمال ذلك وعدم العلم بعدم إمكان الرؤية فالأخذ بإطلاق النصوص ـ وهي الروايات الدالّة على وجوب القضاء لو رئي في مصر آخر على ما سيأتي ـ متعيّن، فيكتفى برؤيته حينئذٍ في البلد الآخر وإن كان بعيداً.

وتعليقنا على هذا القول ـ الذي هو أوسع مما نسب إلى المشهور وأضيق من قول الأُستاذ، ويمكن جعله قولاً ثالثاً في المسألة ـ:

أوّلاً ـ ما تقدم من أنّه لا يستفاد من هذه الروايات اشتراط إمكان رؤية الهلال في البلد في تحقق الشهر واقعاً بوجه أصلاً كما شرحناه مفصلاً، فما ذكره في المستمسك من أنّه لا مجال للحكم الظاهري أوّل الكلام.

وثانياً ـ لو سلّم أنّ الموضوع لدخول الشهر إنّما هو طلوعه أو إمكان رؤيته في البلد بحيث مع إحراز عدم إمكان ذلك لا موضوع للحكم الظاهري، فكيف يستفاد من روايات الأمر بالقضاء لو رئي الهلال في مصر آخر حكم ظاهري بدخول الشهر في موارد الاختلاف في الأُفق واحتمال إمكان رؤيته

لمجرد رؤيته في البلد الآخر ؟! فإنّ هذا لا يستلزم منه تحقق الموضوع في البلد الأوّل ليعلم به كما هو واضح ، ولا تكون الشهادة عليه شهادة على وجود الموضوع في البلد الأوّل ليكون من باب حجّية الشهادة ، فكيف يرفع اليد عن الحكم الظاهري الاستصحابي بعدم دخول الشهر الذي دلّت عليه الروايات الخاصّة أيضاً لمجرد احتمال وجود الهلال في ذلك الأُفق ؟! وهل هذا إلّا تعبّد بدخول الشهر ووجود الهلال من دون كاشف في البين حتى ظنّاً ؟! بل قد يكون الظن على خلافه ؛ كما إذا كان احتمال الاستلزام في الرؤية بين البلدين ضعيفاً وإمكان رؤيته موهوماً بحيث يظن بعدمه .

والحاصل : أنّ روايات الأمر بالقضاء برؤيته في مصر آخر إن لم يكن فيها إطلاق للبلاد المختلفة في الأُفق فلا دلالة لها على شيء ، وإن كانت مطلقة وشاملة لذلك كان مفاده الحكم الواقعي بكفاية الرؤية في بلد لثبوته في سائر البلاد لا محالة ، فلا وجه لاشتراط إمكان الرؤية في البلد ولا لاحتماله ؛ لأنّه ليس هو الموضوع والميزان لدخول الشهر وإنّما الميزان طلوعه أو رؤيته في بلد واحد بنحو صرف الوجود . فمبنى المسألة ليس فيه أكثر من احتمالين ؛ على أحدهما يتم ما نسب إلى المشهور ، ولازمه إحراز الاستلزام في إمكان الرؤية واتحاد البلدين في الأُفق ، وعلى الآخر لا يضرّ حتى العلم بعدم إمكان الرؤية ، وهذا واضح .

أدلّة القول الثاني :

يمكن أن يستدل على القول بكفاية رؤية الهلال في بلد لثبوته في سائر البلاد ـ ولو المشتركة معه في الليل ـ بوجوه :

الأوّل ـ ما ذكره الأُستاذ في منهاجه : «الأوّل ـ إنّ الشهور القمرية إنّما تبدأ على أساس وضع سير القمر واتخاذه موضعاً خاصاً من الشمس في دورته الطبيعية ، وفي نهاية الدورة يدخل تحت شعاع الشمس ، وفي هذه

الحالة (حالة المحاق) لا يمكن رؤيته في أيّة بقعة من بقاع الأرض. وبعد خروجه عن حالة المحاق والتمكن من رؤيته ينتهي شهر قمري ويبدأ شهر قمري جديد.

ومن الواضح أنّ خروج القمر من هذا الوضع هو بداية شهر قمري جديد لجميع بقاع الأرض على اختلاف مشارقها ومغاربها لا لبقعة دون أُخرى وإن كان القمر مرئياً في بعضها دون الآخر وذلك لمانع خارجي كشعاع الشمس أو حيلولة بقاع الأرض أو ما شاكل ذلك؛ فإنّه لا يرتبط بعدم خروجه عن المحاق؛ ضرورة أنّه ليس لخروجه منه أفراد عديدة، بل هو فرد واحد متحقق في الكون لا يعقل تعدده بتعدد البقاع، وهذا بخلاف طلوع الشمس فإنّه يتعدد بتعدد البقاع المختلفة؛ فيكون لكل بقعة طلوع خاص بها.

وعلى ضوء هذا البيان فقد اتضح أنّ قياس هذه الظاهرة الكونية بمسألة طلوع الشمس وغروبها قياس مع الفارق؛ وذلك لأنّ الأرض بمقتضى كرويتها تكون بطبيعة الحال لكلّ بقعة منها مشرق خاص ومغرب كذلك، فلا يمكن أن يكون للأرض كلها مشرق واحد ولا مغرب كذلك، وهذا بخلاف هذه الظاهرة الكونية ـ أي خروج القمر عن منطقة شعاع الشمس ـ فإنّه لعدم ارتباطه ببقاع الأرض وعدم صلته بها لا يمكن أن يتعدد بتعددها. ونتيجة ذلك أنّ رؤية الهلال في بلد ما أمارة قطعية على خروج القمر عن الوضع المذكور الذي يتخذه من الشمس في نهاية دورته وبداية لشهر قمري جديد لأهل الأرض جميعاً لا لخصوص البلد الذي يرى فيه وما يتفق معه في الأُفق.

ومن هنا يظهر أنّ ذهاب المشهور إلى اعتبار اتّحاد البلدان في الأُفق مبني على تخيّل ارتباط خروج القمر عن تحت الشعاع ببقاع الأرض كارتباط طلوع الشمس وغروبها، إلّا أنّه لا صلة ـ كما عرفت ـ لخروج القمر عنه ببقعة معينة دون أُخرى؛ فإنّ حاله مع وجود الكرة الأرضية وعدمها سواء»[٢٠].

ونلاحظ على هذا البيان : أنّ هذا التفكيك بين طلوع الأهلّة وطلوع الشمس وغروبها وإن كان صحيحاً من الناحية العلمية إلّا أنّه لا يكفي لجعل عنوان الشهر وواقعه أمراً دفعياً بالنسبة إلى الكرة الأرضية بتمامها وإن لا يتعقل له أفراد متعددة ؛ وذلك لأنّ عنوان الشهر القمري قد لا يكون اسماً لهذه الحادثة الكونية الدفعية ، بل يمكن أن يكون اسماً لأمر واقعي آخر أيضاً ، وهو نسبي وله أفراد متعددة باختلاف بقاع الأرض ، وهو إمكان رؤية الهلال في نفسه في بلد الرؤية ؛ بمعنى بلوغه مرتبة من النضج والتكوّن نتيجة سيره بحيث يكون قابلاً للرؤية في غروب ذلك البلد ، وهذا أمر واقعي الرؤيةُ طريق إليه ولكنه في نفس الوقت نسبي ؛ أي يختلف من بقعة إلى أُخرى على الكرة الأرضية .

والحاصل : أنّ مجرد وجود حادث واقعي دفعي ـ وهو خروج القمر من تحت شعاع الشمس ـ لا يكفي لحسم المسألة بعد أن كان عنوان الشهر القمري قابلاً للوضع لغة أو عرفاً أو عند الشارع ـ على الأقل ـ بإزاء الأمر الآخر الواقعي ، فيكون دخول الشهر وصدقه حينئذٍ مختلفاً باختلاف البقاع والآفاق رغم عدم قياس ذلك على طلوع الشمس وغروبها ، وهذا واضح .

هذا مضافاً إلى أنّ ظاهر هذا البيان كفاية خروج القمر عن تحت الشعاع لدخول شهر قمري جديد لجميع بقاع الأرض على اختلاف مشارقها ومغاربها ولأهل الأرض جميعاً . وهذا سيأتي عدم إمكان قبوله عرفاً للنقاط التي يكون الوقت فيها نهاراً واحتساب كل ذلك النهار وليلته السابقة من الشهر الجديد مع عدم خروج الهلال في أكثره ، وهذا معناه أنّه لابدّ من تقييدٍ وأخذ عناية إضافية على مجرد خروج القمر عن أشعة الشمس في صدق دخول الشهر ، فلعلّ تلك العناية والخصوصية تكون نسبية .

والظاهر أنّه من جهة مثل هذا الإشكال عدّل السيّد الأُستاذ فتواه في الطبعات الجديدة للمنهاج ، فقيّد الفتوى بكفاية رؤية الهلال في بلد لثبوته في

سائر البلاد مطلقاً بما إذا كانت تلك البلاد تشترك مع بلد الرؤية في شيء من الليل ولو يسيراً ، وهذا ما كنّا قد اقترحناه عليه في الجواب على إشكالات بعض تلامذته عليه والتي طبعت جميعاً بعنوان (رسالة حول مسألة رؤية الهلال) .

كما أنّه في تقريرات بحثه لكتاب الصوم من العروة الوثقى المطبوعة أخيراً عدل عن إيراد هذا الاستدلال ، وإنّما ذكره في مقام دفع شبهة قياس حدوث الهلال وطلوعه على شروق الشمس وغروبها وأنّه قياس مع الفارق .

الثاني ـ ما ذكره الأُستاذ في تقريرات بحثه كدليل أوّل على هذا القول ، حيث أفاد : « وتدلّنا عليه أوّلاً : إطلاقات نصوص البيّنة الواردة في رؤية الهلال ليوم الشك في رمضان أو شوال وأنّه في الأوّل يقضي يوماً لو أفطر ؛ فإنّ مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين ما إذا كانت الرؤية في بلد الصائم أو غيره ؛ المتّحدة معه في الأُفق أو المختلفة .

ودعوى الانصراف إلى أهل البلد كما ترى ، سيّما مع التصريح في بعضها بأنّ الشاهدين يدخلان المصر ويخرجان ، فهي تشمل الشهادة الحاصلة في غير البلد على إطلاقها » (٢١) .

وهذه الروايات التي يشير إليها الأُستاذ ﷺ عديدة وأكثرها معتبرة ، كصحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سئل عن الأهلّة فقال : « هي أهلّة الشهور ؛ فإذا رأيت الهلال فصم ، وإذا رأيته فأفطر » . قلت : أرأيت إن كان الشهر تسعة وعشرين يوماً أقضي ذلك اليوم ؟ فقال : « لا ، إلّا أن تشهد لك بيّنة عدول ؛ فإن شهدوا أنّهم رأوا الهلال قبل ذلك فاقضِ ذلك اليوم » .

ومثلها معتبرة ابن سنان ومعتبرة زيد الشحّام (٢٢) .

وفي معتبرة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام : « صم لرؤية الهلال

وأفطر لرؤيته ، فإن شهد عندكم شاهدان مرضيّان بأنّهما رأياه فاقضِه » .

وفي ذيل معتبرة أبي أيّوب : « وإذا كانت في السماء علّة قبلت شهادة رجلين يدخلان ويخرجان من مصر » (٢٣) .

وقد يلاحظ على هذا الاستدلال : بأنّ روايات حجّية الشهادة ناظرة إلى طرق الإثبات وأنّ البينة حجة ، وليس فيها نظر إلى جهة الثبوت وأنّ ما يتحقق به الشهر واقعاً هل يكفي فيه طلوع الهلال في بلد آخر أم لا ليتمسك بإطلاقه . نعم لو كانت الروايات ناظرة إلى ثبوت الهلال أو قيام بيّنة في بلد آخر أمكن التمسك بإطلاقها من تلك الجهة وإثبات الكفاية ، ولكنها ليست كذلك ، فليس الإشكال دعوى الانصراف إلى بينة أهل البلد ، وإنّما الإشكال هو عدم كونها في مقام البيان من هذه الجهة ؛ فلا يتم الإطلاق فيها .

ويمكن الجواب : بأنّ لسان هذه الروايات يختلف عمّا دلّ على قبول أصل الشهادة والبينة في الهلال ، من قبيل ما ورد أنّه « لا أُجيز في الهلال إلّا شهادة رجلين عدلين » ؛ لأنّها ناظرة إلى حكم قضاء يوم آخر لمن صام تسعة وعشرين يوماً ولو من جهة أنّه لم ير الناس الهلال في أوّل الشهر مع الصحو وعدم علّة في السماء . بل قد تبرّع الإمام عليه السلام في بعضها ابتداءً لبيان حكم القضاء ، وقد جعل وجوب القضاء يوماً آخر في هذه الروايات متفرعاً على قيام بيّنة عدول يشهدون بأنّهم قد رأوا الهلال قبل ذلك ، ومن الواضح أنّ هذا مطلق يشمل ما إذا كانت البينة تشهد بذلك في مصر آخر ، وما في ذيل معتبرة أبي أيّوب تصريح بهذا الإطلاق ، فلو كان وجوب القضاء مقيداً برؤية الهلال في نفس البلد كان لابدّ من تقييد شهادة البينة بأن تكون من نفس البلد وفي أُفقه لا أُفقٍ آخر وإلّا كان إغراءً بالجهل . فالإطلاق في لسان هذه الروايات واضح لا ينبغي إنكاره ، بل لولا الإطلاق اللفظي لكان يتم فيها الإطلاق أيضاً ؛ بملاك ترك الاستفصال ووقوع المكلّف في خلاف الواقع .

الثالث ـ ما أشرنا إليه عند التعرض لأدلّة القول الأوّل من إمكان التمسك بإطلاق روايات الصوم أو الإفطار للرؤية لما إذا كانت الرؤية في بلد آخر مختلف في الأُفق. وهذا الإطلاق يمكن تقريبه بنحوين:

١ ـ إطلاقها لما إذا رأى المكلّف الهلال في مكان ثمّ سافر إلى بلد آخر يختلف معه في الأُفق لم يُرَ فيه الهلال رغم استهلال الناس وكون السماء مصحية، فإنّه لا إشكال في أنّ مقتضى هذا الإطلاق وجوب الصوم عليه ذلك اليوم ـ ولو قضاءً إذا وصله بعد الزوال ـ حتى إذا كان بحيث لا يمكن أن يُرى فيه الهلال وأنّه لابدّ من اعتبار ذلك اليوم من رمضان، مع أنّه لو كان الميزان في تحقق الشهر بالبلد الذي هو فيه فذلك النهار ليس من رمضان بالنسبة إليه لكي يجب عليه صومه، والبلد الذي كان قد رأى الهلال فيه لم يكن موجوداً فيه في نهاره ليصبح وجوب صومه عليه فعلياً. فهذا الإطلاق ينفي تعدّد الشهر بتعدد البلاد في حقّ هذا المكلّف؛ فيتعيّن لا محالة كفاية الرؤية لبلد لسائر البلدان أيضاً؛ لعدم احتمال الفرق بين مكلّف ومكلّف في الحكم الواقعي في البلد الواحد.

٢ ـ التمسك بإطلاق الرؤية للأعم من رؤية المكلّف نفسه أو رؤية الآخرين، فإنّ هذه الروايات بعضها وردت بعنوان «صوموا للرؤية» أو «الصوم للرؤية أو بالرؤية» ونحو ذلك.

كصحيح محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا، وليس بالرأي ولا بالتظنّي ولكن بالرؤية». قال: «والرؤية ليس أن يقوم عشرة فينظروا فيقول واحد: هو ذا، وينظر تسعة فلا يرونه؛ إذا رآه واحد رآه عشرة آلاف. وإذا كانت علّة فأتمّ شعبان ثلاثين»[٢٤].

وصحيح أبي أيّوب إبراهيم بن عثمان بن الخزّاز عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

قلت له : كم يجزي في رؤية الهلال ؟ فقال : « إنّ شهر رمضان فريضة من فرائض الله ، فلا تؤدّوا بالتظنّي . وليس رؤية الهلال أن يقوم عدّة فيقول واحد : قد رأيته ، ويقول الآخرون : لم نره ؛ إذا رآه واحد رآه مئة وإذا رآه مئة رآه ألف . ولا يجزي في رؤية الهلال إذا لم يكن في السماء علّة أقل من شهادة خمسين ، وإذا كانت في السماء علّة قبلت شهادة رجلين يدخلان ويخرجان من مصر » (٢٥) .

ورواية أبي العباس عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « الصوم للرؤية والفطر للرؤية . وليس الرؤية أن يراه واحد ولا اثنان ولا خمسون » (٢٦) .

ورواية حبيب الخزاعي قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : « لا تجوز الشهادة في رؤية الهلال دون خمسين رجلاً عدد القسامة ، وإنّما تجوز شهادة رجلين إذا كانا من خارج المصر وكان بالمصر علّة ؛ فأخبرا أنّهما رأياه وأخبرا عن قوم صاموا للرؤية وأفطروا للرؤية » (٢٧) .

ومثل هذا اللسان ظاهر في أنّ الميزان في تحقق الشهر ثبوت الرؤية القطعية للهلال من قبل الناس ولو في الجملة أو بمقدار البيّنة العادلة بشروطها ، فيكون له إطلاق لثبوت الرؤية في بلد آخر ولو كان مختلفاً في الأُفق مع بلد المكلّف .

وقد يناقش في كلا هذين التقريرين بما قدّمناه سابقاً من أنّ روايات الصوم للرؤية مسوقة لبيان الوظيفة الظاهرية عند الشك ، وليست بصدد بيان ما يتحقق به الشهر واقعاً من حيث كفاية رؤيته في بلد آخر وعدمها ، فلا إطلاق فيها من الناحيتين .

ويمكن الجواب : بأن الحكم الظاهري والوظيفة العملية إنّما يستفاد من مفهوم تعليق الصوم على الرؤية لا منطوقه ؛ فإنّه لبيان الحكم الواقعي بتحقق الشهر برؤية الهلال أو القطع بطلوعه بنحوٍ بحيث يمكن أن يرى ، فيمكن أن

يكون فيه إطلاق لرؤيته في البلد المختلف معه في الأُفق ويكون هذا إطلاقاً في الحكم الواقعي لا جمعاً بين الحكم الظاهري والواقعي، بخلاف ما تقدّم فيما سبق، فراجع وتأمّل.

الرابع ـ التمسك بالروايات الخاصّة الواردة في قضاء يوم الشك إذا علم بعد ذلك برؤية الهلال فيه بمصر آخر، وهي روايات عديدة لابدّ من التعرّض لها تفصيلاً:

منها ـ صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام قال فيمن صام تسعة وعشرين قال: «إن كانت له بيّنة عادلة على أهل مصر أنّهم صاموا ثلاثين على رؤيته قضى يوماً» (٢٨).

قال في مستند العروة في توضيح دلالة الصحيحة: «دلّت ـ بمقتضى إطلاقها ـ بوضوح على أنّ الرؤية في مصر كافية لسائر الأمصار وإن لم ير فيها الهلال من غير غيم أو أي مانع آخر، ولم يقيّد فيها بوحدة الأُفق مع أنّ آفاق البلاد تختلف جداً حتى في الممالك الصغيرة كالعراق؛ فإنّ شمالها عن جنوبها كشرقها عن غربها يختلف اختلافاً فاحشاً، فعدم التقييد والحالة هذه وهو عليه السلام في مقام البيان يكشف طبعاً عن الإطلاق» (٢٩).

وقد يناقش: **تارةً**: بأنّ الرواية ليس فيها عموم وإنّما نكرة في سياق الإثبات، وحينئذٍ تنصرف بحكم الغلبة إلى البلاد المتقاربة لا البلاد المتباعدة المختلفة في الأُفق والتي كان يندر الاطلاع على حالها بسرعة في تلك الأزمنة.

وأُخرى: بأنّ الظاهر أنّ الإطلاق في بيان حكم انكشاف كون يوم الشك من رمضان لا في بيان الكاشف وأنّه يحصل بمجرد رؤيته في بلد من البلاد ولو كان في غاية البعد، فكما لا دلالة في هذا الإطلاق على الشروط المعتبرة في البيّنة فكذا لا دلالة على الشروط المعتبرة في البلدين من القرب والبعد، بل المراد بيان حكم الانكشاف بعد فرض ثبوت الكاشف (٣٠).

والإنصاف أنّ مثل هذه التشكيكات غير مانعة عن الإطلاق في الحديث ؛ لوضوح أنّ الحكم لو كان مقيّداً ثبوتاً وواقعاً بما إذا كان الهلال مرئياً أو قابلاً للرؤية في البلد لا البلاد الأُخرى المختلفة في الأُفق كان ينبغي تقييده بذلك ؛ لأنّه قيد في الحكم أو في موضوعه ، فكيف لا يذكره المولى وهو في مقام بيان الحكم بتمام موضوعه ؟ ! والغلبة الخارجية في عدم الاطلاع على حال أهل مصر آخر مختلف في الأُفق لا تقدح في إطلاق ما جعله المولى موضوعاً للحكم وهو كفاية رؤية أهل مصر آخر ، على أنّ هذه الغلبة غير تامة ؛ لأنّ الرواية ناظرة إلى حكم القضاء الحاصل من قيام البينة على رؤية أهل مصر آخر بعد مضي شهر رمضان ، وهذا يحصل كثيراً ؛ لحصول التنقّل والسفر من تلك البلاد إلى هذا البلد غالباً ؛ فيطلع المكلّف على ذلك ولو بعد شهر أو شهرين فيجب عليه القضاء ، وليست الرواية ناظرة إلى حكم الأداء والصوم في نفس يوم الشك بقيام البينة على صوم أهل مصر آخر ليقال بندرة حصوله في تلك الأزمنة بالنسبة إلى البلاد المتباعدة ، فالمناقشة الأُولى واضحة الضعف .

كما أنّ المناقشة الثانية غير واردة ؛ لأنّ الرواية لم يفرض فيها وجود غيم أو مانع عن رؤية الهلال في داخل البلد ليتوهم اختصاص النظر فيها إلى حكم الانكشاف وعدمه لهذا المكلّف أو لأهل ذلك البلد ، وإنّما حكم بذلك لكل من صام تسعة وعشرين يوماً ولو من جهة عدم إمكان رؤية الهلال في مكان الاستهلال ثمّ قامت بينة على صيام أهل مصرٍ آخر ثلاثين يوماً ، وهذا لا إشكال في دلالته على كون المعيار ثبوت رؤية الهلال في بلد ما بنحو صرف الوجود وعدم اشتراط إمكان الرؤية في كل بلد بلد .

ومنها ـ صحيح عبد الرحمان بن أبي عبد الله قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن هلال شهر رمضان يغم علينا في تسع وعشرين من شعبان ؟ قال : « لا تصم إلّا أن تراه ، فإن شهد أهل بلد آخر فاقضِه » (٣١) .

ومثله صحيح إسحاق بن عمّار (٣٢).

وقد يناقش في إطلاقهما: بأنّ النظر فيهما إلى فرض وجود المانع ـ وهو الغيم ـ عن رؤية الهلال في البلد بحيث لولاه لأمكن رؤيته، فلا إطلاق لهما لما إذا لم يكن مانع وعلم بعدم إمكان رؤية الهلال في أُفق البلد.

والجواب: أنّ فرض وجود الغيم وارد في سؤال السائل لا جواب الإمام عليه السلام، بل تأكيد الإمام عليه السلام في الجواب على عدم الصوم إلّا أن تراه أو يشهد أهل بلد آخر فتقضيه دليلٌ على بيان الكبرى الكلية وأنّ رؤية أهل بلد آخر تكفي في فرض عدم رؤيتك سواء كان لوجود مانع عن الاستهلال أو عدم وجوده وتحقق الاستهلال وعدم الرؤية ولو من جهة عدم إمكان الرؤية في تلك النقطة، فالإطلاق في مثل هذا اللسان تام أيضاً.

ومنها ـ صحيح أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سئل عن اليوم الذي يقضى من شهر رمضان؟ فقال: «لا تقضِه إلّا أن يثبت شاهدان عدلان من جميع أهل الصلاة متى كان رأس الشهر». وقال: «لا تصم ذلك اليوم الذي يقضى إلّا أن يقضي أهل الأمصار، فإن فعلوا فصمه» (٣٣).

وقد جعله الأُستاذ قدس سره أوضح الروايات دلالة، قال: «فإنّ في قوله عليه السلام: «جميع أهل الصلاة» دلالة واضحة على عدم اختصاص رأس الشهر القمري ببلد دون بلد وإنّما هو حكم وحداني عام لجميع المسلمين على اختلاف بلادهم من حيث اختلاف الآفاق واتحادها، فمتى قامت البينة على الرؤية من أي قطر من أقطار هذا المجموع المركب ـ وهم كافة أهل الصلاة ـ كفى.

كما أنّ قوله عليه السلام في الذيل: «يقضي أهل الأمصار» مؤكّد لهذا المعنى وأنّه لا يختلف مصر عن مصر في هذا الحكم، بل هو عام لجميع الأقطار والأمصار وشامل لجميع بقاع الأرض بمختلف آفاقها» (٣٤).

وقد ناقش في دلالته بعض تلامذة الأُستاذ، بل جعله دليلاً على قول المشهور ومقيّداً لإطلاق الروايات المتقدّمة.

أمّا المناقشة في دلالتها على هذا القول، فبالنسبة إلى الجملة الأُولى في صدر الحديث قال: «إنّ المستفاد من هذه الجملة أنّه يكفي لإثبات الهلال شهادة شاهدين عدلين من كل فرقة من فرق المسلمين، ولا يستفاد من هذه الجملة إلّا ما يستفاد من قوله عليه السلام: «لا أُجيز في الهلال إلّا شهادة رجلين عدلين»، فلا يرتبط مفاد هذه الجملة بكون رأس الشهر القمري واحداً بالنسبة إلى جميع الأقطار.

ويؤيّد ما ذكرنا أنّ صاحب الوافي بعد نقل الرواية قال: «من جميع أهل الصلاة يعني: أي مذهب كان من ملل أهل الإسلام...» ولقد أجاد فيما أفاد».

وبالنسبة إلى الاستدلال بالجملة الثانية من ذيل الحديث قال: «ويرد عليه: أنّ الحكم معلّق على قضاء أهل كل مصر، ولم يعلق على قضاء مصر على الإطلاق.

وبعبارة أُخرى: لو كان الأمر كما يدعي كان اللازم كفاية ثبوت الهلال في مصر واحد.

وإن شئت قلت: المستفاد من الجملة أنّ الشرط الثبوت في جميع الأمصار لا كفاية ثبوته في مصر من الأمصار.

وبعبارة واضحة: إنّ المستفاد من هذه الرواية أنّه لو ثبت الهلال في كلّ مصر من الأمصار يثبت أيضاً في المصر الذي لم يثبت فيه بالرؤية أو بالشهادة، وحيث إنّ دلالة هذه الرواية على المدعى بالعموم الوضعي ترفع اليد عن إطلاق بقية الروايات التي تدلّ بإطلاقها على أنّ ثبوت الهلال في مصر من الأمصار يكفي للثبوت على الإطلاق.

ويمكن أن يقال : إنّ المستفاد من ذيل الحديث بنحو الحصر أنّ قضاء جميع أهالي الأمصار شرط لوجوب القضاء ، ومفهومه عدم كفاية قضاء أهل بعض الأمصار دون بعض ، فمفهوم هذه الرواية أخص بالنسبة إلى بقية الروايات ؛ إذ المستفاد من تلك المطلقات أنّ الرؤية في مصر من الأمصار على الإطلاق يكفي للثبوت لبقية الأمصار ؛ بلا فرق بين كون البلد الذي رئي فيه واحداً أو متعدداً ، وبلا فرق بين كون البلد المرئي متحداً في الأُفق مع البلد الذي لم يُر فيه أو مختلفاً ، فإنّ تلك المطلقات لها الإطلاق من جميع هذه الجهات ، ومفهوم هذه الرواية أخص من تلك المطلقات ؛ لأنّ منطوقها داخل في تلك المطلقات ، فإنّ من جملة الفروض الرؤية في جميع الأمصار ، فهذه الرواية تخصّص تلك النصوص .

وعلى فرض الإغماض عن البيان المذكور فلا أقل من التعارض ، ونتيجته التساقط ، وبعد سقوط طرفي المعارضة تصل النوبة إلى الأخذ بالروايات الدالّة بظواهرها على أنّ الميزان بالرؤية في البلد . فلاحظ ما ذكرناه واغتنم ، ولعمري إنّه دقيق وبالتلقي بالقبول حقيق ، ونشكر المولى على ما أنعم وهو العالم بالأشياء وعليه التوكل والتكلان » (٣٥) .

أقول : أمّا إرادة جميع الملل والفرق من الجملة الأُولى وهي قوله عليه السلام : « من جميع أهل الصلاة » فبعيد جداً ؛ إذ لازمه أن يكون أهل الفرق والمذاهب الأُخرى عدولاً ، فيكون الحديث دالاً على حجّية شهادة الشهود من الفرق الأُخرى ، بل ظاهره عندئذٍ لزوم البينة وقيام شاهدين من كلّ فرقة وملّة من المسلمين لكي يثبت دخول الشهر ولا يكفي قيامها من الفرقة الحقة فقط ، وهو كما ترى . بخلاف ما إذا أُريد به جميع أهل الصلاة من حيث بلادهم وأمصارهم كما فهمه الأُستاذ . ويؤيده ما ورد في الجملة الثانية : « إلّا أن يقضي أهل الأمصار » حيث لم يقل أهل الصلاة ، فالنظر في الجملة الأُولى

أيضاً إلى جميع المسلمين من حيث تواجدهم في الأمصار لا من حيث مللهم ومذاهبهم .

نعم يمكن أن يستشكل في الاستدلال بالجملة الأُولى بأنّ الأُستاذ جعلها قيداً للشاهدين العدلين ، وفسّرها بأن يكون العدلان من مجموع أهل الصلاة في الأمصار ، فيكفي لا محالة قيام البيّنة من مصر واحد ، مع أنّه يحتمل أو يستظهر من الحديث أنّ الجملة قيد لثبوت البيّنة ؛ أي أن تقوم البيّنة من جميع الأمصار على دخول رأس الشهر عندهم ، أو يكون قيداً في مؤدّى البينة ؛ أي لابدّ وأن يثبت بالبينة متى كان رأس الشهر عند جميع أهل الصلاة . وعلى كلا التقديرين لا يكفي ثبوته في مصر واحد ، فتكون الجملتان في الحديث بمضمون واحد ؛ وهو أنّه لا يجب على المكلّف القضاء إلّا إذا ثبت موضوعه : إمّا بقيام البيّنة على دخول رأس الشهر في الأمصار وتقدم الشهر عندهم ، أو بقضاء أهل الأمصار يوماً . وهذا هو الذي جعله تلميذ الأُستاذ معارضاً لإطلاق الروايات المتقدمة بل مقدّماً عليها ؛ لكونه بالعموم وهي بالإطلاق ، أو لكونه بحكم الأخص منها عرفاً .

إلّا أنّ هذا الاستظهار في غير محلّه ؛ لعدم احتماله فقهياً ولا عرفاً ؛ لوضوح أنّه لا يشترط في دخول الشهر في بلد دخوله في سائر الأمصار والأقطار التي يسكنها المسلمون جميعاً . بل مقتضى هذا أنّه لا يكفي قيام البينة بدخول الشهر أو قضاء أهل البلد يوماً في بلد المكلّف نفسه إذا لم يكن كذلك في سائر البلدان والأمصار ، وهذا خلاف كلا القولين وغير محتمل في نفسه .

بل لازم هذا الاستظهار أيضاً وحدة الشهر في جميع الأمصار بمعنى آخر ؛ وهو لزوم الثبوت في جميع الأمصار ليثبت الشهر حتى في البلد الواحد ، فإمّا أن يقضي الجميع أو لا يجب القضاء على الجميع ، وهذا غير محتمل كما أشرنا . وإنّما المستفاد منه أنّ المقصود هو العام المجموعي وأنّه إذا ثبت

رأس الشهر في بعض الأمصار بالقطع واليقين ثبت على الجميع ، غاية الأمر بالنسبة إلى وجوب القضاء ليوم الشك الذي لم يثبت فيه أوّل الشهر لابدّ من التثبت بحيث إذا ثبت ولو بالبينة متى كان رأس الشهر في بلاد المسلمين أو ثبت قضاء أهل الأمصار وجب القضاء ، وإلّا لم يجب ، فيكون الإتيان بقيد « جميع الأمصار » أو « جميع أهل الصلاة » من أجل التأكد من ثبوت الهلال في يوم الشك وعدم الاكتفاء بمجرد دعوى الرؤية من شخص أو شخصين ، حتى أنّ البيّنة لابدّ وأن تشهد بأنّه متى كان رأس الشهر عند الناس وأهل الصلاة ، أو يثبت قضاء أهل الأمصار . فالرواية على هذا تصلح أن تكون دليلاً على كفاية الرؤية وثبوت دخول الشهر في بعض الأمصار لثبوته في سائر الأمصار أيضاً ، إلّا أنّ هذا الظهور ليس بأوضح وأظهر من الروايات الأُخرى كما ذكره الأُستاذ ، بل لعلّه أخفى منها .

ثمّ إنّ حمل الروايات الكثيرة الآمرة بالقضاء إذا ثبت دخول الشهر في خارج البلد أو في بلد آخر على صورة دخول الشهر في جميع الأمصار والبلاد بحكم هذه الرواية ـ ليس تخصيصاً لها ، بل إلغاء لصراحتها في كفاية ثبوت الشهر بذلك وعدم لزوم دخول الشهر في جميع البلدان ، فيكون من باب التعارض ، وعندئذٍ يحكم بتقديم تلك الروايات وحمل هذه الرواية عليها ، أو طرحها لمخالفتها مع روايات كثيرة قد تبلغ الاستفاضة ، ولو فرض التساقط لم تكن النتيجة قول المشهور ؛ لما تقدم من عدم دلالة روايات الأمر بالصوم للرؤية على قول المشهور بل مقتضى الإطلاق في جملة منها هو القول الثاني كما تقدم .

ومنها ـ ما رواه في الوسائل عن الصدوق ﷺ في الفقيه بإسناده عن سماعة ـ وهو معتبر ـ أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن اليوم في شهر رمضان يختلف فيه ؟ قال : « إذا اجتمع أهل مصرٍ على صيامه للرؤية فاقضِه إذا كان أهل المصر خمسمئة إنسان » (٣٦) .

والرواية إذا كانت بهذا المتن كانت من جملة الروايات التي بإطلاقها تدلّ على كفاية دخول الشهر في بلدٍ واحد لسائر البلدان ؛ لأنّ النكرة تفيد الإطلاق .

إلّا أنّه بمراجعة الرواية في مصدرها أعني ـ كتاب من لا يحضره الفقيه ـ رأينا أنّ الوارد فيه « إذا اجتمع أهل المصر » (٣٧) معرّفةً بأل ، وحينئذٍ لا تكون ظاهرة في الإطلاق لغير المصر الذي فيه المكلّف .

ومنها ـ مكاتبة محمّد بن عيسى قال : كتب إليه أبو عمرو : أخبرني يا مولاي أنّه ربما أشكل علينا هلال شهر رمضان فلا نراه ، ونرى السماء ليست فيها علّة ، فيفطر الناس ونفطر معهم ، ويقول قوم من الحسّاب قِبَلَنا : إنّه يرى في تلك الليلة بعينها بمصر وإفريقية والأندلس ، فهل يجوز يا مولاي ما قال الحسّاب في هذا الباب حتى يختلف الفرض على أهل الأمصار ؛ فيكون صومهم خلاف صومنا وفطرهم خلاف فطرنا ؟ فوقّع عليه السلام : « لا تصومنّ الشك ، أفطر لرؤيته وصم لرؤيته » (٣٨) .

وقد استدلّ بها بعض الأعلام كالسيد أبو تراب الخونساري قدس سره في كتابه سبيل الرشاد في شرح نجاة العباد والسيد الگلپايگاني قدس سره في كتابه مجمع المسائل .

قال الأوّل : «إنّ النهي عن الصوم لأجل كونه شاكّاً من قولهم كالصريح في أنّه لو كان قاطعاً برؤية أهل تلك البلاد لكان له حكمهم ، والحال أنها من البلاد البعيدة بالنسبة إلى بلاد الراوي كما لا يخفى . بل وظاهر السؤال أنّ في استخراج أهل الحساب أيضاً إنّما كان يمكن الرؤية في تلك البلاد خاصّة دون بلد الراوي كما لا يخفى . واحتمال أن يكون المراد أنّ الرؤية في تلك البلاد موجبة للشك في إمكان الرؤية في بلدك فلا تصم لأجل ذلك فيدلّ على أنّ العبرة ببلد المكلّف خاصة كما ترى خلاف الظاهر جداً ولو بالنظر إلى أنّه لو

كان المراد ذلك لقال : صم بالرؤية في بلدك صريحاً ولم يأمر بالصوم بالرؤية بقول مطلق الذي هو في مقابل العمل بقول أهل الحساب ونحوه من الأُمور الظنية كما أشرنا إليه مراراً ، وإلى أنّ من البعيد فرض الشك في إمكان الرؤية في بلد الراوي بعد فرض عدم رؤية جميع الناس طرّاً مع عدم العلّة في السماء وكونه في استخراج أهل الحساب غير ممكن الرؤية ، فليس إلّا الشك في الرؤية في تلك البلاد لقول أهل الحساب بإمكان الرؤية فيها» (٣٩) .

وقال الثاني : «ولعلّ ما أخرجه في الوسائل (ثمّ ذكر الرواية) تدلّ على ذلك ؛ لأنّ السائل سأل عن قول أهل الحساب برؤية الهلال في الأندلس وإفريقيا ، فيجيب عليه السلام بأنّه لا صوم مع الشك ، ولا يجيب بأنّ الرؤية في البلاد البعيدة لا تكفي» (٤٠) .

وقد يقال : ظاهر السؤال أنّ الراوي كان مركوزاً في ذهنه أنّه إذا صحّ وجاز ما يقوله أهل الحساب كان صوم أهل تلك البلاد خلاف صومنا وفطرهم خلاف فطرنا ؛ أي كان لكلّ بلد هلاله ، وإنّما يسأل عن جواز ما يقوله أهل الحساب من حيث إمكان الاعتماد على قولهم وعدمه ، والإمام سكت عن هذا الارتكاز ولم ينفِه وإنّما تصدى لنفي اعتبار قول أهل الحساب وأنّ الصوم أو الإفطار ليس إلّا بالرؤية ، فتكون الرواية دليلاً على عدم كفاية الرؤية في البلاد البعيدة ـ إذا استفدنا من سكوت الإمام إمضاءه لمرتكز السائل ـ ولا أقل من عدم دلالتها على شيء من الطرفين .

وفيه : منع هذا الاستظهار ، بل ظاهر الرواية أنّ السائل يسأل عن إمكان اختلاف الفرض على أهل الأمصار واقعاً وعدمه بحيث لو ثبت هناك ثبت هنا أيضاً وإن لم يُرَ فيه الهلال ، غاية الأمر جعل حساب المنجّمين وقولهم منشأ هذا السؤال لعدم إمكان منشأ آخر للعلم بثبوت الهلال في بلد كتلك البلاد البعيدة وقتئذٍ في يوم الشك . فالسؤال بحسب الحقيقة عن حكم صومهم عند

احتمال صحّة ما يقوله أهل الحساب بشأن تلك البلاد من حيث كفاية ذلك لهم وعدمها ، فيكون جواب الإمام عليه السلام بعدم الاعتبار بقول أهل الحساب وعدم الصوم مع الشك ظاهراً في أنّه مع العلم بذلك كان يجب الصوم .

والقرينة على هذا الاستظهار ما ذكره السائل في صدر السؤال من أنّه أشكل علينا هلال شهر رمضان ؛ مما يعني أنّ قول أهل الحساب أوجب الإشكال عنده في حكمهم . كما أنّه لو كان المركوز في ذهنه عدم كفاية الثبوت والرؤية في تلك البلاد فأي فائدة عملية في حقه في السؤال عن صحة وجواز ما يقوله أهل الحساب بشأن الهلال في تلك البلاد ؟ ! ولماذا ينهاه الإمام عن صوم يوم الشك في مقام الجواب ؟ ! فالرواية ظاهرة في الاكتفاء لو ثبت رؤية الهلال في تلك البلاد وأنّ عدم الاعتداد بقول أهل الحساب من جهة عدم حصول العلم بقولهم .

ومنها ـ رواية علي بن أبي حمزة الثمالي قال : كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فقال له أبو بصير : جعلت فداك ، الليلة التي يرجى فيها ما يرجى ؟ فقال : « في ليلة إحدى وعشرين أو ثلاث وعشرين » . قال : فإن لم أقوَ على كلتيهما ؟ فقال : « ما أيسر ليلتين فيما تطلب ! » . قال : قلت : فربّما رأينا الهلال عندنا وجاءنا من يخبرنا بخلاف ذلك من أرضٍ أُخرى ؟ فقال : « ما أيسر أربع ليال تطلبها فيها ! » . قلت : جعلت فداك ، ليلة ثلاث وعشرين ليلة الجهني ؟ فقال : « إنّ ذلك ليقال . . . إلخ » (٤١) .

والرواية ينقلها المشايخ الثلاثة ، إلّا أنّ في السند القاسم بن محمّد الجوهري وهو ممّن لم يصرّح بتوثيقه في كتب الرجال ، ولكن يمكن إثبات وثاقته بنقل بعض الثلاثة عنه بطرق صحيحة (ابن أبي عمير وصفوان والبزنطي) بناءً على قبول هذه القاعدة الرجالية ، وكذلك وقوعه في أسناد كامل الزيارات بناءً على كفاية ذلك في التوثيق .

ودلالتها على المدّعى واضحة؛ فإنّه إذا كان الميزان في دخول الشهر برؤية الهلال في البلد وأنّ لكلّ بلد شهره وليلة قدره فلماذا يكلّف بطلبها ضمن أربع ليال - أي طلب ليلة إحدى وعشرين ضمن ليلتين وليلة ثلاث وعشرين ضمن ليلتين - بمجرد خبر يجيء من أرضٍ أُخرى؟! فالرواية واضحة الدلالة على أنّ ليلة القدر واحدة للبلدين والأرضين وليست لكلّ منهما ليلة قدر غير أُخرى؛ ومن هنا قال عليه السلام: «ما أيسر أربع ليال تطلبها فيها!»، وإطلاقه يشمل البلاد البعيدة غير المتّحدة مع بلد المكلّف في الأُفق.

ثمّ إنّه مما يؤيد هذا الإطلاق في مجموع هذه الروايات عدم ورود الإشارة في شيء من الروايات إلى أنّ الميزان ببلد الرؤية ومكانها، مع أنّه لو كان حكم الصوم يختلف من بلد إلى آخر وأنّه يلزم طلوع الهلال وإمكان رؤيته في البلد لكان يشار إليه - مع شدّة الحاجة إليه - ولو في حديث واحد، كما ورد ذلك في مواقيت الصلاة وطلوع الشمس وغروبها، مع أنّ ذلك أمر واضح عرفاً لا يشك فيه عادة، فإنّه مع ذلك ورد في ذيل روايات مواقيت الصلاة: «إنّما عليك مشرقك ومغربك وليس على الناس أن يبحثوا»[٤٢]، بينما لم يرد مثل ذلك في روايات الصوم، وإنّما ورد عكسه من الأمر بالقضاء إذا ثبت بعد ذلك رؤيته في مصر آخر، فلو كان شرطاً فكيف يسكت عنه في جميع ما وصلنا من الروايات؟!

وقد حاول بعضهم الاستناد إلى تلك الجملة الواردة في مواقيت الصلاة في باب الصوم أيضاً بإرادة الأعم من طلوع الشمس أو القمر.

ولكنّه تمحّل واضح؛ إذ - مضافاً إلى أنّ عنوان المشرق والمغرب لا يناسب الهلال فلا يقال مشرق الهلال عن طلوعه ولا مغربه عن عدم طلوعه وإنّما هما مختصان بشروق الشمس وغروبها - أنّ هذا التعبير قد ورد في ذيل السؤال عن مواقيت الصلاة في رواية زيد الشحام (أبو أُسامة) قال: صعدت مرّة جبل

أبي قبيس والناس يصلّون المغرب ، فرأيت الشمس لم تغب إنّما توارت خلف الجبل عن الناس ، فلقيت أبا عبد الله عليه السلام فأخبرته بذلك ، فقال لي : « ولِمَ فعلت ذلك ؟ بئس ما صنعت ! إنّما تصلّيها إذا لم ترها خلف جبل ، غابت أو غارت ما لم يتجلّلها سحاب أو ظلمة تظلّها ، وإنّما عليك مشرقك ومغربك ، وليس على الناس أن يبحثوا » (٤٣) . وهو واضح في إرادة مشرق الشمس ومغربها وأوقات الصلاة .

ثمّ إنّ المشهور قد حملوا هذه المجموعة من الروايات الصريحة في الدلالة على كفاية ثبوت الرؤية في مصر آخر على إرادة البلاد القريبة المتحدة معه في الأُفق والتي تستلزم رؤية الهلال فيها لرؤيته في البلد ؛ بدعوى انصرافها إلى ذلك ، أو عدم إطلاق فيها لأكثر من ذلك ؛ لندرة إمكان الاطلاع على حال البلاد البعيدة في تلك الأزمنة .

وقد منع جملة من المحققين هذا الانصراف ـ كما تقدّم عن بعضهم ـ كما منعوا الندرة ، قال المحقق النراقي قدس سره في المستند :

« فإن قيل : المطلقات إنّما تنصرف إلى الأفراد الشائعة وثبوت هلال أحد البلدين المتباعدين كثيراً في الآخر نادر .

قلنا : لا أعرف وجهاً لندرته ، وإنّما هي تكون لو انحصر الأمر في الثبوت في الشهر الواحد ، ولكنه يفيد بعد الشهرين وأكثر أيضاً . وثبوت الرؤية بمصر في بغداد أو ببغداد لطوس أو للشام في أصفهان ونحو ذلك بعد شهرين أو أكثر ليس بنادر ؛ لتردد القوافل العظيمة فيها كثيراً » (٤٤) .

هذا مضافاً إلى أنّ الندرة الخارجية والمصداقية أساساً لا تمنع عن انعقاد الإطلاق ، كما هو مقرّر في محلّه .

ونضيف إلى ذلك كلّه: أنّ هذا الحمل ليس له معنى محصّل؛ لأنّ البلاد القريبة إذا أُريد بها البلاد المتصلة أو كالمتصلة بالبلد والتي تكون من أطرافه وحواليه فهذا من الواضح أنّه لا يمكن حمل عنوان «مصر آخر» عليها ولا يظن إرادة المشهور لذلك، وإن أُريد بها البلاد التي تبعد عن البلد مسافة عرفاً بحيث يصدق عليها أنّها أمصار أُخرى فمن الواضح أنّ رؤية الهلال في الأمصار الأُخرى لا تستلزم رؤيته في البلد في كلّ شهر ولو كانت قريبة خصوصاً إذا كان غربياً بالنسبة إلى البلد؛ لما أشرنا إليه من أنّ إمكان الرؤية للهلال في كلّ شهر بالنسبة لبقاع الأرض ليس على وتيرة واحدة وفي بقاع معيّنة في تمام الشهور القمرية، بل يختلف من شهر إلى شهر؛ فقد تكون دائرة إمكان الرؤية في شهر من الشهور تنتهي إلى حدّ ذلك البلد الغربي القريب من بلدنا فلا يكون إمكان الرؤية فيه مستلزماً لإمكانها في بلدنا، وهذا يعني أنّه لا يكفي حمل هذه الروايات على البلاد القريبة، بل لابدّ إمّا من الاقتصار على رؤية الهلال في البلد وما يتصل به من الأحياء وهذا إلغاء لهذه الروايات جميعاً، أو الاستعانة بالهيئة ونحوها لإحراز الدائرة من البقاع الأرضية التي يمكن أن يُرى فيها الهلال في كل شهر؛ فلا يحكم بدخول الشهر فيما يخرج عنها ولو كان قريباً، بخلاف ما يقع فيها ولو كان بعيداً عن بلد الرؤية، وحمل الروايات على مثل ذلك كما ترى.

ثمّ إنّه قد يناقش في أصل صحة هذا النهج من الاستدلال بالروايات في المقام بما أفاده بعض المعاصرين بقوله:

«ولا يمكن التمسك بالإطلاق لرفع هذا الشك وإثبات أنّه لا يختلف الخروج عن المحاق باختلاف البقاع؛ فإنّ هذا أمر تكويني عبّر عنه بالظاهرة الكونية، ولا مجال لإثبات الأُمور التكوينية بالإطلاقات، بل لابدّ من مراجعة الفنّ المربوط بهذا الأمر وتحقيق أنّه هل يختلف الخروج عن المحاق باختلاف البقاع أو لا يختلف من العلم المدوّن له.

إن قلت : الأمر التكويني وإن لا يثبت بإطلاق الدليل الشرعي إلّا أنّ الإطلاق يثبت حكم ذلك الأمر ، فلو قال الشارع : إنّ الفقّاع خمر ، يثبت حكم الخمر للفقّاع وإن لا يثبت خمرية الفقاع ؛ فإنّه من الأُمور التكوينية ، وفيما نحن فيه لو قال الشارع : « فإن شهد أهل بلد آخر انهم رأوه فاقضِه » يثبت حكم وجوب القضاء وإن لا يثبت أنّ اليوم الذي أفطر فيه كان من شهر رمضان .

قلت : ـ مضافاً إلى أنّه خلاف ما هو بصدده فإنّه في مقام إثبات أنّ اليوم المذكور من شهر رمضان والإفطار الواقع فيه إفطار في شهر رمضان ، ومضافاً إلى أنّه خلاف المقطوع به بيننا وبين الأصحاب من عدم وجوب القضاء لو لم يكن الإفطار في شهر رمضان ، ومن عدم جواز الإفطار لو علم أنّ اليوم من شهر رمضان ، بل لا يقول بذلك مسلم فضلاً عن الفقهاء ـ لا يكفي الإطلاق المذكور لإثبات ذلك ، بل لابدّ من دليل خاص لإثبات الحكم في صورة عدم الموضوع وهو الشهر ؛ فإنّ المحتمل في هذه المطلقات أمران :

أحدهما : أن يكون التعبد بالقضاء مطلقاً ولو لم يكن اليوم المفطر فيه من الشهر .

وثانيهما : اختصاص الحكم بصورة كون اليوم المذكور من الشهر ، والثاني لو لم يكن موافقاً لظاهر الدليل من جهة التعبير بالقضاء فإنّه ظاهر في فوت الصوم في الوقت ، فلا أقل من احتمال الأمرين ، فيسقط الإطلاق عن الاستدلال ؛ لمخالفة كل من الاحتمالين للظاهر من جهة .

فالمتحصّل : أنّه لو أراد من التمسك بالإطلاقات إثبات الشهر واقعاً في بلد لم ير فيه الهلال فهذا من إثبات التكوين بالتعبّد ، ولو أراد من ذلك إثبات حكم الشهر فمع أنّه خلاف المقطوع به دون إثباته خرط القتاد ؛ فإنّ جميع المطلقات ناظرة إلى بيان لزوم قضاء صوم يومٍ أفطر فيه مع رؤية الهلال في غير البلد .

وهذا لو لم يكن دالاً على أن فوت صوم شهر رمضان مفروض في المطلقات ـ ولذا عبّر فيها بالقضاء وهو التدارك ، فلا إطلاق للرواية حتى يلزم التقييد بل الحكم متقيّد من الأوّل ـ لا يكون دالاً على الإطلاق أيضاً ؛ فإنّ الإطلاق خلاف ظاهر لفظ القضاء ، والتحفّظ بظاهر القضاء ينافي الإطلاق ، فلا يمكن التمسك بأصالة الإطلاق في هذه الحالة »[٤٥].

ويلاحظ عليه :

أوّلاً ـ لا ينحصر وجه العمل بهذه الروايات بحملها على التعبّد في الأُمور التكوينية ، بل يمكن أن يكون من باب سعة موضوع الحكم الشرعي بوجوب الصوم وأنّ تحقق رؤية الهلال في نقطة بنحو صرف الوجود كافٍ لترتب الحكم بوجوب الصوم أداءً وبالتالي تحقق الفوت لمن لم يصمه فيجب عليه القضاء أيضاً ، نعم حيث نعلم من الخارج ـ وهو ظاهر آية الصوم أيضاً ـ أنّ الواجب المكتوب على هذه الأُمّة إنّما هو صوم شهر رمضان الذي أُنزل فيه القرآن ، فتكون نتيجة الجمع بين الأدلّة : أنّ مبدأ ترتّب أحكام الشهر عند الشارع إنّما يكون بالرؤية في بلد ما بنحو صرف الوجود ، وهذا لازم على كلا القولين ؛ فإنّه على قول المشهور أيضاً يكون مبدأ وجوب الصوم إنّما هو رؤية الهلال في نفس البلد ولو فرض أنّ الشهر التكويني قد تحقق ، وليس هذا مبتنياً على القول بالحقيقة الشرعية في عنوان الشهر كما توهم ، بل من باب سعة موضوع الأحكام الشرعية أو ضيقها من أوّل الأمر .

وثانياً ـ لا محذور في أن يستفاد من الروايات والبيانات الصادرة عن الشارع تحديد الأُمور التكوينية خصوصاً إذا كانت حقائق عرفية للوضع والاعتبار دخل فيها أو في حدودها ، بل ما أكثر الأُمور التكوينية التي وقعت موضوعات أو متعلقات للأحكام الشرعية ! وقد صدر عن الشارع الأقدس تحديدات وتقديرات فيها ضمن الروايات والبيانات الصادرة عن

المعصومين عليهم السلام ، وعليها مدار الفقه والفقهاء في الفتوى والعمل ، كالتحديدات الشرعية الواردة في الأوزان والمقادير ، كالكر والرطل والدرهم والدينار ، وفي الأوقات كالزوال والغروب والفجر ، وفي الحيض وصفات دم الحيض ومدته وأقله وأكثره وسنّ اليأس ، وعلامات البلوغ والاحتلام . . إلى غير ذلك الوارد في أبواب كثيرة من الفقه لم يستشكل فقيه في الأخذ بها بدعوى أنها ظواهر تكوينية لا مجال للتعبّد فيها ، بل على العكس من ذلك أصبحت التحديدات والروايات البيانية الصادرة فيها مبنىً للعمل ولانضباط هذه المفاهيم ودقتها حتى عند العرف أيضاً .

ولهذه التحديدات أحد محملين وتفسيرين ؛ لأنّها إمّا أن تكون بصدد بيان تحديد شرعي خاص يختلف عن التحديد العرفي التكويني العام أو الخاص بعرف معيّن ـ سواء بلغ اللفظ والاسم المستعمل في ذلك المعنى الشرعي حدّ الحقيقة أم لا ـ فكما يوجد هناك حيض تكويني طبّي له تحديده الخاص كذلك يوجد حيض شرعي له تحديده الشرعي ، وإمّا أن تكون بصدد بيان نفس ذاك الأمر التكويني العرفي حقيقة ودقة باعتباره مفهوماً دقيقاً قد يخطأ فيه النظر السطحي العرفي ؛ فإنّ الشارع من شأنه في مثل هذه المفاهيم العرفية التكوينية التحديد والبيان وتصحيح الأفهام إذا كانت تلك المفاهيم متعلقات للأحكام الشرعية ومحطاً لحاجة الناس ، ويكون البيان الشرعي عندئذٍ حجة بل موجباً للقطع بصحة ذلك التحديد إذا علم بصدوره عن الشارع ، وإنّ ما يقوله أهل الفن إذا كان على خلافه فهو إمّا أن يكون خطأ منهم أو محمولاً على مصطلح خاص كما تقدم في الشهر النجومي .

فكلا هذين النحوين ـ المحملين ـ في التحديدات الشرعية في الأُمور التكوينية ثابت في الفقه كما لا يخفى على المتتبع الخبير ، فلا يصح طرح مفاد الروايات إذا كانت متعرضة لأمر تكويني ـ كمبدأ الفجر أو الزوال أو الغروب

أو الشهر ـ لمجرد دعوى كونها من الأُمور التكوينية وأنّه لا مجال للتعبّد فيها ولابدّ فيها من مراجعة أهل الفنّ .

على أنّه من قال بأنّ العرف والتكوين الخارجي وأهل الفن لا يساعدون على هذا التحديد للشهر الوارد في هذه الروايات ؟ ! وكيف لا يكون التحديد الآخر الذي يختاره المشهور تعبّداً في أمر تكويني لو فرض أنّه يكفي فيه عند أهل الفن رؤية الهلال في بلد آخر ولو لم يكن متحداً في الأُفق ؟ ! وكيف يمكن أن يحكم حينئذٍ بوجوب صوم يوم ليس من شهر رمضان تكويناً ؟ ! اللهم إلّا أن يكون مقصود المشهور الحكم الظاهري الاستصحابي ببقاء حكم الصوم بعد فرض الشك فيما هو الأمر التكويني في عنوان الشهر بنحو الشبهة المفهومية ، وقد تقدم الإشكال فيه أيضاً .

وأمّا ما ذكره في ذيل كلامه من عدم الإطلاق في الروايات الآمرة بالقضاء لأنّها قد فرغ فيها عن تحقق فوت صوم شهر رمضان فهو غريب جداً ؛ لأنّ معناه أنّ السؤال والجواب في الروايات عن وجوب قضاء يوم فرض كونه من رمضان ، وهذا لم يكن محلّ شك عند أحد ، ولا يمكن حمل الروايات عليه ؛ لأنّها صريحة في السؤال عن مبدأ الشهر وأنّه هل يكفي فيه رؤية الهلال في بلد آخر مع عدم رؤيته في البلد أم لا ؟ فيكون جواب الإمام بوجوب القضاء لا محالة دالاً على تحقق الفوت لصوم رمضان بذلك ، وهو معنى كفاية رؤيته في بلد آخر مطلقاً ؛ لتحقق الشهر إمّا عرفاً وتكوينياً أو شرعاً على الأقل .

الخامس ـ لو فرض عدم وجود تلك المجموعة من الروايات وفرض عدم الإطلاق في روايات البينة أو الرؤية للرؤية في بلد آخر ؛ مع ذلك قلنا إنّ مقتضى القاعدة هو الرجوع إلى العرف في تشخيص ما هو الشهر القمري وكيفية تحققه ـ كما هو الحال في سائر الشبهات المفهومية ـ والأحكام

الشرعية من وجوب الصوم أو الإفطار أو غير ذلك مترتبة بحسب أدلتها على عنوان الشهور والأهلة، وهي ليست من الاعتباريات أو الحقائق المجعولة أو المستحدثة شرعاً، كما يشهد به قوله تعالى: ﴿ **يسألونك عن الأهلّة قل هي مواقيت للناس** ﴾ (٤٦)، كما أنّ الرؤية ليست إلّا طريقاً محضاً اليها على ما تقدم مفصلاً.

ولا شك عندنا في أنّ الميزان لتحقق الشهر القمري عند العرف إنّما هو تحقق الدورة الجديدة لحركة القمر وسيره حول الأرض، والذي يكون بخروجه من المحاق وظهوره بحيث يكون قابلاً للرؤية على شكل هلال، فإنّه بداية دورته الجديدة ومبدأ احتساب الشهر القمري الجديد عرفاً، قال سبحانه وتعالى: ﴿ **فالق الإصباح وجعل الليل سكناً والشمس والقمر حسباناً ذلك تقدير العزيز العليم** ﴾ (٤٧)، غاية الأمر حيث إنّه في لحظة خروج الهلال تكون البقاع على الكرة الأرضية من حيث الوقت والنهار والليل مختلفة؛ أي نصف الكرة في النهار ونصفها في الليل، فإذا اعتبرنا الميزان في احتساب دخول الشهر عرفاً من أوّل النهار لا من نصفه أو ربعه أو ثلثه ـ كما يساعد عليه الاعتبار العرفي ـ كان اللازم القول بتحقق الشهر في تلك اللحظة في النقطة التي يمكن فيها رؤية الهلال عند غروب الشمس وجميع النقاط الشرقية التي تشترك معها في الليل ولو بقليل ليكون من بداية نهارها الجديد من الشهر الجديد.

وهذه الضابطة وإن كانت قد تختلف أيضاً من شهر إلى شهر آخر بلحاظ الأمصار والبقاع، إلّا أنّه لا ضير فيها بعد أن كانت مبتنية على نكتة موضوعية عرفية في كيفية احتساب مبدأ الشهر القمري؛ وهي لزوم وقوع النهار بتمامه داخل الشهر القمري، وهذا هو الذي جعل الأُستاذ ﷺ يقيّد فتواه بالقيد المذكور.

في كفاية الرؤية بالعين المسلّحة :

ثمّ إنّ هنا بحثاً موضوعياً آخر ينفتح بابه في المقام ، وهو أنّ الميزان في تحقق الشهر القمري هل يكون بخروج القمر عن المحاق واقعاً ولو لم يكن قابلاً للرؤية على شكل هلال حتى بالأجهزة والعين المسلّحة ، أو بصيرورته هلالاً قابلاً للرؤية ولو بالأجهزة ، أو بصيرورته قابلاً للرؤية بالعين المجرّدة فلا يكفي إمكان رؤيته بالعين المسلّحة والأجهزة الحديثة ؟ وهذا البحث يتّجه حتى على القول بلزوم رؤية الهلال في البلد خاصة كما هو واضح .

ظاهر كلمات الفقهاء اشتراط رؤيته بالعين المجرّدة ، وقد عقد الأُستاذ ـ على ما في تقريرات بحثه ـ تنبيهاً لتوضيح هذا البحث فقال : « تنبيه : غير خفي أنّ للقمر ـ على ما ذكره القدماء من الهيويين ـ حركتين : حركة في كل أربع وعشرين ساعة لها مشرق ومغرب ، وحركة أُخرى في تلك الدائرة يدور فيها حول الأرض من المغرب إلى المشرق في كلّ شهر مرّة واحدة ، فيختلف مكانه في كل يوم عن مكانه في اليوم الآخر .

ومن ثمّ قد يتفق مع الشمس طلوعاً وغروباً وقد يختلف ، فمع الاتفاق المعبّر عنه بالمحاق وتحت الشعاع ـ وهو طبعاً في آخر الشهر ـ بما أنّ النصف المستنير فيه بكامله نحو المشرق ومواجه للشمس لم ير منه أي جزء بتاتاً .

ثمّ بعدئذٍ يختلف المسير فينحرف الطرف المستنير إلى الشرق ويستبين جزء منه ، وبه يتكوّن الهلال الجديد ـ كما تقدم ـ إلّا أنّ هذا الانحراف المستتبع لتلك الاستبانة تدريجيّ الحصول لا محالة ، فلا يحدث المقدار المعتد به القابل للرؤية ابتداءً بل شيئاً فشيئاً ؛ إذ كلما فرضناه من النور فهو طبعاً قابل للقسمة بناءً على ما هو الحق من امتناع الجزء الذي لا يتجزأ ، فلنفرض

أنّ أوّل جزء منه واحد من مليون جزء من أجزاء النصف المستنير من القمر ، فهذا المقدار من الجزء متوجه إلى طرف الشرق غير أنّه لشدة صغره غير قابل للرؤية .

ولكن هذا الوجود الواقعي لا أثر له في تكوّن الهلال وإن علمنا بتحققه علماً قطعياً حسب قواعد الفلك وضوابط علم النجوم ؛ إذ العبرة ـ حسب النصوص المتقدمة ـ بالرؤية وشهادة الشاهدين بها شهادة حسية عن باصرة عادية لا عن صناعة علمية أو كشفه عن علوّه وارتفاعه في الليلة الآتية .

ومنه تعرف أنّه لا عبرة بالرؤية بالعين المسلّحة المستندة إلى المكبرات المستحدثة والنظارات القوية ـ كالتلسكوب ونحوه ـ من غير أن يكون قابلاً للرؤية بالعين المجردة والنظر العادي .

نعم لا بأس بتعيين المحل بها ثمّ النظر بالعين المجردة ، فإذا كان قابلاً للرؤية ولو بالاستعانة من تلك الآلات في تحقيق المقدمات كفى وثبت به الهلال كما هو واضح » (٤٨) .

أقول : أمّا قوله بعدم كفاية الوجود الواقعي للجزء من الهلال الذي لشدة صغره غير قابل للرؤية فهذا صحيح ؛ بمعنى أنّ مجرد العلم بحركة القمر من نقطة التقارن مع الشمس وخروجه عن المحاق ما لم يتحقق على شكل هلال لا يكفي لتحقق الشهر القمري قطعاً وإن علم ذلك بالحساب أو بالأجهزة ؛ لأنّ الميزان في دخول الشهر القمري بتحقق الهلال ، وهو اسم لبلوغ القمر هذه الحالة ، فالشهور والمواقيت تتحقق للناس بالأهلّة لا بمجرد حركة القمر ودورته الجديدة علمياً .

وأمّا ما أفاده من اشتراط إمكان رؤيته بالعين المجرّدة العادية وعدم كفاية

رؤيته هلالاً بالعين المسلّحة فهذا قابل للمناقشة من جهتين :

١ ـ المنع عن دلالة النصوص على اعتبار الرؤية بالعين الباصرة العادية ؛ فإنّ عنوان الرؤية كما يشمل الرؤية بالعين المجرّدة العادية كذلك يشمل الرؤية بالعين المسلّحة ؛ فإنّها أيضاً رؤية للهلال كالرؤية بالنظّارة الطبيّة لمن هو ضعيف النظر .

نعم إحراز وجود الهلال بالحساب والصناعة العلمية من دون إمكان رؤيته حتى بالعين المسلّحة لا يكفي في دخول الشهر ؛ لاشتراط بلوغه مرتبةً بحيث يمكن أن يرى هلالاً ولو بالأجهزة العلمية ، وبلوغ هذه المرتبة لا يمكن إحرازه عادة بالحساب .

نعم الرؤية بالأجهزة المقرّبة ليست رؤية غالبة ولا متعارفة بين الناس ، ولكنه تقدم أنّه لا موجب لدعوى الانصراف إلى الأفراد الغالبة أو المتعارفة ، خصوصاً بعد أن كانت الرؤية طريقاً محضاً إلى طلوع الهلال ووجوده في الأفق على شكل هلال .

٢ ـ استفادة ذلك من بعض الروايات كمعتبرة علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام ، وقد نقلت بنحوين :

ففي كتاب علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال : سألته عمّن يرى هلال شهر رمضان وحده ولا يبصره غيره ، أله أن يصوم ؟ فقال : « إذا لم يشك فيه فليصم وحده ، وإلّا يصوم مع الناس إذا صاموا » .

وقد نقلها بهذا النحو أيضاً الشيخ رحمه الله في التهذيب والحميري رحمه الله في قرب الإسناد عن كتاب علي بن جعفر ، والسؤال فيه عن رؤية هلال شهر رمضان .

ولكن في الفقيه نقلها الصدوق رحمه الله بإسناده عن علي بن جعفر أنّه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل يرى الهلال في شهر رمضان وحده ولا

يبصره غيره ، أله أن يصوم ؟ قال : « إذا لم يشك فليفطر ، وإلّا فليصم مع الناس » (٤٩) . وظاهره السؤال عن هلال شهر شوال .

ولعلهما روايتان وإن كان ذلك مستبعداً مع وحدة فقراتهما . ومضمونهما واحد على كلّ حال ؛ وهو أن من يرى الهلال وحده ولا يبصره غيره إذا لم يحصل له الشك وكان متيقناً برؤيته وجب عليه ترتيب آثار الشهر الجديد .

والتعبير بقوله : « يبصره وحده ولا يبصره غيره » ظاهر في انفراده بالإبصار بحيث إنّ غيره لا يبصر لا أنّه لم يبصر ، فيدلّ ولو بإطلاقه على أنّه حتى مع عدم إمكان إبصار غيره من الناس ـ كما إذا كانت عينه غير متعارفة في الإبصار ـ أيضاً حكمه ذلك ، فلا وجه لاشتراط الإبصار بالرؤية بالعين المتعارفة أو العادية . والله الهادي للصواب .

الهوامش

(١) منهاج الصالحين ١ : ٢٧٩ ، نشر مدينة العلم .

(٢) الينابيع الفقهية ، كتاب الصوم ٢٩ : ٧٨ .

(٣) المصدر السابق ٦ : ١٧٨ .

(٤) المصدر السابق : ٢٤٠ .

(٥) المصدر السابق : ٢٥٤ .

(٦) المصدر السابق : ٣٣٢ .

(٧) المصدر السابق : ٣٧٦ .

(٨) المصدر السابق ٢٩ : ١٢٨ .

(٩) المصدر السابق : ١٥٨ .

(١٠) منتهى المطلب ٢ : ٥٩٢ ، الطبعة القديمة .

(١١) راجع : منهاج الصالحين ١ : ٢٧٩ .

(١٢) المصدر السابق .

(١٣) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٥٧ ، ب ٣ من أحكام شهر رمضان ، ح ١٩ .

(١٤) مجمع الفائدة والبرهان ٥ : ٢٩٤ .

(١٥) التفهيم لأوائل صناعة التنجيم : ٢٢٠ .

(١٦) إيضاح الفوائد في شرح القواعد ١ : ٢٥٢ .

(١٧) مباني منهاج الصالحين ٦ : ٢٢٦ .

(١٨) جواهر الكلام ١٦ : ٣٦١ .

(١٩) مستمسك العروة الوثقى ٨ : ٤٧٠ .

(٢٠) منهاج الصالحين ١ : ٣٨٠ .

(٢١) مستند العروة الوثقى ٢ : ١٢٠ .

(٢٢) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٦٣ ، ب ٥ من أحكام شهر رمضان ، ح ٤ ، ٩ ، ١٩ .

(٢٣) المصدر السابق : ٢٨٩ ، ب ١١ من أحكام شهر رمضان ، ح ٤ ، ١٠ .

(٢٤) المصدر السابق : ح ١١ .

(٢٥) المصدر السابق : ح ١٠ .

(٢٦) المصدر السابق : ٢٩٠ ، ح ١٢ .

(٢٧) المصدر السابق : ح ١٣ .

(٢٨) المصدر السابق : ٢٦٥ ، ب ٥ من أحكام شهر رمضان ، ح ١٣ .

(٢٩) مستند العروة الوثقى ، كتاب الصوم ٢ : ١٢١ .

(٣٠) تقريرات الشيخ الأعظم ، كتاب الصوم : ٣٦ .

(٣١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٥٤ ، ب ٣ من أحكام شهر رمضان ، ح ٩ .

(٣٢) المصدر السابق : ٢٧٨ ، ب ٨ من أحكام شهر رمضان ، ح ٣ .

(٣٣) المصدر السابق : ٢٩٢ ، ب ١٢ من أحكام شهر رمضان ، ح ١ .

(٣٤) مستند العروة الوثقى ، كتاب الصوم ٢ : ١٢٢ .

(٣٥) مباني منهاج الصالحين ٦ : ٢٢٩ ـ ٢٣٠ .

(٣٦) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٩٤ ، ب ١٢ من أحكام شهر رمضان ، ح ٦ .

(٣٧) من لا يحضره الفقيه ٢ : ٧٧ ، ح ٣٣٩ .

(٣٨) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٩٧ ، ب ١٥ من أحكام شهر رمضان ، ح ١ .

(٣٩) نقلاً عن (رسالة حول مسألة رؤية الهلال) : ١٧١ .

(٤٠) مجمع المسائل ١ : ٢٤١ .

(٤١) وسائل الشيعة ١٠ ، ٣٥٥ ، ب ٣٢ من أحكام شهر رمضان ، ح ٣ .

(٤٢) المصدر السابق ٤ : ١٩٨ ، ب ٢٠ من المواقيت من كتاب الصلاة ، ح ٢ .

(٤٣) المصدر السابق .

(٤٤) مستند الشيعة ١٠ : ٤٢٥ ، ط ـ مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث .

(٤٥) اعتبار اتفاق الأُفق في إثبات رؤية الهلال (لآية الله القديري) .

(٤٦) البقرة : ١٨٩ .

(٤٧) الأنعام : ٩٦ .

(٤٨) مستند العروة الوثقى ، كتاب الصوم ٢ : ١٢٣ .

