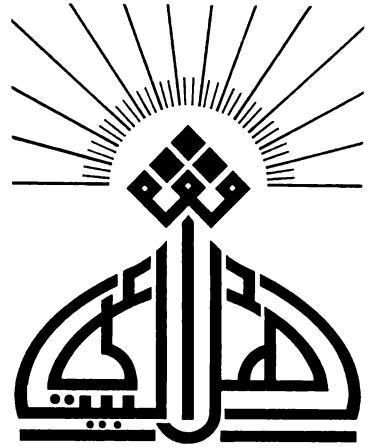


فَقْهُ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِ السَّلَامُ

فصليّة فقهية متخصصة

- بحث في التقليد
- الحوالة وبعض المعاملات البنكية /٢/
- الوحدة الإسلامية - دراسة في بعض أسسها الفقهية
- حكم من علمه السفر
- الموضوعية والمعرفية في أدلة الاحكام الشرعية
- حقيقة التواتر بين مبنى المشهور ونظرية الشهيد الصدر عليه السلام
- دراسات مقارنة في فقه القرآن - إرث كلاله الأبوين أو الأب
- قاعدة التسامح في أدلة السنن
- في رحاب المكتبة الفقهية - رسالة في سجدتي السهو /١/
- موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام /٩/
- نافذة المصطلحات الفقهية - ارتزاق



فصلية فقهية متخصصة

المشرف العام :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

الشيخ خالد الغفوري

هيئة التحرير :

الشيخ عباس الكعبي

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

الشيخ قاسم معذل الإبراهيمي

الشيخ حيدر حبّ الله

الشيخ محمد الرحمانى

مدير التحرير :

الأستاذ علي الساعدي

المراسلات :

تكون باسم رئيس التحرير

وعلى العنوان التالي :

الجمهورية الإسلامية الإيرانية

قم - ص . ب : ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥

هاتف : ٧٧٣٩٩٩٩ ٢٥١ ٩٨+

فاكس : ٧٧٤٤٣٨٧ ٢٥١ ٩٨+



تصدر عن

مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام)

العدد التاسع والأربعون - السنة الثالثة عشرة

١٤٢٩ هـ / ٢٠٠٨ م

Kh_ghaffuri@hotmail.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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



محتويات العدد

كلمة التحرير - الفتاوى المثيرة للجدل ٥ - ١٠
رئيس التحرير

- بحوث اجتهادية -

بحث في التقليد ١١ - ٤٦
آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري
الحوالة وبعض المعاملات البنكية / ٢ ٤٧ - ٧٤
آية الله السيد محسن الخرازي

- دراسات وبحوث -

الوحدة الإسلامية - دراسة في بعض أسسها الفقهية ٧٥ - ٩٦
الشيخ محمد الرحمانى
حكم من عمله السفر ٩٧ - ١١٨
الشيخ عبد الهادي المسعودي
الموضوعية والمعرفية في أدلة الاحكام الشرعية ١١٩ - ١٤٤
السيد علي عباس الموسوي
حقيقة التواتر بين مبنى المشهور ونظرية الشهيد الصدر ١٤٥ - ١٩٠
الشيخ حامد الظاهري
دراسات مقارنة في فقه القرآن - إرث كلاله الأبوين أو الأب ١٩١ - ٢٠٨
الشيخ خالد الغفوري
قاعدة التسامح في أدلة السنن ٢٠٩ - ٢٤٤
الشيخ مجتبى الأعرافي



محتويات العدد

في رحاب المكتبة الفقهية - رسالة في سجدتي السهو / ١ ٢٤٥ - ٢٨٤

الإمام السيد محسن الطباطبائي الحكيم تَدَرَّج

تحقيق: الشيخ حميد البغدادي

موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لذهب أهل البيت / ٩ ٢٨٥ - ٢٩٠

إعداد: التحرير

نافذة المصطلحات الفقهية - ارتزاق ٢٩١ - ٣٠٢

- تقارير ومتابعات -

متابعات ٣٠٥ - ٣١٤

إعداد: التحرير

- ثلاثة آلاف متخرج للمركز العالمي للدراسات الاسلامية ٣٠٥

- إنجاز (٢١٠٠) رسالة ماجستير ٣٠٦

- المفتي الإلكتروني وموقف العلماء ٣٠٧

- مركز التحقيق والتوسعة للنظام التعليمي والتربوي الاسلامي ٣٠٩

- دعوى غريبة ٣٠٩

- انتقاد علماء القاهرة لبناء مسجد خاص بالنساء ٣١٠

- مطالبة روسيا بتأسيس شورى للأديان تحت إشراف الأمم

المتحدة ٣١١

- موقف الأزهر من تصريح أحد مسؤولي الفاتيكان ٣١٢

- إجابة البابا لدعوة علماء المسلمين للحوار ٣١٢

- كلمة « الله » شفاء للأمراض النفسية ٣١٣

الفتاوى المثيرة للجدل

المناشيء والأسباب

بين الفينة والفينة تُفاجأ الأوساط الدينية بفتاوى تثير الجدل لتقاطعها مع الجوّ الشرعي العام .. وكثيراً ما ينسحب هذا الجدل على الساحة الثقافية الى حدّ بحيث تصبح أحياناً تلك الفتاوى مادة خصبة لإثارة الصخب الإعلامي .. وليست الفتاوى المثيرة ظاهرة جديدة في تاريخ الفقه والفقهاء .. فقد لا نبالغ إذا قلنا بأنّه لا يخلو منها زمان .. وإن كانت تتفاوت في درجة حدّتها في معاكسة الجوّ السائد وأيضاً تتفاوت في ردّة الفعل التي تُحدثها .. ففي العصر الاجتهادي الأول من تاريخ الفقه الامامي كانت فتاوى ابن الجنيد الاسكافي غير متناغمة مع الجوّ الفقهي السائد آنذاك ممّا سبّبت ردود فعل شديدة أثّرت على الموقف منه وعلى طريقة التعامل مع آرائه وتقييمها الى يومنا هذا .. وقد كلّفت هذه المواقف ابن الجنيد ثمناً باهضاً وكيّلت له الاتهامات وشنّت ضده حملات التشكيك في مدى أصالة منهجه الاستنباطي .. ونرى أيضاً في القرن السادس الهجري لم تلاق آراء محمد بن إدريس الحليّ أيّ ترحيب من قبل الأوساط العلمية رغم جرأته في مناقشة آراء شيخ الطائفة ونقده اللاذع لكون ما طرحه من أفكار

وآراء، كان يسير في الاتجاه المعاكس للحركة الاجتهادية عموماً . .
 ومهما يكن من أمر فإن ظاهرة إصدار الفتاوى الفقهية المثيرة
 من الحالات الحرّية بالبحث والتحليل من أجل معرفة المناشئ،
 والأسباب الكامنة وراءها . . فهل يُعتبر إصدار الفتاوى غير
 المتعارفة أو المخالفة للقناعات المستحكمة حالة مرضية وظاهرة
 شاذة في الممارسة الاجتهادية يجب الحيلولة دونها ؟ أم ماذا ؟ . .
 وقبل الورود في الاجابة على هذه التساؤلات ينبغي تقديم بعض
 الايضاحات اللازمة كي لا يتشتت البحث ولا يتوزع هنا وهناك :
الايضاح الأول : إن الفتوى تارة تصدر من أهلها وأخرى تصدر
 من غير أهلها من المتطفّلين على الاجتهاد . . وننبّه الى أنّنا في هذا
 المقام لا نخوض في بحث القسم الأخير لأنّ الفتوى - مهما كانت
 مثيرة وغير مأنوسة - إذا صدرت ممّن ليس بمجتهد وممّن
 لا خبرة له بصناعة الاستنباط لا تتمتع بأيّة حصانة شرعية
 ولا قيمة لها علمياً وشرعياً وإنّما تعتبر فتوى صورة وشكلاً
 لا حقيقة . . وذلك باعتبار أنّ الفتوى ليست مجرد جملة قصيرة
 تحكم بجواز شيء، أو حرّمته ونحو ذلك بل هي تعبّر عن نتيجة
 لنظرية علمية تجاه قضية شرعية معيّنة . . وهذه الفتوى هي
 صياغة مقتضبة لما ينتهي إليه الفقيه من بحوث مفصلة . .
 وعليه فمن المنطقي أن يدور البحث هنا عن الفتوى الحقيقية
 لا الصورية التي لا تعبّر عن أيّ محتوى علمي ولا تتسم بأيّة
 سمة شرعية ولا يمكن إخضاعها للمقاييس والمعايير الاجتهادية
 بل ينبغي أن تقيّم هكذا أنماط من الفتوى الصورية على أسس
 أخرى كالأسس الأخلاقية باعتبارها ممارسة سلوكية منحطة . .

الإيضاح الثاني : إنّ الدائرة التي تبرز فيها ردّة الفعل الرافضة والسلبية تجاه فتوى معيّنة تارة تكون محدودة في الدائرة الفقهية وفي إطار الجوّ التخصّصي واخرى تكون في دائرة الجوّ الثقافي والاجتماعي العام وثالثة تكون في الدائرة الأوسع الشاملة لكلا الدائرتين . . ولا كلام لنا هنا فيما إذا كانت الفتوى مثيرة بحسب الرأي العام لعدم كون هذه الاثارة ناشئة من منطلقات علمية وتخصصية عادة بل تكون ناشئة في الأغلب عن ردّة فعل عاطفية أو بسبب قلّة الاطلاع على الجهات الاجتهادية في المسألة بل أحياناً تكون الاثارة ناشئة من عدم فهم مضمون الفتوى ومفادها . . من هنا يتضح أنّ المهم هو دراسة الفتوى من أبعادها التخصصية لا غير والتي عبّرنا عنها بالدائرة الأولى . .

الإيضاح الثالث : تارة يبحث عن الفتوى بالمعنى الأعم الشامل لكلّ موقف يحدّده المجتهد سواء كان بعنوان الافتاء واستخراج الحكم الشرعي من أدلّته أو كان بعنوان القضاء أو كان بعنوان الاشراف على مسار المجتمع الاسلامي . . واخرى يقع البحث عن الفتوى بالمعنى الأخص وهو خصوص المجال الأول أي تعيين الحكم الشرعي واستخراجه من أدلّته . . والبحث في كلا الجهتين ممكن إلا أننا سنخصّص الكلام حول الفتوى بالمعنى الأخص . .

تحديد الأسباب والمناشيء :

إنّ أهم الأسباب الكامنة وراء إصدار الفتاوى المثيرة يمكن أن تكون أحد الامور التالية على نحو القضية المنفصلة مانعة الخلو:

الأمر الأول : الاستناد الى مبانٍ خاصة في عملية الاستنباط . .
فإنَّ المجتهد قد يقتنع ببعض النظريات التي قد تخالف ما هو
المألوف في الوسط العلمي سواء كان ذلك على صعيد اصول
الفقه أو على صعيد علم الرجال أو الحديث وغير ذلك من القواعد
العامّة . . وكثيراً ما تختلف النتائج المبتنية عليها . . كما لو كان
المجتهد يؤمن بمبدأ انسداد باب العلم والعلمي في استنباط
الأحكام الشرعية فسوف تختلف الآليات التي يستند اليها في
استنباطه . . وحينئذٍ سيبنّي استنباطه على هذه القواعد
الكبروية التي يعتقد بها والثابتة عنده . . وبالتالي قد ينتهي الى
نتيجة فقهية تخالف الجوّ العلمي السائد . . وتبدو هذه الحالة
واضحة جداً بالنسبة لبعض المباني كالقول بعدم حجية الشهرة
أو عدم كون الشهرة جابرة لسند الحديث أو عدم حجية مطلق
الاجماع الا في بعض الموارد القليلة فإن في مثل ذلك لا يرى
المجتهد مانعاً من مخالفة المشهور بل ومخالفة الحكم المجمع
عليه ما لم يكن متسالماً عليه ولا يرى نفسه ملزماً بمراعاة فتوى
غيره بل قد يرى العكس بأنّه يتعيّن عليه الافتاء طبق مبناه ولا
يسوغ له غير ذلك لاعتقاده بصحة مبانيه من بين سائر المباني . .

الأمر الثاني : تطبيق القواعد الكلّية على مواردّها . . حيث إنّ
الفقيه قد لا يختلف كثيراً في مبانيه الاصولية أو الفقهية عمّا هو
المتعارف ولكنّه يخالف الرأي المألوف والرائج في عملية تطبيق
تلك القواعد على مواردّها والكبريات على صغرياتها . . نظير ما
لو اعتمد الفقيه على بعض القرائن والوجوه التي ترجّح توثيق
راوٍ أو تصحيح سند رواية مع قوله بحجية خبر الواحد في حين
أنّ النظرة السائدة هو عدم توثيق ذلك الراوي أو عدم تصحيح

سند تلك الرواية .. وكذا الحال لو استظهر من دليل لفظي - سواء
أكان آية أو رواية - معنى معيناً لا ينسجم مع التفسير المعهود
للنص الشرعي بالرغم من أنه يعتقد بحجية ظهور الألفاظ ..
وأيضاً لو اختلف مع الرؤية السائدة حول انعقاد السيرة
العقلانية أو المتشرعية أو الاجماع في مورد وعدمه وإن كان قائلاً
بحجية السيرة العقلانية والاجماع .. ففي مثل هذه الحالات حتى
لو كان المبنى الكبروي متحداً مع ما هو الراجح أو قريباً منه فإن
مخالفة الفقيه في تطبيقه على مواردّه تؤدي الى التباين في
النتيجة المتمخضة لأن الاقتراب بينه وبين المشهور لدى
الانطلاق في المبدأ لا يمنع من الافتراق والابتعاد في المنتهى ..

الأمر الثالث : تطبيق العناوين الثانوية .. إذ أنّ الممارسة
الاجتهادية تبدأ بمراجعة وبحث الأدلة الأولية للأحكام وبعد أن
تتكمّل هذه المرحلة الشاقة بكل مفاصلها يتضح الموقف الفقهي
والذي لوحظ ضمن الظروف الاعتيادية .. بيد أنّه لدى ملاحظة
المسألة ذاتها ضمن ظروف طارئة فسوف يبرز دور العناوين
الثانوية التي تدخل في المعادلة الفقهية فتغيّر الموقف الفقهي
وتقلب ماهيته نظير عنواني الضرر والحرّج اللذين قد يبدّلان
الحكم من سنخ الى سنخ آخر كتبدّل الحرمة الى الجواز
أو الصحة الى البطلان .. وقد يختار أحد الفقهاء رؤية خاصة به
قد لا يوافقها عليها الوسط الفقهي المتعارف بسبب عدم لحاظ
تلك العناوين الثانوية وإن كان ربّما يتفقان في الحكم الأولي ..

الأمر الرابع : تشخيص موضوع الحكم .. ففي بعض الحالات
ربّما يختلف أحد الفقهاء عن غيره في تحليله لموضوع معين من

موضوعات الأحكام الشرعية من قبيل تحديد ماهية النكود
الاعتبارية أو السرقة أو السرقة أو السرقة أو السرقة
أو الملكية المعنوية أو الشخصية الحقوقية . . . ويرتّب على
رؤيته الخاصة تلك نتائج فقهية تتقاطع مع الانطباع السائد . . .

الأمر الخامس : حادثة المسألة المُفتى فيها .. فحينما يتصدى الفقيه للافتاء، في المسائل التي كثر البحث فيها من قبل السابقين والمعاصرين يجد نفسه في بحبوة من الأدلة وأمام وفرة من وجوه الاستدلال غير أنه عندما يواجه مسألة مستحدثة ومستجدّة فهنا يواجه شخّة في الأدلة المتاحة أمامه وضيقاً في مساحة التحرك لقلّة النقض والابرام ولعدم غريلة محاور البحث .. وهذا ما يؤثّر على درجة استحكام الأسس التي يعتمدها والخطوات التي يخطوها في عملية الاستنباط .. فقد يعطي موقفاً هشاً ولما يشتدّ وقد يطرح رؤية قبل أن تكتمل .. فمثله مثل الذي يقتطف الثمرة قبل إيناعها وقد يعطي النتيجة قبل أوانها ..

هذا ، وثمة أمور أخرى غير ما ذكرنا ربّما تؤثر تأثيراً بالغا في خلق الاثارة تجاه بعض الفتاوى لكن نظراً لعدم إمكان عدّها أسباباً موضوعية وعلمية لذا أعرضنا عن درجتها . .

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

.. ولا حول ولا قوة إلا بالله ..

رئيس التحرير

بحث في التقليد^(١)

□ آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

رغم كون البحث حول التقليد ليس جديداً لكنه من الموضوعات المهمة التي يبتلى بها أغلب المكلفين . . ويكثر السؤال عنها . . وبين الحين والآخر تبتّ دعوات التشكيك الرامية إلى إنكار ضرورة التقليد مما يستلزم فتح باب البحث في ذلك . . (التحرير)

المتعارف فقهاً أنه : يجب على كلّ مكلف في عباداته ومعاملاته أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً^(٢) .

وهذا الوجوب منحلّ في واقعه إلى مجموع أمرين :

الأول : التنجّز الفعلي الثابت سابقاً للأحكام ، وعدم كون مجرد البراءة العقلية معذرة عن كلّ حكم قبل الفحص عنه ، أو قل : عدم جريان البراءة العقلية قبل الفحص .

الثاني : كفاية التعذير عمّا تنجّز بالعمل بالاجتهاد ، أو التقليد ، أو الاحتياط .

أما الأمر الأول :

فدليله : إمّا هو العلم الإجمالي بالتكليف ، أو إنكار البراءة العقلية في ذاتها إمّا مطلقاً ، أو قبل الفحص ، أو أخبار وجوب التعلّم .

أما المكلف العامي فهو إما أن يدرك هذا الوجوب العقلي ولو ببعض وجوهه ، أو يأخذه من العلماء ثقة واعتماداً لا تقليداً بمعنى التعبد بكلامهم من دون أن يورث له كلامهم الاطمئنان والوثوق ، أو أنه يبقى حائراً ولا يدرك الوجوب العقلي ، وينحصر واقعه العملي في دفع العقاب المحتمل . وهذا غير الوجوب العقلي بمعنى الكلمة .

وأما الأمر الثاني :

وهو كفاية الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط في التعذير عما تنجز ، فكفاية الاحتياط أمر واضح ، باعتبار اشتماله على الامتثال القطعي ، اللهم إلا بلحاظ شبهة عدم إمكان الاحتياط ، باعتبار فقدان قصد الوجه أو التمييز ، وهذا ما نَقَّح بطلانه في بعض الأبحاث الأصولية .

وكفاية الاجتهاد أيضاً أمر مفروغ منه ؛ لأنَّ المقصود بالاجتهاد هنا هو الوصول إلى ما يقطع بمعدرية العمل به من العلم بالحكم الواقعي ، أو العلم بحكم ظاهري معذّر عن الواقع ، اللهم إلا حديث وقع حول كفاية إجتهد المتجزئ ، وحديث آخر وقع حول كفاية اجتهاد غير الأعلم ، ونتعرّض لهما إن شاء الله تعالى ضمن بحث كفاية التقليد . والمهم في المقام ، هو البحث عن كفاية التقليد ، ويقع البحث في ذلك في عدة محاور :

الأول : أدلة جواز التقليد .

الثاني : هل يشمل دليل التقليد من له ملكة الاستنباط ، لكنّه لا يستنبط فعلاً بل يلتجئ في عمله إلى التقليد ؟

الثالث : هل المتجزئ يرجع في التقليد إلى المجتهد المطلق أو يحتاط أو يجوز له العمل برأي نفسه ؟

الرابع : هل غير الأعلم يرجع في التقليد إلى الأعلم أو يحتاط أو يجوز له العمل برأي نفسه ؟

الخامس : في تحليل وفلسفة عملية الإفتاء والتقليد .

السادس : لو تبدّل المرجع بموت أو الحصول على من هو أعلم منه أو نحو ذلك ، أو تبدّل رأيه بعد عمل المقلّد بفتواه ، أو أصبح المقلّد فقيهاً ورأى بطلان رأي من كان يقلّده ، فهل ذلك العمل مجزٍ له باعتباره مطابقاً لما كان حجة له في وقت العمل ، أو ليس مجزياً له عن الواقع ولا بدّ له من الإعادة وفق الفتوى الجديدة ؛ لأنّ التقليد لم يكن إلا طريقاً محضاً للوصول إلى الواقع ، وقد انكشف الخلاف ؟ وكذلك نفس الفقيه هل يجزيه عمله السابق بعد أن يفترض تبدّل رأيه أولاً ؟

وإليك تفصيل هذه المحاور :

المحور الأوّل : أدلة التقليد

أ - أدلة جواز التقليد :

والعمدة في ذلك دليلان :

الدليل الأوّل : السيرة و الارتكاز العقلانيان و المتشرّعيان على الرجوع إلى أهل الخبرة ، أو رجوع الجاهل إلى العالم .

والارتكاز العقلاني تارة يفسّر بما تعارف بينهم في قضاياهم المعاشية والحياتية .

وأخرى يفسّر بأنّه لو تقمّص أحدهم قميص المولوية لجعل كلام أهل الخبرة حجة على رعيته في الأمور الراجعة بينه وبينهم بما هو مولى وبما هم عبيد .

مناقشة :

وقد يورد على التفسير الأوّل : أنّ العقلاء في الأمور الهامة الحياتية والمصيرية - كدوران الأمر بين موت ولده بالدواء الذي أعطاه الطبيب أو شفائه -

لا يلتجئون لدى الإمكان إلى التقليد . والأحكام الشرعية تكون من الأمور التي هي فوق القضايا الحياتية والمصيرية ؛ لأنه تتبعها الجنة والنار ، والاهتمام بهما أشد من الاهتمام بحياة الولد وموته .

و الجواب :

إنَّ الجنة والنار نتيجة التنجيز والتعذير الثابتين على جواز التقليد وعدمه ، فهما لا يؤثران على جواز التقليد وعدمه ، والعقلاء بطبعهم يتعاملون مع أهداف الشارع - وهي الملاكات لا الجنة والنار - كتعاملهم مع أهدافهم الاعتيادية في حياتهم ، أي يفترضون صحة التقليد فيها مثلاً ، فلو لم يرض الشارع بذلك كان عليه الردع . وسيرة المتشرعة تكشف في المقام عن طريق ، أنه لولا سيرتهم على التقليد في الأمور الشرعية - ولو نابعة عن الارتكاز العقلاني - لكان لديهم طريق آخر للعمل بالأحكام ، من التزامهم جميعاً بالاحتياط أو مراجعة الإمام مباشرة أو الارتكاز أو غير ذلك ، ولو كان كذلك لبان .

الدليل الثاني : الروايات الدالة على ذلك من قبيل :

١ - ما في مرسله الاحتجاج ، وفي التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري (عليه السلام) : « فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ، حافظاً لدينه ، مخالفاً لهواه ، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه ، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم » (٣) .

٢ - صحيحة أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن (عليه السلام) قال : سألته ، وقلت : من أعامل وعمّن آخذ وقول من أقبل ؟ فقال : « العمري ثقني ، فما أدى إليك عني فعني يؤدي ، وما قال لك عني ، فعني يقول ، فاسمع له وأطع : فإنه الثقة المأمون ، قال : وسألت أبا محمد (عليه السلام) عن مثل ذلك فقال : « العمري وابنه ثقتان ، فما أديا إليك عني فعني يؤديان ، وما قال لك عني فعني يقولان ، فاسمع لهما وأطعهما : فإنّهما الثقتان المأمونان » (٤) .

٣ - رواية إسحاق بن يعقوب التي تنقل التوقيع عن الإمام صاحب الزمان عليه السلام وفيها : « وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا ؛ فإنهم حجتي عليكم ، وأنا حجة الله » ^(٥) . والرواية تامة سنداً .

وفي السند إسحاق بن يعقوب ، وقد تحدثنا عنه في كتاب أساس الحكومة الإسلامية وكتاب ولاية الأمر في عصر الغيبة .

٤ - صحيحة عبد الله بن يعفور قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إنه ليس كل ساعة ألقاك ولا يمكن القدوم ، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني ، فقال : « ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي ؛ فإنه سمع من أبي وكان عنده وجيهاً » ^(٦) .

٥ - صحيحة يونس بن يعقوب قال : كنّا عند أبي عبد الله عليه السلام فقال : « أما لكم من مفزع ؟ أما لكم من مستراح تستريحون إليه ؟ ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة النضري ؟ » ^(٧) .

٦ - رواية علي بن المسيب الهمداني قال : قلت للرضا عليه السلام : شقتي بعيدة ولست أصل إليك في كل وقت فممن آخذ معالم ديني ؟ قال : من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا . قال علي بن المسيب : فلما انصرفت قدمنا على زكريا بن آدم فسألته عما احتجت إليه ، ^(٨) . وفي السند أحمد بن الوليد .

٧ - ما عن عبد العزيز بن المهتدي والحسن بن علي بن يقطين جميعاً عن الرضا عليه السلام قال : قلت لأصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني ، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني ؟ فقال : « نعم » ^(٩) . والسند تام بغض النظر عن وجود محمد بن نصير فيه ^(١٠) .

٨ - ما عن عبد العزيز بن المهتدي قال : قلت للرضا عليه السلام : إن شقتي بعيدة فليست أصل إليك في كل وقت ، فأخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين ؟

قال : « نعم » ^(١١) . وفي السند جبرئيل بن أحمد الذي روى الكشي هذه الرواية عنه .

٩ - ما عن أحمد بن حاتم بن ماهويه قال : كتبت إليه - يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام - أسأله عَمَّنْ آخذ معالم ديني ؟ وكتب أخوه أيضاً بذلك ، فكتب إليهما : « فهمت ما ذكرتما ، فاصمدا في دينكما على كل مسن في حبتنا ، وكل كثير القدم في أمرنا ؛ فإنهما كافوكما إن شاء الله تعالى » ^(١٢) . والسند غير تام .

١٠ - ما عن الفضل بن شاذان عن عبد العزيز بن المهدي - وكان خير قمي رأيته وكان وكيل الرضا عليه السلام وخاصته - قال : سألت الرضا عليه السلام فقلت : إني لا ألقاك في كل وقت ، فعمن آخذ معالم ديني ؟ فقال : « خذ عن يونس بن عبد الرحمن » ^(١٣) . وفي السند علي بن محمد القتيبي الذي روى الكشي هذه الرواية عنه .

١١ - ما عن شعيب العرقوفي قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام ربما احتجنا أن نسأل عن الشيء فمن نسأل ؟ قال : « عليك بالأسدي » ، يعني أبا بصير ^(١٤) . وسند الحديث تام .

النسبة بين الارتكاز والروايات :

ثم إن نسبة الارتكاز إلى الروايات قد تختلف من مورد لآخر ، وتكفيها في كل مورد تمامية الإطلاق في أحدهما .

ولو تم إطلاق الارتكاز في مورد ولم يتم إطلاق الروايات في ذاتها فقد يقال : إن إطلاق الارتكاز يحقق إطلاقاً للروايات ؛ لأنها بعد أن كانت منصرفة إلى إمضاء الارتكاز لا التعبد بالبحث يتكون لها ظهور في إمضاء الارتكاز بعرضه العريض .

أما لو انعكس الأمر في مورد ما ، بأن تم إطلاق الروايات في ذاتها ولم يتم إطلاق الارتكاز ، فإن كان للارتكاز جانب سلبي بأن كان يرى أنه لا ينبغي للمتقصد قميص المولوية تشريع التقليد في المورد الفلاني فلا محالة يؤثر على إطلاق اللفظ ويصرفه عن ذلك المورد . أما لو كان العقلاء يرون أنه من المعقول أن يشرع المتقصد قميص المولوية التقليد في المورد الفلاني مثلاً وإن لم يكن لديهم ارتكاز جواز التقليد في ذلك المورد فهذا لا يبطل إطلاق اللفظ .

ب - أدلة عدم وجوب التقليد :

ثم إن هناك طائفتين من الأدلة اللفظية قد تعارض بها الروايات الدالة على جواز التقليد أو تجعل رادعة عن السيرة والارتكاز العقلانيين ، وهي :

الدليل الأول : ما ورد عن النهي عن العمل بالظن أو بغير العلم من قبيل الآيتين المباركتين : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ ^(١٥) ، ﴿ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً ﴾ ^(١٦) .

وقد يجاب عليها بأخصية روايات التقليد عنها ، وبعدم كفاية الإطلاق للردع عن تلك السيرة أو الارتكاز المحكمين .

والواقع أن مفاد تلك الأدلة هو النهي عن كون المعتمد ورأس الخيط الذي يكون بيد الإنسان غير العلم ، وهذا أمر بديهي لا يشك فيه عاقل ، ومن يدعي جواز التقليد يدعي اعتماده على العلم بجوازه ، فهذا لا يردع عنه بأدلة النهي عن العلم بغير العلم .

الدليل الثاني : ما دل على النهي عن التقليد من قبيل قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾ ^(١٧) ، وقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ

اَتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ كُنَّا كَانُوا أَبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٨﴾ .

مناقشة ورد :

وأجيب على ذلك بكونها واردة في أصول الدين ^(١٩) .

ولكن بالإمكان أن يقال : إنَّ التعليل في الآيتين علامة الإطلاق .

والواقع أنَّ هذه الآيات قد وضّحت عدم تمامية موضوع التقليد المرتكز ، الذي هو عبارة عن رجوع الجاهل إلى العالم ؛ لأنَّ آباءهم لا يعلمون شيئاً أو لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون .

ثمَّ إنَّ العامي الذي يلتجأ إلى التقليد : إمَّا أن يعتمد على بعض المطالب الماضية ، كالارتكاز العقلاني ممَّا يورث له العلم ، ولو لأجل الغفلة عن المناقشات التي يمكن أن تكون فيها أو عن احتمال الردع .

أو يعتمد على كلمات الفقهاء الذين أفتوا بجواز التقليد من باب إيراثها للعلم والاطمئنان له ، لا من باب التعبد .

المحور الثاني : تقليد من له ملكة الاستنباط :

إنَّ من له ملكة الاستنباط هل يجوز له ترك الاستنباط واستبدال ذلك بتقليد من استنبط فعلاً ، أو لا ؟

لو لاحظنا الروايات مع غضَّ النظر عن فرض تأثير الارتكاز عليها سلباً أو إيجاباً فثبوت الإطلاق في أكثرها لفرض تقليد من له ملكة الاستنباط وعدم محاولته الاستنباط بالفعل مشكل ، أو منتفٍ ، ما عدا التوقيع : « فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا » ، وهذا التوقيع بغضَّ النظر عن فرض تأثير الارتكاز لا بأس بفرض إطلاقه لمن له ملكة الاستنباط .

أما لو لاحظنا الارتكاز فقد يقال : إن الارتكاز إنّما وقع على رجوع الجاهل إلى العالم ، وواجد الملكة ليس جاهلاً ، بل هو عالم لدى العرف ، فكيف يرجع إلى عالم آخر بالتقليد ؟ ! فلو فرضنا شخصاً مستنبطاً بالفعل قد كتب رسالته العملية وكان بالفعل ناسياً لبعض فتاواه أفهل يقال : إنّ هذا الرجل جاهل ، وأنّه يجوز له التقليد فيما نسيه مع ترك مراجعة رسالته العملية بلا عذر ؟ ! أو ليس ما نحن فيه شبيهاً بهذا ؟ !

والواقع أنّنا لسنا أمام نص عبّر بتعبير رجوع الجاهل إلى العالم حتى نبث عن أنّ وابد الملكة غير المستنبط بالفعل هل يسمّى جاهلاً أو عالماً ؟ وإنّما نحن أمام الارتكاز ، فالمهم أن نرى - بغضّ النظر عن التسميات - أنّ الارتكاز هل يساعد على رجوع من له ملكة الاستنباط إلى من هو مستنبط بالفعل أو لا ؟ ولو فرض أنّ علينا معرفة أنّ صاحب الملكة هل هو عالم أو جاهل ؟ فلعلّه من الواضح أنّ العالم اسم لمن له العلم الفعلي ، وصاحب الملكة الذي لم يستنبط الحكم لا يزال يكون جاهلاً بالحكم ، فلا يمكن أن نثبت عن هذا الطريق عدم جواز التقليد له ، وإنّما المهم كما قلنا : إنّ الارتكاز القائل بالرجوع إلى أهل الخبرة هل يشمل هذا الشخص أو لا يشمل ؟

ولعلّه من نافلة القول أنّ البحث ينبغي أن يكون على مستوى الارتكاز العقلاني دون سيرة المتشرّعة ؛ إذ لا دليل يكشف لنا تفاصيل سيرة المتشرّعة المعاصرة للمعصوم .

وعلى آية حال فقد يقال بثبوت الارتكاز على جواز التقليد له مادام غير مستنبط بالفعل ؛ لأنّه يكون بالفعل جاهلاً ، فهو داخل في مصاديق كبرى رجوع الجاهل إلى العالم .

كما قد يقال العكس : أي إنّ هذا الرجل خارج عن تحت هذه القاعدة قياساً له بالناسي يمكنه أن يراجع رسالته العملية الموضوعة في الرف كي

يتذكر ما استنبطه لكنه لا يراجع الرسالة ويصرّ على التقليد ، أفليس هذه خلاف الارتكاز ؟ ! أوليس هذا مع ما نحن فيه سواء ؟ !

ويمكن أن يذكر في المقام أحد تفصيلين :

التفصيل الأول : أن المقلّد يكون له عادة مستوى من الركون إلى قول الفقيه ، كركون المريض إلى قول الطبيب ، وغير ذلك من موارد الرجوع إلى أهل الخبرة . وهذا الذي حصلت له ملكة الاستنباط قد يفترض أنه زال عنه نتيجة لهذا المقام العلمي ذلك الركون إلى قول غيره من الذين استنبطوا بالفعل ، فعندئذ لا يساعد الارتكاز على تقليده لغيره ، بل عليه أن يستنبط أو يحتاط . . .

وقد يفترض أنه لم يزل عنه ذلك الركون ، فيساعد الارتكاز على تقليده .

أمّا ما شتّهنا به مورد البحث من المستنبط الفعلي ، الذي يجعل رسالته العملية في الرف ولا يراجعها في ما ينساه ويكتفي بالتقليد في مورد نسيانه ، فمن الواضح أن هذا الشخص أقرب إلى عدم الركون ممن هو واجد لمجرد ملكة الاستنباط .

التفصيل الثاني : أن واجد الملكة قد يترك الاستنباط كسلاً ، وأخرى يتركه لانشغاله بأمور أخرى معاشية مثلاً ، فقد يقال : إن الثاني واجد لنفس النكتة العقلائية الكامنة من وراء قاعدة الرجوع إلى أهل الخبرة ، وتلك النكتة عبارة عن تقسيم كلّ التخصصات تسييراً للحياة ؛ إذ لو فرض أنه كان على كلّ أحد أن يشتمل على كلّ التخصصات المحتاج إليها لشلت عجلة الحياة عن السير ، فهذا الثاني يجوز له التقليد بخلاف الأول .

والقدر المتيقن : أن الجامع لكلا العنوانين - أعني أولاً بقاء حالة الركون في نفسه إلى قول المستنبط ، وثانياً حاجته إلى التقليد لانشغاله بسائر الأمور

الحياتية لا لأجل الكسل وحده - يساعد الارتكاز على تقليده للمستنبطين ، وفاعد
العنوانين لا يساعد الارتكاز على تقليده ، وما بينهما متوسطات .

ولو وسوس أحد في مساعدة الارتكاز على تقليد واجد العنوانين فلا أقلّ
من وضوح أنّ العقلاء لا يمانعون من تقمّص قميص المولوية عن جعله
لحجّة كلام أهل الخبرة بالنسبة لهذا الشخص ، وعندئذ لا مانع من التمسك
بإطلاق قوله : « فإنهم حجّتي عليكما » بل لعلّ أحد الأمرين - أعني الركون أو
الحاجة الحياتية - كاف في عدم الممانعة هذه ، وبالتالي في الرجوع إلى الإطلاق .

المحور الثالث : بحث حول المتجزئ :

هل إنّ المتجزّي يعمل بما استنبطه أو عليه أن يقلّد أو يحتاط ؟

إنّ حديثنا عن ذلك يتألف من بحثين :

البحث الأوّل : إنّ الاستنباط أو الإفتاء يكون بمجموع شيئين :

أحدهما : استفراغ الوسع على مستوى القدرات العلمية في الوقت الحاضر
للاستنباط ، فلو أحيي اليوم الشيخ الطوسي أو السيد المرتضى أو العلامة
وأضرابهم من الأعظم قد يرجعون اليوم مقلّدين إلى أن يصلوا إلى مستوى
الاستنباط مرّة أخرى ؛ وذلك لأنهم قد لا يكونون منذ البدء قادرين على استفراغ
الوسع بمستوى القدرات العلمية في الوقت الحاضر لتجدّد كثير من التدقيقات
العلمية الدخيلة في الاستنباط .

وثانيهما : حصول اليقين أو الاطمئنان بما ينتهي إليه من النتيجة العملية من
حكم واقعي أو ظاهري أو وظيفة عملية ، وإلا كان إفتائه داخلاً في كبرى الإفتاء
بغير علم ، وكان مشمولاً للنهي الوارد في مثل قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ
لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ (٢٠) .

والمتمجّز لو طوى هاتين المرحلتين فلا معنى لعدم حجية فتواه لنفسه ؛ فإنّها فتوى بالعلم .

البحث الثاني : إنّ هناك عقبتين عظيمتين أمام إفتاء المتمجّز لا تجعلان وصوله إلى الفتوى مستحيلاً ، ولكن توجبان لنا التحفّظ الكبير في الإيمان بحصولهما ، فنحن لا نقبل بحصول المتمجّز إلا باحتياط وتحفّظ كبيرين :

العقبة الأولى : التشابك العجيب الموجود في المدارك والأدلة والروايات والدقائق العلمية فيما بين الأبواب المختلفة ، فقد تجد رواية أو مدركاً أو نكتة علمية في باب تنبّهك على أمر في باب آخر لم يكن لها بالحسبان دخل في ذلك الباب ؛ وذلك إمّا بأن تكون تلك الرواية أو النكتة مؤثّرة في حكم الباب الآخر أو يتّفق لها مجرد لفت نظرك ولو صدفة على ما يؤثّر في الباب الآخر ؛ ولذلك ينبغي للمفتي أن تكون له نحو إحاطة بالأبواب المختلفة والتي لا تكون عادة إلا لمن هو مطلق في ملكة الاستنباط إطلاقاً عرفياً .

العقبة الثانية : إنّ الشيء الثاني من الشينين اللذين ذكرناهما كشرط للوصول إلى الفتوى و هو حصول اليقين أو الاطمئنان النفسي يكون أبعد تحقّقاً في نفس المتمجّز منه في نفس الفقيه المطلق ؛ وذلك :

أولاً : لأنّ مقدار التمرين له دخل كبير في القدرة على الاستنباط ، وتمرين المتمجّز يكون عادة أقلّ من تمرين الفقيه المطلق .

وثانياً : لأنّ ما مضت الإشارة إليه من التشابك بين الأبواب في المدارك والنكات تجعل وصول المتمجّز إلى اليقين أو الاطمئنان النفسي أصعب من الفقيه المطلق ، وكلّما ضاقت دائرة التجرّز برزت هاتان العقبتان بشكل واضح .

وعلى أيّة حال فهما استطاع المتمجّز أن يجتاز هاتين العقبتين صحّ له أن يعمل بفتوى نفسه ، ومهما عجز عن اجتيازهما لم تكن له فتوى ، ولكن عدم

ثبوت الفتوى له لا يعني حتماً جواز التقليد له ؛ وذلك لأنه قد يتفق أن استنباطه الذي استنبطه - ولكنه لم يستطع تحصيل ركون النفس إليه - يمنعه عن الركون إلى فتوى من خالفه بحيث يفقد التقليد ما ينبغي أن تكون له من الطريقية و المراتية ، فإذا صار الأمر كذلك اضطر إلى الاحتياط .

كما أن المشكلتين اللتين أبرزناهما أمام فتوى المتجزئ تجعلان فكرة التجزي فكرة مرنة قد تصحّ وقد لا تصحّ ، لا كما قد يقال من استحالة التجزي ؛ لأنّ الملكة بسيطة لا تتجزأ ، ولا كما قد يقال من ضرورة التجزي لاستحالة الطفرة .

وقد أجب على الأوّل : بأنّ الملكة والقدرة وإن كانت بسيطة ، ولكن مصبّها وهو استنباط الأحكام متعدّد ومختلف باختلاف الموارد في السهولة والصعوبة ، أو في مقدار المراس الذي يمتلكه صاحب الملكة في ذلك الحقل .

كما علّق على الثاني : بأنّ هذه الاستحالة استحالة عادية لا عقلية ؛ إذ لا مانع من حصول ملكة الاجتهاد المطلق دفعة واحدة ولو بالإعجاز والإفاضة من الله تعالى (٢١) .

أقول : إنّ حالة الركون التي تحصل للفقهاء بفتواه قد لا تحصل للشخص إلا في الأخير ، أي حينما يصبح فقيهاً مطلقاً ؛ لما يحصل عنده وقتئذٍ من سعة الإطلاع وكثرة المراس .

ثمّ إنّ الحديث في التجزي والإطلاق منصبّ عادة على الملكة ؛ أمّا بلحاظ الفعلية فعادة يكون الإطلاق مسبوقاً بالتجزي ، ويكون رأي المتجزئ حجة لنفسه لا محالة ، ولكن البيان الذي شرحناه ليس خالياً عن التأثير نهائياً في جانب الفعلية أيضاً .

ثمّ إنّ المشكلة تبرز بشكل أقوى لدى من يحاول تقليد المتجزئ منها لدى نفس المتجزئ ، فيصعب في كثير من الأحيان للمقلّد الملتفت الوثوق بالإحاطة

الكافية للمتجزئ على ما له دخل في استنباط ما استنبطه أو المران الكافي في الاعتماد على ما استنبطه .

والمشكلتان ذاتهما تبرزان كثيراً في قضائه أيضاً . وهناك روايتان في باب القضاء قد يستفاد من أحديهما أَنَّ المنصوب من قبل الإمام (عليه السلام) للقضاء هو الفقيه المطلق ، وقد يستفاد من الأخرى أَنَّ المنصوب من قبله يشمل المتجزئ .

فالأولى : مقبولة عمر بن حنظلة التي ورد فيها « ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً ؛ فإنني قد جعلته عليكم حاكماً ... » (٢٢) .

والثانية : رواية أبي خديجة التامة سنداً عن الصادق (عليه السلام) « إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم ؛ فإنني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه » (٢٣) .

ولوثبت شرط الإطلاق بالحديث الأول فظاهره إطلاق الفعلية لا الملكة .

والصحيح أَنَّ الحديثين معاً ينظران إلى النكتة الارتكازية ، وهي المعرفة بالأحكام بالقدر الذي يركن إليه في مورد المرافعة . على أَنَّ رواية أبي خديجة وردت بصياغة تشبه المقبولة ، وهي ما ورد في الوسائل عن محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن أبي الجهم عن أبي خديجة قال : بعثني أبو عبد الله (عليه السلام) إلى أصحابنا فقال : « قل لهم : إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى في شيء من الأخذ والعطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق ، يجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا ؛ فإنني قد جعلته عليكم قاضياً ، وإياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر » (٢٤) .

وأما الرواية من حيث السند فإنّ في الراوي عن أبي خديجة وهو أبو الجهم بحثاً (٢٥).

المحور الرابع : في وظيفة غير الأعم

وقد بحثنا ذلك مفصلاً في كتاب مباحث الأصول الجزء الأول من القسم الثاني عن الشهيد الصدر عليه السلام مع بعض التعليقات عليه ، فنرجح هنا إحالة الأمر إلى هناك (٢٦) والاقتصار هنا على ذكر نكتتين :

النكتة الأولى : إنّه لو كانت مخالفة الأعم لغير الأعم أوجبت فقد ركون غير الأعم إلى رأيه وامتناعه عن العمل بفتوى نفسه فهذا لا يعني بالضرورة جواز تقليده للأعم ؛ فإنّه في غير ما لو فرض الفرق بينهما عظيماً جداً لا يعتبر رجوعه إلى الأعم من رجوع غير أهل الخبرة إلى أهل الخبرة بالنحو المسموح به في الارتكاز أو المشمول للإطلاقات ، فعندئذٍ لابدّ له من الاحتياط أو التباحث مع العالم كي يتبيّن له الحال .

النكتة الثانية : إنّ الشبهة في إتكاء غير الأعم على فتوى نفسه لها تقريبان :
التقريب الأول : أنّ غير الأعم لا يستطيع أن يثق بصحة ما وصل إليه من حكم واقعي أو ظاهري أو وظيفة عملية مادام يحتمل أنّه إن تباحث مع الأعم عدله عن رأيه .

وهذا ما يرد عليه أكثر النقوض المذكورة في كتابنا (مباحث الأصول) مع حلّ حاصله : أنّ تعديل الأعم لغير الأعم عن رأيه فيما يتصور فيه التفاضل لا يكون إلا بتبديل موضوع الحجية له بإبراز أمر أو نكتة له لم يكن واصلًا إليه في فحصه ، فلا يبقى مجال عندئذٍ لهذا الإشكال إلا بإرجاعه إلى التقريب الثاني .

التقريب الثاني : هو أنّ العمل بالحجية اللفظية أو العملية أو الأمن العقلي متوقّف على الفحص ، ومن الفحص الرجوع إلى الأعم بالتباحث معه إذا احتمل

أنّه سيعدله عن رأيه ، فيجب عليه ذلك ، بل إذا احتمل الأعلّم أيضاً تبدّل رأيه صدفة لو تباحث مع غير الأعلّم وجب عليه ذلك ؛ لأنّه نوع من الفحص .

وحاصل الجواب - الذي يستفاد ممّا أسلفناه في كتاب مباحث الأصول - هو : أنّ أدلّة الفحص لم توجب الفحص إلا بمقدار فحص ذي الخبرة عن مصادر الأحكام من الكتاب والسنة بالنحو المتعارف من الفحص ، وليس من ذلك التباحث مع الأعلّم .

إلا أنّ الإنصاف أنّ هذا يرجع إلى مدى احتمال التراجع عن الرأي لو تباحث مع غيره سواء الأعلّم أو غيره . فلو كان الاحتمال كبيراً معتدّاً به دخل التباحث معه لدى الإمكان في الفحص المستفاد عرفاً وجوبه من أدلّة وجوب الفحص .

المحور الخامس : في تحليل وفلسفة عملية الإفتاء والتقليد

لا شك إنّ التقليد في الفهم الارتكازي العقلاني الذي جوّزه عبارة عن رجوع غير أهل الخبرة إلى أهل الخبرة ، وهذا ينطبق بوضوح حينما يخبر الفقيه عن الحكم الواقعي حيث يقال : إنّ الفقيه كان من أهل خبرة الأحكام ، فجاز لفقيه تقليده من باب رجوع غير أهل الخبرة إلى أهل الخبرة .

ولكن الإشكال يقع في كثير من موارد إفتاء الفقيه التي يفتي فيها بالحكم الظاهري لا الواقعي حيث يقال : إنّ تلك الأحكام الظاهرية إنّما هي أحكام ظاهرية لنفس الفقيه لا للمقلّد ؛ وذلك لا لأجل أنّ جعل الحكم كان مختصاً بالفقيه دون العامي بل و دون الحكم الظاهري المجعول مشروط بشرائط غير فعلية بشأن العامي من قبيل الفحص أو اليقين السابق أو العلم الإجمالي ونحو ذلك ، وعندئذٍ فهل يقلّد العامي الفقيه في الحكم الواقعي أو في الحكم الظاهري الذي يكون للفقيه أو الحكم الظاهري الذي يكون لنفس العامي ؟ !

فإن فرض الأول فالفقيه لا يعلم بالحكم الواقعي حسب الفرض ، فكيف يقلد في مالا يعلمه ؟ !

وإن فرض الثاني فلا معنى لأخذ المقلد حكم المقلد ؛ فإن المقلد يريد حكم نفسه لا حكم مقلده .