(٤٩) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٦٠ ، ب ٤ من أحكام شهر رمضان ، ح ١ .

رؤية الهلال

ومعطيات العلم الحديث

❑ الشيخ قاسم الإبراهيمي

حاولنا في هذا المقال تحديد الموقف الشرعي من موضوع رؤية الهلال على ضوء آخر المعلومات العلمية المتوفّرة عن هذه الظاهرة الكونية ، وهو ما تطلّب منّا البحث عن الموضوع تارة ، وتحديد الحكم الشرعي له أُخرى في مزيج قد يبدو مختلفاً في خطابه وترتيب أبحاثه عمّا هو مألوف في البحوث الفقهية .

تمهيد

رؤية الهلال وإن كانت فقهياً موضوعاً لا يتّسم بالحداثة في العنوان والمضمون ، إذ طالما امتدت إليه يد الفقيه بالمعالجة على ضوء القواعد العلمية المتّبعة في الدراسات الفقهية التخصصية طوال القرون المتمادية منذ عصر التشريع وإلى وقتنا الحاضر ، لكن مستجدات العصر ومعطيات العلم الحديث ، والتطوّرات الحاصلة في القواعد الدخيلة في عملية الاستنباط

طالما ساهما ـ لا في مسألة رؤية الهلال وحدها بل في جميع مسائل الفقه ـ في تطوّر الأبحاث الجارية بنحو يشكّلان خطّين متوازيين أحدهما يمثّل التأصيل الفكري للنظرية عبر تنقيح المباني وتشييدها وتهذيبها من الزوائد ونقاط الإبهام والإشكال، والآخر يحكي الانفتاح على الوسائل والأدوات التي يفرضها الواقع الجديد ويقتضي تحديد موقف شرعي إزاءها يقوم على أساس من البناء الفقهي الذي انتهت إليه الأبحاث النظرية الواقعة على البعد الآخر.

وفي بحث الرؤية حيث وجدت النواظير فالمراصد الفلكية الضخمة وأخيراً أجهزة الكامبيوتر المتطوّرة طريقها إلى حياتنا اليومية، ينفتح الفقه على واقع جديد بحاجة إلى بلورة موقف شرعي تجاهه.

وفي هذا الاتجاه جاءت العديد من فتاوى فقهائنا العظام، كان آخرها فتوى آية الله العظمى الخامنئي (دام ظلّه) ـ الذي يتمتع، إلى جنب منصبه السياسي كقائد للثورة الإسلامية في إيران، بمنصب علمي هو الاجتهاد والمرجعية في الفتيا الذي يعدّ من أعلى المناصب العلمية في المؤسسة الدينية ـ حول حكم ثبوت الهلال بهذه الوسائل والأدوات، لتضعنا أمام رأي فقهي جديد يعبّر عن خلفية استدلالية وعمق تنظيري جديرين بالكشف والدراسة والتحقيق.

وقد بدا لنا في منهج هذا المقال أن نتحدّث عن الرؤية تارة كحقيقة علمية، وأُخرى كميقات شرعي، وثالثة كموضوع فقهي بحاجة إلى الإحراز، ودور الوسائل العصرية في إحرازه، معرّجين في خاتمة البحث على فتوى السيّد الخامنئي (دام ظلّه) في ذلك.

البحث الأوّل

الرؤية حقيقة علميّة

لم يعُد الاعتقاد بكروية القمر ودورانه حول الأرض التي تدور بدورها حول الشمس أيضاً ـ بعد كلّ التطوّرات الهائلة التي حصلت في مجال الفلك والتكنولوجيا الحديثة في وسائل النقل التي مكّنت الإنسان من اختراق المجال الجوّي للأرض، والسفر عبر أعماق الفضاء إلى الكواكب والأقمار ـ مجرّد فرضية أو نظرية قابلة للأخذ والردّ، ومحتملة للصحة والفساد، بل باتت حقيقة علمية مسلّمة يوصم الرافض لها والمشكك فيها بالتخلّف.

وفي ضوء هذه الحقيقة، أصبح تفسير ظاهرة الرؤية وكيفية تشكُّل الأهلة أكثر وضوحاً؛ إذ علم أنّ القمر جرم كرويّ يدور حول الأرض، وهو بدورانه هذا يتغيّر موقعه تجاه الشمس، فتارة يتّخذ وضعاً يكون في أقصى البعد عن الشمس، وتتوسط الأرض بينه وبينها ليصبح وجهه المنير الذي تسقط عليه أشعة الشمس باتجاه الأرض، وهو ما يسمى بـ «البدر».

وأُخرى: يتّخذ وضعاً آخر يكون في أدنى حالات قربه من الشمس، حيث يتوسط بينها وبين الأرض ليكون وجهه المعتم هذه المرّة ـ وهو الوجه الذي لا تسقط عليه أشعة الشمس ـ باتجاه الأرض، وهو ما يسمّى بـ «المحاق». وتسمّى هذه الوضعيّة بـ «حال المقارنة»، والخط الموصل بين الأجرام السماوية الثلاثة ـ أي الشمس والأرض والقمر ـ بـ «خطّ المحاذاة».

وبين الوضع الأوّل والوضع الأخير يمرّ القمر بعدّة منازل يظهر فيها جزء

من وجهه المعتم وجزء من وجهه المنير بنحو يتغير حجم مساحة كلٍّ منهما ونسبته إلى الآخر سعة وضيقاً تبعاً للموقع الذي يحتلّه في دورته حول الأرض وموقع الأرض من الشمس وهو ما يشكّل الأهلّة .

قال تعالى : ﴿ **والقمر قدّرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم** ﴾ (١) .

وقال أيضاً : ﴿ **هو الذي جعل الشمس ضياءً والقمرَ نوراً وقدّره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب** ﴾ (٢) .

فالسبب في حدوث الهلال في القمر هو الانتقال من الحالة التي يكون القمر فيها أقرب ما يكون إلى الشمس حيث يقع تمام وجهه المضيء إلى الجهة الأُخرى غير المواجهة للأرض في حركة استدارية بيضوية حول الأرض إلى موقع يمكّن أهل الأرض من مشاهدة جزء من سطحه المتعرِّض لضوء الشمس .

البحث الثاني

الرؤية ميقات شرعي

أناط الشارع المقدّس عدداً من أحكامه الموقّتة ، لا بأوقات اليوم والليلة كما في الصلاة اليومية ولا بأيّام الأُسبوع كما في صلاة الجمعة ، بل بالشهر وترتيب أيّامه .

قال تعالى : ﴿ **كُتبَ عليكم الصيام كما كُتب على الذين من قبلكم لعلّكم تتّقون ... شهر رمضان الذي أُنزل فيه القرآن هدى للناس وبيّناتٍ من الهُدى والفرقان * فمن شهد منكم الشهر فليصُمه** ﴾ (٣) .

والمراد بالشهر قد يبدو واضحاً بالنظرة العاميّة العائمة ، لكنه بالمداقة

والنظرة التخصصية يفتح الباب لنا على كثير من الإبهامات غير المعالجة من الزاوية الفقهية ، فالشهر علمياً : عبارة عن المقطع الزماني الذي تستغرقه دورة كاملة يقطعها القمر حول الأرض بحيث يعود إلى النقطة التي انطلق منها على مداره .

وعلى هذا الأساس ، يمكن فرض أيّة نقطة على مداره منطلقاً لهذه الحركة ، وبداية للشهر .

وهو فقهياً : عبارة عمّا بين الرؤيتين أو الهلالين ، قال الميرزا القمي رحمه الله في غنائم الأيّام : «إنّ لفظ شهر رمضان الذي ورد في القرآن والسنّة يرجع معناه إلى العرف ، والمعروف في معناه ما كان محدوداً بالرؤية في أوّله وآخره» (٤) .

ومعنى ذلك أنّ الشارع اعتبر الرؤية مناطاً لتحقق أوّل الشهر وبداية لحركة القمر الاستدارية حول الأرض .

وهو كذلك ؛ فقد رتّبت الأدلّة الكثيرة جملة من الأحكام المتعلّقة بترتيب أيّام الشهور ـ خصوصاً الصوم والفطر والحج ـ على الرؤية .

فمن ذلك قوله تعالى في القرآن الكريم : ﴿ **فمن شهد منكم الشهر فليصمه** ﴾ حيث حُمل لفظ « شَهِدَ » على الرؤية .

ومنها : الروايات الكثيرة الواردة بألفاظ مختلفة ، كقول أبي عبد الله عليه السلام في صحيحة الحلبي أنّه قال : أنّه سُئل عن الأهلّة فقال : « هي أهلّة الشهور ، فإذا رأيت الهلال فصُم ، وإذا رأيته فأفطر » (٥) .

ونحوها صحيحة المفضل وزيد الشحّام جميعاً عن أبي عبد الله عليه السلام (٦) .

وكذا صحيحة عبد الله بن سنان عنه عليه السلام أيضاً (٧) .

وروايات أُخرى غيرها [٨].

وفي صحيحة هارون بن حمزة عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : سمعته يقول : « إذا صمت لرؤية الهلال وافطرت لرؤيته فقد أكملت صيام شهر رمضان » [٩].

ونحوها ما عن عبد الأعلى بن أعين عن أبي عبد الله عليه السلام . وفي رواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام ـ في حديث ـ أنّه كتب إلى المأمون : « وصيام شهر رمضان فريضة ؛ يُصام للرؤية ويفطر للرؤية » [١٠].

وفي رواية أبي خالد الواسطي عن أبي جعفر عليه السلام عن أبيه عن علي عليه السلام ـ في حديث ـ إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما ثقل في مرضه قال : « ألا وهذا الشهر المفروض رمضان ، فصوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته » [١١].

لكن اعتبار الشارع الرؤية في تحديد أوّل الشهر لا يوقف البحث الفقهي عن دخول الشهر ورؤية الهلال عند هذا الحدّ ، بل سيفتح أمام الفقيه فضاءً واسعاً للقيام بدراسة تحليلية حول حقيقة اعتبار الشارع لمعرفة ما إذا كان لم يأخذ الرؤية باعتبارها معبِّرة عن حقيقة علمية هي المناط في دخول الشهر وأنّ الرؤية ليست إلّا واحدة من علامات تلك الحقيقة .

ويمكن أن تفرض في تحليل اعتبار الشارع للرؤية عدّة فرضيّات هي :

▣ **الفرضية الأُولى ـ موضوعية الرؤية :**

تقوم هذه الفرضية على أصل عامٍّ في الاستدلال الفقهي هو أنّ كلّ ما يأخذه الشارع في الحكم أو موضوعه من قيد أو شرط أو غيرهما ، فالأصلُ عند الشك في أنّ لذاته دخلاً وتصرّفاً في ثبوت الحكم وعدمه أو أنّ تمام الدخل والتصرّف لغيره وهو علامة عليه ، حملُ أخذ الشارع له على أنّه مقوّم للموضوع ودخيل فيه لا أنّه مجرّد علامة عليه . وهو ما يعبّر عنه فقهيّاً بأنّ

الأصل في كلّ ما يأخذه الشارع بنحو القيد أو الشرط في الحكم والموضوع كونه مأخوذاً على وجه الموضوعية لا الطريقية .

ورؤية الهلال هي إحدى الأُمور التي أخذها الشارع في تحديد أوّل الشهر ، فتكون مأخوذة للشارع على وجه الموضوعية ، ويكون لذاتها دخل في تحقق أوّل الشهر .

تقييم الفرضيّة الأُولى :

إنّ الأصل عند الشك في أخذ شيء على وجه الطريقية أو الموضوعية وإن كان هو الموضوعية ، لكن الأصل ـ أيّما أصل ـ لا يرجع إليه إلّا مع عدم القرينة النافية أو المعيّنة لأحد طرفي الإثبات أو النفي من الموضوع المشكوك ، فمع وجود مثل تلك القرينة فلا يرجع إلى الأصل .

وقد قامت فيما نحن فيه (رؤية الهلال) قرائن لازمها نفي الموضوعية في رؤية الهلال ، واعتبار الرؤية نقطة الانطلاق في حركة القمر الدائرة حول الأرض المشكّلة للشهر .

فمن ذلك : عدم اعتبارها في غير ليل اليوم التاسع والعشرين ، فليس ذلك إلّا للعلم بأنّ الشهر لا يزيد على الثلاثين ولا ينقص عن التسعة والعشرين .

ومن ذلك : جعل التطويق في الهلال علامة على كونه للّيلة الثانية لمن يقول بذلك ، فلو كانت الرؤية بنفسها موضوعاً لأوّل الشهر فهي لم تحصل في الليلة السابقة ، وإنّما حصلت للّيلة التي رئي فيها الهلال مطوّقاً فلتجعل بداية للشهر .

ومنه : بقاؤه إلى ما بعد سقوط الشفق علامة على كونه للّيلة الثانية وبنفس التقريب .

ومنه : رؤيته ما قبل الزوال ؛ فإنّه جعل علامة على كونه للّيلة السابقة ، ويتم تقريبه على المطلوب بنفس البيان المتقدم في التطويق . وغير ذلك مما ذكره الفقهاء في بحوثهم عن إثبات الهلال .

ولهذه القرائن وغيرها صرّح الفقهاء بأنّ الرؤية من جملة العلامات على دخول الشهر ، وليس لها أدنى موضوعية فيه (١٢) .

▣ **الفرضية الثانية ـ علاميّة الرؤية :**

تفترض هذه الفرضية أنّ المناط في أوّل الشهر ليس هو الرؤية الحسّية ، وإنّما الرؤية الحسّية علامة على تشكّل الهلال بوجوده الواقعي .

ذلك أنّ عصر التشريع لم تكن تتوفّر فيه الوسائل والمعدّات والأجهزة العلمية التي تستطيع أن تكشف زمان ظهور الهلال وتشكّله بالدقة التي عليه اليوم بحيث تحدّد فيها الثانية التي تقع فيها الظاهرة الكونية قبل زمان طويل من وقوعها ، بل إنّ كثيراً من أبناء ذلك المجتمع كانوا يعيشون حياة البداوة يتنقلون في أرجاء شبه الجزيرة العربية الصحراوية في طبيعتها بحثاً وراء الماء والكلأ ، ولم تكن تربطهم بحواضر المدن رابطة تذكر . فمع ظرف من هذا القبيل يجد الشارع الحكيم نفسه ملزماً بأن يجعل تشريع الأحكام الشرعية بنحو يتناسب وهذه الظروف ، فلم يكن أفضل من الظواهر السماوية وسيلة لأخذها حدوداً في الأوقات الشرعية ؛ فلذلك جعلت الصلاة منوطة بحركة الأرض الموضعية وموقع موطن المصلّي بالنسبة إلى الشمس ، فإذا انتقل الظل من جهة إلى أُخرى ـ وهو ما يسمّى بالزوال ـ فقد وجبت صلاة الظهر ، وهكذا بالنسبة إلى أوقات الصلوات الأُخرى مثل طلوع الشمس وغروبها ، وجعل وقت الصوم ذلك أيضاً ، وجُعلت كذلك رؤية الهلال وسيلة لمعرفة أوائل الشهور .

وأمّا اليوم حيث تحضرت المجتمعات ، وبات الاطّلاع على حركة الكواكب والأقمار القريبة ـ ومنها قمرنا ـ أمراً في متناول الجميع ، وغدا التحديد لها في غاية الدقّة ، فلا موجب للتقيُّد بالعلامات السماويّة إلّا بمقدار ما تكشف لنا عن حقيقة الظاهرة . ومع حصول العلم بتحقق الظاهرة موضوع الحكم في الواقع يجب ترتيب الآثار عليها وإن لم تحصل الرؤية .

وقد يستدلّ على اعتبار تشكل الهلال الواقعي مناطاً في دخول الشهر بقوله تعالى : ﴿ **يسألونك عن الأهلّة قل هي مواقيت للناس والحجّ** ﴾ (١٣) ؛ فإنّه جعل الأهلّة مواقيت للناس في صومهم وإفطارهم وأيّام شهورهم وسنيِّهم وللحجّ ، والمراد من الأهلّة الأهلّة بوجودها الواقعي لا العلمي أو العلائمي ؛ لأنّ ظاهر أخذ شيء في لسان دليل حكمٍ أنّه مأخوذ بوجوده الواقعي والحقيقي ؛ إذ إسناد التوقيت إليه يكون مجازياً حينئذٍ ، وإنّما الإسناد الحقيقي إلى العلامة عليه والعلم به .

ويظهر الفرق بين هذه الفرضية والفرضية الأُولى في الفاصل الزماني بين تشكّل الهلال وصيرورته مرئياً ؛ فإنّ علماء الفلك ذكروا أنّ القمر يدخل بعد خروجه من خطّ المحاذاة منطقة تحت الشعاع ، وهي منطقة يكون فيها بعض وجه القمر المغمور بأشعة الشمس في مواجهة الأرض ، لكن ضآلة النور الساقط عليه ـ إذ يكون ذلك النور في أطراف القمر ؛ فيشبه حالة الأصيل التي تحدث قبيل الغروب فيكون فيها نور الشمس ضعيفاً ـ مضافاً إلى بعض الظواهر الكونية المؤثّرة ، تجعله غير قابل للرؤية أصلاً .

وتختلف تقديرات الفلكيين والفقهاء في مقدار هذا الفاصل الزماني طولاً وقصراً بين (٢٤) و (١٥) ساعة .

تقييم الفرضية الثانية :

إنّ هذه الفرضية قابلة للاعتراض بجملة اعتراضات ، منها :

أوّلاً ـ أنّ عصر التشريع وإن لم يَدُم طويلاً عند أهل السنة ، فقد يتّجه عليه ما ذكر من عدم التطوّر العلمي ، لكنه بالنسبة إلينا نحن الشيعة استمرّ حتى العام (٣٣٠) الهجري ، وفي هذه الفترة انتشر الإسلام انتشاراً عظيماً حتى شمل إيران وأفغانستان وشمال إفريقيا وبلاد الأندلس ناهيك عن العراق وبلاد الشام ، وما من شك في اشتمال هذه المناطق على كثير من الحواضر والمدن ، هذا من جهة .

ومن جهة أُخرى فإنّ العلم بلغ الذروة في هذه الفترة ، حتى صار يطلق على العصر الذي حكمت فيه الدولة العباسية ـ وخصوصاً زمان هارون الرشيد ـ بالعصر الذهبي ؛ إذ تطوّرت حركة العلوم ، وشكّلت المكتبات الضخمة ، وترجمت كتب الهيئة وعلم النجوم والفيزياء والكيمياء ، وبرع فيها المسلمون كثيراً .

وفي خصوص علم الفلك بنى المأمون وحده ثلاثة مراصد فلكية ، اثنان منهما في بغداد ، أحدهما في منطقة الشماسية والآخر في منطقة بني موسى ، كما بنى مرصداً ثالثاً في سوريا في أعلى جبل قيسون (١٤) .

فما يدّعى من عدم تطوّر العلم في عصر التشريع وعدم توفر أهل ذلك العصر غير صحيح . بل إنّ حركة علم الفلك وتطوّره انعكست في رواياتنا ، ولذلك جاء في بعض منها السؤال عن قول الفلكيين وأهل الحساب ، ففي مكاتبة محمّد بن عيسى قال : كتب إليه أبو عمرو : أخبرني يا مولاي أنّه ربما أشكل علينا هلال شهر رمضان فلا نراه ، ونرى السماء ليست فيها علة ،

ويفطر الناس ونفطر معهم، ويقول قوم من الحسّاب قِبَلنا: إنّه يرى في تلك الليلة بعينها بمصر وإفريقية والأندلس. هل يجوز يا مولاي ما قال الحسّاب في هذا الباب حتى يختلف الفرض على أهل الأمصار؛ فيكون صومهم خلاف صومنا وفطرهم خلاف فطرنا؟ فوقّع: «لا تصومنّ الشك؛ أفطر لرؤيته وصم لرؤيته» (١٥).

هذا مع أنّ محاسبة زمان استقرار القمر في منطقة المحاق ليس صعباً ليصعب على أهل ذلك الزمان؛ لأنّ مدّة الاستقرار المذكور قصيرة جدّاً، وبعدها يدخل القمر منطقة تحت الشعاع ويتشكّل الهلال الواقعي وإن كانت الرؤية بحقّه ممتنعة، فالاختلاف بشأنها ضئيل الاحتمال.

ثانياً ـ أنّ ما ادّعي من الحكمة التي أُبرزت لتأييد الفرضية قد يكون شاهداً على العكس من ذلك؛ فإنّ الشارع قد يكون جعل العلامات السماوية لتكون بنفسها مواقيت للأحكام الموقّتة، بدعوى أنّ خاتمية الرسالة وعمومية أحكامها للأفراد والظروف والأزمنة تقتضي ذلك؛ فإنّ من الأفراد من يصعب في حقّه التوصل إلى الوسائل الحديثة والاطّلاع على آخر المستجدات والمعلومات العلمية، حتى في عصرنا هذا، كالبدو والرحّل وأصحاب المناطق الريفية في الدول الفقيرة والنائية كبلاد إفريقيا وغيرها، ومن العصور ما يتقدّم فيه العلم ومنها ما يكون متأخراً.

كما أنّ الظروف ليست على نحو واحد، بل تختلف تبعاً للأفراد والأزمنة، وعمومية الرسالة والشريعة تقتضي شمول الأحكام لجميع الناس، وخاتميتها تقتضي عدم تغير الأحكام بحسب الظروف والأزمنة؛ فلذلك قد يقال بأنّ جعل الشارع الظواهر السماوية العامّة لتكون بنفسها موضوعاً للحكم ببداية الشهر الشرعي لولا منع القرائن من ذلك كما تقدّم.

ثالثاً ـ أنّ ما ذكر من الدليل قد يعترض عليه: بأنّ المراد من الأهلّة في الآية ليس هو جمع الهلال المعروف ليستدل به على أنّ الهلال بوجوده الواقعي جُعل ميقاتاً للناس، بل المراد من الأهلّة الشهور كما صرّح به بعض المفسّرين (١٦).

لكن هذا الاعتراض قابل للردّ:

١ ـ بأنّ لفظ الهلال حقيقة في الهلال المعروف لا في الشهر، وإطلاقه على الشهر استعمال للفظ في غير معناه، ومع دوران الأمر في اللفظ بين كونه مستعملاً على وجه الحقيقة أو المجاز تجري أصالة الحقيقة.

٢ ـ تقدّمت جملة من الروايات الصحيحة وصفت الأهلّة المسؤول عنها في الآية بأهلّة الشهور، وإضافة الشهور إلى الشهور لا معنى لها؛ فلابدّ أن يكون المراد بالأهلّة الأهلّة المعروفة.

وقد يجاب عن الردّ الثاني: بأنّ الروايات المذكورة لم ترد فيها إشارة إلى كون المقصود بلفظ الأهلّة فيها هي الأهلّة المسؤول عنها في الآية المتقدّمة.

لكنه بعيد؛ إذ السائل لم يكن يعلم المراد من الأهلّة، فلابدّ أن يكون لفظ الأهلّة وارداً في كلام معهود له وللإمام عليه السلام؛ ليسأل السائل عن معناه ويجيب الإمام عليه السلام بأنّ المراد به أهلّة الشهور، وهذا لا يكاد ينطبق إلّا على الآية الكريمة فإنّها التي ورد فيها لفظ الأهلّة، ولا كلام معهود بين الناس غير كلام الله سبحانه وتعالى.

بل ورد في بعض الروايات ما هو كالصريح في أنّ المراد بالأهلّة في الآية الأهلّة المعروفة، ففي رواية أبي الجارود زياد بن المنذر العبدي

أنّه قال: سمعت أبا جعفر محمّد بن علي عليه السلام يقول: «صُم حين يصوم الناس وأفطر حين يفطر الناس؛ فإنّ الله - عزّوجلّ - جعل الأهلّة مواقيت» (١٧).

نعم، وردت في الكافي رواية تدلّ على أنّ المراد بالأهلّة الشهور، وهي إن صحّ سندها (١٨) لا تقاوم ما ذكرناه من روايات.

٣ - أنّ الفقهاء فهموا من الأهلّة في الآية ما ذكرناه، على ما يظهر من استدلالاتهم بالآية لوجوب الأخذ برؤية الهلال دون الحساب والعدد (١٩).

رابعاً - أنّ إطلاق الهلال على ما لا يكون قابلاً للرؤية استعمال للفظ في غير معناه؛ إذ الهلال - حسبما تدلّ عليه كتب اللغة - مشتق إمّا من لفظ «هلّ» بمعنى بدا وظهر، أو منه بمعنى صرخ. ودلالة الأوّل على أخذ الرؤية في مفهومه واضحة، وأمّا الثاني فقيل: بأنّ الناس كانوا يرفعون أصواتهم بالصراخ والإشارة إليه والتكبير والتهليل عند رؤيته، ومنه قولهم: «استهل الصبي» إذا ظهر صوته بالصياح عند الولادة (٢٠).

والأصل في كلّ استعمال للفظ أن يكون حقيقياً ما لم ترد فيه قرينة تصرفه عنه، فجعل المراد بالهلال الهلال الواقعي وإن لم يكن قابلاً للرؤية غير صحيح.

خامساً - أن جعل الأهلّة بوجودها الواقعي ميقاتاً للناس في أحكام الشريعة يقتضي - مع كونها متعذّرة الرؤية - حصر طريق معرفتها بحساب علماء الهيئة والفلك، وهو ما يعني إلغاء كلّ الروايات الواردة في الرؤية، وهي روايات كثيرة جداً تفوق في عددها وتطابق مضمونها وقوته حدّ التواتر المعتبر (٢١)، مضافاً إلى ما دلّ على عدم الأخذ بقول أهل الحساب في الرواية التي تقدّمت وغيرها. فلابدّ أن تكون الأهلّة مأخوذة بمعناها المعروف، غاية

الأمر أنّه لابدّ من التوفيق بينه وبين العلامات الأُخرى التي تقدّم الاعتراف بها على موضوعية الرؤية .

▣ **الفرضية الثالثة ـ موضوعية الرؤية بالمعنى الأعم :**

تحاول هذه الفرضية من جهة بناء فرضها على الأصل المتقدّم في الفرضية الأُولى ، وهو أنّ الأصل فيما يدخل قيداً في الحكم أو الموضوع أخذه على سبيل الموضوعية وتقوم من جهة أُخرى بمعالجة مشكلة العلامات الأُخرى ، وذلك بالقول بأنّ الرؤية وإن كانت أُخذت موضوعاً في تحديد بداية الشهر ، فهي النقطة التي فرضها الشارع مبدأ لانطلاقة القمر في دورته ، إلّا أنّ المراد بالرؤية ليس الرؤية الحسّية بل ما يعمّها والتقديريّة أيضاً ؛ وذلك بأن يجعل بلوغ الشهر يومه الثلاثين علامة على تحقّق الرؤية للهلال في الليلة السابقة ، وكذا تطويق الهلال وبقاؤه إلى ما بعد سقوط الشفق ورؤيته قبل الزوال كلها من العلائم على تحقّق الرؤية في وقت سابق .

تقييم الفرضية الثالثة :

يواجه هذه الفرضية أنّها جعلت بلوغ الشهر يومه الثلاثين علامة على تحقق الرؤية ، مع أنّ المركوز في أذهان المتشرّعة أنّها بنفسها علامة على انتهاء الشهر وبداية شهر جديد ؛ إذ كأنّ الثابت في أذهانهم أنّ الشهر لا يزيد عن ثلاثين يوماً سواء رئي أم لم يُرَ .

نعم ، سائر العلامات قد تجعل علامة على تحقق الرؤية في وقت سابق باعتبارها ترتبط بالوضع الذي يكون عليه الهلال في الرؤية المتأخّرة ، وأمّا بلوغ الشهر يومه الثلاثين فيرتبط بعدد أيّام الشهر لا بوضع الهلال ليجعل علامة عليه .

▣ **الفرضية الرابعة ـ الموقع المداري القابل للرؤية :**

تذهب هذه الفرضية مع القول بأنّ الشهر عبارة عن طيّ القمر دورة كاملة حول الأرض يعود فيها إلى النقطة المفروضةِ منطلقاً في حركة القمر ، وتتّفق أيضاً مع ضرورة تحديد نقطة على المدار البيضوي لحركة القمر حول الأرض ، لكنها لا تجعل الرؤية الحسّية ولا الأعمّ منها ومن التقديرية نقطة الانطلاق ، بل تجعل الرؤية ظاهرة مسبّبة عن انطلاقة القمر في دورته الجديدة ، وهو ما يعني فرض نقطة انطلاق على الموقع المداري للقمر هي المسبِّبة لرؤية الهلال .

وهذا معناه أنّ الشارع أعمل مولويّته في اعتبار الرؤية في تحديد أوّل الشهر ؛ بجعل النقطة المحدّدة لأوّل الشهر هي النقطة المسبِّبة للرؤية لا أيّة نقطة أُخرى على مدار القمر ، فيكون للرؤية نحو دخل وتصرّف في تحديد النقطة لا أن تكون بنفسها هي نقطة بداية الشهر . ولذلك فلا ينافي الاعتبار المذكور أن تجعل علامات أُخرى على تلك النقطة قد يكون منها بلوغ الشهر السابق يومه الثلاثين .

وبذلك يتصوّر لاعتبار الشارع الرؤية معنى ، فلا تلغى الأدلّة الشرعية الواردة بذلك كما استلزمه القول بالفرضية الثانية ، ويكون مع ذلك للقول بالعلامية مجال ، ولا يقتصر من جهة ثانية في الفرضية بحيث تجعل الرؤية هي الأصل في دخول الشهر وباقي طرق إثبات الشهر علامات عليها كما قرّرته الفرضية الثالثة .

كما أنّ هذه الفرضية تفسح المجال لإثبات الشهر بوسائل أُخرى كالإرصاد والمحاسبة الفلكيين بعد التأكُّد من دقتهما في تحديد النقطة المقصودة .

نعم ، لابدّ من التنبُّه إلى أنّ النقطة يجب أن تكون بحيث يُرى جزء من الوجه المضيء للقمر من الأرض لا من أي مكان آخر يؤثر في زاوية النظر ؛ وإلّا فرؤية القسم المضيء من القمر ممكنة دائماً حتى وهو في المحاق إذا فرض التخطّي عن القيد المذكور ولو بالخروج عن الغلاف الجوي للأرض والتحليق في أعماق الفضاء ، وأن تكون هذه الرؤية المفروضة رؤية فعلية لا تقديرية بمعنى أنها تحسب لتكون فعلية وإن لم تتحقق للرائي بالفعل .

البحث الثالث

إحراز الرؤية بالوسائل الحديثة

لا إشكال في أنّ القدر المتيقن من الرؤية الواردة في أدلّة جعل الرؤية مناطاً في دخول الشهر هي الرؤية بالعين المجرّدة ، مضافاً إلى قيام سيرة المتشرّعة عليها .

وإنّما الإشكال ـ لو فرض ـ ففي الرؤية بما عدا ذلك من المعدّات والوسائل والأدوات الحديثة ، كالمرصد الفلكي والناظور والكامبيوتر ونحوها .

وحيث إنّ جهة البحث في النواظير والتلسكوبات والعدسات المكبِّرة تختلف عن جهة البحث في استعمال الكامبيوتر وسيلة لإحراز الهلال ، فلذلك لابدّ من تقسيم البحث إلى قسمين : أحدهما يختصّ بالرؤية بواسطة النواظير والمراصد والعدسات والأجهزة المكبّرة للرؤية ، والآخر يختصّ بالرؤية بواسطة الكامبيوتر .

● **أوّلاً ـ الرؤية بواسطة مكبّرات الصورة :**

يختلف حكم الرؤية بمكبرات الصورة تبعاً لاختلاف المباني المتقدِّمة في البحث الثاني .

١ ـ فعلى القول بالفرضية الأُولى التي تفترض الرؤية تمام الموضوع لدخول الشهر ، قد يقال بأنّ الرؤية المتعارفة هي المناط في تحقق أوّل الشهر ؛ بمعنى أنّ الشارع جعل تلك الرؤية مبدأً للشهر ، فغيرها وإن أثبتت وجود الهلال واقعاً لكنّها مع ذلك لم تحقّق ما هو المناط في أوّل الشهر .

نعم ، لو رئي الهلال أوّلاً بواسطة هذه الوسائل والأدوات ثمّ رُصد الهلال فرُئي بالعين المجرّدة فلا بأس ؛ لأنّ ما هو موضوع لبداية الشهر وهو الرؤية بالعين المجرّدة قد تحقّق ، فيتحقّق تبعاً له الحكم بدخول الشهر .

وهذا الرأي هو الذي ذهب إليه الإمام الخميني ﷺ حيث قال في تحرير الوسيلة : « لا اعتبار برؤية الهلال بالآلات المستحدثة ، فلو رُئي ببعض الآلات المكبِّرة نحو التلسكوب مثلاً ولم يكن قابلاً للرؤية بلا آلة لم يحكم بأوّل الشهر ، فالميزان هو الرؤية بالبصر من دون آلة مقرِّبة أو مكبِّرة . نعم لو رُئي بالبصر بلا آلة [بعد ذلك] يحكم بأوّل الشهر »(٢٢) . وهو الذي ذهب إليه السيد الخوئي ﷺ أيضاً حيث قال : « لا عبرة بالرؤية بالعين المسلّحة المستندة إلى المكبّرات المستحدثة والنظّارات القويّة كالتلسكوب وغيره من غير أن يكون قابلاً للرؤية بالعين المجرّدة والنظر العادي . نعم ، لا بأس بتعيين المحلّ بها ثمّ النظر بالعين المجرّدة ، فإذا كان قابلاً للرؤية ولو بالاستعانة بتلك الآلات في تحقيق المقدّمات كفى وثبت به الهلال ، كما هو واضح »(٢٣) . ولعلّ وجهه ما ذكرناه .

وتدخل في المسألة النواظير المتعارفة أيضاً لنفس السبب . نعم ، لا تدخل النظارة المنصوبة على العين لمعالجة النقص فيها حينئذٍ ؛ لكون نصبها يعيد العين إلى الحالة المتعارفة من الرؤية والتي عليها المدار في إحراز رؤية الهلال على مبنى الموضوعية .

كما قد يقال بخلاف ذلك والقول بأنّ الرؤية الملحوظة في أدلّة الرؤية ليست الرؤية الموصوفة بكونها بالرؤية المتعارفة وبالعين المجرّدة، بل مطلق الرؤية للهلال ولو بواسطة الآلات المكبِّرة لصورة المرئي، وحينئذٍ يشملها إطلاق مثل قول الإمام عليه السلام: «إذا رأيت الهلال فصم، وإذا رأيته فأفطر».

وقد يناقش هذا الرأي: بأنّ الإطلاق منصرف عن هذه الرؤية لكونها من الأفراد النادرة للرؤية، فلا تكون مقصودة بالبيان في كلام الإمام عليه السلام، فلا يشملها الإطلاق المذكور؛ لكون قصد المتكلّم للبيان أحد مقدّمات انعقاد الإطلاق للكلام المطلق.

لكن هذه المناقشة قابلة للجواب: بالقول بأنّ الرؤية المذكورة ليست من الأفراد النادرة لرؤية الهلال؛ لما ذكرناه من شيوع بناء المراصد فضلاً عن النواظير التي كان التجّار يستعملونها في أسفارهم عبر البحار والمحيطات في عصر التشريع، وبناء المأمون ثلاثة مراصد في العراق وسوريا، بل ذكر أنّ تاريخ بناء المراصد يرجع إلى العام (١٤٠) قبل الميلاد (٢٤).

وقد يجاب ـ بالإضافة إلى ما ذكرناه ـ بجواب آخر: وهو أنّ الندرة الخارجية والمصداقية أساساً لا تمنع عن انعقاد الإطلاق.

لكن الجواب المذكور إنّما يتمّ مع دخول تلك الأفراد في تصوّر المتكلّم الإجمالي عن الطبيعة المطلقة، وأمّا مع كون ندرته بدرجة لا تدخل فيها الأفراد المذكورة في الطبيعة المتصورة للمتكلم عند إرادة الكلام فلا يكون تامّاً؛ إذ إحراز كون المتكلم في مقام البيان أصل عقلائي لا يتوسع به عن المقدار الذي انعقدت عليه سيرة العقلاء، وقد فرض في الأفراد النادرة كونها مما لا تدخل في الطبيعة العامّة عند التصوّر.

قال السيد الصدر رحمه الله في بيان القيد الذي ينفيه الإطلاق : «من المعلوم أنّ الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة يتوقف على أن يكون مدلول اللفظ مقسماً بين الواجد والفاقد ليصحّ فيه الإطلاق ، وليس المراد بالمقسمية المقسمية بالنظر الدقي العقلي بل المقسمية بالنظر العرفي ، فإذا أدّت ندرة الفاقد وغلبة الواجد إلى خروج الطبيعة عن كونها مقسماً في النظر العرفي تعذّر إثبات الإطلاق» (٢٥) .

وعليه يمكن القول بإثبات دخول الشهر بالرؤية بالمكبّرات الحديثة .

٢ ـ وأمّا على القول بالفرضية الثانية فرؤية الهلال بمكبّرات صورة المرئي تكشف عن وجود الهلال الواقعي ، ومعه يثبت أوّل الشهر .

٣ ـ وعلى القول بالفرضية الثالثة فالقول بإثبات أوّل الشهر يبتني على المدار في اعتبار الرؤية التقديرية هل هو بحيث تفرض الرؤية بالمكبِّرات والمقرّبات للصورة رؤية تقديرية للهلال أم يقتصر في ذلك على ما جعله الشارع تقديراً للرؤية ؟ فعلى الأوّل يثبت أوّل الشهر ، وعلى الثاني لا يثبت .

لكن الظاهر أنّ الداعي لفرض هذه الفرضية هو التخلّص من منافيات موضوعية الرؤية مما اعتبره الشارع من علامات ، فلذلك يفتقر القول باعتبار الرؤية بالمكبّرات في هذه الفرضية إلى الدليل ، وهو لا شكّ مفقود .

٤ ـ وأمّا على القول بالفرضية الرابعة ؛ فإن أُخذ في علامية الرؤية على الموقع المداري كونها بحيث ترى بالعين المجرّدة من على الأرض لا بالوسائل المكبّرة ، فرؤية الهلال بالوسائل المكبِّرة حينئذٍ لا أثر لها في إثبات أوّل الشهر ؛ لاحتمال كون ما رئي بالوسائل المكبّرة يحدّد نقطة أُخرى سابقة على النقطة التي اعتبرها الشارع بداية لأوّل الشهر . وإن أُخذ فيها بحيث تكون

علامة على الموقع المداري المسبِّب لرؤية جزء من سطح القمر المغمور بأشعة الشمس ولو بواسطة مكبّرات الرؤية وغيرها، فيثبت بهذه الرؤية أوّل الشهر حينئذٍ، ولا يبعد أن تكون الرؤية مأخوذة بهذا المعنى؛ لما تقدّم من أنّ الإطلاق شامل لمثل هذا الفرد.

● **ثانياً ـ الرؤية بواسطة الكامبيوتر:**

إنّ من جملة الوسائل الحديثة التي تمّ اختراعها مؤخّراً كاميرات مزوّدة برقيقة كامبيوترية حسّاسة تجاه النور، ولرصد الهلال يتمّ نصب الكاميرا نحو الموقع المتوقّع رؤية الهلال فيه وتربط بجهاز كامبيوتر يحوّل ما تلتقطه الكاميرا من النور إلى صورة للهلال على الشاشة.

ومن الواضح أنّ ما يرى على شاشة الكامبيوتر هو صورة الهلال لا نفسه كما في مكبِّرات الصورة التي بحثنا حكمها في القسم الأوّل.

ومن الطبيعي أنّ الفرضيتين الأُولى والثالثة مأخوذ فيهما رؤية الهلال نفسه موضوعاً في تحديد بداية الشهر لا رؤية صورته، ولذلك لا يثبت أوّل الشهر برؤية صورته على شاشة الكامبيوتر بالنسبة إليهما قطعاً.

وأمّا بالنسبة إلى الفرضية الثانية، فحيث إنّ الرؤية مجرّد علامة على الهلال الواقعي، وقد عكست الصورة على شاشة الكامبيوتر تشكّله ووجوده في الواقع، فمن الطبيعي أن يثبت بذلك الهلال.

وأمّا الفرضيّة الرابعة، فالمناط في دخول الشهر هو الموقع المداري للقمر ولا علاقة لرؤية الهلال به إلّا بما هي كاشفة عنه. نعم للرؤية دخل في تحديد ذات النقطة الخاصّة التي اعتبرها الشارع على الموقع المداري دون ما هي أسبق منها أو ألحق.

وأمّا لو تحدّدت النقطة الخاصة التي اعتبرها الشارع بما يضمن الرؤية المنظورة للشارع ، فكون الرؤية بالعين المجرّدة أو بالنواظير والآلات المكبّرة والمقرّبة للصورة أو بالكاميرات المزوّدة بالرقائق الحسّاسة تجاه النور الموصولة بالكامبيوتر ، غير مهم حينئذٍ .

هذا وقد أفتى سماحة آية الله العظمى السيّد الخامنئي (دام ظله) بأنّ الرؤية بالنواظير والآلات المكبِّرة يثبت بها الشهر دون الصور الملتقطة بالكاميرات الموصولة بالكامبيوتر ، فمبناه ينسجم مع موضوعية الرؤية إمّا بفرضيتنا الأُولى أو بفرضيتنا الثالثة . وفيما يلي نصّ الفتوى مقروناً بالاستفتاء :

نصّ الاستفتاء :

بسم الله الرحمن الرحيم

حضرة آية الله الخامنئي (دام ظله العالي) :

بعد السلام على حضرة القائد المعظّم ومرجع عالم الشيعة الجليل أُعلم سماحتكم انّ من جملة الوسائل المستخدمة في الاستطلاعات النجومية والفلكيّة الكاميرات المعروفة بـ (CCD) ، إذ زوّدت هذه الكاميرات برقيقة كامپيوترية حسّاسة تجاه النور ، وبوصل هذه الكاميرات بالمرصد الفلكي يشرق النور [على فرض وجوده] بعد مدّة وجيزة على الرقيقة الكامپيوترية فتعمل كما تعمل الكاميرات العاديّة ، ثمّ بعد إيصالها بالكامپيوتر ، وتكرير قراءة المعلومات المسجّلة على الرقيقة الكامپيوترية تظهر صورة الجسم المضيء من خلال الكامپيوتر على صفحة الكامپيوتر العاكسة .

فاذا فرض أنّ استخدام هذه الآلة يتيح رؤية صورة الهلال على صفحة الكامپيوتر بتقوية درجة النور حتى في صورة تميّز نور الهلال عن نور السماء

بأدنى درجة من القوّة ، فهل يكون لرؤية صورة الهلال على صفحة الكامپيوتر باستعمال الكاميرا (CCD) حكم رؤيته بالعين أم لا ؟

يرجى التفضّل بإبداء رأيكم وفتواكم .

نسأل الله سبحانه وتعالى طول العمر لسماحتكم .

الامضاء

جواب الاستفتاء :

بسمه تعالى

يجب لإثبات أوّل الشهر أن يكون الهلال قابلاً للرؤية بالطرق العاديّة والمتعارفة ، فإن لم يكن قابلاً للرؤية كذلك ، لم تكفِ الرؤية بالآلات [لثبوت أوّل الشهر] .

علي بن الجواد الحسيني الخامنئي

استيضاح حول الفتوى :

بسمه تعالى

منصب المرجعيّة والقيادة الحصين حضرة آية الله الخامنئي (دام ظله الوارف)

بعد التحية والسلام . . .

دار في اجتماعات لجنة الاستهلال بحث حول رؤية الهلال بالعين المسلّحة (الناظور ، والمرصد الفلكي وغيرهما) ، وذكر السادة . . . أنّ : سماحة السيد يجيز الرؤية بالعين المسلّحة .

لكن الموجود في الاستفتاءات عدم كفاية الرؤية بالآلات ، وبما أنّ المسألة من المسائل العامّة البلوى لذا يُرجى بيان الحكم فيها ؟

نسأل الله سبحانه السلامة لوجودكم الشريف مع الشكر .

الامضاء

جواب الاستيضاح :

بسمه تعالى

لا فرق بين رؤية الهلال بالآلة ورؤيته بالطرق المتعارفة ، فرؤيته بالآلة معتبرة أيضاً .

والمدار في اعتبار الرؤية صدق عنوان الرؤية ، فإنّ للرؤية بالعين وبالنظّارة ، وبالمرصد الفلكي حكماً واحداً .

وأمّا فيما يرتبط بانعكاس صورة الهلال على صفحة الكامپيوتر ـ حيث لا يعلم بصدق عنوان الرؤية على ذلك ـ فمحل إشكال .

علي بن الجواد الحسيني الخامنئي

الهوامش

(١) يس : ٣٩ .

(٢) يونس : ٥ .

(٣) البقرة : ١٨٣ ـ ١٨٥ .

(٤) غنائم الأيّام ، القمي ٤ : ٣١٨ .

(٥) رواها الحرّ العاملي في وسائل الشيعة ١٠ : ٢٥٢ ، ب ٣ من أحكام شهر رمضان ، ح ١ عن محمّد بن يعقوب في الكافي ، عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن محمّد بن يحيى ، عن أحمد بن محمّد جميعاً عن ابن أبي عمير ، عن حمّاد بن عثمان ، عن الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام . وجميع الرواة الواقعين في هذا الطريق أجلّاء ثقات كما رواها في الحديث ٧ من نفس الباب عن الشيخ الطوسي رحمه الله بإسناده إلى الحسين بن سعيد وإسناده إليه صحيح ، عن محمّد بن الفضيل والظاهر أنّه محمّد بن القاسم بن الفضيل ، عن أبي الصباح والظاهر أنّه الكناني ، وعن صفوان عن ابن مسكان عن الحلبي جميعاً ، عن أبي عبد الله عليه السلام . وهي صحيحة من طريق الحسين بن سعيد عن صفوان ؛ لأنّ جميع رواتها ثقات .

كما رواها في الحديث ١٨ من نفس الباب عن الشيخ الطوسي رحمه الله بإسناده عن علي بن الحسن بن فضال ، عن محمّد بن عبد الله بن زرارة ، عن ابن أبي عمير ، عن حماد بن عثمان ، عن عبيد الله الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام . وطريق الشيخ إلى ابن فضال ضعيف .

(٦) رواها الحرّ العاملي في المصدر السابق : ح ٣ عن الشيخ الطوسي رحمه الله باسناده عن علي ابن مهزيار وإسناده إليه صحيح ، عن عمرو بن عثمان والظاهر أنّه الخزاز الثقفي الثقة ، عن المفضل وزيد الشحّام جميعاً ، والمفضل بن صالح أبو جميلة وإن ضُعّف لكن الأظهر في زيد الشحّام أبي أُسامة الوثاقة ، فالرواية صحيحة .

(٧) رواها الحرّ العاملي في المصدر السابق : ح ٢١ عن الشيخ الطوسي رحمه الله بإسناده عن محمّد بن أحمد بن داود القمي ، عن محمّد بن علي بن الفضل ، عن علي بن محمّد بن يعقوب الكسائي ، عن علي بن فضال ، عن أيّوب بن نوح ، عن صفوان ، عن عبد الله بن سنان . والرواية صحيحة ؛ لوثاقة جميع الرواة بل جلالتهم غير علي بن محمّد بن يعقوب الكسائي ، فانّه لم يوثق صريحاً في كتب الرجال ولا الروايات ، لكن روى عنه جعفر بن محمّد بن قولويه في كامل الزيارات مباشرة ، وقد صرّح فيه بأنّه يروي رواياته عن الثقات عن أهل البيت عليهم السلام ، وهو تصريح يستفاد منه وثاقة شيوخه المباشرين على الأقل .

(٨) انظر : المصدر السابق : ح ٢٢ ، ٢٧ .

(٩) المصدر السابق : ح ١٥ . وقد رواها عن الشيخ الطوسي رحمه الله بإسناده عن سعد بن عبد الله ، عن محمّد بن الحسين بن أبي الخطّاب ، عن يزيد بن إسحاق شعر ، عن هارون بن حمزة ، عن أبي عبد الله عليه السلام . والرواية صحيحة .

(١٠) المصدر السابق : ح ٢٤ . وقد رواها الحرّ العاملي عن الشيخ الطوسي رحمه الله ، عن أبي غالب الزراري ، عن محمّد بن جعفر الرزّاز ، عن يحيى بن زكريا اللؤلؤي ، عن يزيد بن إسحاق ، عن حماد بن عثمان ، عن عبد الأعلى بن أعين ، عن أبي عبد الله عليه السلام . والرواية ضعيفة بيحيى بن زكريا اللؤلؤي ؛ فانّه مجهول لم يوثق .

(١١) المصدر السابق : ب ٣ ، ح ١٧ . وقد رواها الحرّ العاملي عن الشيخ الطوسي رحمه الله بإسناده عن علي بن الحسن بن فضال ، عن الحسين بن نصر ، عن أبيه ، عن أبي خالد الواسطي ، عن أبي جعفر عليه السلام . والرواية ضعيفة بطريق الشيخ إلى ابن فضال وبالحسين بن نصر ؛ فانّه مجهول .

(١٢) المقنعة : ٢٩٦ ، رسائل المرتضى ٣ : ٥٤ ، الكافي : ١٨١ ، النهاية : ١٥٠ ، وغيرها كثير .

(١٣) البقرة : ١٨٩ .

(١٤) الموسوعة العربية الميسرة ، محمّد فريد وجدي ٢ : ١٦٢٨ .

(١٥) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٩٧ ، كتاب الصوم ، ب ١٥ من أحكام شهر رمضان ، ح ١ . رواها الشيخ الطوسي رحمه الله بإسناده عن محمّد بن الحسن الصفار عن محمّد بن عيسى . وهذا الطريق صحيح ، وأبو عمرو هو أبو عمرو الحذّاء ، وهو مجهول لم يوثق .

(١٦) الميزان في تفسير القرآن ، الطباطبائي ٢ : ٥٧ . وانظر : الجديد في تفسير القرآن ، السبزواري ١ : ٢٢٦ .

(١٧) رواها الحرّ العاملي في وسائل الشيعة ١٠ : ٣٩٣ ، كتاب الصوم ، ب ٣ من أحكام شهر رمضان ، ح ٤ عن الشيخ الطوسي رحمه الله بإسناده عن علي بن الحسن بن فضال ، عن أبيه ، عن محمّد بن سنان ، عن أبي الجارود ، عن الباقر عليه السلام . والرواية ضعيفة بطريق الشيخ إلى ابن فضال وبمحمد بن سنان .

(١٨) رواها محمّد بن يعقوب في الكافي ٧ : ١٤٩ عن محمّد بن إسماعيل ، عن الفضل بن شاذان ، عن أبي ثابت ، عن حنان بن سدير ، عن ابن أبي يعفور ، عن إسحاق بن عمار ، عن أبي عبد الله عليه السلام . والرواية ضعيفة بأبي ثابت ؛ فانّه الأنصاري الأسدي ، وهو مجهول لم يوثّق .

(١٩) استدلّ بالآية : الشيخ المفيد في المقنعة : ٢٩٥ ، والطوسي في الخلاف ٥ : ٦٠ وغيره ، وابن زهرة في غنية النزوع : ١٣٢ ، ١٥٤ ، والعلّامة الحلّي في مختلف الشيعة ٣ : ٤٩٧ و ٧ : ٥١١ ، وفي تذكرة الفقهاء ١ : ٢٦٨ وغيرها ، وابنه الفخر في إيضاح الفوائد ٣ : ٣٤٣ ، وابن فهد في المهذب البارع ٢ : ٥٨ ، وغيرهم .

(٢٠) لسان العرب ١١ : ٧٠١ .

(٢١) وسائل الشيعة ١٠ : ٢٥٢ كتاب الصوم ، أبواب أحكام شهر رمضان .

(٢٢) تحرير الوسيلة ٢ : ٦٣٨ .

(٢٣) مستند العروة الوثقى ، كتاب الصوم ٢ : ١٢٣ .

(٢٤) الموسوعة العربية الميسرة ، محمّد فريد وجدي ٢ : ١٦٢٨ . (مادة مرصد) .

(٢٥) بحوث في شرح العروة الوثقى ، محمّد باقر الصدر ١ : ٩٥ .

التراث الفقهي

حول رؤية الهلال (*)

❑ الشيخ رضا المختاري

يتألّف كتاب (رؤية الهلال) من ثلاثة آلاف صفحة ويقع في أربعة مجلّدات وهذه المجموعة تشتمل على سبعة أقسام مضافاً إلى مقدمة تفصيلية وفهارس . وقد تمّ إنجاز مراحل التحقيق الأساسية في هذا الكتاب وهو الآن في دور الطباعة والنشر .

المقدّمة

تناولت المقدمة بحوثاً متنوّعة ومختلفة من قبيل : بحث مشكلات مسألة رؤية الهلال في طول التاريخ ، رؤية هلال ذي الحجة في مكة المكرّمة ومشكلات ذلك ، المسائل التي تناولت بحث الهلال في طول تاريخ الإسلام والمشكلات المعاصرة للأُمّة الاسلامية ، الخطوات التي حصلت لحدّ الآن في سبيل حلّ هذه المشكلة في البلدان الاسلامية .

(*) المقال مترجم من مجلّة طلوع الصادرة باللغة الفارسية عن المركز العالمي للدراسات الاسلامية : العدد ٣ ، ٤ .

▣ القسم الأوّل ـ آيات رؤية الهلال :

اختصّ هذا القسم بتفسير آيات رؤية الهلال ، فقد وردت بعض الألفاظ من قبيل : القمر ، الهلال (الأهلّة) ، الشهر (الشهور) . ومن بين هذه الآيات ثمّة سبع آيات لها نحو علاقة ببحثنا وبحركة القمر وثبوت أوّل الأشهر القمرية ، وهي عبارة عن :

١ ـ ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْآنُ هُدىً لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ ٱلْهُدىٰ وَٱلْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ ٱللّٰهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا ٱللّٰهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (١) .

٢ ـ ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا ٱلْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ وَأْتُوا ٱلْبُيُوتَ مِن أَبْوَابِهَا وَٱتَّقُوا ٱللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (٢) .

٣ ـ ﴿ فَالِقُ ٱلْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ ٱللَّيْلَ سَكَناً وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ حُسْبَاناً ذٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴾ (٣) .

٤ ـ ﴿ إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللّٰهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْراً فِي كِتَابِ ٱللّٰهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ فَلاَ تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا ٱلْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَٱعْلَمُوا أَنَّ ٱللّٰهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ (٤) .

٥ ـ ﴿ إِنَّمَا ٱلنَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي ٱلْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَاماً وَيُحَرِّمُونَهُ عَاماً لِيُوَاطِئُوا عِدَّةَ مَاحَرَّمَ ٱللّٰهُ فَيُحِلُّوا مَا حَرَّمَ ٱللّٰهُ زُيِّنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ وَٱللّٰهُ لاَيَهْدِي ٱلْقَوْمَ ٱلْكَافِرِينَ ﴾ (٥) .

٦ ـ ﴿ هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِياءً وَٱلْقَمَرَ نُوراً وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ مَا خَلَقَ ٱللّٰهُ ذٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ يُفَصِّلُ ٱلآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ (٦) .

٧ ـ ﴿ وَجَعَلْنَا ٱللَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ ٱللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلاً مِن رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلاً ﴾ (٧).

وقد تجلّت في تفسير هذه الآيات مطالب نافعة للفقيه فيما يرتبط ببحثنا. وتمّ انتخاب هذه المطالب من أهم التفاسير وكتب فقه القرآن وآيات الأحكام الشيعية والسنية، ثمّ قمنا بتصحيحها وعرضها حسب ترتيب الآيات والسور القرآنية، حيث أوردنا في ذيل كلّ آية المطالب المرتبطة بالبحث من التفاسير الشيعية أوّلاً ثمّ التفاسير السنّية، مرتّبة بحسب تاريخ وفاة المؤلّف.

وأمّا التفاسير وكتب فقه القرآن وآيات الأحكام التي اعتمدت فهي كالآتي:

أ ـ التفاسير الشيعية:

١ ـ التبيان، الشيخ الطوسي [م = ٤٦٠].

٢ ـ مجمع البيان، الطبرسي [م = ٥٦٠].

٣ ـ جوامع الجامع، الطبرسي [م = ٥٦٠].

٤ ـ روض الجنان، أبو الفتح الرازي [م = ٥٥٢].

٥ ـ فقه القرآن، الراوندي [م = ٥٧٣].

٦ ـ متشابه القرآن ومختلفه، ابن شهر آشوب [م = ٥٨٥].

٧ ـ كنز العرفان، المقداد بن عبد الله السيوري [م = ٨٢٦].

٨ ـ منهج الصادقين، المولى فتح الله الكاشاني [م = ٨٨٨].

٩ ـ زبدة البيان، المحقق الأردبيلي [م = ٨٨٣].

١٠ ـ مسالك الافهام، الفاضل الجواد [م = ١٠٦٥].

١١ ـ قلائد الدرر، الجزائري [م = ١١٥١].

١٢ ـ الميزان في تفسير القرآن ، العلّامة الطباطبائي [م = ١٤٠٢] .

١٣ ـ مواهب الرحمن ، عبد الأعلى الموسوي السبزواري [م = ١٤١٤] .

١٤ ـ مناهج البيان ، الشيخ محمّد باقر الملكي الميانجي [م = ١٤١٨] .

ب ـ التفاسير السنية :

١ ـ جامع البيان ، ابن جرير الطبري [م = ٣١٠] .

٢ ـ أحكام القرآن ، الجصاص [م = ٣٧٠] .

٣ ـ أحكام القرآن للشافعي ، جمع البيهقي النيشابوري [م = ٤٥٨] .

٤ ـ أحكام القرآن ، الكيا الهراسي الشافعي [م = ٥٠٤] .

٥ ـ الكشاف ، الزمخشري [م = ٥٣٨] .

٦ ـ أحكام القرآن ، ابن عربي المالكي [م = ٥٤٣] .

٧ ـ كشف الأسرار ، الميبدي [م = القرن السادس] .

٨ ـ التفسير الكبير ، فخر الدين الرازي [م = ٦٠٦] .

٩ ـ الجامع لأحكام القرآن ، القرطبي [م = ٦٧١] .

١٠ ـ غرائب القرآن ، النيشابوري [م = بعد ٧٢٨] .

١١ ـ اللباب ، عمر بن علي الدمشقي الحنبلي [م = بعد ٨٨٠] .

١٢ ـ روح المعاني ، الآلوسي البغدادي [م = ١٢٧٠] .

١٣ ـ محاسن التأويل ، جمال الدين القاسمي [م = ١٣٣٢] .

١٤ ـ التحرير والتنوير ، ابن عاشور [م = ١٣٨٣] .

١٥ ـ نيل المرام ، القنوچي [معاصر] .

١٦ ـ روائع البيان ، الصابوني [معاصر] .

١٧ ـ التفسير المنير ، الزحيلي [معاصر] .

القسم الثاني ـ الرسائل المؤلّفة في رؤية الهلال :

يتضمن هذا القسم ما يقرب من ثلاثين رسالة فقهية لفقهاء الشيعة منذ زمان الشيخ المفيد وحتى الآن ، وهذه الرسائل كما يلي :

١ ـ جوابات أهل الموصل في العدد والرؤية ، الشيخ المفيد [م = ٤١٣] .

٢ ـ الردّ على أصحاب العدد ، السيد المرتضى [م = ٤٣٦] .

٣ ـ مفتتح الشهور ، العلّامة المجلسي [م = ١١١٠] .

٤ ـ رؤية الهلال قبل الزوال ، سراب التنكابني [م = ١١٢٤] .

٥ ـ رسالة في حكم الحاكم في رؤية الهلال ، مير محمّد صالح الخاتون آبادي [م = ١١٢٦] .

٦ ـ تحقيق الحال في رؤية الهلال قبل الزوال ، محمّد حسين النوري [حي حتى ١١٢٩] .

٧ ـ رؤية الهلال قبل الزوال ، محمّد جعفر محمّد باقر السبزواري [حي حتى ١١٢٧] .

٨ ـ تعيين غرّة شهر رمضان ، محمّد هادي بن محمّد صالح المازندراني [م = ١١٣٤] .

٩ ـ الرسالة الهلالية ، محمّد اسماعيل الخاجوئي [م = ١١٧٣] .

١٠ ـ تعيين ليلة القدر ، محمّد اسماعيل الخاجوئي [م = ١١٧٣] .

١١ ـ الرسالة الهلالية ، محمّد رحيم بن محمّد جعفر السبزواري [م = ١١٨١] .

١٢ ـ رسالة في رؤية الهلال ، الوحيد البهبهاني [م = ١٢٠٥] .

١٣ ـ حكم رؤية الهلال قبل الزوال ، السيّد أبو القاسم الموسوي الخونساري [م = ١٢١١] .

١٤ ـ رؤية الهلال قبل الزوال ، الطارمي الزنجاني [م = ١٢٦٨] .

١٥ ـ الرسالة الهلالية ، محمّد بن أبي الحسن الشهدادي [م = ١٣٠٥] .

١٦ ـ نهج الاعلان ، علي بن عبد الله التبريزي العلياري [م = ١٣٢٧] .

١٧ ـ اختلاف البلدان في رؤية الهلال ، المحقق الداماد [م = ١٣٨٨] .

١٨ ـ كفاية رؤية الهلال في البلاد البعيدة ، المدني الكاشاني [م = ١٤١٢] .

١٩ ـ رسالة حول مسألة رؤية الهلال ، العلّامة الطهراني [م = ١٤١٦] .

٢٠ ـ رسالة في ثبوت الهلال ، السيد محمّد جعفر المروّج [م = ١٤١٨] .

٢١ ـ رسالة رؤية الهلال قبل الزوال ، آية الله السيد محمّد علي الأبطحي [م = ١٤٢٢] .

٢٢ ـ ثبوت الهلال ، حجة الإسلام السيد محمّد الحسيني [معاصر] .

٢٣ ـ رسالة حول رؤية الهلال ، آية الله أبو القاسم الخزعلي [معاصر] .

٢٤ ـ الهلال ، حجة الإسلام علي الزماني القمشئي [معاصر] .

٢٥ ـ الهلال ، حجة الإسلام كمال زهر [معاصر] .

٢٦ ـ رسالة في اشتراط وحدة الأُفق وعدمه ، آية الله جعفر السبحاني [معاصر] .

٢٧ ـ اشتراط اتحاد الأُفق في ثبوت الهلال ، حجة الإسلام محمّد السند [معاصر] .

٢٨ ـ ثبوت الهلال بحكم الحاكم ، حجة الإسلام محمّد السند [معاصر] .

٢٩ ـ رسالة في اعتبار اتفاق الأُفق في اثبات رؤية الهلال ، آية الله حسن القديري [معاصر] .

٣٠ ـ الرسالة الهلالية ، آية الله الهاشمي الشاهرودي [معاصر] .

▣ **القسم الثالث ـ آراء الفقهاء في رؤية الهلال :**

وهذا القسم يشتمل على نقل آراء فقهاء الشيعة من البداية وحتى يومنا هذا ، حيث تمّ جمع أكثر من مئتي كتاب فقهي مخطوط ومطبوع ، استدلالي وفتوائي .

ويجدر القول بأنّ بعض الفقهاء كالشيخ الطوسي والعلّامة الحلي والشهيدين لهم مؤلّفات كثيرة جدّاً ، وقد بحثوا عن الهلال في مواضع مختلفة منها . وقد تمّ عرض المباحث المرتبطة بالموضوع من تلك الآثار بعد التصحيح والاستخراج .

ونضيف إلى ذلك انّ قسماً كبيراً من مصادر هذا القسم مخطوط أو مطبوع بالطبعة الحجرية وقد تمّ جمعها وتصحيحها بمشقّة مضنية .

ثمّ انّ المؤلّفين الذين انعكست آراؤهم في هذا القسم قد تجاوز عددهم المئة ، وهذا ما يكشف عن مدى الجهود الكبيرة التي بذلت لاستقصاء الآراء في المسألة .

▣ **القسم الرابع ـ البحوث الهيئوية في رؤية الهلال :**

لقد تناول القدماء وكذا المعاصرون المسائل الهيئوية والرياضية المرتبطة بموضوع الهلال بالبحث والتحقيق . وقد عرضنا في هذا القسم خلاصة عن التحقيقات الهيئوية لهؤلاء العلماء في رؤية الهلال ، نظير أبي ريحان البيروني . وأعددنا فهرستاً لبعض هذه البحوث كما هو مدرج أدناه :

١ ـ موضوع كتابة التقويم في إيران ومسألة رؤية هلال الشهر .

٢ ـ رؤية هلال الشهر واحتمالها وضرورة التقويم في القانون الاسلامي .

٣ ـ تحقيق واحدة من ضوابط رؤية هلال آخر رمضان عام ١٤١٢ هـ . ق .

٤ ـ لماذا يقع الاختلاف بين التقاويم القمرية ؟

٥ ـ اختلاف أُفق إيران والحجاز .

▣ **القسم الخامس ـ ببلوغرافيا رؤية الهلال :**

لقد تقدّم في القسم الثاني إحصاء ما يقرب من ثلاثين رسالة في تحقيق الهلال ، بيد أنّ علماء الشيعة قد دوّنوا رسائل عديدة في هذا المجال ولكنها تلفت بمرور الزمان ولم تصل إلينا .

وقد قمنا بالتعريف بهذه الرسائل المفقودة بشكل مفصّل . هذا بالاضافة إلى أنّ بعض الرسائل الموجودة والمنشورة أخيراً ـ لأسباب ما ـ لم يكن من المناسب تحقيقها وإيرادها في القسم الثاني حاولنا تعريفها جيّداً هنا مع خلاصة لمراد مؤلّفيها .

▣ **القسم السادس ـ رؤية الهلال لدى المذاهب الأُخرى :**

لقد دوّن أصحاب المذاهب الإسلامية الأُخرى من أهل السنة والفاطميين كتباً كثيرة في موضوع الهلال ، ولديهم محققون كثيرون في هذا المجال .

وقد قمنا بالتعريف بتلك التحقيقات في هذا القسم ، وتصدّينا لتصحيح بعض تلك التحقيقات كنموذج وأدرجناه ضمن هذا القسم .

ومما لا يخفى انّ المراجعة لفقه السنة يعدّ أمراً لا محيص عنه في سبيل الفهم الصحيح لأحاديث الشيعة وفقههم .

▣ **القسم السابع ـ أحاديث رؤية الهلال :**

لقد قمنا في هذا القسم باستخراج وتدقيق وتقسيم جميع الأحاديث المرتبطة برؤية الهلال ، كما ابتكرنا تبويباً جديداً لها ، وكذلك فسّرنا الألفاظ المبهمة فيها بصورة واضحة . كما تصدّينا لبحث هذه الأحاديث متناً وسنداً بشكل مفصّل .

● **الفهارس :**

تشتمل هذه الفهارس على ما يلي :

١ ـ الآيات الكريمة .

٢ ـ الأحاديث الشريفة .

٣ ـ الأشعار .

٤ ـ الكتب .

٥ ـ المصادر .

٦ ـ الفهرست التفصيلي لبحوث المجلّدات الأربعة .

الهوامش

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) البقرة: ١٨٩.

(٣) الأنعام: ٩٦.

(٤) التوبة: ٣٦.

(٥) التوبة: ٣٧.

(٦) يونس: ٥.

(٧) الاسراء: ١٢.

الملتقى العلمي التخصّصي
حول الفقه والفلك

❑ إعداد : التحرير

إنّ ظاهرة عقد المؤتمرات واللقاءات العلمية ظاهرة سليمة وتعتبر خطوة إيجابية مؤثّرة جدّاً في نمو الأفكار وتلاقحها .. سيما في الموضوعات الشرعية والفقهية والتي تهمّ المسلمين .. فإنّ هذا سيساعد بصورة مؤكّدة في سيادة العلم والمنطق وسيعجّل في نموّ الحركة العلمية سواء كان على مستوى تنقيح موضوعات الأحكام أم على مستوى بلورة الممارسة الاجتهادية بشكل أكثر نضجاً وأتمّ اطروحة ..

بالنظر إلى الأهمية الخاصّة التي تتميّز بها مسألة ثبوت ورؤية الهلال وما يترتب عليها من الآثار ، تمّ بطهران عقد أوّل ملتقى علمي تخصّصي في الثالث والعشرين والرابع والعشرين من شهر شعبان عام ١٤٢٣ هـ ق . والجهة التي تبنّت ذلك هي مركز الدراسات الاستراتيجية .

ومن خلال جلسات الملتقى قدّم الأساتذة والخبراء الأخصائيون مقالات عديدة تتضمن آخر النظريات وما تُوصّل إليه في مسألة رؤية الهلال على الصعيدين الفقهي والفلكي .

الكلمة الافتتاحية :

افتتح الملتقى بكلمة غرّاء لرئيس مجمع تشخيص مصلحة النظام الشيخ الهاشمي الرفسنجاني ، تضمّنت عدّة إثارات هامّة ومما جاء فيها :

«لقد كانت مسألة رؤية الهلال مثاراً للجدل في المجتمع الاسلامي في بُعدين :

أحدهما : البعد الفردي للإنسان وما يتعلّق به من تكاليف شرعية ؛ فإنّ هناك كثيراً من تكاليفنا مرتبطة بالتأريخ القمري ومقيدة بزمان خاص من قبيل : شهر رمضان المبارك ، صلاة عيد الفطر ، عيد الأضحى ، الحج ، والعديد من المستحبّات والسنن الجمّة .

وبعبارة أُخرى : إنّ الفرد المسلم لو أراد أن يؤدي تكليفه الشرعي ووظيفته بصورة صحيحة لابد وأن يكون مدركاً للزمن . وهو أمر بالنسبة إليه ليس بالهيّن .

والثاني : البعد الاجتماعي سواء كان على مستوى الطقوس والتكاليف الاجتماعية التي نظّمت على أساس التاريخ القمري وعلّق تطبيقها على زمان دقيق ، نظير : مناسك الحج ـ التي لا يمكن أن نعتبرها مسألة شخصية وفردية ، بل هي مسألة إسلامية عالمية ـ أم كان باللحاظ السياسي ؛ إذ أنّ الأعياد الاسلامية كعيد الفطر أو عيد الأضحى لا يلحظان كممارسة عبادية حسب بل ثمّة أهداف سياسية خطيرة وأبعاد اجتماعية ورعيل من أُمور أُخرى قد أشربت في تلك الأعياد ، وبالتالي يمكنها أن تلعب دوراً في تحقيق الأهداف المنشودة في جوّ من الوحدة والانسجام ؛ ذلك لأنّ التفرقة والاختلاف أمران مضادّان للهدف» .

ثمّ أضاف قائلاً: «يجب الالتفات إلى انّه لا يمكن قيادة العالم بالفوضى، فإنّ القضايا الدولية والعالمية تحلّ في مراكز خاصّة... وفي العالم الاسلامي تعدّ هذه المسألة مسألة دولية إسلامية؛ إذ ما يقرب من ستّ وخمسين دولة إسلامية مضافاً إلى مسلمي سائر البلدان الأُخرى ومئات الملايين من المسلمين اليوم الذين يعيشون في شرق وغرب العالم غير الإسلامي كلهم يرون أنّ قضاياهم وتكاليفهم وما يمارسون من سنن وآداب وما يحملون من ثقافة مرتبط بمسألة الهلال. وحينما يصطدم المسلم الغيور بضباب التفرقة والفوضوية فسوف يشعر بالمرارة والألم. حقاً يا له من وضع! ولماذا لا يتخذ قرار أساسي بهذا الصدد؟!».

وأوضح أنّ الفشل في حلّ مثل هذه القضية سيكون مثاراً للشبهات على الصعيد العقائدي، ولابدّ للمسلمين من التصدّي لحلّها، قال:

«إنها وظيفة شرعية مهمة جدّاً، وهي وظيفة الحوزات العلمية بالدرجة الأُولى، وإنّني على اطمئنان تامّ بأنّ الحوزات العلمية لو لم تتخذ الإجراء الصحيح بهذا الشأن فكذلك الجامعات بمفردها لا تستطيع أن تحلّ المسألة، سيما المرجعية الدينية التي لابدّ لها من التفكير بطريقة للحلّ. اننا في العصر الراهن نصدر أحكام كثير من المسائل الاجتماعية على أساس المصلحة، وهل بإمكاننا العثور على مصلحة أهم من تحقيق انسجام المسلمين في الحج، والأعياد في كثير من الطقوس، والذي سيؤول إلى الوحدة والهيبة والفخر والعظمة للإسلام».

وقد طرحت في هذا الملتقى جملة من الدراسات العلمية التي قدّمها عدد من الخبراء والباحثين، نشير إليها إجمالاً:

خصائص عين الإنسان وتأثيرها على إمكان رؤية هلال الشهر

نعمة الله الرياضي

من جملة خصائص العين الباصرة القدرة على تشخيص التفاوت في شدّة الضوء وفي الألوان وكذلك التهيؤ المسبق ، كل ذلك له نصيب مهم في موضوع رؤية هلال الشهر .

وهذه المقالة عبارة عن استعراض للخصائص الضوئية الأساسية للعين ، وقابليتها على تحديد الاختلاف والمعيار في تأثير ذلك على رؤية هلال الشهر . وفي بحث الرؤية العملية (Functinal vision) سيتم تحقيق هذا الموضوع وكيف أنّ العين قادرة ـ وفي الظروف المختلفة ـ على تشخيص التفاوت الضعيف جدّاً في حالات متشابهة نسبياً ، مضافاً إلى قدرتها على تشخيص الأشياء المختلفة تماماً ، وكل عامل من العوامل الثلاثة الموجودة للرؤية ـ انتشار الضوء والشبكية والمخ ـ يمكن أن يؤثّر في القابلية على تشخيص التفاوت .

ومما لا ريب فيه أنّ العوامل النفسية مثل الالتفات ، والتركيز ، ووجود العين ، وقوّة الحافظة ، والتجربة ، وقوّة التشخيص ، وسائر عوامل المعرفة والتلقي ، (coynitive - Preceptual) تؤثّر أيضاً في ذلك ، وكذلك قدرتها على تشخيص التفاوت متعلّقة كذلك بالشكل الظاهري للشيء المشاهد .

فمن خلال القناة النموذجية (channel madel) وبمساعدة تجارب الفحص البصري ، يعرف أنّ القدرة على تشخيص التفاوت تبلغ ذروتها في الزوايا المقاربة لثلاثين درجة ثمّ تأخذ بالتناقص في الزوايا الأصغر أو الأكبر . ومن الجدير بالذكر أنّ هذه الزاوية التي تمثّل المستوى الأعلى للتشخيص تقارب القطر الظاهري للهلال .

الفقه وعلم الفلك الحديث

محمّد السميعي

تعالج هذه الدراسة مدى التأثيرات التي تتركها الحسابات الفلكية الدقيقة في العصر الحاضر على المسائل الفقهية في المذهب الشيعي.

وبشكل عام فإنّ تطوّر العلوم الرياضية والتجريبية قد ترك من الآثار المتنوعة على الفقه، كان من جملتها التحوّلات التي طالت الأمارات والقرائن العقلائية؛ إذ أنّ الأمارات في الفقه مجعولة من قِبل الشارع بشكل يتناسب مع الوسائل المتوفّرة زمن التشريع وصدور النص، بيد أنّ العقلاء - ونتيجة التطورات والتقنيات الحديثة - استطاعوا التماس أمارات أكثر وثوقاً بوصفها بديلاً عن الأمارات السابقة.

وعلى سبيل المثال، المستندات الرسمية التي تصدر اليوم على شكل مكتوب ومدوّن تمثّل واحدة من أكثر الأمارات القضائية اعتباراً، أمّا في الفقه التقليدي فإنّ الكتابة لا اعتبار بها على الإطلاق، وهكذا الحال في المعطيات الجديدة في مجال الطب القانوني كإمكان تعيين زمان الموت، أو ما تعطيه D.N.A . . . فإنّ مثل هذه المعطيات باتت تعدّ جزءاً من القرائن البالغة الوثاقة في الميدان القضائي فيما لم يكن لها من وجود من قبل.

وفي السياق نفسه، يمكن التعامل مع الحسابات الفلكية الدقيقة بوصفها أمارات عقلائية أكثر دقة، والاستعاضة بها عن تلك الأمارات السالفة، وهذه الاستعاضة شهدت حالات منها: العمل بحساب الأوقات الشرعية، فقد أخذ المتشرّعة بهذا الأمر، بيد أنهم لم يبلغوا الحدّ المطلوب على صعيد تبنّي تلك الحسابات في مجال رؤية الهلال.

وتهدف هذه المقالة إلى دراسة القرائن والأمارات المختلفة وتقييمها، ومنح الحسابات الفلكية الجديدة اعتباراً فقهياً، خصوصاً فيما يتعلّق بالتنبؤ برؤية الهلال.

مؤسسة دائرة المعارف الإسلامية
لجنة التاريخ العلمي

حميد رضا الكياهي

كانت رؤية الهلال واحدة من أهم فروع الفلك الرصدي في علم الفلك في العصر الإسلامي، وحيث إنّ علماء النجوم اليونانيين لم يشتغلوا بهذا الموضوع سابقاً فيما أخذ الموضوع عينه أهميةً خاصة لدى المسلمين دينياً... فقد سعى علماء الفلك المسلمون للوصول إلى قاعدة تضبط موضوع رؤية الهلال وفقاً للأرصاد التي قاموا بها، وذلك بهدف التمكّن من إبداء رؤية تحدّد قابلية رؤية الهلال أو عدمها في الأشهر القمرية.

وقد اعتمدت عملية التقعيد هذه على أساسين:

الأوّل: حساب مجموعة من العلائم الفلكية للقمر والشمس ليلة التاسع والعشرين من كلّ شهر قمري، لينشغل علماء الفلك عقب ذلك برصد الهلال، فيحدّدوا مدى إمكان رؤيته وعدم ذلك.

الثاني: وبعد سنوات عدّة توصّل الفلكي إلى ضابطة على صعيد تحديد رؤية الهلال عقب حسابات وأرصاد عدّة، بمعنى أنّ الضوابط في محاسبات هلال القمر والشمس إذا بلغ حدّاً معيناً فإنّه يحكم بإمكان رؤية الهلال.

وبشكل عام، يمكن تقسيم الضوابط التي يحدد على إثرها موضوع الرؤية إلى مجموعات منها: الضوابط التركيبية، والضوابط الجدولية. وهذه التحوّلات في مجال وضع ضوابط لرؤية الهلال تمت ملاحظتها تاريخياً من القرن الثالث الهجري تقريباً وحتى التاسع كذلك.

يعالج الكاتب في هذه المقالة صوراً رياضية ورصدية للضوابط المختلفة لرؤية الهلال على أساس من الزيجات النجومية المختلفة في العصر الإسلامي.

دراسة علمية لرؤية هلال شهري رمضان وشوال ١٤٢٣ هـ في إيران

المؤسسة الجيوفيزيّة ـ جامعة طهران

محمّد رضا الصياد

نظراً للفوضى التي أحاطت عمليات تعيين هلال شوال ١٤١٢ هـ إلى ١٤١٦ و ١٤١٨ إلى ١٤٢٢ هـ وكذلك هلال رمضان ١٤١٩ هـ في إيران، فقد حازت ـ ولحسن الحظ ـ قضايا الفلك، سيما رؤية الهلال، على ضرورة وأولوية، مما استدعى السعي الحثيث لِمَخْلَصٍ يتم عبره رفع تلك المشكلات الناتجة عن حالة الفوضى المشار إليها.

وبدافع من ذلك، بذل خبراء التقويم الهجري القمري في إيران جهوداً واسعة وملحوظة من الزوايا العلمية والعملية لموضوع رؤية الهلال فاتحين بذلك مرحلة جديدة.

لقد حازت مسألة رؤية الهلال التي تعدّ أساساً لتعيين هلالي شهر رمضان وشوال على أهميّة خاصة على الدوام في البلدان الإسلامية ومنها إيران، وكانت لها ضرورتها الثقافية والدينية أيضاً، واليوم حيث انكشفت الأخطاء والفوضى في مسألة الإعلان عن رؤية الهلال بين البلدان الإسلامية بسبب انتشار وسائل الاتصال العالمية واتساع مجال الامكانات المخابراتية الأمر الذي لم يكن ليظهر سابقاً نتيجة ضعف التواصل ومحدودية التقنيات... صار من الضروري إعادة النظر في مناهج وأساليب استخراج التقويم الهجري القمري، وتقديم نماذج أكثر دقة على هذا الصعيد في البلدان الإسلامية كافّة.

يعتقد خبراء التقويم الهجري القمري أنّه من الضروري الاهتمام بالمقادير الحدّية التجريبية لمشخّصات الشمس والقمر في مسألة التنبؤ برؤية هلال

الشهر القمري ، الأمر الذي يساعد ـ بلا شك ـ على الحدّ والحيلولة دون الكثير من الاختلافات والتشتّتات التي تخيّم على الآراء التي تعلن بدايات الأشهر القمرية في التقاويم المتبنّاة في البلدان الإسلامية .

تسعى هذه المقالة لحساب التنبؤ بإمكان رؤية هلال شهري رمضان وشوّال ١٤٢٣ هـ. ق في إيران بالاستعانة بمنهج جديد وذلك بأخذ كافّة مقادير المشخّصات الحدّية للشمس والقمر وبشكل منظم لحظات غروب الشمس في تواريخ ٢٩ شعبان و ٢٩ رمضان ١٤٢٣ هـ، ومن ثمّ مقايسة المقادير الحاصلة مع تلك التجريبية المناظرة لها في لحظة الغروب ، وفي نهاية المطاف الإعلان عن وضع رؤية هلال شهري رمضان وشوّال ١٤٢٣ هـ بالعين المجرّدة أو عبر الآلات عن طريق حساب الجداول والخرائط المنظّمة من قبل ، وذلك في الليلة التي يراد فيها ذلك عادة ، ليتم بذلك تحديد التواريخ الدقيقة لبدايات هذين الشهرين في إيران .

المناهج العلمية والتجارب الرصدية في رؤية الهلال

السيد محسن قاضي مير سعيد

وما تستهدفه الدراسة من موضوعات حول التجارب الرصدية هو :

١ ـ مكان الرصد .

٢ ـ حسابات يوم الرصد .

٣ ـ مسائل متعلقة بالحماية .

٤ ـ الاستفادة من الآلات لرؤية الهلال .

٥ ـ تقرير الرصد .

تقرير إجمالي للتراث الفقهي حول رؤية الهلال

رضا المختاري

١ ـ سيتم نشر « رؤية الهلال » في مجلدات أربعة ، يبلغ الواحد منها ٧٥٠ صفحة (المجموع حدود ٣٠٠٠ صفحة) حتى نهاية هذا العام .

٢ ـ يشتمل « رؤية الهلال » على سبعة فصول ، مع مقدّمة مفصّلة ، وفهارس مساعدة على الشكل التالي :

الفصل الأوّل : آيات رؤية الهلال ، وهنا يتم استعراض الآيات المرتبطة بهذا البحث مع تفسيرها اعتماداً على أهم التفاسير وكتب آيات الأحكام الشيعية والسنية وأكثرها اعتباراً .

الفصل الثاني : رسائل رؤية الهلال ، ويشتمل على ثلاثين رسالة فقهية من فقهاء الشيعة منذ زمن الشيخ المفيد وحتى اليوم .

الفصل الثالث : الآراء الفقهية حول رؤية الهلال ، ويضمّ هذا الفصل آراء فقهاء الشيعة منذ البدايات وحتى اليوم ، وقد استقي هذا الفصل من مئتي كتاب فقهي مطبوع أو مخطوط ، استدلالي وفتوائي .

الفصل الرابع : المباحث الرياضية والهيئوية حول رؤية الهلال ، ويضمّ مجموعة مقالات وبحوث تعالج هذا الموضوع كتبها علماء إيرانيون وعرب .

الفصل الخامس : مسرد بالكتب المؤلّفة حول رؤية الهلال .

الفصل السادس : رؤية الهلال عند المذاهب الإسلامية ، ويضم هذا الفصل مجمل آراء وأيضاً رسائل مستقلة كتبها علماء أهل السنة والفاطميّون .

الفصل السابع : أحاديث رؤية الهلال ، ويضمّ الأحاديث والروايات الشيعية والسنية مع شرحها المستقى من شرّاح الأحاديث .

دراسة حول إمكان رؤية الهلال في الـ ٢٩ من الأشهر القمرية لعام ١٤٢٣ هـ في إيران

مركز أديب الفلكي ـ اصفهان

علي رضا بوج مهراني

أدّت التغييرات التي وصلت في السنوات الماضية في تعيين زمان عيد الفطر عمّا هو المدرج في التقويم الرسمي في إيران، إلى جلب أنظار الجميع بغية ابتكار منهج جديد لوضع التقويم القمري، وكذلك معايير علمية ودينية جديدة لرؤية الهلال.

لقد شغلت مسألة إمكان وعدم إمكان رؤية الهلال بال العلماء والباحثين في القرون السالفة، لوضع معيار علمي يحدّد هذا الموضوع، وفي القرن العشرين قدّم العديد من العلماء في البلدان الإسلامية والمسيحية نظريات علمية مختلفة في هذا الصدد، كان من أهمها ما عرضه العالم الفرنسي «آندريه وانجن» حول كيفية التوصّل لحدّ نظري لتشكّل الهلال، كما كان لعلماء من أمثال فادرينغهم، وماوندر، والياس، ويالوب، ومراكز رصدية مثل مرصد غرينويش، والمرصد النجومي لأفريقيا الجنوبية... إسهامات واضحة تهدف إلى وضع معايير تحدّد إمكان رؤية الهلال.

تحاول هذه المقالة دراسة التقويم الهجري القمري في إيران ما بين عامي ١٤٠٠ ـ ١٤٢٣ هـ وإعادة قراءة مسألة إمكان رؤية الهلال في التاسع والعشرين من الشهر (في تلك السنوات) اعتماداً على معيارين معتبرين عالمياً هما المعيار الفلكي الأفريقي الجنوبي ومعيار الدكتور يالوب.

وقد كشفت إعادة القراءة هذه عن وجود اختلافات ما بين ما توصل إليه القائمين على التقويم القمري الرسمي في إيران والمعيارين السالفة الإشارة إليهما.

من جهة أُخرى ، تحوّلت ثمانية شهور من رمضان ما بين عام ١٤١٢ - ١٤٢٢ هـ إلى شهور ناقصة (٢٩ يوماً) إثر ادعاءات برؤية الهلال في التاسع والعشرين من شهر رمضان ، وكذلك كان لتبديل شهر شعبان ١٤١٩ من ٣٠ إلى ٢٩ يوماً وعقبه إعلان شهر رمضان ٢٩ يوماً أيضاً . . تأثيراً على وضعية شهري شوّال وذي القعدة من عام ١٤١٩ هـ، الأمر الذي درسته هذه المقالة أيضاً مستعينةً بالمعايير العلمية .

اعتبار رؤية الهلال للمناطق المغايرة لمكان الناظر

جامعة شريف الصناعية

علي رضا موحّد نجاد

يرى مشهور فقهاء الشيعة أنّ رؤية الهلال في نقطة معينة تثبت الهلال في النقاط القريبة أو المتحدة الأُفق ، إلّا أنّ أغلب الفقهاء لا يضعون معياراً محدّداً للقرب أو البعد مكتفين بذكر بعضٍ من الأمثلة .

ففي تعريفهم لوحدة الأُفق يقولون : إذا رؤي الهلال في النقطة (ألف) فإنّه يرى في النقطة (باء) وبالعكس ، والظاهر أنّه لا يمكن وضع تحديد دقيق فلكياً لوحدة الأُفق أو تعدّدها .

وإذا ما تجاوزنا النظرية المشهورة ، نلاحظ أنّ الفقهاء الذين لا يشترطون وحدة الأُفق بل يثبتون الهلال حتى للمناطق البعيدة لا يشيرون إلى النطاق الذي يضمّ تلك المناطق عادةً .

ومن بين الفقهاء المتأخّرين ذهب آية الله الخوئي ﷺ إلى ثبوت الهلال للمناطق البعيدة شريطة وقوع لحظة الرؤية في ليل مشترك ، وفي الحقيقة يمكن القول بأنّ السيد الخوئي ﷺ لم يعر اهتماماً لمكان الرؤية وإنّما جعل الملاك كامناً في المعيار الزماني .

ويقيم السيد الخوئي ﷺ نظريته هذه استناداً إلى الروايات المطلقة التي تقبل شهادة العدلين على الرؤية ، (البينة من المسلمين أو أهل القبلة وتعابير من هذا القبيل) كما يعتمد السيد الخوئي أيضاً على عدّة روايات تقول إنّ هذا الهلال هو للّيلة الماضية ، وما شابه هذه العبارات ، ويستنتج من ذلك أنّ الهلال يرتهن لليل ، وعليه فإذا رؤي الهلال في مكان ما على سطح الكرة الأرضية قريب الغروب وكان هذا الزمان نهاراً لمناطق أُخرى فإنّ الرؤية ههنا لا تثبت الهلال في ذلك المكان لعدم الاشتراك في الليل ، وحيث يرى السيد الخوئي الليل ممتدّاً إلى طلوع الشمس فإنّ رؤية الهلال تثبته في كل الأماكن التي تشترك ما بين الغروب والطلوع .

إلّا أنّ ثمّة نظريات أُخرى في المقام يجدر ذكرها ، هي :

١ ـ إنّ رؤية الهلال يبدو في القسم المظلم منه نورٌ ضعيف خافت (مطوّق) يدلّ على أنّه للّيلة الثانية ، رغم أنّه بالتأكيد لم يكن قد رؤي في الليلة السابقة في المكان عينه ، وذلك اعتماداً على رواية صحيحة في هذا المجال .

٢ ـ إنّ أوّل رؤية للهلال في أيّة ليلة من ليالي الأُسبوع في المناطق التي يقطنها مسلمون ، تدل على ثبوت الهلال لعامّة المسلمين في العالم .

٣ ـ إنّ رؤية الهلال في أيّة نقطة من العالم ـ حتى لو كان في وسط المحيط ـ تدل على ثبوت الهلال للجميع في تلك الليلة .

٤ ـ كلّما كان الهلال قبل غروب الشمس في منطقة يثبت فيها حتى لو رؤي في المناطق البعيدة .

إضافة إلى هذه النظريات ، ثمّة نظريات أُخرى جديرة بالطرح والمناقشة ، الأمر الذي يدعونا في مقام انتقاء النظرية الصحيحة أو الأصح إلى دراسات فقهية وفلكية دقيقة .

دور الكمبيوتر في التنبؤ بالهلال وتنظيم التقويم الهجري

الفخري

تمنح الخدمات الكمبيوترية في هذا العصر الإنسان إمكانات فريدة لا نظير لها على مختلف الصعد، وقد استفادت عمليات تنظيم التقويم الهجري وما يتصل به من قضايا من هذه التقنية الجديدة أيّما استفادة نظراً للطبيعة الحسابية التي تحكمها، إلى حدّ أصبحت الاستفادة من الأقراص المدمّجة المتخصصة بقضايا الفلك والنجوم هي السبيل الوحيد للوصول السريع والدقيق للنتائج الفلكية.

إنّ مقارنة حالات الهلال وميزاته في أوضاع مختلفة، وتأمين الرسم البياني الإحصائي الجديد والمتعلّق بشرائط المكان وأوضاع القمر، والرسم البياني الآخر المتعلّق بإمكان رؤية الهلال على الخارطة المسطحة، والكثير الكثير من الموارد المفيدة الأُخرى.. كل ذلك دور منحصر اليوم بالأقراص الفلكية.

وإذا ما عطفنا النظر إلى الحاجات الملحّة لتبادل المعلومات والتجارب الرصدية والفلكية فيما يخصّ رؤية الهلال، وجدنا أنّ الاستفادة قدر الإمكان من شبكة المعلومات العالمية (الانترنت) تلعب أكبر الدور في التعيين الدقيق لضوابط استخراج التقويم القمري.

تحاول هذه المقالة المرور بشكل سريع وخاطف على الأقراص المدمّجة المتوفرة على هذا الصعيد، وكذلك بعض المواقع والصفحات الموجودة على شبكة الانترنت، واللجان والمؤسسات التحقيقية والعلمية، وكذا الدراسات والبحوث المعنية برؤية الهلال على الشبكة عينها.

عرض تصويري لغروب الهلال

جامعة الفردوسي ـ مشهد

محمّد مهدي المطيعي

يعدّ رصد تولّد الهلال واحدة من أكثر الظواهر الفلكية إثارة، وربما تكون سبباً أحياناً في إخفاق الراصدين المتتبعين للقمر وفشلهم في اصطياده، هذا إضافة إلى قيام العديد من الأعمال الشرعية في الدين الإسلامي على أساس التاريخ الهجري القمري مما يجعل مشاهدة الهلال ذا أهمية خاصة في أوساط المسلمين نظراً لكون الرؤية هي الأساس في بداية الشهور ونهايتها.

إنّ معرفة موضع الهلال في السماء لحظة الغروب تعدّ واحدة من أكثر العوامل أساسية في الوصول إلى رصد ناجح وموفق.

تعرض هذه المقالة القرص المدمّج الذي قام المؤلف بإعداده، كما يضع تصويراً لغروب الهلال آخذاً بعين الاعتبار أُفق الناظر وذلك على شاشة الكمبيوتر حتى يتسنّى بذلك البحث والوصول إلى هذا الجرم السماوي في أسرع وقت ممكن وأكثر دقة متوفّرة، كما يضع هذا القرص في أيدي الراغبين والمتابعين تحديدات حول زمان طلوع وغروب الشمس والقمر، ومكان هذه الأجرام في السماء في أيّ تاريخ وأي زمان وأي مكان على سطح الكرة الأرضية، ويقدّم حسابات تعالج أوقات الهلال كلّ عام، ودرجة الضوء التي يحوزها الهلال وفقاً للزمان والتاريخ المعين...

إضافة إلى كل ذلك، يمكن ـ عند الرغبة ـ مشاهدة صورة حقيقية من الأُفق الذي يتمّ الرصد فيه، وعقب القيام بالتنظيمات والإجراءات اللازمة يمكن مشاهدة غروب الشمس والقمر على شاشة الكمبيوتر الشخصي، وهكذا بمرور الزمان يمكن مشاهدة ظاهرة ظلام الأُفق أيضاً.

وبالحصول على هذا القرص المدمّج يمكن بسهولة القيام ببحث واسع لرؤية الهلال في الأُفق الغربي في زاوية بالغة الصغر، مما يضاعف من احتمال الرؤية بصورة ملحوظة، وكذلك عقب غروب الهلال في الأُفق، مما يمنع من إتلاف الوقت وضياع الجهود بلا فائدة للرؤية.

ويعالج القرص أيضاً كيفية استخدامه وما يلزم مراعاته للتوصل إلى استخدام صحيح.

دراسة حول أحاديث الشيعة والسنة الواردة في معايير الإعلان عن الشهر القمري، وتقييم فقهاء الشورى العالي للإفتاء في العربية السعودية

الدكتور محمّد علي الخدايارى

تعالج المقالة العنصر الرئيس في عدم التنسيق بين البلدان الإسلامية فيما يتعلّق بالإعلان عن حلول الأشهر القمرية، وذلك عبر مدخل من الآيات والروايات التي عالجت بدايات الشهور في المصادر الحديثية الشيعية والسنية، ووفقاً لذلك يمكن القول بأنّ المعايير التي اعتمدها المجلس العالي للإفتاء السعودي هي السبب في تشتّت الآراء الراجعة إلى بدايات الشهور، وهي معايير لا تتطابق على الإطلاق مع أيّ من المبادئ الحديثة، وبانكشاف ضعف وخواء هذه المعايير - ومن ثمّ التخلي عنها - يمكن الحد بشكل كبير من المشكلات الموجودة على هذا الصعيد.

إنّ معيار الرؤية هو المعيار الأصيل، والفلك لا يمكنه إلّا تحديد متى تغدو رؤية الهلال ممكنة حتماً أو مستحيلة، أمّا في الموارد الفاصلة فإنّ الرؤية بالعين تحوز الأهمية القصوى.

أخطاء التقويم القمري في التقاويم وكتب الرحّالة
شواهد وعينات

ماشاء الله الإحيائي

باحث ومحقق في تاريخ العلوم

أدّى التطوّر الهائل في وسائل الاتصال العامة وانفجار المعلوماتية في العصر الحاضر إلى المزيد من الاكتشافات التي طالت الأخطاء التي حصلت وتحصل في تدوين التقويم الهجري القمري وفي مسألة الإعلان الواقعي عن رؤية الهلال في أوائل الشهور القمرية .

إلّا أنّ دراسة التقاويم القديمة وكتب الرحلات والأسفار تؤكّد بقوّة على وجود هذا النوع من الأخطاء في الماضي البعيد والقريب .

تعالج هذه المقالة نتائج رحلتين هما رحلة فرهاد ميرزا وما كتبه حول بداية شهر ذي الحجة عام ١٢٩٢ هـ. ق (١٨٧٥ م) في العربية السعودية اليوم ، ورحلة آية الله طالقاني وما جاء فيها حول أوّل شهر ذي الحجة من عام ١٣٧١ هـ. ق . (١٩٥٢ م) في البلد نفسه ، وتدرس المقالة أيضاً تقويماً متعلّقاً بأواخر الفترة العثمانية يتحدّث عن بداية شهر ذي الحجة من عام ١٣٢٤ هـ. ق (١٩٠٧ م) وذلك في عهد السلطان عبد الحميد الثاني .

وتؤكّد المقالة على عدم التطابق ما بين التحديدات التي دوّنت في العينات الثلاث المذكورة وما بين الضوابط والمعايير الفلكية ، بل برز هذا الحال أيضاً في حالتين أُخريتين هما : تحديد كسوف الشمس ، ورؤية هلال أوّل الشهر .

وهذه المقالة تمثل ثلاث دراسات مستقلة قدّمت إلى ثلاثة مؤتمرات دولية في تركيا ، وبلجيكا والمكسيك .

تفسير أهلّة القمر في القرآن الكريم

السيد محمود كلابكيرنيك

إنّ معرفة فلسفة الخلقة ونظامها تعد الخطوة الأُولى لمسير الإنسان نحو الخالق والاهتداء إليه.

يصوّر القرآن الكريم مظاهر الوجود والخلقة العجيبة كافة، ويتحدّث عن حركة الأجرام السماوية من الشمس والقمر والأرض والنجوم... في آيات من قبيل:

﴿ **إذا الشمس كوّرت * وإذا النجوم انكدرت...** ﴾ أي إلى حدّ الحديث عن مصيرها، كل ذلك بعبارات بالغة البساطة مليئة بالمعاني والإعجاز.

والجواب القرآني مقابل السؤال عن الأهلّة: ﴿ **يسألونك عن الأهلّة...** ﴾ هو:

﴿ **قل هي مواقيت للناس والحج...** ﴾ وهذا النوع من رسم معالم طريق الحياة والاعتياد على الحياة النظامية المنظمة... هو المطلوب، وذلك حتى تتناغم سلوكيات الإنسان مع المقاييس الطبيعية.

إنّ الشرح الإجمالي للآية الشريفة اعتماداً على الآيات الأُخرى وبالاستفادة من التفاسير والمقارنة مع التعاريف والمعطيات الرياضية والفلكية لهو طريق مليء بالأسرار والرموز التي تشدّ الإنسان لمعرفة الله تعالى.

تقرير موجز عن مراتب الاستهلال في إيران والعالم

السيد محسن قاضي مير سعيد

يتعرّض التقرير لما يلي :

١ ـ المصادر التي استقيت منها هذه الرتب .

٢ ـ رتبة رؤية الهلال ليلاً وصباحاً بالعين المجرّدة .

٣ ـ رتبة رؤية الهلال ليلاً وصباحاً بواسطة الآلات .

٤ ـ جدول لأكثر الرتب العالمية اعتباراً بالعين المجرّدة وغيرها .

هذا ، وقد أنهى الملتقى أعماله ببيان ختامي تضمّن النقاط التالية :

١ ـ التأكيد على إقامة مثل هذه الملتقيات العلمية التخصّصية سنوياً من أجل اجتناب حالة الفوضى وعدم الانسجام بين التقاويم ، وإيجاد طريق للخلاص من التشويش الذي شاهدناه في السنوات الأخيرة ، وأيضاً ضرورة الاستمرار في البحث والتحقيق حول رؤية الهلال .

٢ ـ التأكيد على الإفادة الواعية من الاكتشافات الحديثة المؤيدة من المصادر العلمية العالمية ، سيما التنبؤ بمدى إمكان أو عدم إمكان رؤية الهلال في أوّل كلّ شهر .

٣ ـ نظراً لسعة المعلومات وسرعة نقل الأخبار فقد اعتبر من الضروري إعطاء تعريف جديد وكامل لموضوع رؤية الهلال من الزاوية الفقهية وما هي الملاكات في اعتبار نتائج المشاهدة أو الرصد ، وأيضاً ضرورة توسعة مساحة تلك النتائج .

٤ ـ تمّ التأكيد على أهمية إعداد تقويم قمري للعالم الاسلامي يبتني على نفس ضوابط الرؤية .

٥ ـ اعتبر الشروع بالتحقيق حول التراث العلمي الفلكي الإسلامي أمراً مفيداً ، وكذلك الاستمرار في التحقيق حول التراث الفقهي في مجال رؤية الهلال وذلك بالاستعانة بإمكانات المؤسسات المرتبطة بمنظمة المؤتمر الإسلامي ، وكذلك القيام بدورات علمية وتعليمية في هذا الإطار في البلدان الإسلامية المختلفة ، وإصلاح وتطوير التعليم الفلكي الحالي في البلاد .

٦ ـ تمّ اقتراح تشكيل شورى الاستهلال بالاستفادة من مجاميع الرصد المدرّبة وذات التجربة ككادر أصلي لإعطاء الرأي التخصصي بالنسبة لرؤية الهلال وتهيئة الظروف المناسبة لرصد الهلال في بداية الأشهر القمرية لكلّ الراغبين بالاستهلال من خلال الوفود الفلكية .

٧ ـ التأكيد على دعم وسائل الإعلام العامة بحيث تكون قادرة على تغطية العالم الإسلامي بأسره فيما يرتبط برؤية الهلال والتقويم الهجري القمري من خلال التلفزة والإذاعة ووسائل الإعلام الأُخرى ، وكذلك إنشاء مكتبة تخصصية وإنشاء بانك للمعلومات في شبكة الاتصال العالمية للوصول إلى توحيد الرأي والتقليل من حدّة الاختلافات .

٨ ـ اقتُرح تأسيس محطات للرصد لإسناد التقويم الهجري القمري بإشراف مشترك من شورى الاستهلال وشورى التقويم باعتبارهم مرجعاً معتبراً في إيران وتوسعته في العالم الاسلامي .

٩ ـ واقتُرح أيضاً تنفيذ المشاريع التحقيقية العملية على الصعيدين الفقهي والفلكي من أجل إيضاح الأُمور الغامضة ورفع المجهولات الفعلية ، وللحصول على معلومات وبرامج كمبيوترية تسهّل أمر رؤية الهلال .

١٠ ـ وكتعظيم للمقام العلمي الشامخ لأُستاذ علم الفلك « هبة الله ذي الفنون » تمّ منح هدايا وأوسمة باسم الأُستاذ المرحوم للمحققين الممتازين في مجال رؤية الهلال .

مدخل إلى نظريّة الاحتمال

مع تطبيقاتها في المدرسة الفقهية

للشهيد السيّد محمّد باقر الصدر قدس سره

□ الشيخ أحمد عبد الله أبو زيد

القسم الثالث

ثالثاً: تطبيقات نظريّة الاحتمال في علم الرجال:

إلى جانب ما ذكرناه في القسم الثاني من هذه الدراسة [1]، تقف مجموعة من تطبيقات نظريّة الاحتمال في علم الرجال، عرضها السيّد الشهيد قدس سره في محاضراته وكتاباته الفقهيّة، وقد تبعه على ذلك بعضٌ من تلامذته وتلامذة تلامذته. وسنتعرّض إلى جملة منها، واقفين قليلاً عند التطبيق الأوّل، ليسهل على ضوئه تطبيقها في غيره من التطبيقات:

١ ـ التطبيق الأوّل ـ مراسيل محمد بن أبي عمير رحمه الله:

تعرّض الشيخ غلام رضا عرفانيان في كتابه «مشايخ الثقات» بعد تنقيحه لإمكان التعويل على الكبرى المدّعاة في كلام الشيخ الطوسي رحمه الله [2] بشأن

مشايخ ابن أبي عمير ﷺ وصفوان بن يحيى ﷺ وابن أبي نصر البزنطي ﷺ ، إلى حدود الاستفادة من الكبرى المذكورة ومدى إمكان التعويل عليها . وقد نقل في « الأمر التاسع » الذي عقده لهذا الغرض إفادات السيد الشهيد ﷺ في مجلس الدرس .

والظاهر أن كلامه ﷺ ينتهي بانتهاء الأمر التاسع . وقد أفاد من هذا التطبيق السيّد محمود الهاشمي في كتاب « الخمس » (٣) والسيّد كاظم الحائري في كتاب « القضاء » (٤) . ونحن في هذا المجال سنعكف على ذكر أمور :

١ ـ **الأول** : في ذكر سبب إرسال ابن أبي عمير ﷺ وتعريف المرسل والعدّة وتحديد الغاية من البحث .

٢ ـ **الثاني** : في تلخيص كلام الشهيد ﷺ في المقام .

٣ ـ **الثالث** : في بيان التطبيق الرياضيّ للسيّد الشهيد ﷺ .

٤ ـ **الرابع** : في تنقيح أنّ المناط هو نسبة الرواة أو الروايات أو أمر آخر .

٥ ـ **الخامس** : في التخريج الرياضيّ الدقيق لمسائل المقام وفق المتبنيّات المختلفة .

الأمر الأوّل

في سبب إرساله ؛ وتعريف المرسل والعدّة وتحديد الغاية من البحث

في سبب إرساله ﷺ : « محمد بن أبي عمير زياد بن عيسى أبو أحمد الأزدي : . . بغدادي الأصل والمقام لقي أبا الحسن موسى ﷺ وسمع منه أحاديث كناه في بعضها فقال : يا [أ] با أحمد وروى عن الرضا ﷺ ، جليل القدر عظيم المنزلة فينا وعند المخالفين . . . وكان حبس في أيام الرشيد فقيل :

لِيَلِيَ القضاء وقيل: إنه ولّي بعد ذلك وقيل: بل ليدلّ على مواضع الشيعة وأصحاب موسى بن جعفر عليه السلام. وروي أنّه ضرب أسواطاً بلغت منه فكاد أن يقرّ لعظم الألم فسمع محمد بن يونس بن عبد الرحمن وهو يقول: اتق الله يا محمد بن أبي عمير فصبر ففرّج الله.

وروي أنه حبسه المأمون حتى ولاه قضاء بعض البلاد وقيل: إنّ أخته دفنت كتبه في حال استتارها وكونه في الحبس أربع سنين فهلكت الكتب وقيل: بل تركتها في غرفة فسال عليها المطر فهلكت فحدّث من حفظه وممّا كان سلف له في أيدي الناس، فلهذا أصحابنا يسكنون إلى مراسيله، وقد صنّف كتباً كثيرة.. مات محمد بن أبي عمير سنة سبع عشرة ومائتين» (٥).

وقد ذكر «أنّ محمد بن أبي عمير أخذ وحبس وأصابه من الجهد والضيق والضرب أمر عظيم وأخذ كلّ شيء كان له وصاحبه المأمون وذلك بعد موت الرضا عليه السلام وذهبت كتب ابن أبي عمير فلم يخلص كتب أحاديثه فكان يحفظ أربعين جلداً فسمّاه نوادر فلذلك يوجد أحاديث متقطعة الأسانيد» (٦).

وروي أنّه سعي بمحمد بن أبي عمير واسم أبي عمير زياد إلى السلطان: أنه يعرف أسامي عامّة الشيعة بالعراق فأمره السلطان أن يسميهم فامتنع فجرّد وعلّق بين العقارين وضرب مائة سوط قال الفضل فسمعت ابن أبي عمير يقول: لما ضربت فبلغ الضرب مائة سوط أبلغ الضرب الألم إليّ فكدت أن أسمي فسمعت نداء محمد بن يونس بن عبد الرحمن يقول: يا محمد ابن أبي عمير اذكر موقفك بين يدي الله تعالى فتقويت بقوله فصبرت ولم أخبر والحمد لله قال الفضل فأضرّ به في هذا الشأن أكثر من مائة ألف درهم» (٧).

يقول السيّد الشهيد قدس سره: «أليس (محمد بن أبي عمير) على سبيل المثال هو ذاك الشخص الذي استطاع أن يصمد لا أمام خوف نفسي بل أمام تعذيب

خارجي ، وجّهه عليه أعظم سلاطين العالم في ذلك الوقت . . . قصّة نهب داره هي القصة التي جعلتنا نخسر كثيراً من أسانيد روايات (ابن أبي عمير) . يقولون : إنّ السبب في أنّ أكثر روايات هذا الرجل العظيم كانت مراسيل هو أنّ كتب هذا الرجل العظيم كانت من جملة الأموال التي نهبت وصودرت من بيته من قبل الآخرين ، ولهذا بقي ينقل ما علق بذهنه وكان لا يحفظ الأسانيد في كثير من الأحيان فكان يرسل ، ولهذا كانت روايات ابن أبي عمير أكثرها مراسيل . يجلس في الشرفة ويتلهّى ويشتغل بالروايات التي عرفها هو . لم يشعر بنوع من الانهيار ، كان لا يزال أقوى ما يكون صموداً ، وثباتاً ، واستبسالاً واعتقاداً بأنّ خطّ الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام هو الخطّ الصالح الذي يجب على الإنسان ـ ليكون إنساناً صالحاً ـ أن يواصل باستمرار فيه ، والبذل له ، والعطاء له بقدر ما يمكنه » (٨) .

تعريف المرسل : « المُرْسَل : بفتح السين ، لعلّه مأخوذ من إرسال الدابة أي رفع القيد والربط عنها ، فكأنّه بإسقاط الراوي رُفع الربط بين رجال السند بعضها ببعض ، وله إطلاقان : أحدهما المرسل بمعناه العام ، وهو حينئذٍ كلّ حديث حذفت رواته أجمع أو بعضها واحداً وأكثر ، وإن ذكر الساقط بلفظ مبهم كبعض وبعض أصحابنا ، دون ما إذا ذكر بلفظ مشترك وإن لم يميّز . . . والثاني المرسل بالمعنى الخاص ، وهو كلّ حديث أسنده التابعي إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم من غير ذكر الواسطة . . وهذا هو المعنى الأشهر له عند الجمهور . . » (٩) . « ويطلق عليه المُنْقَطِع والمَقْطوع بإسقاط شخص واحد ، والمُعْضَل بإسقاط أكثر » (١٠) .

أمّا حول حجيّة المراسيل ، فقد ذكر بعضهم قولين (١١) ، والآخر سبعة (١٢) ، وقد أنهاها بعض علماء الجمهور إلى أحد عشر (١٣) ، وأحصاها بعض علمائنا في واحد وعشرين (١٤) . و« مقتضى الأصول . .عدم حجيّة

المراسيل ، لأنّ شرط قبول الخبر الفاقد للقرينة هو وثاقة مخبره ، وهي غير محرزة في المرسل على الفرض » (١٥) .

تعريف العدّة : أمّا « العدّة » الواقعة في جملة من « المراسيل » فهي « الجماعة قلّت أو كثرت » (١٦) . ومن باب المثال ، فقد أحصى بعض الباحثين (١٧) عدد الكليني رحمه الله في « الكافي » فوجدها عشرين .

والمتحصّل أنّ المراسيل قد يقع فيها تعابير « الإبهام » من قبيل « عن رجل » ، « عن عدّة » ، « عن رهط » .. وهو الحاصل في مراسيل ابن أبي عمير رحمه الله .

وقد أخرج الميرداماد رحمه الله مثل التعبير بـ « عن بعض أصحابنا » عن حكم الإرسال « لأنّ هذه اللفظة تتضمّن الحكم له بصحّة المذهب واستقامة العقيدة ، بل إنّها في قوّة المدح له بجلالة القدر ، لأنّها لا تطلق إلا على من هو من علماء المذهب وفقهاء الدين » (١٨) . وقيل إنّ « المرسِل إمّا يرسل عن بعضهم أو عن جمع ، والأوّل لا يكون حجّة على الأصل ، والثاني حجّة للاطمئنان بعدم كذب جمع . فإذا قال الراوي عن عدّة أو عن جماعة أو عن غير واحد أو أمثال هذه العبارات نبني على اعتبار الرواية وإن لم نعرف المحذوفين بالمدح والذمّ ، للاطمئنان بعدم كذب جميع الجماعة المذكورة في أخبارهم » (١٩) . إلا أنّ حقّ المسألة هو التفصيل لأنّ النتيجة منوطة بعدد الرواة والروايات وعدد الجماعة ، على تفصيل يأتي .

تحديد الغاية من البحث : إنّ الغاية من تطبيق حساب الاحتمالات استبعادُ أن لا يكون واحدٌ على الأقلّ ـ ممّن يرسل عنهم ابن أبي عمير رحمه الله في قوله « عن عدّة من أصحابنا » ، « عن غير واحد » ، « عن رهط » ، « عن جماعة » ـ من الثقات ، أو قل استبعاد كونهم جميعهم من غير الثقات . ولكل من هاتين الصيغتين تخريجٌ رياضيٌّ يلائمها .

الأمر الثاني

في تلخيص كلام السيّد الشهيد ﷺ في المقام

أوقع الشهيد ﷺ البحث في مقامين :

الأوّل : في توثيق من صرّح ابن أبي عمير وصفوان بن يحيى وابن أبي نصر البزنطي ﷺ بالنقل عنه في مسانيدهم .

الثاني : في توثيق الواسطة في مراسيلهم بنحو ينتج اعتبار تلك المراسيل وحجيّتها . ويقع الكلام في هذا المقام في جهتين :

الجهة الأولى : إذا لم يفهم من سند الرواية تعدّد الوسيط مثل أن يروي عن « رجل » أو عن « بعض » .

الجهة الثانية : إذا فهم منه التعدّد كما إذا قال « عن غير واحد » ، « عن رهط » ، « عن جماعة من أصحابه » أو « من أصحابنا » وذلك في مقابل التعبير بـ« بعض أصحابه » .

أمّا الجهة الأولى ، فيثار فيها الإشكال المشهور حول « التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة » ، لأنّ توثيق المجهول بعموم عدم روايتهم إلا عن ثقة بعد العثور على روايتهم أحياناً عن المجروحين ، تمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة لخروج الفرد المجروح من تحت العام واحتمال كون المجهول هو ذاك المجروح . وقد ذكر ﷺ للجواب عنه محاولتين :

المحاولة الأولى : إنّ مفردات موضوع العام هي الروايات لا الرواة .

المحاولة الثانية : إنّ المقام ليس من موارد الشبهة المصداقيّة أصلاً بل هو مورد الشكّ في المعارض بتقريب أنّ تضعيف من ضعّف شهادة معارضة للشهادة بالوثاقة المستفاد من الرواية عنه .

ثمّ أجاب ﷺ عن كلا المحاولتين بجواب اعتبره السيّد الحائري [٢٠] إشكالاً مستقلاً لا جواباً عنهما . وعلى كلّ حال فتفصيل الكلام خارج عن مهمّة البحث ، فليراجع .

المحاولة الثالثة : أمّا المحاولة الثالثة التي ذكرها الشهيد ﷺ فهي قائمة على الاستفادة من حساب الاحتمالات ، ويأتي بيانه في الأمر الثالث بإذن الله تعالى . هذا كلّه فيما يتعلّق بالجهة الأولى حيث وحدة الوسيط المجهول التي ذكر الشهيد ﷺ في ذيلها احتمال نشوء التعبير بـ« عن رجل » من درجة من عدم الاعتناء ، ثمّ دفعه بإرجاعه إلى نسيان ابن أبي عمير ﷺ اسم الراوي نتيجة ما تعرّض له من تعذيب وفقدان كتبه كما مرّ .

أما الجهة الثانية : فالفرض فيها تعدّد الوسيط المجهول ، وهي تختلف عن الجهة الأولى من ناحية عدم ورود ما ذكر حول الكشف عن درجة من عدم الاعتناء لأنّه وعلى العكس من ذلك ، فإنّ التعبير بـ« عن غير واحد » يناسب الاعتناء والاهتمام لا عدمه . ثمّ إنّ حساب الاحتمالات في هذه الجهة يجري أسرع من قبل بدرجة عالية على ما يأتي بيانه .

الأمر الثالث

في بيان التطبيق الرياضيّ للسيّد الشهيد ﷺ

لقد أفاد السيد الشهيد ﷺ من صيغتين لتطبيق حساب الاحتمالات في مراسيل ابن أبي عمير ﷺ إحداهما تجري بلحاظ عدد المشايخ والأخرى بلحاظ عدد الروايات . لكنّه قام بتطبيقه باللحاظ الأوّل دون الثاني . وقد أعمل السيد الشهيد ﷺ هذا التطبيق تارةً في المراسيل التي يكون الوسيط المجهول فيها رجلاً واحداً كما لو قال « عن رجل » ، وأخرى في المراسيل التي يكون الوسيط

المجهول فيها متعدّداً كما لو قال « عن رهط » ، « عن غير واحد » ، « عن جماعة » .

وقد افترض ﷺ أنّ التعبير بـ« غير واحد » يشير على الأقلّ إلى « ٣ » أشخاص ، وبنى على ذلك ـ وهو صحيحٌ ـ لكنّ ذلك لا يمنع عن كونهم أكثر . فلو كانوا كذلك ، لجرى حساب الاحتمالات لحساب تضعيف إرساله عن غير الثقة ، وقد جرى ﷺ على كلّ حال مع أسوأ الفروض .

ثمّ إنّ المشايخ المرسَل عنهم هم المشايخ العرضيّون لا الطوليّون ، فلو أرسل « ابن أبي عمير » ﷺ عن شيخٍ له مجهولٍ وروى المجهول عن مجهول آخر ، فلا سبيل إلى توثيق ذلك فعلاً . وعلى كلّ حال ، ننتقل إلى ذكر تطبيقيه ﷺ :

أولاً : وحدة الوسيط المجهول : قال ﷺ :« إنّ هذا الوسيط المجهول إذا افترضنا أنّه مردّد بين جميع مشايخ ابن أبي عمير ومن روى عنه ، وكان مجموع من روى عنه ابن أبي عمير حوالي أربعمائة شخصاً وكان ثابت الضعف منهم بشهادة أخرى معتبرة لا يزيدون على ستة (أو حوالي ذلك) ـ كما دلّ عليه الإحصاء الدقيق ـ ثبت أنّ قيمة احتمال كون الوسيط واحداً من الثلاثمائة وخمسة وتسعين الذين ثبتت وثاقتهم بنفس رواية أبي عمير عنهم فقط ، أو بذلك وبغيره من الشهادات $\frac{٣٩،٥}{٤٠}$ ، وهذا بالغ درجة الاطمئنان فيكون حجة بدليل حجية الاطمئنان ، وتثبت بذلك حجية المرسلة . وكذلك الأمر لو فرضنا أنّ ثابتي الضعف كانوا عشرة في أربعمائة ، فإنّ احتمال كون الوسيط واحداً منهم يكون $\frac{١}{٤٠}$ واحتمال كونه من غيرهم $=\frac{٣٩}{٤٠}$ ، وهذا اطمئنان أيضاً » (٢١) .

ثانياً : تعدّد الوسيط المجهول : قال ﷺ :« إنّ الاحتمال هنا يبلغ درجة عالية من درجات الاطمئنان ؛ لأننا إذا فرضنا أنّ ثابتي الضعف عشرة في أربعمائة

فهذا يعني أنّ احتمال أن يكون الثلاثة كلّهم من العشرة هو $\frac{1}{40} \times \frac{1}{40} \times \frac{1}{40}$ = $\frac{1}{64000}$ ، واحتمال أن يكون أحدهم على الأقلّ من الثلاثمائة والتسعين الثقات هو $\frac{٦٣٩٩٩}{٦٤٠٠٠}$ ، وهذا من أرفع درجات الاطمئنان » (٢٢) .

ونلاحظ هنا أمرين :

الأوّل : أنّه ﷺ افترض أنّ احتمال كون الأوّل غير ثقة = احتمال كون الثاني كذلك = احتمال كون الثالث كذلك = $\frac{١}{٤٠}$ ، ممّا يعني أنّ المقام مأخوذ على أنّه من حالات الاحتمال غير المشروط ـ المتقدّم بيانه في القسم الرياضي ـ حيث لا يؤثّر أحد الاحتمالات في الاحتمال الآخر . ويأتي التدقيق في هذا الكلام .

الثاني : ذكر ﷺ أنّ احتمال كون أحدهم على الأقلّ ثقةً = ١ - احتمال كونهم جميعاً من غير الثقات ، وهذا يذكّرنا بالحوادث المتضادّة ـ المتقدّم بيانها في القسم الرياضي ـ والتي يساوي مجموع احتمالاتها واحداً .

هذا وقد أوضح ﷺ أنّ ما ذكره من كون قيمة احتمال أن يكون الوسيط الواحد في مرسلة ابن أبي عمير ﷺ ضعيفاً ($\frac{١}{٤٠}$) مبنيٌّ على عدّة أمور :

الأوّل : افتراض كون من ثبتت رواية ابن أبي عمير ﷺ عنهم « ٤٠٠ » وكون ثابتي الضعف « ١٠ » ، والصحيح عنده ﷺ كونهم « ٣٧٤ » وكون الضعاف منهم « ٦ » أو « ٧ » .

الثاني : قطع النظر عن احتمال أن يكون الوسيط المجهول من غير هؤلاء الأربعمائة ويكون ضعيفاً ، وهذا الاحتمال منفيّ تعبّداً بشمول دليل الحجيّة لشهادة ابن أبي عمير ﷺ . أمّا أن يكون من غيرهم ويكون ثقة فهو أمر محتمل غير منفيّ تعبّداً ، إلا أنّه في صالح وثاقة الوسيط .

الثالث : افتراض كون الاحتمالات متساوية في الجميع . قال ﷺ : « وأما الثالث : فلو لم نأخذ به لما اختلفت النتيجة ، بل لكان ـ على الأكثر ـ في صالح

احتمال وثاقة الوسيط في المرسلة .

وتوضيح ذلك : أنّا إذا أدخلنا في الحساب أنّ القيم الاحتمالية قد لا تكون متساويةً ؛ لأن احتمال كون الرواية عن المشايخ ، الذين كثرت رواية ابن أبي عمير عنهم أكبر من احتمال كونها عمّن لم يرو عنهم ابن أبي عمير إلاّ بضع روايات فهذا العامل سوف يكون عاملاً مضعّفاً لاحتمال كون المرسل عنه أحد الضعاف الستة ؛ لوضوح أن نسبة نفس الستة إلى مجموع مشايخ ابن أبي عمير فهذا يعني نشوء مضعف جديدٍ لاحتمال كون الوسيط أحد الستة . ولا شك في أنّ نسبة روايات ابن أبي عمير عن الأجلّة من مشايخه إلى مجموع رواياته أكثر كثيراً من نسبة أولئك الأجلة كأشخاص إلى مجموع مشايخه . وهذا يجعلنا نترّقب أن تكون نسبة روايات ابن أبي عمير عن الستة ضعاف إلى مجموع رواياته أصغر من نسبة نفس الستة إلى مجموع مشايخه . ولو فرضنا عدم الأصغرية والتطابق بين النسبتين فغايته أنّ تعديل الفرض الثالث لم يقوِّ احتمال وثاقة الوسيط ولم يضعّفه » (٢٣) .

▣ **تنبيهات** : ولا بأس هنا بالإشارة إلى تنبيهات :

التنبيه الأوّل : لا بدّ من حمل كلامه ﷺ في « الأمر الثالث » على حالة « وحدة الوسيط المجهول » فحسب وعدم شموله لحالة تعدّده . وهو القدر المتيقّن من كلامه حيث فرّعه على قوله « ثمّ إنّ ما ذكرناه من كون قيمة احتمال أن يكون الوسيط الواحد . . » . والسبب في ذلك أنّ فرض تعدّد الوسيط المجهول يلعب دائماً دور المضعّف لاحتمال ضعف المرسلة ، حتى لو قلنا إنّ نسبة الروايات متساوية بل حتّى لو قلنا إنّ نسبة روايته عن الضعاف أكثر من نسبة روايته عن الثقات . فلو قلنا بتساوي النسبة سيكون احتمال الإرسال عن الضعاف يساوي : ٥٠×٥٠×٥٠= « ١٢،٥٪ » . ولو تنزّلنا سلبيّاً وقلنا إنّ نسبة روايته عن الضعاف « ٧٥٪ » من مجموع رواياته ، فإنّ احتمال الإرسال عن

الضعاف سيساوي : ٧٥×٧٥×٧٥= « ١٨، ٤٢٪ » . وقد رأيت كيف ضؤل احتمال الإرسال عن ثلاثة من الضعاف في حالة التساوي وفي حالة كون النسبة لصالح الضعاف . وعليه لا يشمل كلامه ﷺ حالة « تعدّد الوسيط » .

التنبيه الثاني : ثمّ إنّه ﷺ قد علّق نسبة الرواية عن الضعاف بالنسبة إلى مجموع رواياته على نسبة نفس الستّة بالنسبة إلى مجموع الرواة قائلاً إنّ « نسبة الرواية عن هؤلاء الستّة إلى مجموع روايات ابن أبي عمير إذا كانت أصغر من نسبة نفس الستّة إلى مجموع مشايخ ابن أبي عمير فهذا يعني نشوء مضعّف جديد لاحتمال كون الوسيط أحد الستّة » . والحال أنّ هذا المضعّف ـ على تقدير استقلاليته ـ مرتبط بنسبة التساوي ولا علاقة له بنسبة الرواة ، إذ حتى لو فرضنا أنّ نسبة المشايخ الضعاف « ٢٪ » ونسبة رواياته عن الضعاف « ٥٪ » ، فإنّه يكون عاملاً مضعّفاً طالما أنّه أقلّ من نسبة التساوي أي « ٥٠٪ » . وعليه يكون تأييد البعض لهذا الكلام بأنّه صحيح [٢٤] ، غيرُ صحيح .

الثالث : إنّ المفهوم من كلامه ﷺ هو كون « نسبة الرواة » و« نسبة الروايات » عاملين مستقلّين ، وذلك لتعبيره ﷺ بـ« مضعّف جديد » . ولو صحّ تفسير الموقف بما يأتي في الأمر الرابع ، فسيظهر حينئذٍ عدم تماميّة ما ذكره ﷺ هنا .

الأمر الرابع

في تنقيح أنّ المناط هو نسبة الرواة أو الروايات أو أمر آخر

قلنا إنّ السيّد الشهيد ﷺ أعمل حساب الاحتمالات بلحاظ نسبة المشايخ ، وأشار إلى جريانه بلحاظ نسبة الروايات في غير حالة التساوي . وبناءً عليه فلا يصحّ أن ننسب إليه القول بأنّ المناط هو نسبة الرواة دون تفصيل . ولو نسبناه إليه لاحقاً فهو من باب التنزّل والمسامحة أو السهو ليس إلا .

إشكال الشيخ الداوري على السيّد الشهيد ﷺ :

لكن مع ذلك ، فقد سجّل عليه الشيخ « مسلم الداورى » في « أصول علم الرجال » إشكالين يتعلّق أحدهما بـ« حساب الاحتمالات » ، والآخر بـ« الشهادة » . ولا يعنينا في البحث سوى التعرّض للإشكال الأوّل حيث يقول الشيخ المستشكل بعد ذكره لحاصل ما بيّنه ﷺ : « إنّ ملاحظة النسبة يراعى فيها الموارد لا الأشخاص ، بمعنى أن نحصر أولاً ما رواه هؤلاء عمّن لم يرد في حقّهم تضعيف ، ونحصر ثانياً ما رووه عمّن لم يرد في حقّهم التضعيف ، ثمّ نقيس هذا بذاك ، لا أنّنا نلاحظ النسبة بين المشايخ ، فقد تنعكس النسبة ، إذ قد يروي ابن أبي عمير ـ مثلاً ـ عن شخص ضعيف كثيراً ، ويروي عن آخر لم يرد فيه تضعيف قليلاً ، وحينئذ ينعكس الحال ، فالمناط في النسبة هي روايات ابن أبي عمير لا من يروي عنهم » (٢٥) .

و الشيخ الداوري ، وإن كان قد ذكر إشكالاً واحداً على ما نحن فيه ، إلا أنّ من الممكن حلّه إلى شقّين :

١ ـ الشقّ الأوّل : في لزوم مراعاة الموارد :

وجوابه : إنّنا بعد التسليم بلزوم مراعاة الموارد ، نعجب من توجيه الإشكال المذكور إلى الشهيد ﷺ بعد أن كان ﷺ لم يغفل عن هذا الأمر ، بل ذكره فيما نقلناه عنه حيث قال :« أنّا إذا أدخلنا في الحساب أنّ القيم الاحتمالية قد لا تكون متساوية ؛ لأنّ احتمال كون الرواية عن المشايخ الذين كثرت رواية ابن أبي عمير عنهم أكبر من احتمال كونها عمّن لم يروِ عنهم ابن أبي عمير إلا بضع روايات ، فهذا العامل سوف يكون عاملاً مضعّفاً لاحتمال كون المرسل عنه أحد الضعاف الستة » .

بل إنّ الشيخ الداوري نفسه وقبل الإشكال على السيد الشهيد ﷺ ذكر حاصل كلامه ﷺ فقال عن لسانه ﷺ أنّا إذا لاحظنا النسبة بين ما يرويه هؤلاء

المشايخ عن مشايخهم الذين لم يرد في حقّهم تضعيف، وبين ما يروونه عن الضعفاء، نجد أنّ النسبة ضئيلة جداً بحيث لا ترفع الاطمئنان ولا تخدش في حصوله بوثاقة الجميع فيكون ما روى عن الضعفاء بمنزلة الشاذّ النادر . . » (٢٦) . إذاً فالسيد الشهيد ﷺ وبحسب نقل الشيخ نفسه لم يغفل عن ذلك .

٢ ـ الشقّ الثاني : في عدم مراعاة الأشخاص :

وهو القول بأنّ « المناط في النسبة هي روايات ابن أبي عمير لا من يروي عنهم » . ويجاب عن هذا الإشكال :

أولاً : إنّ المستشكل إن كان يريد أنّ ملاحظة النسب بين الروايات أنفع من ملاحظة النسب بين المشايخ، ولم يكن يقصد أنّ ملاحظة النسب بين المشايخ أمرٌ غير سليم، فهذا بحثٌ صغروي، وهو محقٌّ فيه كما يأتي بيانه رياضياً . أمّا إن كان مراده أنّ من غير الصحيح ملاحظة النسبة بين المشايخ ـ وهو ظاهر عبارته ـ، فتأتي مناقشته .

ثانياً : طالما أنّ الشهيد ﷺ قد نبّه إلى انحصار بيانه في حالة تساوي نسبة الرواية ـ مع افتراض وحدة الوسيط كما نبّهنا إليه سابقاً ـ، فلا يصحّ منهجيّاً الإشكال عليه بما ذكر وتحميله أكثر ممّا قاله، لأنّه ﷺ قد افترض في المقام تجربة « محايدة » « Neutral » ينعدم فيها الداعي عند ابن أبي عمير ﷺ للرواية عن شخص دون آخر . بل وبدل ردّ هذا البيان، فإنّنا ندّعي أنّه غاية في الأهميّة لأنّه البيان الوحيد النافع فيما لو بالغنا في السلبيّة وافترضنا أنّ ابن أبي عمير ﷺ يروي عن مشايخه عشوائياً، مفترضين عدوله ﷺ عن ديدنه . فهل ينفع والحال هذه سوى البحث عن احتمال اجتماع ثلاثة من مشايخه على الضعف في سند المرسلة بالنحو الذي طبّقه السيّد الشهيد ﷺ ؟

ثالثاً: لا ريب في أنّ المستشكل قد ساق كلامه على مستوى البحث الكبروي إذ قال « فقد تنعكس النسبة ، إذ قد يروي ابن أبي عمير ـ مثلاً ـ عن شخص ضعيف كثيراً ، ويروي عن آخر لم يرد فيه تضعيف قليلاً ، وحينئذ ينعكس الحال » . ومن هنا أمكننا النقض عليه بافتراض صورة لا يجدي فيها لحاظ نسبة الروايات بالمعنى الذي تبنّاه هو ، وذلك بأن نعكس الحال بلحاظ عدد الرواة والروايات (نعم ، سنذكر لدى تعيين الموقف المختار معنىً لذلك يحلّ المشكلة) ، وحاصل هذه الصورة النقضيّة أنّنا لو افترضنا أنّ لابن أبي عمير رحمه الله مئة شيخ ، عشرة منهم ثقات وتسعون ضعاف ، وله عشر روايات فقط ، يروي خمساً منها عن مشايخه الضعاف التسعين ، وخمساً عن مشايخه الثقات العشرة [٢٧] ، فهل يلتزم المستشكل هنا بجريان حساب الاحتمالات بلحاظ نسبة الروايات بالمعنى الذي ذكره هو ، ويقول بتساوي الاحتمال طالما أنّ نسبة رواياته عن الضعاف تساوي نسبة رواياته عن الثقات ؟

ولو أردنا التمثّل بتعابير الشهيد قدس سره في محاضراته وكتاباته الأصوليّة ، لقلنا إنّ هذه الصورة من المنبّهات على بطلان الطريقة التي فسّر بها المستشكلُ الموقف . وسيكون هذا المنبّه منطلقاً لتفسير المسألة بتفسير يتخطّى ما ذكره الشهيد قدس سره والمستشكل على حدّ سواء .

بيان الموقف المختار :

يتقوّم كلّ نقل بثلاثة عناصر : « الناقل » ، « المنقول عنه » و« المفاد المنقول » . ولو لاحظنا المقدار الذي بيّنه السيّد الشهيد قدس سره ، لوجدنا أنّه كان ناظراً إلى عنصر « الناقل » ، بينما دعا الشيخ الداوري إلى لحاظ عنصر « المفاد المنقول » .

وقد تسأل عن سبب التعبير بـ« المنقول » بدل التعبير بـ« الرواية » .

والجواب أنّ السبب في ذلك هو أنّنا أردنا منذ البداية التمييز بين « الرواية » على نحو « المصدر » و« الرواية » على نحو « اسم المصدر » ، وما كان الشيخ الداوري ناظراً إليه هو « الرواية » على نحو اسم المصدر لا المصدر ، أي « المرويّ » . ونمهّد للموقف المختار بالتنبيه إلى أمرين :

١ ـ **إلغاء خصوصيّة الرواة** : فإنّنا لو دقّقنا في عمليّة الرواية ، لوجدنا أنّ الراوي لا يروي عن المرويّ عنه لخصوصيّات ذاتيّة تميّزه عن غيره سوى ما يرجع غالباً إلى الوثاقة وما شاكل . وعليه يرجع في الواقع نقلُ روايتين عن ثقةٍ واحد إلى نقل روايتين عن ثقتين ، لأنّه لا خصوصيّة لشخص المرويّ عنه كما قلنا . فمن يروي عن « زرارة » مثلاً ، لا يروي عنه إلا لمواصفات الوثاقة التي يشترك فيها مع « أبان » لا لموصفات الطول والعرض واللون التي تميّزه عنه . وبناءً عليه ، فلو روى ابن أبي عمير ﷺ ألف رواية عن مئة من الثقات هم « أ » و« ب » و« ج » . . . فقد رواها في واقع الأمر عن ألف ثقة اتّحد الكثير منهم خارجاً في شخصٍ واحد ، ليصبحوا مئة .

وبعد هذا قد تقول إنّ الحقّ إذاً مع الشيخ الداوري حيث أرجع إلى نسبة الروايات ، وقد أرجع الموقف المختار عدد الرواة إلى عدد الروايات . لكنّنا نقول إنّ الموقف لم يتّضح بعد ، وهذا البيان غير كافٍ للإجابة عن المنبّه الذي قدّمناه سابقاً ، فانتظر .

٢ ـ **انحلال الرواية** : وكذلك الأمر بالنسبة إلى الرواية ، فالراوي عندما يروي مفاداً ما ، فإنّه لا يكون على الغالب ناظراً إلى شخص هذا المفاد . ومن باب التقريب نقول : إنّ ابن أبي عمير ﷺ حال روايته المفاد « أ » عن ثلاثة أشخاص ، فإنّه لو روى له كلٌّ منهم مفاداً مغايراً للمفاد الذي رواه الآخر ، لرواه عنهم ، لأنّ وحدة المفاد المرويّ أو تعدّده لا يعنيانه . ثمّ دعنا ننتقل إلى الجانب السلبيّ ، ألا ترى أنّ الكذّاب فى أعين الناس كذّاب لمجرّد إكثاره الكذب

حتى لو كان المفاد فى أكاذيبه جميعاً مفاداً واحداً ؟

وعليه فإنّ الوقوف عند عدد الرواة وعدد الروايات ـ بمعنى المفاد المرويّ ـ وقوف عند ظاهر الأمور ، والواجب لحاظ عمليّة « الرواية » أي « الرواية » على نحو المصدر ، وذلك لأنّ عملية نقل الرواية هي الكاشفة عن الداعي الموجود لدى الراوي إلى النقل عن الثقات دون الضعاف ، وليس الكاشف عن هذا الداعي هو عدد المفادات المروية أو عدد المروي عنهم .

والثمرة المترتّبة على ذلك ، أنّ ما نقل أو أرسل عن جماعة يكون بحكم الروايات بعدد من نقل أو أرسل عنهم ، فلو كانوا ثلاثة ، لكانت الرواية عنهم بحكم ثلاث روايات .

الجواب عن النقض المتقدّم على ضوء الموقف المختار :

وجواب الصورة التي ذكرناها سابقاً في مقام النقض على الشيخ الداوري يكون على النحو التالي : إنّ رواية خمس روايات عن عشرة رواة بحكم عشر روايات ، ورواية خمس روايات عن تسعين ضعيفاً بحكم تسعين رواية ، وذلك كلّه على نحو « المصدر » . وقد رأيت هنا أنّ نسبة الروايات رجعت إلى نسبة الرواة لا العكس ، فالمسألة إذن اتفاقيّة . وما ينجي من التخبّط في هذه الاتفاقيّة والصدفة هو لحاظ الرواية على نحو « المصدر » أي عمليّة الرواية .

إيقاع المصالحة بين السيّد الشهيد ﷺ والشيخ الداوري :

ولو أردنا التمثّل بتعابير السيّد الشهيد ﷺ مرّةً ثانية لقلنا بإمكان إيقاع المصالحة بينه ﷺ وبين الشيخ الداوري ، حيث ظهر أنّ كلامهما يرجع في حقيقته إلى عامل واحد وهو « الرواية » على نحو المصدر أي « عمليّة الرواية » ، وأنّه ليس لدينا في المقام عاملان مستقلان حتى يقع النزاع في أنّ المناط هو أيّ منهما . نعم لا شكّ بأنّ مقداراً من هذه المصالحة تبرّعي .

الأمر الخامس

في التخريج الرياضي الدقيق وفق المتبنيّات المختلفة

بعد الفراغ عن تنقيح المناط في جريان حساب الاحتمالات، ننتقل إلى تطبيقه الدقيق بلحاظ «نسبة المشايخ» ثمّ «نسبة الروايات» ثمّ بلحاظ «الموقف المختار»:

أوّلاً - بلحاظ نسبة المشايخ:

وقد كنّا ذكرنا تطبيق السيّد الشهيد ﷺ في المقام، غير أنّنا نعرضه هنا بطريقة فنيّة أدقّ. ولا بدّ من إرجاع التسامح الحاصل في تطبيقه ﷺ بلحاظ الهيئة إلى أحد أمور:

أ - إلى الموقف التدريسي الذي يملي على الأستاذ مراعاة الأوضاع الثقافيّة لشرائح من طلابه.

ب - إلى أنّ تطبيقه بالوجه المتقدّم كافٍ من أجل تصحيح مرسلات ابن أبي عمير ﷺ. لكنّه بطبيعة الحال لن يسلبنا الحقّ في بيان الوجه الأتمّ.

ج - إنّ الأمر قد يكون راجعاً إلى المقرّر، وهو بعيد، إذ لا ثمرة علميّة من وراء ذكر الوجه التسامحي على تقدير ذكر الأستاذ للوجه الصحيح إلا عمل المقرّر نفسه بأحد الوجهين المتقدّمين.

وإلا فلا بدّ من القول دون تحفّظ: إنّ غياب الوجه الفنّي والرياضي الصحيح عن السيد الشهيد ﷺ ينفيه حساب الاحتمالات نفسه، لأنّ ما سنذكره هنا يتصاغر أمام ما بيّنه ﷺ في «الأسس المنطقية للاستقراء».

وعلى أيّة حال، فإنّ لابن أبي عمير ﷺ «٣٧٤» شيخاً بحسب إحصاء السيّد الشهيد ﷺ فيهم «٦» من الضعاف، ولعلّهم أزيد من ذلك حيث بلغوا «٤١٨» عند الشيخ عرفانيان. وقد ثبت ضعف ستّة منهم، والبعض منهم لم يقع في

أسانيد الكتب الأربعة ، وفي المجموع هم : الحسين بن أحمد المنقري ، عليّ بن حديد ، عمرو بن جميع ، يونس بن ظبيان ، أبو البختري ، عبدالله بن القاسم .

وسبعة منهم غير ثابتي الضعف ، وإنّما هو محتمل فيهم ، وهم : داود الرقّي ، عبدالرحمان بن سالم ، علي بن أبي حمزة ، محمّد بن سنان (والصحيح عدم كونه من مشايخه) ، معلى بن خنيس ، مفضّل بن صالح ومفضّل بن عمر .

أما بالنسبة إلى البيان الرياضيّ الصحيح ، فيمكن بيانه بصيغ متعدّدة :

١ ـ تطبيق حساب التوافيق :

ويمكن في المقام تطبيق حساب التوافيق باعتبار أنّنا نريد التوصّل إلى احتمال أن يكون أفراد العدّة ـ الذين هم مجموعة من مجموع المشايخ ـ جزءاً من مجموعة الرواة غير الثقات . هذا بلحاظ « البيان السلبيّ » ، أما « البيان الإيجابيّ » ، أي احتمال كون أحدهم على الأقلّ من الثقات = ١ - احتمال كونهم جميعاً من غير الثقات . وعلى هذا الأساس سيكون تعاملنا مع المسألة على أنّها من حالات الاحتمالات التي يساوي الاحتمال فيها : عدد الحالات المتوفرة ٪ عدد الحالات الممكنة . والمتوفرةُ كونهم من غير الثقات ، والممكنةُ كونهم من مجموع المشايخ . ومن هنا فإنّ احتمال كونهم جميعاً من غير الثقات :

$$\frac{120}{51894744} = \frac{(6\times5\times4)}{(374\times373\times372)} = \frac{\frac{(6\times5\times4)\times3!}{3!}}{\frac{(374\times373\times372)\times371!}{371!}} = \frac{\frac{6!}{3!\times3!}}{\frac{374!}{3!\times371!}} = \frac{\frac{6!}{3!\times(6-3)!}}{\frac{374!}{3!\times(374-3)!}} = \frac{C_6^3}{C_{374}^3}$$

٢ ـ تطبيق « بدهيّة الاتصال » في الاحتمالات المشروطة :

نذكّر أولاً بأنّ اللجوء إلى بدهيّة الاتصال يكون من أجل التوصّل إلى احتمال تحقّق مجموعة من الحوادث معاً . وعلينا هنا العمل بحسب

ما اصطلحنا عليه بـ « البيان السلبيّ » حيث البحث عن احتمال كون الرواة جميعهم من غير الثقات .