وإن فرض الثالث فهذا الفقيه ليس من أهل خبرة الأحكام الظاهرية لهذا العامي ، بل هو من أهل خبرة أحكام نفسه الظاهرية ، فكيف يرجع إليه العامي ؟ ! في حين أن ظاهر الأدلة اللفظية هو إمضاء نفس ماهو المرتكز عقلائياً ، خصوصاً مثل قوله : « أما لكم من مفزع ، أما لكم من مستراح تستريحون إليه » (٢٧) فالمفهوم عرفاً من مثل هذا اللسان هو أن الأحكام سواء الواقعية منها أو الظاهرية مشتركة بين الفقهاء والعوام في المرتبة السابقة على جواز التقليد ، وأن التقليد إنما جاز لأنه المقلد من ذوي الخبرة بتلك الأحكام ، وهذا هو المرتكز متشريعاً أيضاً ، وهذا هو التطبيق للمرتكز العقلائي عن التقليد ، وبما أن البحث هنا ليس في أصل جواز التقليد ، بل المفروض هو الفراغ عن جوازه ، إمّا للأدلة اللفظية أو للارتكاز المتشرعى أو للارتكاز العقلائي الذي لولا ردع الشارع لسرى ولو خطأ إلى الشرعيات ، فعدم ردع الشارع يكون دليلاً للإمضاء ، فبعد ذلك لا تبقى حجية لهذا الظهور ، أعني ظهور الروايات في نفس ما عليه الارتكاز من كون التقليد رجوعاً إلى أهل الخبرة ، وكون الأحكام مشتركة بين العالم والعامي في المرتبة السابقة على جواز التقليد ؛ لأن حجية الظهور إنما تكون على تقدير أثر عملي لذلك في حين أنه لا أثر عملي بعد فرض أصل جواز التقليد في الشرعيات في التكليف العقلائي لذلك وأنه هل هو بملاك الرجوع إلى أهل الخبرة أولاً ، فليكن اشتراك العامي والعالم في الحكم بعد جواز التقليد أو بعد التقليد ، وأيّ ضمير في ذلك ؟ !

وقد يقال : إنه يكفي أثراً لذلك جواز إفتاء العامي بحكمه حتى لو لم يحز له تقليد هذا الشخص أو قل الإفتاء بحكم الله المشترك في المرتبة السابقة على جواز التقليد .

لكن هذا الأثر غير كافٍ بناءً على قيام الظهور أو مطلق الأمارات مقام العلم الموضوعي الصفتي ؛ أمّا بناءً على إنكار ذلك لعدم الاعتراف بالعلم الاعتباري الذي يقوله الشيخ النائيني رحمته الله وعدم شمول أدلة الحجية لأثر الأخبار لأنه من آثار القطع المتنوعي الصفتي ، وليس من قبيل الاستصحاب مثلاً الذي هو كان أثراً لليقين السابق فالمستظهر كونه أثراً لليقين الطريقي فلا دليل . على حجية ظهور الدليل في كون التقليد في الشرعيات في تكييفه كالتقليد الثابت لدى العقلاء .

وقد يذكر لذلك في المقام بعض الآثار من قبيل :

١ - لو كان الإمام يصلّي تماماً مثلاً وهو فقيه وفتواه في وضعه الخاص هو القصر ؛ لأنّ عمله في السفر مثلاً ، وليس التمام إلا أنه رغب في الاحتياط بالجمع بين القصر والتمام دركاً للواقع ، فأراد المأموم أن يقتدي به في الوقت الذي كان مشغولاً بالتمام وكان مرجعه يفتي في من عمله في السفر بالتمام ، فبناءً على التكييف العقلاني للتقليد يصح إقتداؤه بهذا الإمام ؛ لأنّ صلاة الإمام التامة صحيحة حسب فتوى مرجع المأموم وإن لم تطابق فتوى الإمام ، أمّا بناءً على أنّ الاشتراك في الحكم الظاهري إنّما يكون في طول جواز التقليد فيما أنّ الإمام هو فقيه ولا يجوز له تقليد هذا المرجع لا تثبت صحة صلاته لا بحكم واقعي لعدم إفتاء المرجع بالواقع ، ولا بحكم ظاهري ؛ لأنّ ما يفتي به المرجع ليس حكماً ظاهرياً للإمام ، فلا يجوز الاقتداء به .

إلا أنّ هذه الثمرة غير صحيحة ؛ فإنّ موضوع جواز الاقتداء ليست هي صحة صلاة الإمام وفق الحكم الذي يجوز للإمام إتباعه ولو ظاهراً ، بل موضوعه هو

الصحة الواقعية إلا أنه يجوز للمأموم ترتيب آثار الصلاة الواقعية ظاهراً على صلاة الإمام متى ما كانت صلاة الإمام ظاهراً صحيحة بشأن المأموم ، وفي المقام تكون صلاة الإمام ظاهراً صحيحة بشأن المأموم ولو في طول جواز تقليده لذلك المرجع .

٢ - لو قلنا في الاستنابة عن الميت مثلاً إنَّ ظاهر عقد الإجارة هو العمل بحكم الميت ؛ وكان مرجع النائب غير جائز التقليد للميت ؛ لأنَّ الميت كان فقيهاً أو لأنَّ ذلك المرجع في زمان حياة المنوب عنه لم يكن فقيهاً أو لأيِّ سبب آخر ، فلو قلنا باشتراك الأحكام الظاهرية بين العالم والجاهل في الرتبة السابقة على جواز التقليد فللمقلد أن يعمل في عمله النيابي وفق فتاوى مرجعه ؛ لأنها تمثل أحكام الكل حتى الميت ، أمّا لو قلنا بأنَّ الاشتراك فيها إنّما يكون على أثر جواز التقليد فبما أنَّ مرجع النائب لم يكن يجوز للميت تقليده فلا تمثل فتاواه حكم الميت فلا يجوز للنائب أن يعمل في عمله النيابي وفق فتاوى مرجعه .

إلا أنَّ هذا الأثر نظري أكثر من كونه عملياً ؛ لأنَّه لو صحَّ انصراف عقد الإجارة فإنَّما ينصرف إلى ما كانت الوظيفة الفعلية للمنوب عنه ، أي العمل وفق فتاوى من كان يرى المنوب عنه العمل بها مجزياً له من غير تأثير لطريقة تكيف التقليد على الانصراف سلباً أو إيجاباً .

٣ - لو قلنا في باب العلم الإجمالي بالالتزام بأنَّ قيام الأمانة في بعض الأطراف وفق المعلوم بالإجمال تحلَّ العلم الإجمالي ولكن قيام الاصل المثبت للتكليف في بعض الأطراف لا يحلَّه فقد يقال في المقام ؛ إنَّه بناء على اشتراك الحكم بين العالم والعامي في الحكم لو أفتى العالم في طرف من أطراف العلم الإجمالي وفق الحكم المعلوم بالإجمال على أثر أمانة دلَّت عليه ففتواه أمانة للعامي على الحكم وينحلَّ علمه الإجمالي ، إمّا بناء على كون هذا الاشتراك في

طول جواز التقليد فقد يقال : إن فتوى الفقيه عندئذ لا تكون إلا بحكم الأصل ، فلا تحلّ العلم الإجمالي .

إلا أن هذه الثمرة أيضاً علمية أكثر منها عملية فإنّه لو سلّمنا التفصيل بين الأمانة والأصل في كون الأولى تحلّ العلم الإجمالي دون الثانية فغاية ما نكتشف بذلك بعد فرض مسلمية إمضاء ما يفهمه العرف من التقليد في مقام العمل هي أن فتوى الفقيه حتى ولو كانت في طول جواز التقليد جعلت أمانة وعلماً مثلاً لا أصلاً عملياً بحتاً ، ولا تصل النوبة إلى اكتشاف اشتراك كلّ الأحكام الظاهرية بوجه من الوجوه بين العالم والعامي قبل التقليد وقبل جواز التقليد .

وعلى أية حال فلتكييف عملية التقليد في مورد الأحكام الظاهرية بنحو يرجع إلى قانون الرجوع إلى أهل الخبرة المرتكز لدى العقلاء وجوه :

الوجه الأول : ما قد يناسب مباني الشيخ النائيني رحمته الله من أن الفقيه يفتي بالواقع لا بالحكم الظاهري فحسب ؛ وذلك على أساس العلم الإعتباري بالواقع . ولا إشكال في اشتراك الواقع بين الكلّ .

وهذا الوجه لا يتم مبنئ ولا بناء ؛ فإننا لا نؤمن بأصل مبنئ جعل العلم اعتباراً ، ولو كان فقد اختص الجواب بمورد الإفتاء بالأمارات دون الإفتاء بالأصول ، على أن العلم الاعتباري ليس خبرة كي يجعل التقليد رجوعاً إلى أهل الخبرة ، فتقليد العالم بهذا العلم يشبه تقليد من حصل له العلم بالرمل أو الإسطرلاب أو الاستخارة ممّا لا علاقة له بتقليد أهل الخبرة وإن كان تقليداً للعالم .

الوجه الثاني : أننا نستكشف من جواز التقليد والذي فرغنا عنه تمامية موضوع الحكم الظاهري بشأن العامي بتنزيل حالات الفقيه منزلة ثبوتها للعامي ؛ فكأن فحص الفقيه فحص للعامي ، وعلمه الإجمالي علم له ويقينه يقيناً له ، وهكذا .

إلا أن هذا الوجه لا ينفع في تطبيق ما ثبت جوازه في الشرع من التقليد على ما هو المرتكز عقلائياً من حقيقة التقليد ؛ لأنّ التنزيل المفروض إنّما ثبت بجواز التقليد ، ففي الرتبة السابقة على جواز التقليد ليست الأحكام الظاهرية مشتركة بين العالم والعامي ؛ لعدم تحقق شروطها في العامي ، فليس الرجوع إليه رجوعاً ناتجاً من كونه خبرة ، فجواز هذا التقليد أمر تعبدّي بحت ، وقد فرضنا أنّ ظاهر روايات التقليد هو الإشارة إلى نفس الأمر المرتكز لدى العقلاء .

الوجه الثالث : أن يقال : إنّنا نكتشف من دليل جواز التقليد بعد ظهوره في الإشارة إلى الأمر العقلاني إطلاق الأحكام الظاهرية للعالم والعامي على حدّ سواء حتى بلحاظ ما قبل جواز التقليد ، أي إنّ الحكم الظاهري الذي يكتشفه الاستنباط الصحيح المشتمل على الشروط - من الفحص والعلم الإجمالي واليقين السابق وما شابه - جعله الله حكماً ظاهرياً عاماً للناس ولو كان الحكم عقلياً وشروطه منتفية في العامي فقد جعل الله الحكم المماثل له بشأن العامي ، وبما أنّ كلّ فقيه يعتقد أنّ استنباطه هو الاستنباط الصحيح فهو يعتقد أنّ الحكم الذي اكتشف مطلق يشمل العامي ، فيفتي بذلك ، فاكشاف إطلاق الأحكام للعامي وإن كان في طول دليل أصل جواز التقليد في الجملة ، ولكنه ليس في طول نفس جواز التقليد ، فحتى الذي لا يكون مستجمعاً لشروط جواز التقليد كما لو كان فاسقاً أو يكون مؤهلاً للتقليد ، ولكن صاحبه فقيه لا يجوز له التقليد يكون من حقه أن يفتي صاحبه بما استنبطه من الأحكام .

وهذا الوجه وكذلك الوجه السابق لولا الإشكال الماضي يتوقّف :

أولاً : على فرض ثمرة عملية لظهور دليل التقليد في كونه إمضاء لنفس الارتكاز العقلاني حتى يكون حجة تعبدّاً ، أو كون هذا الظهور من الظهورات المورثة للقطع .

وثانياً : على فرض عدم وجود حل آخر تام بمقتضى القواعد من دون حاجة إلى استكشاف مؤونة زائدة كمؤونة هذا الوجه أو مؤونة الوجه السابق .

الوجه الرابع : - وهذا الوجه يكون تاماً بمقتضى القواعد ، وبلا حاجة إلى أية مؤونة زائدة تعبدية - هو أن شروط الحكم الظاهري كلها متوفرة بشأن العامي ؛ فإن تلك الشروط عبارة عن الفحص والعلم الإجمالي واليقين السابق والشك ، أما الفحص فليس هو في واقعه مشروطاً ، وإنما الشرط هو عدم المقيد أو المخصّص أو الحاكم أو الملزم في معرض الوصول ومن هو من أهل الخبرة هو الذي يشخص تحقق ذلك .

وأما العلم الإجمالي فبشأن العامي يحلّ محلّه مجرد احتمال التكليف قبل الفحص أو يقال بأن منشأ العلم الإجمالي التعبدى الحاصل للفقير وهو خبر الثقة مثلاً والذي هو في معرض الوصول - ولذا وصل إلى الفقير - يكون هو المنجز للأطراف ، وأما اليقين السابق فقد نقّحنا في محلّه عدم اشتراطه في الاستصحاب وكفاية ذات المتيقن السابق ، والفقير هو الذي يكون خبرة تشخيص ذلك ، وأما الشك فهو موجود لدى العامي بلا إشكال .

الوجه الخامس : - وهو أيضاً يكون تاماً على مقتضى القواعد وبلا حاجة إلى مؤونة تعبدية - إننا لو لم نسلّم بكفاية عدم المخصّص والمقيد والحاكم والملزم والمتيقن السابق والمنشأ التعبدى للعلم الإجمالي كخبر الثقة لم تصل النوبة إلى مثل شرط الفحص ، بل يكون الشرط إحراز تلك الأمور ولو تعبداً .

والوجه في قولنا : ولو تعبداً هو إيماننا بأن التعبد يقوم مقام العلم الطريقي والموضوعي الطريقي .

وعندئذ نقول : إن تقليد العامي في الحكم النهائي يرجع بنظرة تحليلية إلى تقليده أولاً في عدم المقيد والمخصّص والحاكم والملزم وفي ثبوت المتيقن

ومنشأ العلم الإجمالي الذي هو بنفسه منجز أو يكون نفس إفتائه بالحكم المعلوم للمقلد ثم تقليده في بالنتيجة وحجية الفتوى الأولى في التقليد الأول بتحقيق شرط التقليد الثاني والتقليد الأول قد يكون تقليداً في أمر واقعي لا يختلف الأمر فيه بين العامي والعالم ، وقد يكون أيضاً تقليداً في حكم ظاهري كما إذا كان المتيقن السابق ثابتاً عند الفقيه ظاهراً لا واقعاً فيحلل ذاك التقليد أيضاً إلى تقليدين وهكذا إلى أن ننتهي إلى التقليد في أمر واقعي .

وهذا الوجه وإن كان تاماً أيضاً في إشباعه لتخريج التقليد على مبدأ الرجوع إلى أهل الخبرة فيما هو خبرة فيه قبل التقليد وقبل جواز التقليد ؛ لأنه يكفي إشباعاً لذلك الخبر وية المسبقة بالنسبة لكل تقليد ولو بسبب تقليد مسبق .

ولكن الوجه الرابع أقرب إلى الذوق المتشرعي الذي يرى أن الاشتراك في الأحكام بين العامي والعالم ثابت قبل كل تقليد وقبل جواز التقليد .

على أنه لا داعي للتسليم بشرطية إحراز تلك الأمور .

المحور السادس : في إجزاء العمل بالفتوى السابقة عن القضاء والإعادة

قد نقّحنا في علم الأصول : أن الأصل في الأمر الظاهري هو عدم الإجزاء .

ولكننا نقول هنا بأن قوله (عليه السلام) في صحيحة يونس : « أما لكم من مفرع ؟ أما لكم من مستراح تستريحون إليه ؟ ... » يدلّ بإطلاقه على الاستراحة الكاملة والاعتماد الكامل ، وهذا لا يكون إلا بفراغ البال عن عدم وجوب الإعادة والقضاء في المستقبل فهذا لا محالة يدلّ على الإجزاء ، والارتكاز وإن كان غير مقتضى للإجزاء ولكن لا يوجد في الارتكاز ما يمنع عن جعل الإجزاء بالنسبة لمن يتقّمص قميص المولوية حتى يكون كاسراً للإطلاق .

وبكلمة أخرى : إنّ الارتكاز العقلاني إن لاحظناه في الحياة الإعتيادية كمراجعة الطبيب والمهندس وما إلى ذلك فلا معنى للإجزاء فيها بمعنى الأمن من

العقاب وسقوط الاحتجاج وعدم التنجيز ، وإنما ذلك يتصور له معنى في التقريب الثاني للارتكاز ، وهو أن من يتقصر من العقلاء قميص المولية يجعل التقليد لأهل الخبرة في الوصول إلى ما يريده المولى حجة على رعيته ، وهذا نسبته إلى جعل الإجزاء وعدمه حيادية ، فالارتكاز وإن لم يكن يقتضي ضرورة جعل الإجزاء عن القضاء والإعادة بعد انكشاف الخلاف ، ولكنه لا يمنع أيضاً عن جعل ذلك ، بل يرى جعله أمراً مناسباً ما دام أن خطأ العبد نشأ من خطأ الحجة ، إذن فالارتكاز لا يكسر هنا الإطلاق الثابت في الدليل اللفظي .

مناقشة وردة :

وقد تقول : إن الدليل اللفظي للتقليد لو كان نظره إلى الارتكاز محرز من محض معرفتنا بأن التقليد أمر ارتكازي لصح ما ذكرتم من أن ضيق الارتكاز لا يبطل إطلاق اللفظ مادام أن الارتكاز ليس له مفاد سلبي ضد الإطلاق ، ولكن رواية « أما لكم من مفرع ؟ أما لكم من مستراح تستريحون إليه ؟ » فيها إشارة لفظية واضحة إلى الارتكاز ؛ لأنها جاءت بلسان التأنيب والاستفهام الإنكاري ، وهذا لا يناسب إلا مع فرض النظر إلى ما هو ثابت مسبقاً من الارتكاز ، وعندئذ فضيق الارتكاز نفسه يكسر الإطلاق اللفظي ؛ لأن اللفظ لم يقصد به إلا إمضاء الارتكاز ، ولا يتوقف انكسار الإطلاق على دلالة سلبية في الارتكاز .

الجواب : إن اللفظ لو كان بمدلوله المباشر ناظراً إلى أن المقصود هو إمضاء الارتكاز صح ما مضى من أن ضيق الارتكاز كاسر للإطلاق ولكن اللفظ ليس بمدلوله المباشر هوذلك ، وإنما نحن نستفيد من لغة التأنيب أو الإستفهام الإنكاري النظر إلى ارتكاز من هذا القبيل ، وتكفي عرفاً في تصحيح هذه اللغة ارتكازية أصل هذا المطلب ولو فرض أن شعاع الارتكاز لا يشمل كل أشعة الإطلاق اللفظي فما دام أن الارتكاز لا يشمل كل أشعة الإطلاق اللفظي فما دام أن الارتكاز ليس له مدلول سلبي يكسر الإطلاق يبقى الإطلاق سليماً .

بقي في المقام أمور :

الأمر الأول : أن صحيحة يونس : « أما لكم من مفزع ... » كما تدلّ على حجية الفتوى ، كذلك تدلّ على حجية خبر الواحد ، إذن فكما تدلّ على إجزاء التقليد بالنسبة لما بعد انكشاف الخلاف فيما إذا كان الخطأ في الفتوى لا في طريقة استيعاب العامي للفتوى ، كذلك تدلّ على إجزاء الأخذ بخبر الواحد للفقهاء نفسه فيما إذا ثبت خطأ المخبر الثقة لا في استنباط الفقيه ، فلو أخطأ الفقيه في الاستنباط فعمله لا يجزئ في سقوط القضاء والإعادة بعد انكشاف الخلاف ولكن فتواه تجزي العامي في سقوطهما بعد انكشاف الخلاف ، ولكن لو كان تورط الفقيه في الخطأ نتيجة أن الراوي أخبره مثلاً بأنه كان خاطئاً في النقل فهذا يتم الإجزاء حتى بالنسبة للفقهاء .

الأمر الثاني : ما ذكرناه من بحث الإجزاء عن القضاء والإعادة لسنا بحاجة إليه في موردين :

أحدهما : ما لو كان الخطأ الواقع مشمولاً لحديث « لا تعاد » أو نحوه ، بناء على عدم اختصاص حديث « لا تعاد » بالنسيان ، فعندئذ يتم الإجزاء بلا حاجة إلى هذا البحث ، كما هو واضح .

ثانيهما : ما لو كان الرأي الجديد للفقهاء هو الاحتياط ، وكان احتياطه ناشئاً من العلم الإجمالي إمّا بوجوب ما كان يفتي به سابقاً أو بوجوب شيء آخر ، كما لو كان يفتي بالقصر مثلاً ثم تردّد بين القصر والتمام أو كان يفتي بالجمعة ثم تردّد بين الظهر والجمعة ، ففي هذا الفرض يتم الإجزاء بلا حاجة إلى البحث الذي عرفت ؛ وذلك لأن العلم الإجمالي يكون بلحاظ العامي علماً إجمالياً مردداً بين ما خرج عن محلّ الابتلاء وهو العمل الذي فعله وما هو داخل في محلّ الابتلاء وهو العمل الذي لم يفعله أو قضاؤه .

الأمر الثالث : في حدود الإجزاء الذي حققناه ، وذلك من جهتين :

الجهة الأولى : أن الرأي المتبدل قد يفترض رأياً قطعياً وأخرى يفترض رأياً تعبدياً ، كما أن تبدل الرأي قد يفترض عبارة عن العلم بخلاف الرأي الماضي وقد يفترض تعبداً ضد التعبد السابق . فهل الإجزاء ثابت في كل هذه الفروض أو في بعضها ؟

وهذا التقسيم يختص بفرض القول بالإجزاء لنفس الفقيه كما قلنا به فيما لو كان خطأ الفقيه راجعاً إلى خطأ الراوي في النقل .

أمّا المقلّد فكلا الرأيين يكونان عادة ثابتين له بالتعبد ، وهو التعبد بفتوى الفقيه . وعلى أية حال فقد يقال : لو كان الرأي الأول ثابتاً بالقطع لا بالتعبد لم يكن مجزياً بعد انكشاف الخلاف ؛ لأنه لم يكن حكماً ظاهرياً حتى نقول فيه بالإجزاء ، ومن هذا القبيل لو نفى جزء مثلاً بالبراءة العقلية ثم انكشف الخلاف أو كان الرأي الأول ثابتاً بالظن الانسدادي على الحكومة فإنه لا دليل على إجزاء حكم العقل لدى انكشاف الخلاف .

ونحن نقول وفق ما عرفته من تمسكنا براوية يونس : « أما لكم من مفزع... » : إنه متى ما كان المفزع وهو الراوي أو المفتي هو المخطئ ثبت الإجزاء سواء أورث كلامه القطع أو لا ، ومهما كان الخطأ في نفس العامل المقلّد أو الفقيه فلا إجزاء له بعد انكشاف الخطأ .

مناقشة وردة :

وقد يقال : لو ثبت خطأ الرأي الأول بالقطع فلا إجزاء له ؛ لأنه لا شك في أنه كان باطلاً ، أمّا لو ثبت خطأه بالتعبد فليس من المعلوم أن أيّ التعبدتين هو الصحيح ؟ فالتعبد الأول ينفذ في إجزاء ما وقع في زمانه كما أن التعبد الثاني ينفذ في إجزاء ما وقع في زمانه .

وهذا الكلام غير صحيح ؛ لأنّ التعبد الأول بعد أن زال في الزمان الثاني ، فكما لا ينفع للعمل الجديد في الزمان الثاني كذلك لا ينفع لنفي الإعادة و القضاء في الزمان الثاني ، وإنّما ينفع للإجزاء بالعمل الأول مادام ذلك التعبد موجوداً ، لا بعد زواله إلا إذا ثبت بدليل تعبدي إجزاؤه عن القضاء والإعادة .

ونحن أثبتنا إجزاءه بدليل تعبدي ، وهو إطلاق رواية يونس : « أما لكم من مفرغ ... » ، فالمهم أن نرى أنّ هذا النص الدالّ على الإجزاء هل يوجد لدلالته إطلاق لما إذا ثبت خطأ الرأي الأول بالقطع أو لا ؟

ولعلّ مقتضى التحقيق في ذلك أن يقال : لو كان المستفاد من هذا النص هو الإجزاء الواقعي إذن يثبت له الإطلاق لما إذا ثبت الخطأ بالقطع ، كما أنّ حديث « لا تعاد » الدالّ على الإجزاء الواقعي ثابت لفرض انكشاف الخطأ بالقطع واليقين .

ولكن لو ادّعى القول بأنّ المستفاد عرفاً من ذلك ليس بأكثر من الإجزاء الظاهري ؛ وذلك بمناسبة أنّ أصل حجية الفتوى لم تكن إلا حكماً ظاهرياً ، والإجزاء إذا كان ظاهرياً فبقاؤه بعد الانكشاف القطعي للخلاف غير معقول ، لأنّ كلّ حكم ظاهري ينتهي بالانكشاف القطعي لخلافه .