وتطبيق بدهيّة الاتصال في الاحتمالات المشروطة متوقّف على إثبات كون المقام من حالات الاحتمالات المشروطة . وهو سهلٌ بعد وضوح كون اختيار الراوي الأول يوجب نقصان عدد الرواة المتبقّين ، لأنّ اختياره في المرة الأولى يتبعه إلغاؤه من المتبقّين لدى اختيار الراوي الثاني ، وإلغاؤه والثاني لدى اختيار الثالث . ولو اصطلحنا على الراوي الأول بـ« A » والثاني بـ« B » والثالث بـ« C » وعلى كونهم جميعاً من غير الثقات بـ($A \cap B \cap C$) ، فسنخلص إلى أنّ احتمال كون « A » و« B » و« C » من غير الثقات = [احتمال كون « A » غير ثقة] × [احتمال كون « B » غير ثقة/على تقدير كون « A » غير ثقة] × [احتمال كون « C » غير ثقة/على تقدير كون « A » و« B » من غير الثقات] .

❖ $P(A) = \frac{6}{374}$.

❖ $P(B) = \frac{5}{373}$.

❖ $P(C) = \frac{4}{372}$.

$$\frac{1}{64000} > \frac{120}{51894744} = \frac{(6\times5\times4)}{(374\times373\times372)} = \frac{4}{372}\times\frac{5}{373}\times\frac{6}{374} = P(A\cap B\cap C) \leftarrow$$

[ما توصّل إليه ﷺ]

٣ ـ تطبيق « بدهيّة الانفصال » في الاحتمالات المشروطة :

و لا بأس هنا بالتذكير بأنّنا نلجأ إلى بدهيّة الانفصال من أجل التوصّل إلى احتمال تحقّق إحدى الحوادث على الأقلّ . وعلينا هنا العمل بحسب ما اصطلحنا عليه بـ« البيان الإيجابي » . وبما أنّ لدينا ثلاثة رواة ، فينبغي علينا الاستفادة من المعادلة الثلاثيّة التي توصّلنا إليها في القسم الأوّل بعد التذكير بأنّه

يرمز رياضياً لحالة تحقّق فرد على الأقل بـ$P(A \cup B \cup C)$. والمعادلة الثلاثيّة هي التالية :

$$P(A \cap B \cap C)+P(B \cap C)-P(A \cap B)-P(A \cap B)-P(C)+P(B)+P(A)=P(A \cup B \cup C)$$

أما في المقام فـ:

❖ $P(A)=P(B)=P(C)=\frac{368}{374}$ لأنّ افتراض ٦ من غير الثقات يعني أنّ عدد الثقات = ٣٧٤ ـ ٦ = ٣٦٨ .

أما وجه تساوي الاحتمالات ، فقد تقدّم أنّ $P(A)$ و $P(B)$ و $P(C)$ تعني أخذ الاحتمالات بحدّ نفسها ، وبغضّ النظر عن الأخرى .

❖ $P(A \cap B)=P(A \cap B)=P(B \cap C)=\frac{368\times367}{374\times373}$. ووجهه أنّها كلّها ترمز إلى أخذ احتمال تحقّق أحدها على تقدير تحقّق الآخر .

❖ $P(A \cap B \cap C)=\frac{368\times367\times366}{374\times373\times372}$ وذلك بحسب « بدهيّة الاتّصال » .

$$\leftarrow P(A \cup B \cup C)=\frac{368}{374}+\frac{368}{374}+\frac{368}{374}-\frac{3\times(368\times367)}{374\times373}+\frac{368\times367\times366}{374\times373\times372}$$

$$=\frac{[3\times368\times(373\times372)]-[3\times(368\times367)\times372]+(368\times367\times366)}{374\times373\times372}$$

$$=\frac{[153186624]-[150722496]+[49430496]}{51894744}$$

$$=\frac{51894624}{51894744}<\frac{63999}{64000}$$ [ما توصّل إليه ﷺ]

التأكّد من نتيجة « بدهيّة الانفصال » بحسب « بدهيّة الاتصال » :

من الواضح أنّه يكفي لانخرام احتمال كون العدّة جميعهم من غير الثقات ، كونُ أحدهم على الأقلّ من الثقات . فالسالبة الكلية (ليس كلّهم ثقات) تنخرم بالموجبة الجزئية (بعضهم ثقة) . والحدثان التاليان : حدث « كون العدّة

جميعهم من غير الثقات » وحدث « كون أحدهم على الأقلّ » حدثان متضادّان يبلغ مجموع احتمالهما واحداً « ١ » كما تقدّم بيانه في القسم الرياضي .

ومن هنا فإنّه ينبغي بحسب الصناعة الفنيّة أن يكون مجموع ما توصّلنا إليه بحسب « بدهيّة الاتصال » وما توصّلنا إليه بحسب « بدهيّة الانفصال » يساوي واحداً « ١ » . ومجموعهما يساوي :

$\frac{120}{51894744}+\frac{51894624}{51894744}=\frac{51894624}{51894744}=\frac{51894744}{51894744}=1$. ومن هنا فإنّ النتيجة سليمة .

ثانياً ـ بلحاظ نسبة الروايات :

وهو ما أشار إليه السيّد الشهيد ﷺ وتبنّاه الشيخ الداوري [٢٨] والشيخ السبحاني [٢٩] . وللوقوف على جريان حساب الاحتمالات بهذا اللحاظ ، ينبغي حصر مجموع روايات ابن أبي عمير ﷺ ، ثمّ حصر ما رواه عن مشايخه الضعاف .

وقبل البحث عن مجموع رواياته ﷺ ، تنبغي الإشارة إلى أمور :

الأوّل : ورد ابن أبي عمير ﷺ في أسانيد الروايات بعناوين متعدّدة منها : ابن أبي عمير ، محمد بن أبي عمير ، محمد بن زياد ، محمد بن زياد بن عيسى ، أبو أحمد الأزدي [٣٠] . .

الثاني : نقصر البحث على رواياته في الكتب الأربعة ، لكنّنا أخذنا بعين الاعتبار غير هذه الكتب لدى لحاظ نسبة روايته عن الضعاف حيث خلت الكتب الأربعة من روايته عن بعض منهم .

الثالث : تقتضي الدقّة إخراج الروايات التي يضعف فيها السند المؤدّي إلى ابن أبي عمير ﷺ ، إذ متى ما ضعف السند لم تثبت روايته عن الشيخ الواقع

بعده ، فيقلّ عدد الروايات . وذلك من قبيل الموارد التي يقع في السند المؤدّي إليه « عليّ بن العباس الجراذيني » (مورد واحد) أو « محمّد بن عليّ أبو سمينة » (٤ موارد) . ويأتي أنّ له روايتين عن « يونس بن ظبيان » طريق إحداهما غير صحيح ، فتنقص رواياته واحدةً .

الرابع : كما تقتضي الدقّة إخراج الموارد التي روى فيها عن المعصوم عليه السلام مباشرةً . وقد ذكروا أنّ ابن أبي عمير رحمه الله لقي الإمام الكاظم عليه السلام وروى عن الإمام الرضا عليه السلام .

مجموع روايات ابن أبي عمير رحمه الله :

وقع ابن أبي عمير رحمه الله بعنوان « ابن أبي عمير » في أسناد الكثير من روايات الكتب الأربعة بلغت « ٤٧١٥ » رواية [٣١] ، وبعنوان « محمّد بن زياد » في « ١٧٠ » رواية [٣٢] لكنّه هنا مشترك بين جماعة والتمييز إنّما يكون بالراوي والمرويّ عنه ، وبعنوان « محمّد بن أبي عمير » في « ٦٤٥ » رواية [٣٣] ، إضافةً إلى بعض المتفرّقات . فيزيد المجموع عن « ٥٥٠٠ » بقليل ، وليكن بناؤنا على كلّ حال على أنّها « ٥٥٠٠ » رواية .

وفي الكثير من هذه الروايات تظهر تعابير الإرسال ، وهي تارةً تلائم « الجمع » من قبيل : « عن أصحابه » (مرة) ، « رهط » (٣ مرّات) ، « رجاله » (مرتين) ، « رجاله وصفوان » (مرة) . وأخرى تلائم « الإفراد » من قبيل « عن رجل » (٢٧ مرة) ، « رجل ذكره » (مرة) ، « رجل من أصحابه » (مرة) ، « رجل من أصحابنا » (مرّة) . وثالثةً تلائم الاثنين لإبهامها من قبيل « بعض أصحابه » (٨١ مرة) ، « بعض أصحابنا » (٩٥ مرة) ، « بعض أصحابنا من أصحاب الرقيق » (مرة) ، « بعض رجاله » (٥ مرات) ، « من أخبره » (مرتين) ، « من حدّثه » (مرّة) ، « من ذكره » (١٧ مرّة) ، « من رواه » (١١ مرّة) . . وقد ورد في كثير من الموارد تعبير « الغير » من قبيل « عن أبان

وغيره » وقد بلغت حدود « ٤٤ » مورداً . فيكون المجموع « ٧ » موارد تلائم الجمع ، و« ٣٠ » تلائم « الإفراد » ، و« ٢١٢ » تلائم الإبهام الأعمّ . فيكون المجموع حدود « ٢٩٤ » مورداً يجري فيه الإرسال أو نحوه .

روايات ابن أبي عمير ﷺ عن الضعاف :

نعرض هنا إلى سرد موارد الرواية عن المضعّفين من رجال ابن أبي عمير ﷺ وذلك تلفيقاً بين ما أورده الشيخ عرفانيان في « مشايخ الثقات » وما استفدته من الشيخ حسان سويدان العاملي . وقد ذكر السيّد الخوئي ﷺ [٣٤] أنّه قد ثبت رواية الثلاثة عن الضعفاء في موارد ذكر منها الشيخ الطوسي ﷺ ، فلا تصحّ دعوى الشيخ ﷺ حول عدم روايتهم عن الضعفاء . وخلاصة ما قيل في جوابه أنّ تضعيفهم جميعهم (أي من ذكرهم السيّد الخوئي ﷺ غير تام ولا يوجب نقض الظهور الالتزامي بعدم الرواية إلا عن ثقة [٣٥] . وقبل ذكر أسمائهم ورواية ابن أبي عمير ﷺ عنهم ، يشار إلى أنّ بعضهم لم يكن من مشايخه ، وإنّما توهّم ذلك بسبب تصحيف « الواو » إلى « عن » . وبعضهم مضعّف من ناحية العقيدة لا الرواية :

١ ـ **الحسين بن أحمد المنقري** : روى عنه في ثلاثة موارد وقيل خمسة . على أنّ ضعف المنقري قد يرجع إلى العقيدة حيث كان أحد الغلاة ، لا إلى عدم الوثاقة .

٢ ـ **عليّ بن حديد** : روى عنه في مورد واحد . لكن قد يقال بتطرّق التصحيف إلى سند الرواية والظاهر أنّ « عن عليّ بن حديد » مصحّف عن « وعليّ بن حديد » [٣٦] .

٣ ـ **عمرو بن جميع** : روى عنه في ثلاثة موارد وقيل موردين .

٤ ـ **يونس بن ظبيان** : روى عنه في موردين طريق أحدهما صحيح . وقيل

مورد واحد لعدم ثبوت كون ابن أبي عمير ﷺ هو المراد في سند الضعيف منهما ولو على تقدير صحّته. ثمّ إنّ من المحتمل سقوط الواسطة بين ابن أبي عمير ﷺ المتوفّى (٢١٤هـ) وابن ظبيان المتوفّى في حياة الإمام الصادق ﷺ (١٤٨هـ).

٥ ـ **أبو البختري**: روى عنه في مورد واحد.

٦ ـ **عبد الله بن القاسم**: روى عنه في مورد واحد.

وسبعة منهم غير ثابتي الضعف، وإنّما هو محتمل فيهم، وهم:

٧ ـ **داود الرقّي**: روى عنه في مورد واحد وعلى كلام فيه.

٨ ـ **عبدالرحمان بن سالم**: روى عنه في مورد واحد وعلى كلام فيه.

٩ ـ **علي بن أبي حمزة البطائني**: روى عنه في ثلاثة موارد، وقيل «عشرة»، وفي بعضها كلام. ومن المحتمل أنّ ابن أبي عمير ﷺ نقل عند الحديث في حال استقامته.

١٠ ـ **محمّد بن سنان**: قال الشيخ عرفانيان [٣٧] إنّه روى عنه في مورد واحد طريقه صحيح، والصحيح عدم كونه من مشايخه، لأنّه في المورد الذي ذكره الشيخ (الوسائل ٣: ٢٦٥: ب٧٧: ح١٩) يقع في عرض ابن أبي عمير ﷺ لا ضمن من روى عنه، إذ ورد: «عن محمّد بن أبي عمير، ومحمّد بن سنان» لا «عن محمّد بن سنان».

١١ ـ **معلّى بن خنيس**: روى عنه في مورد واحد، وقد لا يكون روى عنه أصلاً.

١٢ ـ **مفضّل بن صالح**: روى عنه في موردين.

١٣ ـ **مفضّل بن عمر**: روى عنه في ثلاثة موارد، على كلام في كونه ثقة.

فليكن بناؤنا على كون رواياته عن الستّة الأوائل «١٢» رواية، وعن الستّة

الباقين ـ بعد إخراج ابن سنان ـ « ١٨ » رواية ، فيكون المجموع « ٣٠ » رواية من أصل « ٥٥٠٠ » .

تطبيق حساب الاحتمالات :

ويمكن من أجل تطبيق حساب الاحتمالات بلحاظ نسبة الروايات اتباع إحدى طريقتين ، أولاهما مبسّطة والثانية معمّقة . على أن ننبّه إلى أنّنا في صدد تطبيق حساب الاحتمالات وفق ما ينسجم مع تفسير القوم للموقف إزاء نسبة الروايات ، ومقتضى ذلك جريانه في « الاحتمالات المستقلة » لا « المشروطة » ، ويرجع ذلك إلى أنّ ما روي عن عدّة أشخاص عندهم عبارة عن رواية واحدة ، فلا ينتج عن أخذها في المرة الأولى نقصان مجموع الروايات ، وذلك خلافاً لما مرّ معنا في تطبيق حساب الاحتمالات بلحاظ عدد المشايخ . نعم بناءً على ما فسّرنا به المسألة لدى حديثنا عن الموقف المختار ، يجري حساب الاحتمالات في « الاحتمالات المشروطة » .

الطريقة المبسّطة : ويتمّ فيها أخذ نسبة رواياته عن الضعاف بالنسبة إلى مجموع رواياته دون لحاظ نصيب كلّ من الرواة الضعاف . فنقول إنّ احتمال روايته عن الضعيف يساوي $\frac{30}{5500}$ ، فيكون احتمال روايته عن ثلاثة من الضعاف يساوي :

$\frac{30}{5500} \times \frac{30}{5500} \times \frac{30}{5500} = ١،٦ \times ١٠ - ٧$. هذا لو كانت روايات الضعاف « ٣٠ » من أصل « ٥٥٠٠ » أمّا لو كانت « ١٢ » فسيساوي الاحتمال :

$\frac{12}{5500} \times \frac{12}{5500} \times \frac{12}{5500} = \frac{1728}{166375000000} = ٠،١ \times ١٠ - ٧$.

الطريقة المعمّقة : ويتمّ فيها أخذ نسبة روايات أضعف ثلاثة رواة ، فيكون الاحتمال بناءً على كون الضعاف « ١٢ » : $\frac{10}{5500} \times \frac{3}{5500} \times \frac{3}{5500} = \frac{90}{166375000000} = ٥ \times ١٠ - ١٠$.

أمّا لو بنينا على كون الضعاف « ٦ » لا « ١٢ » ، فإنّ الاحتمال سيساوي : $\frac{3}{5500} \times \frac{3}{5500} \times \frac{2}{5500} = \frac{18}{166375000000}$ = ١ × ١٠ ـ ١٠ .

مقارنة : هل الأنفع جريانه بلحاظ نسبة « المشايخ » أم « الروايات »؟

توصّلنا سابقاً إلى أنّ احتمال كون المرسل عنهم ضعافاً بلحاظ نسبة المشايخ يساوي = $\frac{120}{51894744}$ = ٢،٣ × ١٠^-٦ = « ٠،٠٠٠٠٠٢٣ » . وقد توصّلنا لتوّنا إلى أنّ احتمال ذلك بلحاظ الطريقة المعمّقة للحاظ نسبة الروايات يساوي ـ بناءً على تضعيف ستة من رجاله ﷺ ـ: ١ × ١٠ ـ ١٠ = « ٠،٠٠٠٠٠٠٠٠٠١ » ، والنسبة بين النسبتين تساوي « ٢٣٠٠٠ » مرةً . بمعنى أنّ النسبة بلحاظ نسبة الروايات أقلّ منها بلحاظ نسبة الرواة بحدود « ٢٣٠٠٠ » ضعفاً ، فتكون أنفع لصالح توثيق المراسيل ، وهو ما أشرنا إليه سابقاً .

ثالثاً ـ بلحاظ الموقف المختار :

أمّا بلحاظ الموقف المختار ، فتحديد الموقف فيه على نحو الدقّة متوقّف على تعيين عدد الروايات التي يروي فيها ابن أبي عمير عن عدّة أشخاص ، ليضاف على ضوئه مقدارٌ من الروايات إلى العدد الأصلي لها . وبما أنّنا قد وقفنا سابقاً على العدد الإجمالي لمراسيله ﷺ ، فنقتصر على بيان الموقف ضمن هذه الدائرة .

وقد قلنا سابقاً إنّه قد ورد في كثير من الموارد تعبير « الغير » من قبيل « عن أبان وغيره » وإنّها قد بلغت حدود « ٤٤ » مورداً . ولو أشار التعبير بـ« الغير » إلى واحد فقط ، للزم إضافة « ٤٤ » رواية .

وهناك حدود « ٧ » موارد تلائم الجمع ولنعتبره « ٣ » ، وعليه يلزم إضافة [(٣-١)×٧] = « ١٤ » رواية . ولا يخفى أنّنا ضربنا « ٧ » في « ٢ » لا « ٣ » لأنّ الواحد قد تمّ اعتباره ضمن أصل الروايات .

وهناك « ٣٠ » رواية تلائم « الإفراد » ، وفي هذه الحالة لا نضيف إلى مجموع الروايات شيئاً ، لأنّه قد تمّ اعتبارها ضمن مجموع الروايات .

وهناك حدود « ٢١٢ » رواية تلائم الإبهام الأعمّ . فلو التزمنا بأنّ الإبهام المذكور يشير إلى شخصين ـ توفيقاً بين الإفراد والجمع ـ، وجب علينا إضافة : [(٢-١)×٢١٢] = « ٢١٢ » رواية .

فيكون المجموع الواجب إضافته : ٤٤ + ١٤ + ٢١٢ = « ٢٧٠ » رواية ، فيصبح مجموع روايات ابن أبي عمير رحمه الله « ٥٥٠٠ » + « ٢٧٠ » = « ٥٧٧٠ » رواية . ثمّ بعد ذلك يأتي ما طبّقناه بلحاظ نسبة الروايات لكن بلحاظ الاحتمالات المشروطة وفق ما تقدّم لدى تطبيق حساب الاحتمالات بلحاظ نسبة المشايخ ، فلا نعيد .

ولا تقل إنّ النتيجة لن تختلف كثيراً . . فإنّه مع صحّته على مستوى البحث الصغروي ، إلا أنّه لا يسلبنا الحقّ في إعمال التدقيقات على مستوى البحث الكبروي ، لأنّ الدقّة هي الملاذ حال الابتلاء بمن يكثر رواية الرواية الواحدة عن كثيرين .

تطبيق الشيخ الأيرواني :

تعرّض الشيخ باقر الأيرواني إلى تطبيق نظريّة الاحتمال على مشايخ ابن أبي عمير رحمه الله في موضعين من دروس « الفقه » (٣٨) و« الرجال » (٣٩) ، وقد جرى سماحته وفق بيان السيد الشهيد قدس سره بحسب « الهيئة » ، وجرى بحسب « المادة » وفق ما افترضه قدس سره في مقام التوضيح حيث اعتبر أنّ مجموع المشايخ = « ٤٠٠ » ، بينهم خمسة من غير الثقات . وقد خلص سماحته إلى أنّ احتمال كون المشايخ جميعهم من غير الثقات = $\frac{5}{400} \times \frac{5}{400} \times \frac{5}{400} = \frac{1}{512000}$.

ويلاحظ على هذا البيان ما تمّت ملاحظته على بيان السيد الشهيد قدس سره .

وقد صرنا في غنىً عن بيان الصياغة الرياضيّة بعد أن صرت خبيراً بكيفيّة التطبيق. والنتيجة أنّ احتمال كونهم جميعاً من غير الثقات $=\frac{5\times4\times3}{400\times399\times398}<=\frac{1}{512000}\ \frac{1}{1058680}$ [ما توصّل إليه سماحته].

إشكال « الشيخ السبحاني » على « السيد الشهيد ﷺ » :

و سجّل الشيخ السبحاني إشكالاً على السيد الشهيد ﷺ مفاده : « أنّ العقلاء في الأمور المهمّة يحتاطون بأكثر من ذلك ، فلا يأخذون بخبر يحتمل كذبه بنسبة ٨٠/١ . .

نعم الأمور الحقيرة التي لا يهتمّ العقلاء بإضرارها ربّما يأخذون بخبر يحتمل صدقه حتّى بأقلّ من النسبة المذكورة . والشريعة الإلهية من الأمور المهمّة ، فلا يصحّ التساهل فيها ، مثل ما يتساهل في الأمور غير المهمّة » (٤٠) .

انحصار الإشكال في حالة « وحدة الوسيط المجهول » : وبعيداً عن تماميّة الكلام الصغروي الذي ذكره الشيخ المعترض حول اندراج نسبة « ٨٠/١ » و« ٤٠/١ » تحت « الاطمئنان » أو عدم اندراجها ، فإنّ الإشكال لا يتوجّه إلا في حالة « وحدة الوسيط المجهول » . أما في حالة التعدّد كما في المرسلات التي يرسلها ابن أبي عمير ﷺ عن « جماعة » أو « عدّة » ، فقد رأيت أنّ احتمال الإرسال عن غير الثقات فيها احتمال ضعيف جداً بلغ $\frac{120}{51894744}$ ، ولا شكّ بالتزام الشيخ باندراج هذه النسبة تحت « الاطمئنان » .

انحصار الإشكال في حالة التساوي بين « نسبة الروايات » : كما إنّ الإشكال لا يتوجّه إلا في حالات تساوي نسبة الرواية بين الضعفاء والثقات ، وهي الحالة التي افترضها السيد الشهيد ﷺ أوّل الأمر . أما في حالات عدم التساوي التي تحدّث عنها السيد الشهيد ﷺ فيما بعد ، والتي هي الواقع في

روايات ابن أبي عمير ﷺ حيث يروي عن الثقات أكثر بكثير مما يروي عن الضعفاء ، فإنّه لا شكّ فيها بحصول الاطمئنان بكون المرسل عنه أحد الثقات حتى في حالات « وحدة الوسيط المجهول » . وهو ما صرّح به ﷺ والتزم به الشيخ المعترض في الفقرة التي تلت الإشكال حيث قال : « فإذا كانت رواياته من (كذا) الثقات أكثر بكثير من راوياته عن الضعاف ، يطمئنّ الإنسان بأنّ الواسطة المحذوفة في المراسيل هي من الثقات ، لا من الضعاف . ولعلّ هذا القدر من الاطمئنان كافٍ في رفع الإشكال » (٤١) . نعم لا يخفى أنّ ما قدّمناه ينسجم مع ما ذكره الشهيد ﷺ وبنى عليه القوم حول استقلال عامل نسبة الروايات ، ولا ينسجم مع ما بيّناه لدى استعراض الموقف المختار .

ملاحظة أخيرة : يمكن في المرسلات التضييق من دائرة مفردات حساب الاحتمالات وذلك عبر تحديد المشايخ بلحاظ الراوي والمروي عنه . لاحظ الحديثين التاليين :

١ ـ « و عن أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني ، عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن غير واحد ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : الخمس على خمسة أشياء : على الكنوز ، والمعادن ، والغوص ، والغنيمة . ونسي ابن أبي عمير الخامس » (٤٢) .

٢ ـ « و عن أبيه ، عن محمد بن أبي عمير ، عن عدّة من أصحابنا ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، أنّه كره أن تنفض الهندباء » (٤٣) .

ففي هذين الحديثين يمكن حصر دائرة مشايخ ابن أبي عمير بالمشايخ الذين رووا مباشرةً عن الإمام الصادق عليه السلام ، فلو كان لابن أبي عمير مشايخ لا يروون عن الإمام الصادق عليه السلام ، ولو ثبت أنّ من يروي منهم عنه عليه السلام ثقاتٌ كلّهم ، كان به ، وإلا فإن كان فيهم الضعفاء فإنّ النسبة التي يحدّدها حساب الاحتمالات ستختلف تبعاً للمعطيات الجديدة .

٢ ـ التطبيق الثاني ـ مراسيل الحسن بن محمد بن سماعة :

و للسيد الشهيد ﷺ تطبيق رجالي آخر لحساب الاحتمالات أعمله في رجال « الحسن بن محمد بن سماعة » . ففي الحديث : « و عن حميد بن زياد ، عن ابن سماعة ، عن غير واحد ، عن أبان ، عن زيد الشحام قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : أخرج من المسجد وفي ثوبي حصاة ، قال : فردّها أو اطرحها في مسجد » (٤٤) . قال ﷺ : وللرواية طريقان أحدهما طريق الصدوق وهو ضعيف بأبي جميلة والآخر طريق الكليني وفيه الحسن بن محمّد بن سماعة عن غير واحد ، فإن أمكن تطبيق إحدى النكات المهمة التي أدخلناها على علم الرجال وطبقنا فيها حساب الاحتمالات لتصحيح الرواية فهو وإلا فالأمر مشكل » (٤٥) ، وقد تعرّض له ﷺ أيضاً في موضع آخر من « بحوثه » (٤٦) .

وحصيلة ما أفاده محقّق الكتاب الشيخ زهير الحسون الذي قال أوّل الكتاب « و فصّلت ما أشير إليه من الأبحاث السنديّة على ضوء النظريّات الرجاليّة التي يرتضيها السيّد الأستاذ . . » (٤٧) أنّه بإمكاننا إجراء حساب الاحتمالات في مشايخ الحسن بن محمد بن سماعة حيث ظهر بالاستقراء أنّ نسبة الذين لم تثبت وثاقتهم إلى مجموع مشايخه هي « ٩ » من « ٢٦ » (٤٨) .

فلو استظهرنا أنّ التعبير بـ« غير واحد » يشير إلى الجماعة وأقلّها « ٣ » أمكن حساب احتمال أن يكون الثلاثة كلّهم من الضعاف ببيانات تقدّمت نذكر منها بيانين :

١ ـ بحسب « حساب التوافيق » :

$$3.2\% = 0.032 = \frac{504}{15600} = \frac{(9\times8\times7)}{(26\times25\times24)} = \frac{\frac{9!}{3!\times(9-3)!}}{\frac{26!}{3!\times(26-3)!}} = \frac{C_9^3}{C_{26}^3}$$

٢ ـ بحسب « بدهيّة الاتصال » :

وقد صار واضحاً أنّ احتمال ذلك يساوي :

$\frac{9}{26}\times\frac{8}{25}\times\frac{7}{24}=\frac{504}{15600}=0{,}032=3{,}2\%$. فيكون احتمال وجود ثقة على الأقلّ بين هؤلاء = ١٠٠ ـ ٣،٢ = « ٩٦،٨ ٪ » ، وهو قريب ممّا أفاده الشيخ الحسّون حيث خلص إلى أنّه « ٩٦٪ » . وعليه فلو أورث هذا الظنّ القوي الاطمئنان كان به ، وإلا فمشكل على ما ذكره السيد الشهيد قدس سره .

تبقى الإشارة إلى أمور :

١ ـ يمكن تطبيق حساب الاحتمالات بلحاظ « نسبة المشايخ » و « نسبة الروايات » على ضوء الأسس الرياضيّة التي بيّناها لدى الحديث حول رجال « محمد بن أبي عمير » رحمه الله .

٢ ـ يمكن التضييق من مفردات حساب الاحتمالات وذلك بلحاظ الراوي والمروي عنه . ففي الحديث المتقدّم روى الحسن بن محمد بن سماعة ، عن غير واحد ، عن أبان . وكذلك في جملة من الأحاديث :

أ ـ « عن حميد بن زياد عن ابن سماعة عن عدّة عن أبان بن عثمان عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : قلت : الرجل يشيّع أخاه في شهر رمضان اليوم واليومين ؟ قال : يفطر ويقضي ، قيل له : فذلك أفضل أو يقيم ولا يشيّعه ؟ قال : يشيّعه ويفطر فإنّ ذلك حقّ عليه » (٤٩) .

ب ـ « و عن حميد بن زياد ، عن ابن سماعة ، عن عدّة من أصحابنا ، عن أبان بن عثمان ، عن الفضل بن عبدالملك ، عن أبي عبدالله عليه السلام . . » (٥٠) .

ج ـ « و عن حميد بن زياد ، عن ابن سماعة ، عن عدّة من أصحابنا ، عن أبان بن عثمان ، عن الفضل بن عبدالملك ، عن أبي عبدالله عليه السلام . . » (٥١) .

ففي هذه الأحاديث نلاحظ أنّ ابن سماعة يروي عن « عدّة » عن « أبان » . وعليه أمكننا تضييق دائرة الـ« عدّة » من مجموع مشايخ الحسن بن محمد سماعة إلى خصوص مشايخه الذين يروون عن « أبان » ، فإنّ قسماً من مشايخه لا يروي عن أبان . وبحسب ما ذكره الشيخ « الحسون » ، فإنّ مشايخ ابن سماعة الذين يروون عن أبان « ١١ » ، لم تثبت وثاقة اثنين منهم ، ومن تبقّى من الثقات . وعليه يستحيل أن يكون أفراد « العدّة » كلّهم من غير الثقات ، لأنّ عدد الضعاف منهم (٢) أقل من عدد العدّة (٣) ، وعليه لا بدّ وأن يكون واحد منهم على الأقلّ ثقة . ومع أننا لسنا بحاجة هنا إلى تطبيق القواعد الرياضيّة ، لكنّنا نقول إنّ احتمال ذلك يساوي : $\frac{2}{11}\times\frac{1}{10}\times\frac{0}{9}=0$ (صفراً) ، وهو احتمال الحدث المستحيل على ما ذكرناه في القسم الرياضيّ .

٣ ـ ينبغي تضعيف احتمال أن يكون للحسن شيخٌ غير ثقة غير من وصلت إلينا روايته عنهم .

٣ ـ التطبيق الثالث ـ مراسيل يونس بن عبدالرحمان :

و طبّق السيد الشهيد ﷺ حساب الاحتمالات في رجال « يونس بن عبدالرحمان » الذي يرسل في جملة من الأحاديث عن « غير واحد » ، منها :

أ ـ مرسلة الحيض الطويلة : « و عن علي بن إبراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبدالرحمان عن غير واحد سألوا أبا عبدالله عليه السلام عن الحائض . . » (٥٢) .

ب ـ « و عن يونس بن عبدالرحمان عن غير واحد عن أبي عبدالله عليه السلام قال : من كانت له حاجة . . » (٥٣) .

ج ـ « و بإسناده عن يونس بن عبدالرحمان عن غير واحد عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يبايع الرجل الشيء . . » (٥٤) .

د ـ « محمد بن علي بن الحسين في العلل عن محمد بن الحسن عن الصفّار عن إبراهيم بن هاشم عن اسماعيل بن مرّار عن يونس بن عبدالرحمان عن غير واحد عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام . . . » (٥٥).

و قد أشار السيد الشهيد قدس سره إلى أنّ مشايخ يونس بن عبدالرحمان « ٧٠ » شخصاً ثبتت وثاقة أزيد من الثلثين منهم (٥٦). فلو افترضنا بناءً عليه أنّ من ثبتت وثاقته منهم عبارة عن « ٥٠ » شخصاً ومن ثبت ضعفهم بالتالي عبارة عن « ٢٠ » شخصاً ، فإنّ احتمال كون « العدّة » كلّهم من غير الثقات يمكن حسابه على النحو التالي :

١ ـ **بحسب « حساب التوافيق » :**

$$2\% = 0.02\frac{6840}{328440} = \frac{(20\times19\times18)}{(70\times69\times68)} = \frac{\frac{20!}{3!\times(20-3)!}}{\frac{70!}{3!\times(70-3)!}} = \frac{C_{20}^{3}}{C_{70}^{3}}$$

٢ ـ **بحسب « بدهيّة الاتصال » :**

وقد صار واضحاً أنّ احتمال ذلك يساوي $\frac{20}{70} \times \frac{19}{69} \times \frac{18}{68} = \frac{6840}{328440} =$ ٠،٠٢ = ٢٪. فيكون احتمال وجود ثقة على الأقلّ بين هؤلاء = ١٠٠ - ٢ = « ٩٨ ٪ » ، وعليه فلو أورث هذا الظنّ القوي الاطمئنان كان به ، وإلا فمشكل .

تبقى الإشارة إلى أمور :

وتبقى الإشارة إلى أمور مرّت معنا مراراً ، وهي :

١ ـ إمكان إجراء حساب الاحتمال بلحاظ « نسبة المشايخ » و« نسبة الروايات » بالطريقة التي تقدّمت بعد إجراء إحصاء لروايات « يونس بن عبدالرحمان » .

٢ ـ إمكان تضييق دائرة مشايخ ابن عبدالرحمان بلحاظ الراوي والمروي

عنه على ما تقدّم في رجال « ابن أبي عمير » ﷺ و« الحسن بن محمد بن سماعة » .

٣ ـ لزوم نفي احتمال كون الوسيط المجهول في مرسلة « ابن عبدالرحمان » شخصاً ضعيفاً من غير من ثبتت روايته عنهم . إلا أنّه لا نافيَ تعبّدي له خلافاً لما مرّ معنا في مرسلات « ابن أبي عمير » .

٤ ـ التطبيق الرابع ـ مراسيل عبد الله بن المغيرة :

ذكر هذا التطبيق السيد كاظم الحائري في « كتاب القضاء » حول المرسلة التالية لـ« عبدالله بن المغيرة » : « محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن عبدالله بن المغيرة عن غير واحد من أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام في رجلين كان معهما درهمان . . » (٥٧) . ولعبدالله مراسيل أخرى من قبيل :

أ ـ مرسلته في الكافور : « و عنه عن عن أبيه عن عبدالله بن المغيرة عن غير واحد عن أبي عبدالله عليه السلام قال : الكافور هو الحنوط » (٥٨) .

ب ـ مرسلته في استحباب معاودة الدعاء : « و عنه عن أبيه عن ابن عمير عن عبدالله بن المغيرة عن غير واحد من أصحابنا قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : إنّ العبد الوليّ لله . . » (٥٩) .

قال سماحته : « بالإمكان تتميم السند الأوّل [ما بين أيدينا] بأن يقال : إنّ التعبير بـ(غير واحد من أصحابنا) الذي قد يؤدّي معنى ما يزيد على الإثنين ـ على الأقلّ ـ حينما يصدر من مثل عبدالله بن المغيرة الذي قيل عنه أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه) يورث الاطمئنان بحساب الاحتمالات بأنّ أحدهم ـ على الأقلّ ـ كان ثقة ، أو أنّ نقلهم جميعاً لعبدالله بن المغيرة كان يوجب الاطمئنان بالصدور » (٦٠) .

وتطبيق حساب الاحتمالات في المقام قد صار واضحاً ، وهو متوقّف على

معرفة مقدار مجموع مشايخه ونسبة من ثبت ضعفهم منهم . وإذا أردنا حساب احتمال كونهم جميعاً من الكاذبين بلحاظ النسبتين « نسبة المشايخ » و « نسبة الروايات » كان لزاماً علينا معرفة نسبة رجاله الثقات إلى مجموع رجاله ونسبة رواياته عنهم إلى مجموع رواياته ، ثمّ تطبيق ما تقدّم منّا مراراً .

٥ ـ التطبيق الخامس ـ مراسيل جميل بن درّاج :

وقد ذكر هذا التطبيق أيضاً السيد كاظم الحائري في « كتاب القضاء » حول « نفوذ الحكم على الغائب » الوارد في مرسلة « جميل » التالية : « محمد بن الحسن بإسناده عن أبي القاسم جعفر بن محمّد عن جعفر بن محمّد بن إبراهيم عن عبدالله بن نهيك عن ابن أبي عمير عن جميل بن درّاج عن جماعة من أصحابنا عنهما عليهما السلام قالا : الغائب يقضى عليه إذا قامت عليه البيّنة ، ويباع ماله ، ويقضى عنه دينه وهو غائب ، ويكون الغائب على حجّته إذا قدم . قال : ولا يدفع المال إلى الذي أقام البيّنة إلا بكفلاء » (٦١) . قال سماحته : « و يمكن علاج ما فيه من الإرسال بدعوى أنّ مثل جميل بن دراج الذي هو من أجلّة الرواة لو نقل عن جماعة نستبعد بحساب الاحتمال كون أولئك الجماعة كلّهم كاذبين » (٦٢) .

و الكلام في « جميل بن دراج » هو الكلام ، فلا نعيد .

٦ ـ التطبيق السادس ـ وحدة « عمر بن يزيد السابرى » و « الصيقل » :

ورد في كتب الرجال بعض الأشخاص بعناوين متعدّدة ، وقد جعل هذا الأمر قرينةً على التعدّد . وعلى هذا الأساس قيل باحتمال تعدّد « عمر بن يزيد » وتردّده بين « عمر بن يزيد بن بيّاع السابرى » الثقة ، و« عمر بن يزيد الصيقل » الذي لا شهادة بتوثيقه . وفي مقام علاج إشكال تعدّد العناوين في كتب الرجال والذي جعل كما قلنا قرينةً على التعدّد ، لجأ السيد محمود

الهاشمي في « كتاب الخمس » إلى حساب الاحتمالات ضمن ما لجأ إليه من أجل إثبات وحدة العنوانين .

قال سماحته : « استبعاد وجود رجلين مع وحدة الاسم واسم الأب والطبقة والاختصاص بأبي عبدالله عليه السلام ، وأنّ لكل منهما كتاباً يرويه عنهما معاً ابن أبي عمير كما تقدّم في كلام النجاشي . . .فهذا التشابه والتقارن في الطبقة والناقل أو الناقل عن الناقل وسائر الخصوصيات لا تكون بحساب الاحتمالات عادةً إلا مع فرض وحدة الرجلين » (٦٣) .

تقريب جريان حساب الاحتمالات :

وتقريب جريان حساب الاحتمالات أنّه كلّما حصلنا على خصوصيّة مشتركة بين العنوانين ، جرى حساب الاحتمالات لحساب الوحدة . وتقريبه سهلٌ بعد أن كانت كلّ خصوصيّة في نفسها محتملٌ فيها الوحدة والتعدّد على حدّ سواء أي بنسبة $\frac{1}{2}$. فإذا اتّحدت الخصوصيات ضربنا هذا الكسر في نفسه بعدد الخصوصيّات المتحصّلة .

فإذا كانت الخصوصيات في المقام هي :

١ ـ « وحدة الاسم » .

٢ ـ « وحدة اسم الأب » .

٣ ـ « وحدة الطبقة » .

٤ ـ « الاختصاص بأبي عبدالله عليه السلام » .

٥ ـ « لكل منهما كتاب يرويه ابن أبي عمير » ؛ كان احتمال التعدّد يساوي $= \frac{1}{2} \times \frac{1}{2} \times \frac{1}{2} \times \frac{1}{2} \times \frac{1}{2} = \frac{1}{32} = 0{,}031 = 3{,}1\%$.

وهذا يعني أنّ احتمال اتّحاد العنوانين = ١٠٠ ـ ١ ، ٣ = ٩٦،٩٪ . فإن أوجبت هذه النسبة اطمئناناً كان به وذلك لحجّية الاطمئنان .

أما لماذا كانت نسبة « ١، ٣ » نسبة احتمال « التعدّد » لا « الوحدة » مع أنّ احتمال « الوحدة » و« التعدّد » في كلّ خصوصيّة في نفسها = $\frac{١}{٢}$ ، فلما تقدّم في « القسم الثاني » .

٧ ـ التطبيق السابع ـ رجل « تفسير القمّي » :

و قد ذكر هذا التطبيق الشيخ محمود هيدوس في دراسة له حول « تفسير القمى » (٦٤) ، وذلك في مقام القول بعدم إمكان الاطمئنان إلى وثاقة كافّة رجال الإسناد الواقعين في القسم الأوّل من « تفسير القمي » الذي هو القدر المتيقّن من التفسير .

فقد قام الشيخ بإحصاء رجال هذا القسم ، وإلغاء المشتركات ، وخلص إلى أنّ مجموع رجاله يساوي « ٢٤٣ » راوياً تقريباً ، منهم « ١٠٤ » من الثقات ، « ٢٠ » من المضعّفين و« ١١٩ » من مجهولي الحال . ولمعرفة إمكان التعويل على مجهولي الحال الذين يشتملون بطبيعة الحال على الثقات والضعاف معاً ، قام الشيخ بإجراء حساب الاحتمالات في نسبة غير الثقات إلى مجموع الثقات وغير الثقات من معلومي الحال ، فكانت النتيجة « ٢٠ » [المضعّفون] + « ١٠٤ » [الثقات] = « ١٢٤ » وهو مجموع معلومي الحال .

وبناءً عليه تكون نسبة المضعّفين إلى الثقات $=\frac{20}{124}=0,16=16\%$. وهذه النسبة ممّا يعتدّ به الذهن البشري ولا يطرحه ، فلا يحصل الاطمئنان بوثاقة الرواة الواقعين في الإسناد جميعهم .

و عليه ، فإذا كانت نسبة المضعّفين إلى المجموع من معلومي الحال تساوي « ١٦٪ » ، فإنّها كذلك بالنسبة إلى مجهولي الحال ، ولمّا كان مجموع مجهولي الحال يساوي « ١١٩ » راوياً ، فإنّ عدد الرواة الضعاف المحتمل توفّرهم في مجهولي الحال يساوي : $119\times16\%=\frac{119\times16}{100}$ (٦٥) $=19,04=19$ راوياً .

ولا بأس بالإشارة هنا إلى أنّنا في هذا التطبيق استخرجنا نسبة الضعاف إلى الثقات ضمن دائرة معلومي الحال ثمّ طبّقناها على مجهولي الحال .

خلاصة الدراسة :

لقد حاولنا في « القسم الأوّل » من هذه الدراسة تسليط الضوء على التطوّر التاريخيّ للبحث في نظريّة الاحتمال ، والتوقّف قليلاً عند إسهامات المعلّم الشهيد الصدر ﷺ . ثم تعرّضنا إلى بيان جملة من القواعد الرياضيّة الأوليّة والرئيسيّة المتعلّقة بنظريّة الاحتمال ، وذلك من أجل تمكين القارىء الكريم من تطبيق هذه النظريّة تطبيقاً رياضيّاً سليماً في علم الرجال وغيره من العلوم الشرعيّة .

ثمّ عكفنا في « القسم الثاني » على بيان إبداعات سيّدنا الشهيد ﷺ في توظيف نظريّة الاحتمال الرياضيّة في باب « التواتر » و« الإجماع » ، حيث وقفنا عند كلماته ﷺ وفسّرناها تفسيراً رياضياً . ثمّ حاولنا تتميم ما تركه ﷺ شاغراً من قبيل التفصيل بين التواتر الطولي والعرضي ، وكيفيّة التعامل رياضياً مع العوامل المذكورة في باب التواتر ، إضافة إلى البرهنة رياضياً على صحّة ما أفاده ﷺ حول جريان حساب الاحتمالات في « التواتر » أسرع منه في « الإجماع » . كما وبرهنّا رياضيّاً على انخفاض درجة الكشف في الإجماع كلّما ازداد تأثّر المجمعين ببعضهم البعض .

وفي القسم الثالث ، تعرّضنا إلى سبعة تطبيقات لنظريّة الاحتمال في علم الرجال ، ذكرها الشهيد الصدر ﷺ وبعض من تلامذته وتلامذة تلامذته . حيث وقفنا عند مراسيل ابن أبي عمير ﷺ محاولين الانتصار إلى أنّ المناط هو لحاظ نسبة « الرواية » على نحو المصدر أي بمعنى « عمليّة الرواية » لا على نحو « اسم المصدر » بمعنى « المرويّ » .

وعلينا هنا أن نشير إلى أنّ الفرصة لم تسمح بالتوسّع في تطبيقات نظريّة

الاحتمال في بحثي « التواتر » و« الإجماع » تطبيقاً نصوصيّاً . ونحن في الوقت الذي نؤمن فيه بأنّ اتباع الدقّة الرياضيّة في كثير من الموارد قد لا تكون متيسّرة للكثيرين ، بل إنّها وفي كثير من الموارد قد لا تكون مرادة حتّى للمنادين بنظريّة الاحتمال ـ بعد أنّ كنّا قد ذكرنا في القسم الأوّل أنّهم يعتقدون بأنّها من الآليّات التي يعمل وفقها الذهن البشري ـ، إلا أنّ هذا كلّه لا يسلب البحث الرياضيّ موقعه الخاص في تفرّده في البرهنة على صحّة ما تمّ إطلاقه ثبوتاً ، وذلك بعد وضوح أنّ انتفاء الحاجة إلى شيء إثباتاً لا يعني على الإطلاق نفي أهميّة البحث فيه ثبوتاً .

كلمة ختامية :

يعتقد جلّ تلامذة الشهيد الصدر ﷺ بأنّ أستاذهم صاحب مدرسة أصوليّة مستقلّة (٦٦) . فالسيّد كاظم الحائري مثلاً يرى أنّ علم الأصول دخل على يد أستاذه عصراً رابعاً بفضل الأبحاث القيّمة والمباحث الفريدة التي أدخلها ﷺ إلى علم الأصول (٦٧) ، وكذلك السيّد عمّار أبو رغيف الذي يرى أنّ استاذه ﷺ « أدخل علم أصول الفقه مرحلة متميّزة في سياق تاريخ هذا العلم » (٦٨) وأنّه يمثّل « نهاية تطوّر الفكر الأصولي الحديث في مدرسة الشيعة الإمامية » (٦٩) على الرغم من أنّ « هذا الرجل العظيم الذي انتفض من بين ركام تراث واسع الأبعاد ، لم يتح له عمره القصير بالقياس إلى مهمّته من إتمام رسالته العلميّة والفكرية » (٧٠) . إلاّ أنّ هذا الأمر كان ولا يزال محلّ نقاش وجدل ، وهو خلاف يستدعي البحث أولاً ـ وقبل البتّ فيه ـ في « تعريف المدرسة الأصوليّة والعصر الأصولي وتحديد ضوابطهما » (٧١) ، ثمّ النظر على ضوء هذا التعريف والتحديد في مدى انطباق ذلك على الشهيد ﷺ وغيره . وقد قلنا « وغيره » لأنّنا لو خرجنا بتعريف جديد لا ينسجم مع موارد إطلاق الصدر ﷺ لهذا المصطلح ، للزم علينا إعادة التقييم ابتداءً وبالنسبة إلى الجميع .

وقد أنطنا ذلك بـ « موارد إطلاق الصدر » لأنّ اصطلاح « المدرسة » اصطلاح جديد لم يكن له أيّ عين أو أثر في المدوّنات الأصوليّة قبل عهد الشهيد ﷺ الذي كان أوّل من أطلقه على كلّ من « النائيني » و « العراقي » و « الأنصاري » و « الآخوند » و « البهبهاني » و « الميرزا الشيرازي » ﷺ .

ثمّ لو صحّ أن يكون مائز « المدرسة » هو مجموعة الأبحاث المفصليّة التي تستتبع تغييراً في هيكليّة الفكر الأصولي ـ من قبيل « مسلك جعل الطريقية » عند الميرزا النائيني ﷺ مثلاً ـ، فإنَّ من المظنون بشدّة أنّ النزعة الاستقرائية التي وظّفها الصدر ﷺ في علم الأصول تتصدّر العناصر التي أدخلها ﷺ إلى علم الأصول والتي كان لها دورٌ في تطبيعه بطابع جديد. فقد احتلّت هذه النزعة موقعاً مرموقاً ضمن المنظومة الأصوليّة الإبداعية للسيّد الصدر ﷺ، بعد أن كان منطق الاستقراء عموماً ـ وكما يقرّره السيّد محمود الهاشمي ـ واحداً من الحقول التي فتح فيها السيّد الشهيد ﷺ « آفاقاً للمعرفة الإسلامية لم تكن مطروقة قبله » (٧٢) فهو ـ وكما يقرّره السيّد أبو رغيف ـ « مؤسّس النزعة الاستقرائيّة في دائرة الفكر الإسلامي، فهو الذي ابتدأ دراسة الاستقراء بادئاً من حيث انتهى الغرب، وهو الذي أقام هذا الدرس على أساس تمحيص معطيات الفكر الغربي ونقده. وهو الذي تسلّح بسلاح الفكر الغربي من رياضة ومنطق، ثم طوى البحث وجاء بنتائجه محتفظاً بشخصية الباحث المستقل، دون تقليد أو محاكاة. وهو الذي توفّر على شجاعة الباحث الجسور، الذي يقارع أقدس صور الحكماء « أرسطو » وموقفه من الإستقراء » (٧٣)، ويقرّر كذلك أنّ الإهمال والإغفال المتعمّد لأطروحة « الأسس المنطقيّة للاستقراء » « يؤثر بجدّ على علوم الشريعة أيضاً، إذ إنّ الرجل قد اعتمد الاستقراء ومصادراته ونظرية الاحتمال فيه أساساً لأهم قواعد الاستنباط الفقهي، وأكثرها خطورة على نتائج العملية الفقهية » (٧٤).

وإلى جانب ذلك يرى الشهيد السيّد محمّد الصدر ﷺ أنّ تطبيق أستاذه ﷺ لحساب الاحتمالات في علم الأصول يعدّ خرقاً للمنهج الأصوليّ السائد على الرغم من اقتصاره « على النتائج الوجدانيّة الواضحة لحساب الاحتمالات متجّنباً الدخول في التعقيدات البرهانيّة عليها ، باعتبار توفّرها في مصدر آخر هو كتابه (الأسس المنطقيّة للاستقراء) » (٧٥) .

وعلى أيّة حال ، فالمرجو أن تكون هذه الدراسة قد ساهمت ولو بمقدار بسيط في بيان وتقعيد بعض من الإبداعات التي توصّل إليها الذهن الوقّاد لواحد من أعاظم نجوم الإماميّة في سماء تاريخها ، عنيت الفقيه المجاهد ، والراحل المتواجد ، الشهيد السعيد الإمام السيّد محمّد باقر الصدر ﷺ ، فالسلام عليه يوم ولد ، ويوم عاش الإسلام وله ، ويوم استشهد من أجله ، ويوم يُبعث حيّاً . .

الهوامش

(١) ورد سهواً في القسم الثاني من هذه الدراسة ، ص٦٩ : (والشيخ البهائي ﷺ في « الزبدة » و « البداية » والشهيد الثاني ﷺ في « الرعاية » ، والصحيح : (والشيخ البهائي ﷺ في « الوجيزة » والشهيد الثاني ﷺ في « البداية » و « الرعاية ») .
وما نقلناه ص ٩٤ عن الشهيد الصدر ﷺ في قوله إنّ التواتر يُصبح حالة شبه مثالية خيالية لا يتفق له مصداق في باب الأحاديث ، هو في الواقع تعبير عن موقفه ﷺ إزاء اشتراطهم نقل مفردات التواتر بالتواتر ، لا عن موقفه ﷺ إزاء « التواتر » على ضوء نظرية الاحتمال ، لكن لما كانت هذه النتيجة هي مؤدى حساب الاحتمالات أيضاً ، فقد تمثّلنا بتعابيره ﷺ في المقام للتعبير عن الموقف ، وليس المراد نسبة هذا الكلام إليه ﷺ ، ومن هنا كان قولنا « وبحسب تعبير الشهيد الصدر نفسه » موهمٌ من هذه الناحية ، فاقتضى التنبيه .

(٢) حيث قال الشيخ ﷺ : « ولأجل ذلك سوّت الطائفة بين ما يرويه محمّد بن أبي عمير وصفوان بن يحيى وأحمد بن محمّد بن أبي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنّهم لا يروون ولا يرسلون إلا عمّن يوثق به وبين ما أسنده غيرهم . . » (العدّة للطوسي ﷺ ١ : ١٥٤) .

(٣) كتاب الخمس للسيّد الهاشمي ، مكتب الإعلام الإسلامي ١ : ٢١٢ .

(٤) كتاب القضاء للسيّد الحائري ، مجمع الفكر الإسلامي : ٣٦ .

(٥) رجال النجاشي ، مؤسسة النشر الإسلامي : ٣٢٦ـ٣٢٧ .

(٦) رجال الكشي مع تعليقة الميرداماد : ٨٥٤ .

(٧) رجال الكشي مع تعليقة الميرداماد : ٨٥٥ .

(٨) المحنة ، السيّد الشهيد الصدر ﷺ : ٣٥ـ٣٦ .

(٩) مقباس الهداية للمامقاني ١ : ٣٣٨ ـ ٣٤١ . وانظر أيضاً : توضيح المقال في علم الرجال للملا علي كني : ٢٧٣ ، ومعجم مصطلحات الرجال والدراية ، محمّد رضا جديدي نـژاد : ١٥٥ .

(١٠) البداية في علم الدراية ، الشهيد الثاني ﷺ ، مكتب الإعلام الإسلامي : ٣٥ .

(١١) مقباس الهداية للمامقاني ١ : ٣٤١ .

(١٢) أصول الحديث وأحكامه في علم الدراية ، الشيخ جعفر السبحاني : ١٠٨ـ١٠٩ .

(١٣) نهاية الدراية ، السيّد حسن الصدر ﷺ : ١٩٣ .

(١٤) مستدركات مقباس الهداية للشيخ محمّد رضا المامقاني ، مستدرك رقم (٢٦) ٥ : ٣٥٧ .

(١٥) بحوث في علم الرجال ، الشيخ محمد آصف المحسني : ٢٥٧ـ٢٥٨ .

(١٦) لسان العرب ، ابن منظور ، دار إحياء التراث العربي ٩ : ٧٦ . وانظر « المحيط » ١ : ٤٣٣ مادة « عدد » .

(١٧) الكليني والكافي ، الدكتور الشيخ عبدالرسول الغفار ، مؤسسة النشر الإسلامي : ٤٧٠ .

(١٨) الرواشح السماويّة للميرداماد : ٢٥١ .

(١٩) نقله في بحوث في علم الرجال ، الشيخ محمد آصف المحسني : ٢٥٨ .

(٢٠) كتاب القضاء : ٣٧ .

(٢١) مشايخ الثقات : ٤٨ ـ ٤٩ .

(٢٢) مشايخ الثقات : ٥١ .

(٢٣) مشايخ الثقات ٥٣ ـ ٥٤ .

(٢٤) علم الدراية للشيخ حسين المؤيّد : ١٨٦ .

(٢٥) أصول علم الرجال بين النظريّة والتطبيق : ٤٠٦ ـ ٤٠٧ .

(٢٦) أصول علم الرجال بين النظريّة والتطبيق : ٤٠٧ .

(٢٧) لا تقل ، إنّ هذا الفرض غير ممكن لزيادة عدد الرواة عن عدد الروايات ، إذ يجاب عنه بأنّ رواية الرواية الواحدة عن عدّة أشخاص أمرٌ معمول به ومتعارف .

(٢٨) أصول علم الرجال بين النظريّة والتطبيق : ٤٠٧ .

(٢٩) دروس موجزة في علمي الرجال والدراية للشيخ السبحاني : ١٣٢ . كليّات في علم

الرجال : ٢٧٠ .

(٣٠) مشايخ الثقات : ٥٤ .

(٣١) معجم رجال الحديث ٢٣ : ١١٣ .

(٣٢) معجم رجال الحديث ١٧ : ٩٦ .

(٣٣) معجم رجال الحديث ١٥ : ٢٩٨ .

(٣٤) معجم رجال الحديث ١ : ٦٣ .

(٣٥) الفوائد الرجاليّة للسيّد علي الحسيني الصدر : ٢١١ـ٢١٢ .

(٣٦) دروس موجزة في علمي الرجال والدراية للشيخ السبحاني : ١٠٩ـ ١١٠ .

(٣٧) مشايخ الثقات : ١٨١ .

(٣٨) دروس تمهيديّة في الفقه الاستدلالي ١ : ٣٨٣ .

(٣٩) دروس تمهيديّة في القواعد الرجاليّة : ١٨٦ـ١٨٧ .

(٤٠) كليات في علم الرجال : ٢٦٩ .

(٤١) كليات في علم الرجال : ٢٧٠ .

(٤٢) وسائل الشيعة : ج ٩ ، ص ٤٩٤ ، ح ٧ [١٢٥٦٧] .

(٤٣) وسائل الشيعة : ج ٢٥ ، ص ١٨٥ ، ح ٦ [٣١٦١٠] .

(٤٤) وسائل الشيعة : ج ١٣ ، ص ٢٢١ ، ح ٥ [١٧٦٠٠] .

(٤٥) بحوث في شرح العروة الوثقى ٤ : ٢٩٥ .

(٤٦) بحوث في شرح العروة الوثقى ٤ : ٣٥٥ .

(٤٧) بحوث في شرح العروة الوثقى ٤ : ٤ .

(٤٨) انظر كذلك « مشايخ الثقات » / الحلقة الثانية : ١٩٠ .

(٤٩) وسائل الشيعة : ج ٨ ، ص ٤٨٤ ، ح ٨ [١١٢٣٢] .

(٥٠) وسائل الشيعة : ج ١١ ، ص ٤١ ، ح ٦ [١٤١٩٠] .

(٥١) وسائل الشيعة : ج ١١ ، ص ٥٩ ، ح ٥ [١٤٢٣٦] .

(٥٢) وسائل الشيعة : ج ٢ ، ص٢٧٦ ، ح ٤ [٢١٣٥] .

(٥٣) وسائل الشيعة : ج ٧ ، ص ٣٧٣ ، ح ١٤ [٩٦١٥] .

(٥٤) وسائل الشيعة : ج ١٨ ، ص ٤١ ، ح ٢ [٢٣٠٩٢] .

(٥٥) وسائل الشيعة : ج ١٩ ، ص ٥٦ ، ح ١١ [٢٤١٤٥] .

(٥٦) مشايخ الثقات : ٥١ .

(٥٧) وسائل الشيعة : ج ١٨ ، ص ٤٥٠ ، ح [٢٤٠٢٢] .

(٥٨) وسائل الشيعة : ج٣ ، ص١٧ ، ح [٢٩٠٧] .

(٥٩) وسائل الشيعة : ج ٧ ، ص ٦٢ ، ح [٨٧٢٩] .

(٦٠) كتاب القضاء : ٦٣٤ .

(٦١) وسائل الشيعة : ج ٢٧ ، ص ٢٩٤ ، ح [٣٣٧٨٢] .

(٦٢) كتاب القضاء : ٧٨١ .

(٦٣) كتاب الخمس ١ : ١٨٩ .

(٦٤) راجع : « حول تفسير القمي . . دراسة تحقيقيّة » : ٦٣ـ٦٥ . وانظر البحث أيضاً في « مجلة أصداء » الصادرة عن جمع من الطلبة اللبنانيّين في قمّ المقدّسة ، العدد الرابع : ١٠٤ـ١٠٥ .

(٦٥) ورد في نصّ الدراسة ومتن « أصداء » معاً : $\frac{119\times6}{100}$ ، وهو خطأ مطبعي والصحيح ما ذكرناه .

(٦٦) راجع السيد كاظم الحائري في « مباحث الأصول » ١ : ٥٩ . والسيد محمود الهاشمي في مقدّمته على « الحلقة الأولى » (إعداد الشيخ محسن غرويان والشيخ عبدالجواد الأميني) : ٨ . والسيّد كمال الحيدري في مقدّمة « لا ضرر ولا ضرار » : ٦٩ . والشيخ محسن الأراكي في « معالم الفكر الأصولي الجديد : ١٢ .

(٦٧) « مباحث الأصول » ١ : ٥٩ .

(٦٨) « الأسس العقليّة » ١ : ١٢ .

(٦٩) « الأسس العقليّة » ١ : ٣٠٤ .

(٧٠) « الأسس العقليّة » ١ : ٣٠٣ .

(٧١) معالم الإبداع الأصولي عند الشهيد الصدر ، الشيخ حيدر حب الله ، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام ٢٠ : ٢٣٠ .

(٧٢) مقدمة « بحوث في علم الأصول » ١ : ٩ .

(٧٣) « التأسيس في فكر الشهيد الصدر » قضايا إسلامية العدد الثالث : ٣٧ .

(٧٤) المصدر نفسه .

(٧٥) مقدّمة السيّد محمّد الصدر رحمه الله على « المدخل إلى أصول الفقه الجعفري » للشيخ يوسف محمّد عمرو : ٢٠ ـ ٢١ .

الفقه الجزائي والسياسة الجنائية

طوبى الشاكري
ترجمة : أياد حدّاد

القسم الثاني

مبدأ قانونية الجرائم والعقوبات

تناول القسم الأول الانتقادات التي تعرّض لها الفقه الجزائي واتضح أن الناقدين للفقه الجزائي الإسلامي يجدون نسبة تباين منطقية بين الفقه الجزائي والسياسة الجنائية التي بمعنى السياسة القائمة على العقلانية في مكافحة الجريمة والتي تلاحظ شخصية المجرم وتُعنى بحمايته ، وذلك نتيجة سببين : تاريخي وفلسفي . فللوهلة الأُولى يبدو أن هذين الموضوعين يقعان في نقطتين متقابلتين تماماً . وقد حاولنا الرد على هذه الاتهامات وتوضيح السياسة الجنائية الإسلامية من خلال الابتداء بمبدأ قانونية الجرائم والعقوبات ، وتناولنا مناشئ هذا المبدأ لدى المدارس والمذاهب الجزائية وغير الجزائية .

نموذج للانتقادات المطروحة :

توجّه السيدة « دلماس مارتي » ، أُستاذة الحقوق الجزائية في فرنسا ، انتقادها للسياسة الجنائية الإسلامية في ضوء تصنيف يقوم على الأُسس

الإيديولوجية للسياسة الجنائية مركزةً على هذه الأُسس بالذات. فهي تضع السياسة الجنائية الإسلامية في قالب من النزعة الأُصولية الدينية أو (Antegrism) إلى جانب تيار فاشي يقع في ظل مجموعة من التطورات الفكرية والإيديولوجية الاستبدادية (Totalitarism) ، فترى أنه لا مجال لمبدأ قانونية الجرائم والعقوبات مع ملاحظة الصلاحيات المطلقة للحاكم من ناحية ، ووجود القياس والتعزيرات في الفقه الإسلامي من ناحية أُخرى. وهي ترى أن هذه النزعة الأُصولية المذهبية ذات هيكلية مركزية. فالخليفة هو رمز الإرادة الإلهية وكل شيء ينحصر في قوته المطلقة. وهكذا هو الحال في تأييد الفاشية الصريح لتقدّم الحكومة على القانون من خلال شعارها: «كل شيء في الحكومة، لا شيء خارج الحكومة، لا شيء في قبال الحكومة»[1]. ونحن في هذا القسم وفي الأقسام التي تليه نحاول متابعة الأهداف التالية:

١ ـ تناول موقع مبدأ قانونية الجرائم والعقوبات في الفقه الجنائي الإسلامي ومناشئه مع توضيح السياسة الجنائية الإسلامية وموقعها الإيديولوجي.

٢ ـ تقويم الأُسس العملية الأُخرى لهذه السياسة التي من شأنها تحديد معالم الإصلاحات المستقبلية.

٣ ـ وأخيراً نتناول في موضوع ثانوي أساليب تفسير النصوص الجزائية من خلال ملاحظة مبدأ قانونية الجرائم والعقوبات، ومدى تناسبه المنطقي مع الأساليب التفسيرية والتأويلية والهرمونوطيقية.

١ ـ موقع مبدأ قانونية الجرائم والعقوبات في الفقه الجنائي الإسلامي:

لتوضيح مبدأ قانونية الجرائم والعقوبات في الفقه الإسلامي، ينبغي التفحّص والتأمل فقهياً في ثلاثة موضوعات مترابطة ومتفاعلة على مدى تاريخ الفقه الإسلامي؛ وذلك للتوصل إلى صورة منطقية صحيحة عن موقع هذا

المبدأ في كيان الفقه الجزائي الإسلامي :

أ ـ موقع مبدأ القانونية في الروايات .

ب ـ مبدأ القانونية في فقه أهل السنة .

جـ ـ مبدأ القانونية في الفقه الإمامي .

أ ـ موقع مبدأ قانونية الجرائم والعقوبات في الروايات :

إن تدافع التيارات الفقهية الحديثة ، سواء من المتخصصين أو الناقدين ، قد آل إلى قيام إبداعاتهم على نصوص مرفوضة أو مشكوكة من حيث التقويم الرجالي ؛ وذلك إما بسبب تغافل مصلحي أو عدم الاطلاع الكافي على أهمية « سند الحديث » . من هنا فنحن إذ نتناول أحاديث المعصومين عليهم السلام حول مبدأ القانونية ، نفكك بين أمرين :

١ ـ سند الرواية .

٢ ـ دلالة الرواية .

▣ **الرواية الأُولى :**

اعتاد الفقهاء في بداية كتاب القضاء الاستناد إلى مرفوعة محمد بن خالد البرقي للإشارة إلى أهمية القضاء والتحذير من تصدي من لا تجتمع فيهم الشروط المطلوبة ـ ولا سيما القضاة ـ إلى القضاء بغير علم .

في هذه الرواية ، يروي محمد بن خالد البرقي عن الإمام الصادق عليه السلام قوله : « القضاة أربعة ؛ ثلاثة في النار وواحد في الجنة : رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في النار ، ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار ، ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار ، ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة » (٢) .

أ ـ تقويم سند الحديث :

يروي هذه الرواية الشيخ الكليني عن مجموعة من الأصحاب عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي عن أبيه مرفوعةً عن الإمام الصادق عليه السلام .

وضعف هذه الرواية هو لكونها مرفوعة ، إلا أن عمل المشهور بها يجبر هذا الضعف ، ولذلك لا غبار عليها من هذه الناحية .

ب ـ تقويم دلالة الحديث :

يصنّف المعصوم عليه السلام القضاة في هذه الرواية إلى أربعة أصناف :

١ ـ القضاة الذين يصدرون أحكاماً واهية لا سند لها على علم منهم بمصادر الأحكام ومقررات الشريعة وأُصول الاستنباط .

وما من شك في أن هذا العمل هو من حالات التحكّم القضائي التي تنشأ عن ميول ذاتية لدى القاضي إلى تفسيرات وتأويلات قياسية وإسراء أحكام الحالات المنصوص عليها إلى غير المنصوص عليها ، حيث يعود ذلك إلى اختلاف الأساليب الاجتهادية بين الإمامية وأهل السنة أو إلى عوامل خارجية ـ سواء كانت سياسية أو حكومية أو اجتماعية أو شخصية ـ تدفع القاضي إلى تغاضي المستندات الحقيقية للحكم واستخراجه بطريقة غير أُصولية . وعلى أي حال يؤاخذ المعصوم عليه السلام هنا القاضي بشدة لإصداره حكماً بلا قيمة ولا سند عن وعي وعلم . والدلالة الالتزامية لهذا الحديث هي عدم اعتماد هذا الحكم شرعاً ؛ لعدوله عن مبدأ قانونية الجرائم والعقوبات .

٢ و ٣ ـ الأحكام الصادرة عن المجموعة الثانية والثالثة من القضاة (أي أُولئك الذين يحكمون بغير علم ظلماً أو حقاً) ساقطة عن الاعتبار أيضاً ؛ للجهل بالأحكام والمقررات الشرعية وإن كان القاضي مصيباً (بحسب الواقع) في إصدار الحكم عن طريق الصدفة ؛ ذلك أن قيمة الحكم الصادر تعتمد على مدى

قوة مقدماته وأُسسه الأُصولية والمنطقية ، حيث يستدعي ذلك بالتأكيد استيفاء العلم والوقوف الدقيق للقاضي على مصادر الحكم ومستنداته .

٤ ـ ومن وجهة نظر الشارع ليس لأحد صلاحية القضاء والفصل بين الخصومات وإصدار الأحكام سوى من يعلم مصادر الحكم وأوامر الشارع ونواهيه ، ويصدر الحكم المطلوب بالحق وفي ضوء المقدمات والأُصول والضوابط المقررة . والدلالة الالتزامية لذلك هي تأكيد مبدأ القانونية وتثبيته ، وردّ صلاحية القضاة الذين يفتقدون العلم اللازم أو الذين لا يلتزمون عملياً بمبدأ القانونية .

▣ الرواية الثانية :

« من حكم في درهمين بغير ما أنزل الله ـ عز وجل ـ ممن له سوط أو عصا فهو كافر بما أنزل الله على محمّد صلى الله عليه وآله وسلم » (٣) .

أ ـ تقويم سند الرواية :

يروي هذا الخبر الحكم بن أيمن الحناط (الخياط) عن أبي بصير عن الإمام الباقر عليه السلام ، ويرويه هو أيضاً عن ابن أبي يعفور عن الإمام الصادق عليه السلام .

والمأخذ على سند هذه الرواية هو في وجود إبراهيم بن هاشم وصباح الأزرق والحكم الحناط (الخياط) الذين جاؤوا في سلسلة رجال هذا الخبر . وإذا صرفنا النظر عن إبراهيم بن هاشم لا يمكن التغاضي عن ضعف السند من جهة صباح والحكم وهما من المهملين وغير الموثقين . ولكن مع ذلك هناك أدلة إذا اعتمدناها وثقنا بصدور الخبر عن المعصوم عليه السلام بالرغم من ضعف السند ، هذا وذلك :

أولاً : منطوق الرواية يؤكد مفهوم روايات تواترت من حيث المعنى حول ذم قضاة الجور وأهل الرأي والقياس وعدم نفوذ وصلاحية الأحكام الصادرة

عنهم ، وتدل على ضرورة صدور الحكم مطابقاً لنص الكتاب والسنة أو الأخذ بمبدأ القانونية .

ثانياً : وجود طرق أُخرى لهذه الرواية تؤدي بمجموعها إلى الظن بصدور ذلك عن المعصوم عليه السلام ، حيث يوجد مضمون هذه الرواية في ممدوحة أبي بصير مع اختلاف يسير في العبارة .

بل ولا غبار عليها من حيث الرواة والسند أيضاً إذا اعتبرنا « محمد بن حمران النهدي وأعين » شخصاً واحداً ؛ فهو من الثقات ، وكذا الأمر من ناحية إبراهيم بن هاشم (كما يعتقد ذلك الشيخ المفيد والعلامة) .

ثالثاً : يروي الشيخ الكليني هذه الرواية بسند آخر على هذا النحو : « من حكم في درهمين بحكم جور ثم جبر عليه كان من أهل هذه الآية : ﴿ **من لم يحكم بما أنزل الله فأُولئك هم الكافرون** ﴾ » . فقلت : كيف يجبر عليه ؟ فقال : « يكون له سوط وسجن فيحكم عليه ، فإن رضي بحكمه وإلا ضربه بسوطه وحبسه في سجنه » (٤) .

بالإضافة إلى ذلك روى الشيخ الصدوق هذا الخبر نفسه بإسناده عن أبي بصير بعبارة أُخرى تحمل المضمون نفسه .

كما أورد العياشي في تفسيره هذا الأمر على هذا النحو : « من حكم في درهمين بغير ما أنزل الله فقد كفر ، ومن حكم في درهمين فأخطأ كفر » (٥) .

والجدير بالذكر أن العياشي يرى أن هذه الرواية مضطربة في نصها . وبالتالي يمكننا الوثوق بصدور هذا الخبر عن المعصوم عليه السلام من مجموع هذه القرائن ، بالإضافة إلى مطابقة هذه الأخبار لروح الفقه الإمامي الذي يمتاز بشكل خاص بتأكيد قيام العمل الاجتهادي على الكتاب والسنة القطعية وعدم جواز العمل بالرأي والقياس .