فالنتيجة : هي عدم الإجزاء في صورة الانكشاف القطعي للخلاف ، واختصاص الإجزاء بصورة الانكشاف التعبدي للخلاف .

ولا يخفى أنّ دعوى ظاهرية الإجزاء ليست إلا مجرد دعوى استظهار ، وإلا فمجرد كون حجية الفتوى حجية ظاهرية لا تستلزم ظاهرية الإجزاء ترتّب حكم ظاهري أو حكم خيالي بحت يوجب الإجزاء الواقعي ، كما لو أخفت إنسان مكان الجهر أو جهر مكان الإخفات أو أتمّ في السفر بحكم ظاهري خيالي ثم انكشف له خطؤه .

الجهة الثانية : أَنَّ المتيقّن من الإجزاء هو الإجزاء عن القضاء بلا إشكال ، ولكن يوجد هناك موردان آخران يحتمل فيهما الإجزاء أيضاً :

المورد الأول : الإعادة في داخل الوقت ؛ فَإِنَّه يمكن أن يقال : إِنَّ الاضطراب النفسي من ناحية احتمال الابتلاء بعد العمل بالإعادة أيضاً نوع من عدم الانتكاء وعدم الرادع فينفعه إطلاق قوله : « أما لكم من مفزع ؟ أما لكم من مستراح تستريحون إليه ؟ » .

إلا أَنَّ أستاذنا الشهيد رحمته الله فصلّ في تعليقه على منهاج الصالحين ^(٢٨) بين القضاء والإعادة ، فأمن بالإجزاء بلحاظ القضاء ، واحتاط بالإعادة في داخل الوقت .

المورد الثاني : هو الصحة والبطلان بلحاظ الأحكام الوضعية ، فهل دليل الإجزاء يشمل ذلك أو لا ؟ فلو عقد المقلّد عقد بيع أو نكاح أو ذبح ذبيحة أو غير ذلك من الأمور الراجعة إلى الأحكام الوضعية مستنداً إلى التقليد الأول ثم تبدّلت الفتوى أو تبدّل المرجع وكان الرأي الجديد يرى بطلان ذلك العقد أو تلك الذبيحة فهل نحكم بصحة تلك الأمور التي وقعت في زمن التقليد الأول حتى بلحاظ الآثار التكليفية التي ترتب عليها في زمن الرأي الجديد ، وهذا معنى الإجزاء في المقام ؟ أو نحكم ببطلانها بلحاظ الآثار التكليفية الجديدة ، وهذا معنى عدم الإجزاء في المقام ؟

وقد اتضح بهذا العرض التهافت المستبطن في كلام السيد اليزدي رحمته الله في المسألة ٥٣ ، حيث ذكر فيها : « إذا قلّد من يكتفي بالمرة مثلاً في التسيّجات الأربع واكتفى بها أو قلّد من يكتفي في التيمم بضربة واحدة ثم مات ذلك المجتهد فقلّد من يقول بوجوب التعدّد لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة ، وكذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة ثم مات وقلّد من يقول

بالبطلان يجوز له البناء على الصحة . نعم فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني .

وأما إذا قلّد من يقول بطهارة شيء كالغسالة ثم مات وقلّد من يقول بنجاسته فالصلوات والأعمال السابقة محكومة بالصحة وإن كانت مع استعمال ذلك الشيء ، وأما نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته ، وكذا في الحلية والحرمة ، فإذا أفتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً فذبح حيواناً كذلك فمات المجتهد وقلّد من يقول بحرمة بأن باعه أو أكله حكم بصحة البيع وإباحة الأكل ، وأما إذا كان الحيوان المذبح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله ، وهكذا » (٢٩) .

أقول : نحن لم نفهم الفرق بين مثال العقد والإيقاع ومثال الذبح ؛ فإن كان مفاد الحديث هو الفزع والاستراحة بلحاظ كلّ عمل وضعي أو تكليفي وجب الحكم بصحة كلّ من العقد والإيقاع والذبح الواقع في الزمان الأول ، وترتب آثار الصحة عليه حتى في الزمان الثاني وإن لم يجز في الزمان الثاني العقد أو الإيقاع أو الذبح وفق الرأي الأول . وإن كان مفاد الحديث هو الفزع والاستراحة بلحاظ حصول الامتثال وعدمه ، أي بلحاظ وقوع العمل بمؤدّي الحكم التكليفي في الزمن الأول لم يجز ترتيب آثار الصحة على كلّ هذه الأمور في الزمان الثاني .

والمرجّح عندنا هو كون النظر إلى وقوع العمل بالحكم التكليفي في الزمان الأول ؛ وذلك لأنّ المنصرف من الفزع والاستراحة للذين فهما منهما الإجزاء هو الفزع والاستراحة بلحاظ امتثال الوظائف ، وقيمة صحة الأمور الأخرى وفسادها ترجع إلى ماتنتهي إليها بالآخرة من الامتثال أو العصيان .

ولوشككنا في هذا الاستظهار كفانا الرجوع إلى الأصل ؛ فإنّ الأصل - كما نقحناه في علم الأصول - في الأحكام الظاهرية عدم الإجزاء ، وإنّما أثبتنا الإجزاء

هنا بدليل تعبدى وهو صحيحة يونس ، فلا بدّ من الاختصار في ذلك على قدر المتيقّن .

وفي ختام البحث عن أجزاء الرأي السابق بالنسبة للمقلّد ينبغي إلفات النظر إلى نكّتين :

النكّة الأولى : لو قلنا في مورد تساوي الفقيهيّن بالتخيير في التقليد وقلنا بأنّ التخيير تخيير فقهي لا أصولي ، أي إنّ المنجّز على المقلّد إنّما هو مقدار الجامع بين الفتويين ، وليست كلّ فتوى يختارها لأجل التقليد حجة له حتى في إبطال الفتوى الأخرى وقلنا بأنّ التخيير استمراري وليس ابتدائياً فعُدل المقلّد على أساس استمرارية التخيير إلى الفقيه الثاني بعد أن كان قد عمل بفتوى الفقيه الأول فهذا يبدو أنّ الإجزاء نتيجة طبيعية لتلك المباني ، أعني مباني التخيير الفقهية الاستمرارية ، ولا نحتاج لإثبات الإجزاء هنا إلى البحث الذي بحثناه ؛ فإنّ المقدار المنجّز عليه سابقاً ولاحقاً هو الجامع بين الفتويين ، وقد عمل في عمله السابق بالجامع ضمن عمله بالفتوى الأولى ، فما عدا ممّا بدا حتى تجب عليه الإعادة أو القضاء ؟ !

نعم ثم تبقى عليه مشكلة حصول العلم الإجمالي أحياناً ببطلان أحد عمليه ، كما لو عمل في بعض صلواته بفتوى القصر ، ثم عمل في صلوات أخرى بفتوى التمام في الظروف المتشابهة لظروف الصلوات الأولى ، فهو يعلم إجمالاً ببطلان إحدى الصلاتين .

بل ومشكلة حصول العلم التفصيلي بالبطلان أحياناً ، كما لو قصر في الظهر على الفتوى الأولى ، ثم أتمّ في العصر على الفتوى الثانية مع تشابه الطرفين للصلاتين ، فهو يعلم تفصيلاً ببطلان صلاة العصر ؛ إمّا لزيادة ركعتين أو لفوات شرط الترتّب بين الصلاتين .

إلا أنَّ هذه المشاكل هي في الحقيقة مشاكل القول بالتخيير الاستمراري ،
وسياتي بحثها ضمن بحث التخيير إن شاء الله .

النكتة الثانية : لو عدل المقلّد من الرأي الأول إلى الرأي الثاني مع بقاء الرأي الأول على ترجيحه على الرأي الثاني بلحاظ زمانه ، فقد يبدو أنَّ الإجزاء أمر طبيعي بلا حاجة إلى البحث السابق ، مثاله : ما لو قلّد الأعم في بعض أعماله ثم فسق الأعم ، فعدّل إلى تقليد المفضول بناء على دليل تعبدي على شرط العدالة في التقليد ، فلا يمكن للفتوى الثانية أن تكشف عن بطلان الفتوى الأولى بلحاظ زمانها ؛ لأنها بلحاظ الزمان الأول فتوى لفقيه جامع للشرائط ، وقد كان أعلم من هذا الفقيه حتى بلحاظ الزمان الثاني ، فالمفروض بالمقلّد الآن أن يبقى على تقليد الفقيه الأول بلحاظ ما وقع منه من الأعمال في زمان عدالة ذاك الفقيه .

إلا أنَّ الإجزاء المستفاد من هذا البيان لا يكون إلا إجزاءً ظاهرياً ؛ فإنّ هذا البيان إنّما أثبت في الحقيقة الإجزاء ببيان أنَّ تلك الفتوى لم يوجد ما يسقطها بلحاظ ما وقع في زمانها ، أي إنّهُ رتّب الإجزاء على بقاء حجية الفتوى بلحاظ تلك الأعمال ، ومن المعلوم أنَّ حجية الفتوى ليست إلا حجية ظاهرية ، فإجزاءها المستفاد من محض حجيتها أيضاً لا يكون إلا ظاهرياً .

والنتيجة : أنّه لو كان دليل الإجزاء منحصراً بذلك فعلى المقلّد أن يتجنّب التورط في العلم التفصيلي بالخلاف ، أي إنّهُ لو قلّد الأول في صلاة الظهر فصلها قصراً ثم فسق الأول وافترضنا ضرورة العدول تعبدّاً إلى المفضول الذي يفتي بالتمام في نفس تلك الظروف يجب على المقلّد عندئذٍ إعادة صلاة الظهر تماماً ، لا لعدم إجزاء ما صلاه قصراً عن تكليفه بالظهر ، بل لتصح صلاة العصر .

الهوامش

- (١) من الجدير بالذكر أن هذا البحث كان قد كتبه سماحة السيد دام ظلّه تعليقاً على كتاب (العروة الوثقى) ، وقد تمّ إخراجه بهذا الشكل من قبل المجلة . (التحرير) .
 - (٢) العروة الوثقى (اليزدي) ١ : ١١ .
 - (٣) وسائل الشيعة ١٨ : ٩٥ ، ب ١٠ من صفات القاضي ، ح ٢٠ . (طبعة دار الكتب الإسلامية) .
 - (٤) وسائل الشيعة ١٨ : ١٠٠ ، باب ١١ من صفات القاضي ، ح ٤ .
 - (٥) المصدر السابق ٩ : ١٠١ .
 - (٦) المصدر السابق : ١٠٥ ، ح ٢٣ .
 - (٧) المصدر السابق : ١٠٥ ، ح ٢٣ .
 - (٨) المصدر السابق : ١٠٦ ، ح ٢٧ .
 - (٩) المصدر السابق : ١٠٧ ، ح ٣٣ .
 - (١٠) أمّا محمد بن نصير فهو مشترك بين الكشي الثقة و النميري الخبيث الملعون على لسان محمد بن عثمان العمري رحمته الله .
- وقيل : إنّ محمد بن نصير هذا منصرف إلى الكشي بقريّة أنّ العياشي الراوي لهذا الحديث ، قد روى حديثاً آخر ورد في مستهلّ رجال الكشي ، رواه أبو عمرو بن عبد العزيز الكشي وهو - أعني العياشي - عن محمد بن نصير ، ونحن نعلم أنّ محمد بن نصير الذي يروي عنه الكشي هو محمد بن نصير الكشي .
- بل قيل : إنّ محمد بن نصير من هذه الطبقة منصرف إلى الكشي ؛ لاستبعاد رواية الشيعة عن النميري الذي كفر وألحد [راجع : معجم رجال الحديث (السيد الخوئي) ١٨ : ٣١٦ ، ترجمة محمد بن نصير من اهل كش] .
- والقريّة الأولى لا يبعد كونها تامة ؛ فإنّ الرواية التي رواها الكشي والعياشي معاً عن محمد بن نصير تدلّ من ناحية أنّهما قصداً شخصاً واحداً ، ولا شك أنّ مقصود الكشي هو محمد بن نصير الكشي [الرواية موجودة في أوائل إختيارات الشيخ لرجال الكشي

وموجودة في معجم رجال الحديث ٣: ترجمة بشير الهمداني [. ومن ناحية أخرى نحس أن مقصود العياشي من محمد بن نصير الذي يذكره بلا قرينة دائماً هو واحدا .
إلا أن القرينة الثانية ضعيفة ؛ لاحتمال أن يكون العياشي قد روى هذه الرواية عنه قبل
اشتهار انحرافه ، مع أنه قد عرف العياشي بنقله عن الضعفاء .

(١١) الوسائل ١٨ : ١٠٧ ، ح ٣٥ .

(١٢) المصدر السابق : ١١٠ ، ح ٤٥ .

(١٣) المصدر السابق : ١٠٧ ، ح ٣٤ .

(١٤) المصدر السابق : ١٥ : ١٠٣ .

(١٥) الإسراء : ٣٦ .

(١٦) يونس : ٣٠ .

(١٧) المائدة : ١٠٤ .

(١٨) البقرة : ١٧٠ .

(١٩) راجع : التنقيح (السيد الخوئي) ١ : ٩٠ - ٩١ .

(٢٠) الإسراء : ٣٦ .

(٢١) راجع : التنقيح ١ : ٣٣ ، ٣٥ .

(٢٢) الوسائل ١٨ : ٩٩ ، باب ١١ من صفات القاضي ، ح ١ .

(٢٣) المصدر السابق ١٨ : ٤ ، باب ١ من صفات القاضي ، ح ٥ .

(٢٤) المصدر السابق ١٨ : ١٠٠ ، باب ١١ من صفات القاضي ، ح ٦ .

(٢٥) إن المعنون في كتب الرجال بأبي الجهم عبارة عن شخصين :

أحدهما : بكير بن أعين ، ولو كنّا نحن ومن نقل عنه أبو الجهم في روايتنا هذه - وهو أبو خديجة - لكنّا نقول يحتمل في المقام أن يكون هو المقصود ؛ فإنّ وضع الطبقة يناسب ذلك ؛ لأنّ أبا خديجة من أصحاب الصادق والكاظم (عليه السلام) ، وبكير بن أعين من أصحاب الإمام الباقر والصادق (عليه السلام) ، وورد في عبارة للشيخ الطوسي (عليه السلام) في الفهرست في ترجمة زرارّة بعد عدّ إخوة له منهم بكير قوله : « ولهم روايات عن علي بن الحسين ... » [الفهرست (الشيخ الطوسي) : ١٣٣] إلا أنّنا لم نجد رواية له عن علي بن الحسين (عليه السلام) .
وعلى أيّ حال فأبو خديجة وإن كان أعلى طبقة من بكير عن أعين ؛ لأنّ بكيراً من

أصحاب الباقر والصادق عليه السلام وأبو خديجة من أصحاب الصادق والكاظم عليه السلام ولكن ما داماً قد أدركا الصادق عليه السلام معاً فأحتمال رواية بكير عن أبي خديجة وارد : إذ لم نجزم أن بكيراً مات قبل زمان أبي خديجة .

وبكير بن أعين يمكن أن يستدل على وثاقته :

أولاً : بما رواه الكشي في ترجمة أخوة زرارة بسند تام عن الحسن بن علي ابن يقطين ، قال حدثني المشايخ : أن حمران وزرارة وعبد الملك وبكيراً وعبد الرحمن بن أعين كانوا مستقيمين ... [معجم رجال الحديث (السيد الخوئي) ١٢ : ١٧] .

وثانياً : برواية ابن أبي عمير عنه بناءً على ما ورد في مشيخة الصدوق من قوله : « وما كان فيه عن بكير بن أعين فقد رويته عن أبي عليه السلام عن علي ابن إبراهيم عن أبيه عن محمد بن أبي عمير عن بكير بن أعين ، وهو كوفي يكنى أبا الجهم من موالى بني شيبان ، ولما بلغ الصادق عليه السلام موت بكير بن أعين ، قال : « أما والله لقد أنزله الله عز وجل بين رسوله وأمير المؤمنين (صلى الله عليهما) » [من لا يحضره الفقيه (الشيخ الصدوق) ٤ : ٤٤١] .

إلا أن هذا النقل يكون غريباً جداً إذا جمعنا بين ما قالوا من أن بكير بن أعين مات في زمان الصادق عليه السلام وما ذكره الشيخ عليه السلام في ترجمة محمد بن أبي عمير من قوله : « وأدرك من الأئمة ثلاثة : أبا إبراهيم موسى بن جعفر عليه السلام ولم يرو عنه وأدرك الرضا عليه السلام والجواد عليه السلام ... » فإن هذا يدل على أنه لم يدرك الصادق عليه السلام ، وكذلك ما كتبه النجاشي عليه السلام في ترجمة محمد بن أبي عمير من قوله : « لقي أبا الحسن موسى عليه السلام وسمع منه أحاديث ... » [رجال النجاشي : ٣٢٤] : فإن هذا أيضاً ظاهر في أنه لم يلق الصادق عليه السلام .

وقد يكون الحل هو حمل محمد بن أبي عمير الوارد في هذا السند على محمد ابن أبي عمير بياض السابري الذي كان من أصحاب الصادق عليه السلام ومات في زمن الكاظم عليه السلام ، لا على محمد بن أبي عمير الأفرادي الذي تدل روايته على وثاقته من يروي عنه ، إلا أن المشكلة عندئذ تقع في نقل إبراهيم بن هاشم عن ابن أبي عمير : فإن ابن أبي عمير هذا مات في زمان الكاظم عليه السلام وإبراهيم بن هاشم لقي الرضا عليه السلام .

وثانيتها : ثوير بن أبي فاختة ، وهذا أيضاً محتمل في المقام لو بقينا نحن وروايته عن

أبي خديجة ؛ لأنه قد عدّه الشيخ من أصحاب السجاد والباقر والصادق عليه السلام ، فيمكن روايته عن أبي خديجة الذي كان من أصحاب الصادق والكاظم عليه السلام ، وقد ورد في المحاسن [٢ : ٣٦٨] ، حديث عن البرقي عن أبيه عن هارون بن الجهم عن ثوير بن أبي فاختة عن أبي خديجة عن أبي عبد الله عليه السلام .

وقد يستدلّ على وثاقته بما رواه الكليني عن أحمد بن عبد الله عن أحمد بن محمد عن أبيه عن ابن أبي عمير عن أبي الجهم عن فضيل الأعور ، قال : شهدت معاذ بن كثير قال لأبي عبد الله عليه السلام : إني قد أسيرت فادع التجارة ؟ فقال : « إنك إن فعلت قلّ عقلك » أو نحوه [الوسائل ١٢ : ٦ ، باب ٢ من مقدمات التجارة ، ح ٢] .

فإذا حمل ابن أبي عمير على أبي الجهم الأزدي لا السابري بقرينة رواية محمد بن خالد البرقي عنه و صرف عن بكير بن أعين ؛ لأنه مات في زمن الصادق عليه السلام فلا يمكن رواية ابن أبي عمير عنه ، فيتعيّن مثلاً أن يكون أبو الجهم في المقام عبارة عن ثوير بن أبي فاختة الذي لم يذكر لنا التاريخ وفاته ، فثبت بذلك وثاقته .

إلا أن الشأن أولاً في توثيق أحمد بن عبد الله الذي روى عنه الكليني ، وثانياً في قبول إمكان رواية ابن أبي عمير عن ثوير بن أبي فاختة الذي هو في مستوى بكير بن أعين تقريباً من حيث الطبقة ، والذي كان من أصحاب السجاد أيضاً .

ثم إنه لا يبعد أن يكون شخص ثالث أيضاً لا نعرفه مكثى بأبي الجهم بقرينة رواية عدد من المتأخرين عن أبي الجهم ، والذين يقطع بعدم روايتهم عن بكير بن أعين ؛ لما عرفته من التصريح بوفاته في زمن الإمام الصادق عليه السلام ، ويحسد بعدم روايتهم عن ثوير بن أبي فاختة المعاصر تقريباً لبكير بن أعين .

ومن تلك الروايات روايتنا حيث رواها الحسين بن سعيد عن أبي الجهم وحسين بن سعيد من أصحاب الرضا والجواد والهادي عليه السلام ، فيبعد جداً روايته عن ثوير بن أبي فاختة الذي أدرك السجاد عليه السلام ، ولا يحتمل روايته عن بكير بن أعين الذي مات في زمان الصادق عليه السلام . وبه يصبح أبو الجهم في المقام مجهولاً ، ويسقط السند .

اللهم إلا أن يدّعي أحد بالوثوق بوحدة من روى عنه الحسين بن سعيد بعنوان أبي الجهم ومن روى عنه ابن أبي عمير بعنوان أبي الجهم ؛ باعتبار وحدة الطبقة بين ابن أبي عمير والحسين بن سعيد ، وباعتبار عدم ذكر قرينة معينة في كلام أي واحد منهما .

لكن تحصيل هذا الوثوق لا يخلو من إشكال .

ثم إن ثوير بن أبي فاخنة له حفيد اسمه هارون بن الجهم وهو ثقة وله كتاب وكان من أصحاب الإمام الصادق (عليه السلام) ، ويظهر من بعض الروايات أنه كان يكنى بأبي الجهم ، من قبيل ما ورد في [الوسائل ٨ : ٢٩٩ ، باب ٢٩ من آداب السفر ، ح ٧] عن أحمد بن أبي عبدالله البرقي في المحاسن عن أبيه عن أبي الجهم هارون بن الجهم عن موسى بن بكر الواسطي قال : « أردت وداع أبي الحسن (عليه السلام) ... » [المحاسن (البرقي) : ٣٥٦] ، فلو سلمنا ذلك واعتبرنا انصراف أبي الجهم في سند رواية أبي خديجة التي نتكلم عنها إليه ولو باعتبارها ذا كتاب ، صح سند الرواية .

ولو ناقشنا في الانصراف ولو باعتبار أن تسمية هارون بن الجهم في بعض الموارد قليلة بأبي الجهم لا تثبت كونه معروفاً بهذه الكنية رغم أنه لم يكن ذلك في شيء من كتب التراجم أو الرجال ، فكيف يدعى انصراف كلمة أبي الجهم في هذه الطبقة إليه؟ لم يتم سند الرواية .

(٢٦) مباحث الاصول (الحائري) ج ١ من ق ٢ : ١٩٦ .

(٢٧) وسائل الشيعة ١٨ : ١٠٥ ، ب ١١ من صفات القاضي ، ح ٢٤ .

(٢٨) ج ١ : ٦ ، والتفصيل نفسه موجود في الفتاوى الواضحة : ٢٦ - ٢٧ ، مع حذف عنوان الإحتياط في جانب الإعادة .

(٢٩) العروة الوثقى (السيد اليزدي) ١ : ٤١ .

الحوالة وبعض المعاملات البنكية

القسم الثاني

□ آية الله السيد محسن الخرازي

عملية تحرير الشيكات :

إنَّ سحب الشيكات على أقسام :

القسم الأول : أن يكون لمحرر الشيك مال في ذمة البنك ويحيل محتاله على البنك ، فيكون السحب من الحساب الجاري حوالة من المحرر للشيك على البنك المدين ، ففي هذا الفرض يكون الشيك الذي يدفعه المدين إلى الدائن حوالة منه إلى دائنه على البنك الذي يملك المدين في ذمته قيمة ودائعه المتحركة ، وتصح هذه الحوالة وتحصل بها براءة ذمة المحيل في مقابل دائنه ، كما تحصل براءة ذمة البنك في قبال المحيل بمقدار قيمة الشيك .

وفي هذه الصورة لا يجوز للبنك أخذ أجرة على وفاء دينه إلا إذا شرط أن لا ينقل الدين عن طريق الحوالة إلا بإذنه ؛ إذ في هذه الصورة يجوز للبنك أخذ الأجرة في مقابل قبول الحوالة وإسقاط شرطه .

ولكنه خلاف المفروض ؛ فإنَّ إعطاء الشيكات للعميل لكي يسحبها معناه إجازة الحوالة ، كما لا يخفى .