ب ـ تقويم دلالة الرواية :

لا يمكن الاستناد إلى خبر العياشي بسبب اضطراب نصه ؛ ذلك أن العبارة الأُولى من الخبر حول ذم القضاة الذين يتصدون للقضاء وفصل الخصومات بالرأي والقياس وبالتفسير الموسّع للنصوص الشرعية وعدم ملاحظة استناد الحكم إلى نص شرعي صحيح . وبغض النظر عن العبارة الثانية من الخبر فإن العبارة الأُولى تثبت المطلوب ؛ لأن عدم اعتماد الأحكام القياسية غير المستندة إلى نص صريح شرعاً يستلزم اعتماد مبدأ القانونية في نظر الشارع . وأما العبارة الثانية « ومن حكم في درهمين فأخطأ كفر » فإن كانت الواو هنا عاطفة فلا غبار على النص ؛ لأن معنى العبارة في الحقيقة سيكون : « ومن حكم في درهمين بغير ما أنزل الله فأخطأ كفر » ؛ أي : إذا أصدر القاضي في دعوى حكماً لا يستند إلى النصوص الشرعية (الكتاب والسنة) ولا يتوافق معها فقد كفر بما أنزل الله . والدلالة المفهومية والالتزامية لهذا الخبر هي الالتزام بمبدأ قانونية الجرائم والعقوبات . ولكن إذا كانت الواو استئنافية وكان ما بعدها كلاماً منفصلاً عما سبقه فإن خطأ القاضي في إصدار الحكم منشؤه أسباب متعددة ، من قبيل : اشتباه الأمر على القاضي بسبب إقرار غير مطابق للواقع من قبل المتهم ، أو شهادة شهود غير عدول ، أو شهادة زور ، أو رأي غير مصيب من قبل المتخصصين حول تعيين حدود الجريمة ، أو تحديد مقدار الضرر الحاصل أو الأرش (التفاوت بين المعيب والصحيح) . . أو قد ينشأ عن خطأ القاضي في استنباط الحكم من مصادره الأولية والأدلة الشرعية ، أو عن خطأ في تطبيق الكبريات والقضايا الكلّية على المصاديق والجزئيات ، حيث لا يشكّل أي من هذه الحالات قدحاً تجاه القاضي ، وكل ما هناك هو أنه لو اتضح الخطأ في الحكم للقاضي الذي أصدره أو لقاضٍ آخر قبل التنفيذ فعليه أن ينقض الحكم . وأما إذا اكتشف الخطأ من بعد تنفيذ الحكم : فإن كان منشأ

الخطأ هو تشابه الأمر على القاضي بفعل غيره كالشهود أو المتخصصين ، فعلى هؤلاء تحمل الأضرار باعتبارهم سبب خطأ القاضي في إصدار الحكم وبالتالي في تضرر المحكوم عليه (٦) ، وإن كان منشأ الخطأ هو الاستنباط غير المصيب الذي قام به القاضي ، فعلى بيت المال تحمل الأضرار أو دفع الدية وما إلى ذلك (٧) .

وعلى هذا فإن مستندنا الأساس في الرواية الأُولى هو خبر « الحكم الحناط » وفي الرواية الثانية هو « مرفوعة ابن مسكان » ، برواية الكليني التي أجاب فيها المعصوم عليه السلام السائل عن عبارة « ثم جبر عليه . . . » بقوله : « يكون له سوط وسجن فيحكم عليه ، فإن رضي بحكمه وإلا ضربه بسوطه وحبسه في سجنه » .

ومراد الإمام عليه السلام هو بيان قوة الحاكم أو الجهاز الحاكم ، حيث يستمد القاضي قوته من قوة الجهاز باعتباره عضواً أو هيئة فرعية للنظام ، وهذه القوة لا يجري استخدامها من أجل تنفيذ أحكام كيفيّة (ارتجالية) تفتقد المستند .

فالإمام عليه السلام يرى وبشكل مؤكد أن هذه القوة محدودة وأن القاضي مقيّد بمبدأ قانونية الجرائم والعقوبات ، فإذا انحرف عن هذا المبدأ فهو يهدده بعبارات من قبيل : « فهو كافر بما أنزل الله » ، « فهو كافر بالله العظيم » ، « فقد كفر بالله تعالى » ويضعه أمام هذا النظام القانوني .

فنحن نشهد في هذه الروايات وفي مرفوعة محمد بن خالد البرقي المنشأ الأول لمبدأ قانونية الجرائم والعقوبات الذي هو الحيلولة دون تحكّم القضاة وصلاحياتهم اللامحدودة في إعمال العقوبة تجاه المجرمين ، وأن القاضي هنا مهدّد بشدة من قبل الشارع في حال عدوله عن مبدأ القانونية ، وهذا ما يضع الأمر في مقابل ما يتصوره بعضهم ، كالسيدة « دلماس مارتي » ، عن السياسة

الجنائية الإسلامية بوضعها في إطار نزعة أُصولية دينية قائمة على إيديولوجية سلطوية استبدادية تجعل منها سياسة يكون فيها كل شيء ـ بما فيه مبدأ القانونية ـ من دون معنى في قبال السلطة المطلقة للحاكم وإرادته التسلطية اللامحدودة . ويبدو أن ما استندت إليه السيدة « دلماس مارتي » كان يميل إلى الاستقراء التاريخي للأنظمة الدينية في عهود الحكم الكنسي في أُوربا أو الحكومات الدينية للأمويين والعباسيين والعثمانيين في الأنظمة الإسلامية أكثر من أخذه عن مصادر الفقه الإسلامي من الكتاب والسنة .

▣ **الرواية الثالثة :**

يذكر أمير المؤمنين عليه السلام في جانب من عهده إلى مالك الأشتر أُموراً حول نصب القضاة قائلاً : « ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك ممن لا تضيق به الأُمور و . . . لا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه ، وأوقَفَهم في الشبهات ، وآخَذَهم بالحجج »[(٨)] .

المصطلحات في كلام أمير المؤمنين عليه السلام :

الفقرة التي نريد الاستناد إليها من كلام أمير المؤمنين عليه السلام هي العبارات الثلاث الأخيرة منه والتي ينبغي التأمل في ثلاث كلمات منها : « الفهم » و « الشبهات » و « الحجج » .

و « الفهم » أو « العلم » في العبارة الأُولى يشمل العلم بالموضوع والحكم (طبعاً العلم بمعناه الاصطلاحي في الفقه والذي يشمل العلم والظن هو مما يُعتمد عليه) .

وكلمة « الشبهات » جمع محلّى بالألف واللام ، وهو يفيد العموم ، فتشمل الشبهات الحكمية والموضوعية . وكلمة « الحجج » أيضاً تحمل معنى عاماً للسبب ذاته (جمع محلّى بالألف واللام) ، وهي تشتمل على الحجة والدليل

الشرعي والبينة والحجة (شهادة الشهود وما إليها) في الدعاوى . ولكن لا ترد هنا شبهة استعمال اللفظ في أكثر من معنى فيما إذا ثبت إمكان وقوعه وعدم وجود محذور عقلي يمنع ذلك .

وعلى أي حال ، ونظراً للموضوع قيد البحث (مبدأ قانونية الجرائم والعقوبات) ، لا نتناول هنا المسائل الأُخرى المتعلقة بهذا الموضوع ، مثل شروط الأخذ بشهادة الشهود وعدم اعتماد الإقرار المأخوذ بالإكراه والإجبار وما إلى ذلك ، وإنما سنأخذ من مداليل هذه الاصطلاحات والعبارات ما يتعلق بمرادنا وما يثبت مبدأ قانونية الجرائم والعقوبات . فالمعيار في منصب القضاء وتنصيب القضاة عند أمير المؤمنين عليه السلام هو أن يكون القضاة على مستوى رفيع من العلم بالأحكام الشرعية وتقصّي الحجة والدليل الشرعي عند إصدار الحكم ، كما تؤكده عبارة « آخذهم بالحجج » من خلال التعبير عنه بأفعل التفضيل . وتقصّي الحجة والدليل الشرعي في إصدار الأحكام هو تعبير آخر مكمّل لمبدأ القانونية ومن الأُصول العملية للسياسة الجنائية في الإسلام التي ينبّه أمير المؤمنين عليه السلام القضاة على مراعاتها بدقة ، وهي سياسة تحول بشدة دون حيف القضاة وتفردهم في الحكم ، وتحدّد بوضوح إطار صلاحياتهم في إصدار الحكم . أضف إلى ذلك أن الإمام يُلزم [٩] القاضي بالاحتياط والتوقف عن إصدار الحكم في حال انعدام الحجة والدليل الشرعي من خلال عبارة « أوقفهم عند الشبهات » ؛ أي عندما يتردد القاضي في اتخاذ القرار ويميل - ربما - إلى العدول عن مبدأ القانونية ليُعمل القياس ويُسري الحكم من الحالات المعلومة إلى حالة مجهولة ، فإن الشريعة توجّه له التحذير اللازم وتمنعه عن الاجتهاد برأيه ، ففي كل حالات الشبهات الحكمية (البدوية منها والمقترنة بالعلم الإجمالي) يطلب الشارع من القاضي التوقف عن إصدار الحكم .

ولنتناول هنا ضرورة التوقف والاحتياط والنتيجة المنطقية لذلك من خلال الفصل بين الشبهات البدوية والمقترنة بالعلم الإجمالي.

١ ـ الشبهات البدوية الحكمية:

الشبهات البدوية هي ما يقابل الشبهات المقترنة بالعلم الإجمالي. والمراد بها الحالات التي يواجه فيها الفرد من البداية حكماً فيتردد فيه لعدم وجود دليل ونص معتمد على الحكم، أو إجمال النص، أو وجود معارض له، وما إلى ذلك. وفي مثل هذه الحالات يُجري الأُصوليون الشيعة أصل البراءة سواء من الناحية العقلية أو من الناحية الشرعية. والمستند العقلي لأصل البراءة عند الأُصوليين هو قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، كما أن مستندهم الشرعي والروائي هو حديث الرفع وقاعدة «عدم البيان» الشرعية.

من هنا يمكن القول إن مبدأ قانونية الجرائم والعقوبات والبيان الحقوقي والقضائي هو من قاعدة «قبح العقاب بلا بيان». وبالرغم من أن القدر المتيقن من قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» عند الأُصوليين هو العقاب الأُخروي، إلّا أن مساحة مبدأ القانونية تمتد لتغطي العقوبات الدنيوية أيضاً، فكما يجري أصل البراءة في الشبهات البدوية في التكاليف الفردية طبقاً لهذا المبدأ، كذا هو الأمر في القضايا القضائية التي ينعدم فيها النص القانوني على ممنوعية العمل الصادر من المتهم، حيث يكون جريان البراءة وعدم العقوبة في ضوء مبدأ القانونية أمراً مسلّماً به. إلا أن الموضوع الذي يعتبر من أُسس الاجتهاد ومقدمات استنباط الأحكام الشرعية وكذا مما ينبغي رعايته في أُصول ومقدمات الاستنتاج المنطقي للحكم في مجال الأُصول العملية والقضائية، هو الانتباه إلى اللوازم العقلية لأصل البراءة ومبدأ القانونية في ميدان القضاء.

فمن اللوازم العقلية والمنطقية لأصل البراءة وحرية الفرد تجاه الأجهزة

القضائية هو توقف القاضي واحتياطه ، منعه عن التوسّع في التفسير وتأويل النص على أساس قياسات غير منطقية ، تطبيقه عناوين إجرامية على سلوكيات محتملة الخطورة ، وإعماله لعقوبات كيفية (ارتجالية) . أي أن مبدأ قانونية الجرائم والعقوبات يتضمن في الحقيقة مبدأين : البراءة بالنسبة إلى الفرد ، والاحتياط والتوقف بالنسبة إلى القاضي .

فبالقدر الذي يتمتع فيه الفرد بالحرية والبراءة في الشبهات البدوية (حيث لا يدل نص القانون صراحة على ممنوعية فعل المتهم لعدم النص أو إجماله أو تعارض النصوص) ، كذلك يجب على القاضي هنا الاحتياط والتوقف ؛ بمعنى أنه بالقدر الذي يجري فيه تأكيد البراءة على صعيد العمل الفردي للمكلف في الشبهات البدوية ، كذلك يجب تعليم القضاة أصل الاحتياط في الشبهات البدوية الناشئة عن انعدام النص الشرعي المعتمد أو إجماله أو تعارض النصوص ، وذلك في ضوء التعاليم الإلهية لأمير المؤمنين عليه السلام . وهذا ما يبرهن ضرورة إدخال الموضوعات العملية والقضائية إلى ميدان علم الأُصول النظري أو الأُصول الفردية المتعلقة بعلاقة العبد بالمولى . وعلى أي حال ، إذا دخلت الموضوعات المتعلقة بالأُصول العملية والقضائية إلى ميدان علم الأُصول ، فإن الأُصول العملية للسياسة الجنائية الإسلامية سيتسنى تعليمها للقضاة المعنيين بحمل رسالة تحقيق أُصول هذه السياسة وأهدافها .

٢ ـ الشبهات المقترنة بالعلم الإجمالي :

لا تجري قاعدة « قبح العقاب بلا بيان » وأصل البراءة في الشبهات المقترنة بالعلم الإجمالي ؛ لعدم وجود ترديد في أصل التكليف الفردي ، بل يُعدّ ذلك من حالات إعمال أصل الاحتياط على أساس قاعدة « دفع الضرر المحتمل » ، كما أن القاضي مُلزم في هذه الحالات بأصل الاحتياط . إلا أن ما ينبغي التأمل فيه هو الانتباه إلى اختلاف الأُسس الأُصولية للاحتياط في التكاليف الفردية

والمتابعات القضائية ، ففي التكاليف الفردية يُلزم الفرد بالاحتياط والجمع بين التكليفين والعمل بالحالة التي تُملي عليه أقصى إلزام شرعي بحكم قاعدة « دفع الضرر المحتمل » . وهكذا الأمر في مسألة القضاء والمتابعات القضائية ، حيث يكلف القاضي بالاحتياط ، إلا أن الاحتياط بالنسبة إليه بمعنى الأخذ بما يستلزم أقل إلزام قانوني تجاه الفرد ويضمن أكثر حرية عملية بالنسبة إليه . وهذا ما يمكن استفادته بوضوح من العموم والإطلاق في قول أمير المؤمنين عليه السلام بعبارته الموجزة المفيدة : « أوقفهم عند الشبهات » . ففي ضوء عموم وإطلاق هذه العبارة يكون الأصل العملي بالنسبة إلى القاضي والجهاز القضائي هو الاحتياط ، سواء في الشبهات البدوية أو الشبهات المقترنة بالعلم الإجمالي . إذاً لا شك في طلب الشارع توقف القاضي واحتياطه في كل حالات الشبهة بدليل طرحه عبارة : « أوقفهم عند الشبهات » ، وهذا معنى سيادة مبدأ قانونية الجرائم والعقوبات وحرية الفرد وبراءته في قبال الجهاز القضائي .

والنتيجة التي نخرج بها من خلال موازنة هذه الأُصول بين وظيفة القاضي ووظيفة الفرد هي ما يلي :

أولاً : إيجاد عملية جدلية تحكي عن استخدام إطلاق يصاحبه احتياط مطلوب في قول الإمام علي عليه السلام ، وناشئة عن توجّه قضائي عملي نحو علم أُصول الفقه ، ولا سيما الأُصول والقواعد العملية . فعلى سبيل المثال : يجوز للقاضي تشديد العقوبة في حال تكرار الجريمة على أساس البند الثامن والأربعين من قانون العقوبات الإسلامي : « كل من يحكم عليه بعقوبة تعزير أو ردع بموجب حكم المحكمة ، إذا أعاد ارتكاب جريمة يشملها تعزير بعد تنفيذ الحكم ، فإن للمحكمة تشديد عقوبة التعزير أو الردع » . إلا أن المادة أعلاه تتعارض مع لاحقتها التي تقول : « إذا لم تكن المحكوميات السابقة للمجرم معلومة عند إصدار الحكم ، ثم اتضحت ، فعلى المدعي العام إبلاغ المسألة إلى المحكمة

التي أصدرت الحكم ، وفي هذه الحالة إذا أقرت المحكمة المحكوميات السابقة أمكنها العمل طبقاً لما تقرره هذه المادة » ، ولذلك يجب على القاضي الاحتياط وعدم تشديد العقوبة في حالات التكرار التي تقوم على المحكوميات السابقة . وهذا المبدأ ينسجم تماماً مع روح الفقه الجزائي ؛ حيث يتضمن البراءة وحرية الفرد في أفعاله ، في حين يكون الاحتياط في التكاليف الفردية بمعنى الجمع بين التكليفين أو الأخذ بالحالات المشكوكة . والجدير بالذكر أن التعارض بين المادة ولاحقتها جاء من أن المادة تجعل معيار تشديد العقوبة هو التكرار بالرغم من تنفيذ الحكم القبلي ، في حين تجد اللاحقة ذلك في مجرد المحكومية السابقة وارتكاب الجريمة من بعد تنفيذ الحكم .

ولذلك نلاحظ في هذا النوع من التشريع تبلور العقوبات لصالح المتهم تماماً وفي سبيل الدفاع عن حقوقه وحرياته الشخصية ، وتقيّد القاضي بإطار حفظ واستمرار مبدأ قانونية الجرائم والعقوبات .

ثانياً : وعلى أثر الفصل بين هذه المبادئ نجد أن الفرد في سلوكه التوحيدي التكاملي في حال احتياط وتعبّد متزايد بحكم العقل وإرشاد الشرع على صعيد علاقة العبد بالمولى باعتباره مكلفاً يعمل في ضوء قاعدة « دفع الضرر المحتمل » ، في الوقت الذي يتمتع فيه بالحصانة وحرية العمل في قبال الجهاز القضائي والسلطات الحاكمة بحكم أدلة الاحتياط هذه نفسها .

ولعل في الفصل بين هذين الموضوعين بالذات تأخذ الكرامة الإلهية والإنسانية للفرد والدفاع عن حقوقه وحرياته مفهومها ومعناها من خلال قراءة ثالثة للحقوق الطبيعية والفطرية [١٠] في النظام الديني الذي لا ينزع إلى التسلّط وادعاء الكمال في ضوء السياسة الجنائية التي تقوم على مبدأ قانونية الجرائم والعقوبات .

ثالثاً : وبالفصل بين المبادئ تتحدد مساحة وطبيعة استخدام التخيير عند

تعارض النصوص في الشبهات المقترنة بالعلم الإجمالي التي يعتقد الكثير من الأُصوليين بتخيير الفرد فيها ؛ لأنه بالقدر الذي يكون فيه التخيير في التكاليف الفردية أمراً معقولاً ومنطقياً ومطابقاً لمبادئ الحرية وحق الاختيار والكرامة الإنسانية ، فهو ينتهي في المتابعات القضائية إلى التحكّم والاستئثار لدى القضاة . وهذا ما يتعارض تماماً مع المناشئ الأولية لمبدأ قانونية الجرائم والعقوبات ، ولا يمكن للعبارة الإعجازية « أوقفهم عند الشبهات » أن تتحمله بشكل من الأشكال .

المسألة الأُخرى هي أن الشيخ الحر العاملي قد أورد أدلة الاحتياط في بداية كتاب القضاء ضمن باب منفرد مستحدث يحتوي فتاواه حمل عنوان « وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى » [١١] ، بالرغم من دأب الأخباريين والأُصوليين على حصر الاستخدام العملي لأدلة التوقف والاحتياط في قضايا التكاليف الفردية .

ولو كان الأُصوليون قد تأملوا هذا الأمر لأخرجوا البحوث الأُصولية في قسم الأُصول العملية من حالة التركيز على « الإناءين المشتبهين » و « حكم واجدي المني [١٢] في الثوب المشترك » و « الشبهة العبائية » [١٣] إلى موضوعات واقعية ، الأمر الذي لو تحقق لأخرج الأُصول من حصار النزعة الفردية والتفكير التجريدي المحض ، وأنقذ الأجهزة القضائية اليوم من مشكلة فقدان سياسة جنائية شاملة منسجمة مع المشكلات القضائية الناشئة عن فقدان الأُصول العملية لهذه السياسة .

إلا أنه قد أشار بعض الأُصوليين بصورة غير منسجمة إلى بعض المسائل المتعلقة بالسياسة الجنائية ضمن البحوث الأُصولية المتعلقة بالاحتياط . فمثلاً لا يعتقد الشيخ الأنصاري بثبوت عدم تحقق الموضوع بالنسبة إلى الآثار الوضعية في قضايا من قبيل إقامة الحدود في حال ارتكاب « مشتبه

الخمرية » (١٤) . في حين يتفق الأُصوليون ـ على قول آية الله الخوئي ـ على استحقاق المكلف للعقاب في حال ارتكاب « مشتبه الخمرية » بدليل تمام البيان وتنجّز الأمر (١٥) .

▣ الرواية الرابعة :

المعيار الذي يذكره أمير المؤمنين عليه السلام في عهده إلى مالك الأشتر في خصوص نصب القضاة ، يعتبره الإمام الصادق عليه السلام معياراً في النصب العام للفقهاء والعلماء بالأحكام باعتباره شرطاً في مشروعية ونفوذ الأحكام الصادرة عنهم .

يروي الشيخ الصدوق بإسناده عن داود بن حصين الخبر بهذا النحو :. . . في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف ، فرضيا بالعدلين ، فاختلف العدلان بينهما على قول أيهما يمضي الحكم ؟ قال : « ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه ، ولا يلتفت إلى الآخر » (١٦) .

ويروي الشيخ الكليني عن داود بن حصين عن عمر بن حنظلة قول الإمام :

« الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ، ولا يلتفت إلى ما حكم به الآخر . . . » .

بعد ذلك يتحدث الإمام عن حالة تساوي القضاة في صفاتهم وتعارض النصوص والمقررات التي يستند إليها الحكم وعدم وجود مرجّح لأحد الطرفين قائلاً : « إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك ؛ فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات » (١٧) .

ويروي الشيخ الكليني الخبر بهذا السند في منع الرجوع إلى قضاة الجور ونصب الفقهاء والعلماء بالأحكام الإلهية للحكم والقضاء . يقول الإمام في

هذا الخبر : « . . . ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً ؛ فإني قد جعلته عليكم حاكماً » (١٨) .

أ ـ تقويم سند الحديث :

إنّ المشكلة التي تواجهها رواية الشيخ الصدوق تكمن في « الحكم بن مسكين » الواقع في طريق إسناد الشيخ إلى « داود بن حصين » ، وكذلك في « داود بن حصين » نفسه . وضعف « الحكم بن مسكين » يأتي من عدم توثيقه من قبل الأصحاب . وأما « داود بن حصين » فقد وثّقه النجاشي ، إلا أن الشيخ اعتبره واقفياً . ولكن يبدو أنّه في حال تعارض الشيخ نفسه مع النجاشي يتقدّم قول النجاشي ؛ باعتبار قوة المنهجية في عمله قياساً بالشيخ . أضف إلى ذلك أن المامقاني اعتبر عدم تعرض النجاشي لمسألة المذهب عند الشيخ قرينة على كونه إمامياً ؛ لأنه يتعرض لمذهب الرواة من غير الإمامية .

نقطة الضعف الثانية في السند هي بسبب عدم توثيق الأصحاب لـ « عمر ابن حنظلة » ، وإن حاول بعض الفقهاء إثبات وثاقته عن طريق خبر « يزيد بن خليفة » أو وقوعه في طريق « صفوان بن يحيى » ، ولكن بعد تلقّي الأصحاب لخبره بالقبول يمكن الوثوق بصدور الخبر عن المعصوم عليه السلام حتى مع فرض عدم وثاقته .

ب ـ تقويم دلالة الروايات أعلاه :

كل من هذه الروايات الثلاث ـ والتي يبدو أنها تعابير ثلاثة مختلفة لخبر واحد ، لا سيما مع انتهاء الطرق إلى « داود بن حصين » ـ هي الدليل الأساس لمن يرى لزوم الاجتهاد المطلق في نفوذ حكم القاضي .

وما يسترعي التأمل في تحديد مفاد الخبر هو أن المعصوم أمر في الخبر

الأول والثاني بعدم الانقياد إلى حكم القاضي الذي ينقصه العلم والوقوف على مصادر الأحكام الإلهية لاستنباط الحكم قياساً بالقاضي الآخر وذلك من خلال قوله : « ولا يلتفت إلى الآخر » . ونجد في الخبر الثاني ضرورة عدم التزام أصحاب الدعوى بالحكم غير المستند وغير المعتمد للقاضي على فرض تمتع القاضي بالعلم والإحاطة التامة بطرق الاستنباط فيما إذا لم يستند إلى متن صريح من دون معارض قانوني وشرعي ؛ بدليل منطوق عبارة « إذا كان ذلك فأرجئه حتى تلقى إمامك ؛ فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات » . والدلالة الالتزامية لذلك هي عدم نفوذ الحكم الذي لا يطابق النص القطعي غير المعارَض ، وهذا الأمر عبارة أُخرى عن تتميم لاعتماد مبدأ قانونية الجرائم والعقوبات .

وينيط الخبر الثالث نصب الفقيه واعتماد حكمه ونفوذه بتمتعه بالعلم والاجتهاد المطلق من خلال عبارة « ينظران من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا ، فليرضوا به حكماً ؛ فإني قد جعلته عليكم حاكماً » (١٩) . وهذا الأمر ينطوي على المطلوبية الآلية والوجوب المقدمي ـ بضرورة العقل ومنطق الشرع ـ تجاه إصدار الحكم وحل القضية المطروحة من خلال الاستنباط واستخراج الحكم من المصادر والمقررات الشرعية .

وبتعبير آخر : لا يتمتع الاجتهاد المطلق بمطلوبية ذاتية لدى الشارع ، بل هو مقدمة لتقيّد القاضي بصورة مطلقة بمبدأ « قانونية الجرائم والعقوبات » . من هنا تقضي الضرورة المنطقية والأُصولية بعدم كفاية الاجتهاد المتجزئ شرطاً لنيل منصب القضاء ؛ بسبب احتمال تجاوز القاضي مبدأ « قانونية الجرائم والعقوبات » نتيجة انعدام العلم الوافي والوقوف الكامل على مصادر وطرق استنباط الأحكام . من هنا يبدو أن مفاد الرواية أعلاه يمثّل أقدم المداليل والآراء

التي ترسم الأُطر والحدود في قبال خبر ابن خديجة (وهو الدليل النقلي الأساس للقائلين بكفاية الاجتهاد المتجزئ ودليل بعض القائلين بعدم لزوم الاجتهاد) . وهو رأي يؤكد لزوم الاجتهاد المطلق في إحراز مقام القضاء ، ويقودنا إلى جمع معقول بين مقبولة « عمر بن حنظلة » وخبر « ابن خديجة » وهو : منطقية العلم بأُسلوب القضاء وكيفية المتابعة القانونية وصدور الحكم من قبل المعصومين عليهم السلام في التصدي لمنصب القضاء إلى جانب الاجتهاد المطلق [٢٠] ، وهذا ما يدل على مزيد من تأكيد الشارع على التزام القاضي بمبدأ قانونية الجرائم والعقوبات .

ولا يخفى أنّه في حال توافر مقدمات الاجتهاد وتحقق الالتزام العملي والتقيّد المطلق للحاكم بمبدأ « القانونية » الذي تؤكده الأخبار بألفاظ من قبيل : « الأفقه ، والأعدل ، والأصدق ، والأورع » فإن القوة المطلقة للفقيه تنشأ ـ في عملية جدلية أُصولية أُخرى ـ من خلال شدة تمسكه بالأُمور المذكورة أعلاه .

في هذه السياسة الجنائية يتجلى التزام القاضي بالقانون وانقياده إليه ، ولا سيما من خلال تعبير « الأورع » الذي يحكي عن تركيز متزايد على درجة احتياط القاضي في حال عدم وجود نص صريح ومن دون معارض قانوني ، الأمر الذي يعني أفضلية وسلطة القانون على الحكومة ، وهو ما لا يشبه أفضلية الحكومة على القانون عند الفاشية والصلاحيات غير المقيدة والقوة المطلقة للخليفة باعتباره مظهراً للإرادة الإلهية بشكل نزعة أُصولية دينية لا تدع مجالاً لمبادئ « القانونية » .

آراء أهل السنة في مبدأ قانونية الجرائم والعقوبات :

يتناول الماوردي شروط المفتي في كتاب « الحاوي الكبير في شرح مختصر المزني » في الفقه الشافعي من بعد بحث عملي طويل نسبياً حول

واجبات القاضي بعد تصديه لمنصب القضاء. وهو يذكر الاجتهاد من جملة هذه الشروط. وتوضيحاً لحدود الاجتهاد، يعتقد بلزوم العلم بخمسة أُمور: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، والعلم بقواعد الدلالة في مباحث الألفاظ واللغة العربية.

ويرى الماوردي أن الكتاب والسنة والإجماع والقياس هي من أُصول ومصادر التشريع الإسلامي التي يمكن أن تكون مستنداً لحكم المفتي أو القاضي، كما أن الأمر الخامس هو من وسائل فهم مصادر التشريع الإسلامي. ثم يتناول الكتاب والسنة والإجماع والقياس ضمن كتاب القضاء في بحث شبه أُصولي.

وتأكيد الماوردي على ضرورة استناد الحكم إلى مصادر التشريع الإسلامي يدعو إلى التسليم باعتماد مبدأ قانونية الجرائم والعقوبات لدى الفقهاء الشافعيين.

مبدأ قانونية الجرائم والعقوبات في ضوء القياس:

وضع القياس إلى جانب مصادر التشريع الأُخرى (الكتاب والسنة) يعني نفي مبدأ «القانونية» وعدم انسجام هذه الأجزاء مع هذه الكبرى الكلية. ويبدو أن القياس في تعاليم الشافعية وغيرها من مذاهب أهل السنة لا يعتبر مصدراً قانونياً مستقلاً في عرض الكتاب والسنة، بل هو أُسلوب من أساليب تفسير نصوص الكتاب والسنة يعطي للقاضي حق التوسّع في التفسير واستنباط الحكم في الحالات المشابهة للحالة المنصوص عليها. ولذلك نرى «الماوردي» يبيّن الجانب التفسيري من القياس عند شرحه لعبارة الشافعي: «إن معنى الاجتهاد معنى القياس» باعتبار أنّ هذا التشابه بينهما يقتصر على أن كلاً منهما طريق للتوصل إلى حكم غير منصوص في الكتاب والسنة (٢١). ثمّ يقسّم القياس إلى قياس «معنى» وقياس «شبه»، ويقول في بيان

الوجه الثاني من الفرق بينهما بأن قياس « المعنى » يجعل الشبه بين أصل وموضوع ويُسري حكم هذا الأمر إلى الآخر ، في حين يكون قياس « الشبه » فيما يشبه أُموراً كثيرة ويجري فيه إسراء حكم أمر ما إلى موضوع آخر أكثر شبهاً به .

كما يستند « ابن قدامة » الحنبلي إلى الآيات والروايات في إثبات ضرورة اشتراط الاجتهاد في القاضي على أساس قياس الأولوية مستدلاً بهذا الشكل : « الحكم آكد من الفتيا ؛ لأنه فتيا وإلزام ، ثم المفتي لا يجوز أن يكون عامياً مقلداً ، فالحكم أولى » . ثم يبين شروط الاجتهاد بضرورة معرفة ستة أُمور ، منها القياس ، ثم يقول في ضرورة العلم بكيفية إعمال القياس : « . . .أما معرفة استنباط القياس وهو أحد أدلة الأحكام . . . » (٢٢) .

فهو يعتبر القياس في عرض الكتاب والسنة كواحد من الأدلّة التي يستند إليها القاضي في استنباط وصدور الحكم .

ويقول « شمس الدين السرخسي » من فقهاء الحنفية في بيان ضرورة إعمال القياس في إصدار الحكم من قبل القاضي : « فالقاضي مأمور بأن يجتهد رأيه فيما لا نص فيه ، وهو دليلنا على جواز العمل بالقياس فيما لا نص فيه ، فاجتهاد الرأي هو القياس برد حكم الحادثة إلى أشباهها مما هو منصوص » (٢٣) .

إن إعطاء صلاحيات تفسيرية واسعة للقاضي في فقه أهل السنة من أجل إسراء الحكم من الحالات المنصوص عليها إلى الأُمور غير المنصوص عليها يتعارض والمنشأ الأول لمبدأ قانونية الجرائم والعقوبات الذي يخالف إعطاء صلاحيات غير مقيدة للقاضي في إصدار أحكام كيفية (ارتجالية) تفتقر إلى المستند . هذا وإن قلنا إن إعمال القياس يأتي وفق ضوابط وشروط ؛ لأن العدول عن القانون خطر بحد ذاته وإن كان هذا العدول وفق حسابات

وضوابط ، ولذلك لعل السيدة « دلماس مارتي » كانت محقة في هذا الجانب من استدلالها الحقوقي من أن وجود القياس في الفقه الإسلامي يتنافى ومبدأ القانونية .

ويقول « بكاريا » في معرض تأكيد المنشأ الأول لمبدأ القانونية (أي منع التحكّم والكيفية لدى القضاة) : « يجب على القاضي أن يبادر إلى تشكيل قياس كامل (قياس منطقي) لكل جريمة ، بحيث تتشكل من هذا القياس كبرى وصغرى تطابقان العمل بالقانون أو تخالفانه ، والنتيجة هي براءة المتهم أو الحكم عليه . إنّ القاضي عندما يضطر أو يبتغي التحوّل إلى القياس الثاني (القياس الحقوقي) ستنفتح أمامه نافذة للشك والتردد . ولا شيء أخطر من هذا المبدأ العام المتّبع الذي يطرح وجوب قراءة روح القانون بالاستشارة » (٢٤) .

مواجهة الأئمة المعصومين عليهم السلام للقياس دفاعاً عن مبدأ « قانونية الجرائم والعقوبات » :

ولخطورة إعمال القياس في القضاء والصلاحيات الواسعة للقاضي في إصدار الحكم وتعارض ذلك مع أُصول السياسة الجنائية العقلانية ومكافحة الجريمة ، احتج الإمام الصادق عليه السلام على الأُسلوب القياسي في استنباط الأحكام ، وذم الإفتاء بالرأي والقياس مراراً في مواجهته لـ « أبي حنيفة » و « ابن شبرمة » قاضي الكوفة و « ابن أبي ليلى » . وهي احتجاجات نشاهدها بوفرة في روايات كثيرة ، من قبيل خبر « معاوية بن ميسرة » (٢٥) وخبر « أحمد بن علي » (٢٦) ومرسلة « شبيب بن أنس » (٢٧) ومرفوعة « عيسى بن عبد الله » (٢٨) وخبر « الريان بن الصلت » (٢٩) .

ففي خبر « معاوية بن ميسرة » ، يقول ابن شبرمة للإمام الصادق عليه السلام : يا أبا عبد الله ، إنا نقضي بالعراق ، فنقضي بالكتاب والسنة ، ثم ترد علينا

المسألة فنجتهد فيها بالرأي ... ـ إلى أن يقول الإمام ـ: « لو علم ابن شبرمة من أين هلك الناس ما دان بالمقاييس ولا عمل بها ... » أي أنه يحذّر من أن الهلاك ناشئ عن العدول عن مبدأ القانونية عند القضاء.

ويقول الإمام عليه السلام في موضع آخر: « يعذب الله اللسان بعذاب لا يعذب به شيئاً من الجوارح، فيقول: ربّ عذبتني بعذاب لم تعذب به شيئاً! فيقال له: خرجت عنك كلمة فبلغت مشارق الأرض ومغاربها؛ فسفك بها الدم الحرام، وانتهب بها المال الحرام، وانتهك بها الفرج الحرام، وعزتي! لأعذبنك بعذاب لا أُعذب به شيئاً من الجوارح ... » (٣٠).

ويرى الإمام عليه السلام أن العدول عن مبدأ القانونية يعني عدم حصانة الفرد في قبال الجهاز القضائي والسلطات الحاكمة، ويستلزم التجاوز على الحريات والحقوق الإنسانية للفرد كحق الحياة والتملك، أو انتهاك كرامة الإنسان. من هنا فإن المعصوم عليه السلام يشدد على لزوم واعتماد مبدأ القانونية من خلال تعبيرات لا تقبل التسامح فيقول: « لعن الله أصحاب القياس! فإنهم غيّروا كتاب الله وسنة رسوله » (٣١)، ويقول في مرسلة « ابن أبي عمير »: « ... من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر، ومن فسّر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر ... » (٣٢).

وقد دفع الفقهاء الشيعة ـ تبعاً للأئمة ـ غرامة تاريخية ثقيلة في سبيل الثبات والمحافظة على هذا المبدأ، فكانت العزلة العلمية والتاريخية والمطاعن وكثير من عدم الانسجام مع العامة وما إلى ذلك أقل ثمن استوجب دفعه في سبيل هذا المبدأ؛ مبدأ الدفاع عن الحقوق والكرامة الإنسانية ومواجهة صلاحيات وتحكّمات القضاة في القضاء وإصدار الأحكام، ولا سيما في العقوبات.

وتجدر الإشارة إلى أنّ أبا حنيفة لا يعتقد بجواز القياس في الحدود (٣٣). ودليله على عدم إعمال القياس في الحدود هو متانة قاعدة « الحدود تدرأ بالشبهات » ، فهو يرى عدم إمكان الاستناد إلى القياس في إقامة الحدود بحكم قاعدة « الحدود تدرأ بالشبهات » ؛ باعتبار أن القياس دليل ظني تشوبه الشبهة والترديد .

كما أنه لا يرى جواز القياس في السبب ، خلافاً للشافعي ومالك اللذين يقيسان القتل بالآلات الثقيلة القاتلة غالباً ـ كالعصا والحجارة ـ بالقتل بالسلاح ويعتبرانه من حالات قتل العمد ، في حين يرى أبو حنيفة أنه مما يوجب القصاص ويعتبره قتلاً شبه عمد (٣٤). وأما في القضايا الجزائية الأُخرى ، فيرى آخرون من قبيل أحمد (٣٥) والشافعي (٣٦) لزوم إعمال القياس في إثبات الجريمة وتنفيذ العقوبة .

مقارنة المنهج الأُصولي الشيعي مع غيره :

وأخيراً ، من الضروري التأمل في الفقرات الواردة في عهد أمير المؤمنين عليه السلام إلى مالك الأشتر حول نصب القضاة من قبيل : « . . . أوقفهم عند الشبهات . . وآخذهم بالحجج » ، ومقارنة ذلك مع كتاب الخليفة الثاني إلى أبي موسى الأشعري ، قاضيه على البصرة ؛ من أجل إدراك روح السياسة الجنائية والعقلانية الإسلامية في مجموع الروايات الشيعية وأُصولها العملية عند فقهاء الإمامية والعامة .

يقول الخليفة الثاني في كتابه إلى أبي موسى الأشعري : « ثم الفهم فيما أُولي إليك مما ورد عليك مما ليس في القرآن ولا سنة ، ثم قاس الأُمور عند ذلك ، واعرف الأمثال ، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق » (٣٧).

ج ـ مكانة مبدأ القانونية عند الفقهاء الشيعة :

إنّ شدة اهتمام الشارع بمبدأ القانونية والأمر بالتحفظ والثبات عليه في القضاء ، قد دعت الفقهاء الشيعة إلى التحذير والتخويف من التصدي لمقام القضاء وتعظيم شأنه على مدى تاريخ الفقه .

فالشيخ الصدوق يبدأ كتاب القضاء في « المقنع » بهذه العبارة : « إياك والقضاء فاجتنبه ! فإن القضاء أشد المنازل في الدين ، ولا يفي به إلا نبي أو وصي نبي » (٣٨) .

وما من شك في أن العلم الصائب للنبي والوصي بالأحكام وأوامر الله ونواهيه وعصمتهما من الخطأ في التطبيق هو دليل كفاءتهما لبلوغ هذه المنزلة الرفيعة . ولذلك فإن الشيخ الصدوق يواصل كلامه قائلاً : « اعلم من جلس للقضاء فإن أصاب الحق في الحكم فبالحري أن يسلم ، وإن أخطأ أخطأ طريق الجنة » (٣٩) .

وظاهر هذا الرأي الفقهي الروائي الذي يمثل فتوى نابعة من النصوص الروائية ، يتعارض مع الخبر النبوي المشهور الذي يقول فيه ﷺ : « إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر » (٤٠) ؛ لأن ظاهر الخبر النبوي هو الدفع نحو الاجتهاد في الأحكام والتصدي لمقام القضاء ، في حين نجد في قول الصدوق تحذيراً من هذا الأمر يطابق ما جاء في مرسلة محمد بن خالد البرقي .

ففي خبر خالد يقسّم الإمام الصادق عليه السلام الأحكام الصادرة عن القضاة إلى مجموعتين بشكل قضية منفصلة مانعة الخلو قائلاً : « الحكم حكمان : حكم الله ـ عزوجل ـ وحكم الجاهلية ، فمن أخطأ حكم الله حكم بحكم الجاهلية » (٤١) . وهذا التقسيم بحكم الآية الكريمة : ﴿ **أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون** ﴾ (٤٢) ينبعث عن اجتهاد الفقيه والإعمال الصحيح لقواعد الدلالة .

يقول الشيخ المفيد : «القضاء بين الناس درجة عالية وشروط صعبة شديدة ، ولا ينبغي لأحد أن يتعرض له حتى يثق من نفسه بالقيام » (٤٣) .

ويقول القاضي ابن البراج في « المهذب » حول صفات القاضي ومصادر علمه : « والقضاء لا ينعقد للقاضي إلا أن يكون من أهل العلم والعدالة والكمال وكونه عالماً ؛ بأن يكون عارفاً بالكتاب والسنة والإجماع والاختلاف ولسان العرب » (٤٤) . وهو تهديد وتوعّد للقضاة في حال إصدار أحكام خاطئة ؛ حيث يظهر من ذلك أنه يتعارض مع الخبر النبوي .

وعلى أي حال ، يبدو أن التعارض يمكن حله من خلال خبر أبي بصير ، ففي هذا الخبر يقول أبو بصير للإمام الصادق عليه السلام : ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا سنته ، فننظر فيها ؟ فقال : « لا ، أما إنك إن أصبت لم تؤجر ، وإن أخطأت كذبت على الله » (٤٥) .

فالراوي هنا يسأل الإمام عليه السلام عن إمكان استعمال الرأي والقياس وجواز العدول عن مبدأ القانونية في غير الحالات المنصوص عليها في الكتاب والسنة ، أي عن الأُسلوب القضائي الشائع لدى فقهاء العامة وقضاتهم . وبالتالي فإن نهي الإمام يتوجّه إلى أُصول الاجتهاد وأُسلوب قياس الأُمور وإصدار الأحكام عند فقهاء العامة .

من هنا فإن تعاليم الشيخ الصدوق تأخذ منحى تمتين مبدأ القانونية . وهكذا يؤكد الشيخ المفيد في « المقنعة » التعاليم الفقهية للشيخ الصدوق ، ويحذّر من القضاء بغير علم في أحكام الله مشيراً إلى ما ينبغي للقاضي أن يتمتع به من العلم والعدالة والكمال ومعرفة بالكتاب والسنة والإجماع واختلاف الآراء ولغة العرب . وأما القياس فيقول عنه القاضي ابن البرّاج : «فلسنا نعتبره ؛ لأن استعماله في الشريعة عندنا باطل» (٤٦) .

وهكذا يكرر الطهرشتي كلام القاضي ابن البراج حول مصادر علم القاضي من دون التعرض لمسألة القياس (٤٧).

جدير بالذكر أن تهيّؤ أرضيات وظروف تاريخية متنوعة - كوصول السلاجقة إلى سدة الحكم بميولاتهم الشيعية والذي مهّد لترعرع الفقه الإمامي عملياً إلى حد ما - لم يدفع الفقهاء الشيعة إلى العدول عن مبدأ القانونية لحل الإشكاليات التي استحدثتها الضرورات العملية. وهذا خلافاً لعلماء وفقهاء العامة الذين اضطروا من البداية إلى إعمال القياس. ولذلك نرى العلامة الحلي يؤكد التزاماته العلمية والفقهية بمبدأ القانونية في كتاب «قواعد الأحكام» برؤية حكومية منضبطة في عهد محمد خدابنده ويقول: «شرائط الاجتهاد المبيحة للقضاء والإفتاء من العلم والمعرفة تسعة أشياء: الكتاب، والسنة، والإجماع، والخلاف، وأدلة العقل؛ من الاستصحاب والبراءة الأصلية...» (٤٨).

وفي القرن العاشر وفي ظل ظرف تاريخي خاص أوجده الحكم الشيعي الصفوي القوي، بلغ المحقق الكركي - هذا الفقيه الكبير - برسالة تحقيق مبدأ قانونية الجرائم والعقوبات ذروتها كما يشهد له التاريخ بذلك، حيث يقول في هذا الصدد: «كان له (للحاكم) في منع الفجرة والفسقة وزجرهم وقلع القوانين المبتدعة وقمعها ... وإجراء الحدود والتعزيرات و... مسعى جميلاً» (٤٩).

يقول المحقق الكركي في عدم الاعتماد على القياس:

«فلأنه لا يلزم من ثبوت التحريم في هذا الفرد المعين... تعدية الحكم إلى ما أشبهه من المسائل، فإن ذلك عين القياس، وادعاءه نفي القياس عنه واعتذاره بأنه نبه بجزئي من كلي على حكم الكلي لا يفيد شيئاً؛ لأن تعريف القياس صادق عليه» (٥٠).

▣ **حصيلة البحث :**

حصيلة هذه البحوث الفقهية الوجيزة هي إثبات ـ إلى حد ما ـ الثقل الكبير لـ « مبدأ قانونية الجرائم والعقوبات » في الفقه الجزائي الإسلامي وتوضيح المنشأ الأول لهذا المبدأ . ومن خلال هذا التأمل الفقهي نشهد بوضوح العناية المؤكدة للشارع في منع حالة التحكّم لدى القضاة وصلاحياتهم المطلقة في استعمال الأساليب القياسية والتوسّع في تفسير النصوص الجزائية لإعمال العقوبات على المجرمين ، أو بعبارة أُخرى سياسة جنائية لا تنزع إلى التسلّط وادعاء الكمال .

إلا أن الهمّ الأساس لهذه السلسلة من البحوث ـ والتي يؤمّل لها أن تقوم بتوجيه الإصلاحات المستقبلية في القوانين الجزائية ، ولاسيما في نظام القضاء الجزائي ـ هو دراسة المنشأ الثاني لمبدأ القانونية عند الشارع وفي السياسة الجنائية الإسلامية .

فهل يكون المعوّل على علم القاضي نظراً لقطعية مبدأ القانونية ووجود قواعد ومفاهيم محددة من قبيل : لا تأخير في الحد . . لا كفالة في الحد . . لا يشفعن أحد من الحد . . ولكم في القصاص حياة يا أُولي الألباب . . وما إلى ذلك ، أو ليس هناك تأكيد لحتمية العقوبة وعدم إمكان الانفلات منها من خلال ما يعكسه عهد أمير المؤمنين عليه السلام لمالك الأشتر : . . . آخذهم بالحجج . . . وأصرمهم عند اتضاح الحكم . . . ؟

وهل الخطوط الأساسية في السياسة الجنائية الإسلامية تجاه البحث عن طرق وقائية لوقوع الجريمة والدور الرادع لبعض الأحكام وقيام أساليب من قبيل التوبة في الحيلولة دون معاقبة المجرم ، هي ليست إلا عناية بالشخصية الاجتماعية للمجرم ؟ وهل من غير الممكن تحميل أي نوع من التوسّع في

تفسير هذه الأُصول من أجل تحسين وضع المجرم ؟

وهل وجود التعزيرات في الفقه الجزائي الإسلامي هو نوع من الميل نحو التخلّص من العقاب وإعطاء صلاحيات واسعة للقضاة في سبيل ملاءمة العقوبات كماً وكيفاً مع شخصية المجرم ، أو أنها على العكس ـ كما تقول السيدة « دلماس مارتي » ـ تعتبر نوعاً من السلطوية الدينية القائمة على تيار فكري استبدادي ؟

نواصل هذه التأملات الفقهية على هذا الصعيد في بحوث قادمة إن شاء الله .

الهوامش

(١) مجلة «كانون وكلا» : العدد ١١ ، ص ١٧٥ .

(٢) وسائل الشيعة ٢٧ : ٢٣ ، باب ٤ من أبواب صفات القاضي ، ح ٦ .

(٣) المصدر السابق : ٣١ ، باب ٥ من أبواب صفات القاضي ، ح ١ .

(٤) المصدر السابق : ٣٢ ، ح ٣ .

(٥) المصدر السابق : ح ٣٤ .

(٦) مباني تكملة المنهاج ١ : ١٥٢ .

(٧) راجع : وسائل الشيعة ٢٩ : ١٤٧ ، باب ٧ من أبواب دعوى القتل وما يثبت به ، ح ١ .

(٨) نهج البلاغة : الكتاب ٥٣ .

(٩) تهذيب الأُصول ، الإمام الخميني ١ : ٦٩ .

(١٠) راجع : القسم الأوّل في العدد السابق من المجلّة .

(١١) راجع : وسائل الشيعة ٢٧ : ١٥٤ ، باب ١٢ .

(١٢) راجع : أُجود التقريرات ٢ : ٥١ ، ٥٨ . وتهذيب الأُصول ٢ : ٣٧٤ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ .

(١٣) مصباح الأُصول ، آية الله الخوئي ٢ : ١٠٩ ، ١١٣ .

(١٤) فرائد الأُصول ، الشيخ الأنصاري ٢ : ١٣٦ .

(١٥) راجع : مصباح الأُصول ٢ : ٢٣ ، ٢٤ ، ٣٠٩ .

(١٦) من لا يحضره الفقيه ٣ : ٨ ، ح ٣٢٣٢ . وسائل الشيعة ٢٧ : ١١٣ ، ب ٩ من أبواب صفات القاضي ، ح ٢٠ .

(١٧) الكافي ١ : ٦٨ .

(١٨) المصدر السابق : ٦٧ .

(١٩) كتاب القضاء ، آية الله محمد رضا الگلبايگاني ١ : ٢٩ ، ٦١ .

(٢٠) الحاوي الكبير ، الماوردي ١٦ : ١١٨ .

(٢١) المصدر السابق .

(٢٢) المغني ١١ : ٣٨٣ .

(٢٣) المبسوط ، شمس الدين السرخسي ١٦ : ٦٢ .

(٢٤) الجرائم والعقوبات ، بكاريا : ٤٣ .

(٢٥) وسائل الشيعة ٢٧ : ٥١ ، باب ٦ من أبواب صفات القاضي ، ح ٣٣ .

(٢٦) المصدر السابق .

(٢٧) المصدر السابق .

(٢٨) المصدر السابق .

(٢٩) المصدر السابق .

(٣٠) المصدر السابق .

(٣١) المصدر السابق : ح ٤٤ .

(٣٢) المصدر السابق .

(٣٣) راجع : تسهيل الوصول إلى علم الأُصول .

(٣٤) راجع : فتح القدير .

(٣٥) راجع : المسودة .

(٣٦) راجع : نهاية السؤول .

(٣٧) راجع : أعلام الموقعين .

(٣٨) المقنع : ٣٩٥ .

(٣٩) المصدر السابق .

(٤٠) وسائل الشيعة ٢٧ : باب ١٥ من أبواب صفات القاضي ، ح ٦ .

(٤١) الكافي ٧ : ٤٠٧ .

(٤٢) المائدة : ٥٠ .

(٤٣) سلسلة الينابيع الفقهية ، المقنعة ، الشيخ المفيد ١١ : ١٩ .

(٤٤) سلسلة الينابيع الفقهية ، كتاب المهذب ، القاضي ابن البراج ١١ : ١٢٩ .

(٤٥) وسائل الشيعة ٢٧ : ٤٠ ، باب ٦ من أبواب صفات القاضي ، ح ٣٥ .

(٤٦) سلسلة الينابيع الفقهية ، كتاب المهذب ، القاضي ابن البرّاج ١١ : ١٢٩ .

(٤٧) سلسلة الينابيع الفقهية ، إصباح الشيعة ، الصهرشتي ١١ : ٢٢٣ .

(٤٨) المصدر السابق ، قواعد الأحكام ، العلّامة الحلّي ١١ : ٣٩٥ .

(٤٩) رسائل الكركي ١ : ٣٢ .

(٥٠) المصدر السابق : ٢٣٠ .

رسالة العصرة

للفقيه الشيخ منتجب الدين
أبي الحسن علي بن عبيد الله بن بابويه الرازي
(القرن السادس)

تحقيق : { الشيخ وسام الخطاوي
الشيخ ابراهيم الخزرجي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على محمّد وآله الطيبين الطاهرين .

الفقه الشيعي ثري بمحتواه ، واسع في أدلّته وفروعه ، وقد وضعت مسائله موضع البحث والتدقيق ، ما بين موسوعات كبيرة وبين رسائل صغيرة ، أعربت جميعها عن الموضوعية في الاستدلال ، ومن بين هذا الحشد الهائل من المسائل مسألة « المواسعة والمضايقة في وقت قضاء الصلوات الفائتة » فقد تناولها العلماء بالبحث والدراسة وكانت بينهم محلاً للسجال والنقاش ، ومن بين الأعلام الذين كتبوا في هذا المضمار وأشبعوا البحث في المسألة : الشيخ الأجل منتجب الدين أبو الحسن علي بن عبيد اللّه بن بابويه الرازي ـ الذي ستأتي ترجمته مختصراً ـ من أعلام القرن السادس الهجري .

فقد ألّف هذا العالم الفذّ رسالة قيّمة سمّاها (العصرة) عالج فيها موضوع المواسعة والمضايقة في وقت قضاء الصلوات الفائتة .

ويظهر أن هذه المسألة كانت موضع أخذ وردّ في أواخر القرن السادس ، حيث إنّ الفقيه الأجل ابن ادريس المتوفى سنة (٥٩٨ هـ) كان يذهب الى التضييق في وقت الفائتة ، وألّف فيه رسالة سماها : « خلاصة الاستدلال » وألّف السالك العارف ورّام بن أبي فراس المتوفى سنة (٦٠٥ هـ) رسالة في هذا الموضوع وانتصر فيها لابن ادريس . ومنهم الشيخ الفقيه علي بن منصور ابن تقي الدين الحلبي حفيد أبي الصلاح ألّف رسالة في ذلك ، واختار التضييق ، وردّ فيها على معاصره القائل بالتوسعة أبي علي الحسن بن طاهر الصوري (قدّس الله أسرارهم) .

واعتمد عليها الفقيه الأجل الشيخ محمد حسن النجفي في كتابه الشريف : « جواهر الكلام » ، حيث قال (قدس سره) : « وقد صنف في المسألة رسالة سماها العصرة رداً على بعض من عاصره » (١) .

وعلى كل حال ، فهي رسالة قيمة ونفيسة تعرب عن دقة وسعة أُفق مؤلفها (قدس سره) ، وقد حرّر النزاع فيها بعبارات دقيقة ومفصلة ، ونقل فيها أقوال الشيخ المفيد وشيخ الطائفة وجمع من الأعاظم (قدست أسرارهم) .

ترجمة المؤلف :

هو العلّامة الحافظ الشيخ منتجب الدين ، ابو الحسن علي ابن الشيخ موفق الدين عبيد اللّه ابن الشيخ شمس الدين المدعو بحسكا ابن الحسين بن الحسن ابن الشيخ الفقيه الحسين بن علي بن الحسين بن موسى ، بن بابويه القمي الرازي ، يعرف بابن بابويه القمي ومنتجب الدين .

---

(١) جواهر الكلام ١٣ : ٣٤ .

مولده ووفاته :

أمّا ولادته فقد أرخها تلميذه الرافعي في « التدوين في أخبار قزوين » في سنة (٥٠٤ هـ)[١] .

وأمّا وفاته فلم أرَ من أرخها وضبطها غير أنه كان حياً الى سنة ستمائة ، ففي « تلخيص مجمع الآداب »[٢] في ترجمة منتجب الدين نقل عن كتاب « الجمع المبارك والنفع المشارك » لابن الغزال الاصفهاني في ترجمته لمنتجب الدين أنّه أجازه سنة (٦٠٠ هـ) .

فيظهر أنّه كان حياً الى هذا التاريخ ، وأنّه توفي في مطلع القرن السابع .

أُسرته :

ينتمي المؤلف ﷺ إلى أُسرة « آل بابويه » وهي اسرة علمية شيعية عريقة كانت تقطن في قم والري ، وقد انجبت كثيراً من الفطاحل والعلماء ، ومشاهير الحفاظ والفقهاء والمحدثين .

وهم في الذروة والسنام في أعلام الطائفة الشيعية عبر قرون ثلاثة ، منذ منتصف القرن الثالث الهجري حتى مطلع القرن السابع ، ففي خلال هذه الحقبة من الزمن نبغ منهم رجال واعلام ، ودوى صيتهم في الاوساط العلمية .

وقد كان الشيخ منتجب الدين ﷺ كثير الرواية ، واسع الطرق عن آبائه وأقاربه وأسلافه ، ويروي عن ابن عمه الشيخ بابويه ﷺ بغير واسطة .

---

(١) التدوين في أخبار قزوين ٣ : ٣٧١ـ٣٧٨ .

(٢) تلخيص مجمع الآداب ٥ : ٥١٣ برقم ٥٦٠٠ .

نشأته :

نشأ (رحمه اللّه) في اسرة علمية دينية ، وفي احضان ابيه موفق الدين ﷺ وسائر اعلام اسرته جهابذة الفرقة الامامية ، ففتح عينيه على طلب العلم ، واستماع الحديث واملائه ، فولع بذلك منذ نعومة اظفاره اشد الولع ، واولاه والده رعاية خاصة وعناية بالغة ، فلا غرو أن ينشأ حريصاً على الطلب ، جاداً فيه ، دائباً عليه .

وطلب الحديث في سن مبكرة في بلدة الري على مشايخها والطارئين عليها ، فأدرك (رحمه الله) مشايخ كثيرين ، وسمع الحديث ، وكان حريصاً على ذلك أشد الحرص ، وارتحل فسمع الحديث باصفهان وقزوين وبغداد وخوارزم ونيشابور وغيرها ، وبرع في هذا الشأن حتى صار من مشاهير حفاظ عصره . قال عنه تلميذه عبد الكريم الرافعي في التدوين : «ولم يزل يترقب بالري ، ويسمع ممن دب ودرج ، ودخل وخرج ، وجمع الجموع . . . شيخ ريان من علم الحديث ؛ سماعاً وضبطاً وحفظاً وجمعاً . وقال قبل ذلك كما سيأتي نصه : «يكتب ما يجد ، ويسمع ممن يجد ، ويقل من يدانيه في هذه الاعصار في كثرة الجمع والسماع ، والشيوخ الذين سمع منهم واجازوا له ...» .

الثناء عليه :

تجد الاطراء له ، والثناء البالغ عليه في كتب الطبقات ومعاجم الرجال ، وفي غضون الاجازات ، منذ عصره وحتى الآن من أعلام الخاصة والعامة ، يذكرونه بكل تبجيل ، ويصفونه بالحفظ والأمانة والوثاقة ، واليك نموذجين من كلماتهم :

١ ـ ما ذكره تلميذه برهان الدين محمد بن محمد بن علي الحمداني قال : «الشيخ الإمام الحافظ السعيد ، موفق الاسلام ، سيد الحفاظ ، رئيس النقلة ، سيد الائمة والمشايخ ، خادم حديث رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله» .

٢ ـ الشهيد الثاني زين الدين العاملي المستشهد سنة (٩٦٦ هـ) قال في

إجازته للشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي ﷺ : «واجزت له ـ ادام اللّه تعالى معاليه ـ ان يروي عني جميع ما رواه الشيخ الامام الحافظ منتجب الدين . . . وكان هذا الرجل حسن الضبط كثير الرواية عن مشايخ عديدة . .» (١) .

رحلاته العلمية :

والشيخ منتجب الدين وان وصفه الرافعي بقلّة الرحلة ، إلّا أن الذي علمنا به من رحلاته الى العواصم الدينية ، والحواضر العلمية الشيء الكثير ، وقد أحصاها العلّامة السيد عبد العزيز الطباطبائي ﷺ في مقدمة الفهرست ، فراجع .

مشايخه :

قال الرافعي في ترجمة المنتجب : الحافظ ، شيخ ريان من علم الحديث ، سماعاً وضبطاً وحفظاً وجمعاً ، يكتب ما يجد ، ويسمع ممن يجد ، ويقل من يدانيه في هذه الاعصار في كثرة الجمع والسماع ، والشيوخ الذين سمع منهم وأجازوا له . . . ثم سمى بعض مشايخه البغداديين والخراسانيين والطبريين والاصبهانيين وقال : ثم الخلق الجم من الطبقة الذين بعدهم من أئمة اصبهان كاسماعيل الحمامي . . . واقرانهم ، وقس بالمذكورين أئمة سائر البلاد الذين أدرك زمانهم ، وسمع الكثير باصبهان وقزوين . . .

وقال ميرزا عبد اللّه افندي في ترجمة منتجب الدين : «واعلم ان هذا الشيخ كثير الرواية عن المشايخ جداً بحيث يزيد على مئة شيخ ، بل يعسر حصرهم وجمعهم وإيرادهم . . .» (٢) .

وذكر العلّامة المحقّق السيد عبد العزيز الطباطبائي ﷺ : (١٤٦) شيخاً له في مقدمة كتابه الفهرست ، فراجع .

---

(١) بحار الانوار ١٠٨ : ١٦٣ و ١٦٤ .

(٢) رياض العلماء ٤ : ١٤٧ .

تلامذته :

قال تلميذه الرافعي في ترجمته من التدوين : وسمع منه الحديث بالري اهلها والطارئون عليها ، ورأيت الحافظ ابا موسى المديني روى عنه حديثاً . . .

وإذا ضممنا إلى ما صرّح به الرافعي : كثرة شيوخه ، ورحلاته العلمية ، وجدّه في الطلب ، وطول عمره فإنّ ذلك كلّه يوجب أن تكون في تلامذته والراوين عنه والقارئين عليه ومستجيزيه والمجازين منه كثرة هائلة وعدد لا يحصون ، ولكن التاريخ أهمل ضبط ذلك كله ، ولم يسلّط الضوء على كثير منه ولا على قليل . وقد ذكر العلّامة الطباطبائي رحمه الله جمعاً من تلامذته في مقدمة الفهرست ، فراجع .

مؤلفاته :

١ ـ كتاب الأربعين عن الأربعين من الأربعين :

جمع فيه أربعين حديثا في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام ، عن أربعين شيخاً من مشايخه باسنادهم عن اربعين صحابياً ، وبدأ بالخلفاء ، ثم سعد بن أبي وقاص ، ثم عبد الرحمان بن عوف ، ثم سائر الصحابة .

ألّفه بعد ما عرض عليه السيد الأجلّ النقيب عز الدين يحيى (رحمه اللّه) الشهيد عام (٥٩١ هـ) بالري كتاب « الأربعين عن الأربعين » للشيخ أبي سعيد محمد بن احمد بن الحسين النيسابوري (رحمه اللّه) ، فعزم على جمع ما يشبهه ويزيد عليه ، فألف هذا الأربعين ، وصدره باسم النقيب عز الدين يحيى (رحمه اللّه) ، وألحق بآخره أربع عشرة حكاية غريبة في شأنه وفضله (عليه السلام) ، كل ذلك يرويه بالاسناد عن مشايخه .

طبعته مؤسسة المحقق العلامة السيّد الأبطحي (دام ظله) سنة (١٤٠٨ هجرية) .

٢ ـ تاريخ الري :

قال الرافعي في ترجمة المنتجب في التدوين : وكان يسوّد تاريخاً كبيراً للري ، فلم يُقضَ له نقله الى البياض ، واظن مسودته ضاعت بموته .

اقول : بل لم تضع بموته ، ولا بعد موته ، ولعله بيضه أيضاً ، وكان موجوداً في القرن الثامن ، فقد نقل عنه السبكي المتوفى سنة (٧٧١ هـ) في طبقات الشافعية الكبرى في ترجمة ابي الفضائل سعد بن محمد المشاط .

وبقي أيضاً إلى القرن التاسع ، وحصل عليه الحافظ ابن حجر العسقلاني المتوفى سنة (٨٥٢ هـ) ونقل عنه في لسان الميزان كثيراً من تراجم اعلام السنة والشيعة ، بل نقل عنه من تراجم اعلام الشيعة جماعة لم يذكرهم المنتجب في فهرسته .

وللأسف إننا إلى الآن لم نظفر بتاريخ الري لابن بابويه ، ولا بتاريخ الري لابي سعد منصور بن الحسين الآبي المتوفى سنة (٤٢١ هـ) .

٣ ـ فهرست أسامي علماء الشيعة ومصنفاتهم :

هكذا وجد اسم هذا الكتاب بخط الحمداني تلميذ المؤلف ، وراويه عنه فيما كتبه من نسخته عن نسخة الاصل بخط المؤلف ، وفرغ منه اواسط رجب سنة (٦١٣ هـ) ، وكل الروايات تنتهي الى الحمداني ، وكل النسخ تنتهي في النقل الى نسخته . وعبّر المؤلف في أوّل كتابه الأربعين عن كتابه هذا بقوله : « فلما فرغت من جمع ما عندي من (أسامي علماء الشيعة ومصنفيهم) . . . » .

وعبر عنه باسمه الكامل مع إضافة كلمة « الفهرست » حيث كرر ذكره في نهاية كتاب الأربعين فقال : « ولو سهل اللّه تعالى وأعطاني المهل وأخّر الأجل أضفت الى كتابي (فهرست اسماء علماء الشيعة) ما شذ عني بحيث يصير مجلداً ضخماً » .

وقد حقق الكتاب تحقيقاً علمياً دقيقاً العلامة الفقيد السيد عبد العزيز الطباطبائي (رحمه الله) ، ونشره مجمع الذخائر الاسلامية ، وطُبع في مطبعة خيام ـ قم المقدسة عام (١٤٠٤ هـ) .

وطبع مرة ثانية بتحقيق وتقديم المحقق العالم الدكتور السيد جلال الدين المحدث الارموي (قدس سره) ، وبسعي العالم محمد السمامي الحائري ، وتحت نظر الدكتور السيّد محمود المرعشي ، ونشرته مكتبة آية اللّه العظمى السيد شهاب الدين المرعشي النجفي (قدس سره) سنة (١٣٦٦ هـ ـ ش) .

٤ ـ العصرة :

وهي ـ كما أسلفنا ـ رسالة في المواسعة والمضايقة في وقت قضاء الفائتة ، أو الصلوات الفائتة ، ذكرها شيخنا العلامة الطهراني (رحمه اللّه) وقال : « إنّه صدرها باسم السيد عز الدين يحيى الذي صدر الفهرس باسمه أيضاً . . . » [(١)] . وذكر انها توجد عند آية الله السيد شهاب الدين المرعشي ﷺ ، وعليها شهادة صاحب رياض العلماء الميرزا عبد الله الأفندي ﷺ .

ولكن الشيخ المحقق أسد اللّه الدزفولي (رحمه اللّه) شكك في صحة نسبة هذه الرسالة لمنتجب الدين ، فقال في ترجمة منتجب الدين : « وربما يعزى اليه الرسالة الموسومة بالعصرة في احكام صلاة القضاء ، ولعلها ليست كذلك كما بيناه في منهج التحقيق » [(٢)] .

أقول : منهج التحقيق في التوسعة والتضييق ألّفه المحقق الكاظمي في الموضع نفسه . وهو مخطوط ولم يتسنّ لنا العثور عليه ، وأمّا ما أبداه من التشكيك في هذه الرسالة فإنّ شهادة المولى العالم الميرزا عبد اللّه

---

(١) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٥ : ٢٧١ .

(٢) مقابس الأنوار : ١٦ .

الافندي (قدس سره) لم تترك لنا التأمل في ذلك ، حيث كتب على صدر المخطوطة (ألف) : «الظاهر القريب من القطع ان هذه الرسالة للشيخ منتجب الدين علي بن عبد اللّه بن الحسن بن الحسين بن علي بن بابويه القمي ، وهو معاصر لابن ادريس ، وصاحب الفهرست المشهور» .

وهناك قرائن قوية تدل على انّ الرسالة للشيخ منتجب الدين منها :

أنّ هذه الرسالة مهداة إلى عزّ الدين أبي القاسم يحيى ابن الصدر المطلق ، وكذلك قد أهدى إليه كتابه الفهرست ، واتحاد الإهداءين دليل على اتحاد مؤلف الرسالة .

ولكن الذي يضعف ذلك : انّ مؤلف الرسالة يذكر خلال عرضه آراء العلماء والفقهاء انّه رأى شيخه أبا جعفر محمّد بن الحسين الشوهاني (رحمه الله) رخص في استيجار رجل بماله ليصلي عنه ، ويصوم عنه ما فاته ... ثمّ يقول : «ولم أجد في ذلك نصّاً ، إلّا انّه رحمه الله قد كان ثقة أميناً» .

علماً انّ المتسالم عليه بين الفقهاء هو انّ ابن حمزة حكى في كتابه ـ في قضاء الصلاة ـ عن الشيخ أبي جعفر محمّد بن الحسين الشوهاني انّه كان يجوّز الاستيجار عن الميت [1] .

ولم أجد أحداً ذكر ذلك عن الشيخ منتجب الدين عن الشوهاني ، بل الجميع اتفقوا على انّ الناقل هو ابن حمزة عن الشوهاني ، مضافاً إلى انّ الشيخ منتجب الدين ترجم للشوهاني بقوله : «الشيخ العفيف ... فقيه صالح ثقة» [2] .

ولم يذكر أحد من الرجاليين وغيرهم ، ولا الذين ترجموا لمنتجب الدين

---

(١) انظر : ذكرى الشيعة : ٧٥ ، وعنه الذخيرة ٢ : ٣٨٧ . الحدائق الناضرة ١١ : ٤٤ .

(٢) الفهرست لمنتجب الدين : ٦٥ ، رقم ٣٩١ .

كالعلّامة السيد عبد العزيز الطباطبائي (رحمه الله) ولا المحدّث الارموي (رحمه الله) انّ الشوهاني من مشايخ منتجب الدين ، ولكن اتفق الجميع على انّ الشوهاني من مشيخة ابن حمزة صاحب الوسيلة والثاقب في المناقب ، وهو يروي عنه في الثاقب كثيراً .

وعلى كلّ حال فتعابير الرسالة شبيهة بتعابير ابن حمزة في الوسيلة ، وهي قريبة من فقهه ، وامّا اتّحاد المهدى إليه فيحتمل أن يكون كلاهما قد أهداه عمله العلمي ، فأحدهما أهدى إليه الفهرست الرجالي والثاني أهدى إليه كتاباً فقهياً مع اتحاد زمان ابن حمزة ومنتجب الدين .

ومن الطريف هنا الاشارة إلى انّ الشوهاني عبّر عنه في رسالة العصرة بـ (رحمه الله) والظاهر انّه قد وافاه الأجل حين كتابة الرسالة ، والعبارة الفقهية المنقولة عن ابن حمزة عنه ورد فيها الترحّم عليه أيضاً .

ولكن تصريح صاحب الرياض والذريعة (قدس سرهما) بأنّها لمنتجب الدين جعلنا نميل إلى القول بأنّها له .

النسخة الخطية :

لهذه الرسالة نسختان خطيتان محفوظتان في مكتبة آية اللّه العظمى المرعشي النجفي (قدس سره) :

١ ـ ضمن المجموعة المرقمة (٥١٥١) ، الرسالة الرابعة ، في فهرست المكتبة في الجزء (١٣) ، الصفحة (٣٥٦) ، نسخ اسماعيل في سنة (١١١٦ هـ) ، ورمزنا لها (ألف) .

٢ ـ ضمن المجموعة المرقمة (٤٦٣٤) ، الرسالة الاولى في فهرست المكتبة في الجزء (١٢) ، الصفحة (١٩٨) ، بخط النستعليق سنة (٩٢١ هـ) ورمزنا لها (ب) .

بسم الله الرحمن الرحيم

وهو حسبنا ونعم الوكيل

الحمد لله منشئ الخلق ووارثه، ومصيّت [1] الحي وباعثه، والصّلاة على من انتجبه للرّسالة، وانقذنا به من الضّلالة محمد والأطائب من عترته، والأكرمين من آله وذريّته.

أمّا بعد: فقد ذاكرني بعض علماء السّادة - كثّرهم الله - ممّن له فضل يرجع إليه، ودين يعوّل عليه، في بيان **قضاء الصّلاة وكيفيّته، وسبب اختلاف الأصحاب فيه من التقديم والتأخير**، فأورد في ذلك من كل طريق، وبحث عن كنه كل تحقيق في حضرة صدر تقصر عن ساحة كرمه السماء، وتمتد إليه الأفئدة والأهواء، وتضؤل في نخامته رِيب الأقدار، وتملأ بمآثره كتب الآثار، فهو البحر لا تفنى جواهره، والبدر لا تخنو زواهره، والنجم يهتدى في شعاب الآداب والعلم، تأتمر به هداة الألباب، وهو الأمير السيد الأنور الأطهر الأزهر الأفضل الأكمل المرتضى الكبير عزّ الدين شرف الاسلام أبو القاسم يحيى بن الصدر المطلق ملك النقباء شرقاً وغرباً أبي الفضل محمد بن المرتضى على الاطلاق المشهور في الآفاق أبي الحسن المطهر ابن السيد الزكي أبي القاسم.

على خمسة آباءهم ما هم
هم خير من يشرب صوب الغمام [2]

---

(١) الصيّت بتشديد الياء: شديد الصوت. الصحاح ١: ٢٥٧.

(٢) تمثل الإمام الجواد عليه السلام بهذا البيت في الزيارة الجوادية الواردة في حق الإمام علي بن موسى الرضا عليهما السلام، وهو:

سبعة آباء هم ما هم — هم خير من يشرب صوب الغمام

أدام الله علاه في دولةٍ وارفة الظّلال ، مشرقة الأطلال ، هاطلة الأهواء بخضرة الأرجاء ، فأتيت في المسألة بكل ما سمح به الخاطر عفواً ونبع به القريحة صفواً .

ثمّ رأيت بعد ذلك أن انظّم كل منثور ، وأُوصل كل مبثور ، وأجمع كل شارد ، وأُنبّه كل مختار وارد ، وأجعل ذلك تحفة لمجلسه العالي ، لازالت رباع أعدائه خالية ، وراية أقداره عالية ؛ إذ هو مقصد الفضل تجبى إليه ثمراته ، ومرجع العقل تتلى عليه آياته ، فها أنا قد خدمت مجلسه بها ، وسمّيتها بـ « **العُصُرة** » ، فالمتوقع من رأفته أن ينظر اليها بعين الاحترام ، ويجتليها [1] عروساً في حجلة الاكرام ، ليبقى بحسن نظره على مرور الايّام ، والله المستعان على تيسيره ، والاتمام بمنّه وكرمه ، إنه خير مكرم منعام .

فصل

[تحرير محل النزاع]

اعلم أن أصحابنا ﷺ قد اختلفوا في قضاء الصّلاة وكيفية الاتيان به قديماً وحديثاً ، وقد رووا في ذلك أحاديث يؤذن ظاهرها بالاختلاف ، وأخذ كل واحد بظاهر حديث ، فنشأ من ذلك الاختلاف ، وبعضهم قد تأنّق واجتهد في الجمع بين الروايات المختلف ظاهرها بما سنح له ، وبذل مجهوده .

وأنا رأيت أن أذكر ما وقع إليّ من اختلافهم ، واختلاف ظاهر الروايات ، وما ذكر كل واحد منهم ، وأفتى به ، وأُودع كتابه ، وأُوضح المشتبه ، وأُبين المعتمد ، وأكشف عن الوجوه بحيث يسفر صبح الحقيقة عن وجهها نقاب الليل الارتياب ، وتظهر للمبصر بارزة شمس الظهيرة لا تتقى الحجاب ، وأُبيّن معنى القضاء وأسلبه برفع الخفاء ، ان شاء الله تعالى .

---

(١) اجتلى العروس : عرضها عليه مجلوّة ، أي استكشفها . (انظر الوسيط ١ : ١٣٢) .

فصـل

[معنى القضاء]

[ألف ـ لغـة] :

اعلم أنّ القضاء في اللغة يفيد معاني كلّها مذكورة في مظانها مستوفاة ، وما نحن بصدده الآن هو في معنى قولهم : قضيت ديني .

وقد قيل : ان معناه وفيت عليه ما لزم عليّ من الحق .

قـال كثيـر :

قضى كل ذي دين فوفّى غريمه وعزة ممطول معنى غـريمها [1]

وعلى هذا لا يجوز أن يكون القضاء نفس التوفية ؛ لأنّه عطف وفى [2] الذي يفيد التعقيب على قوله قضى ، ووجب ان يكون المعطوف على هذا الحد غير المعطوف عليه ، فالقضاء إذاً ردّ مثل ما لزم من الحق للغير عليه ، فإن ردّ الجميع كان ذلك قضاءً وتوفيةً ، وان ردّ مثل البعض كان ذلك قضاءً ، ولم يكن توفية ، وان ردّ عين ما أخذ منه يكون ذلك ردّاً لا قضاءً ، وإن ردّ جنساً آخر لم يكن ذلك أيضاً قضاءً لدينه إلّا إذا قوّمه بقيمة مثل الدين ثمّ قاصّه به ، وقد يستعار في غير ذلك .

فهذا معنى القضاء من جهة اللغة .

---

(١) هذا البيت لكثير بن عبدالرحمان المعروف بكثير عزة ، نسبة الى عشيقته عزة بنت جميل الضمراوية ، التي كانت قد وعدته بقبلة فمطلته ، ولم تف له بذلك (البداية والنهاية ٩ : ٢٨٣) .

(٢) في نسخة ألف : «عطف قوله» .

[ب ـ اصطلاحـاً] :

وأمّا ما يفيد شرعاً فهو استدراك ما فات العبد من العبادات عن وقتها ، وإنّما يقال في الشريعة قضاءً إذا اجتمع فيه شروط أربعة :

أحدها : كونه مِثلاً لما فاته صورةً ، أو غرضاً ، فالصورة مثل صلاة المصلي قائماً عن الصّلاة الّتي فاتته في حال المرض قاعداً أو مضطجعاً ؛ لأنّ ذلك وان لم يكن مِثلاً لها في الصورة فإنّه مثلها في الغرض ، ولم تجزئ إلّا كذلك ، ومِثل صلاة المقعد قضاءً عن الصّلاة الّتي فاتته قائماً ؛ فانها تكون قضاءً لها ، وإن لم يكن مثلها في الصورة ؛ لمماثلتها إياها غرضاً ، ولهذا لا يجوز أن يكون الصوم قضاءً عن الصّلاة ولا عن غيرها من العبادات ؛ لفقد المماثلة صورة أو غرضاً .

وثانيها : إنّ سبب وجوب تلك العبادة قد تقدم محققاً أو مقدراً ؛ لأنّه لو لم يتقدم السبب لكان ذلك اداءً لا قضاءً يقتضي الاتيان بمثل المقضي ، وما لم يتقدمه شيء لا يكون مِثلاً له .

وقلنا : « أو مقدّراً » احترازاً من قضاء صوم الحائض ؛ لأنّه يقال : إنّها تقضي الصوم من غير تقدم سبب وجوب لتقديرها دخولها في الصوم ؛ لحصولها في أوقاته جامعة لشرائط صحة التكليف ، وكذلك حكم المجنون عند من أوجب عليه القضاء إذا أدرك بعض الشهر ، ومن لم يوجب عليه القضاء لم يقدّر ذلك فيه .

وثالثها : ثبوت العبادة بالقضاء بسبب هو غير السبب الأوّل ؛ ولهذا لا يقال للصلاة المؤدّاة في آخر الوقت قضاءً ، ولا لما يقضية من الصّلاة بعدما ذكر ولم يقضها أنّها قضاءً للقضاء ؛ لأنّ السبب في المسألتين واحد ، وكذلك لا يقال لإحدى الكفارات الثلاث أنها قضاءً عن الأُخرى ، لاتحاد السّبب ،

ولا أنها قضاءً للمكفّر عنه مع تغاير السبب ؛ لفقد المماثلة في الصورة والغرض .

ورابعها : تعلّقها بوقت مضروب لها ليدخلها القضاء بفواتها عن ذلك الوقت ؛ ولهذا لا يقال لمن حجّ على التراخي وان كان قد وجب عليه على الفور ؛ لأنّه يقضي لانتفاء تعلّقها بوقتٍ لا يسعه التأخير عنه .

فإن قيل : لزم على هذا أن لا يكون المعيد للحج قاضياً ؛ لأنّه لم يفته الحج عن الوقت المضروب له ، وقد يعلم خلاف ذلك .

قلنا : قد تعيّن له الوقت وصار كالمضروب له بشروعه فيه بالاهلال به من الميقات في وقته مع حصول الشرائط الأُخر من تغاير السبب ، وورود العبادة بالقضاء ، وتقدم السبب .

فإن قيل : انما يقال للمؤدي صلاة الجمعة في وقتها إذا فاتته مع الامام قاضٍ ، وإن اتحد السبب ، واختلف في الكمية ، ولم تفته عن الوقت .

قلنا : الأمر بخلاف ذلك ؛ لحصول الشروط الأربعة فيها من المماثلة غرضاً ، وتقدم سبب الوجوب ، وتغايره ، وتعيّن الوقت ؛ لتقدّم شروع الامام فيه ، وانما يقال له : قاضٍ على طريق التجوّز دون الحقيقة ؛ لإمكان تقدير الشروط الأربعة المذكورة فيه ، وانما يدخل القضاء في النوافل ، وإن لم يكن لها سبب وجوب ؛ لأنّ لها سبباً متقدماً بالندب اليها والتعبد بها .

وقد يقال لمن أدرك مراداً على حسب إرادته قضى وطره ، قال الله تعالى : ﴿ فلمّا قضى زيد منها وطراً زوّجناكها ﴾ (١) .

---

(١) الاحزاب : ٣٦ .

وقال عقيل بن عُلفة :

قضت وطراً من دير هند وربما على عجل ناطحنه بالجماجم [1]

ووجه مشابهة ذلك ـ بما تقدم ـ هو كأنّه كان ديناً وحقاً عليه تحصيل أربه ، ثمّ قيل : فتوانى عنه ، فلما تلاقاه بعد تشوّق النفس إليه قال : قضى وطره .

وقال الله تعالى : ﴿ فإذا قضيتم مناسككم ﴾ [2] ، ومعنى ذلك على ما تقدم من تعلق النفس بها قبل الاتيان ، فلمّا أدّاها على الوجه المراد ، قال : قضيتم مناسككم ، وذلك على طريق التوسع والاستعارة .

وإذ قد أتينا على معنى القضاء وبيانه نشرع الآن في بيان اختلاف الاصحاب ، وايراد ما أودعوه في كتبهم لفظاً بلفظ ، إن شاء الله تعالى بعد ما نذكر المتفق عليه منه .

---

(١) هو عقيل بن عُلفه المري من شعراء الدولة الاموية وكان شديد الغيرة ، وصفه السيد المرتضى بقوله : وكان عقيل بن علفة مع قوة شعره جيد الكلام ، حكيم الالفاظ .

وروى الاصمعي قال : كان عقيل بن علفة في بعض سفره ومعه ابنه العلمس وابنته الحرباء فأنشأ يقول :

قضت وطراً من دير سعدو ربما على عجل ناطحنه بالجماجم

أمالي المرتضى ـ غرر الفوائد ودرر القلائد ـ ٢ : ٣٩ ـ ٤٠ ، وانظر : معجم البلدان ٢ : ٥١٥ .

(٢) البقرة : ٢٠٠ .

فصـل

في بيان أحكام من فاتته الصّلاة

من فاتته الصّلاة لم يخل إما كان من أهل الخطاب أو لم يكن منهم ، فإن لم يكن منهم لم يخل إما كان داخلاً في حكم الخطاب ثمّ ارتفع الحكم عنه ، ومن ارتفع الحكم عنه لم يخل إما ارتفع الحكم بفعل الله تعالى عنه من الجنون والاغماء وغير ذلك ممّا يزيل العقل ، أو بفعل العبد نفسه ، فإن كان ذلك بفعل الله تعالى لم يجب قضاء ما فاته من الصلوات في تلك الحالة إذا أفاق إلّا الصّلاة الّتي افاق في وقتها ، وقد بقي من الوقت مقدار ما أمكنه الأتيان بها أو بركعة منها ، وقد روي انه يلزمه قضاء يوم وليلة [١] .

وروي : قضاء ثلاثة أيّام [٢] ، وذلك محمول على الاستحباب ، وان كان ذلك بفعل العبد نفسه بأكل البنج أو شرب المرقد أو المسكر أو المجنن أو الشراب المنوّم ، وجب عليه قضاء ما فاته من الصلوات إن ثاب إليه عقله ، وان لم يثب [٣] ، لم يجب عليه .

[قضاء الصوم والأقوال فيه] :

وأمّا الصوم فلا يلزمه القضاء عند الشيخ أبي جعفر الطوسي رحمه الله [٤]

---

(١) روي عن أبي بصير ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام ما بال الحائض تقضي الصوم ، ولا تقضي الصّلاة ؟ قال : «لأنّ الصوم إنّما هو في السنة شهر ، والصّلاة في يوم وليلة . . .» (وسائل الشيعة ٢ : ٣٥١ ، ب ٤١ ، ح ١٢) .

(٢) روي عن ابن أبي عمير عن حفص بن البختري عن ابي عبدالله عليه السلام قال في المغمى عليه : «يقضي صلاته ثلاثة أيّام» . (وسائل الشيعة ٨ : ٢٦٦ ، ب ٤ ، ح ٧) .

(٣) في نسخة الف : «يئبْ» .

(٤) النهاية : ١٦٥ .

وجماعة أُخرى من أصحابنا [1] ان كان ذلك بفعل الله تعالى ، سواء كان مفيقاً في اول الشهر ونوى الصوم ثمّ أُغمي عليه واستمر به أيّاماً ، أو كان مغمى في اول الشهر ولم ينو ثمّ أفاق ، أو جن أيّامه متواليات ثمّ أفاق أو بقي ، فاما قبل دخول الشهر وبعده أيّاماً وقد سبقت منه نية القربة فأصبح صائماً ثمّ جنّ في يومه أو أُغمي عليه .

وقال المفيد ﷺ [2] ووافقه جماعة أُخرى [3] : ان كان مفيقاً قبل الشهر ، ثمّ أُغمي عليه ، ومضى عليه أيّام ، ثمّ أفاق كان عليه قضاء ما فاته ، والخلاف في ذلك آيل إلى حكم النيّة ، فمن شرط تعيين النية في الصوم ، أو المقارنة لنية القربة ، أوجب القضاء ، ومن لم يراعِ ذلك لم يوجب ، والأصل براءة الذمّة ، والقضاء الاحتياط .

ويمكن الجمع بين القولين ـ إن رجع كلاهما إلى صريح النص ـ بأن يحمل القضاء على الاستحباب ونفيه على الوجوب .

وان ارتفع حكم الخطاب عنه بفعل نفسه ، وجب عليه قضاء ما فاته ، وان لم يكن أصلاً من اهل الخطاب لم يجب عليه قضاء ما فاته من الصّلاة ولا الصوم ، فإن حصل من اهل الخطاب في وقت صلاة فريضة وقد بقي من الوقت مقدار ما أمكنه الصّلاة ولو ركعة واحدة في الوقت ثمّ فاته وجب عليه القضاء ، وان حصل كذلك في خلال الصوم أمسك بقية النّهار تأديباً ، ولم يجب عليه القضاء .

وان كان من اهل الخطاب لم يخل إمّا لزمه القضاء أو لم يلزمه ، فمن لم

---

(١) السرائر ١ : ٤٠٩ .

(٢) المقنعة : ٣٥٢ .

(٣) جمل العلم والعمل : ٥٧ ، (ضمن رسائل الشريف المرتضى ، المجموعة الثالثة) .

يلزمه لم يخل اما كان سبب ذلك فعلاً من افعال الله تعالى كالحائض ، فانّه لا يلزمها قضاء الصّلاة ، أو كان سبب ذلك فعل المكلف كالكافر أصلاً ؛ فإنّه لا يلزمه القضاء ، وان توجه عليه الخطاب ، فإذا اسلم في وقت صلاة ، أو خلال صوم فحكمه ما ذكرنا في المفيق .

[حكم من لزمه القضاء على كل حال] :

ومن لزمه القضاء على كل حال هو كل من كان على فطرة الاسلام ، بالغاً عاقلاً ، سواء أقام عليه ، أو ارتد عنه ، ارتداداً يقبل منه الرجوع عنه ، فاته الصّلاة صحيحاً أو مريضاً ، مسافراً أو حاضراً ، وكذلك الصوم .

[حكم ما فات المرتد من الصّلاة والصوم] :

وأمّا المرتد فيلزمه أيضاً قضاء ما فاته من الصّلاة والصوم ، إذا ارتفع حكم الخطاب عنه بفعل إذا رجع إلى الاسلام .

هذا إذا كان المرتد ممن يستتاب ، فأمّا إن كان ممن لم يستتب لم يقبل عنه الاسلام ، بل يقتل إذا ظفر به ، وإن ارتفع حكم الخطاب عنه بسبب الله تعالى لم يجب عليه قضاء ما فاته في تلك الحالة من العبادات .

وإن صلّى أو صام في حال الارتداد لم يصح ، فاذا عاد إلى الاسلام وجب عليه الاعادة على كل حال .

[كيفية قضاء ما فاته من الصّلاة] :

وإذا أراد أن يقضي ما فاته من الصّلاة قضاها على الوجوه الذي فاتته ، فإن فاتته صلاة السفر قضاها مثلها ، وان كان حين القضاء حاضراً ، فإن فاتته صلاة الحضر قضاها كذلك ، وان كان حين القضاء مسافراً .

وإذا فاتته صلاة لم يخل إما فاتته صلاة واحدة أو اكثر ، فإن فاتته صلاة

واحدة لم يخل إما عرفها بعينها أو لم يعرفها ، فإن عرفها بعينها قضاها على الحد الذي فاتته ، وان لم يعرفها بعينها صلّى صلاة المغرب والغداة ، وصلّى اربع ركعات إن فاتته حاضراً ، وركعتين إن فاتته مسافراً ، إن شاء جعلها ظهراً ، وإن شاء عصراً ، أو عشاءً ، وإن صلّى خمس صلوات كان افضل ، وان لم يعرفها بعينها ولم يدر أفاتته في السفر أم في الحضر صلّى صلاة للسفر وصلاة للحضر ، إذا كانت الصّلاة ممّا يدخلها التقصير ، فإن لم يدخلها فليس عليه إلّا صلاة واحدة .

[لو فاتته عدّة صلوات] :

وإن فاتته صلوات عدة لم يخل إمّا فاتته صلاة أيّام وليال بحيث لم يصلّ فيها صلاة ، أو صلّى فيها بعض الصلوات ، فإن صلّى فيها بعض الصلوات ، لم يخل إمّا علم مقدار ما فاته أو لم يعلم ، فإن علم مقدار ما فاته صلّى الجميع على حسب ما فاته ، وقدّم الأُولى ، فإن كان ما فاته ظهراً أو عصراً أو غير ذلك قضى على ما فاته ، وإن لم يعلم مقدار ما فاته صلّى كل وقت اربعاً وثلاثاً واثنين إلى أن غلب على ظنّه أنّه قضاها على التمام ، أو زاد عليه ، وان لم يصلّ فيها بعض الصلوات لم يخل اما كان لمرض أو غير ذلك .

[لو حكم ما فاته من الصّلاة لمرض] :

فإن فاتته لمرض وبرأ قضى الجميع ورتب الأُولى فالأُولى ، وان لم يبرأ ومات ، أو برأ ولم يقض ثمّ مات وتركها لغير مرض معتقداً لوجوبها ثمّ مات وجب على وليه القضاء عنه ، وان لم يخلف وليّاً ذكراً لم يجب ذلك في ماله ؛ لأنّها من العبادات الّتي لا مجال للمال فيها ، وقد رايت شيخي الفقيه أبا جعفر محمد بن الحسين الشوهاني رحمه الله رخص في استيجار رجل بماله ليصلّي عنه ويصوم عنه ما فاته ، امّا بوصية من الميّت أو غيره ، ولم اجد في ذلك نصاً ، إلّا أنه رحمه الله قد كان ثقة اميناً .

[حكم من فاتته الصّلاة لغير مرض أو عذر] :

وإن فاتته لغير مرض وتركها لغير عذر حتى خرج وقتها سئل عن سبب تركها ، فإن انكر وجوبها فقد ارتد ، ووجب قتله ، ولا يصلّى عليه بعد القتل ، ولا يدفن في مقابل المسلمين ، ويكون ماله لوارثه المسلم إن كان له وارث ، وللامام إن لم يكن له وارث مسلم .

وإن قال : ما عرفت وجوبها ، وكان ممن هو منه ذلك ؛ لقرب عهده بالاسلام ، أو لكونه من قوم كفّار لا يعرفون وجوبها عرّف وجوبها ، فإن اعتقد تُرك ، وان لم يقبل اُلحق بالقسم الأوّل ، وان كان ممن لا يقبل منه ذلك اُستتيب ، فإن تاب وإلّا فإنّ حكمه حكم من عرف وجوبها .

فإن قال : عرفت وجوبها لم يخل إما قال : تركتها نسياناً أو عجزاً أو كسلاً ، فإن قال : تركتها نسياناً اُلزم قضاءها ؛ لأنّه ذكرها ، وإن قال : تركتها عجزاً اُمر بالصلاة على حسب ما قدر عليه قائماً أو قاعداً أو مضطجعاً ، وان قال : تركتها كسلاً ، ولا أنشط لفعلها ، وأقام على ذلك إلى خروج وقتها انكر عليه ، واُمر بالقضاء ، فإن لم يفعل عزّر ، وإن انتهى وصلّى فذلك ، فإن اقام على ذلك وترك ثلاث صلوات وعزّر ثلاث مرات قتل في الرابعة بعد أن يستتاب ، فإن تاب وإلّا قتل وغسّل وكفّن وصلّي عليه ودفن في مقابر المسلمين ، وكان ماله لوارثه المسلم إن كان له وارث مسلم ، والإمام إن لم يكن له وارث .

[لو ترك الصّلاة تلافياً للقضاء أو لعذر] :

وإن ترك من قِبل نفسه تلافياً بالقضاء ، أو تركها لعذر ، وطفق يقضي ، لم يخل إما فاتته الصّلاة مسافراً ، أو حاضراً ، أو بعضها مسافراً وبعضها حاضراً ، فإن فاتته مسافراً قضاها على التقصير ، وان فاتته حاضراً قضاها

غير مقصورة ، وإن كان حين القضاء مسافراً ورتب الأُولى فالأُولى على ما فاتته .

[لو فاتته كذلك في السفر أو الحضر] :

وإن فاتته مسافراً أو حاضراً لم يخل اما اشتبه عليه ولم يدرِ أيهما تقدم سفره أم حضره أم لم يشتبه ، فإن اشتبه من غير غلبة ظن كان بالخيار إن شاء قدّم قضاء صلاة السفر وإن شاء قدّم قضاء صلاة الحضر ، وإن غلب على ظنّه تقدّم أحدهما عمل على غلبة الظن .

فإن قيل : إذا فاتته صلاة واحدة ولم يدرِ أفاتته سفراً أو حضراً وقد علم كونها ظهراً وجب عليه ان يقضي اربعاً واثنتين ، فلِمَ لا يجب عليه في هذا الموضع أن يقضي مكان كل صلاة صلاتين ؛ لأنّه ما من صلاة يصليها قضاءً إلّا وهو يجوّز فواتها في السفر كما يجوّز فواتها في الحضر ؟

قلنا : ليس له أمر كذلك ؛ لأنّه اشبه عليه في هذا الموضع التقدّم والتأخر ، وفي ذلك الموضع اشتبه عليه نفس الصّلاة ، وحكم الشك في نفس الصّلاة يخالف حكمه في التقديم والتأخير .

فإن قيل : قد أُمر بأن يقضي الصّلاة على حد ما فاتته يتيقن براءة الذّمة ، وإذا لم يعرف التقدم والتأخر وجب عليه أن يصلي لكل صلاة صلاتين صلاة سفر وصلاة حضر قضاءً ، حتى يكون من براءة الذّمة على يقين .

قلنا : إنما أُمر بأن يقضي الصّلاة مرتبة على الترتيب الذي فاتته إذا كان عالماً بذلك ، فأمّا إذا لم يعرف ، ولم يغلب في ظنه ، وقد نسي ، لم يلزمه إلّا ما تيسر له ؛ لقوله تعالى : ﴿ ما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾ [1] ،

---

(١) الحج : ٧٨ .

ولقوله عليه السلام « رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه »[1] .

وايضاً فالذي قيل يقضي ضد الاحتياط ؛ لأنّه خلاف ما يعلم يقيناً ، لأنّه تيقن أنّ سفره في أيّام متواليات وحضره كذلك ، ولم يفته ظهر تام وظهر مقصور ، فتبين بذلك كونه مخيراً في تقديم ايّهما شاء .

[لو علم ما فاته يقيناً] :

وان علم يقيناً سفره وحضره وتميّز له احدهما من الآخر ، أو غلب في ظنه ذلك قضاها مرتبة على ما فاتته ، ونوى في كل صلاة مثلاً : اقضي اوّل ظهر أو عصر فاتتني .

وعلى هذا فلا يمنعه وقت من الاوقات إلّا وقت تضيّق فريضة حاضرة فاتته بالدخول في القضاء ، فأمّا ابتداء وقت الحاضرة فقد اختلف أصحابنا فيه ، وسنذكر ذلك في باب اختلاف الاصحاب إن شاء الله تعالى .

[قضاء فوائت النوافل] :

واما فوائت النوافل فلم يخل اما فات لمرض أو لغيره ، فإن فات لمرض لم يكن عليه قضاءها ، فإن قضاها أو تصدّق عنها كان افضل ، فإن فاتت في حال الصحة قضاها أيَّ وقت ذكر ما لم يكن وقت فريضة حاضرة .

ومن لم يكن عليه قضاء فريضة فإنّه لا يجوز له التنفل لا قضاءً ولا أداءً ، مع ثبوت قضاء الصّلاة فريضة في الذّمة ، وجاز قضاء النوافل بعد صلاة العصر إلى اصفرار الشمس ، وبعد صلاة الغداة إلى طلوع الشمس ، ولم يجز الابتداء بالنوافل في هذين الوقتين ، ولا التنفل حالة طلوع الشمس وغروبها

---

(١) مستدرك الوسائل ٦ :٤٢٣ ،ب ٢٦ ،ح ١ . والوارد فيه : «رفع عن امتي تسعة : الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه . . .» .

لا قضاءً ولا ابتداءً ، وقد وردت رخصة في القضاء في هذين الوقتين ، والأوّل احوط .

[كيفية قضاء النوافل] :

وإذا قضى النوافل قضاها مترتبة على الوجه الذي فاتته ، فإن لم يعلم مقدارها حتى غلب على ظنّه انّه قضاها جميعاً ، وكذلك حكم الفرائض إذا لم يعلم مقدار ما فاته حتى قضاها يتيقن براءة الذمة ، فإن لم يقدر على قضاء النوافل جاز له أن يتصدق عن كل ركعة بمدٍ من الطعام ، فإن لم يقدر فعن كل يوم بمد .

ويستحب له ان يقضي نوافل الليل بالنهار ونوافل النهار بالليل ، وإن قضى نوافل النهار بالنهار ونوافل الليل بالليل جاز ، وجاز أن يقضي في ليلة واحدة عدة أوتار ، وان يوتر بعد صلاة العصر والغداة قضاءً ، وإذا أراد أن يقضي صلاة الليل بالليل يستحب له أن يصلي القضاء في اوله والاداء في آخره ، وقد وردت (١) رخصة في قضاء نوافل الليل بعد طلوع الفجر ، قبل أن يصلي الغداة ، وهو انّه إذا انتبه مصبحاً جاز له ان يقدّم صلاة الليل ، أو صلّى من صلاة الليل اربع ركعات وقد اصبح جاز له أن يتمّ صلاة الليل مخففة قبل الفرض ، وما ورد نص بالرخصة في غير ذلك .

[قضاء صلاتي الجمعة والعيد] :

وامّا صلاة الجمعة إذا فاتته مع الامام لم يجز له ان يقضي ركعتين ، بل

---

(١) عن عمر بن يزيد قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : «اقوم وقد طلع الفجر ، فان أنا بدأت بالفجر صليتها في أوّل وقتها ، وان بدأت صلاة الليل والوتر صليت الفجر في وقت هؤلاء ، فقال : «ابدأ بصلاة الليل والوتر ، ولا تجعل ذلك عادة» . (تهذيب الأحكام ٢ : ١٢٦) .

وجب عليه الظهر اربع ركعات ، وقد يسمى ذلك قضاءً تجوّزاً ، وإن لم يخرج وقتها لمماثلتها في الفرض .

وإذا فاتت صلاة العيد لم يجب قضاءها .

[قضاء صلاة الآيات] :

وصلاة الكسوف يلزم قضاؤها مع الغسل ، إذا تركها متعمّداً ، وقد احترق القرص كلّه ، وإن لم يحترق القرص كلّه أو احترق ولم يتركها متعمّداً قضاءً بغير غسل .

[قضاء الصوم لو تركه لعذر] :

واما قضاء الصوم فإنّ تركها لمرض ومات منه لم يجب على وليّه القضاء عنه ، بل يستحب ، وكذلك إن هو تركها لسفر ، ومات في ذلك السفر ، وبعد أن برأ من المرض ، أو رجع من السفر ، ولم يقض ، وقد تمكّن منه ، أو تركها متعمداً وجب على وليّه أن يقضي عنه ، وان فاته اكثر من صوم رمضان واحدٍ وجب عليه أن يرتب في القضاء ترتيب ما فاته ؛ لأنّ القضاء يجب ان يكون مِثلاً للمقضي .

فصـل

في بيان اختلاف الأصحاب في جواز الصّلاة الحاضرة في أوّل وقتها مع ثبوت الفائتة في الذمّة

اعلم أنّ أصحابنا رحمهم الله قد اختلفوا في بيان كيفية قضاء الصّلاة ، فقال قوم من متقدميهم ـ منهم الشيخ علي بن الحسين بن موسى بن بابويه [1] ، وابنه

---

(١) فقه الرضا عليه السلام : ١٤٠ .

الشيخ الفقيه أبو جعفر محمد بن علي [١]، وأحمد بن محمد بن عيسى الاشعري القمي، وقد ذكره في نوادره [٢]، وغيرهم من الأصحاب ـ رضي الله عنهم ـ: «إذا دخل عليك وقت صلاة حاضر وقد فاتتك اخرى بدأت بالتي انت في وقتها ثمّ صلّيت الفائتة».

وقال آخرون من مشايخ الاصحاب وكبارهم، منهم المفيد ابو عبد الله [٣]، والشيخ أبو جعفر الطوسي [٤] وغيرهما: «إذا كان عليك صلاة وقد دخل عليك وقت أُخرى، فإن تضيّق وقت الحاضرة بدأت بها لا غير، وإن لم يتضيّق بدأت بالفائتة دون الحاضرة على كل حال، فإن بدأت بالحاضرة سهواً ونسياناً ولم تذكرها حتى فرغت منها اجزأتك، وإن ذكرتها في خلال صلاتك نقلت نيتك إلى الفائتة، فإن لم تنقل اليها أو بدأت بالحاضرة عمداً لم تجزئك، فإن خرج وقتها بقيت في ذمتك قضاءً مرتّبة على ما فاتتك ولم يجز لك ان تقضها إلّا بعد ان تفرغ من قضاء جميع ما فاتك».

وقال الشيخ أبو يعلى الطبري رحمه الله: «يجب على القاضي في ذلك أن يقضي مع كل صلاة صلاة حتى يغلب في ظنه إنّه قد توفي» [٥].

والذي اختاره هو الصحيح الذي لا يعترضه ريب، ويعضده الحجة القاطعة على ما ذكره الشيخ أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن

---

(١) المقنع: ١٠٦ـ١٠٧، ط ـ مؤسسة الامام الهادي عليه السلام.

(٢) لم نعثر عليه في مظانه من كتاب النوادر المطبوع، فانّه لم يفرد رحمه الله باباً للصلاة في كتابه الذي في أيدينا، ولعل للمصنف رحمه الله نسخة تامة فيها ذلك.

(٣) المقنعة: ١٤٤، ٢١١.

(٤) النهاية: ٦١، ٨٧، ١٢٥ـ١٢٦.

(٥) المراسم العلوية: ٨٩.

بابويه [١] ومن وافقه من الأصحاب ﷺ ؛ لأنّهم وافقوه بتقديم الحاضرة ، وجوّزوا تقديم الفائتة .

قالوا : «إن نسيت صلاة وذكرتها في وقت اخرى ، وامكنك أن تصليها قبل أن تفوت الحاضرة بدأت بالفائتة ثمّ صلّيت الحاضرة ، وإلّا صلّيت الحاضرة ، ثمّ صلّيت الفائتة بعدها» [٢] .

وقد فرقوا بين ما فات من الصلوات سهواً وبين ما فات عمداً ، وبين فوات صلاة واحدة وصلاتين وفوات صلوات كثيرة ؛ ولأنّ الفائتة إذا كانت واحدة وتركها نسياناً اُمروا بتقديمها على الحاضرة ما لم يتضيق وقتها .

وقد رأيت بعض فقهائنا [٣] الآن قد صنف مسألة في معنى القضاء ، وقال بقول الشيخ أبي جعفر الطوسي ﷺ ، وادعى اجماع الطائفة على قوله ، فتعجبت من ذلك ، وكيف ادعى الاجماع مع اختلاف الجماعة الذين ذكرناهم ، مع عظم اقتدارهم وشبرة [٤] آثارهم بين الأصحاب ، وقد أودعوا ذلك في كتبهم مع أنّ كثيراً من النصوص الّتي رواها يدل على صحة ما ذكرناه ، ونحن نذكر أوّلاً فتاوى الفريقين في متون كتبهم لفظاً بلفظٍ ، ثمّ نُبيّن بعد ذلك النصوص الّتي تمسكوا بها ، والأحاديث الّتي رووها ، ونتكلم على كل واحدة فواحدةٍ ، ونكشف عن حقائقها على قدر الوسع والطاقة ، إن شاء الله تعالى .

---

(١) المقنع : ١٠٦ـ١٠٧ .

(٢) انظر : المصدر السابق .

(٣) لم نقف على هذا الفقيه ولا على رسالته .

(٤) الشبر بفتح الباء في الاصل : العطاء ، يقال : شَبره شَبراً : إذا اعطاه ، قال العجاج : الحمد لله الذي اعطى الشبر . (انظر : غريب الحديث ٢ :٢٤٩ . لسان العرب ٤ :٣٩٢) .

قال الشيخ ابو جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه ﷺ في كتابه المعروف بـ (من لا يحضره الفقيه) : «وإن نسيت الظّهر فذكرتها ، وانت تصلي العصر ، فاجعل الّتي تصلّيها الظهر ، إن لم تخش ان يفوتك وقت العصر ، ثمّ صل العصر بعد ذلك ، فإن خفت أن يفوتك وقت العصر ، فابدأ بالعصر ، وإن نسيت الظهر والعصر ، ثمّ ذكرتها عند غروب الشمس فصلِّ الظهر ، ثمّ صلِّ العصر ، إن كنت لا تخاف فوت أحديهما ، فإن خفت أن يفوتك احديهما فابدأ بالعصر ، ولا تؤخرها فيكون قد فاتتك جميعاً ، ثمّ صل الأُولى بعد ذلك على اثرها .

ومتى فاتتك صلاة فصلِّها إذا ذكرت ، فإن ذكرتها وانت في وقت فريضة اخرى فصلِّ الّتي انت في وقتها» (١) .

وأقول في ذلك : تأمّل ـ رحمك الله ـ كيف فرّق [بين] ما فات من الصّلاة نسياناً وبين ما فات من غير نسيان .

ثمّ قال : «ومتى فاتته الظهر والعصر جميعاً ثمّ ذكرهما وقد بقي من النهار بمقدار ما يصلّي احديهما بدأ بالعصر ، وإن بقي من النهار بمقدار ست ركعات بدأ بالظهر .

وقال الصادق عليه السلام : « . . . لا تفوت صلاة النهار حتى تغيب الشمس ، ولا صلاة الليل حتى يطلع الفجر » وذلك للمضطر والعليل والناسي ، وإن نسيت أن تصلّي المغرب والعشاء الآخرة فذكرتهما قبل الفجر فصلِّهما جميعاً إن كان الوقت متسعاً ، وإن خفت أن تفوتك احديهما فابدأ بالعشاء الآخرة ، فإن ذكرتهما بعد الصبح فصل الصبح ، ثمّ المغرب ، ثمّ العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس» (٢) .

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١ : ٣٥٤ـ٣٥٥ ، ط ـ جماعة المدرسين .

(٢) المصدر السابق : ٣٥٥ .

هذا ما ذكره ﷺ في الكتاب المذكور .

وأقول في ذلك : إنّه فرّق ايضاً بين صلاة واحدة فاتت نسياناً وبين اكثر من واحدة ؛ لأنّه قال بتقديم الفائتة على الحاضرة إذا كانت واحدة ، وبتقديم الحاضرة على الفائتة إذا كانت اكثر من واحدة .

وذكر والد الشيخ علي بن الحسين ﷺ في رسالته إليه : «وإن فاتتك فريضة فصلِّها إذا ذكرت ، فاذا ذكرتها وانت في وقت فريضة اخرى فصلِّ الّتي انت في وقتها ، ثمّ صلِّ الفائتة» (١) .

هذا ما ذكره الشيخان ـ رحمهما الله ـ وأودعاه متن كتابيهما ، مع قرب عهدهما بالامام عليه السلام وخروج توقيعه اليهما ، ولو ذكرت لك ما أورداه وغيرهما لطال الكتاب .

وقال الشيخ المفيد أبو عبد الله رحمه الله عنه في الرسالة المقنعة : «ومن نسي فريضة أو فاتته لسبب من الاسباب فليصلّها أي وقت ذكرها ، ما لم يكن آخر وقت صلاة ثانية فتفوته الثانية بالقضاء» .

وقال : «ويقضي ما فات من الفرائض في كل حال ، إلّا أن يكون وقتٌ قد تضيّق فيه فرض صلاة حاضرة فيقضي بعد الصّلاة على ما بيّناه» (٢) .

وقال الشيخ أبو جعفر الطوسي ﷺ في النهاية في باب المواقيت : «من فاتته صلاة فريضة فليصلّها اي وقت ذكرها ، في ليل أو نهار ما لم يتضيّق وقت صلاة حاضرة ، فإن تضيّق وقت صلاة حاضرة بدأ بها ثمّ بالتي فاتته ، وان كان قد دخل في الصّلاة الحاضرة في أول وقتها وقد صلّى منها قبل

---

(١) فقه الإمام الرضا عليه السلام : ١٤٠ .

(٢) المقنعة : ١٤٣ـ١٤٤ .

الفراغ فليعدل بنيته إلى الصّـلاة الفـائتة ، يـصلّي بـعد الفـراغ مـنها الصّـلاة الحاضرة » .

وقال في هذا الفصل قبل ما ذكرناه : «ووقت الركعتين من جلوس بعد العشاء الآخرة ، فإن كان ممن عليه قضاء صلاة أخّرهما [1] إلى بعد الفراغ من القضاء ويختم بهاتين الركعتين » [2] .

واقول : هذا الذي ذكره ايضاً يؤذن بخلاف الاوّل في جواز تقديم الأداء على القضاء في أوّل الوقت ، إلّا أن يخصّ ذلك بما صلّى من القضاء بعد خروج الوقت ، وعلى هذا يكون الركعتان قضاءً لا اداءً .

وقال في النهاية ايضاً في باب قضاء ما فات من الصّلاة : «من فاتته صلاة فريضة فليصلّها حين يذكرها ، أي وقت كان ما لم يكن وقت صلاة فريضة حاضرة قد تضيّق وقتها ، فإن حضر وقت صلاة دخل فيها في أوّل وقتها ، ثمّ ذكر أنّ عليه صلاة عدل بنيته إلى ما فاتته مـن الصّـلاة ، ثـمّ استأنف الحاضرة .

مثال ذلك : إنّه إذا فاتته صلاة الظهر فإنّه يصلّيها ما دام يبقى من النهار بمقدار ما يصلّي فيه الظهر والعصر ، يبدأ بالظهر ثمّ يعقبه بالعصر ، فإن لم يبق من النهار إلّا مقدار ما يصلّي فيه العصر بدأ به ثمّ قضى الظهر ، فإن كان قد دخل في العصر ما بينه وبين الوقت الذي ذكرناه فليعدل بنيته إلى الظهر ، ثمّ يصلّي بعده العصر .

ومتى دخل وقت المغرب وعليه صلاة فليصلّ ما فاته ما بينه وبين أن يبقى إلى سقوط الشفق مقدار ما يصلّي فيه ثلاث ركعات ، فإن بدأ بالمغرب قبل

---

(١) في المصدر : «أخّرها» .

(٢) النهاية : ٦١ ، ٦٠ .

ذلك فليعدل بنيته إلى الصّلاة الّتي فاتته ، ثمّ ليستأنف المغرب ، فإذا دخل وقت العشاء الآخرة وعليه صلاة فليصلِّ الفائتة ما بينه وبين نصف الليل ، ثمّ يصلّي بعدها العشاء الآخرة ، فإن انتصف الليل به بدأ بالعشاء الآخرة ، ثمّ صلّى الفائتة ، وإذا طلع الفجر وعليه صلاة فليصلّها ما بينه وبين ان يبقى إلى طلوع الشمس مقدار ما يصلّي فيه ركعتي الغداة »[1] .

وقال في المبسوط مثل ذلك ، واستوفى زيادة استيفاء : «ووقت صلاة الفائتة حين يذكرها ، أي وقت كان من ليل أو نهار ، ما لم يتضيّق وقت صلاة حاضرة ، فإن دخل وقت صلاة حاضرة ودخل فيها اول وقتها ثمّ ذكر أنّ عليه صلاة فائتة نقل نيته إلى ما فاته ثمّ استأنف الحاضرة .

مثال ذلك : إذا فاتته صلاة الظهر فإنّه يصلّيها ما دام يبقى من النهار بمقدار ما يصلّي فيه الظهر والعصر ، يبدأ بالظهر ثمّ يعقّبه بالعصر ، فإن لم يبق من النهار إلّا مقدار ما يصلّي فيه العصر بدأ به ثمّ قضى الظهر ، فإن كان قد دخل في العصر ما بينه وبين الوقت الذي ذكرناه فليعدل بنيته إلى الظهر ، ثمّ يصلّي بعدها العصر .

ومتى دخل وقت المغرب ، وعليه صلاة ، فليصلِّ ما فاته ما بينه وبين أن يبقى إلى سقوط الشفق مقدار ما يصلّي فيه ثلاث ركعات ، فإن بدأ بالمغرب قبل ذلك فليعدل بنيته إلى الصّلاة الّتي فاتته ، ثمّ استأنف المغرب ، وإذا دخل وقت العشاء الآخرة وعليه صلاة فليصلِّ الفائتة ما بينه وبين نصف الليل ، ثمّ يصلّي بعدها العشاء الآخرة ، فإن انتصف الليل بدأ بالعشاء الآخرة ، ثمّ صلّى الفائتة ،وإذا طلع الفجر وعليه صلاة فليصلّها ما بينه وبين أن يبقى إلى طلوع الشمس مقدار ما يصلّي فيه ركعتي الغداة ، فإن بدأ بهما نقل بنيته إلى الّتي

---

(١) المصدر السابق : ١٢٥ـ١٢٦ .

فاتته ، ثمّ يصلّي ركعتي الغداة .

ومن فاتته صلوات كثيرة وتحققها قضاها كما فاته ، يبدأ بالأُولى فالأُولى حتى يقضيها مثلها سواء دخل في حد التكرار أو لم يدخل ، فإن قدّم منها شيئاً على شيء لم يجزه ، واحتاج إلى اعادتها لقوله عليه السلام : « لا صلاة لمن عليه صلاة » كما [1] رواه زرارة عن ابي عبدالله عليه السلام في الخبر الطويل الذي في كيفية الصّلاة ، وقال له : « اقض الأوّل » .

مثال ذلك : ان يكون قد فاتته خمس صلوات ، ويكون أول ما فاته الظهر ، فإنّه ينبغي أن يقضي أوّلاً الظهر ، ثمّ يرتب بعدها العصر إلى تمام خمس صلوات ، فإن قضى أوّلاً العصر أو المغرب قبل الظهر لم يجزه واحتاج إلى اعادته .

ومتى كانت عليه صلوات كثيرة فإنّه يقضي أوّلاً فأولاً ، فاذا تضيّق وقت صلاة حاضرة قطع القضاء وصلّي فريضة الوقت ، ثمّ عاد إلى القضاء على الترتيب .

فأمّا الصلوات الّتي يؤديها في اوقاتها قبل أن يعلم أن عليه صلاة فانه لا يبطل اداؤها ؛ لكنها مرتبة على الفوائت ، سواءً ادّاها في اوّل وقتها أو في آخر الوقت ، إذا لم يعلم أنّ عليه قضاء ، فإن علم أنّ عليه قضاء وادّى فريضة الوقت في أوّله فإنّه لا يجزيه ، فاذا خرج وقتها صارت مثل سائر الفوائت ويرتب عليها » [2] .

وقال في مسائل الخلاف : « وإن ذكرها وقد دخل وقت صلاة اخرى فإنّه يبدأ بالفائتة ما لم يتضيّق وقت الحاضرة ، وهو أن لا يبقى من الوقت الاّ

---

(١) في المصدر : «ولما» .

(٢) المبسوط ١ :١٢٦ـ١٢٧ .

مقدار ما يصلّي فيه الحاضرة ، فاذا كان كذلك بدأ بالحاضرة ثمّ بالفائتة ، وإن دخل في اوّل الوقت في الحاضرة ، ثمّ ذكر أنّ عليه صلاة أُخرى ، وقد صلّى منها ركعةً أو ركعتين أو أكثر ، فلينقل نيّته إلى الفائتة ثمّ يصلّي بعدها الحاضرة .

ثمّ ذكر بعد أقاويل الفقهاء وقال : دليلنا اجماع الفرقة فانّهم لا يختلفون في ذلك » (١) .

وأقول : على ذلك إنّ ادّعاء الاجماع لعجيبٌ ، اتراه لم يعتد بقول الشيخين المتقدمين وسلفهما ، أو لم يعدّهما من الاصحاب ، أو لم يبلغه قولهما وقول سلفهما ، أو نسي الحديث من اللذين رواهما في الاستبصار ، وسنذكرهما وغيرهما في باب بيان النصوص الّتي تمسك الأصحاب بها .

وروي عن المرتضى أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي رضي الله عنه وأرضاه في كتابه الموسوم بـ (المصباح في احكام الشريعة) في باب احكام قضاء الصّلاة ، إنّه قال : «كلّ صلاة فريضة فاتت لنسيان أو غيره من الاسباب فيجب قضاؤها في حال الذكر لها من سائر الاوقات ، إلّا ان يكون آخِرَ وقت فريضة حاضرة يغلب فيه على ظنّ المصلّي إنّه متى شرع في قضاء الفائتة خرج الوقت ، وكانت للصلاة الحاضرة وقتها ، فيجب أن يبدأ بالحاضرة ويعقّب بالماضية ، ومتى لم يخش ضيق الوقت الحاضر عن الماضية وصلاة الوقت وجب تقديم قضاء الماضية ، والتعقيب بصلاة الوقت .

والترتيب واجب في قضاء الصلوات يبدأ بقضاء الأوّل فالأوّل ، وإن لم يتسع الوقت لقضاء جميع الفوائت وخشي فوت صلاة الوقت بدأ بما يتسع له الوقت

---

(١) الخلاف ١ :٣٨٣، ٣٨٥ .

من القضاء على الترتيب ، ثمّ عقّب بصلاة الوقت ، واتى بعد ذلك بباقي القضاء »[1] .

وقال الشيخ أبو يعلى الديلمي ﷺ في المراسم : « يجب عليه أن يصلي فيه مع كل صلاةٍ صلاةً حتى يغلب في ظنّه إنّه قد وفى »[2] .

وإذ قد فرغنا من ايراد ما ذكرناه من اقوال الاصحاب نشرع الآن في ايراد الدليل على صحة ما أخذناه ، ثمّ نعطف بعد ذلك ونذكر بيان النصوص الواردة في ذلك ، إن شاء الله تعالى .

[فيما يتحقق به دخول وقت الصّلاة] :

▣ **فصل :**

اعلم إنّه لا خلاف بين أصحابنا ، بل بين جميع الامة في دخول وقت الظهر بزوال الشمس ، ودخول وقت العصر بظل الشيء مثليه ، ودخول وقت المغرب بغروبها ، ودخول وقت العشاء الآخرة بغيبوبة الشفق ، ودخول وقت الغداة بطلوع الفجر .

وإذا دخل وقت الصّلاة فقد وجبت ، وإذا وجبت استحال المنع من صحّتها .

فإن قيل : لِمَ يجب الحاضرة بدخول الوقت ؟ باهتَ قائله بذلك .

وإن قيل : وجبت الحاضرة فلا بد من الصحة .

فإن قيل : إنّما تجب الحاضرة إذا لم يكن عليه صلاة فائتة .

قلنا : الاجماع وقع مطلقاً ، والنص الوارد في دخول الاوقات كذلك ، فلم يجز أن يشرط إلّا بدليل .

---

(١) كتاب «المصباح في احكام الشريعة» مفقود وليس في متناول الأيدي .

(٢) المراسم العلوية : ٨٩ .

فإن قيل : الدليل على ذلك الاخبار الواردة في أنّ الصّلاة الحاضرة لم تصح في اوّل وقتها إذا كان على المصلّي فائتة .

قلنا : إنّ الاخبار الّتي رويتموها لم ترد مورداً لم يحتمل خلاف ما رويتموه ، بل يحتمل ذلك وغيره ، ولا يصح دفع ما لم يحتمل الخلاف بما يحتمل على ما سَنُبَيِّن بعد ذلك ، على إنّ ما رويتموه في ذلك معارض بما رويناه وبما رويتموه أيضاً على ما سنذكر ، وإذا احتمل المخصّص وتعارض وجب الحكم بالاجماع ، والنص الذي لا يحتمل ولا يتعارض .

وقد وجدت بعض اصحابنا من معاصرنا (١) جمع اوراقاً لنصرة ذلك ، وقال : «الوجوب وإن تعلق بأوائل الاوقات ، ولم يصحّ منه الحاضرة ، وإنّما ذلك لأمر يرجع إلى المكلف ، لا لأمر يرجع إلى الواجب ، أو إلى الوقت ؛ لأنّه بتفريطه في الصّلاة جرى مجرى الجنب في إنّه لا يصحّ منه الصّلاة وان وجبت عليه حتى يغتسل ، ومجرى الكافر في أنّه لا تصح منه العبادات وان وجبت عليه حتى يؤمن .

والجواب الحاسم لهذه الشبهة : إنّه لو كان الأمر على ما ظنه لوجب أن لا يصح منه الصّلاة في آخر الوقت مع بقاء الفائتة ، كما لا يصح منه على ما زعم في أوّل الوقت ؛ لأنّ الصّلاة من الجنب والعبادات من الكافر لا يصح مع ثبوت حكم الجنابة والكفر منهما في آخر الوقت ، كما لا يصح في أوّل الوقت .

وأيضاً : فقد ثبت انّ أوّل الوقت وقت لها ، كما انّ آخر الوقت كذلك ، فلو لم تصح في اول الوقت لما صحّت في آخره ؛ لأنّ الاوّل والآخر ضُربا لها .

---

(١) لم نعثر عليه بعد التتبع لكلمات معاصريه قدس الله أسرارهم .

وما جاء من الاخبار ممّا يظن به خلاف ذلك وجب حملها على الرخصة ، ويقوّي ذلك ما ذهب إليه بعض اصحابنا [١] ان الوجوب تعلق بأول الوقت ، وإذا كان متعلقاً بأول الوقت لم يجز له التأخير إلى آخر الوقت ؛ لأنّهم يقولون بالتأخير ليستحق المأثمّ والعقاب إلّا أنّ الله تعالى قد يعفو عنه .

وإذا قال بذلك فلم يجز على قوله التأخير إلّا لعذر ، والعذر مرخص لا موجب ، وقد أورد الشيخ الذي ذكرته في تأليفه انّ الصّلاة واجبة على من دخل عليه وقتها مستجمعاً لشرائط التكليف .

وإذا لم يجد الماء للطهارة وجب عليه التأخير إلى آخر الوقت ، ليجد الماء فيتطهر ويصلّي أو يتيمم فصلّى [٢] ، وهذا عذر موجب للتأخير غير مرخص .

قلنا : الأمر بخلاف ما ظن ؛ لأنّ الصّلاة لم يجب عليه القيام بها في آخر الوقت ايضاً لو قدرنا أنّه لم يجد التراب فيتيمم به ، أو ما يقوم مقامه كما لم يجد الماء ، فلو كان الأمر على ما ظن لوجب ان يجب عليه الامان بالصلاة في آخر الوقت ، أو يصح إذا لم يجد ماءً يتطهر به اصلاً ، أو لم يجب ولم يصحّ عند الفائتة في آخر الوقت كما لم يصح في أوّله ؛ فاذاً تبيّن انّ الأمرين بينهما بَوْنٌ .

والدليل الآخر على صحة ما ذهبنا إليه : اجماع الامة على انّ القضاء في أوّل الوقت ، ورووا في ذلك قوله عليه السلام : « أوّل الوقت رضوان الله ، وآخر الوقت عفو الله » [٣] لم يكن العفو إلّا عن ذنب ، والذّنب يجب اجتنابه عقلاً وشرعاً .

---

(١) انظر المبسوط ١ : ٧٧ .

(٢) هكذا في النسخة ، والصحيح : فيصلي .

(٣) مستدرك الوسائل ٣ : ١٠٠ ، ب٣ ، ذيل الحديث ١ .

فإن قيل : انما كان ذلك ذنباً إذا لم يكن عذر ومع الاعداد يجوز ما لا يجوز مع فقدها .

قلنا : قد أتيتم بالصّحيح ، والجواز غير الوجوب ، والعذر يرخص في الذنوب ولا يوجبها .

وايضاً : فإنّما كان الفضل في اول الوقت لزم البدارُ إليه تجنباً عمّا يحتاج معه إلى العفو .

فإن قيل : إنّما لزم خياره الفضل مع الامكان فاذا لم يكن لم يلزم ، وإذا فاتته الصّلاة لم يمكنه خياره الفضل إلّا بأن يخرج من عهدة الفوائت .

قلنا : لزوم الفوائت له لا يمنعه من الصّلاة الحاضرة في اول الوقت ؛ لأنّ ذلك لو كان مانعاً يمنع في آخر الوقت ، وإذا لم يمنع في آخر الوقت لم يمنع في اوله .

فإن قيل : إنّما قلنا بذلك في آخر الوقت بالنص ، ولا نصّ في ذلك في اول الوقت .

قلنا : قد أجبنا عن ذلك بأن صريح النّص معاً ، وما قالوا به محتمل .

فإن قيل : إنّ الصّلاة يرتب بعضها على بعض فلم تصحّ إلّا مرتبة والفائتة لزمته أوّلاً .

قلنا : فيجب على ذلك ، ولا يصح في آخر الوقت مع ثبوت الفائتة .

وأيضاً : جميع ثبوت الرّتب إنّما لزم كل صلاة في وقت يخصّ بها ، وقد فات وقت الصّلاة الماضية ، فبقي الترتيب دون الوقت المعين ، الذي لا يجوز تأخيرهما عنه ، والحاضرة تعيّن وقتها ، فوجب أن يؤتى بها في الوقت ؛ لأنّه إذا جاز أن يرتفع الترتيب في حال مَن له احوال ، وهو آخر الوقت ، ولم

يجز أن يترك الوقت ، علمنا إنّ رعاية الوقت اهمّ من رعاية الترتيب مع ثبوت الوقت .

فاذاً يجب الحكم بصحة الحاضرة في اوّل وقتها مع ثبوت الفائتة كما وجب الحكم بصحّتها في آخر الوقت ؛ لأنّ الوقت الاوّل والآخر سواءً في كونهما وقتاً ، وله اوّل فضل .

وأيضاً : فقد روي انّه وقت الله الأوّل [١] ، وإذا كان كذلك لم يجز التأخير عن وقت الله إلّا لعذر ، والعذر مرخّص كما بينا غير موجب .

[النصوص الواردة في المقام] :

فصل :

فأمّا النصوص الواردة على صحة ما ذكرناه فما رواه احمد بن محمد بن عيسى الاشعري القمي في كتابه المعروف بـ « النوادر » عن رجاله ، عن حميد ابن دراج ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت له : يفوت الرجل الأُولى والعصر والمغرب ويذكرها عند [٢] العشاء الآخرة ، قال : « يبدأ بالوقت [٣] الذي هو فيه ؛ فانّه لا يؤمن [٤] ، فيكون قد ترك صلاة فريضة في وقت قد دخل ، ثمّ يقضي ما فاته الأوّل فالأوّل » [٥] .

---

(١) روي عن الإمام الصادق عليه السلام انّه قال : «أوّل الوقت زوال الشمس ، وهو وقت الله الأول ، وهو أفضلهما» . (من لا يحضره الفقيه ١ : ٢١٧ ، ح ٦٥٠) .

(٢) في الوسائل : «ويذكر بعد» .

(٣) في الوسائل : «بصلاة الوقت» .

(٤) في الوسائل : «يأمن الموت» .

(٥) لا يوجد الحديث في النسخة المطبوعة من نوادر احمد بن عيسى الاشعري رحمه الله تحقيق مؤسسة الامام المهدي عليه السلام ـ قم المقدسة ، الطبعة الأُولى سنة (١٤٠٨) هجرية . (انظر : وسائل الشيعة ٤ : ٢٨٩ ، ب ٦٢ ، ح ٦ نقلاً عن معتبر المحقق الحلّي) .

وأيضاً : فانه قد روى الشيخ ابو جعفر الطوسي ﷺ في كتابه المعروف بالاستبصار عن رجاله عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال : « إن نام رجلٌ أو نسي أن يصلّي المغرب والعشاء الآخرة ، فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلّي كليهما [1] فليصلّهما ، وإن خاف أن تفوته احداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة ، وإن استيقظ بعد الفجر فليصلّ الصّبح ، ثمّ المغرب ثمّ العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس ، فإن خاف أن تطلع الشمس فيفوته احدى الصلاتين فليصلّ المغرب ويدع العشاء الآخرة حتى تطلع الشمس ، ويذهب شعاعها ، ثمّ ليصلّها » [2] .

وقد صرح عليه السلام في الحديثين بتقديم الحاضرة على الفائتة في اول الوقت بحيث الاحتمال فيه .

وأمّا المنع من الفائتة في وقت طلوع الشمس فالفضيلة دون الجواز ؛ لأنّه قد يثبت جواز ذلك بما هو مذكور في الكتب .

وروي أيضاً في الاستبصار عن عمار السّاباطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن الرجل يفوته المغرب حتى تحضر العتمة ؟ فقال : « إن حضرت العتمة وذكر أنّ عليه صلاة المغرب فإن احبّ أن يبدأ بالمغرب بدأ ، وإن احبّ بدأ بالعتمة ، ثمّ صلّى المغرب بعدها » [3] .

ثمّ قال الشيخ بعد ذلك من كلامه : « فهذا كلام شاذ ومخالف للاخبار كلّها ؛ لأنّ العلم ما قدمناه ، ومن انه إذا كان الوقت واسعاً ينبغي ان يبدأ بالفائتة ، وإذا كان الوقت مضيّقاً بدأ بالحاضرة ، وليس هاهنا وقت يكون الانسان فيه

---

(١) في المصدر : «يصليهما كلتيهما» .

(٢) الاستبصار ١ : ٢٨٨ ، ح ١٠٥٣ .

(٣) المصدر السابق : ح ١٠٥٥ .

مخيّراً ، ويمكن ان يحمل الخبر على الجواز ، والاخبار الأُولة على الفضل والاستحباب » [١] .

تأمل ـ رحمك الله ـ كيف اعترف هذا الشيخ ﷺ باحتمال الاخبار الّتي رواها وجعلها عمدةً في فتياه ، وإذا كان ما تمسك به ـ على زعمه ـ يمكن حمله على الفضل والاستحباب ، فكيف يسوغ له القطع على ما افتى به ؟ !

وما ذكر من قوله إن هذا خبر شاذ ، ولعمري انه غير شاذ ولا نادر ، لما روى الشيخ في الاستبصار ، ولما روى الشيخ أحمد بن محمد بن عيسى في النوادر .

وكيف يعتنى له حمل هذا على النادر ، والشاذ غير حجة ؛ لانه لم ينعقد على ذلك اجماع من الطائفة ، ولم يرد ما رواه مورداً لا يمكن حمله على هذا الخبر إلّا بالتعسف ، بل فيها ما يعضد ما اخترناه ، ويحتمل بالظاهر بخلاف ما يذهب إليه ، ونحن نذكر كل ما ذكره في الكتابين : تهذيب الاحكام والاستبصار ، ونتكلم على كل واحد بواحد [٢] إن شاء الله تعالى .

[و] ذكر ﷺ في الاستبصار : ـ ورفع باسناده إلى ابي بصير قال : سألته عن رجل نسي الظهر حتى وقت العصر ـ قال : « يبدأ بالظهر ، وكذلك الصلوات ، يبدأ بالتي نسيت ، إلّا أن تخاف أن يخرج وقت الصّلاة فتبدأ بالتي انت في وقتها ، ثمّ تقضي الّتي نسيت » [٣] .

وهذا الخبر يدل على ما ذكرناه من وجهين :

أحدهما : انّه سأله عن رجل نسي صلاة .

---

(١) المصدر السابق .

(٢) كذا في النسختين ، والصحيح : واحد واحد .

(٣) الاستبصار ١ : ٢٨٧ ، ح ١٠٥٠ .

وثانيها : انّه سأله عن ظهر واحد .

ونحن أوردنا انّ الصّلاة إذا تركها نسياناً وكانت واحدة يقدّم على الحاضرة ما لم يخش فواتها .

وأيضاً فإنّه سأل عن ظهر نسي حتى دخل وقت العصر ، وبدخول وقت العصر لا ينقضي وقت الظهر ، ألا ترى أنّه إذا مرّ من وقت الظهر مقدار ما يصلّي فيه اربع ركعات فقد دخل وقت العصر ايضاً ، ثمّ هو ثمّ [1] فيهما المختار والمضطر على احد القولين إلى أن يبقى من النّهار مقدار ما يمكن الاتيان فيه بالصلاتين ، فإن لم يبق إلّا مقدار أن يصلّي صلاة واحدة خلص الوقت للعصر .

والمختار على القول الآخر إلى أن يصير ظل كل شيء مثليه ، وللمضطر إلى أن يبقى من النهار مقدار ما ذكرنا في القول الاوّل ، ووقت المختار والمضطر واحدٌ على القول الأوّل ومختلف على القول الثاني .

وإذا نسي الظهر فهو في حكم المضطر ؛ لأنّه لم يتركه اختياراً ، فاذاً يلزمه أن يبدأ بالظهر حال ظهر بالظهر ؛ لأنّ العصر لا يجزي إذا لم يصلّ الظهر وقد بقي من وقتها شيء ، لأنها مترتبة عليها ، فأمّا إذا خَلُص الوقت للعصر فيجب عليه النزوع فيها دون الظهر .

وأمّا قوله : « وكذلك الصلوات » فلم يخل إمّا أراد به سائر الاظهار ، أو أراد به سائر الصلوات من الاظهار وغيرها ، فإن أراد الاوّل فحكمه ما ذكرنا ، وإن أراد الثاني فقد ذكرنا قبل إنّه إذا نسي صلاةً واحدة وذكرها في وقت الحاضرة قدّم الفائتة على الحاضرة ، وإذا كان كذلك كان محمولاً على الفضل

---

(١) هكذا في النسختين والظاهر زيادتها .

والاستحباب ؛ لأنّ اللفظ ورد بصيغة الخبر دون الأمر ، فلم يجب حمله على الوجوب .

وروى أيضاً ﷺ في الاستبصار عن رجاله عن عبد الله [١] بن زرارة عن أبيه عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال : « إذا فاتتك صلاة فذكرتها في وقت أُخرى ، فإن كنت تعلم إنّك إذا صليت الّتي فاتتك كنت عن الأُخرى في وقت فابدأ بالتي فاتتك ، فإن كنت تعلم إنّك إن صليت الّتي فاتتك الّتي بعدها فابدأ بالتي انت في وقتها واقض الأُخرى » [٢] ، وهذا الخبر وان ورد بصيغة الامر لم يناف ما ذكرناه ؛ لأنّه ورد اللفظ بحيث يدل على صلاة واحدة ، وإذا دلّ على صلاة واحدة لم يجز حملها على الصلوات الكثيرة إلّا بدليل ، ولا دليل ، فاذاً يجب حملها على ما ذكرناه من أنّه إذا نسي صلاة وذكر في وقت الحاضرة قدّم الفائتة عليها ؛ لأنّه جاز ان تركها حتى يصلي الحاضرة نسيها ثانية فاتته ، وان قضاها أولاً ، فقلنا ما يقع النسيان في مثل ذلك الموضع في الحاضرة ، ولهذا أُمِرَ بتقدّمها أولاً احتياطاً على طريق الفضيلة والاستحباب .

قلنا : ان حملنا ذلك على الوجوب لما كان به بأس ؛ لأنّا بيّنا انّ حكم صلاةٍ واحدةٍ يخالف حكم صلوات كثيرةٍ ، وإلى هذا نظر الشيخ أبو يعلى ﷺ حين قال : « ويجب عليه مع كل صلاةٍ صلاةٌ حتى يغلب في ظنه انّه قد وفى » [٣] ، وان حملنا على الاستحباب فمن حيث الاخبار الواردة غير محتملة ، وقد ذكرناها ، وانّ الحكم بالخبرين اولى من العمل بالواحد وطرح الآخر .

---

(١) في المصدر : «عبيد بن زرارة» .

(٢) الاستبصار ١ : ٢٨٧ ، ح ١٠٥١ .

(٣) المراسم العلوية : ٨٩ .

ويقوّي ذلك ما ذكرناه من الحديث وهو انّه « ان نام الرّجل ونسي ان يصلّي المغرب والعشاء الآخرة »[1] إلى تمام الخبر .

وروى الشيخ أبو جعفر رحمه الله عن الحلبي قال : سألته عن رجل نسي ان يصلّي الأُولى حتى صلّى العصر ؟ قال : « فليجعل صلاته الّتي صلّى الأُولى ، ثمّ ليستأنف العصر ، قال ، قلتُ : فإن نسي الأُولى والعصر جميعاً ، ثمّ ذكر عند غروب الشمس ؟ فقال : ان كان في وقت لا يخاف فوت احديهما فليصلّ الظهر ، ثمّ ليصلّ العصر ، وان خاف أن يفوته فليبدأ بالعصر ، ولا يؤخرها فيفوته ، فيكون قد فاتتا جميعاً ، ولكن يصلّي العصر فيما قد بقي من وقتها ، ثمّ يصلّي الأُولى بعد ذلك على اثرها »[2] وهذا الحديث لا يحتاج إلى بيان وتأويل ، وإنّما هو ظاهرٌ مكشوف لا يقع فيه ارتيابٌ .

قلنا : قوله عليه السلام : « فليجعل صلاته الّتي صلّى الأُولى » فقد قال الشيخ أبو جعفر الطوسي رحمه الله :« إنّما أراد عليه السلام بقوله الّتي صلّى اي قارب الفراغ منها ؛ لأنّه لا يجوز أن يجعل العصر ظهراً وإنّما يصير الظهر ظهراً والعصر عصراً بالنيّة ، وإذا لم يقارنه النيّة بحال لم يصر كذلك »[3] .

فقلت : هذا وان كان لطيفاً فإنما هو بُكم على النص ، وليس لأحد ذلك ، ألا ترى انّ من شأن النيّة ان يكون مقارنةً للمنويّ ؛ لأنّ النيّة هي الارادة ، ومن شأن الارادة المقارنة لوجود المراد ، فاذا أورد النصّ بصحّة التقديم في الصوم والتوسط في الصوم أيضاً وفي الصّلاة حكمنا بصحة ذلك ، اذعاناً للشرع مع خلو بعض الصّلاة والصوم من النيّة ، فاذا كان التوسط جائزاً

---

(١) الاستبصار ١ : ٢٨٨ ، ح ١٠٥٣ .

(٢) تهذيب الاحكام ٢ : ٢٦٩ ، ح ١١١ .

(٣) لم نعثر عليه في مظانه من كتب الشيخ قدس سره .

صحيحاً مع خلو البعض من النيّة فما المانع من صحة التأخير ؛ لأنّ العصر وقع عبادةً فجاز ان تحصل بذلك براءة الذمّة عن الظهر ، والنص يدل على ذلك ، والعقل لا يمنع منه .

ويقوّي ذلك ما ذكرناه من حكم من فاته صلاة واحدة ، لم يدرِ أيّ صلاة هي ، انّه يجب عليه ان يصلّي ثلاثاً واربعاً واثنين ، وإذا صلّى اربعاً ، وأجزأت عن الرّباعيّة ، ظهراً كانت أو عصراً أو عشاءً ، وان لم يوافق فيه القضاء المقضي ، فَلِمَ لا يجوز في هذا الموضع كذلك حتى لا يحتاج إلى العدول عن ظاهر النّص ، ولهذا مشابه ، فاختصرنا على ذلك لئلّا يطول به الكلام ، وقد ذكر الشيخ أبو جعفر ﷺ في كتابه تهذيب الاحكام عن زرارة وغيره عن أبي جعفر عليه السلام قال : سُئِلَ عن رجل صلّى بغير طهور ، أو نسي صلوات لم يصلّها ، أو نام عنها قال : « فليصلّها إذا ذكرها في اي ساعة ذكرها من ليل أو نهارٍ ، فاذا دخل وقت الصّلاة ولم يتم ما قد فاته فليمض ما لم يتخوف ان يذهب وقت هذه الصّلاة الّتي قد حضرت ، وهذه احق بوقتها فليصلّها ، فاذا قضاها فليصلّ ما فاته فيما قد قضى ، ولا يتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة »(١)(٢) .

فأقول : ان هذا الخبر وان رواه ليستدل [به] على صحة ما اختاره ، فهو أدلّ الدّليل على ما قلنا به ؛ لقوله عليه السلام : « وهذه أحق بوقتها » ، وأول الوقت وقت لها ، دليلنا عليه كما ان آخر الوقت وقت لها ، فيجب ان يكون احقُّ بأول الوقت كما يكون احق بآخره ، وما ذكر من قوله : « فاذا دخل وقت الصّلاة ولم يتم ما قد فاته » لم يخل من احد معنيين :

---

(١) في المصدر : «الفريضة كلها» .

(٢) تهذيب الأحكام ٢ : ١٧٢ ، ح ٦٨٥ .

إمّا أراد أنّه دخل على صلاة فائتة ، ودخل عليه وقت حاضرةٍ قبل الفراغ منها ، ولابد في ذلك من اتمام ما دخل فيه ؛ لأنّه يلزمه الاتمام بالشروع فيها ، ولا يفوته الحاضرة بذلك .

أو أراد بذلك ولم يتم جميع الصلوات الّتي فاتته ، ووجب في ذلك حمله على الرخصة لقوله : « وهو بوقتها احق » .

وأمّا احتجاج من نصر هذا المذهب بقوله عليه السلام : « لا صلاة لمن عليه صلاة » [1] فغير سديد ؛ لأنّه حمل ذلك على معنى لا صلاة فريضة في أول الوقت لمن فاتته صلاةٌ فريضةٌ .

وهذا كما ترى تكلّف لما ليس في اللفظ ، ولما لم يدل عليه بالفحوى ، وانما يدل ذلك على انّ من وجب عليه صلاة لم تصحّ منه صلاة لم تجب عليه ، والحاضرة واجبةٌ عليه ، كما ان الفائتة واجبة عليه ، ومعنى ذلك : ان من عليه صلاةٌ فريضة لم تصحّ منه ما ليس عليه ، وما ليس عليه يكون نافلة غير فريضة ، ولو حملنا على ما ذهب إليه لوجب ان لا تصح منه الحاضرة في آخر الوقت ايضاً إذا لم يفرغ من الفائتة .