القسم الثاني : أن يكون السحب على أساس أنه اقتراض جديد من البنك الذي يكون لمحزّر الشيك مال عنده ، فينشأ بسببه دينان متقابلان . ولكنّ المعتربر في صحّة القرض هو القبض ، وحيث لم يتحقّق القبض فلا يقع القرض ، فمع عدم وقوع القرض لا تبرأ ذمّة محزّر الشيك في قبال دائئه بمجرد تحرير الشيك إلا إذا وكلّه في القبض من البنك وإعطائه لنفسه ، فيصحّ القرض حينئذٍ وتبرأ ذمّته بالنسبة إلى دائئه . وأمّا البنك فإن كان ما أدّاه بمقدار ما أخذه من الساحب فقد برئت ذمّته ، وإلا فبمقدار ما أخذ وبقي الباقي ، كما لا يخفى .

القسم الثالث : أن يكون لمحزّر الشيك رصيد في البنك ويحرّر الشيك لدائئه ويحيله إلى البنك ، فالشيك حوالة من المدين لدائئه على البنك ، والمحوّل عليه ليس مديناً للمحيل ، فهذه الحوالة تكون حوالة على البريء ، فإن قبل البنك هذه الحوالة اشتغلت ذمّته للمحتال بقدر ما أحاله عليه وتبرأ ذمّة المحيل المدين ، ويصبح المحيل مديناً للبنك المحوّل عليه بقيمة الحوالة .

وفي هذه الصورة يجوز للبنك أن لا يقبل الحوالة إلا بأخذ أجرة ، وليس ذلك من الفائدة التي يتقاضاها الدائن من المدين في قبال ما أعطاه ؛ لأنّ الأجر هنا يتقاضاه البنك في مقابل قبوله للحوالة وبأن يصبح مديناً لدائن المحيل ، فلا إشكال في أخذ الأجرة من المحيل لذلك وإن صار المحوّل عليه بعد قبول الحوالة دائناً للمحيل ؛ لأنّ ذلك بالأمر منه .

قال الشهيد الصدر تذكّر : « وهكذا يتّضح أنّه يصحّ استعمال الشيكات على البنك كأداة وفاء على أساس الحوالة سواء كان لمحزّر الشيك رصيد دائن في حسابه الجاري أو كان حسابه الجاري على المكشوف ، وهناك قيود مدينة يجريها البنك دون تفويض من العميل ، كالعمولات المختلفة وأجرة البريد والرسم الدوري لكشوف الحسابات البيانية .

وكلّ هذا صحيح ؛ لأنّ العميل تشتغل ذمّته بأجرة المثل للبنك لقاء الخدمات المصرفية بما فيها كشوف الحسابات البيانية وأجرة البريد التي يتكلّفها البنك بأمر صريح أو ضمني موجب للضمان من العميل وبموجب المقاصّة القهرية بين الدينين يقوم البنك بخضم قيمة هذه الأجرة من الرصيد الدائن لعميله ^(١) .

ولا يخفى عليك أنّ بناء البنوك في قبول حوالات الشيك على المجّانية ، وعليه فلا موجب للضمان ، فتدبّر جيّداً .

القسم الرابع : أن يسحب الشيك لاستيفاء قيمة الشيك من دينه على البنك لنفسه، وتحرير الشيك حينئذٍ بمنزلة إعطاء السند في مقابل ما استوفاه من البنك. ولا يجوز للبنك في هذه الصورة أن يأخذ شيئاً بعنوان الأجرة في مقابل عمله ؛ لأنّ ذلك أداء ما اقترضه بعنوان الحساب الجاري من عملائه .

فروع :

الفرع الأوّل : يجوز شراء الدائن بضاعة بما يملكه من دين في ذمّة مدينه كالبنك إذا لم تكن البضاعة المشتراة مؤجّلة وإلا بطل الشراء - كما أفاد الشهيد الصدر ^(٢) - لأنّه يكون من بيع الدين بالدين ، وهو باطل ^(٢) .

وفيه تأمل ؛ لانصراف النهي عن بيع الدين بالدين إلى ما يكون ديناً قبل المعاملة ، لا ما يصير ديناً بالمعاملة .

الفرع الثاني : لا يجوز التعامل بالشيك كموضوع ينصبّ عليه العقد مباشرة إذا كان السحب بالشيك من دون رصيد دائن للساحب ؛ فإنّ نفس الشيك لا مالية له ، ولا يوجد للساحب شيء حقيقي يملكه في ذمّة البنك حتّى يمكن له أن يشتري به بضاعة ، والشيك المذكور وإن كان معتبراً عند البنك ويعطيه قيمته

بمعنوان القرض ولكنّ الساحب لا يملكه قبل القبض ، فلا معنى للتعامل به ، كما لا يخفى .

ومما ذكر يظهر أنّ إعطاء الاعتبارات ما لم يأخذها عملاء البنوك لا يكفي في تصحيح المعاملات .

ثمّ إنّ الظاهر أنّ الشيكات التضمينية من الأوراق النقدية ولو احتاجت إلى توشيح من المشتري ؛ لأنّ الإمضاء لسدّ احتمال فساد الشيك ، وعليه فيجوز التعامل بها كموضوع ينصبّ عليه العقد مباشرة كسائر الأوراق النقدية .

الفرع الثالث : إذا كان المسحوب عليه الشيك فرع البنك في البصرة مثلاً ، والمطالب بتحصيل قيمة ذلك الشيك هو فرع نفس البنك في الموصل مثلاً ، فهل بإمكان الفرع في الموصل أن يتقاضى أجره على تحصيل قيمة الشيك ؟

والجواب - كما أفاد الشهيد الصدر قدس - أنّ الفروع تمثّل وكلاء متعدّدين لجهة واحدة وهي أصحاب البنك ، فكلّ فرع هو وكيل للجهة العامة التي تملك البنك ، وكلّ رصيد دائن في فرع من فروع البنك هو في الحقيقة دين على تلك الجهة العامة ، فساحب الشيك على فرع البنك في البصرة هو دائن لتلك الجهة بحكم إيداعه مبلغاً معيناً من النقود لدى فرع البصرة وفتح حساباً جارياً عنده ، فإذا سحب شيكاً على فرع البصرة لصالح دائنه فقد حول في الحقيقة دائنه على الجهة العامة التي تمثّلها الفروع جميعاً ، وهو من الحوالة على مدين ، ولكن تلك الجهة العامة غير ملزمة بدفع الدين إلى المستفيد إلا في نفس المكان الذي وقع فيه عقد القرض بين الساحب وبينها - أي البصرة - لأنّ المفروض أنّ الحساب الجاري للساحب مفتوح مع فرع البصرة ، فلا يلزم على الجهة التي تمثّلها كلّ فروع البنك أن تسدّد الدين

المحوّل عليها إلا في نفس مكان الفرع الذي وقع فيه القرض ، أي الإيداع وفتح الحساب الجاري .

وعلى هذا الأساس يصبح بإمكان البنك - إذا طوّل فرع في الموصل بخضم قيمة الشيك المسحوب من عميله على فرع في البصرة - أن يطالب بعمولة وأجرة لقاء تسديد الدين في غير المكان الذي وقع فيه عقد القرض (الإيداع) بينه وبين العميل الساحب للشيك » ^(٣) .

ودعوى : استقلال كلّ فرع بالنسبة إلى الجهة العامّة كاستقلال الجهات بعضها مع البعض .

مندفعة : بأنّها تنافي وكالة كلّ فرع عن الجهة العامّة ؛ فإنّ مقتضى الوكالة أنّ عقد القرض يكون بين الساحب وبين الجهة العامّة . نعم ، لا يلزم تلك الجهة أن تسدّد الدين في أيّ مورد يريد الساحب ، بل اللازم هو تسديد الدين في المكان الذي وقع فيه القرض إلا إذا اشترط عند القرض تسديد الدين في أيّ محلّ يريده الساحب ، فتدبّر جيّداً .

الشيكات المصرفية من البنك :

قال الشهيد الصدر تدبّر : « كما قد يسحب العميل صاحب الحساب الجاري عند البنك شيكاً عليه ، كذلك قد يسحب البنك نفسه شيكاً على مراسله في بلد آخر لمصلحة عميله ، فيتقدّم العميل إلى البنك المسحوب عليه الشيك لصرف قيمته وتخصم قيمة الشيك من حساب البنك الساحب لدى البنك المسحوب عليه .

والعميل المستفيد من الشيك المصرفي : إمّا أن يكون له رصيد دائن بالعملة الداخلية . وإمّا أن يكون الشيك المصرفي تسهلاً مصرفياً له دون غطاء .

ففي الحالة الأولى يمكن تكيف الشيك المصرفي فقهيًا بأحد الأوجه التالية :

فهو إمّا تفويض من البنك المدين الساحب للشيك لعميله الدائن المستفيد من الشيك بأن يتسلّم قيمة الشيك من البنك المراسل كوفاء لما يملكه في ذمّة البنك الساحب ، ويعتبر من الوفاء بغير الجنس ؛ لأنّه وفاء بعملة أخرى ، وهو جائز برضا الدائن .

وإمّا حوالة من البنك الساحب لدائنه المستفيد على البنك المراسل ، وتكون هذه الحوالة مسبوقة ضمناً بعقد بيع يحول فيه المستفيد والبنك دينهما من العملة الأهلية إلى العملة الأجنبية لكي يتاح للبنك أن يحيل المستفيد على البنك المراسل المدين له بالعملة الأجنبية .

وإمّا أنّ الشيك يقوم على أساس بيع الدين ، بمعنى أنّ البنك يبيع - في حدود قيمة الشيك - العملة الأجنبية التي يملكها في ذمّة البنك المراسل بما يساوي قيمتها من العملة الداخلية التي يملكها المستفيد في ذمّته .

وفي الحالة الثانية يعتبر الشيك أمراً من البنك الساحب للبنك المسحوب عليه بإقراض العميل المستفيد قيمة الشيك مع ضمان البنك الساحب للقرض ، أو أمراً له بدفع قرض للمستفيد من رصيده الدائن لدى البنك المسحوب عليه ، أو قائماً على أساس عقد بيع يبيع بموجبه البنك الساحب - في حدود قيمة الشيك - ما يملكه في ذمّة البنك المسحوب عليه من عملة أجنبية بسعر في ذمّة المستفيد مقدّر بالعملة الداخلية . وكلّ ذلك جائز شرعاً ، وأخذ العمولة جائز شرعاً ؛ لإمكان تخريجه في كلتا الحالتين بشكل من الأشكال ^(٤) .

ولا يذهب عليك أنّ اللازم في البيع المذكور أن لا يكون الثمن مؤجلاً ، وإلا يشمل النهي عن بيع الدين بالدين . اللهمّ إلا أن يقال : إنّ النهي المذكور منصرف عمّا يصير ديناً بالعقد ، فتأمل .

ثمَّ إنّ أخذ العمولة لا وجه له في الفرض الثالث من الحالة الأولى والثانية ، فإنّه بعد بيع الدين أي العملة الخارجية بما يتساوى مع العملة الداخلية تكون العملة الخارجية ملكاً للعميل ويأخذها بنفسه ، فلا عمل للبنك بعد البيع المذكور حتّى يتقاضى العمولة عليه .

نعم ، لو شرط في عقد البيع أن يعطي المشتري ما أنفقه البائع من الخدمات ونحوها لزم عليه ذلك ؛ لأنّه شرط سائع .

وأيضاً أخذ العمولة في الفرض الثاني من الحالة الثانية - مع أنّ البنك هو المقرض وليس وسيطاً للإقراض - لا يخلو عن إشكال ؛ لأنّه يرجع إلى أخذ زيادة في مقابل القرض .

ودعوى أنّه في مقابل القرض بمعناه المصدري - أي الإقراض - بعيدة عن الأذهان .

اللهمّ إلا أن تكون الأجرة في مقابل الخدمات التي أتى بها البنك في أمره للبنك الخارجي بإعطاء قرض من رصيده عنده للمستفيد ، فتدبرّ جيّداً .

عملية استفادة الشخص المستفيد من الشيكات :

لا يخفى أنّ المستفيد من الشيك مالك لقيمة الشيك في ذمّة البنك المسحوب عليه بموجب إحالة محرّر الشيك المدين له على ذلك البنك ، فلو رجع المستفيد المذكور بنفسه إلى البنك المسحوب عليه فلا كلام ، وأمّا إذا اختار أن يرجع إلى بنك آخر ووضعه في الحساب لتحصيل قيمة الشيك بدلاً عن الذهاب إلى البنك المدين له المسحوب عليه الشيك ابتداءً فهو على وجه :

منها : أن يطلب من البنك تحصيل قيمة الشيك ؛ بمعنى أنّه يطلب منه الاتّصال بالبنك المسحوب عليه الشيك وتكليف البنك المسحوب عليه الشيك بأن

يحوّل على البنك المكلّف بتحصيل قيمة الشيك الدين الذي يملكه المستفيد في ذمّته .

وعليه ، فهنا حوالتان : إحداهما : الحوالة التي يمثلها الشيك وهي حوالة صاحب الشيك على البنك المسحوب عليه . والأخرى : حوالة البنك المسحوب عليه دائنه - أي المستفيد - على البنك المحصل .

ويجوز - كما أفاد الشهيد الصدر ^(٥) - حينئذٍ للبنك المحصل أن يأخذ عمولة بإزاء قبوله بالاتّصال بالبنك المسحوب عليه وتكليفه بالتحويل عليه ^(٥) . وهكذا له أن يأخذ أجره سائر الخدمات لو لم يلاحظها في عمولة قبوله بالاتّصال .

ومنها : أن يبيع المستفيد الدين الذي يملكه بموجب الشيك في ذمّة البنك الآخر من البنك المحصل ، والبنك المحصل يشتري منه هذا الدين بقيمته نقداً ، ويصبح هو بدوره دائناً للبنك المسحوب عليه الشيك بمقدار قيمته .

وفي هذا الفرض - كما أفاد الشهيد الصدر ^(٦) - ليس للبنك المحصل أن يأخذ من المستفيد بالشيك أجره على تحصيل قيمة الشيك من البنك المسحوب عليه ذلك الشيك ؛ لأنّه بعد أن يشتري الدين من المستفيد يصبح هو المالك للدين ، فيحصله لنفسه لا للمستفيد ، فلا معنى لمطالبته من المستفيد بأجره على ذلك .

ولكن صحّة هذا البيع مشروطة ببيع الدين بالمساوي ؛ لقيام الدليل على عدم جواز بيع الدين بأقلّ منه .

نعم ، لو شرط البنك المشتري على المستفيد أن يحصل له الدين من البنك المسحوب عليه بنفسه ، أمكن للبنك المشتري أن يرفع يده عن المطالبة بالشرط المذكور بإزاء مال معيّن ^(٦) .

ولا يخفى عليك أن الدليل في بيع الدين من غير من عليه الدين لا يدلّ على فساد البيع بالأقلّ، بل يدلّ على عدم جواز أخذ الزائد ممّن عليه الدين بعد حلول الأجل .

ثمّ إنّ الظاهر أنّ اللازم أن يكون بيع الدين بالأقلّ أو المساوي النقدي لا المؤجلّ؛ وإلاّ لشمّله قوله ﷺ: « لا يباع الدين بالدين »، فتأمّل .

ومنها: أن يوكلّ المستفيد البنك في تحصيل قيمة الشيك المسحوب على بنك آخر وقبضها .

ولا إشكال في ذلك ، ويجوز أن لا يقبل البنك ذلك إلاّ بأجرة ، ولا يصبح البنك المكلف بالتحصيل حينئذ مديناً للمستفيد ولا دائناً للبنك المسحوب عليه ، بل هو وسيط بينهما لتسلّم المبلغ نقداً من المدين ، وبعد ذلك فإذا كان المستفيد قد تسلّم مبلغاً يساوي قيمة الشيك من البنك المحصّل قبل أن يحصل هذا البنك على قيمة الشيك قال الشهيد الصدر : « يمكن أن يعتبر هذا المبلغ إقراضاً من البنك المحصّل للمستفيد ، ويستوفي البنك المحصّل دينه هذا من قيمة الشيك التي يحصل عليها من البنك المسحوب عليه .

ولا يعتبر أخذ البنك المحصّل للأجرة فائدة على ذلك القرض لكي يصبح ربوياً ، وإنّما هي أجرة على تحصيل الدين لصاحب الشيك كما عرفت » ^(٧) .

والحاصل : أنّ أخذ البنك المحصّل للأجرة على تحصيل الدين لصاحب الشيك أمرٌ غير أخذ الفائدة على ذلك القرض .

ومنها : أن يقترض المستفيد من بنك غير البنك المسحوب عليه ذلك الشيك ما يساوي قيمة الشيك المذكور ، ويصبح المستفيد بذلك مديناً بهذه القيمة للبنك الذي اتّصل به ، ثمّ يحوّل حوالة على البنك المسحوب عليه ، فهذه الصورة مركّبة من إقراض وحوالة .

وفي هذه الصورة هل يجوز للبنك المذكور أخذ الأجرة في قبال تنازله عن المطالبة بالوفاء النقدي وقبوله بالتحويل أو لا يجوز ؟ قال الشهيد الصدر تَكُنْ : « وأخذ البنك للعمولة في هذا الفرض جائز ؛ لأنَّه بإقراضه لصاحب الشيك أصبح دائناً له ، وصاحب الشيك يريد أن يحيله على البنك المسحوب عليه ، وهو - أي البنك المقرض - بوصفه دائناً غير ملزم بقبول هذه الحوالة ، بل له أن يطالب صاحب الشيك بالوفاء نقداً ، فيمكن والحالة هذه أن يجعل صاحب الشيك له عمولة ومبلغاً خاصاً لقاء تنازله عن المطالبة بالوفاء النقدي وقبوله بالتحويل ، وليس هذا من قبيل ما يأخذه الدائن بإزاء إبقاء الدين وتأجيله ليكون ربا ، فإنَّنا نفرض أنَّ الدائن في المقام لا يطالب بمال بإزاء بقاء الدين في ذمَّة المدين ، وإنَّما يطالب بمال لكي يقبل بانتقال هذا الدين من ذمَّة إلى ذمَّة أخرى بالحوالة » (٨) .

هذه وجوه أربعة بالنسبة إلى الشيكات الموضوعة في الحساب الحاكية عن الذم ، وأمَّا الشيكات التضمينية التي كانت بنفسها مالاً ، فوضعها في الحساب لتبديلها بالأوراق النقدية لا يكون من باب الحوالة ؛ إذ لا اشتغال بها في الذمَّة ، كما لا اشتغال بها في الأوراق النقدية .

نعم ، يمكن أن يوكل المستفيد البنك في تبديلها بالأوراق النقدية وله عمولة في مقابل التبديل المذكور ، ويمكن أن يبيعها بالأوراق النقدية بالأقل ، ولا مانع منه ؛ لأنَّ المعاملة بين المعدودات الخارجية ، ولا تكون مشمولة للنهي عن بيع الدين بالدين .

ويمكن أن يقترض من البنك ويعطيه الشيك التضميني من دون زيادة ، ولكن للبنك أن يأخذ عمولة في مقابل تبديل الشيك المذكور بالأوراق النقدية وأخذها من جهة تسديد دينه .

هذا بالنسبة إلى الشيكات التضمينية التي لم يبدلها بالأوراق النقدية إلا بعض البنوك ، وأما الشيكات التضمينية التي يبدلها كل بنك فهي كالأوراق النقدية من دون فرق ، ولا يحتاج إلى تبديل ولا إلى تحصيل ، ولا يتصور فيها الوجوه المذكورة في غيرها من الشيكات ، كما لا يخفى .

عملية التحويل بأمر العميل :

ولا يذهب عليك أنه إذا اتفق أن شخصاً في بلد أصبح مديناً لشخص في بلد آخر أمكن له إرسال شيك إليه بالبريد حتى يستفيد منه دينه .

وأمكن له بدلاً عن ذلك أن يستعمل طريقة الحوالة المصرفية ، وهي - كما في البنك اللاربوي - عبارة عن أمر كتابي يصدره العميل المدين إلى البنك لدفع مبلغ من النقود إلى شخص آخر في جهة أخرى ، فيتولّى البنك المأمور الاتصال بفرعه أو مراسله في الجهة المحددة لتنفيذ أمر عميله ، ويتّصل الفرع أو البنك المحوّل إليه حينئذٍ بالمستفيد طالباً منه الحضور إلى البنك لتسلم قيمة الحوالة أو يقوم البنك بنفسه بتقييد المبلغ في الحساب الجاري للمستفيد - إذا كان هذا الحساب موجوداً - وإرسال إشعار بذلك إلى المستفيد .

ويمكن تكييف هذا التحويل من الناحية الفقهية على عدة أوجه :

أولها : أن يطلب العميل من البنك أن يوفي الدين الذي عليه بتسديد الدين الذي على العميل عن طريق دفع قيمته إلى المحوّل إليه الدائن للمحوّل لكي تبرأ بهذا الدفع ذمة البنك تجاه المحوّل وذمة المحوّل تجاه المحوّل إليه .

وثانيها : أن يطلب العميل من البنك تسديد الدين الثابت للمحوّل إليه على المحوّل عن طريق الاتصال بفرعه أو مراسله وأمره بدفع قيمة ذلك الدين ، فحينئذٍ يصير ضامناً للبنك قيمة الدين الذي سدّده عنه ، وتحصل المقاصة بين

دائنية البنك للأمر بالتحويل نتيجة لتسديد دينه ، ودائنية الأمر للبنك المتمثلة في رصيده الدائن .

وثالثها - وهو الشائع - : وهو عبارة عن أن الأمر بالتحويل مدين والمستفيد من الحوالة دائن ، فذاك يحيل هذا على البنك المأمور بالتحويل ، فيصبح البنك بموجب هذه الحوالة مديناً للمستفيد وهو بدوره قد يحيل المستفيد على بنك آخر مراسل له في البلد الذي يقيم فيه المستفيد ، فتتم بذلك حوالة ثانية يصبح بموجبها البنك المراسل مديناً للمستفيد ، وقد يكون للأول فرع يمثله في بلد إقامة المستفيد فيتصل به ويأمره بالدفع . ولا يكون هذا حوالة ثانية ؛ لأنّ الفرع ممثّل للبنك المدين ، وليس له ذمّة أخرى ليحال عليها الدين من جديد .

ورابعها : إنّ البنك الذي مدين للأمر بالتحويل يحيل الأمر بالتحويل على مراسله في بلد إقامة المستفيد ، فيصبح البنك المراسل هو المدين للأمر بالتحويل ، فيقوم الأمر بالتحويل بدوره بإحالة دائنه المقيم في بلد البنك المراسل على ذلك البنك ، ويكلف البنك الذي يتعامل معه بتبليغه ذلك .

هذا فيما إذا لم يكن البنك المراسل فرعاً ، وإلا فلا معنى لأن يحول البنك المأمور بالتحويل دائنه عليه ؛ لأنّه يرجع إلى إحالة الدائن إلى نفسه ، فتدبّر جيّداً .

ثمّ إنّّه يجوز أن يأخذ البنك عمولة وأجرة في مقابل عملية التحويل في الوجه الأول ؛ لأنّ البنك وإن كان مديناً للأمر بالتحويل والمدين ملزم بتسديد دينه دون عوض ، ولكنّه غير ملزم بالدفع في أيّ مكان يقترحه الدائن ، فإذا أراد الدائن منه أن يسدّد دينه في مكان معيّن غير المكان الطبيعي للوفاء كان من حقّ البنك أن يتقاضى أجرة على ذلك .

وأيضاً يجوز أخذ الأجرة في الوجه الثاني في قبال خدمة يؤدّيها البنك لعميله ، وقيمة هذه الخدمة تتعيّن بالمسمّى أو أجرة المثل ، وليست هذه الأجرة زيادة في القرض حتّى يكون قرضاً ربوياً ، بل هي في مقابل تسديد دينه في بلد آخر بإعطاء القرض له ، فتدبّر جيداً .

وأما إذا كانت عملية التحويل تقوم على أساس الحوالة - وهو الوجه الثالث - : فقد جاز للبنك أخذ العمولة والأجرة في قبال دفع المال في بلد آخر ؛ لعدم كونه ملزماً بقبول الدفع في مكان آخر ، ولا فرق في ذلك بين كون رصيد الآمر بالتحويل عند البنك وعدمه ، ويكون البنك بريئاً والحوالة حوالة على بريء .

وأما إذا تقدّم الآمر بالتحويل بالمبلغ فعلاً إلى البنك : فقد قال الشهيد الصدر تثنّى : « فهذا يعني أنّ عقد القرض سوف ينشأ فعلاً ، ويصبح البنك بموجبه مديناً والآمر بالتحويل دائناً لكي يتاح له توجيه الأمر إلى البنك .