ولا يدل هذا الخبر ايضاً على ما ذكره في المبسوط فإن قدّم منها شيئاً على شيءٍ لم يجز ، ويحتاج إلى إعادتها ؛ لقوله عليه السلام : « لا صلاة لمن عليه صلاة » ، لأنّ المتأخرة عليه مثل المتقدمة ، وإنّما يعرف وجوب الترتيب بدليل آخر ، ومعنى الخبر ما بيّنا عليه لا غير .

وروى الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي رحمه الله عن رجاله عن جابر عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « إذا نسيت صلاة أو صليتها بغير

---

(١) مستدرك الوسائل ٣ : ١٦٠ ، ب ٤٦ ، ح ٢ .

وضوء ، وكان عليك قضاء صلوات فابدأ بأولهنّ ، فاذّن لها ، واَقِمْ صلّها [١] ، ثمّ صلّ بعدها [٢] باقامةٍ اقامةٍ لكلّ صلاة » [٣] .

وقال أبو جعفر عليه السلام : « وان كنت قد صلّيت الظهر ، وقد فاتتك الغداة ، فذكرتها فصلّ ايّ ساعة ذكرتها ولو بعد العصر ، ومتى ذكرتَ [٤] صلاة فاتتك صلّيتها » [٥] .

وقال : « ان نسيت الظهر حتى صلّيت العصر ، فذكرتها ، وانت في الصّلاة ، أو بعد فراغك فانوها الأُولى ، ثمّ صلّ العصر ، فانما هي اربع مكان اربع ، فإن ذكرت انّك لم تصلّ الأُولى ، وأنت في صلاة العصر ، وقد صلّيت منها ركعتين ، فصلّ الرّكعتين الباقيتين ، وقم فصلّ العصر ، وان كنت ذكرت انك لم تصلّ العصر ، حتى دخل وقت المغرب ، ولم تخف فوتها ، فصلّ العصر ثمّ صلّ المغرب ، وان كنت قد صلّيت المغرب فقم فصلّ العصر ، وان كنت قد صلّيت من المغرب ركعتين ثمّ ذكرت العصر [٦] ثمّ سلّم ، ثمّ صلّ المغرب ، وان كنت قد صلّيت العشاء الآخرة ونسيت المغرب ، فقم فصلّ المغرب ، وان كنت ذكرتها وقد صلّيت من العشاء الآخرة ركعتين ، أو قمتَ في الثالثة ، فانوها المغرب ، ثمّ سلّم ، ثمّ قم فصلّ العشاء الآخرة ، وان ذكرتها وانت في ركعة ، أو في الثانية من الغداة ، فانوها العشاء ، ثمّ قم فصلّ الغداة ، واذّن

---

(١) في المصدر : «ثم صلها» .

(٢) في المصدر : «ما بعدها» .

(٣) تهذيب الاحكام ٣ : ١٥٨ ، ح ٣٤٠ .

(٤) في المصدر : «ما ذكرت» .

(٥) تهذيب الأحكام ٣ : ١٥٨ ، ٣٤٠ .

(٦) في المصدر : «ثم ذكرت العصر فانوها العصر» .

وأقم ، وان كانت المغرب والعشاء الآخرة فاتتاك جميعاً فابدأ بهما قبل ان تصلّي الغداة ، ابدأ بالمغرب ثمّ بالعشاء ، وان خشيت ان يفوتك الغداة إن بدأت بهما فابدأ بالمغرب ، ثمّ بالغداة ، ثمّ صلّ العشاء ، وان خشيت ان يفوتك صلاة الغداة إن بدأت بالمغرب فصلّ الغداة ، ثمّ صلّ المغرب والعشاء ، ابدأ بأولهما ؛ لأنّهما جميعاً قضاء ، ايّهما ذكرت فليصلّهما إلّا بعد شعاع الشمس . قال ، قلت : لم ذاك ؟ قال : لانك لست تخاف فوته »[1] .

قال الشيخ أبو جعفر الطوسي رحمه الله : «جاء هذا الخبر مفسر المذهب كلهم »[2] .

فأقول : انه لكذلك ، فتأمل ـ رحمك الله ـ هل قال عليه السلام : إلّا لمن نسي صلاة واحدة ، وذكرها في وقت اخرى ، ومن حمل صلوات كثيرة ، وصلوات تركها عمداً على ذلك لم يقبل منه إلّا بنص صريح لم يحتمل التأويل ، ولن يجد ذلك ابداً[3] ، وقد بيّنا قبلُ ان حكم الفائتة نسياناً يخالف حكم الفائتة عمداً ، وحكم الصلاة الواحدة والصلاتين يخالف حكم الصلوات الكثيرة على ما بيّنا عليه في النصوص .

وقد تبيّن بذلك صحة ما أورده الشيخان رضي الله عنهما عنهما .

فإن قيل : إنّ الذي حكمتم بصحته من تقديم الفائتة نسياناً على الحاضرة في اول الوقت انما قلتم بذلك على طريقة الفضيلة والاستحباب .

وهذا نص[4] يدل على الوجوب صريح الأمر الذي يقتضي الوجوب ، وقد

---

(١) تهذيب الاحكام ٣ : ١٥٨ـ١٥٩ ، ح ٣٤٠ .

(٢) لم نعثر عليه في مظانه من كتب الشيخ قدس سره .

(٣) الظاهر أنّ الصحيح : «ولن يجد من ذلك بدأ» .

(٤) في نخسة «ب» : بعض .

اكّد عليه السلام ذلك . . . [1] الظهر بعد ما دخلت في العصر .

قلنا : قد بيّنا من قال بالوجوب ، ولو قلنا بذلك لما ضرّ ، قولنا : وان الاستحباب فللأدلة الواضحة الّتي قدّمناها ؛ ليكون عملاً بموجب الاخبار المروية في هذا الباب جميعاً ؛ لأنّ العمل بموجب الجمع اوّلى من العمل بالبعض إذا لم يكن بينهما تناف .

[حكم آخِر أوقات الصّلاة] :

واذ قد أتينا على آخر المسألة تبيّن آخر أوقات الصلوات ؛ لان الحاجة في هذه المسألة ما بيّنه إلى معرفتها ، وان لم يوجب التأخير للفوائت إلى آخر الاوقات للرخصة الواردة في التأخير .

هذا إذا كان متعمداً [2] بالفوائت ، فإن لم يكن مستقبلاً لم يسعه ذلك .

واعلم : أن آخر الوقت المطلق هو القدر الذي يمكن فيه الاتيان بالحاضرة ، من غير أن يفضل وقت عنها بحيث فات الوقت بالفراغ منها ، ولا يمكن معرفة هذا الوقت يقيناً لاشتباه ذلك ، ولوقوع الاسباب العارضة المانعة من معرفته من السحاب والظلمة وغير ذلك ، فيجب العمل بذلك على غالب الظن ، وإذا عمل على غالب الظن كان واقعاً موقعه سواء فضل قليل من الوقت ، أو فضل ركعة ، أو ركعتان من الصّلاة عنه .

وآخِر وقت الظهر والعصر في ذلك آخِر وقت صاحب الاعذار ؛ لأنّ الاشتغال بالفرائض اللازمة في الذمّة عذر .

---

(١) بياض في النسختين .

(٢) في نسخة «ب» : مستعداً .

[حكم قضاء الفائتة نسياناً أو عمداً] :

وعلى هذا ، يستحب ان يصليّ الفائتة نسياناً ، إلى ان يبقى من النهار مقدار ما يصلّي فيه الظهر والعصر ، وان ذكر الفائتة بعد الظهر فالى ان يبقى من النهار مقدار ما يصلّي فيه العصر ، ومرخص له قضاء الفائتة عمداً إلى الوقت الذي ذكرنا ، ويكون له في قضاء الفائتة إلى ان يبقى إلى سقوط الشفق مقدار ما يصلّي فيه اربع ركعات إلى نصف الليل ، وقد روي ان « من فاتته المغرب والعشاء نسياناً أو اضطراراً أو علة كان وقته باقياً إلى ان يبقى إلى طلوع الفجر مقدار ما يمكن الاتيان بالصلاتين » (١) على ما ذكرنا في الخبر ، ويكون له القضاء بعد طلوع الفجر قبل الحاضرة إلى ان يبقى إلى طلوع الشمس مقدار ما يصلّي فيه ركعتين استحباباً أو رخصة ، كما ذكرنا في النسيان والعمد .

واما قوله تعالى : ﴿ وأقم الصّلاة لذكري ﴾ (٢) فقد ورد في الحديث (٣) ان هذا في حكم من نسي صلاةً ثمّ ذكرها ، فانه يلزمه الاتيان بها ما لم يكن وقت فريضة حاضرة قد تضيّق وقتها ، وهذا أدل دليل على أن ذلك يختص

---

(١) الوارد في المجاميع الروائية في حديث عن ابي عبدالله عليه السلام قال : «ان نام رجل ، أو نسي ان يصلي المغرب والعشاء الآخرة ، فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصليهما كليتهما فليصلهما ، وان خاف ان تفوته احداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة . . .» . وبمضمونه احاديث اخرى (انظر : وسائل الشيعة ٤ : ٢٨٨ ، ب ٦٢ ، ح ٤) .

(٢) طه : ١٤ .

(٣) روى عبدالرحمن بن أبي عبد الله ، قال سألت أبا عبد الله عليه السلام «عن رجل نسي صلاة حتى دخل وقت صلاة اخرى ؟ فقال : إذا نسي الصلاة أو نام عنها صلى حين يذكرها ، فإذا ذكرها وهو في صلاة بدأ بالتي نسي . . .» (وسائل الشيعة ٤ : ٢٩٢ ، ب ٦٣ ، ح ٢) .

بالنسيان دون العمد ؛ لأنّ العمد لم يحتج معه إلى ذكرٍ لقصده إلى تركه وإنّما الذكر [1] ، ويختص بما نسي لا بما تعمّد .

فإن قيل : انما صح ذلك ؛ لأنّه ربما نسي بعمد ، فاذا ذكر ذلك كان حكمه حكم النسيان .

قلنا : هذا الاعتراض غير واقع ؛ لأنّه تعالى قال : ﴿ وأقم الصّلاة لذكري ﴾ [2] ومعناه الظاهر : واقم الصّلاة لسبب ذكري ، اي لتكون ذاكراً لي ، وإذا خصّ النص بذلك فيجب ان يكون محمولاً على ما يقتضيه النص ، وما قلتم فبخلاف ذلك ؛ لأنّ معناه على زعمكم : اقم الصّلاة إذا ذكرتم بعمدكم ترك الصّلاة بعد نسيانه ، وعلى زعمنا : إذا ذكرتم الصّلاة بعد نسيانها ، وعلى قولكم : يحتاج إلى تكليف حذف الكتمان واستعمال المجازات الكثيرة في الكلام الواحد بغير دليل ، وهذا ممّا لا شبهة في بطلانه .

وقع الفراغ من تحريره في وقت الغروب من رابع شهر محرم سنة احدى وعشرين وتسعمئة .

---

(١) هكذا في نسخة الف .

(٢) طه : ١٤ .

تقرير حول

المركز الفقهي للأئمة الأطهار عليهم السلام

في قم المقدّسة (*)

❑ إعداد : التحرير

تزامناً مع حركة الإسلام الصاعدة في العصر الراهن والتي بلغت ذروتها بتأسيس الدولة الاسلامية وتطبيق الشريعة الغرّاء في مجال الحكم فإنّ من اللازم تفعيل الحركة العلمية بعامة والفقهية منها بشكل خاص ؛ لتكون هي القاعدة الأساس التي تبتني عليها حركة التجربة الاسلامية المعاصرة . . فاذاً حركة الإسلام الصاعدة وتفعيل الحركة العلمية والفقهية هما اليوم في مسار واحد والعمل شرط النجاح .

من هنا وبعد وعي المؤسسة الحوزوية لهذه الحقيقة وخطورة الرهان على التجربة المعاصرة للحكم الاسلامي فقد أخذت هذه

(*) تمّ إعداد هذا التقرير من : ١ ـ مقال نشرته مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام (الفارسية) العدد : ٢٦ . ٢ ـ لقاء مع حجة الإسلام والمسلمين الشيخ جواد فاضل اللنكراني نجل سماحة آية الله العظمى الشيخ فاضل اللنكراني . نشرته جريدة (افق حوزة) العدد (٢٧) بالفارسية . ٣ ـ منشور صادر عن المركز للتعريف به .

المؤسسة - بما تمثله من كيان علمي في وجود الأُمّة - على عاتقها إنشاء المعاهد والمراكز والمؤسسات العلمية للسير باتجاه الرقي العلمي أوّلاً وتوفير الضمانات العلمية التي تصون تجربة الحكم المعاصرة ثانياً .

وكان من بين عشرات المراكز والمؤسسات في مدينة قم المقدسة المركز الفقهي للأئمة الأطهار عليهم السلام الذي قام بانشائه المرجع الديني آية الله العظمى اللنكراني في سنة ١٤١٨ هـ .

▣ الدواعي والأهداف :

مع التقدم المطّرد في الجانب الكمّي لعدد الدارسين في الحوزات العلمية ، والحضور المكثّف في دراساتها العليا (بحوث الخارج) تبرز في البين عدّة إشكاليات منها :

١ - عدم وجود الفرصة الكافية للطلبة الأكفاء من ذوي المؤهلات العلمية والذهنية لمشاركتهم الفاعلة في الدرس وإثرائه بالمناقشات والأخذ والرد ، لاكتظاظ حلقة الدرس بمختلف المستويات العالية والمتوسطة والضعيفة مما يضطر الأُستاذ إلى مراعاة الجميع . ولذا فإنّ من الاشكاليات التي تسجل في هذا الخصوص عدم وجود الرعاية العلمية الدقيقة للنابهين والأذكياء .

٢ - عدم وجود الوقت الكافي لأساتذة البحث الخارج لمراجعة (التقريرات) والدروس التي يدوّنها الطلبة المؤهلون والمتفوقون من محاضراتهم لتمحيصها وتسديد الدارسين في كتابتها ورفع الاشكالات عنها .

ولم تكن الدراسات العليا في السابق تعاني من هاتين الاشكاليتين لمحدودية الدارسين في كل حلقاتها . ولكنها اليوم تعاني من ذلك مما يلزم معالجة الأمر من خلال أساتذة كفوئين يرتبط بهم الدارسون من ذوي الكفاءة والتفوّق فيشرف الأساتذة على نشاطهم العلمي ويوجهوه التوجيه اللازم ويشرفوا

على كتاباتهم وتقريراتهم لدروس البحث الخارج .

إنّ الأهداف الأساسية التي يأخذ المركز على عاتقه تحقيقها تتلخص في إعداد الطلبة الفضلاء والمحققين من ذوي الكفاءة وتأهيلهم للمراحل العلمية والاجتهادية الراقية ليضطلعوا برسالتهم العلمية في حقلي الفقه وأُصوله للإجابة على المسائل المستجدة وكتابة البحوث والمقالات والكتب .

▣ **أقسام المركز :**

يشتمل المركز على خمسة أقسام ، هي :

١ ـ قسم التعليم .

٢ ـ قسم التأليف والبحوث .

٣ ـ قسم التحقيق .

٤ ـ المكتبة .

٥ ـ قسم الانترنيت ، الحاسوب ، التسجيل والتصوير .

والآن مع لمحة عن هذه الأقسام للمركز الفقهي للأئمة الأطهار عليهم السلام .

▣ **١ ـ قسم التعليم :**

ويأتي هذا القسم على رأس أنشطة المركز وبرامجه . ويتألف من عدّة مجاميع من الطلبة الفضلاء والنابهين الذين يعملون ـ بعد قبولهم في الاختبار والمقابلة العلمية ـ في مجال البحث والتحقيق الفقهي والأُصولي .

وتنضوي تحت هذا القسم خمسة لجان علمية هي :

أ ـ لجنة بحوث القضاء .

ب ـ لجنة بحوث الحج .

ج ـ لجنة بحوث الإجارة .

د ـ لجنة الإقتصاد الإسلامي .

هـ ـ لجنة أُصول الفقه (١) .

و ـ لجنة أُصول الفقه (٢) .

ز ـ لجنة القواعد الفقهية .

حـ ـ لجنة بحوث الصلاة .

ط ـ لجنة بحوث الخُمس .

ي ـ لجنة البحوث المستحدثة .

تتألف كل لجنة من خمسة أشخاص تقريباً يعملون تحت إشراف أحد الأساتذة الكفوئين. وكما أشرنا إليه فإنّ هؤلاء الأشخاص هم من ذوي الفضل والكفاءة، حيث اجتاز كل واحد منهم ثمانية أعوام في الدراسات العليا - البحث الخارج - أو يزيد.

وتتميّز هذه اللجان بعدة خصائص:

الخصوصية الأُولى: إنّ دور هؤلاء الفضلاء ليس دور المستمع المراقب بل هو دور الباحث والناقد والمدافع عن الآراء التي يتم عرضها ومناقشتها وبلورتها تحت إشراف الأُستاذ المشرف، بحيث تكون حصّة الأُستاذ حصّة الثلث من الجهد العلمي المبذول والباقي للدارسين.

الخصوصية الثانية: دراسة البحث من جميع جوانبه الأُصولية والفقهية والتفسيرية والكلامية والرجالية.

الخصوصية الثالثة: لزوم تبني كل واحد من الباحثين لرأي به ينتهي البحث والدرس. ولا يصار إلى البحث اللاحق ما لم تتبلور لدى كلّ واحد رؤية أخيرة عن البحث.

الخصوصية الرابعة: يعتبر كل واحد من أعضاء هذه اللجان مكلّفاً في نهاية البحث بتقديم رسالة مستقلة في الموضوع الذي تمّت مناقشته مع بيان رأيه في البحث.

وقد كانت الحصيلة وحتى الآن مئة رسالة علمية (فقهية أو أُصولية) سيتم اختيار أفضلها للنشر في المجلة الفقهية والأُصولية التابعة للمركز.

والبحوث التي يتم التعرض لها في هذا القسم في السنوات الأربع الأُول هي البحوث التقليدية المتعارفة، يتم فيها طرح المباني الاجتهادية والفقهية والأُصولية والرجالية في كلّ بحث من هذه البحوث. وهناك سنتان أُخريتان أكثر تخصصاً وتركيزاً يُعمد فيها

إلى البحوث المستحدثة واللازمة بحسب ما تقتضيه قابليات الأشخاص واللجان.. ويُتّبع في دورة السنتين المنهج التخصصي في المسائل المستحدثة فيفرد للمسائل الطبية تخصصاً مستقلاً وهكذا في الفقه السياسي وفقه الأُسرة والمعاملات وغيرها.. وهي خطوة هامة تعالج خلأً تعيشه الحوزات العلمية. فتكون الفترة الزمنية في هذا القسم هي (٦) سنوات.

وإلى جانب ذلك فإنّ ثمّة دروس تُلقى في هذه الفترة في مناهج البحث وأساليب التحقيق العلمي، كما يتم في العطلة الصيفية إقامة برنامج مشترك لكافة اللجان التعليمية للبحث في آيات الأحكام التي تعتبر أساساً مهمّاً للفقه وأحد مبادئ الاجتهاد، وفي صيف سنة ١٩٩٩ م وقع الاختيار في البدء على جزء من كتاب كنز العرفان (وهو من كتب آيات الأحكام) لمراجعته من قبل الطلبة ثمّ تقديم الامتحان فيه في نهاية الصيف، ولكن في صيف عام ٢٠٠٠ م تمّ اختيار جزء من كتاب زبدة البيان للمحقق الأردبيلي لاحتوائه على بحوث لم يكن يشتمل عليها الكتاب السابق، إضافة إلى مطالبة أفراد اللجان بكتابة بحث مستقل.

وقد تمّ لحدّ الآن انجاز (٥٠) رسالة علمية في آيات الأحكام، ويتم تقويم هذه الرسائل من قبل الأُستاذ المشرف ومن قبل لجنة مختصة.

وقد تكلّل عمل هذا القسم بالنجاح وهو يقضي عامه الدراسي الثالث.

▣ ٢ ـ قسم التأليف والبحوث:

يشكّل الفقه والأُصول وما يرتبط بهما من موضوعات محور هذا القسم، والمشاريع التي يجري العمل عليها الآن هي:

١ ـ تأليف دورة أُصولية باللغة العربية على ضوء دروس سماحة

المؤسس ـ دام ظله ـ ويجري البحث الآن لانتخاب أفضل التقريرات العربية المقدَّمة لدروسه .

٢ ـ تدوين دورة أُصولية كاملة باللغة الفارسية في أحد عشر مجلد على ضوء دروس سماحته ، وقد تمّ إعداد ستة أجزاء منها للطباعة وهذه الدورة يمكن أن تملأ الفراغ الموجود لهكذا بحوث على مستوى اللغة الفارسية .

٣ ـ تأليف رسالة علمية بعنوان « الذخر الفاخر في تعارض الأصل مع الظاهر » يتعرض البحث فيها بعد بيان مفهوم الأصل والظاهر إلى تحديد موارد التعارض بينهما في الفقه ، والثمرات المترتبة عليه وموارد تقديم كلّ منهما .

ويجري العمل الآن على استقصاء جميع الموارد والمصاديق لقاعدة الأصل والظاهر ، كما أنّ في نيّة المركز تعميم ذلك إلى جميع القواعد الفقهية بأن يبحث عن جميع مصاديق وتطبيقات القواعد الفقهية في تمام أبواب الفقه .

٤ ـ تدوين موسوعة (أحكام الصبيان) لبحث أحكام الصبي منذ انعقاد النطفة وحتى البلوغ ، والبحث استدلالي مقارن ، ويتوقع أن تصدر مجلدات هذه الموسوعة في ستة أجزاء ، وقد تمّ إعداد الجزء الأوّل منها للطباعة .

٥ ـ تأليف كتاب (الفقه الجنائي في الإسلام) . وهو عبارة عن بحوث الحدود والتعزيرات التي ألقاها سماحة الشيخ اللنكراني ـ دام ظله ـ في محاضراته ، ويقع هذا الكتاب في مجلدين باللغة الفارسية ، وهو في طريقه إلى الطباعة .

٦ ـ المستجدات الطبية في الفقه ، وهي عبارة عن مجموعة دروس لسنة دراسية كاملة .

٧ ـ تعريب المجلد الأوّل من كتاب « الجامع للمسائل » باسم : « الفتاوى الوافية » ويشتمل على استفتاءات سماحة المؤسس ، وقد تمّ إنجازه وهو في طريقه إلى الطباعة .

٣ ـ قسم التحقيق :

تجتاز الكتب المنتخبة للطباعة ثلاث مراحل تحقيقية ، هي : مرحلة توثيق المصادر واستخراجها ، مرحلة تقويم النصّ وضبطه ، مرحلة مقابلة النص وتصحيحه .

ويضطلع بهذه المراحل ثلّة من المحققين من ذوي الفضل . وقد تمّ تحقيق وطباعة المصادر التالية :

● نهاية التقرير في مباحث الصلاة ، وهو تقريرات بحوث آية الله العظمى البروجردي قدس سره في مباحث الصلاة بقلم سماحة المؤسس ، وقد طبع بعد تحقيقه في ثلاثة أجزاء .

● تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة ، وهو موسوعة استدلالية في شرح كتاب تحرير الوسيلة للإمام الخميني قدس سره بقلم سماحة المؤسس ـ دام ظله ـ وقد تمّت طباعة (٢٢) جزءاً من هذه الموسوعة وستجد الأجزاء الباقية طريقها للطبع . كما يجري العمل أيضاً على مدارك وأدلّة هذه الموسوعة وقد طبع منها لحدّ الآن (٧) مجلدات .

وأمّا أصل موسوعة تفصيل الشريعة فنذكر من بحوثها المنشورة :

١ً ـ كتاب القضاء والشهادات ، الطبعة الأُولى ، ١٤٢٠ هـ ـ ٥٦٠ صفحة .

٢ً ـ كتاب الطلاق والمواريث ، الطبعة الأُولى ، ١٤٢١ هـ ـ ٥٣٦ صفحة .

٣ً ـ كتاب النكاح ، الطبعة الأُولى ، ١٤٢١ هـ ـ ٦٥٦ صفحة .

٤ً ـ كتاب القصاص ، الطبعة الثانية ، ١٤٢١ هـ ـ ٤٦٦ صفحة .

٥ً ـ كتاب الحدود ، الطبعة الثانية ، ١٤٢٢ هـ ـ ٧٦٠ صفحة .

٦ً ـ كتاب الخمس والأنفال .

٧ً ـ كتاب الاجارة .

● آية التطهير رؤية مبتكرة، لآية الله العظمى اللنكراني وآية الله شهاب الدين الإشراقي، الطبعة الثانية، ١٤٢١ هـ - ١٧٦ صفحة.

● قاعدة القرعة، تأليف حجة الإسلام والمسلمين الشيخ حسين كريمي القمي، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ في ١٣٦ صفحة وهو عبارة عن بحثه الذي ألقاه في جمع من فضلاء المركز وقد أُدرج ضمن كتاب القواعد الفقهية لسماحة المؤسس.

كتب في الطريق إلى الطبع:

- كتاب الخمس، شرح استدلالي على تحرير الوسيلة، وكتاب الخمس تقرير بحث آية الله العظمى البروجردي، وكلا الكتابين بقلم آية الله العظمى اللنكراني.

- كتاب الإجارة، شرح استدلالي على تحرير الوسيلة، وكتاب آخر في الإجارة أيضاً، وكلا الكتابين لسماحة آية الله العظمى اللنكراني.

- معتمد الأُصول (المجلد الثاني)، تقرير لبحوث الإمام الخميني في الأُصول بقلم آية الله العظمى اللنكراني. وبما انّه قد تمّت طباعة الجزء الأوّل منه في مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني قدس سره فقد قام مركز الأئمة الأطهار عليهم السلام بطباعة الجزء الثاني منه مُحقّقاً.

- العروة الوثقى مع تعليقات آية الله العظمى اللنكراني.

- الذخر الفاخر في تعارض الأصل مع الظاهر. تأليف حجة الإسلام ابراهيم بهشتي الدامغاني بنفقة وإشراف المركز (الطبعة الأُولى).

- موسوعة «أحكام الصبيان» صدر منه الجزء الأوّل، وهو عبارة عن جهد علمي لفريق العمل في المركز، ويقع هذا الجزء في ٦٥٠ صفحة. الهدف من تأليف هذه الموسوعة وجود فراغ لمثل هذا الكتاب في هذا الموضوع لدى الفريقين.

ـ كتاب الصلاة من تفصيل الشريعة ، الطبعة الثانية .

ـ كتاب الطهارة (بحث النجاسات وأحكامها) من تفصيل الشريعة ، الطبعة الثانية .

ـ كتاب الطهارة (أحكام الوضوء والتخلي) من تفصيل الشريعة ، (الطبعة الثانية) .

ـ كتاب الطهارة من (المياه) من تفصيل الشريعة ، (الطبعة الثانية) .

ـ كتاب الاجتهاد والتقليد من تفصيل الشريعة ، (الطبعة الثانية) مع كتاب « الإجتهاد والتقليد » في شرح العروة ، وكلا الكتابين بقلم آية الله العظمى اللنكراني في مجلد واحد .

ويسعى المركز إلى تدريس لجان قسم التعليم على أساليب البحث والتحقيق ، ولذا فإنّ كتابة الرسائل العلمية تعتبر أمراً واجباً . ويتم اختيار الموضوع بلحاظ أهميته وحيويته أوّلاً ، وبلحاظ قدرة الأُستاذ المشرف في الموضوع المخصص ثانياً .

٤ ـ المكتبة الفقهية التخصصية :

تُعدّ حالة التخصص في المكتبات أمراً ضرورياً ما دامت العلوم تتوزع وتدور في فلك التخصص .

ولذا فقد تأسست هذه المكتبة المتخصصة في علمي الفقه والأُصول بأمر من سماحة المؤسس دام ظله تسهيلاً على الباحثين في هذا المجال .

وتضم هذه المكتبة ما يقارب الخمسة عشر ألف كتاب ، وهي في تطور وتوسّع دائم ، وتشتمل هذه المكتبة على العناوين التالية :

الفقه الإمامي ، الفقه الشافعي ، الفقه الحنبلي ، الفقه الحنفي ، الفقه المالكي ، فقه المذاهب المتفرقة (كالزيدية والظاهرية والاسماعيلية والاباضية) ، أُصول الفقه الإمامي ، أُصول فقه الجمهور ، علوم القرآن وآيات الأحكام عند الفريقين ، تأريخ

الفقه ، التراجم ورجال الشيعة والسنّة ، حديث الشيعة ، حديث السنّة ، الفقه الحديث (المسائل المستحدثة) ، الحقوق والفقه المقارن ، الموسوعات الفقهية والفقه المقارن بين المذاهب ، المجلات الفقهية ، اللغة وسائر المصادر اللازمة في البحث الفقهي والأُصولي .

هذا وتسعى المكتبة لحيازة أكبر عدد من الكتب الجديدة والمعاصرة المطبوعة في الداخل والخارج ، إضافة لما تتضمنه من امهات المصادر الأصلية لتقديم ذلك بين يدي الباحثين والمحققين . ويرجع المشتغلون حالياً في مجال الفقه وأُصول الفقه والحقوق إلى هذه المكتبة للإفادة منها في بحوثهم .

٥ ـ الانترنيت، الحاسوب، التسجيل والتصوير :

يقوم المركز ـ إضافة لإعداد الأقراص المدمجة ونقل المعلومات إلى المحققين ـ بصفّ الحروف للكتب والمقالات الفقهية والأُصولية التي يعدّها الدارسون فيه ، كما قام المركز بطباعة جميع مؤلفات سماحة المؤسس على الأقراص (CD) .

ويحتوي هذا القسم على ثلاثة آلاف شريط كاسيت وعدد من الأشرطة الصوتية من دروس ومحاضرات سماحة الشيخ اللنكراني دام ظله ، وهي في متناول أيدي المحققين والباحثين .

كما يقدّم سايت آية الله العظمى اللنكراني جميع مؤلفاته بالاضافة إلى الإجابة على الأسئلة الدينية والشرعية والاستفتاءات .

وتمّت الاجابة حتى الآن على آلاف الأسئلة بثلاثة لغات هي : العربية والفارسية والإنجليزية .

عنوان الموقع :

WWW.LANKARANI.COM

WWW..LANKARANI

WWW..LANKARANI.NET

▣ **نشاطات علمية أُخرى :**

إلى جانب نشاطات المركز ـ التي تحظى برضا واعجاب المنتمين إليه حيث أعرب البعض منهم انّه ومن خلال السنوات الخمس الماضية عرفنا الكثير من رموز الاجتهاد ومفاتيحه وخصوصياته ، يقوم المركز أيضاً بنشاطات أُخرى . فقد قام في الثلاث سنوات المنصرمة بتقويم الدروس للمرحلة المتوسطة في الحوزة (مرحلة السطوح) وانتخب بمعونة أساتذتها أفضل طلّاب هذه المرحلة وكان عددهم (٢٠٠) طالباً ، وقام المركز بفتح دورة استثنائية لهم لمدة أربع ساعات في كل اسبوع . وقد شعر الطلّاب بضرورة وأهمية هذه الدورة وفائدتها إلى جانب دروسهم الاعتيادية .

ويوجد للمركز أيضاً فرع في مدينة مشهد المقدسة لدروس المرحلة المتوسطة (الرسائل والمكاسب والكفاية) ، وتقوم الدراسة في هذا الفرع على عنصري التركيز والتكثيف في الحضور حيث تستوعب طوال السنة (١٨٠) ساعة بدل (١٢٠) ساعة لكلّ درس كما هو متعارف في نظام الحوزة الرسمي .

▣ **الختام :**

لا يسعنا في الختام سوى الإشارة إلى أنّ تأسيس المركز يأتي كخطوة أُولى في طريق التطوير المنهجي للحوزات العلمية وإغناء البحوث الأُصولية والفقهية فيها ؛ وذلك لأنّ التراث الفقهي والأُصولي ـ الذي يمتد إلى أكثر من ألف عام ـ بحاجة اليوم إلى توجيه الجهود أكثر مما مضى لاستكشاف موادّه وتوظيفها في المجالات الحياتية المعاصرة بجميع آفاقها ، وليس هذا من باب التنكّر لجهود الماضين من فقهائنا (قدّس الله أسرارهم) بقدر ما هو عرفان وتثمين لها ؛ ولذا فإنّا نعتقد بأنّ ثمّة آفاق كثيرة جداً في مجالي الفقه والأُصول ـ بل وسائر

العلوم الأُخرى ـ يمكن حشد الجهود والطاقات العلمية تجاهها والعمل في إطارها ، فإنّ ما بأيدينا من ثروة فقهية وأُصولية لا يمثّل ـ برأينا ـ سوى عشرة بالمئة مما تمّ بذله في هذين الحقلين .

ومن هنا تتبلور ضرورة إنشاء عدّة مراكز أو مؤسسات على هذا المنوال لتتحمّل رسالتها العلمية في مجال البحث الفقهي والأُصولي والإنطلاق به في آفاق رحيبة .

من فقهائنا

١٣

الشيخ المفيد رحمه الله

القسم الأوّل

❑ الشيخ صفاء الدين الخزرجي

هو معلّم الأُمّة ورئيس الملّة ولسانها المفوّه وفقيهها المعظّم على الإطلاق الإمام الشيخ محمّد بن محمّد بن النعمان بن عبد السلام بن جابر بن النعمان ابن سعيد بن جبير (وهو غير سعيد بن جبير التابعي المفسِّر) بن وهيب بن هلال بن أوس بن سعيد بن سنان بن عبد الدار بن الريان بن قطر بن زياد بن الحارث بن مالك بن ربيعة بن كعب بن الحارث بن كعب بن عُلَة بن خلد بن مالك بن أُدد بن زيد بن يشجُب بن عريب بن زيد بن كهلان بن سبأ بن يشجُب بن يعرب بن قحطان (١).

كنيته ولقبه :

المعروف أنّ كنيته أبو عبد الله ، بل هو المتبادر عند إطلاقها من بين جماعة يكنّون بذلك وهم : الحسين بن عبيد الله الغضائري وأحمد بن عبدون (٢).

وانفرد ابن الفوطي بأنّ كنيته: أبو بكر [٣]. وهو وهم؛ إذ لم يذكره أحد من الفريقين ممّن ترجم له.

لُقِّب بالمفيد لغزارة علمه وكثرة إفاداته، وعرف أيضاً بابن المعلّم لمهنة أبيه في التعليم [٤]، كما يلقب أيضاً بالبغدادي والعُكبري نسبة إلى مسقط رأسه في «عُكبرا»، وبالحارثي نسبة إلى الحارث بن كعب.

والمعروف أنّ الذي لقبه بالمفيد هو علي بن عيسى الرماني من علماء بغداد ومتكلميها وذلك في عنفوان شباب الشيخ وأخذه العلم. والسبب في تسميته - كما يرويه ابن إدريس - هو أنّ الشيخ المفيد عندما كان يقرأ على شيخه أبي ياسر أشار عليه بأن يقرأ على علي بن عيسى الرماني، وأرسل معه من يدلّه على مجلسه، يقول الشيخ: فلما دخلت قعدت حيث انتهى بي المجلس حيث كان غاصّاً بأهله ومليئاً بالحاضرين، فلما خفّ الناس اقتربت من مجلسه، فدخل عليه في هذه الأثناء رجل من أهل البصرة، فأكرمه الرماني وطال الحديث بينهما، فقال الرجل لعلي بن عيسى: ما تقول في يوم الغدير والغار؟ فقال: أمّا خبر الغار فدراية، وأمّا خبر الغدير فرواية، والرواية ما توجب ما توجبه الدراية - قال: - وانصرف البصري ولم يحر خطاباً يورد إليه.

قال المفيد رحمه الله: فقلت: أيّها الشيخ مسألة! فقال: هات مسألتك. فقلت: ما تقول فيمن قاتل الإمام العادل؟ قال: يكون كافراً، ثمّ استدرك فقال: فاسقاً. فقلت: ما تقول في أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام؟ قال: إمام - قال: - قلت: فما تقول في يوم الجمل وطلحة والزبير؟ فقال: تابا. فقلت: أما خبر الجمل فدراية، وأمّا خبر التوبة فرواية. فقال لي: كنت حاضراً وقد سألني البصري؟ فقلت: نعم، رواية برواية ودراية بدراية! فقال: بمن تُعرف وعلى من تقرأ؟ قلت: أُعرف بابن المعلم، وأقرأ على الشيخ أبي عبد الله الجُعَل.

فقال : موضعك ، ودخل منزله وخرج ومعه رقعة قد كتبها وألصقها ، فقال لي : أوصل هذه الرقعة إلى أبي عبد الله ، فجئت بها إليه ، فقرأها ولم يزل يضحك بينه وبين نفسه ، ثمّ قال : أيش جرى لك في مجلسه ؟ فقد وصّاني بك ولقّبك المفيد ، فذكرت المجلس بقصته فتبسّم (٥) .

وحكي نظير ذلك مناظرته مع القاضي عبد الجبار المعتزلي حينما أفحمه الشيخ المفيد ، فبهت القاضي ولم يحر جواباً ، ووضع رأسه ثمّ رفعه وقال : من أنت ؟ فقال : خادمك محمّد بن محمّد بن النعمان الحارثي ، فقام القاضي من مقامه وأخذ بيد الشيخ وأجلسه على مسنده وقال : أنت المفيد حقاً (٦) .

ولكن ذكر ابن شهراشوب أنّ الذي لقبه بالمفيد هو الإمام الحجّة ـ عجّل الله فرجه ـ ثمّ قال : إنّه قد ذكر سبب ذلك في كتابه مناقب آل أبي طالب (٧) . ومقصوده التوقيعان الصادران عن الناحية المقدسة الوارد فيهما مخاطبته بالمفيد : « للأخ السديد ، والولي الرشيد ، الشيخ المفيد ، أبي عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان ، أدام الله إعزازه » (٨) .

ولكن لم يعثر على ما ذكره ابن شهراشوب في كتابه المناقب (٩) .

ولكن الصحيح هو ما ذكرناه من تسمية الرماني له أو القاضي عبد الجبار وأنّ ذلك كان في أوائل أمره حتى عرف به . وأمّا التوقيعان فهما صادران في أواخر حياته ؛ فإنّ أحدهما كان في سنة (٤١٠ هـ) والآخر في سنة (٤١٢ هـ) . علماً أنّه يمكن الجمع بين ما ورد في التوقيع وبين ما ذكره ابن إدريس في سبب التسمية ؛ بحمل الوارد في التوقيع على الاستعمال لا الوضع ، سيّما وأنّ التوقيع مؤرخ في سنة (٤١٠ هـ) أي في أُخريات حياة الشيخ المفيد ، في حين أنّ الرماني قد لقّبه بذلك في أوائل شبابه ، فيكون تلقيبه في التوقيع من باب استعمال اللفظ فيما أُطلق عليه واستعمل فيه . ولعلّ لنا عودة إلى بحث التوقيعات فيما يلي من البحث .

ولادته وشمائله:

ولد الشيخ المفيد في «عكبرا» من نواحي الدجيل بالعراق في الحادي عشر من ذي القعدة سنة (٣٣٦ هـ) بحسب ما ذكره تلميذه الشيخ النجاشي [١٠]، إلّا أنّه نقل قولاً بأنّ سنة ولادته هي (٣٣٨ هـ)، وهو قول الشيخ الطوسي [١١] وابن النديم [١٢]، وتبعهما عليه ابن شهراشوب [١٣].

وثمّة قول ثالث لصاحب الرياض ذهب فيه إلى أنّ سنة ولادته هي (٣٣٣ هـ) [١٤].

وأمّا صفته وشمائله: فقد وصفه المؤرخون بأنّه كان ربعة، نحيفاً، أسمر، قوي النفس، كثير البر والصدقات، عظيم الخشوع، كثير الصلاة والصوم، يلبس الخشن من الثياب، كثير التقشف والتخشع والإكباب على طلب العلم [١٥]. وذكر صهره الشريف أبو يعلى الجعفري: أنّه ما كان ينام من الليل إلّا هجعة ثمّ يقوم يصلّي أو يطالع أو يتلو القرآن [١٦].

الشيخ المفيد في كلمات الأعلام والمؤرخين:

الشيخ المفيد شخصية فذّة قلّ نظيرها في مصافّ العلماء، وعالم كبير برع ففاق أهل زمانه بل ومن جاء بعدهم، فهو آية في العلم والنبوغ والفضائل طرّاً. لقد جمعت شخصية الشيخ المفيد جميع المزايا العلمية والعملية، فهو آية في العلم، وهو آية في العمل والعبادة والاجتهاد على حدّ سواء. لقد صاغت هذه الخصائص من شخصية الشيخ المفيد جوهراً ثميناً وشخصية رائعة لا تدانيها ولا تضاهيها شخصية أُخرى، بل ينحني الجميع أمامها إجلالاً وتعظيماً لما يجدونه من وقع عظيم وهيبة كبيرة لها في النفوس، حتى قيل: إنّ له على كلّ إمام منّة! [١٧].

وأوّل ما يطالعنا في آراء التعظيم والتمجيد والمدح والثناء لشخصية

المفيد هو ما ذكره العلماء من التوقيعات الشريفة الصادرة عن الإمام الحجّة ـ عجّل الله تعالى فرجه ـ وهي ثلاثة توقيعات، إلّا أنّ الثالث منها فُقد نصّه.

وقد ورد في التوقيع الأوّل الصادر سنة (٤١٠ هـ): «للأخ السديد، والولي الرشيد، الشيخ المفيد؛ محمّد بن محمّد بن النعمان ـ أدام الله إعزازه ـ من مستودع العهد المأخوذ على العباد: بسم الله الرحمن الرحيم، أمّا بعد: سلام عليك أيّها الولي المخلص في الدين، المخصوص فينا باليقين، فإنّا نحمد إليك الله الذي لا إله إلّا هو، ونسأله الصلاة على سيدنا ومولانا ونبيّنا محمّد وآله الطاهرين، ونعلمك ـ أدام الله توفيقك لنصرة الحق، وأجزل مثوبتك على نطقك عنّا بالصدق ـ: أنّه قد أذن لنا في تشريفك بالمكاتبة وتكليفك ما تؤديه عنّا إلى موالينا قبلك، أعزهم الله وكفاهم المهم برعايته لهم وحراسته، فقف ـ أيّدك الله بعونه على أعدائه المارقين من دينه ـ على ما أذكره، واعمل في تأديته إلى من تسكن إليه بما نرسمه إن شاء الله...» إلى آخر التوقيع.

وورد في لفظ التوقيع الثاني الصادر سنة (٤١٢ هـ) ما يدلّ أيضاً على التعظيم والتكريم للشيخ المفيد، حيث ورد في مستهلّه: «سلام الله عليك أيّها الناصر للحق، الداعي إليه بكلمة الصدق ـ إلى قوله: ـ ونحن نعهد إليك أيّها الولي المخلص، المجاهد فينا الظالمين، أيّدك الله بنصره الذي أيّد به السلف من أوليائنا الصالحين...» إلى آخر التوقيع الشريف.

ومهما يكن من أمر، فإنّ النعوت التي تضمنتها التوقيعات حول شخصية الشيخ المفيد لم تجانب الواقع ولو لم يثبت صدورها، فالمفيد كان حقاً ملهم الحق ودليله، والناصر للحق الداعي إليه بكلمة الصدق؛ كما كان أيضاً الولي المخلص لأولياء الله المجاهد فيهم للظالمين والمنحرفين.

وأمّا كلمات أعلام الأمّة في هذه الشخصية العملاقة فإنّها أطبقت على

تعظيمها، ولم تتردد في الثناء عليها وإعطائها حقّها أو دونه، فقد تقاطرت هذه الشهادات لتكريم شخصه انطلاقاً من علماء عصره وأكابر معاصريه ومروراً بالقرون العشرة الخالية التي لم يخلُ واحد منها من شهادة له وهي تستذكر جهوده العلمية وسعيه الدؤوب فتطأطئ لذلك إجلالاً.. فمع آراء الأعلام:

● قال ابن عساكر في حقه: «عالم الشيعة وإمام الرافضة، البارع في الكلام والجدل والفقه، وكان يناظر أهل كل عقيدة بالجلالة والعظمة في الدولة البهية البويهية، وكان كثير الصدقات، عظيم الخشوع، كثير الصلاة والصوم، خشن اللباس، وكان عضد الدولة ربما زار الشيخ المفيد».

● وذكره ابن كثير فقال: «شيخ الإمامية الروافض، والمصنف لهم، والمحامي عنهم. كانت له وجاهة عند ملوك الأطراف؛ لميل الكثير من أهل ذلك الزمان إلى التشيّع، وكان مجلسه يحضره خلق كثير من سائر الطوائف» (١٨).

● وقال اليافعي ـ عند ذكر سنة (٤١٣) ـ: «وفيها توفي عالم الشيعة وإمام الرافضة، صاحب التصانيف الكثيرة، شيخهم المعروف بالمفيد وبابن المعلم، البارع في الكلام والفقه والجدل، وكان يناظر أهل كل عقيدة مع الجلالة والعظمة في الدولة البويهية» (١٩).

● وذكره الذهبي بقوله: «عالم الشيعة، صاحب التصانيف، كان صاحب فنون وبحوث وكلام واعتزال وأدب» (٢٠).

● وقال أيضاً: «كان رأس الرافضة وعالمهم» (٢١).

● وقال ابن النديم: «إليه انتهت رئاسة أصحابه من الشيعة الإمامية في الفقه والكلام والآثار».

● وقال أيضاً : «انتهت إليه رئاسة متكلمي الشيعة ، مقدّم في صناعة الكلام على مذهب أصحابه ، دقيق الفطنة ، ماضي الخاطر ، شاهدته فرأيته بارعاً» (٢٢) .

● وقال فيه ابن حجر : «صاحب التصانيف البديعة ، له صولة عظيمة بسبب عضد الدولة ، وكان كثير التقشف والتخشع والإكباب على العلم ، تخرج به جماعة ، وبرع في المقالة الإمامية حتى كان يقال : له على كل إمام منّة ! ويقال : إنّ عضد الدولة كان يزوره في داره ويعوده إذا مرض» (٢٣) .

● وقال الصفدي : «رأس الرافضة ، صنّف لهم كتباً ، كان أوحد عصره في فنونه» (٢٤) .

● وقال ابن الجوزي : «شيخ الإمامية وعالمها ، صنّف على مذهبهم ، ومن أصحابه المرتضى . وكان لابن المعلم مجلس نظر بداره بـ « درب الرياح » يحضره كافّة العلماء . وكانت له منزلة عند أُمراء الأطراف لميلهم إلى مذهبه» (٢٥) .

● وقال عنه ابن تغري بردي : «فقيه الشيعة وشيخ الرافضة وعالمها ومصنّف الكتب في مذهبها ، وكان له منزلة عند بني بويه وعند ملوك الأطراف والرافضة» (٢٦) .

● وذكره الحرضي اليماني في حوادث سنة (٤١٣) : «وفيها مات عالم الشيعة المعروف بابن المعلم وبالمفيد أيضاً ، وكان يناظر أهل العقائد كلهم وكان معظماً عند بني بويه ؛ يزوره عضد الدولة وغيره ، وكان كثير الخشوع والصدقة وأنواع البر . وله أكثر من مئتي مصنف» (٢٧) .

● وقال ابن النجار : «كان من شيوخ الشيعة ورؤسائهم ، وله مصنفات على مذهب الإمامية» (٢٨) .

● وقال بطرس البستاني: «ابن المعلم ويلقب بالشيخ المفيد، كان ذا جلالة عظيمة في دولة بني بويه، وكان عضد الدولة ينزل إليه، عاش (٧٦) سنة، وله مصنفات كثيرة وكان خاشعاً متعبداً» (٢٩).

● وقال كارل بروكلمان: «كان رأس الإمامية في زمانه» (٣٠).

● ووصفه النجاشي بقوله: «شيخنا وأُستاذنا ﷺ فضله أشهر من أن يوصف في الفقه والكلام والرواية والثقة والعلم» (٣١).

● وأطراه الشيخ الطوسي قائلاً: «من جملة متكلمي الإمامية، انتهت إليه رئاسة الإمامية في وقته، وكان مقدماً في العلم وصناعة الكلام، وكان فقيهاً متقدماً فيه، حسن الخاطر، دقيق الفطنة، حاضر الجواب» (٣٢).

● ومجّده ابن إدريس حيث قال: «وكان هذا الرجل كثير المحاسن، حديد الخاطر، جمّ الفضائل، غزير العلوم» (٣٣).

● وأثنى عليه ابن داود الحلّي بقوله: «فقيه الطائفة وشيخها غير مدافع، أبو عبد الله، يعرف بابن المعلم، شيخ متكلمي الإمامية وفقهائها، انتهت رياستهم إليه في وقته في العلم، فقيه، حسن الخاطر، دقيق الفطنة، وحاله أعظم من الثناء عليه» (٣٤).

● وقال السيد ابن طاووس: «المفيد محمّد بن محمّد بن النعمان الذي انتهت رئاسة الإمامية في وقته إليه» (٣٥).

● وأطراه العلّامة بقوله: «من أجلّ مشايخ الشيعة ورئيسهم وأُستاذهم، وكل من تأخر عنه استفاد منه، وفضله أشهر من أن يوصف في الفقه والكلام والرواية. أوثق أهل زمانه وأعلمهم. انتهت رئاسة الإمامية إليه في وقته، وكان حسن الخاطر، دقيق الفطنة، حاضر الجواب» (٣٦).

● وعظّمه ابن أبي طي فقال: «كان أوحد في جميع فنون العلم: الأُصلين

والفقه والأخبار ومعرفة الرجال والتفسير والنحو والشعر ، وكان يناظر أهل كل عقيدة مع العظمة في الدولة البويهية والرتبة الجسيمة عند الخلفاء . قيل : وربما زاره عضد الدولة ويقول له : اِشفع تشفّع » (٣٧) .

● وقال السيّد بحر العلوم : « شيخ مشايخ الجلّة ، ورئيس رؤساء الملّة ، فاتح أبواب التحقيق بنصب الأدلّة ، والكاسر بشقائق بيانه الرشيق حجج الفرق المضلّة ، اجتمعت فيه خلال الفضل ، وانتهت إليه رئاسة الكل ، واتفق الجميع على علمه وفضله وفقهه وعدالته وثقته وجلالته ، وكان رحمه الله كثير المحاسن ، جمّ المناقب ، دقيق الفطنة ، حاضر الجواب ، واسع الرواية ، خبيراً بالرجال والأخبار والأشعار . وكان أوثق أهل زمانه في الحديث ، وأعرفهم بالفقه والكلام ، وكلّ من تأخر عنه استفاد منه » (٣٨) .

● وقال الشيخ أسد الله التستري : « شيخ المشايخ العظام وحجة الحجج الهداة الكرام ، محيي الشريعة وماحي البدعة والشنيعة ، ملهم الحق ودليله ومنار الدين وسبيله ، صاحب التوقيعات المعروفة المهدوية المنقول عليها إجماع الإمامية ، والمخصوص بما فيها من المزايا والفضائل السنية ، وغيرها من الكرامات الجلية والمقامات العلية والمناظرات الكثيرة الباهرة البهية ، الشيخ أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان الحارثي العكبري البغدادي الكاظمي ، سقى الله روضته ينابيع الرضوان ، وأحلّه أعلى منازل الجنان » (٣٩) .

● وبجّله العلّامة المجلسي في عدّة مواضع ، فقال : « الشيخ الإمام ، السعيد العالم ، الأفضل الأتقى الأورع ، أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان المفيد ، قدّس الله نفسه وطهّر رمسه » (٤٠) .

● وقال عنه أيضاً : « الإمام السعيد مرجع المذهب » (٤١) .

● وقال فيه : « الأجلّ الأفضل الأكمل ، شيخ مشايخ الشيعة ومفتي الشريعة

علّامة الزمان وخلاصة نوع الإنسان، أُستاذ الخلائق ومستخرج الدقائق، العالم العامل المحقق، والبحر الزاخر المدقق، أفضل علماء الإسلام، وحجّة الله على الأنام» (٤٢).

● ووصفه أيضاً بأنّه: «شيخ الفرقة، وملاذ العلماء (٤٣)، وشيخ الإسلام، فقيه أهل البيت في زمانه» (٤٤).

● وقال المولى القهبائي: «من أجلّة متكلمي الإمامية، انتهت رئاسة الإمامية في وقته إليه في العلم، وكان مقدماً في صناعة الكلام، وكان فقيهاً متقدماً فيه، حسن الخاطر، دقيق الفطنة» (٤٥).

● وأثنى عليه السيد الخونساري بقوله: «الشيخ المتقدم الوحيد، والحبر المتبحر الفريد، كان من أجلّ مشايخ الشيعة ورئيسهم وأُستاذهم، وكل من تأخر عنه استفاد منه، وفضله أشهر من أن يوصف في الفقه والكلام والرواية، أوثق أهل زمانه وأعلمهم» (٤٦).

● وقال السيد حسن الصدر: «الشيخ المفيد أبو عبد الله، المعروف في زمانه عند الناس بابن المعلم، وعند الإمامية بالشيخ المفيد» (٤٧).

● وقال السيد هبة الدين الشهرستاني عنه «نابغة العراق ورئيس شيعته على الإطلاق، وقد كان في الشيعة عرقها النابض وبطلها الناهض ودماغها المفكر ورئيسها المدبّر، معروفاً بالصلاح بل غرّة رجال الإصلاح، والخطيب المصقع والمتكلّم المفوّه، والمنافح اللسن، والفصل المشترك بين الإمام والرعية؛ ليس في ختام المئة الرابعة فحسب بل حتى اليوم» (٤٨).

● وقال العلّامة فضل الله الزنجاني: «من أجلّاء شيوخ الشيعة ومتكلمي الإمامية، البارع في الفنون والعلوم الإسلامية، وأثنى عليه علماء الفريقين ووصفوه بأنّه أجلّ مشايخ الشيعة ورئيسهم وأُستاذهم» (٤٩).

التوقيعات الصادرة بشأن الشيخ المفيد :

حكى الشيخ الطبرسي (م ٥٨٨ هـ) في أواخر كتاب الاحتجاج عن رسالة نهج العلوم إلى نفي المعدوم للشيخ يحيى بن البطريق (م ٦٠٠ هـ) أنّ توقيعات ثلاثة صدرت من الناحية المقدّسة ـ عجّل الله فرجه الشريف ـ إلى الشيخ المفيد ، وكان صدورها في أواخر حياته في سنة (٤١٠ هـ) و (٤١٢ هـ) على التوالي وكان التوقيع الأخير سبق وفاته بثمانية أشهر .

والموجود من هذه التوقيعات هو التوقيع الأوّل والثاني ، وأمّا الثالث فهو مفقود .

وقد اشتملت هذه التوقيعات على ثناء بليغ من الإمام المهدي ـ عجّل الله فرجه الشريف ـ على الشيخ المفيد قلّما يوجد نظير له في رسائل الأئمة عليهم السلام بشكل عام والتوقيعات الصادرة عنه ـ سلام الله عليه ـ بشكل خاص ، وهو أمر ينبئ عن عظمة شخصية المخاطب فيها .

كما تضمّنت ذكر أحداث مستقبلية وأخبار غيبية لا يعلمها إلّا من يطلعه عليها عالم الغيب من الأولياء ؛ مما يُعزز صدور هذه التوقيعات .

وسوف ننقل نصّ التوقيعين لنقف على مضمونهما ثمّ التعقيب على قضية صدورهما :

▣ **التوقيع الأوّل :**

قال الشيخ الطبرسي رحمه الله :

« ذكر كتاب ورد من الناحية المقدّسة ـ حرسها الله ورعاها ـ في أيّام بقيت من صفر سنة عشر وأربعمئة على الشيخ أبي عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان ـ قدّس الله روحه ونوّر ضريحه ـ ذكر موصله أنّه تحمله من ناحية متصلة بالحجاز نسخته :

« للأخ السديد ، والولي الرشيد ، الشيخ المفيد ؛ أبي عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان ـ أدام الله إعزازه ـ من مستودع العهد المأخوذ على العباد :

بسم الله الرحمن الرحيم

أمّا بعد :

سلام عليك أيّها الولي (المولى خ ل) المخلص في الدين ، المخصوص فينا باليقين ، فإنّا نحمد إليك الله الذي لا إله إلّا هو ، ونسأله الصلاة على سيدنا ومولانا نبيّنا محمّد وآله الطاهرين ، ونعلمك ـ أدام الله توفيقك لنصرة الحق ، وأجزل مثوبتك على نطقك عنّا بالصدق ـ أنّه قد أذن لنا في تشريفك بالمكاتبة وتكليفك ما تؤديه عنّا إلى موالينا قبلك أعزّهم الله تعالى بطاعته وكفاهم المهم برعايته وحراسته ، فقف ـ أمدّك (أيّدك خ ل) الله بعونه على أعدائه المارقين من دينه ـ على ما نذكره ، واعمل في تأديته إلى من تسكن إليه بما نرسمه إن شاء الله . نحن وإن كنّا ثاوين بمكاننا النائي عن مساكن الظالمين حسب الذي أراناه الله تعالى لنا من الصلاح ولشيعتنا المؤمنين في ذلك ما دامت دولة الدنيا للفاسقين فإنّا يحيط علمنا بأنبائكم ، ولا يعزب عنّا شيء من أخباركم ومعرفتنا بالزلل (الأذى خ ل) الذي أصابكم ، مذ جنح كثير منكم إلى ما كان السلف الصالح عنه شاسعاً ، ونبذوا العهد المأخوذ منهم وراء ظهورهم كأنّهم لا يعلمون !

إنّا غير مهملين لمراعاتكم ولا ناسين لذكركم ، ولولا ذلك لنزل بكم اللأواء واصطلمكم الأعداء ، فاتقوا الله ـ جلّ جلاله ـ وظاهرونا على انتياشكم من فتنة قد أنافت عليكم يهلك فيها من حم أجله ويحمى عنها من أدرك أمله ، وهي أمارة لأزوف حركتنا ومناقشتكم (ومباثتكم خ ل) لأمرنا ونهينا ، والله متمّ نوره ولو كره المشركون .

فاعتصموا بالتقية من شب نار الجاهلية يحششها عصب أُموية ، ويهول بها فرقة مهدية . أنا زعيم بنجاة من لم يرم فيها المواطن الخفية ، وسلك في الظعن عنها السبل المرضية . إذا حلّ جمادى الأُولى من سنتكم هذه فاعتبروا بما يحدث فيه ، واستيقظوا من رقدتكم لما يكون في (من خ ل) الذي يليه ، ستظهر لكم من السماء آية جلية ، ومن الأرض مثلها بالسوية ، ويحدث في أرض المشرق ما يحزن ويقلق ، ويغلب من بعد على العراق طوائف عن الإسلام مرّاق ، تضيق بسوء فعالهم على أهله الأرزاق ، ثمّ تنفرج الغمة من بعد ببوار طاغوت من الأشرار يسرّ بهلاكه المتقون والأخيار ، ويتفق لمريدي الحج من الآفاق ما يأملونه على توفير غلبة منهم واتفاق ، ولنا في تيسير حجهم على الاختيار منهم والوفاق شأن يظهر على نظام واتساق ، فليعمل كل امرئ منكم بما يقرب به من محبتنا ، وليتجنب ما يدنيه من كراهتنا وسخطنا ؛ فإنّ أمرنا يبعثه فجأة حين لا تنفعه توبة ولا ينجيه من عقابنا ندم على حوبة ، والله يلهمكم الرشد ويلطف لكم في التوفيق برحمته » .

نسخة التوقيع باليد العليا على صاحبها السلام : « هذا كتابنا إليك أيّها الأخ الولي ، والمخلص في ودّنا الصفي ، والناصر لنا الوفي ، حرسك الله بعينه التي لا تنام ، فاحتفظ به ، ولا تظهر على خطنا ـ الذي سطرناه بما له ضمّنّاه ـ أحداً ، وأدِّ ما فيه إلى من تسكن إليه ، وأوصِ جماعتهم بالعمل عليه إن شاء الله ، وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين » » (٥٠) .

▣ **التوقيع الثاني :**

قال الطبرسي رحمه الله :

« ورد عليه كتاب آخر من قبله ـ صلوات الله عليه ـ يوم الخميس الثالث والعشرين من ذي الحجة سنة اثنتي عشر وأربعمئة ، نسخته :

« من عبد الله المرابط في سبيله إلى ملهم الحق ودليله :

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام عليك أيّها العبد الصالح الناصر للحق الداعي إليه بكلمة الصدق ، فإنّا نحمد الله إليك الذي لا إله إلّا هو إلهنا وإله آبائنا الأولين ، ونسأله الصلاة على نبينا وسيّدنا ومولانا محمّد خاتم النبيين وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين .

وبعد ، فقد كنا نظرنا مناجاتك ، عصمك الله تعالى بالسبب الذي وهبه لك من أوليائه ، وحرسك به من كيد أعدائه ، وشفعنا ذلك الآن من مستقر لنا ينصب (يتصلب خ ل) في شمراخ من بهماء صرنا إليه آنفاً من غماليل (عمى ليل خ ل) ألجأنا إليه السباريت من الإيمان ، ويوشك أن يكون هبوطنا منه إلى صحيح من غير بُعد من الدهر ولا تطاول من الزمان ، ويأتيك نبأ منّا بما يتجدد لنا من حال ؛ فتعرف بذلك ما نعتمده من الزلفة إلينا بالأعمال ، والله موفقك لذلك برحمته . فلتكن ـ حرسك الله بعينه التي لا تنام ـ أن تقابل لذلك فتنة ففيه تبسل نفوس قوم حرثت باطلاً لاسترهاب المبطلين يبتهج لدمارها المؤمنون ويحزن لذلك المجرمون ، وآية حركتنا من هذه اللوثة حادثة بالحرم المعظّم من رجس منافق مذمّم مستحلّ للدم المحرّم ، يعمد بكيده أهل الإيمان ، ولا يبلغ بذلك غرضه من الظلم لهم والعدوان ؛ لأنّنا من وراء حفظهم بالدعاء الذي لا يحجب عن ملك الأرض والسماء ، فليطمئنّ بذلك من أوليائنا القلوب ، وليثقوا بالكفاية منه وإن راعتهم به الخطوب ، والعاقبة بجميل صنع الله سبحانه تكون حميدة لهم ما اجتنبوا المنهي عنه من الذنوب . ونحن نعهد إليك أيّها الولي المخلص المجاهد فينا الظالمين ـ أيّدك الله بنصره الذي أيّد به السلف من أوليائنا الصالحين ـ أنّه من اتقى ربّه من إخوانك في الدين وأخرج مما عليه إلى مستحقه ، كان آمناً من الفتنة المبطلة ومحنتها المظلمة المضلّة ،

ومن بخل منهم بما أعاده الله من نعمته على من أمره بصلته ، فإنّه يكون خاسراً بذلك لأُولاه وآخرته ، ولو أنّ أشياعنا ـ وفّقهم الله لطاعته ـ على اجتماع من القلوب في الوفاء بالعهد عليهم لما تأخّر عنهم اليُمن بلقائنا ، ولتعجلت لهم السعادة بمشاهدتنا على حق المعرفة وصدقها منهم بنا ، فما يحبسنا عنهم إلّا ما يتصل بنا مما نكرهه ولا نؤثره منهم ، والله المستعان وهو حسبنا ونعم الوكيل ، وصلواته على سيدنا البشير النذير محمّد وآله الطاهرين وسلّم . وكتب في غرة شوال من سنة اثني عشرة وأربعمئة » .

نسخة التوقيع باليد العليا صلوات الله على صاحبها : « هذا كتابنا إليك ـ أيّها الولي الملهم للحق العلي ـ بإملائنا وخط ثقتنا ، فاخفِه عن كلّ أحد واطوِه ، واجعل له نسخة يطّلع عليها من تسكن إلى أمانته من أوليائنا شملهم الله ببركتنا ودعائنا إن شاء الله ، والحمد لله والصلاة على سيدنا محمّد وآله الطاهرين » »(٥١) .

والذي يظهر من تأريخ التوقيع الثاني أنّه وصل إلى الشيخ قبل وفاته بثمانية أشهر تقريباً .

إلّا أنّ المشكلة في هذه التوقيعات هو وجود الإرسال فيها بين الشيخ الطبرسي والشيخ المفيد .

قال السيد الخوئي ﷺ : «هذه التوقيعات لا يمكننا الجزم بصدورها من الناحية المقدّسة ؛ فإنّ الشيخ المفيد ﷺ قد تولد بعد الغيبة الكبرى بسبع أو تسع سنين ، وموصل التوقيع إلى الشيخ المفيد ﷺ مجهول .

هب أنّ الشيخ المفيد جزم بقرائن أنّ التوقيع صدر من الناحية المقدسة ، ولكن كيف يمكننا الجزم بصدوره من تلك الناحية ؟ ! على أنّ رواية الاحتجاج لهذين التوقيعين مرسلة، والواسطة بين الطبرسي والشيخ المفيد مجهول »(٥٢).

ولكن بالرغم من ذلك فإنّ جملة من العلماء ـ إضافة للطبرسي وابن البطريق ـ قد تلقوا هذه التوقيعات بالقبول، كالمحدث البحراني [٥٣] والسيد بحر العلوم [٥٤] والمحقق الكاظمي [٥٥] والمحدّث النوري [٥٦]، بل نسب ابن البطريق روايتها وقبولها إلى كافّة الشيعة، وفي الخاتمة والمقابس نسبته إلى الإجماع المنقول أيضاً.

وقد عالج السيد بحر العلوم ﷺ مشكلة الإرسال أوّلاً، وجهالة الواسطة التي نقلت التوقيع إلى الشيخ المفيد ثانياً، ودعوى الواسطة المشاهَدة المنفيّة بعد الغيبة ثالثاً، فقال: «ويمكن دفعه باحتمال حصول العلم بمقتضى القرائن واشتمال التوقيع على الملاحم والإخبار عن الغيب الذي لا يطلع عليه إلّا الله وأولياؤه بإظهاره لهم، وأنّ المشاهدة المنفية أن يشاهد الإمام ويعلم أنّه الحجّة عليه السلام حال مشاهدته له، ولم يعلم من المبلّغ ادعاؤه لذلك» [٥٧].

وذهب السيد الخوئي ﷺ إلى عدم إمكان اعتماد هذا الجواب وكفايته، وذلك تأسيساً على مبناه في حجّية الأخبار وأنّ الطريق في حجيتها منحصر بوثاقة رجال السند فحسب ـ كما ذهب إلى ذلك الشهيد الثاني وولده الشيخ حسن وغيرهما ـ حتى لو كان المشهور قد عمل بها أو وجدت القرائن المعتبرة على ذلك فليست هذه جابرة لضعف الرواية.

فالكلام إذاً عن قبول هذه التوقيعات أو ردّها مبنائي لدى الطرفين، فمن يقيم وزناً للمراسيل لأجل عمل الأصحاب أو فتواهم بها أو وجود القرائن المعتبرة على صدورها ـ كمن ذكرنا من الأعلام وغيرهم ممن يقول بمقالتهم ويرى صحّة هذه القاعدة ـ كانت هذه التوقيعات مقبولة لديه؛ لعدم انحصار وثاقة الرواية عنده بوثاقة الراوي، بل يمكن إحراز الوثاقة من غير طريق السند. وأمّا من لا يقيم لذلك وزناً ولا يرى لها اعتباراً لانحصار الوثاقة عنده بوثاقة السند فإنّه لا يرى صحّة هذه التوقيعات لضعف سندها.

ويمكن تأييد القول الأوّل بأُمور :

١ ـ الإجماع الوارد في كلام ابن البطريق ؛ حيث نسب رواية هذه التوقيعات إلى كافّة الشيعة وأنّها قد تلقتها بالقبول (٥٨) .

وقد نقل المحقق الكاظمي والمحدث النوري الإجماع المنقول على ذلك ، قال أولهما : «المفيد شيخ المشايخ العظام ـ إلى قوله : ـ صاحب التوقيعات المعروفة المهدوية المنقول عليها إجماع الإمامية ، والمخصوص بما فيها من المزايا والفضائل السنية ، وغيرها من الكرامات الجلية والمقامات العلية» (٥٩) .

بل يفهم هذا من كلام الشيخ الطوسي أيضاً إذا طبّقناه على ما نحن فيه ، حيث نسب إلى الطائفة أنّها عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن أجاز أحدهما أجاز الآخر (٦٠) .

وليس ثمّة معارض لمثل هذه التوقيعات كما هو واضح .

٢ ـ ما ذكره الشيخ الطبرسي حول روايات الاحتجاج وأسانيدها ووجه الإرسال فيها حيث قال في مقدمة كتابه : «ولا نأتي في أكثر ما نورده من الأخبار بأسناده ؛ إمّا لوجود الإجماع عليه ، أو موافقته لما دلّت عليه العقول إليه ، أو لاشتهاره في السير والكتب بين المخالف والمؤالف ، إلّا ما أوردته عن أبي محمّد الحسن العسكري عليه السلام فإنّه ليس في الاشتهار على حدّ ما سواه وإن كان مشتملاً على مثل الذي قدمناه ، فلأجل ذلك ذكرت أسناده في جزء من ذلك دون غيره» (٦١) .

٣ ـ عدم توفر دواعي الوضع أو الكذب ؛ إذ لم تكن شخصية الشيخ المفيد ومكانتها محلّ كلام ونقاش لكي يوضع في حقه مثل هذا التوقيعات ، كما لا توجد في شخصه أيّة مغالاة أو تطرّف استدعى الوضع بحقه ، ثمّ لماذا الشيخ

المفيد بالخصوص دون غيره ممن هو أقرب وأسبق منه مثل أُستاذه ابن قولويه أو الكليني أو الصدوق ممّن لم يذكر فيه مثل هذا ؟ ! وأيضاً لماذا ثلاثة توقيعات مع أنّه يكفي واحد منها ؟ !

٤ ـ وجود الشواهد المضمونية الدالّة على الصدور ، كالإخبار عن أُمور لم تقع آنذاك مثل :

ـ وقوع حادثة كبيرة ومهمة في شهر رجب من سنة (٤١٠ هـ) .

ـ ظهور آية في السماء جلية وأُخرى مثلها أرضية ، وحدوث أمر في المشرق يبعث على الحزن .

ـ غلبة طائفة من المارقين عن الإسلام على بلاد العراق تضيق بسببهم الأرزاق .

ـ انكشاف هذه الغمّة بهلاك طاغوت من الأشرار .

هذه أهم الشواهد على صحّة هذه التوقيعات . وبالرغم مما ناقش فيه السيد الخوئي ﷺ في كلام السيد بحر العلوم ﷺ إلّا أنّه لم يناقش فيما ذكره من أمر هذه الشواهد المضمونية .

وقد احتمل بعض الباحثين (٦٢) انطباق هذه الأُمور على جملة حوادث تأريخية وقعت بعد ذلك .

فالحادثة الثانية (حادثة المشرق) يمكن أن تكون إشارة إلى تصرفات السلطان محمّد الغزنوي وجرائمه ضد الفرق المخالفة ومنهم الشيعة .

والحادثة الثالثة قد تشير إلى الخلاف بين سلطان الدولة ومشرف الدولة ، وخلاصة الحادث : أنّ مشرف الدولة جمع عسكراً كثيراً منهم أتراك واسط بعد إنفاذ سلطان الدولة وزيره ابن سهلان ليخرج أخاه مشرف الدولة من العراق ،

ولقي ابن سهلان عند واسط ، فانهزم ابن سهلان وتحصّن بواسط ، وحاصره مشرف الدولة وضيّق عليه ، فغلت الأسعار ، وأكل الناس الدواب ، حتى الكلاب ، وكانت هذه الواقعة في سنة (٤١١) ، وفي سنة (٤١٢) سيطر مشرف الدولة على أُمور العراق ، ثمّ أغدر في العساكر ، فلما وصل إلى الأهواز نادى الديلم بشعار سلطان الدولة ، وهجموا على [وزيره] أبي غالب فقتلوه ، وأخيراً اصطلح سلطان الدولة وأخوه مشرف الدولة (٦٣) .