وفي هذه الحالة يمكن للبنك أن يشترط في عقد القرض على الأمر بالتحويل أن لا يحيل الأمر دائنه عليه إلا بإذنه أو إلا إذا دفع إليه عمولة معيّنة ، وهو شرط سائع ؛ لأنّه لمصلحة المدين على الدائن لا العكس .

وأما على الوجه الرابع : فيجوز للبنك أن يأخذ الأجرة وإن كان مديناً ؛ لأنّ المدين غير ملزم بهذا النوع من الوفاء ، بل يمكنه تسديد الدين بدفعه نقداً ، فإذا أراد الدائن منه هذا النوع الخاص من الوفاء أمكنه الامتناع ما لم تدفع إليه أجرة خاصة ^(٩) .

ومما ذكر يظهر حكم الحوالات المصرفية الصادرة ؛ لإمكان تكييفها فقهيّاً بأحد الأوجه الأربعة التي تقدّمت لتكييف الحوالات الداخلية مع أخذ عامل واحد للفرق بين الحوالة الداخلية وهذا التحويل الخارجي بعين الاعتبار ،

وهو - كما أفاد الشهيد الصدر - أنَّ القيمة التي يملكها الأمر بالتحويل في الحوالات الداخلية على ذمة البنك وقيمة الدين الذي يريد تسديده لدائنه عن طريق هذا التحويل كلتاهما بالعملة الداخلية ، وأمّا هنا فالعميل الطالب للتحويل المصرفي الخارجي له رصيد دائن في البنك يمثل على الأغلب ديناً له على البنك بالعملة الداخلية ، وأمّا الدين الذي يريد العميل تسديده للمصدّر الأجنبي فهو بالعملة الأجنبية .

وعلى هذا الأساس : إذا فسّرنا التحويل بأنّه محاولة لتسديد البنك الدين الذي لعميله عليه عن طريق وفاء دين العميل فهو من الوفاء بغير الجنس ويجوز شرعاً مع رضا الدائن .

وإذا فسّرنا التحويل بأنّه حوالة من العميل لدائنه على البنك فهي هنا حوالة على بريء ؛ لأنّ البنك غير مدين بعملة أجنبية للعميل ، بينما هي هناك (في الحوالات الداخلية) تكون حوالة على مدين .

نعم ، إذا سبقها عقد بيع وشراء اشترى العميل الطالب للتحويل بموجبه عملة أجنبية في ذمة البنك بما يعادل قيمتها من العملة الداخلية التي يملكها العميل في ذمة البنك ويتمثّل فيها رصيده الدائن ، كان البنك مديناً حينئذٍ للعميل ، ويكون تحويل المصدّر الأجنبي عليه من الحوالة على مدين .

وهكذا لو باع البنك ما يملكه من عملة أجنبية في ذمة البنك المراسل في الخارج لقاء ما يعادل قيمتها من العملة الأهلية التي يملكها العميل في ذمّته ، فإنّ العميل يصبح بذلك دائناً للبنك المراسل ، فيجوز له إحالة دائنه على البنك المراسل ، فيكون التحويل المصرفي الخارجي مزدوجاً من بيع الدين وحوالة الدين ، وهو جائز فيما إذا كان الثمن في بيع الدين نقداً .

ويجوز أخذ العمولة في الموارد التي جاز ذلك في الحوالات الداخلية .

ومما ذكر ينقدح حكم الحوالات المصرفية الواردة ؛ فإنّ هذه الحوالات المصرفية ترد إلى الفرع أو المراسل المحوّل عليه ، والبنك المذكور يدفع قيمة التحويل نقداً إلى المستفيد ، أو يقيّدها في حسابه الجاري ، أو يحوّلها لحسابه في بنك آخر حسب طلب المستفيد ، وكلّ ذلك جائز مادام بالإمكان تخريج الحوالة المصرفية على أساس الحوالة الفقهية التي يصبح المصدر بموجبها دائناً للبنك المراسل الذي ترده الحوالة بمجرد قبوله (أي المصدر) لها ، فيكون بإمكانه أن يتّخذ تجاه دينه الذي يملكه على البنك المراسل أيّ قرار بحلوله .

وأما إذا كانت الحوالة المصرفية مجرد أمر بالدفع ، فلا يصبح المصدر بذلك مالكا لقيمة التحويل في ذمة البنك المراسل الذي ترده الحوالة ما لم يتسلّم المبلغ أو يقبضه شخص آخر أو جهة أخرى وحتىّ البنك نفسه نيابةً عنه ، فلا يمكن للمصدر بدون تسلّم للمبلغ أن يأمر بقيده في الحساب الجاري أو تحويله إلى حسابه في بنك آخر ^(١٠) .

تعزير الشيكات بتوقيع البنك :

ربّما يحاول صاحبو الشيكات إرضاء البنك بأن يقبل أن يعزّزها بتوقيعه وتحمل مسؤوليتها أمام من سوف يستلمها كوفاء لدينه تسهيلاً لتداولها .

وهذا القبول يرجع إلى استعداد البنك لقبول حوالة صاحب الشيك عليه ، قال الشهيد الصدر تدنُّ : « وهو إمّا أن يتّجه إلى مستفيد معيّن ، وإمّا أن لا يتّجه إلى مستفيد معيّن ، كما إذا وقّع البنك الشيك قبل أن يحرّره صاحبه لأيّ شخص ، فإنّ اتّجه إلى مستفيد معيّن كان معناه التعهّد بدين صاحب الشيك تجاه ذلك المستفيد المعيّن ، ويكون نظير قبول الكميّالة من البنك وينتج نفس الأثر شرعاً .

وأما إذا لم يتَّجه إلى مستفيد معيّن فهو تعهّد غير محدّد ؛ ولهذا لا يعتبر ملزماً للبنك بتحمّل المسؤولية .

وربّما يكون قبول البنك للشيك بالمعنى الذي لا يحمّل البنك أيّ مسؤولية ، وإنّما يعني تأكيد البنك على وجود رصيد دائن للساحب واستعداده لخصم قيمة الشيك إذا قدّم إليه من ذلك الرصيد . وهذا جائز سواء اتّجه إلى مستفيد معيّن أو لا ، وهو لا يعدو مجرد الإخبار الضمني عن مركز^(١١) العميل في البنك .

ويمكن للبنك أن يتقاضى عمولة على قبول الشيك كما يتقاضى عمولة على قبول الكمبيالات^(١٢) .

والظاهر من قبول المسؤولية بقرينة تنظيره بقبول المسؤولية في الكمبيالة هو استعداده لقبول الحوالة أو الوفاء لو لم يفِ صاحب الشيك ، بل يجوز للبنك أن يأخذ في قبال التأييد والتأكيد أجرة العمولة ؛ لأنّه عمل محترم ، كما لا يخفى .

خلق الائتمان :

يجوز للبنك خلق الائتمان بدرجة أكبر من كمّية الودائع ، ولعلّ مصلحة خلق الائتمان تكمن في زيادة التسهيلات والخدمات البنكية .

وكيف كان ، فقد أفاد السيّد الشهيد الصدر تدرّج في بيانه أنّه : كما إذا نفترض أنّ كمّية الودائع الموجودة لدى البنك مثلاً (١٠٠٠) دينار ، فتتقدّم إليه حوالتان من شخصين ليس لهما أيّ رصيد لديه ، كلّ منهما يحوّل دائته على البنك بـ (١٠٠٠) دينار ، والبنك يعرف أنّه إذا قبل الحوالتين معاً فسوف لن يتعرّض لخطر المطالبة بـ (٢٠٠٠) دينار ؛ لأنّ الدائنين سوف لن يسحبا دينهما في وقت

واحد ، وعلى هذا الأساس يتقبل البنك كلتا الحالتين ، فيصبح بذلك دائناً لكلّ من المحوّلين بـ (١٠٠٠) دينار .

وفي هذه الحالة نشأت دائنية البنك بـ (٢٠٠٠) دينار للمحوّلين من قبوله بحوالتيهما لا من عقد القرض ، والحوالة صحيحة شرعاً ، فيعتبر البنك دائناً بـ (٢٠٠٠) دينار للمحوّلين ومديناً في نفس الوقت بـ (٢٠٠٠) دينار لدائني المحوّلين .

وهذا أمر جائز إذا وجد السبب الشرعي ، والمفروض أنّ الحوالة سبب شرعي ولا تشترط صحتها بالقبض .

ولا يصحّ ذلك بالإقراض إذا لم يتوفّر فيه قبض المقرض المبلغ ، كما إذا تقدّم إليه شخصان يطلب كلّ واحد منهما قرضاً قدره (١٠٠٠) دينار ، وهو يوافق ؛ لأنّه يعلم أنّهما سوف يودعان ما يقترضانه لديه مرّة أخرى وسوف لن يسحبا ودائعهما معاً في وقت واحد ، فهو يرى أنّه بإمكانه أن يلتزم لكلّ واحد منهما بقرض قدره (١٠٠٠) دينار ، وبذلك يعتبر نفسه دائناً بـ (٢٠٠٠) دينار ، بينما ليس لديه في خزائن ودائعه إلا (١٠٠٠) دينار .

وذلك لأنّه مع عدم القبض لم يتحقّق السبب الشرعي ، فلا مبرر للدائنية ؛ فإنّ مجرد التزام البنك بـ (٢٠٠٠) دينار لكلّ من الشخصين وتقيد المبلغ في الرصيد المدين لحسابه الجاري في سجلاته الخاصة لا يخلق ديناً ودائناً ومديناً . نعم ، لو قبض الذي يطلب القرض هذا المبلغ ثمّ يودعه في حسابه الجاري في البنك يكون القرض صحيحاً ؛ لأنّه قرض مقبوض ، ومع صحّة القرض يخلق الدين والدائنية والمدينية .

وهكذا يصحّ القرض إذا تقدّم شخص طالباً قرضاً قدره (١٠٠٠) دينار ، فيقرضه البنك المبلغ المطلوب ، ويتسلّفه المقرض ويدفعه إلى دائنه

وفاءً لدينه ، فيتسلمه الدائن ويودعه بدوره في البنك ، فيتقدم شخص آخر طالباً اقتراض (١٠٠٠) دينار من البنك فيقرضه ويدفع إليه المبلغ ، وبذلك يصبح البنك دائناً بـ (٢٠٠٠) دينار بينما لم يكن لديه في خزانه ودائعه إلا (١٠٠٠) دينار .

ثم لا يخفى عليك أننا لا نريد بالقبض فصله نهائياً عن البنك المقرض ، بل بإمكان العميل الذي يطلب قرضاً قدره ألف دينار مثلاً أن يقبض هذا المبلغ ثم يودعه في حسابه الجاري في البنك ، ويكون القرض في هذه الحالة صحيحاً ؛ لأنه قرض مقبوض (١٣) .

لا يقال : إن تفسير القبض بـ (إمكان أن يقبض) لا يخلو عن إشكال ؛ لأن القبض ظاهر في فعلية الأخذ ، وإمكان القبض لا يوجب صدق القبض بالفعل .

لأننا نقول : لعل المراد من هذا التفسير بيان أن القبض - أي الأخذ - بمعنى الاستيلاء ، وهو معنى واحد يختلف باختلاف الموارد ، كما أفاد شيخنا الأعظم تدلُّ حيث قال : « وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ لفظ القبض الظاهر بصيغته في فعل المشتري يراد به الاستيلاء على المبيع سواء في المنقول وغيره ؛ لأنّ القبض لغة الأخذ مطلقاً أو باليد أو بجميع الكفّ على اختلاف التعبيرات ، فإن أريد الأخذ حسّاً باليد فهو لا يتأتّى في جميع المبيعات مع أنّ أحكامه جارية في الكلّ ، فاللزام أن يراد به في كلام أهل اللغة وفي لسان الشرع الحاكم عليه بأحكام كثيرة في البيع والرهن والصدقة وتشخيص ما في الذمة : أخذ كلّ شيء بحسبه ، وهو ما ذكرنا من الاستيلاء والسلطنة .

وأما ما ذكره بعضهم من اعتبار النقل والتحويل فيه - بل ادّعى في الغنية الإجماع على أنّه القبض في المنقول الذي لا يكتفى فيه بالتخلية - فهو لا يخلو عن تأمل وإن شهد من عرفت بكونه موافقاً للعرف في مثل الحيوان ؛ لأنّ

مجرد إعطاء المقود للمشتري أو مع ركوبه عليه قبضُ عرفاً على الظاهر - إلى أن قال : - وكيف كان ، فالأولى في المسألة ما عرفت من أن القبض له معنى واحد يختلف باختلاف الموارد ، وأن كون القبض هو الكيل أو الوزن - خصوصاً في باب الصدقة وتشخيص ما في الذمة - مشكل جداً ؛ لأنّ التعبد الشرعي على تقدير تسليمه مختصّ بالبيع ، إلا أن يكون إجماع على اتحاد معنى القبض في البيع وغيره ... » (١٤) .

وعليه ، يتحقّق الاستيلاء بتقييد المبلغ في الرصيد المدين لحسابه الجاري في سجلاته الخاصة بحيث يمكن له الأخذ من حسابه وإيداعه فيه .

ولكن يشكل ذلك : من جهة أن صدق استيلاء الفرد الأوّل على ما في خزانة البنك يمنع عن صدقه بالنسبة إلى الفرد الثاني ؛ إذ لا يجتمع الاستيلاءان المستقلان في الشيء الواحد الخارجي .

اللهمّ إلا أن يقال : إنّ بقاء ما في خزانة البنك بعد استيلاء الفرد الأوّل يكون قرضاً للبنك ، فيجوز للبنك أن يفعل بالثاني ما فعله بالأوّل ، وعليه فالقرض كالحالة في خلق الائتمان ، فلا تغفل .

تحصيل الكمبيالات :

قال الشهيد الصدر تكلّف : « يقوم البنك أيضاً بخدمة أخرى من خدمات التحصيل ، وهي استحصال قيمة الكمبيالة لحساب عميله ؛ إذ يقوم عادةً قبل حلول موعد استحقاق الكمبيالة ببضعة أيام بإرسال إخطار للمدين يوضّح فيه رقم الكمبيالة وتاريخ استحقاقها وقيمتها ، وبعد الحصول على قيمتها من الدين يقيدها في الرصيد الدائن للمستفيد من الكمبيالة بعد خصم المصاريف .

وهذه الخدمة جائزة شرعاً إذا اقتضت على تحصيل نفس قيمة الكمبيالة ولم تمتدّ إلى تحصيل فوائدها الربوية .

وأخذ العمولة جائز شرعاً أيضاً سواء تمّ التحصيل عن طريق تسلّم المبلغ نقداً أو عن طريق ترحيل قيمة الكمبيالة من الرصيد الدائن لمحرّر الكمبيالة في البنك إلى الرصيد الدائن للمستفيد ، ومعنى هذا الترحيل هو حوالة محرّر الكمبيالة دائنه على البنك » (١٥) .

وهنا عدّة مسائل :

المسألة الأولى :

لو أحال محرّر الكمبيالة دائنه على البنك معلّقاً على حلول أجل الاستحقاق فالظاهر أنّه لا بأس به ؛ لما مرّ من عدم الإشكال في التعليق في باب الحوالة ، خلافاً لما يظهر من المشهور ، ووفقاً للسيد الفقيه اليزدي تدبّر ؛ لعدم ثبوت الإجماع على اعتبار التنجيز في الحوالة .

قال الشهيد الصدر تدبّر : « ومن هذا القبيل الكمبيالة التي تقدّم إلى البنك وهي تحمل توقيع العميل وموضّح أعلاه صراحةً بتقديمها إلى البنك عند الاستحقاق لصرف قيمتها من حسابه الجاري لدى البنك ، فإنّ هذا يعني أنّ محرّر الكمبيالة - أي المدين - قد أحال دائنه على البنك ، غير أنّها حوالة معلّقة على حلول أجل الاستحقاق ، ولا بأس بذلك شرعاً .

ويتمّ تحصيل البنك لهذه الكمبيالة المحوّلة عليه بخضم قيمتها من حساب محرّرها وقيدها في حساب المستفيد أو دفعها إليه نقداً إذا طلب المستفيد ذلك .

وفي هذه الصورة فالبنك يصبح بتحويل محرّر الكمبيالة عليه مديناً للمستفيد بقيمة الكمبيالة بدون حاجة إلى قبوله ؛ لأنّ المحرّر له رصيد دائن في البنك ،

والتحويل من الدائن على مدينه ينفذ دون حاجة إلى قبول المدين ، وإذا أصبح البنك مديناً فلا مبرر لأخذه عمولة على وفاء دينه . وهذا بخلاف أن يتقدم المستفيد إلى البنك بكمبيالة غير محولة ابتداءً على البنك ويطلب منه تحصيلها ؛ فإنه يجوز للبنك حينئذ أخذ عمولة لقاء اتّصاله بالمدين ومطالبته بالوفاء الذي سوف يتمّ إمّا بتسليم المبلغ نقداً أو بترحيل الحساب - إلى أن قال : - وهكذا يتّضح أنّ تحصيل الكمبيالة يمكن للبنك أن يأخذ عليه عمولة إذا لم تكن محولة على البنك .

وأما الكمبيالة التي يحولها محررها على رصيده الدائن في البنك فلا يمكن لذلك البنك أن يأخذ عمولة على تحصيل قيمتها للمستفيد إلا في حالة اشتراط البنك على عملائه الدائنين منذ البدء أن لا يحولوا عليه بدون إذنه ، فيمكنه حينئذ أن يتقاضى عمولة لقاء إسقاط هذا الشرط » (١٦) .

المسألة الثانية :

إنّ التحقيق - كما أفاد الشهيد الصدر تذكّر - : « أنّ استحقاق البنك للعمولة بمجرد المطالبة أو توقّف الاستحقاق على تحصيل المبلغ فعلاً ليس مبنياً على كون المقام من باب الجعالة أو من باب الإجارة ، بل على تشخيص ما أنيط به الجعل أو الأجرة .

وتحقيق ذلك : أنّ تحصيل الدين إمّا أن يفرض كونه مقدوراً للبنك ولو عن طريق الإلحاح في المطالبة أو الرجوع إلى القضاء ونحو ذلك ، وإمّا أن يفرض كون البنك عاجزاً عن التحصيل إذا لم تنفع المطالبة الابتدائية في تحصيله .

فإن فرض تمكّن البنك من التحصيل : فكما يمكن للدائن أن يجعل له جعلاً على تقدير التحصيل كذلك يمكنه أن يستأجره على تحصيل الدين بالفعل . وتتفق حينئذ الجعالة والإجارة معاً في عدم استحقاق البنك للعمولة بمجرد المطالبة إذا

لم يترتب عليها التحصيل وكان متوقفاً على مواصلة العمل من البنك : لأنَّ الجعل والأجر وقعا في مقابل التحصيل ، لا مجرد المطالبة .

وإذا لم يفرض كون البنك قادراً على تحصيل الدين بالفعل ، وإنما يفرض قدرته على المطالبة به فحسب : فكما يمكن للدائن أن يستأجر البنك على مجرد المطالبة كذلك يمكنه أن يضع له جعلاً على مجرد المطالبة ، وتتفق حينئذ الجعالة والإجارة معاً في استحقاق البنك للعمولة بمجرد المطالبة : لأنَّ الجعل والأجر وقعا في مقابل المطالبة ، لا التحصيل الفعلي للدين .

فاتَّضح أنَّ الجعل في الجعالة يمكن تصويره بنحو لا يكون مستحقاً إلا بالتحصيل ، كما أنَّ الأجرة في الإجارة يمكن تصويرها بنحو لا يكفي في استحقاقها مجرد المطالبة » (١٧) .

المسألة الثالثة :

إنَّ صحَّة الإجارة متوقفة على كون الفعل المستأجر عليه مقدوراً للأجير ، وإلا كانت الإجارة باطلة ؛ وذلك لأنَّ صحَّة الإجارة فرع كون المؤجر مالكا للمنفعة ليتمكن له تملكها للمستأجر بعقد إجارة .

وعليه - كما أفاد الشهيد الصدر في البنك اللاربوي - فلا يصحَّ للدائن أن يستأجر شخصاً لتحصيل دينه من المدين وتسليمه له إلا إذا كان التحصيل والتسليم مقدوراً للأجير بأن فرض استعداد المدين للدفع عند المطالبة ... وأما إذا لم يكن المدين مستعداً للدفع عند المطالبة ولم يكن الأجير قادراً على إجباره على الدفع فلا يكون تحصيل الدين من المدين وتسليمه إلى الدائن مقدوراً للأجير ، فتبطل الإجارة الواقعة عليه ... وهذا بخلاف الجعالة ؛ حيث إنَّها لا تتكفل بتمليك الجاعل منفعة الفاعل ، فلا يأتي هنا ما ذكرناه في الإجارة ... وعلى هذا الأساس

فلا دليل على اشتراط قدرة المجعول له على العمل في الجعالة إلا كونها غير عقلائية وسفهائية مع فرض عجز المجعول له عن العمل .

وهذا المحذور إنما هو في فرض العلم بالعجز ، وأما مع احتمال القدرة فتكون الجعالة عقلائية ولا مانع من نفوذها .

وبناءً على ذلك ، يمكن للدائن في المقام أن يجعل للبنك جعلاً على تحصيل الدين بالفعل وتسليمه إليه أو إلى من يحبّ ولو مع الشكّ في قدرة البنك على التحصيل^(١٨) .

المسألة الرابعة :

إذا شكّ في قدرة الأجير على العمل ، كما إذا شككنا في استعداد المدين للدفع إذا طُلب ، وهذا يوجب الشكّ في قدرة الأجير على تحصيل الدين وتسليمه إلى الدائن ، فهل تبطل الإجارة الواقعة على عمل يشكّ في قدرة الأجير عليه مطلقاً ، أو تتبع صحّة وبطلاناً واقع الأمر ؛ فإن كانت القدرة موجودة عند الأجير صحّت الإجارة ؛ لأنّ الأجير يكون مالكاً في الواقع للفعل فينفذ تملكه له ، وإن لم تكن القدرة ثابتة للأجير في الواقع بطلت الإجارة ؛ لأنّ الأجير قد ملك ما ليس من منافعه المملوكة له ؟

والظاهر - كما أفاد في البنك اللاربوي - هو الثاني .

ودعوى : أنّ قدرة الأجير على الفعل معتبرة في صحّة الإجارة بملاكين : أحدهما بلحاظ دخلها في مالكية الأجير للمنفعة التي يملكها للمستأجر في عقد الإجارة ؛ إذ لو لم يكن قادراً على الخياطة مثلاً فلا يكون مالكاً لهذه المنفعة ، فلا يصحّ منه تملكها . والآخر بلحاظ أنّ الإجارة يشترط فيها القدرة على التسليم حتّى إذا وقعت على منافع الأموال ، فعجز الأجير عن العمل المستأجر عليه يوجب الإخلال بشرط القدرة على التسليم لما ملكه بالعقد .

وعلى هذا الأساس ، فوجود القدرة واقعاً مع الشك فيها ظاهراً إنما ينفع في نفي الملاك الأول للبطلان ؛ لأنَّ القدرة الواقعية تكفي لصيرورة الأجير مالكاً في الواقع للمنفعة ، وصحة الإجارة تتوقف على كون المؤجر مالكاً للمنفعة ، لا على كونه عالمياً بأنه مالك لها . وأما الملاك الثاني للبطلان فلا يزول بفرض القدرة الواقعية مع الشك فيها ؛ لأنَّ مدرك اشتراط القدرة على التسليم هو الغرر ، والغرر لا ينتفي إلا مع العلم بالقدرة على التسليم .

والحاصل : أنَّ القدرة الواقعية تكفي في مالكية الأجير للمنفعة ، بخلاف القدرة على التسليم ؛ فإنَّ القدرة الواقعية لا ترفع الغرر بسبب الموجود والشك في القدرة .

مندفعة : بما أفاده الشهيد الصدر تَدْرُجُ من أَنَّ القدرة على التسليم على فرض القول باشتراطها في صحة الإجارة وبطلان الإجارة بدونها ، فليس المدرك في ذلك النهي عن الغرر - لقصوره عن إثبات المطلوب سنداً ودلالةً كما هو محقق في محلّه - بل الإجماع ، والقدر المتيقن منه فرض انتفاء القدرة واقعاً (١٩) .

والوجه في قصور النهي عن الغرر بحسب الدلالة : أَنَّ الغرر هو الخطر لا مجرد الجهل ، ولا خطر في المقام بوجه ؛ لاستلام المنفعة على تقدير حصولها واسترداد الأجرة على تقدير الآخر فلا مخاطرة ، غايته هو الجهل ، ولا دليل على قدحه في مثل المقام ، كما لا يخفى .

ودعوى : أَنَّ هذا من التعليق وهو موجب للبطلان في الإجارة .

مندفعة - أيضاً - : بما أفاده الشهيد الصدر تَدْرُجُ من أَنَّا نمنع ذلك :

أما أولاً : فلإمكان فرض تملك المنفعة بعوض منجز وفعلي من قبل الأجير ؛ لأنَّ شكّه في كونه مالكاً للمنفعة الفلانية لأجل شكّه في القدرة عليها لا يمنع عن

صدور إنشاء يملك تلك المنفعة بعوض منه على نحو منجز ، نظير من يشك في أن عينا من الأعيان ملكه ويبيعها مع هذا بيعاً منجزاً ، فالتعليق في المقام إنما هو تعليق للحكم بصحة الإجارة ، لا للمنشأ المجعول من قبل الأجير والمستأجر في عقد الإجارة .

وثانياً : لو سلم سريان التعليق إلى نفس المنشأ المجعول منهما فليس هذا من التعليق الباطل ؛ لأنه من التعليق على تمامية أركان صحة العقد ، وليس من التعليق على أمر خارجي - من قبيل رجوع الحجاج أو نزول المطر - الذي هو المستيقن من الإجماع على مبطلية التعليق (٢٠) .

والوجه في كون التعليق على تمامية أركان صحة العقد : هو دخالة القدرة على التسليم في تحقق الملكية ؛ إذ تعدّر التسليم مانع عن صدق عنوان التملك المتعلق بالمنفعة المأخوذة في مفهوم الإجارة .

ثم إنه لا يذهب عليك أن السيد المحقق الخوئي تشرّ استشكل في إجارة المشكوك فيه القدرة حيث قال : « فإن وقعت الإجارة مطلقة من غير تقييد بالقدرة على الاستيفاء خارجاً فلا ينبغي الشك في فسادها حينئذ ؛ إذ ما لم تثبت القدرة على التسليم لم ينتزع عنوان الملكية بالإضافة إلى المنفعة الواقعة في حيز الإجارة ، فطبعاً يكون مورد الإجارة مردداً بين المال وما لا مالية له المستلزم لوقوع الأجرة حينئذ بلا عوض ، وما هذا شأنه محكوم بالفساد ؛ لعدم إحراز المبادلة والمعاوضة المعتبرة في مفهوم الإجارة .

وأما تخصيص الصحة بفرض القدرة - بمعنى أن الإجارة وإن أنشئت مطلقة إلا أن صحتها مراعى بإمكان الاستيفاء ، فإن تمكّن من استيفاء المنفعة خارجاً صحت وإلا فلا - فهو وإن كان ممكناً ثبوتاً إلا أن الدليل على الصحة قاصر إثباتاً ؛ نظراً إلى أن أدلة النفوذ والإمضاء تتبع كيفية الإنشاء سعةً وضيقاً

بمناط تبعية العقود للقصور ، والمفروض في المقام تعلق الإنشاء بالإجارة على صفة الإطلاق ومن غير تقييد بالقدرة ، فما قصده المتعاملان غير قابل للإمضاء والنفوذ ، وما هو قابل غير مقصود ، فلا مناص من الالتزام حينئذٍ بالفساد » (٢١) .

وفيه مواقع للنظر :

منها : أن مورد الإجارة مع إطلاقها ليس مردداً بين المال وما لا مالية له ؛ فإنَّ الإطلاق في مقابل التعليق بالقدرة على الاستيفاء ، وليس المراد من الإطلاق هو تعميم الإجارة لموردٍ لا قدرة له على استيفائه ؛ فإنَّه أنشأ ذلك برضاء المالية ، وعليه فمورد الإجارة مخصوص بصورة التمكّن من الاستيفاء وإن أطلق .

ومما ذكر يظهر أنَّه إذا كان النظر في صورة الإطلاق إلى صورة التمكّن من الاستيفاء فلا مجال لقوله : « فطبعاً يكون مورد الإجارة مردداً بين المال وما لا مالية له ... » إلخ ؛ إذ لا ترديد مع إرادة صورة التمكّن من الاستيفاء ، كمن أتى بجزء من العبادة من باب الاحتياط ، فإنَّه لم يرد الزيادة بل قصد الإتيان بما هو جزء في الواقع .

ومنها : أنَّ الإنشاء مخصوص بصورة التمكّن من دون تعليق ، نعم صحّة العقد تكون مراعاة بكشف التمكّن ، فإذا كشف التمكّن كشف عن شمول الأدلة للإنشاء المذكور من أوّل الأمر ، وتترتب عليه آثاره من حين العقد ، وهذا هو معنى الصحّة .

وعليه ، فما قصده المتعاملان مشمول لأدلة نفوذ المعاملات ؛ فإنَّه بعد كشف التمكّن كشف عن كون مورد الإجارة واجداً لجميع الشرائط من أوّل الأمر وواقعاً كما قصدا ، وحيث لم يقصدا الأعمّ من صورة التمكّن فلا مورد

لقوله تَذَكَّرْ : « فما قصده المتعاملان غير قابل للإمضاء والنفوذ ، وما هو قابل غير مقصود » .

ومنها : أنَّ المعلق في صحّة العقد هو مقام الإثبات لا الثبوت ؛ ولذا لا يتنافى التعليق مع صحّة العقد واقعاً مع عدم إحرازها قبل كشف التمكن من الاستيفاء ، فالعقد في المقام لو كان واجداً للشرائط في الواقع محكوماً بالصحة واقعاً من أول الأمر ، وإنّما العلم بها يتوقف على إحراز التمكن ، فشمول الدليل حال الإنشاء غير محرز ، ولكن بعد معلومية القدرة يعلم شموله من أول الأمر ، ولا إشكال في ذلك .

وبالجملة ، يصحّ إنشاء الإجارة برجاء وجود التمكن من الاستيفاء ، كإنشاء تمليك عين مع الشكّ في ملكيّتها ، أو إنشاء الطلاق مع الشكّ في الزوجية ، وغير ذلك من الموارد التي يكون الإنشاء فيها برجاء وجود الملكية أو الزوجية أو غيرهما ؛ ولذلك أفتوا بصحة الطلاق الاحتياطي ونحوه ، فتدبر جيّداً .

الهوامش

- (١) البنك اللاربوي في الإسلام : ٩٥ .
- (٢) المصدر السابق : ١٠٠ .
- (٣) المصدر السابق : ١١٠ - ١١١ .
- (٤) المصدر السابق : ١٤٢ - ١٤٤ .
- (٥) المصدر السابق : ٢١٥ .
- (٦) المصدر السابق : ٢١٧ .
- (٧) المصدر السابق : ٢١٧ - ٢١٨ .
- (٨) المصدر السابق : ٢١٨ .
- (٩) أنظر : المصدر السابق : ١١٧ .
- (١٠) أنظر : المصدر السابق : ١٣٩ - ١٤٢ .
- (١١) أي موضع الرجل .
- (١٢) البنك اللاربوي في الإسلام : ١٢٣ .
- (١٣) أنظر : المصدر السابق : ١٠٢ - ١٠٥ .
- (١٤) المكاسب المحرمة : ٣١٠ - ٣١١ (طبعة تبريز) .
- (١٥) البنك اللاربوي في الإسلام : ١١٩ - ١٢٠ .
- (١٦) أنظر : المصدر السابق : ١٢٠ - ١٢١ .
- (١٧) المصدر السابق : ٢٢٣ - ٢٢٤ .
- (١٨) المصدر السابق : ٢٢٣ - ٢٢٩ .
- (١٩) المصدر السابق : ٢٢٥ - ٢٢٨ .
- (٢٠) المصدر السابق : ٢٢٥ - ٢٢٦ .
- (٢١) مستند العروة الوثقى : ٤٠ - ٤١ .

الوحدة الإسلامية

□ الشيخ محمد الرحمانى

المقدمة

تشكّل الوحدة بين المسلمين ضرورة بالغة الأهمية في مواجهة العدو، وهذا ما دعت إليه الشريعة الإسلامية، وأكدت عليه عبر بيانات عديدة وأحكام مختلفة من تشريعاتها. ومن جملة تلك التشريعات الواردة في هذا المجال والذي يرتبط ارتباطاً عضوياً بمسألة وحدة المسلمين هو موضوع المداواة بين المسلمين بعضهم لبعض مع قطع النظر عن انتمائهم المذهبي.

ويتميّز هذا الموضوع - إضافةً إلى ما يمتّع به من دور محوري على صعيد البحوث الفقهية - بأهميّة بالغة على صعيد البحوث السياسية والاجتماعية سيّما في مجال العلاقات الدولية . وإنّ من البعد بمكان تحقيق الأهداف والأغراض والمقاصد العامّة للشريعة - من قبيل الوحدة والعزّة والاقتدار والمودّة والقوّة الإسلامية - بمعزل عن هذا الموضوع الهامّ . ومن هنا أمكن القول بأنّ قاعدة المداراة بين المسلمين تشكّل الأساس الفقهي لموضوع الوحدة الإسلامية .

وينبغي التنبيه على أن الفقهاء قد أطلقوا على قاعدة المداراة عنوان (التقية المداراتية) في مقابل التقية الناشئة بسبب الخوف ؛ لوجود جهة اشتراك بينهما ،

وهي مجارة الطرف المقابل عملياً وعدم العمل بما يراه وظيفته مع قطع النظر عن هذه الحالة الطارئة . وبهذه المناسبة نشير الى ما ذكروه من تقسيمات للتقية .

تقسيمات التقية :

يمكن تقسيم التقية إلى عدة تقسيمات ، ولكل منها حكمه الخاص به . وسوف نتعرض لهذه التقسيمات على وجه الاختصار ليتضح الحال في محل التقية مداراة بالنسبة إلى باقي الأقسام . وفي هذا المقام ننقل ثلاثة تقسيمات لثلاثة من الأعلام :

التقسيم الأول - تقسيم الشيخ الأنصاري :

قسّم الشيخ الأنصاري التقية بحسب الحكم التكليفي إلى خمسة أقسام :

١ - التقية الواجبة : وهي ما كانت لدفع الضرر الواجب فعلاً ، وأمثلتها كثيرة .

٢ - التقية المحرّمة : وهي ما كانت في الدماء .

٣ - التقية المستحبة : وهي ما كان التحرّز فيها عن الضرر وتركه مفضيلاً تدريجاً إلى الوقوع في الضرر ، كترك المداراة مع عامّة المسلمين من باقي المذاهب وهجرهم في المعاشرة ؛ فإنّه ينجّر غالباً إلى حصول المبايعة الموجبة للضرر عليه .

٤ - التقية المكروهة : ما كان تركها وتحمل الضرر فيها أولى من فعله ، كما في إظهار كلمة الكفر ممّن يقتدي به الناس اعلاءً لكلمة الإسلام . والمراد بالمكروه حينئذٍ ما يكون ضده أفضل .

٥ - التقية المباحة : ما كان التحرّز فيها عن الضرر مساوياً لفعله في نظر الشارع ، كالتقية في إظهار كلمة الكفر ^(١) .

التقسيم الثاني - تقسيم السيّد الخوئي رحمته الله :

قسّم السيّد الخوئي التقية إلى عدة أقسام :

١ - التقية بمعناها العام : وهو التحفظ عما يخاف ضرره ، فهذه في الأصل محكومة بالجواز والحلية ؛ وذلك لقاعدة « نفي الضرر » وحديث « رفع ما اضطرّوا إليه » وما ورد أنه « ما من محرّم إلا وقد أحله الله في مورد الاضطرار » .

٢ - التقية بالمعنى الأخصّ - أي التقية من المخالف في المذهب - : وهي واجبة في الأصل ؛ للأخبار الكثيرة .

ثمّ قسم هذين النوعين إلى أقسام بلحاظ الأحكام التكليفية الأربعة لا الخمسة فقال :

١ - قد تتّصف التقية بالوجوب ، كما لو ترتّب على تركها مفسدة لا يرضى الشارع بوقوع المكلف فيها كالقتل ، وهذا في التقية بالمعنى الأعمّ ، وأمّا التقية بالمعنى الأخصّ فهي واجبة مطلقاً وإن لم يترتب عليها إلا ضرر يسير كما تقدّم ذلك .

٢ - وقد تتّصف التقية بالحرمة إمّا تشريعاً أو ذاتاً :

أ - الحرمة التشريعية : كما لو صلّى جماعة خلف من نصبه الجائر بقصد القربة مع علمه ببطلانها وأنه غير مأمور بها شرعاً ، فإنّه محرّم تشريعي .

ب - الحرمة الذاتية : كما لو أجبره الجائر على قتل نفس محترمة فلا تقية هنا ؛ لأنّها شرّعت لحقن الدماء ، فإذا بلغت ذلك فلا تقية .

٣ - وقد تتّصف التقية بالاستحباب ، والصحيح أن يمثّل لها بالمرتبة الراقية من المنافاة ، كموارد توهم الضرر فضلاً عن احتمالها لئلا تذاع أسرار أهل البيت (عليه السلام) ، وبالإكراه على إظهار كلمة الكفر أو التبرّي من أمير المؤمنين (عليه السلام) بناءً على أنّ التقية حينئذٍ بإظهار البراءة أرجح من تركها وتعريض النفس للهلاك .

وليس من الصحيح التمثيل لهذا القسم بما مثّل له الشيخ الأنصاري بالمداراة

معهم ومعاشرتهم وحضور مجالسهم وعبادة مرضاهم وغير ذلك مما لا يترتب عليه ضرر على تركه بالفعل ولكنه يفضي إليه تدريجاً ؛ وذلك لأنّ التقيّة متقوِّمة بخوف الضرر المترتب على تركها ، ومع العلم بعدمه فلا موضوع للتقيّة .

٤ - وقد تتّصف بالكراهة ، كأن كان ترك التقيّة أرجح من فعلها ، كما لو أكره على إظهار البراءة من أمير المؤمنين عليه السلام وقلنا إنّ تعريض النفس للقتل حينئذٍ أرجح من فعلها وإظهار البراءة ، كما احتمله بعضهم ، وكما إذا ترتّب ضرر على أمر مستحبّ ، كزيارة الحسين عليه السلام فيما إذا كانت ضرورية ؛ فإنّ ترك التقيّة حينئذٍ بإتيان المستحبّ الضروري أرجح من فعلها وترك العمل الاستحبابي ^(٢) .

التقسيم الثالث - تقسيم الإمام الخميني عليه السلام :

ولعلّ هذا التقسيم أعمّ من سابقه وأكثر استيعاباً منهما ، قال تيّز : « لما كانت التقيّة من العناوين التي تضاف إلى المتّقي والمتّقي منه والمتّقي فيه [أي الفعل المتّقي فيه] فلا محالة تنقسم بحسب ذاتها وإضافاتها إلى أقسام :

منها : التقسيم بحسب ذاتها ، فتارة تكون التقيّة خوفاً ، وأخرى تكون مداراةً ، والخوف قد يكون لأجل توقّع الضرر على نفس المتّقي أو عرضه أو ماله أو ما يتعلّق به ، وقد يكون لأجل توقّعه على غيره من إخوانه المؤمنين ، وثالثة لأجل توقّعه على حوزة الإسلام ؛ بأن يخاف شتات كلمة المسلمين بتركها وخاف وقوع ضرر على حوزة الإسلام . لأجل تفريق كلمتهم إلى غير ذلك .

والمراد بالتقيّة مداراةً : أن يكون المطلوب فيها نفس جمع الكلمة ووحدتها بتحبيب المخالفين وجرّ مودّتهم من غير خوف ضرر ، كما في التقيّة خوفاً ، وسيأتي التعرّض لها ، وأيضاً قد تكون التقيّة مطلوبة لغيرها كما تقدّم ، وقد تكون مطلوبة لذاتها وهي التي بمعنى الكتمان في مقابل الإذاعة على تأمل فيه .

وبالجملة : يظهر من مجموع ما ورد فيها أنّها على أقسام : منها : كونها

كسائر الأعذار والضرورات فرخصت للضرورة والاضطرار ، ويدخل فيها التقية الإكراهية التي لم نتعرض لها هنا وفصلنا حولها في الرسالة المعمولة في المكاسب المحرمة (٣) .

ومنها : ما شرعت لأجل مداراة الناس وجلب محبتهم وجرّ مودّتهم .

ومنها : ما تكون مطلوبة بذاتها في دولة الباطل إلى ظهور دولة الحق ، وهي التي في مقابل الإذاعة ومساوغة للكتمان .

ومنها : التقسيم بحسب المتقى ، فقد يكون المتقى من الأشخاص المتعارفين كالسوقي وغيره ، وقد يكون من رؤساء المذهب ممن له شأن ديني أو غيره بين الناس على حسب مراتبهم ، كالنبي ﷺ - بناءً على جواز التقية له - والأئمة (عليهم السلام) والفقهاء ورؤساء المذهب وسلاطين الشيعة والأمراء ، وسنشير إلى إمكان اختلاف حكم التقية بحسب المتقى .

ومنها : التقسيم بحسب المتقى منه ، فتارةً تكون التقية من الكفار وغير المعتقدين بالإسلام سواء كانوا من قبيل السلاطين أو الرعية ، وأخرى تكون من سلاطين الجمهور وأمرائهم ، وثالثة من فقهاءهم وقضاتهم ورابعة من عوامهم ، وخامسة من سلاطين الشيعة أو عوامهم . ثم إنّ التقية من الكفار وغيرهم قد تكون في إتيان عمل موافقة للعامة كما لو فرض أنّ السلطان ألزم المسلمين على العمل بفتوى أبي حنيفة ، وقد تكون في غيره .

ومنها : التقسيم بحسب المتقى فيه ، فتارةً تكون التقية في فعل محرّم ، وأخرى في ترك واجب ، وثالثة في ترك شرط أو جزء أو فعل مانع أو قاطع ، ورابعة في العمل على طبق الموضوع الخارجي الذي اعتقد المتقى منه تحقّقه - إمّا بسبب الثبوت عنده بحكم القضاة والسلاطين أو بسبب قيام البيّنة المعتبرة عنده ما لم تكن معتبرة عندنا ، كالإفطار في يوم تعيد المخالف فيه والوقوف بعرفات وسائر المواقف - موافقاً للعامة ، فحينئذٍ قد يكون الموضوع الخارجي معلوم

الخلاف عند المتقي ، كما لو علم أن يوم عيدهم من شهر رمضان ؛ وقد يكون مشكوك التحقق ، كما لو كان يوم عيدهم يوم الشك عنده .

ولا تخلو بعض المطالب والأمثلة الواردة في التقسيمات المذكورة من إشكال ، كما نلاحظ ذلك فيما أفاده الشيخ الأنصاري في خصوص المكروه من أقسام التقية ، حيث ذكر أن المراد بالكراهة فيها هو رجحان الضد المقابل لها ؛ لوضوح أن ترك الشيء الذي يكون فعله راجحاً غير مكروه على نحو الدوام ، فقد يكون فعل الشيء راجحاً ولكن لا يكون تركه مكروهاً . وكذلك ما ذكره من التمثيل للمستحب من التقية ؛ فإن التودد إلى باقي إخواننا من المذاهب لا يقتصر على حالة خوف الضرر بترك التودد ، بل التودد وجلب محبتهم مراد بذاته كما سيأتي ذلك . ولما كان الغرض من التعرض لأقسام التقية الاقتصار على بيانها ليتضح من خلاله موقع التقية مداراةً منها ، فلا نجد داعياً للإطالة في البحث والنقاش حولها . ولكن نشير على أن ما ذكره الإمام الخميني في تقسيمات التقية أكثر جامعياً وشمولاً ومنطقياً من باقي التقسيمات الأخرى ، حيث ذكر ثلاث جهات للتقسيم ، فيما لم يتعرض غيره للأبعاد الأخرى للتقية .

آراء الفقهاء في قاعدة المداراة :

لقد اختلفت زوايا النظر لدى الفقهاء في موضوع المداراة ، وهذا ما يلزم التعرض إليه أولاً ، ولكن سنقتصر - تجنباً للإطالة - على كلمات الشيخ الأنصاري والإمام الخميني فيما يتعلق بذلك :

١ - اعتبر الشيخ الأنصاري التقية خوفاً مقسماً والتقية مداراةً قسماً من أقسامها ، وعليه فإن التقية مداراةً في طول التقية خوفاً ، لا في عرضها ^(٤) .

ولكن الإمام الخميني اعتبرها قسماً لها وفي عرضها ، فقد قسمها تدرجاً بلحاظ ذاتها وبغض النظر عن الاعتبار الأخرى إلى : خوفية ، ومداراتية ، وإكراهية وكتمانية ^(٥) .

٢ - يرى الشيخ الأنصاري استحباب التقية مداراةً ^(٦) ، فيما يذهب الإمام الخميني إلى وجوبها ^(٧) .

٣ - اشترط الشيخ الأنصاري في التقية مداراةً حصول الضرر التدريجي ^(٨) ، ولم يشترط الإمام الخميني ذلك في حقيقتها ، بل أكد على تحقيقها جلب المحبة والمودة ووحدة الكلمة بين المسلمين ^(٩) .

وبناءً على ذلك ، فإن الإمام الخميني يختلف رأيه عن رأي الشيخ الأنصاري فيما يتعلق بالتقية مداراةً ؛ حكماً وماهيةً ورتبةً .

ولا شك أن هذا الاختلاف في الرأي تترتب عليه آثار عديدة ، ومن أهم تلك الآثار : اتّضح دور التقية مداراةً في تحقيق حالة الانسجام والوحدة والأخوة الإسلامية ، بناءً على رأي الإمام الخميني .

أدلة المداراة :

إن أهم الأدلة على ذلك هو الروايات الواردة في المقام ، وهي كثيرة وواردة بمضامين متعدّدة ، ولذا يمكن تقسيمها إلى عدّة طوائف ، وهذا ما يطول بيانه بأجمعه ، فلذا سنقتصر على بعض النماذج لكل طائفة من هذه الروايات :

الطائفة الأولى :

أفرد الشيخ الحرّ العاملي في « وسائل الشيعة » باباً تحت عنوان « باب وجوب عشرة العامة بالتقية » ، وقد روى فيه أربع روايات :

منها : رواية هشام الكندي قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : « إياكم أن تعملوا عملاً نعيّر به ! فإن ولد السوء يغيّر والده بعمله . كونوا لمن انقطعتم إليه زيناً ولا تكونوا عليه شياً . صلّوا في عشائركم ، وعودوا مرضاهم ، واشهدوا جنازتهم ، ولا يسبقونكم إلى شيء من الخير .. والله ما عبد الله بشيء أحب إليه من الخباء » قلت : وما الخباء ؟ قال : « التقية » ^(١٠) .

وهي مضافاً إلى تمامية سندها تامة الدلالة على المطلوب ، وهو وجوب المداراة ؛ لظهور صيغة الأمر « كونوا » و « صلّوا » و « عودوا » و « اشهدوا » في الوجوب .

ويمكن الاستدلال أيضاً على ذلك بالرواية الثالثة من نفس الباب لإثبات المداراة . وقد تمسك أكثر الفقهاء بهذه الرواية في المداراة ولو في خصوص موردها ، وهو الحضور في جماعتهم ، ومن جملة الفقهاء السيّد الخوئي الذي قال : « ولقد صرّح بحكمة تشريع المداراة في هذه الموارد وعدم ابتنائها على خوف الضرر في صحيحة هشام الكندي ، قال : « سمعت ... » الخبر ؛ لدالتها على أنّ حكمة المداراة معهم في الصلاة أو غيرها إنّما هي ملاحظة المصلحة النوعية واتّحاد كلمة المسلمين من دون أن يترتب ضرر على تركها ؛ فإنّ ظاهرها معروفة أصحابه عليه السلام بالتشيع في ذلك الوقت ، ولم يكن أمره بالمجاملة لأجل عدم انتشار تشيعهم من الناس ، وإنّما كان مستنداً إلى تأديبهم بالأخلاق الحسنة ليمتازوا بها عن غيرهم ويعرفوا الشيعة بالأوصاف الجميلة وعدم التعصّب والعناد واللجاج وتخلّفهم بما ينبغي أن يتخلّق به .. » ^(١١١) .