وعليه ، فإنّ موت أبي غالب يمكن أن يكون بياناً للحادثة الرابعة ، وكذا يمكن أن يكون بياناً للحادثة الخامسة .

ولكي يتضح هذا الموضوع لابدّ من معرفة عدد السنوات التي لم يذهب فيها أحد من العراق إلى الحج بسبب الفتن في هذه البلاد . ففي السنة (٤١٢) وإثر طلب من جماعة من العلماء والمسلمين تقدم محمود الغزنوي إلى قاضي القضاة أبي محمّد الناصحي أن يكون أمير الحج في هذه السنة . . . فسار الناس بصحبته ، فلما كانوا بـ « فيد » اعترضهم الأعراب فصالحهم القاضي . . . فامتنعوا ، وصمم كبيرهم ـ وهو جماز بن عدي ـ على أخذ الحجيج ، وركب فرسه وجال جولة واستنهض شياطين العرب ، فتقدم إليه غلام من سمرقند فرماه بسهم فوصل إلى قلبه فسقط ميتاً . . . وسلك الناس الطريق فحجوا ورجعوا سالمين (٦٤) .

وأمّا الحادثة السادسة حول جريمة الحرم المعظم فيمكن أن نذكر الحادثة التالية : إنّه عمد أحد الباطنية من الحجاج المصريين [سنة ٤١٣ هـ] إلى الحجر الأسود فضربه بدبوس كان في يده حتى شعثه وكسر قطعاً منه وأهان النبي صلى الله عليه وآله وسلم ونوى تخريب بيت الله ، وعاجله الناس فقتلوه (٦٥) .

نعم ثمّة مناقشة أو إبهام يمكن تسجيله حول هذه التوقيعات ، وهو عدم وجود أي تصريح أو إشارة في كلام تلامذة الشيخ المفيد ـ أمثال السيد

المرتضى والشيخ الطوسي والنجاشي والكراجكي والجعفري وغيرهم - إلى وجود هذه التوقيعات، مع أنّه لو كانوا مطلعين عليها - وهو من الأُمور التي يطلع عليها عادة وتنقل - لنقلوه وسطروه في كتبهم سيّما الشيخ الطوسي الذي صنّف في الغيبة وتعرّض للتوقيعات الصادرة عن الإمام عليه السلام في كتابه الغيبة.

وقد يقال دفاعاً وتوضيحاً لهذا الإبهام:

إنّه قد ورد في هذه التوقيعات الأمر بإخفائها وعدم إطلاع الآخرين عليها: «ولا تظهر على خطنا - الذي سطرناه بما له ضمّنّاه - أحداً، وأدِّ ما فيه إلى من تسكن إليه، وأوصِ جماعتهم بالعمل عليه». هذا ما جاء في ذيل التوقيع الأوّل. وجاء في ذيل التوقيع الثاني: «هذا كتابنا إليك... فاخفِه عن كل أحد واطوِه».

ولكن هذا الكلام غير تام؛ لعدّة أُمور:

الأوّل: إنّ الأمر جاء بإخفاء الخط دون المضمون، بل جاء الأمر بإبلاغه إلى من يسكن إليه وأن يوصي جماعتهم بالعمل عليه، وهذا الإبلاغ لا يكون - على ما تضمنه من أخبار غيبية - إلّا بذكر المخبر الذي أعلم الشيخ المفيد بذلك وهو الإمام عليه السلام، والنهي لم يتعلق بالنهي عن ذكر المصدر بل عن إظهار الخط، إذ أنّ طبيعة الأمر أن يذكر المصدر أو يُسأل عن المخبر بمثل هذه الأُمور الغيبية.

بل إنّه قد ورد في ذيل التوقيع الثاني بعد الفقرة السابقة: «واجعل له نسخة تُطلع عليها من تسكن إلى أمانته من أوليائنا».

فالحذر من الإطلاع على النسخة الأصلية وخطها لا النسخة الثانية، سواء فسّرنا الأمر بالإطلاع الإطلاع على نفس النسخة - كما هو الظاهر - أو مضمونها.

ولكن يمكن القول مع ذلك بأنّ الإبلاغ يمكن أن يتحقق بأحد صورتين :

١ ـ أن يبلغ الشيخ المفيد من يسكن إليه ويأمره بالإخفاء فأخفى ولم يظهر .

٢ ـ أن يخبر الشيخ المفيد بما ورد في الكتابين من وصايا وتعليمات من دون تعرّض للحوادث والأخبار الواردة فيهما لكي لا يستدعي السؤال والاستفسار .

والصورة الأُولى أقرب إلى الواقع .

بيئته :

في قرية تسمى « سويقة البصري » من قرى بلدة « عكبرا » التي تبعد عن بغداد إلى ناحية الدجيل بعشرة فراسخ (٦٦) كانت ولادة الشيخ المفيد ، حيث رأى النور في هذه القرية واحتضنته بضع سنين ليغادرها بعد ذلك برفقة أبيه إلى بغداد .

ترعرع الشيخ المفيد في ظل أُسرة متعلِّمة وفاضلة في كنف والده الذي لا نعرف من أخباره سوى أنّه كان معلماً في مدينة « واسط » ـ ولذا عُرف المفيد بابن المعلم ـ وأنّه ولد بواسط وقتل في « عكبرا » (٦٧) .

وما أن تجاوز المفيد سني الطفولة واتقن مبادئ القراءة والكتابة ـ التي قد تكون تمّت بإشراف أبيه ـ حتى انحدر به والده وهو صبي إلى بغداد حاضرة العلم ومهوى أفئدة المتعلمين ، ليبدأ رحلته في العلم وليجد مكانته المناسبة فيها (٦٨) .

درس الشيخ المفيد في مقتبل أمره على كبار علماء البيئة البغدادية من أضراب : أبي عبد الله الحسين بن علي البصري المعروف بـ « الجُعَل »

من شيوخ المعتزلة البارزين في الفقه والكلام [٦٩]، وأبي ياسر مظفر بن محمّد الخراساني البلخي المكنّى بأبي الجيش، قال النجاشي في ترجمته: «كان متكلماً، وعليه كان ابتداء قراءة شيخنا أبي عبد الله رحمه الله» [٧٠] أي المفيد.

ثمّ اقترح عليه شيخه أبو ياسر الحضور في مجلس درس علي بن عيسى الرماني المعتزلي المعروف [٧١] والذي تقدم حكاية حضور الشيخ المفيد فيه وما حصل له مع الرماني، فحضر عليه المفيد مستفيداً من تخصصه في علم الكلام.

وهكذا أخذ يتدرج في العلم على يد مشايخ بغداد وهو في مقتبل من عمره، حتى أنّه يوجد في بعض أسانيد ما يرويه أنّه سمع الحديث وهو في سنّ الخامسة من عمره.

وقد كانت بيئته بغداد التي لم يغادرها منذ أن وطئت ترابها قدماه تمثل عاصمة العالم الإسلامي في العلم والفكر والحضارة كما هي عاصمته في الحكومة والسياسة، كانت بغداد تزخر بصنوف التيارات والاتجاهات والمذاهب، وتزدحم أروقتها بعشرات العلماء من فقهاء ومتكلمين ومفسرين وفلاسفة وأُدباء وشعراء وأطباء وغيرهم. ومن رموز عصره الذين عايشهم وعاصرهم وتعاطى معهم علمياً:

١ ـ أبو بكر محمّد بن الطيب بن محمّد الباقلاني (م ٤٠٣ هـ)، وقد كانت للشيخ المفيد معه مناظرات وحوارات.

٢ ـ أبو الجيش مظفر بن محمّد الخراساني (م ٣٦٧ هـ) قال عنه الشيخ الطوسي: «متكلم، له كتب في الإمامة، وكان عارفاً بالأخبار، وكان من غلمان أبي سهل النوبختي... وكان شيخنا أبو عبد الله ﷺ قرأ عليه وأخذ» [٧٢].

٣ ـ أبو حامد بن محمّد الإسفراييني (م ٤٠٦ هـ) إمام الشافعية آنذاك ، حتى قيل : إنّه أفقه وأنظر من الشافعي نفسه ، وكان يدرس بمسجد عبد الله ابن المبارك ببغداد ، وكان يحضر مجلسه ما بين ثلاثمئة وسبعمئة فقيه (٧٣) .

٤ ـ أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد الدارقطني (ولد سنة ٣٠٦ هـ) إمام الحديث ببغداد ؛ من أهل محلة « دار القطن » ، قال عنه الذهبي : «كان من بحور العلم ومن أئمة الدنيا . انتهى إليه الحفظ ومعرفة علل الحديث ورجاله » (٧٤) .

تلك كانت أهم الرموز التي كوّنت المناخ العلمي والثقافي لبغداد ، فكانت أسماؤهم تدور في المجالس على الأفواه بكل تجلّة واحترام ، ومصنفاتهم تنسخ وتدرّس ، وآراؤهم تنقل وتنقد وهي المقياس في كل علم وصناعة .

لقد تميزت المدرسة البغدادية عن مثيلاتها في الري وقم وخراسان منهجاً وفكراً وعمقاً وتكويناً مذهبياً ، فكانت النزعة العقلية هي المسيطرة في الساحة العلمية والفكرية ؛ وذلك لوجود المعتزلة والشيعة فيها ، وهذا بعكسه في باقي المدارس ـ كقم مثلاً ـ حيث كانت الاخبارية التقليدية هي السائدة هناك ، ولم تشهد ساحتها تعددية مذهبية أو فكرية كما عليه الأمر في بغداد .

لقد كانت بغداد في القرن الرابع الهجري تحتضن أضخم المدارس الفلسفية والكلامية لدى الشيعة والمعتزلة والأشاعرة ـ فضلاً عن المدارس الفقهية واللغوية والأدبية ـ وهي تحتفظ برصيد علمي كبير على هذا الصعيد يشهد له ما ورثته الأجيال التي أعقبت تلك الفترة وحتى يومنا الحاضر بالرغم من جميع المآسي التي أُصيبت بها الحالة العلمية من حرق المكتبات ودور العلم وإشعال الحمامات بالكتب مدة طويلة جرّاء الفتن الداخلية وسقوط بغداد على يد المغول .

وقد كانت الشيعة والحنابلة تشكّلان أهم ركائز التكوين المذهبي في بغداد. ولم تكن الحياة آنذاك تخلو من تجاذبات مذهبية بين المذاهب والفرق.

ويحدثنا «آدم متز» عن التكوين المذهبي والبيئي في بغداد في القرن الرابع فيقول: «وكانت بغداد هي العاصمة بمعنى الكلمة الحقيقي، وآية ذلك أنّ جميع الحركات الروحية في مملكة الإسلام كانت تتلاطم أمواجها في بغداد، وكان بها لجميع المذاهب أنصار. ولكن أكبر حزبين كانا بها في القرن الرابع الهجري هما الحزبان المتشدّدان في التمسك بمذهبهما وهما الحنابلة والشيعة».

ثمّ يحدد بالتفصيل مناطق تواجد الشيعة في بغداد قائلاً: «وكان أنصار الشيعة يسكنون بنوع خاص حول سوق الكرخ، ولم يتعدّوا الجسر الكبير ويحتلّوا باب الطاق إلّا في أواخر القرن الرابع الهجري، ولم يستطيعوا التعدي إلى القسم الغربي؛ لأنّ الهاشميين (العباسيين) يكوّنون عصبة قوية هناك ولاسيّما حول باب البصرة، وكانوا من أشد أعداء الشيعة. على أنّ ياقوتاً وجد أنّ أهل محلّة «باب البصرة» - بين كرخ بغداد والقبلة - كلهم سنية حنابلة، وأنّ عن يسار الكرخ وفي جنوبها سنيّة، أمّا الكرخ فأهلها كلهم شيعة إمامية لا يوجد فيهم سنّي البتة. وإلى جانب ما تقدم كان «باب الشعير» غربي شاطئ دجلة من أكبر مراكز أهل السنة» (٧٥).

وكانت دار الشيخ المفيد تقع بـ «درب رياح» يعقد فيها مجلسه الذي يحضره كافّة العلماء (٧٦).

وأمّا مسجده الذي كان يمارس فيه نشاطه العلمي ويلقي دروسه فيه فهو «مسجد براثا» بالكرخ الذي يصفه ابن كثير في حوادث سنة (٣٥٤) بأنّه عشّ الشيعة آنذاك (٧٧). وقد كان هذا المسجد سابقاً بيد الشيعة في سنة (٣١٣ هـ) ولكنه سوّي بالأرض بأمر الخليفة ووصل بالمقبرة التي تليه، ثمّ أمر «بجكم»

بإعادة بنائه وتوسعته في سنة (٣٢٨ هـ) ليكون مسجداً لأهل السنّة ، وكتب في صدره اسم الراضي بالله ، ثمّ أُعيد للشيعة أيّام البويهيين [٧٨] وصار عشاً لهم كما وصفه ابن كثير الدمشقي ، وهو مسجد الشيخ المفيد الذي كان يزاول فيه نشاطه الديني والعلمي .

الوضع السياسي في عصر الشيخ المفيد :

يعتبر القرن الرابع الهجري من القرون التي تغيّرت فيها صياغة العالم الإسلامي سياسياً وفكرياً وجغرافياً واجتماعياً حتى أُطلق عليه عصر النهضة [٧٩] ، وكان العامل الأساس في جميع هذه المتغيرات هو العامل السياسي ، حيث قدّر لبعض البلاد أن تستقل عن مركز الخلافة ببغداد ويتغلّب حكّام جُدد على أمر الحكومة فيها .

يقول الأُستاذ السيد حسن الأمين : «في أواسط القرن الرابع الهجري كان يسود معظم أرجاء العالم الإسلامي نوع جديد من الحكم لم يألفه هذا العالم من قبل ؛ حكم جديد قدّر له أن يقود المسلمين إلى النهوض العلمي ويقيم منارتهم التي انطلق رجعها إلى كلّ مكان» .

ويتابع الحديث قائلاً : «القرن الرابع الهجري بإجماع الباحثين والمؤرخين هو قرن انبعاث الحضارة الإسلامية ؛ حضارة العلم والفكرة ؛ حضارة الكتاب والقلم والمدرسة» .

ويصف بلاد العالم الإسلامي آنذاك بالقول : «كانت القاهرة ، وكانت حلب ، وكانت بغداد في القرن الرابع الهجري وما تلاه مراكز لحضارة إسلامية أينعت ثمارها بتشجيع أُولئك الحكّام وتعضيدهم ، ورسخت جذورها بمؤازرتهم ، وامتدت فروعها بأيديهم ، لم يُبِح الحكام العلم لفريق ويمنعوه عن فريق ، بل أباحوه وسهلوا سبله لكلّ فريق ولو خالفهم هذا الفريق في الرأي والميل» [٨٠] .

هذا هو وضع العالم الإسلامي بشكل عام، وأمّا وضع الشيعة آنذاك فقد شهدت البرهة التي عاصرها الشيخ المفيد انفراجاً سياسياً ملحوظاً على مستوى المذهب الإمامي الذي عانى أتباعه الأمرّين من تعنّت العباسيين وبطشهم ومضايقاتهم، ففي هذا الظرف أخذت الدولة العباسية بالتهرؤ والتفتّت والعجز، واستقلّت كثير من أطرافها عن مركز القرار في عاصمتها بغداد، ولم يبقَ من الخلافة إلّا رسمها ومن الخليفة إلّا اسمه عندما أسس الفاطميون - وهم شيعة إسماعيليون - دولتهم في مصر على يد مؤسسها عبيد الله المهدي في سنة (٢٩٦ هـ) والحمدانيون في الشام وبنو طاهر في إيران، وهكذا لم يبقَ في يد الخليفة إلّا بغداد وأعمالها، بل لم تسلم هي الأُخرى من سير الأحداث السريعة والمتتابعة حينما امتدت يد آل بويه من بلاد فارس لتلوي عنق الخلافة وتأخذ بأنفاس الخلفاء من سنة (٣٣٤ هـ) إلى (٣٤٧ هـ) ممّا أعطى الشيعة قدراً من الحرية المذهبية والفكرية وعزّز من موقعهم الاجتماعي سيّما وأنّ بعض هذه الحكومات شيعية، خصوصاً في عهد عضد الدولة.

يقول ابن الأثير مؤرّخاً لتلك الحقبة: «وازداد أمر الخلافة إدباراً، ولم يبقَ لهم (للخلفاء العباسيين) من الأمر شيء البتة، وقد كانوا يُراجَعون ويؤخذ أمرهم والحرمة قائمة بعض الشيء، فلما كان أيّام معزّ الدولة زال ذلك جميعه؛ بحيث إنّ الخليفة لم يبقَ له وزير، وإنّما كان له كاتب يدبر اقطاعه وإخراجاته لا غير، وصارت الوزارة لمعزّ الدولة يستوزر لنفسه من يريد» (٨١).

وقد عاصر الشيخ المفيد من الأُمراء البويهيين ثمانية، وهم:

١ - معزّ الدولة البويهي، وهو أوّل الأُمراء البويهيين الذين دخلوا العراق سنة (٣٣٤)، واستمرت إمارته (٢٢) عاماً أي إلى سنة (٣٥٦ هـ)، وذلك بعدما كاتبه قواد بغداد طالبين منه المسير اليهم والاستيلاء على هذه المدينة،

فقابله الخليفة المستكفي بحفاوة ، وخلع عليه ، ولقبه « معزّ الدولة » وكان اسمه أحمد بن بويه ، ولقب أخاه علياً « عماد الدولة » ولقب أخاه الحسن « ركن الدولة » وضرب أسماءهم على السكة (٨٢) .

٢ ـ ولده عزّ الدولة (بختيار) ، وتولّى الأمر بعد أبيه من سنة (٣٥٦ إلى ٣٦٧ هـ) ، وقد عزل الخليفة المطيع وأقام الطائع مكانه (٨٣) .

٣ ـ عضد الدولة الذي حكم خمس سنوات ونصف من سنة (٣٦٧ إلى ٣٧٢ هـ) (٨٤) .

٤ ـ ولده صمصام الدولة (٣٧٢ ـ ٣٧٦ هـ) (٨٥) .

٥ ـ أخوه شرف الدولة (٣٧٦ ـ ٣٧٩ هـ) . وكلاهما قد عاصر الطائع (٨٦)

٦ ـ أخوه بهاء الدولة (٣٧٩ ـ ٤٠٣) ، وقد عاصر الطائع والقادر بالله ، وحكم (٢٤) سنة (٨٧) .

٧ ـ سلطان الدولة (٤٠٣ ـ ٤١١ هـ) ، وكان معاصراً للقادر (٨٨) .

٨ ـ مشرف الدولة (٤١١ ـ ٤١٦ هـ) وكان معاصراً للخليفة القادر أيضاً (٨٩) .

وقد كانت وفاة الشيخ المفيد في زمن مشرف الدولة سنة (٤١٣ هـ) الذي لم يعمر في السلطة سوى خمس سنين وبضعة أيّام ، ومات وله من العمر ثلاث وعشرون سنة ، وكان كثير الخير ؛ قليل الشر ؛ عادلاً ؛ حسن السيرة ، وقد ضعف في زمانه سلطان بني بويه ، وازداد نفوذ الأتراك في الحكم (٩٠) .

ولم تكشف المصادر التأريخية عن نوع العلاقة بين الشيخ المفيد وبين هؤلاء الأُمراء سوى ما ينقل من علاقة عضد الدولة واحترامه للشيخ المفيد . ويمكن أن يُعزى الأمر في عدم وجود علاقة بينه وبين هؤلاء الأُمراء الشيعة أو

ذوي الميول الشيعية إلى أحد أمرين:

١ ـ انصراف هؤلاء سيما المتقدمين منهم إلى تثبيت سلطانهم وأمر الحكومة.

٢ ـ عدم امتلاكهم المؤهلات العلمية أو الحوافز الذاتية للتقرب من العلماء.

ولم يكن هذان الأمران في عهد عضد الدولة، فقد أحكم الأُمور وأخذ بزمامها بشكل واسع وأطلق يد البويهيين أكثر من ذي قبل، كما كان محباً للعلم والعلماء ميالاً إلى مجالسهم. يقول «أمدروز»: «إنّ قوّة بني بويه قد تسنّمت غاربها في عهد عضد الدولة، وإنّ قصره كان محط كبار رجال العلم والأدب، فقصده العلماء من كلّ بلد وصنفوا له الكتب» (٩١).

كما قام بعمارة بغداد، والبلاد وكان حسن السياسة، وإنّه ـ كما يقول ابن العميد ـ لم يبلغ أحد من أُمراء بني بويه ما بلغه عضد الدولة من سعة الملك وبسطة السلطان، حتى دان له سائر أُمراء بني بويه، وامتدّ سلطانه على بغداد والعراق وكرمان وفارس وعمان وخوزستان والموصل وديار بكر ومنبج. كما يقول عنه أيضاً: إنّ عضد الدولة كان أوّل من خوطب بـ «الملك» في الإسلام، وإنّه كان يخطب له على المنابر بـ «شاهنشاه» الأعظم ملك الملوك (٩٢).

وقد كان عضد الدولة على ما هو عليه يكنّ لشخصية الشيخ المفيد بالغ الاحترام والتكريم، حتى انّه كان يزوره في داره، ويعوده عند مرضه، ويقول له: إِشفع تشفّع! (٩٣).

ولعلّ الشيخ المفيد هو الشخصية العلمائية الوحيدة في بغداد التي حظيت بهذا النوع من التعامل من قبل عضد الدولة في حين أنّ العلماء كانوا هم الذين يقصدون دار عضد الدولة لا العكس!

ولا شك أنّ مثل هذه العلاقة الوطيدة قد دعمت الموقع العلمي والاجتماعي للشيخ المفيد ، كما كان مركز الشيخ المفيد ومرجعيته العلمية عاملين آخرين لعبا دوراً هامّاً في دعم وتكريس موقع الشيعة بعد كلّ الذي نالوه ولحق بهم ، وعليه فإنّ الشيخ المفيد هو الزعامة الدينية والعلمية الأُولى التي استطاعت - بعد الغيبة الكبرى - أن تتصدى لرئاسة الشيعة وتستقطب جمهورها ، ويلتف حولها أكابر علماء الطائفة ، وتكوّن مدرستها العريقة ببغداد .

لقد عاصر الشيخ المفيد ﷺ الكثير مما شهدته بغداد من الفتن المذهبية التي كان يشعل فتيلها الجهّال والقصّاص وأهل الفتن ، فكانت الفتنة تحرّك رأسها بين الفينة والأُخرى لتكدّر حياة البيئة البغدادية وتعرضها للاضطرابات والحرق والتعدي ، حيث حُرقت مناطق الكرخ وباب الطاق التي يسكنها الشيعة مرات عديدة ، حتى أنّه «قيل لعضد الدولة : إنّ أهل بغداد قد قلّوا كثيراً بسبب الطاعون وما وقع من الفتن بسبب الرفض والسنة ، وأصابهم حريق وغريق ! ؟ فقال : إنّما يهيّج بين الناس هؤلاء القصّاص والوعاظ . ثمّ رسم أنّ أحداً لا يقصّ ولا يعظ في سائر بغداد» (٩٤) .

وقد امتدت ألسنة الفتنة لتصل شرارتها إلى العلماء من أمثال الشيخ المفيد الذي أُبعد ثلاث مرّات من بغداد في ظروف غامضة في عصر البويهيين ريثما تهدأ الأُمور وتنام الفتنة قليلاً ثمّ يعود الشيخ ليزاول دوره العلمي من جديد . وقد تمّت أوّل عملية إبعاد له في سنة (٣٩٢ أو ٣٩٣ هـ) ثمّ تلتها في سنة (٣٩٨) والثالثة سنة (٤٠٩) أي كان ذلك بعد وفاة عضد الدولة (م ٣٧٢ هـ) .

وكانت أوّل سنة تمّ فيها نفي الشيخ المفيد هي سنة (٣٩٢ هـ) كما ذكرنا والتي يحدثنا عنها ابن الأثير فيقول : «وفيها اشتدت الفتنة ببغداد ، وانتشر العيارون والمفسدون ، فبعث بهاء الدولة عميد الجيوش أبا علي بن أُستاذ هرمز إلى العراق ليدبّر أمره ، فوصل إلى بغداد فزينت له ، وقمع المفسدين ،

ومنع السنة والشيعة من إظهار مذاهبهم، ونفى بعد ذلك ابن المعلم فقيه الإمامية» (٩٥).

وأمّا المرّة الثانية فكانت سنة (٣٩٨ هـ) حيث «جرت فتنة بين السنّة والرافضة، سببها: أنّ بعض الهاشميين (بني العباس) قصد أبا عبد الله محمّد ابن النعمان المعروف بابن المعلم، وكان فقيه الشيعة في مسجده بـ «درب رياح»، فعرض له بالسب، فثار أصحابه له واستنفر أصحاب الكرخ وصاروا إلى دار القاضي أبي محمّد الأكفاني والشيخ أبي حامد الإسفراييني (من علماء الجمهور) وجرت فتنة عظيمة طويلة... وبعث عميد الجيوش إلى بغداد لينفي عنها ابن المعلم فقيه الشيعة، فأُخرج منها ثمّ شُفّع فيه، ومنعت القصاص من التعرض للذكر والسؤال باسم الشيخين وعلي عليه السلام» (٩٦).

وكان موقع الشيخ المفيد المتميّز عند البويهيين قد ساعده على ممارسة دوره العلمي بأعلى المستويات وبحرية علمية تامة، فقد «كان يناظر أهل كل عقيدة بالجلالة والعظمة في الدولة البهية البويهية» (٩٧).

والذي يبدو من بعض النصوص التأريخية أنّ شهرة الشيخ المفيد وموقعه لم يقفا عند حدود بغداد وأُمرائها من آل بويه بل امتدا إلى ملوك الأطراف والممالك الإسلامية الأُخرى، وهذا ما اقتضبته عبارة ابن الأثير بقوله: «كانت له وجاهة عند ملوك الأطراف؛ لميل الكثير من أهل ذلك الزمان إلى التشيّع» (٩٨) إشارةً منه إلى دولة الحمدانيين والفاطميين وبني عمار وغيرهم.

شيوخه:

اقترنت حياة الشيخ المفيد منذ صباه بالنبوغ والذكاء، وكان شغفاً بطلب العلم منذ طفولته؛ ولِعاً بكسب المعارف، فقد نال إجازة الحديث من شيخه

ابن أبي اليابس (م ٣٤١ هـ) وهو في الخامسة من عمره ، كما روى بالإجازة عن ابن السمّاك (م ٣٤٤ هـ) وله من العمر حين موته سبع سنين وأربعة أشهر [٩٩] ، وتحمّل الرواية أيضاً عن جماعة من المحدثين وهو بعد لم يتجاوز الاثني عشر عاماً [١٠٠] .

وروى أيضاً عن أبي علي الصولي وعلي بن بلال المهلّبي وابن الجعابي (م ٣٥٥ هـ) في سنّ السادسة عشرة ، وعن الشيخ الصدوق قبل بلوغه العشرين ، وعن الحسن بن حمزة بن علي المرعشي في الثامنة عشرة أو العشرين [١٠١] .

وسوف نشير عند الحديث عن الأبعاد العلمية في شخصية الشيخ المفيد إلى أساتذته في كلّ مجال وعلم أخذ فيه عنهم ، ولكن نشير إجمالاً إلى أهم من تأثر بهم ، ويأتي على رأسهم شيخه ابن قولويه (م ٣٦٨ هـ) الذي أخذ عنه الفقه [١٠٢] ، وكان آية في العلم والفقاهة ، يصفه النجاشي فيقول : « وكل ما يوصف به الناس من جميل وثقة وفقه فهو فوقه » [١٠٣] .

ومن أساتذته في الحديث : الشيخ الصدوق لقيه عندما قدم إلى بغداد سنة (٣٥٦ هـ) .

ومن عيون أساتذته في الكلام علي بن عيسى الرماني ، وأبو ياسر غلام أبي الجيش البلخي ، وأبو عبد الله المعروف بالجُعَل [١٠٤] .

إنّ عظمة الشيخ العلمية وعظمة تراثه الغني تفرض في نفسها بلا شك وفرة أساتذته ومن استفاد عنه العلم ، فالشيخ المفيد ـ وكما نعرف ـ شخصية متعددة الجهات والأطراف قد جمعت علوماً عديدة وفنوناً كثيرة استفادها من جمع غفير من فطاحل العلم في زمانه . وقد ذكر المحدّث النوري خمسين شيخاً من أساتذته ، وزاد عليهم العلّامة السيد الخرسان أحد عشر اسماً فصاروا (٦١) شخصاً [١٠٥] ، وزاد عليهم السيد محمّد جواد الشبيري عشرة

أسماء فصاروا (٧١) نفساً. ونحن نذكر هذه القائمة لاستيعابها ووفائها بالغرض [١٠٦]:

١ ـ أبو الحسن الرحبي النحوي. وقد أنشد المفيد شعراً [١٠٧].

٢ ـ أبو الفرج البرقي الداودي. وقد أنشد المفيد شعراً [١٠٨].

٣ ـ أبو محمّد [بن] عبد الله بن أبي الشيخ [١٠٩].

٤ ـ أحمد بن إبراهيم بن أبي رافع الصيمري (أبو عبد الله بن أبي رافع) [١١٠].

٥ ـ أحمد بن جعفر بن سفيان البزوفري [١١١].

٦ ـ أحمد بن حسين بن أُسامة البصري، أبو الحسين [١١٢].

٧ ـ أحمد بن محمّد الجرجرائي، أبو الحسن [١١٣].

٨ ـ أحمد بن محمّد بن جعفر الصولي، أبو علي [١١٤].

٩ ـ أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد القمي، أبو الحسن [١١٥]. وهو ابن ابن الوليد القمي (م ٣٤٣ هـ)، ويذكره المفيد باسم أحمد بن محمّد بن الحسن تارة، وأحمد بن محمّد تارة أُخرى. ويلاحظ اسمه كثيراً في المجلّد الأوّل من التهذيب والاستبصار.

١٠ ـ أحمد بن محمّد بن سليمان الزراري، أبو غالب [١١٦]. ويُذكر تارة باسم أحمد بن محمّد [١١٧]، وباسم الزراري [١١٨] تارة أُخرى.

١١ ـ أحمد بن محمّد بن عيسى العلوي الزاهد، الشريف أبو محمّد [١١٩].

١٢ ـ إسماعيل بن محمّد الكاتب الأنباري، أبو القاسم. نحوي وأديب [١٢٠].

١٣ ـ إسماعيل بن يحيى العبسي، أبو أحمد [١٢١].

١٤ ـ جعفر الدقاق [١٢٢].

١٥ ـ جعفر بن محمّد بن قولويه، أبو القاسم. فقيه محدّث [١٢٣].

١٦ ـ الحسن بن أحمد بن صالح الهمداني السبيعي الحلبي، أبو محمّد. عالم حلب [١٢٤].

١٧ ـ الحسن بن حمزة بن علي بن عبد الله العلوي الحسيني الطبري ، أبو محمّد الشريف ، الزاهد الصالح (١٢٥) .

١٨ ـ الحسن بن عبد الله القطّان ، أبو علي (١٢٦) .

١٩ ـ الحسن بن عبد الله المرزباني [بن مرزبان خ . ل] (١٢٧) .

٢٠ ـ الحسن بن علي بن فضل الرازي ، أبو علي (١٢٨) .

٢١ ـ الحسن بن محمّد بن يحيى ، الشريف أبو محمّد (١٢٩) . كان ساكناً في سوق العطش ببغداد ؛ ولهذا سُمي بالعطشي ، وهو نفسه الحسن بن أحمد بن محمّد العطشي (١٣٠) ، ويروي عنه الشيخ المفيد في الإرشاد كثيراً .

٢٢ ـ الحسن بن أحمد بن مغيرة ، أبو عبد الله (١٣١) .

٢٣ ـ الحسن بن علي بن إبراهيم البصري المعروف بالجُعل ، أبو عبد الله . متكلم فقيه معتزلي (١٣٢) .

٢٤ ـ الحسن بن علي بن الحسين بن بابويه ، أبو عبد الله (١٣٣) .

٢٥ ـ الحسين بن علي بن سفيان البزوفري (١٣٤) .

٢٦ ـ الحسين بن علي بن شيبان القزويني ، أبو عبد الله (١٣٥) .

٢٧ ـ الحسين بن علي بن محمّد التمار النحوي ، أبو الطيب (١٣٦) .

٢٨ ـ زيد بن محمّد بن جعفر التيملي [السلمي خ . ل] المعروف بابن أبي اليابس (١٣٧) .

٢٩ ـ سهل بن أحمد الديباجي ، أبو محمّد (١٣٨) . توفي سنة (٣٨٠ هـ) وصلّى عليه الشيخ المفيد (١٣٩) .

٣٠ ـ طاهر غلام أبو الجيش مظفر بن محمّد البلخي . ويبدو أنّه يكنى أبا ياسر . متكلم (١٤٠) .

٣١ ـ عبد الله بن علي الموصلي ، أبو القاسم (١٤١) .

٣٢ ـ عبد الله بن محمّد الأبهري ، أبو محمّد (١٤٢) .

٣٣ ـ عثمان بن أحمد الدقاق المعروف بابن السمّاك ، أبو عمرو (م ٣٤٤ هـ) (١٤٣) .

٣٤ ـ علي بن أحمد بن إبراهيم الكاتب، أبو الحسن [١٤٤].

٣٥ ـ علي بن بلال المهلبي، أبو الحسن. عالم بارز في البصرة [١٤٥].

٣٦ ـ أبو الحسن علي بن الحسين [الحسن خ. ل] البصري البزاز [١٤٦].

٣٧ ـ علي بن خالد المراغي القلانسي، أبو الحسن [١٤٧]. ولابدّ أن يكون أبو الحسن علي بن أحمد القلانسي المراغي ـ المذكور في أمالي الشيخ، الجزء ٨، ص ٢٣١ ـ مصحفاً عن اسم هذا الراوي.

٣٨ ـ علي بن عبد الله بن وصيف الناشي الصغير، أبو الحسين. شاعر متكلم، كان يتكلم على مذهب أهل الظاهر في الفقه [١٤٨].

٣٩ ـ علي بن عيسى الرماني. متكلم نحوي معتزلي [١٤٩].

٤٠ ـ علي بن مالك النحوي، أبو الحسن [١٥٠].

٤١ ـ علي بن محمّد [أو الحسين] البصري البزاز، أبو الحسن [١٥١].

٤٢ ـ علي بن محمّد بن حبش الكاتب، أبو الحسن [١٥٢].

٤٣ ـ علي بن محمّد بن خالد الميثمي، أبو الحسن [١٥٣].

٤٤ ـ علي بن محمّد الرفاء، أبو القاسم [١٥٤].

٤٥ ـ علي بن محمّد بن الزبير الكوفي القرشي، أبو الحسن [١٥٥].

٤٦ ـ علي بن محمّد النحوي، أبو الحسن [١٥٦].

٤٧ ـ عمر بن محمّد بن علي الصيرفي المعروف بابن الزيّات، أبو حفص [١٥٧].

ويبدو أنّ محمّد بن عمر الزيات أبا جعفر [١٥٨]، وأبا حفص محمّد بن عثمان الصيرفي [١٥٩] مصحفان عن هذا الاسم.

٤٨ ـ محمّد بن أحمد الشافعي، أبو بكر [١٦٠].

٤٩ ـ محمّد بن أحمد الثقفي، أبو الطيب [١٦١].

٥٠ ـ محمّد بن أحمد بن الجنيد الكاتب الإسكافي، أبو علي. متكلم فقيه [١٦٢].

كَتب الشيخ المفيد رداً على كتاب له إلى أهل مصر في الدفاع عن القياس على ما يبدو، ويلاحظ في مصنفات المفيد عنوان «النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي» ربما كان نفس كتاب الرد هذا.

٥١ ـ محمّد بن أحمد بن داود بن علي القمي، أبو الحسن. فقيه [١٦٣].

٥٢ ـ محمّد بن أحمد عبد الله بن قُضاعة الصفواني [١٦٤].

٥٣ ـ محمّد بن أحمد بن عبيد الله المنصوري [١٦٥].

٥٤ ـ الشريف الفقيه أبو إبراهيم محمّد بن أحمد بن محمّد بن الحسين بن إسحاق ابن الإمام جعفر الصادق عليه السلام [١٦٦].

٥٥ ـ محمّد بن جعفر بن محمّد الكوفي النحوي التميمي المؤدب، أبو الحسن (م ٤٠٢ هـ) [١٦٧].

٥٦ ـ محمّد بن الحسن الجواني، أبو عبد الله [١٦٨].

٥٧ ـ محمّد بن الحسن العلوي الهمداني [١٦٩].

٥٨ ـ محمّد بن الحسين بن علي بن سفيان البزوفري، أبو جعفر [١٧٠].

٥٩ ـ محمّد بن الحسين البصير المقرئ [الشهرزوري]، أبو نصر [١٧١].

٦٠ ـ محمّد بن الحسين الخلال، أبو نصر [١٧٢].

٦١ ـ محمّد بن داود الحتمي، أبو عبد الله [١٧٣].

٦٢ ـ محمّد بن عبد الله الشيباني، أبو المفضل [١٧٤].

٦٣ ـ محمّد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، أبو جعفر الصدوق. فقيه محدث [١٧٥].

٦٤ ـ محمّد بن علي بن رباح القرشي، أبو عبد الله [١٧٦]. ويبدو أنّه هو نفسه أبو عبد الله محمّد بن علي بن محمّد بن عمر بن رباح آخر من بقي من بني رباح على المذهب الواقفي، وقال عنه النجاشي في ترجمة عمه أحمد (رقم ٢٢٩): إنّه كان شديد العناد على المذهب.

٦٥ ـ محمّد بن عمر بن محمّد بن سالم بن براء التميمي البغدادي المعروف بالجعابي وابن الجعابي، أبو بكر. من الحفاظ المشهورين، وله ذاكرة مدهشة حفظ بها مئات الآلاف من الروايات [١٧٧] (م ٣٥٥ هـ) [١٧٨].

وذكر أيضاً باسم أبي بكر الجعابي [١٧٩]، وصحّف اسمه أحياناً بعمر بن محمّد [١٨٠].

٦٦ ـ محمّد بن عمر بن يحيى العلوي الحسيني (م ٣٩٠ هـ) [١٨١].

٦٧ ـ محمّد بن عمران المرزباني، أبو عبيد الله. أديب ومؤرخ [١٨٢].

٦٨ ـ محمّد بن مظفر البزار، أبو الحسن [١٨٣].

٦٩ ـ أبو الحسين محمّد بن هارون بن موسى التلعكبري [١٨٤].

٧٠ ـ مظفر بن محمّد البلخي الوراق الخراساني، أبو الجيش. متكلم ومحدث [١٨٥].

صُحّف اسمه في بعض المواقع إلى أبي الحسن محمّد بن مظفر الوراق [١٨٦].

٧١ ـ هارون بن موسى التلعكبري، أبو محمّد [١٨٧].

تلامذته:

لم يقف إبداع الشيخ المفيد عند فكره وعطائه وآرائه فحسب، بل كان مبدعاً للجيل الذي خرّجه وترعرع في مدرسته.

لقد كان الشيخ المفيد منهجياً وهادفاً في كلّ خطوات نشاطه العلمي، ومنها إعداد الكادر العلمي الذي انتقاه، فلم يكن من الصدفة أن يتفق لعالم مثل المفيد أن تخرّج مدرسته علماء كباراً من الطراز الأوّل كالمرتضى والرضي والطوسي وسلّار والكراجكي وأبي يعلى الجعفري وأبي الفرج المظفر بن علي الحمداني وغيرهم من المشايخ الأجلّاء.. إنّه الانتقاء والهدفية والإخلاص التي استطاعت أن تخرّج مثل هذا الجيل العملاق.

أجل ، لقد كان الشيخ المفيد انتقائياً في تكوين مدرسته ، وكان ـ كما تصفه عبارة البعض ـ من أحرص الناس على التعليم ، وأنّه كان يدور على المكاتب وحوانيت الحاكة فيلمح الصبي الفطن فيذهب إلى أبويه لاستئجاره منهم وتعليمه وبذلك كثر تلامذته ، كما كان يقوم لتلامذته بكل ما يحتاجون إليه (١٨٨) .

وهو أمر ينم عن حرص وهدفية في التعليم وتنمية المواهب وتأهيل النشئ المتميز . ولا شك أنها ميزة قلّما نجدها لعالم ، فلم يكن المفيد ليجلس في داره ومجلس درسه ليقصده الطلاب اطمئناناً منه بسمعته وركوناً إلى شهرته ، بل هو العالم الميداني الحريص الجاد في دفع حركة العلم وكشف الطاقات وتأهيلها في المجال اللائق بها .

وعلى كلّ حال ، فإنّ مدرسة الشيخ المفيد كانت مميّزة سيّما من الناحية النوعية ، كما كان هو ﷺ ناجحاً في بناء الكادر العلمي المؤهل الذي أراد له مواصلة الحركة العلمية التي بدأها .

ولم تكن المنهجية أو الهدفية هي العامل الوحيد في تكوين هذه المدرسة العريقة ، بل ثمّة التوفيق الإلهي الذي كان يرعى جهود هذا العالم الرباني ويسدّد خطاه تتويجاً لإخلاصه وصفاء نيّته ، وأوّل ما يطالعنا في هذا المضمار هو ما ذكره المؤرخون من قصة تتلمذ العلمين الشريفين المرتضى والرضي على يد هذا الشيخ العظيم ، حيث إنّه ﷺ رأى في ليلة مجيئهما للتتلمذ السيدة الصديقة فاطمة الزهراء عليها السلام ومعها ولداها الحسن والحسين عليهما السلام صغيرين والشيخ جالس في مسجده بالكرخ ، فسلّمتهما إليه وقالت له : « علّمهما الفقه » ، فانتبه متعجباً من ذلك ، فلما تعالى النهار في صبيحة تلك الليلة دخلت عليه فاطمة بنت الناصر في المسجد ـ وكانت امرأة جليلة ـ وحولها جواريها وبين يديها ابناها محمّد الرضي وعلي المرتضى صغيرين ، فقام

إليها وسلّم عليها، فقالت له: أيّها الشيخ، هذان ولداي قد أحضرتهما لتعلّمهما الفقه.

يقول السيد فخار بن سعد الموسوي: فبكى المفيد وقصّ عليها المنام، وتولى تعليمهما، وأنعم الله عليهما، وفتح لهما من أبواب العلوم والفضائل ما اشتهر عنهما في آفاق الدنيا، وهو باقٍ ما بقي الدهر (١٨٩).

وقبل أن نذكر أسماء تلامذته نلمح إلى أعيانهم بتراجم مقتضبة بما يتناسب والمجال، وهم:

١ ـ السيد المرتضى علم الهدى، علي بن الحسين بن موسى (م ٤٣٦ هـ). كان أكثر تلامذته علماً وفضلاً ووجاهة، يقول عنه النجاشي وهو زميله في التتلمذ على يد الشيخ المفيد: «حاز من العلوم ما لم يدانِه فيه أحد في زمانه، وسمع من الحديث فأكثر، وكان متكلماً شاعراً أديباً عظيم المنزلة في العلم والدين والدنيا» (١٩٠).

وقال عنه شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي وهو تلميذه وزميله في الدراسة على الشيخ المفيد: «لقبه علم الهدى الأجل السيد المرتضى ـ رضي الله تعالى عنه ـ متوحد في علوم كثيرة، مجمع على فضله، مقدم في العلوم» (١٩١).

وكان الشيخ المفيد معجباً بشخصية السيد المرتضى، ويكنّ له احتراماً خاصاً، فقد نقل الشهيد الأوّل في ذلك أنّه: حضر المفيد مجلس السيد يوماً، فقام من موضعه وأجلسه فيه وجلس بين يديه، فأشار المفيد بأن يدرّس في حضوره، وكان يعجبه كلامه إذا تكلم (١٩٢).

وقد تسلّم السيد المرتضى نقابة الطالبيين، كما تصدى لزعامة الطائفة بعد الشيخ المفيد.

٢ ـ الشريف الرضي محمّد بن الحسين بن موسى (م ٤٠٦ هـ). أخو المرتضى ، ونقيب العلويين ببغداد ، وكان شاعراً مبرزاً [١٩٣] .

٣ ـ الشيخ الطوسي المعروف بشيخ الطائفة ، محمّد بن الحسن (م ٤٦٠ هـ). كان مقدّماً في العلوم ومؤسساً فيها ، ومصنفاً بكل ما يتعلق بالمذهب أُصولاً وفروعاً ، درس على الشيخ المفيد خمس سنوات ، وعلى السيد المرتضى نحواً من ثلاث وعشرين سنة ، ثمّ استقل بعده بالزعامة مدة (٢٤) سنة ؛ اثنتي عشرة سنة منها ببغداد والباقي في الغري .

قال عنه النجاشي : «أبو جعفر جليل في أصحابنا ، ثقة ، عين ، من تلامذة شيخنا أبي عبد الله» [١٩٤] .

٤ ـ الشيخ أبو الفتح الكراجكي محمّد بن علي بن عثمان بن علي (م ٤٤٩ هـ). كان متضلعاً في الفقه والكلام والحكمة والرياضيات والطب والنجوم واللغة [١٩٥] ، قال عنه العماد الحنبلي : «رأس الشيعة ، صاحب التصانيف» [١٩٦] . وتبلغ مصنفاته زهاء التسعين كتاباً ، وكان معظم نزوله في البلاد المصرية ، وأقام مدة في حلب وطرابلس ودمشق بالإضافة إلى بغداد التي تتلمذ فيها على الشيخ المفيد والسيد المرتضى .

٥ ـ الشريف محمّد بن الحسن بن حمزة ، أبو يعلى الجعفري الطالبي (م ٤٦٣ هـ). وهو صهر الشيخ المفيد والجالس مجلسه عند غيابه ، وكان من الفقهاء العلماء والمتكلمين [١٩٧] .

٦ ـ سالار بن عبد العزيز الديلمي (م ٤٤٨ هـ). قال عنه العلّامة : «شيخنا المقدّم في الفقه والأدب وغيرهما ، كان ثقة وجهاً» [١٩٨] . ووصفه ابن داود بالفقاهة والجلالة والعظمة [١٩٩] .

وكان بعد تتلمذه على المفيد من أخصّ خواص السيد المرتضى .

٧ ـ محمّد بن محمّد بن أحمد البُصروي (م ٤٤٣ هـ). قال عنه الشيخ الحرّ : «فقيه ، فاضل ، نقلوا له أقوالاً في كتب الاستدلال» (٢٠٠).

وأمّا مسرد تلامذته فإنّه يبلغ (٢٣) تلميذاً وعالماً ، وهو عدد يقل عن عدد شيوخه ، وهو خلاف المتوقع من عطاء مدرسة الشيخ المفيد وجهوده ، وخلاف ما ذكره ابن أبي طي من كثرة تلامذته بسبب أُسلوب الشيخ في انتخاب الطلّاب والقيام لهم بما يحتاجونه .

والظاهر وجود فراغ في كتب التراجم حول هذه النقطة ، حيث لم تشبع بشكل كامل في المصادر المتقدمة كفهرستي النجاشي والشيخ والطوسي ، وإنّما جمعت هذه الأسماء من تراجم تلامذته في المصادر الرجالية ، وهذا الجمع يعتمد على جهود شخصية لبعض الباحثين ، وهي قد تزيد وقد تنقص ، فقد اشتملت مقدمة كتاب التهذيب للشيخ الطوسي بقلم الحجة المحقق السيد مهدي الخرسان على ذكر ستة عشر اسماً ، وهكذا في مقدمة الأمالي الذي لم يزد محرّرها على ما ذكره السيد الخرسان .

ولكن جاء في دراسة فضيلة السيد محمّد جواد الشبيري في المقالات والرسالات : ٩ (من إصدارات المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد) إضافة أسماء أُخرى ، فارتقت القائمة إلى ثلاثة وعشرين اسماً . ولعلّ التتبع أكثر يوقف الباحث على المزيد من الأسماء . ولذا فإنّا سنذكر ما أثبتته الدراسة الأخيرة لاستكمالها أكثر من غيرها ، وهم بإضافة الأسماء السبعة المتقدمة عبارة عن :

٨ ـ أحمد بن علي بن أحمد النجاشي ، المكنى بأبي العباس (م ٣٧٢ ـ ٤٥٠ هـ).

٩ ـ أحمد بن علي بن قدامة القاضي ، أبو المعالي (م ٤٨٦ هـ).

١٠ ـ إسحاق بن الحسن بن محمّد البغدادي (٢٠١).

١١ ـ جعفر بن محمّد الدوريستي ، أبو عبد الله [٢٠٢] (كان حيّاً عام ٤٧٣ هـ) .

١٢ ـ الحسن بن علي الرقي ، أبو محمّد . نقل في الرملة في شوال من سنة ٤٢٣ هـ قصة منام الشيخ المفيد حول حديث الغار التي وردت في كنز الفوائد للكراجكي [٢٠٣] .

١٣ ـ الحسن بن عنبس بن مسعود بن سالم بن محمّد شريك الرافقي ، أبو محمّد [٢٠٤] .

١٤ ـ الحسين بن أحمد بن محمّد بن القطان [٢٠٥] .

١٥ ـ الحسين بن علي النيشابوري . من رواة أمالي المفيد .

١٦ ـ ذو الفقار بن معبد الحسني ، أبو الصمصام [٢٠٦] .

١٧ ـ عبد الرحمان ، أبو محمّد [٢٠٧] ، شقيق راوي أمالي المفيد .

١٨ ـ علي بن محمّد الدقاق ، أبو الحسن [٢٠٨] .

١٩ ـ المظفر بن علي بن حسين الحمداني ، أبو الفرج [٢٠٩] .

وقد ذكر منتجب الدين [٢١٠] أنّه من سفراء الحجة ـ عجّل الله تعالى فرجه الشريف ـ ولكن استشكل عليه المحققون بطول المدة ما بين وفاة الشيخ وبين وقوع الغيبة الكبرى وهي سنة (١٣١ هـ) ، فلا يمكن أن يتتلمذ سفير الإمام عليه السلام على الشيخ المفيد ، على أنّه لم يذكر المظفر بن علي في عداد السفراء [٢١١] .

وناقش فيه صاحب القاموس ، إلّا أنّه سمّاه علي بن الحسين الهمداني تبعاً للمامقاني [٢١٢] .

٢٠ ـ يحيى بن الحسين بن هارون الحسني ، أبو طالب [٢١٣] .

٢١ ـ أبو الفوارس ابن راوي أمالي المفيد [٢١٤].

٢٢ ـ أبو الوفاء المحمدي الموصلي.

٢٣ ـ راوي أمالي المفيد الذي لم يعرف شخصه على وجه الدقّة؛ لعدم ذكره في المجالس التي رواها.

وربما كان ولد المفيد أبو القاسم علي من تلامذته أيضاً.

الهوامش

(١) رجال النجاشي : ٣٩٩ . ط ـ مؤسسة النشر الإسلامي .

(٢) الفوائد الرجالية (للسيد بحر العلوم) ٤ : ١٠٨ .

(٣) تلخيص مجمع الآداب : ٧٢١ (كتاب اللام والميم) ط ـ حيدر آباد نقلاً عن المقالات والرسالات ١ : ٤١ .

(٤) لسان الميزان ٥ : ٣٦٨ .

(٥) السرائر (المستطرفات) ٣ : ٦٤٨ . ط ـ مؤسسة النشر الإسلامي .

(٦) معجم رجال الحديث ١٧ : ٢٠٨ .

(٧) معالم العلماء : ١١٢ .

(٨) الاحتجاج ٢ : ٤٩٥ . ط ـ نشر المرتضى .

(٩) معجم رجال الحديث ١٧ : ٢٠٩ .

(١٠) رجال النجاشي : ٤٠٢ .

(١١) الفهرست : ١٥٨ .

(١٢) الفهرست (لابن النديم) : ٢٤٧ .

(١٣) معالم العلماء : ١١٢ .

(١٤) رياض العلماء ٥ : ١٧٧ .

(١٥) سير أعلام النبلاء ١٧ : ٣٤٤ ، نقلاً عن ابن أبي طي في «تأريخ الإمامية» .

(١٦) لسان الميزان ٥ : ٤١٦ .

(١٧) المصدر السابق .

(١٨) البداية والنهاية ١٢ : ١٥ . ط ـ مصر .

(١٩) مرآة الجنان ٣ : ٢٨ .

(٢٠) سير أعلام النبلاء ١٧ : ٣٤٤ .

(٢١) تأريخ الإسلام ووفيات مشاهير الأعلام : ٣٣٢ .

(٢٢) الفهرست : ١٤٧ ، ٢٢٦ . ط ـ طهران .

(٢٣) لسان الميزان ٥ : ٤١٦ .

(٢٤) الوافي بالوفيات ١ : ١١٦ .

(٢٥) المنتظم ١٥ : ٥٧ .

(٢٦) النجوم الزاهرة ٤ : ٢٥٨ .

(٢٧) غربال الزمان : ٣٤٦ .

(٢٨) ذيل تأريخ بغداد ٤ : ٦٨ .

(٢٩) دائرة المعارف ١ : ٦٩٦ .

(٣٠) تأريخ الأدب العربي ٣ : ٣٤٩ .

(٣١) رجال النجاشي : ٣٩٩ ، رقم ١٠٦٧ ، ط ـ جماعة المدرسين .

(٣٢) الفهرست (للطوسي) : ٥١٤ ، رقم ١٥٨ .

(٣٣) السرائر (المستطرفات) ٣ : ٦٤٨ .

(٣٤) رجال ابن داود : ٣٣٣ .

(٣٥) فتح الأبواب : ١٢٩ .

(٣٦) خلاصة الأقوال : ١٤٧ ، رقم ٤٥ .

(٣٧) سير أعلام النبلاء ١٧ : ٣٤٤ . نقلاً عن كتاب «تأريخ الإمامية» ليحيى بن أبي طي الحلبي (م ٦٣٠ هـ) من فقهاء الإمامية .

(٣٨) الفوائد الرجالية ٣ : ٣١١ .

(٣٩) مقابس الأنوار : ٥ .

(٤٠) بحار الأنوار ١٠٤ : ١٩ و ١٩٧ .

(٤١) المصدر السابق .

(٤٢) المصدر السابق ١٠٥ : ٣٢ .

(٤٣) المصدر السابق : ٥٢ .

(٤٤) المصدر السابق : ٦٧ .

(٤٥) مجمع الرجال ٦ : ٣٣ .

(٤٦) روضات الجنات ٦ : ١٥٣ .

(٤٧) تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام : ٣١٢ .

(٤٨) مقدمة تصحيح الاعتقاد : ١٧٢ .

(٤٩) مقدمة أوائل المقالات : ٢٤ .

(٥٠) الاحتجاج ٢ : ٣١٨ . ط ـ دار النعمان .

(٥١) المصدر السابق : ٣٢٤ .

(٥٢) معجم رجال الحديث ١٧ : ٢٠٩ .

(٥٣) لؤلؤة البحرين : ٣٥٦ . ط ـ المطبعة الحيدرية .

(٥٤) الفوائد الرجالية ٣ : ٣١١ .

(٥٥) مقابس الأنوار : ٥ .

(٥٦) الفوائد الرجالية ٣ : ٣١١ .

(٥٧) مستدرك الوسائل ٣ : ٥١٧ .

(٥٨) لؤلؤة البحرين : ٣٦٧ .

(٥٩) مقابس الأنوار : ٥ . خاتمة المستدرك ٣ : ٥١٧ .

(٦٠) عدّة الأُصول ١ : ٣٨٧ . ط ـ مؤسسة آل البيت .

(٦١) الاحتجاج ١ : ٤ .

(٦٢) انظر : المقالات والرسالات ٩ : ٨٢ .

(٦٣) الكامل (لابن الأثير) ٩ : ٣١٨ ـ ٣٢٧ .

(٦٤) البداية والنهاية ١٢ : ٥ ـ ١١ .

(٦٥) المنتظم ٨ : ٤٨ . البداية والنهاية ١٢ : ٣١ . العبر ٢ : ٢٢٣ .

(٦٦) معجم البلدان ٤ : ١٤٢ .

(٦٧) لسان الميزان ٥ : ٤١٦ .

(٦٨) انظر : أعيان الشيعة ٩ : ٤٢٠ .

(٦٩) تأريخ بغداد ٨ : ٧٣ .

(٧٠) رجال النجاشي : ٢٠٨ رقم ٥٥٢ .

(٧١) معجم الأُدباء ١٤ : ٧٣ .

(٧٢) الفهرست (للطوسي) : ٣٣١ رقم ٧٢٠ .

(٧٣) طبقات الشافعية (للسبكي) ٣ : ٢٥ .

(٧٤) سير أعلام النبلاء ١٦ : ٤٥٠ .

(٧٥) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ١ : ١٣٣ .

(٧٦) المنتظم في تأريخ الملوك والأُمم ٨ : ١١ .

(٧٧) البداية والنهاية ١١ : ٢٥٤ .

(٧٨) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ١ : ١٣٥ .

(٧٩) مقدمة أحمد أمين على كتاب الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري : ٥ـ

(٨٠) المقالات والرسالات ، رقم ٦ مقال تحت عنوان «أثر مدرسة الشيخ المفيد في بلاد الشام» : ٤ .

(٨١) الكامل في التاريخ ٧ : ٢٠٧ .

(٨٢) تأريخ الإسلام (للدكتور حسن إبراهيم حسن) ٣ : ٤٣ .

(٨٣) المصدر السابق : ٤٥ .

(٨٤) المصدر السابق : ٤٧ .

(٨٥) المصدر السابق .

(٨٦) المصدر السابق : ٥٠ .

(٨٧) المصدر السابق .

(٨٨) المصدر السابق : ٥٦ .

(٨٩) المصدر السابق .

(٩٠) المصدر السابق : ٥٧ .

(٩١) نقلاً عن المصدر السابق : ٤٨ .

(٩٢) المصدر السابق نقلاً عن تأريخ المسلمين : ٢٣٦ ـ ٢٣٩ .

(٩٣) سير أعلام النبلاء ١٧ : ٣٤٤ .

(٩٤) البداية والنهاية ١١ : ٢٨٩ .

(٩٥) الكامل في التأريخ ٩ : ١٧٨ . ط ـ دار صادر .

(٩٦) البداية والنهاية ١١ : ٣٣٨ .

(٩٧) سير أعلام النبلاء ١٧ : ٣٤٤ .

(٩٨) البداية والنهاية ١٢ : ١٥ .

(٩٩) أمالي المفيد : ٣٤٠ . تاريخ بغداد ١١ : ٣٠٢ .

(١٠٠) أمالي المفيد : ٢ ، ٣ ، ١٧ . تاريخ بغداد ١٢ : ٨١ . رجال النجاشي : رقم ٧ . رجال الشيخ : ٤٨٠ .

(١٠١) أمالي المفيد : ١٠١ . تاريخ بغداد ٣ : ٢٦ . رجال النجاشي : الأرقام ١٥٠ ، ١٠٤٩ ، ١٠٥٥ . فهرست الطوسي : رقم ١٨٤ نقلاً عن المقالات والرسالات ٩ : ٨ .

(١٠٢) رجال النجاشي : ١٢٣ . رقم ٣١٨ .

(١٠٣) المصدر السابق .

(١٠٤) تنبيه الخواطر ونزهة النواظر (لورّام) ١ : ٣٠٢ .

(١٠٥) خاتمة المستدرك ٣ : ٥١٨ ، وانظر : مقدمة تهذيب الشيعة ، بقلم السيد الخرسان .

(١٠٦) المقالات والرسالات (سلسلة إصدارات المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد) ٩ : ١٠ (إطلالة على حياة الشيخ المفيد) .

(١٠٧) أمالي المفيد : ٣١٦ .

(١٠٨) المصدر السابق : ٣٠٩ .

(١٠٩) المصدر السابق : ٢٤٦ .

(١١٠) فهرست الشيخ ، رقم ٣٢ ، ١٨٣ ، ٥٩١ . رجال الشيخ الطوسي : ٤٤٥ ، رقم ٤١ . مشيخة التهذيب : ٢٢ . ٢٨ . مشيخة الاستبصار ٤ : ٣٠٨ .

(١١١) رجال الشيخ : ٤٤٣ ، رقم ٣٥ .

(١١٢) أمالي المفيد : ٢٣٨ .

(١١٣) المصدر السابق : ٣٣٧ .

(١١٤) المصدر السابق : ١٦٥ .

(١١٥) المصدر السابق : ١ .

(١١٦) رجال النجاشي ، رقم ٢٠١ . أمالي المفيد : ٢٠ .

(١١٧) رجال النجاشي : الأرقام ١٠٠٥ و ١٢٠٥ و ١٢١٩ .

(١١٨) رجال النجاشي : رقم ١١٥٣ .

(١١٩) أمالي الشيخ ، الجزء ١٤ ، ج ٢ : ٢٦ .

(١٢٠) الأمالي : ٣٤٨ .

(١٢١) أمالي الشيخ ، الجزء ٦ ، ١ : ١٥٤ .

(١٢٢) الثاقب في المناقب ، ٢٣٦ ـ ٢٣٩ .

(١٢٣) رجال النجاشي : ٣١٨ . أمالي المفيد : ٩ .

(١٢٤) تذكرة الحفاظ ٣ : ٩٥٢ . سير أعلام النبلاء ١٦ : ٢٩٦ .

(١٢٥) رجال النجاشي : رقم ١٥٠ . أمالي المفيد : ٨ .

(١٢٦) أمالي المفيد : ٢٩٣ .

(١٢٧) أمالي الشيخ ، الجزء ٥ ، ١ : ١٣٠ .

(١٢٨) أمالي المفيد : ٢٩٣ .

(١٢٩) أمالي الشيخ ، الجزء ٥ ، ١ : ١٣٦ .

(١٣٠) مجلة (نور علم ـ بالفارسية) ، العدد ١١ ، مقالة «أبو العباس النجاشي وعصره» : ٢٣ ، الهامش .

(١٣١) أمالي المفيد : ٢٣ .

(١٣٢) السرائر ٣ : ٦٤٨ .

(١٣٣) الإقبال ، أوّل أعمال شهر رمضان : ٥ .

(١٣٤) رجال الشيخ : ٤٦٦ ، رقم ٢٧ . مشيخة التهذيب والاستبصار ضمن الطريق إلى حميد ابن زياد .

(١٣٥) مشيخة التهذيب : ٨٠ .

(١٣٦) أمالي المفيد : ٩٦ . أوّل أمالي الشيخ .

(١٣٧) أمالي الشيخ ، أوائل الجزء ٦ .

(١٣٨) الفصول المختارة ٢ : ١٢١ .

(١٣٩) تاريخ بغداد ٩ : ١٢٢ . انساب السمعاني ٥ : ٤٣٩ . شذرات الذهب ٣ : ٩٦ . لسان الميزان ٣ : ٣٩١ .

(١٤٠) رجال النجاشي : ٥٥٢ . السرائر ٣ : ٦٤٨ .

(١٤١) أمالي الشيخ ، الجزء ٨ ، ١ : ٢٣٣ .

(١٤٢) أمالي المفيد : ٢٤٥ .

(١٤٣) المصدر السابق : ٣٤٠ .

(١٤٤) المصدر السابق : ١٣٧ .

(١٤٥) رجال النجاشي ، رقم ٦٩٠ . أمالي المفيد : ١٠١ .

(١٤٦) أمالي الشيخ ، الجزء ٦ ، ١ : ١٤٤ والجزء ٧ : ١٨٦ .

(١٤٧) أمالي المفيد : ٥٨ .

(١٤٨) فهرست الشيخ ، رقم ٣٧٣ .

(١٤٩) السرائر ٣ : ٦٤٨ .

(١٥٠) أمالي المفيد : ١٠٧ .

(١٥١) المصدر السابق : ٩٠ ، مقدمة الأمالي : ١٠ .

(١٥٢) أمالي المفيد : ٦٩ .

(١٥٣) المصدر السابق : ١٠ .

(١٥٤) معالم العلماء (ط ـ النجف) : ١١٢ ، و (ط ـ طهران) : ١٠٠ .

(١٥٥) أمالي المفيد : ٢ و ١٧ و ٣١ .

(١٥٦) أمالي الشيخ ، الجزء ١٤ ، ٢ : ٢٩ .

(١٥٧) رجال النجاشي ، رقم ١١٥٢ . أمالي المفيد : ٢٢ .

(١٥٨) أمالي المفيد : ١٣ .

(١٥٩) أمالي الشيخ ، الجزء ٨ ، ١ : ٢١٤ .

(١٦٠) المصدر السابق ، الجزء ٢ ، ١ : ٥٤ .

(١٦١) المصدر السابق : ٤٧ .

(١٦٢) رجال النجاشي ، رقم ٤٥٥ . فهرست الشيخ ، رقم ٥٩٠ .

(١٦٣) رجال النجاشي ، رقم ١٠٤٥ . الفهرست ، رقم ٥٩٢ .

(١٦٤) الفهرست رقم ٥٨٨ .

(١٦٥) أمالي الشيخ ، الجزء ٦ ، ١ : ١٥٥ .

(١٦٦) المصدر السابق ، الجزء ٨ ، آخر ص ٢٢٩ .

(١٦٧) أمالي المفيد : ٧٤ .

(١٦٨) أمالي المفيد : ٢٩ .

(١٦٩) الاقبال : ٣٢٣ .

(١٧٠) أمالي الشيخ ، الجزء ٦ ، ١ : ١٦٩ .

(١٧١) أمالي المفيد : ٨٩ .

(١٧٢) أمالي الشيخ ، الجزء ٧ ، ١ : ١٨٥ .

(١٧٣) أمالي المفيد : ٢١٧ .

(١٧٤) أربعين الشهيد الأوّل : ٢٣ .

(١٧٥) فهرست الشيخ ، رقم ٦٩٥ . أمالي المفيد : ٩ .

(١٧٦) أمالي الشيخ ، الجزء ٢ ، ١ : ٥٦ .

(١٧٧) تاريخ بغداد ٣ : ٢٦ . رجال النجاشي ، رقم ١٠٥٥ .

(١٧٨) رجال النجاشي : ١٠٥٥ . فهرست الشيخ ، رقم ٦٤١ . أمالي المفيد : ١٤ .

(١٧٩) رجال النجاشي ، رقم ٢٥٧ .

(١٨٠) قاموس الرجال ٧ : ١٦٥ ، ٢٢١ . فهرست الشيخ ، رقم ٤٩٤ .

(١٨١) فهرست الشيخ : ١٨ ، رقم ٥٢ .

(١٨٢) أمالي المفيد : ٣٩ .

(١٨٣) أمالي المفيد : ١١٨ .

(١٨٤) فرج المهموم : ٢٣٦ .

(١٨٥) رجال النجاشي ، رقم ١١٣٠ . أمالي المفيد : ٢٨٦ .

(١٨٦) أمالي المفيد : ١٨ .

(١٨٧) الإقبال ، أوّل أعمال شهر رمضان : ٥ .

(١٨٨) سير أعلام النبلاء ١٧ : ٣٤٤ نقلاً عن ابن أبي طي .

(١٨٩) نقل هذه القصة ابن أبي الحديد المعتزلي في شرح نهج البلاغة ١ : ٤١ .

(١٩٠) رجال النجاشي : ٢٧٠ ، رقم ٧٠٨ .

(١٩١) الفهرست : ٢١٨ ، رقم ٤٧٢ .

(١٩٢) رياض العلماء ٤ : ٢٣ .

(١٩٣) رجال النجاشي : ٣٩٨ ، رقم ١٠٦٥ .

(١٩٤) المصدر السابق : ٤٠٣ ، رقم ١٠٦٨ .

(١٩٥) انظر : تأسيس الشيعة لفنون الإسلام : ٣٨٦ .

(١٩٦) شذرات الذهب ٣ : ٢٨٣ ، في حوادث سنة (٤٩٩) .

(١٩٧) المصدر السابق : رقم ١٠٧ .

(١٩٨) الخلاصة : ٨٦ .

(١٩٩) رجال ابن داود : ١٠٤ .

(٢٠٠) تذكرة المتبحرين : ٩٠٣ .

(٢٠١) لسان الميزان ١ : ٣٦ ، رقم ١٠٦ .

(٢٠٢) فهرست الشيخ منتجب الدين : ٦٦ .

(٢٠٣) كنز الفوائد ٢ : ٥٠ . الاحتجاج : ٤٩٩ـ٥٠٢ .

(٢٠٤) لسان الميزان ٢ : ٢٤٢ ، رقم ١١١٨ .

(٢٠٥) المصدر السابق : ٢٦٧ ، رقم ١١١٥ .

(٢٠٦) بحار الأنوار ١٠٧ : ١٥٦ ، ولكن في إجازة الشيخ إبراهيم القطيفي يروي أبو الصمصام ابن معبد عن المفيد بواسطة الشيخ الطوسي (البحار ١٠٨ : ١٠٩) .

(٢٠٧) أمالي المفيد ، بداية المجلس ١٧ و ٢٠ ، وكذا في مستهل المجلس ١٨ .

(٢٠٨) الذريعة ١ : ٢٤٦ .

(٢٠٩) فهرست الشيخ منتجب الدين : ١٥٦ .

(٢١٠) المصدر السابق .

(٢١١) معجم رجال الحديث ٨ : ١٧٩ .

(٢١٢) قاموس الرجال ٩ : ٥٥٦ .

تنبيه : لم يرد هذا الكلام حول المظفر بن علي في المصدر الذي نقلنا عنه الأسماء .

(٢١٣) تاريخ طبرستان : ١٠١ .

(٢١٤) أمالي المفيد ، مستهل المجالس ٤ ـ ٧ ، ١٧ ـ ٢١ ، ٢٦ ـ ٣١ .

قواعد النشر في مجلة

فقه أهل البيت عليهم السلام

١ ـ ما ينشر في المجلة لا يعبّر بالضرورة عن رأي المجلة ولا المشرفين عليها .

٢ ـ تستقبل المجلة المقالات الاجتهادية والدراسات الفقهيّة بشكل عام ونقترح أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية :

أ ـ الآفاق الفقهية في القرآن الكريم .

ب ـ الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية .

جـ ـ الفقه المقارن مع الفقه الوضعي .

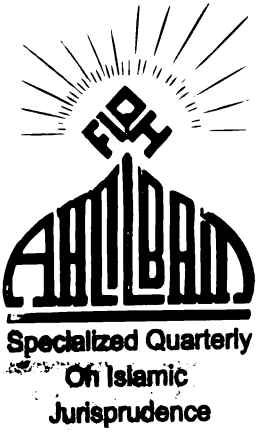
د ـ المسائل الفقهية الحيوية .

هـ ـ فقه النظريات الاسلامية العامة ، كالنظرية الاقتصادية الاسلامية .

و ـ ما وراء الفقه ، كتنقيح الموضوعات المستحدثة ، وفلسفة الأحكام .

ز ـ تاريخ الفقه والمدارس الفقهية .

ح ـ المباحث ذات الارتباط الوثيق بالفقه كبعض المباحث الأُصولية التي تتميز بالأهمية والجدّة .



FIQH-U-AHLILBAIT

Quarterly Jurisprudence Periodical

8TH YEAR, NO 31 - 1424 – 2003

Published by:
Encyclopedia of Islamic Jurisprudence
(According to Ahlulbait School)

The General Supervisor:
Ayatollah Sayyed Mahmoud AL-Hashimi Ash-Shahroudi
Managing Editor: Mohammad Bahrani Qamsha
Editor-in-chief: Khalid AL-Ghaffuri
Editorial Board:
Abbas AL-Ka'bi
Safa-Ad-din AL-Khazraji
Qasim AL-Ibrahimi
Haidar Hobballah
Muhammad AL-Rahmani
Executive Manager: Abdul Karim Ra'uf

The Licence number of Ministry Of Information : (52) 24/2/2001

Correspondence:
To the office of the general director
P.O.Box :50/24 Beirut – Lebanon
Zip code : 2010 -1017 - Burj al-barajinah – Baabda
Telfax : 01/273604 Tel : 03/644662 – 01/558215
E-mail: feqh@islamicfeqh.org