والحاصل : إنّ الاستفادة من هذه الروايات هو حثّ الشيعة وترغيبهم في حفظ العلاقة مع إخوانهم من أهل السنّة بمختلف الطرق ، ومنها الحضور في جماعتهم لجلب محبتهم ، وهذا ما يحقّق بدوره الوحدة والأخوة الإسلامية .

الطائفة الثانية :

قد دلّت روايات عديدة على الترغيب في حضور جماعتهم سيّما الصفّ الأوّل منها . وقد عنون صاحب الوسائل باباً باستحباب ذلك أورد فيه إحدى عشرة رواية ، وسوف نكتفي بذكر نماذج منها :

١ - عن حمّاد بن عثمان عن أبي عبد الله (الصادق) عليه السلام أنّه قال : « من صلّى معهم في الصفّ الأوّل كان كمن صلّى خلف رسول الله صلى الله عليه وآله في الصفّ

الأول» (١٢). وسند الرواية صحيح .

قال الإمام الخميني في تقريب دالاتها : « ولأريب أن الصلاة معه [أي النبي ﷺ] صحيحة ذات فضيلة جمّة ، فذلك الصلاة معهم حال التقية » (١٣) .

٢ - عن أبي عبد الله (الصادق) عليه السلام قال : « يحسب لك إذا دخلت معهم وإن كنت لا تقتدي بهم مثل ما يحسب لك إذا كنت مع من تقتدي به » (١٤) . قال السيّد الخوئي في هذا الخبر : « وهو أيضاً غير مقيد بصورة خوف الضرر ... وإنما ذلك من باب المجاملة والمدارة معهم » (١٥) .

٣ - عن إسحاق بن عمّار قال : قال لي أبو عبد الله (الصادق) عليه السلام : « يا إسحاق أتصليّ معهم في المسجد ؟ قلت : نعم ، قال : « صلّ معهم ؛ فإنّ المصلّيّ معهم في الصّفّ الأوّل كالشاهر سيفه في سبيل الله » (١٦) .

٤ - عن عليّ بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : « صلّيّ حسن وحسين خلف مروان ، ونحن نصليّ معهم » (١٧) .

٥ - عن سماعة قال : سألته عن مناكحتهم والصلاة خلفهم ؟ فقال : « قد أنكح رسول الله ﷺ ، وصليّ عليّ وراءهم » (١٨) .

ودلالة هذه الروايات على قاعدة المداراة تامّة ، وأسانيد أكثرها خالية من الإشكال ، وهي ظاهرة في أجزاء العمل ، بل بعضها صريح في ذلك .

الطائفة الثالثة :

دلّت روايات كثيرة على سقوط القراءة عمّن يصليّ بصلاتهم ، وقد عنون صاحب الوسائل باباً خاصاً بذلك . ومن جملة تلك الروايات - والتي استدللّ بها الإمام الخميني أيضاً - رواية إسحاق بن عمّار قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إنّي أدخل المسجد فأجد الإمام قد ركع وقد ركع القوم ، فلا يمكنني أن أؤدّن وأقيم وأكبر ، فقال لي : « فإذا كان كذلك فادخل معهم في الركعة ، واعتدّ بها فإنّها من

أفضل ركعاتك ... ، (١٩) .

ولا شك في استفادة الحكم بصحة الصلاة منها ، بل وأفضلية الركعة التي صلاها جماعة معهم . والرواية صحيحة سنداً . وهناك روايات أخرى في نفس الباب تدل على المطلوب .

الطائفة الرابعة :

دلت روايات عديدة على أن من صلى صلاته فرادى ثم صلاها جماعة مع أهل السنة كتب له أجر عظيم . وقد أورد الحرّ العاملي تسع روايات تحت عنوان « باب استحباب إيقاع الفريضة قبل المخالف أو بعده وحضورها معه » ، ومن هذه الروايات رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال : « ما من عبد يصلي في الوقت ويفرغ ثم يأتيهم ويصلي معهم وهو على وضوء إلا كتب الله له خمساً وعشرين درجة » (٢٠) . وهي واضحة الدلالة في الترغيب في المداراة . وسند أكثر روايات هذا الباب صحيح وتام .

الطائفة الخامسة :

ما دلّ من الروايات على أن من لم يتخذ التقية شعاراً فليس منّا ، ومنها قول الإمام الصادق (عليه السلام) : « عليكم بالتقية ، فإنه ليس منّا من لم يجعلها شعاره ودثاره مع من يأمنه ؛ لتكون سجيّة مع من يحذره » (٢١) .

قال السيّد الخوئي في هذه الطائفة : « لا بدّ من حمل ما ورد من أنّه « ليس منّا من لم يجعل التقية شعاره ودثاره مع من يأمنه ؛ لتكون سجيّة مع من يحذره » على التقية بهذا المعنى الأخير ، كما في حضور مجالسهم والصلاة معهم ؛ لأنها التي لا يعتبر فيها خوف الضرر ، ولا يمكن حملها على التقية بالمعنى المتقدم في ترك الواجب وفعل الحرام ؛ لتقومها بخوف الضرر » (٢٢) .

وفيما أفاده في تقريب دلالة الرواية كفاية ، كما أن الرواية تامة الإسناد .

والحاصل : إنَّ بعض ما تقدّم نقله من الروايات صحيحة سنداً وتامةً دلالةً على قاعدة المداراة ، ولا وجه لحملها على التقية خوفاً ؛ لأنَّ موردها ما ذكرناه ، بل بعضها صريح في عدم وجود الضرر .

ودلالته على المداراة ثابتة لا عند القائلين بها - كالإمام الخميني - فحسب بل حتى من ينكرها - كالسيد الخوئي - يلتزم بمضامين هذه الروايات ، قال تَدْرُ : « إذا لم يترتب على ترك التقية ضرر على نفسه ولا على غيره ، بل كانت التقية لمحض جلب النفع من المودة والتحابب والمجاملة معهم في الحياة فلا تكون مسوغة لارتكاب العمل المحرم ولا ترك الفعل الواجب ... وذلك لإطلاقات الأخبار الآمرة بذلك ؛ لأنَّ ما دلَّ على أنَّ الصلاة معهم في الصفِّ الأول كالصلاة خلف رسول الله ﷺ غير مقيد بصورة ترتب الضرر على تركها ، بل قد عرفت أنَّ حملها على تلك الصورة حمل لها على مورد نادر ... [لدلالة هذه الروايات على] أنَّ حكمة المداراة معهم في الصلاة أو غيرها إنما هي ملاحظة المصلحة النوعية واتحاد كلمة المسلمين من دون أن يترتب ضرر على تركها » (٢٣) .

سعة دلالة الروايات :

اختلف الفقهاء في إجزاء العمل المأتي به مداراة لموافقة الغير مع مخالفته للمذهب ، فذهب بعض إلى عدم الإجزاء استناداً إلى أنَّ الصلاة المأتي بها هي صورة صلاة ؛ لعدم ورود عنوان الاقتداء ، بل الوارد عنوان « الصلاة معهم » (٢٤) .

ويمكن المناقشة في ذلك ؛ لأنَّ التأمل في الروايات الواردة يقضي بعدم كون الصلاة المذكورة صورية ، بل هي صلاة حقيقية ومجزية . وهذا ثابت مع غرض النظر عن بحث الروايات المعارضة وعن بحث لزوم المندوحة أو عدم لزومها ؛ لأنَّ هذين البحثين سيأتي التطرق لهما . ويشهد لما ذكرنا عدة أمور :

١ - ما ورد في ذيل صحيحة هشام بن الحكم حيث عبّر عن التقية في

مثل هذه الموارد بأنّها : « والله ما عبد الله بشيء أحبّ إليه من الخباء » ، فهل يمكن أن يكون هذا العمل - وهو أحبّ الأعمال إلى الله تعالى - شكلياً ؟ !

إن قيل : إنّ المراد هو الجماعة التي يقوم فيها المكلف بما يجب عليه وما هو وظيفته .

فإنّه يقال : إنّ الرواية مطلقة من هذه الجهة ، فلو كان الأمر كما ذكر لوجب بيانه حسب ما تقتضيه حاجة المكلفين وابتلائهم .

٢ - قد دلّت روايات عديدة على أنّ الصلاة معهم كالصلاة خلف رسول الله ﷺ ، فهل يمكن أن تكون الصلاة الصورية كالصلاة خلف رسول الله ﷺ ؟ لقد جاء في الرواية أنّ ثواب هذه الصلاة هو ثواب الصلاة خلف النبي ﷺ ، بل إنّ مقتضى التشبيه أنّها مضافاً إلى الثواب المترتب عليها فإنّها تشبه لجهات أخرى - ومنها صحّة نفس الصلاة - صلاة النبي ﷺ .

٣ - قد ورد في موطّأ إسحاق بن عمار أنّه سأل عمّن لم يدرك قراءة الإمام معهم ، فأجاب الإمام ﷺ بأنّه التحق بركوعهم ، ويحتسب ذلك الركوع ركعة ، وأنّ تلك الركعة هي أفضل ركعاته ، فهل يمكن أن يتمّ ذلك مع كون الصلاة صوريّة ؟ !

فلو كان يجب عليه القراءة لما كان وجه للاكتفاء بالركوع ، ولو كانت هذه الصلاة شكلية وغير صحيحة فكيف تكون من أفضل ركعاته ؟ ! وعليه فالرواية تدلّ على أنّ هذه الصلاة حقيقية وصحيحة .

٤ - ما ورد في رواية عبد الله بن سنان عنه ﷺ : « من صلّى ثم أعاد الصلاة معهم بوضوء كتب له خمس وعشرون درجة » ، فإذا كانت الصلاة معهم صورية فلا معنى لاشتراط الوضوء فيها ، أفلا يدلّ اشتراط الوضوء على كون الصلاة واقعية وأنّه لو لم يكن قد صلّى لكانت مجزية عن صلاته ؟ ! وهذا هو ما دلّت

عليه رواية عمر بن يزيد (٢٥) .

٥ - إنَّ عنوان الاقتداء وإن لم يرد في الروايات وورد عنوان الصلاة معهم إلا أنَّ المراد به هو الاقتداء ، ومن ذلك ما ورد في رواية سماعة عن أبي بصير قال : سألته عن رجل صَلَّى مع قوم وهو يرى أنَّها الأولى وكانت العصر ، قال : « فليجعلها الأولى وليصلَّ معهم » (٢٦) .

فإنَّ المقصود بقوله : « صَلَّى مع قوم » أي اقتدى ؛ لأنَّه لو كان المراد صرف الموافقة الصورية لكان السؤال والجواب لغواً لا حاصل له . وقد ورد هذا التعبير كثيراً في أبواب صلاة الجماعة (٢٧) .

٦ - لقد بحث الفقهاء في اشتراط المندوحة الطولية أو العرضية في مسألة أجزاء الصلاة هنا ، وهذا متفرع على كون الصلاة حقيقية ؛ وإلا لا محصل لهذا البحث لو كانت الصلاة صورية .

٧ - إنَّ المستظهر من روايات المداراة أنَّها كالروايات الامتنانية ، حيث حكم الشارع الأقدس بصحَّتها بالعنوان الثانوي بدل الصلاة الواقعية امتناناً لحفظ وحدة المسلمين وعزَّتهم وقوَّتهم . وكم لذلك من نظير في العبادات وغيرها من الفقه .

٨ - لما كان موضوع القراءة ابتلائاً لكلِّ مسلم في صلاته فإنَّ المفروض بيان ذلك والإشارة إليه لو كانت الصلاة صورية حقاً ، ولم يدلَّ على ذلك شيء من الأخبار الدالة على صلاة الأئمة عليهم السلام معهم وأنَّهم كانوا يقرؤون في تلك الصلاة ، ولا الأخبار المتعلقة بصلاة غيرهم ؛ حيث لم يشيروا إلى لزوم القراءة فيها .

وقد يقال : بأنَّ الروايات في المداراة وإن كانت تحتَّ على الحضور في الجماعة ولكن لا مفهوم لها في صحَّة الصلاة ، بل تجب الصلاة قبل ذلك أو إعادتها ، حتى أنَّ صاحب الوسائل عقد باباً تحت عنوان « استحباب إيقاع

الفريضة قبل المخالف أو بعده « (٢٨) .

والجواب على ذلك : بما أفاده الإمام الخميني بقوله : « ولا تنافيها [أي الروايات الدالة على صحة الصلاة] ما دلّت على إيقاع الفريضة قبل المخالف أو بعده وحضورها معه ممّا هي محمولة على الاستحباب ؛ حملاً للظاهر على النصّ » (٢٩) .

وقد أجاب عن ذلك السيّد الخوئي : بخلوّ هذه الروايات المذكورة من الأمر بالإعادة أو القضاء ولو استحباباً (٣٠) .

الروايات المعارضة :

ثمة روايات تدلّ على عدم الإجزاء ، فتكون معارضة لما تقدّم ، وهذا ما ينبغي البحث فيه :

١ - رواية علي بن يقطين قال : سألت أبا الحسن (الكاظم) عليه السلام عن الرجل يصليّ خلف من لا يقتدى بصلاته والإمام يجهر بالقراءة ؟ قال : « اقرأ لنفسك ، وإن لم تسمع نفسك فلا بأس » (٣١) . وسندها وإن كان صحيحاً إلا أنها لا دلالة لها على الصلاة تقيّة ، بل هي في الصلاة خلف الفاسق . ونحوها روايات كثيرة .

٢ - رواية الفقه الرضوي : « ولا تصلّ خلف أحد ، إلا خلف رجلين أحدهما من تثق به وتدين بدينه وورعه ، والآخر من تتقي سيفه وسوطه وشره وبوائقه » (٣٢) .

والرواية تامّة الدلالة ؛ لعدم دخول المخالف في المذهب في أحد المذكورين في الرواية ؛ لعدم اشتراط الضرر في المداراة بالنسبة للفرد الثاني .

ولكن الإشكال في سند الرواية ؛ حيث لم يثبت كون الفقه الرضوي كتاباً روائياً حتى يتمّ البحث عن سنده ؛ لذا لا يرى كثير من الفقهاء اعتبار سنده .

٣ - رواية دعائم الإسلام عن أبي جعفر (الباقر) عليه السلام : « لا تصلّوا خلف

ناصب ، ولا كرامة أن تخافوا على أنفسكم ... » (٣٣) .

ولا دلالة للرواية على المطلوب ؛ لأن الناصبي محكوم بكفره ، بل ونجاسته عند البعض ، وهو خارج عن المداراة ، هذا أولاً . وثانياً : قد يقال بتأييد هذه الرواية لصحة الصلاة خلف المخالف في المذهب ، حيث نهت عن الصلاة خلف الناصبي فقط . وثالثاً : إن الرواية ضعيفة بالإرسال .

٤ - رواية ابن راشد قال : قلت لأبي جعفر (عليه السلام) : مواليك قد اختلفوا فأصلي خلفهم جميعاً ؟ فقال : « لا تصل إلا خلف من تثق بدينه » (٣٤) .

وقد وردت بهذا المضمون روايات كثيرة نترك التعرض لها خوف الإطالة ، ونكتفي في مقام الجواب بكلام علمين من فقهاءنا :

قال الإمام الخميني في مناقشة هذه الروايات : « وأما ما ورد من عدم جواز الصلاة خلفهم وأنه لا تصل إلا خلف من تثق بدينه فهي بحسب الحكم الأولي ، فلا منافاة بينهما ، وكيف كان فلا ينبغي الشبهة في صحة الصلاة وسائر العبادات المأتي بها على وجه التقية » (٣٥) .

وقال السيد الخوئي : « لم يرد في شيء من رواياتنا أمر بإعادة العمل المتقى به أو قضائه ولو على نحو الاستحباب . نعم ، عقد صاحب الوسائل باباً وعنوانه باستحباب إيقاع الفريضة قبل المخالف أو بعده ، إلا أن شيئاً مما نقله من الروايات غير مشتمل على الأمر بالإعادة أو القضاء فيما أتى به تقيّة ولو على وجه الاستحباب ، بل قد ورد في بعض الروايات ما لا يقبل المناقشة في دلالة على الإجزاء ، وهذا كما دلّ على أن من صلى معهم في الصف الأول كان كمن صلى خلف رسول الله (صلى الله عليه وآله) ، أفيحتمل عدم كون الصلاة خلف رسول الله (صلى الله عليه وآله) مجزئة عن الأمور به الأول ؟ وفي بعض آخر أن المصلي معهم في الصف الأول كالشاهر سيفه في سبيل الله » (٣٦) .

والمتحصّل من جميع ما تقدّم من الشواهد والقرائن : أن الأدلة على قاعدة

المداراة لا تدلّ على أنّ الصلاة معهم هي صلاة صورية ، بل هي صلاة حقيقة وواقعاً ولكن بالأمر الثاني ، وقد اعتبرها الشارع صحيحةً وبديلاً عن المأمور به واقعاً حفظاً للمصلحة الأهم التي ترتبط بأصل حفظ كيان الإسلام .

جريان المداراة في الموضوعات :

أتضح ممّا سبق أجزاء العمل المأتي به بموجب المداراة ، والقدر المتيقّن من العبادات هو الصلاة . لكنّ السؤال المطروح هو أنّه هل تجري المداراة في الموضوعات كالوقوف بعرفة ؟ الظاهر أنّ المعيار في المداراة موجود في بعض الموضوعات أيضاً ، وعليه فلا فرق حينئذٍ بين الصلاة معهم وبين الوقوف معهم بعرفة حتى لو كان ذلك اليوم هو اليوم الثامن من ذي الحجة بنظر الشيعة أو كان مشكوكاً لديهم على أقلّ تقدير . ويشهد لذلك : أنّ سيرة الأئمة (عليهم السلام) وشيعتهم من بعد النبي (صلى الله عليه وآله) قائمة على الوقوف معهم في عرفة مع القطع بالاختلاف في بعض السنين ومع ذلك لم يصدر من الأئمة (عليهم السلام) ما يخالف ذلك .

ولعلّ هذا يمكن استفادته ممّا ذكره الإمام الخميني ، قال : « وممّا يشهد لترتب أثر التقية في الموضوعات وأنّ الوقوف في غير وقتها مجزيان : أنّه من بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله) إلى زمان خلافة أمير المؤمنين (عليه السلام) ومن بعده إلى زمن الغيبة كان الأئمة وشيعتهم مبتلين بالتقية أكثر من مئتي سنة ، وكانوا يحجّون مع أمراء الحاجّ من قبل خلفاء الجور ، أو معهم وكان أمر الحجّ وقوفاً وإفاضة بأيديهم ؛ لكونه من شؤون السلطنة والإمارة ، ولاريب في كثرة تحقّق يوم الشكّ في تلك السنين المتمادية ، ولم يرد من الأئمة (عليهم السلام) ما يدلّ على جواز التخلف عنهم أو لزوم إعادة الحجّ في سنة يكون هلال شهر ذي الحجة ثابتاً لدى الشيعة مع كثرة ابتلائهم ، ولا مجال لتوهم عدم الخلاف في أوّل الشهر في نحو مئتين وأربعين سنة ، ولا في بنائهم على إدراك الوقوف خفاءً كما يصنع جهال الشيعة ؛ ضرورة أنّه لو وقع ذلك منهم ولو مرة أو أمروا به ولو دفعةً لكان منقولاً إلينا :

لتوفر الدواعى به ، فعدم أمرهم به ومتابعتهم لهم أدلّ دليل على إجزاء العمل تقيّة ولو في الخلاف الموضوعي ، وهذا ممّا لا إشكال فيه ظاهراً » (٣٧) .

فالسيرة المستمرة بين الأئمة عليهم السلام وأتباعهم قائمة على إجزاء الحجّ المأتي به على وجه التقيّة ، كما صرّح بذلك السيّد الخوئي أيضاً (٣٨) .

وممّا يدلّ أيضاً على جريان التقيّة مداراةً في الموضوعات : إطلاق الأدلة ؛ فإنّ إطلاقها شامل للأحكام والموضوعات .

وقد يناقش : بانصراف إطلاق الروايات عن الموضوعات ، كما أفاده الشيخ الأنصاري (٣٩) .

والجواب : أنّه لا وجه للانصراف المذكور ؛ إذ كما أنّ الأحكام تابعة للشارع فكذلك الموضوعات الشرعية تابعة له ، فيشمّلها قوله عليه السلام : « إياكم أن تعملوا عملاً نعيّر به ! » (٤٠) .

وثمة بحث في أنّ جريان التقيّة مداراةً في الموضوعات هل في خصوص حالة الشكّ أو تشمل حالة العلم بالخلاف أيضاً ؟

القدر المتيقّن هو الأوّل ، وذهب بعضهم كالسيّد الحكيم إلى الثاني أيضاً ، قال تثنّى بعد أن فصل بين الإجزاء بين الفعل الناقص المتقى به وبين ترك الواجب : « الحجّ مع الوقوف في اليوم الثامن اعتماداً على حكم حاكمهم من قبيل الأداء الناقص ، ومثله الإفطار قبل الغروب ، واستعمال ما لم يكن مفطراً عندهم ، فإنّه من قبيل الأداء الناقص . ومن ذلك تعرف إجزاء الحجّ إذا وقف تقيّةً مع المخالفين ولم يقف في اليوم التاسع ، من دون فرق بين صورتى العلم بالمخالفة للواقع وعدمه » (٤١) .

ثمّ إنّّه فصل بعد ذلك بين الحجّ في سنة الاستطاعة فيشكل الاجتزاء به عن حجّ الإسلام ؛ لعدم ثبوت الاستطاعة بالنسبة إلى الواقع الأوّل ، وبين ما لو كان الحجّ في غير سنة الاستطاعة ، ولكنّه حاول المناقشة في هذا التفصيل ، فراجع .

هذا كله مضافاً إلى رواية أبي الجارود الواردة في المقام قال : سألت أبا جعفر (عليه السلام) : إنا شككنا سنة في عام من تلك الأعوام في الأضحى ، فلما دخلت على أبي جعفر (عليه السلام) وكان بعض أصحابنا يُضَحِّي فقال : « الفطر يوم يفطر الناس ، والأضحى يوم يضحي الناس ، والصوم يوم يصوم الناس » (٤٢) . ودلالتها على ثبوت التقية في الموضوعات تامة ، ولكن الإشكال في أبي الجارود فإنه فاسد العقيدة ، إلا أن الشيخ المفيد قد وثقه .

دائرة الآثار المترتبة على المداراة :

هل إن التقية للمداراة ولغير المداراة التي تجعل العمل المتقى به بدل العمل المأمور به واقعاً وبشكل أولي تجعله في جميع الآثار أم في بعضها ؟ بيان ذلك : إن الآثار على نوعين : فبعضها هي فعل المكلف وبعضها ليست فعلاً للمكلف . فمثلاً : لو كان يشترط تطهير الثوب مرتين بالماء لكنه طهره مرة واحدة ثم صلى فيه تقية فصلاته صحيحة ولكن الثوب يبقى على نجاسته ؛ لأن نجاسته من آثار الملاقاة مع النجس لا من آثار فعل المكلف حتى يزول بالتقية مداراة .

ونظير هذا البحث نجده في حديث الرفع ؛ حيث إنه يرفع آثار فعل المكلف ، فإذا تنجست يد المكلف ولاقت المتنجس بسبب الاضطرار فإن حديث الرفع لا يرفع مثل هذا الاضطرار .

هل يشترط عدم المندوحة ؟

من البحوث المهمة في بحث التقية البحث عن أن أجزاء العمل المتقى به عن المأمور به واقعاً هل مشروط بالمندوحة طوياً أو عرضاً ، أو لا ؟

ينبغي أولاً تحديد المراد بالمندوحة الطولية والعرضية فنقول : إن المراد بالمندوحة العرضية : هو أن يتمكن المكلف في نفس وقت التقية من الإتيان بالفعل المأمور به بحسب ما يطابق الواقع وبشكل صحيح . والمراد من المندوحة

الطولية : وهو أن يأتي المكلف بالعمل بعد زمان التقية بصورة صحيحة .
والظاهر عدم جريان هذا البحث في التقية مداراة ؛ لأنّ الحكمة منها هو جلب
المحبة والمودة وجمع الكلمة ، وهذا ما لا يتمّ إلا بإتيان العمل طبقاً لرأيهم وفي
حضورهم .

وقد فصل الإمام الخميني بين ما لو كان دليل التقية هو عمومات الاضطرار
فيشترط عدم المندوحة ، وبين ما لو كان دليلها الروايات الخاصة فلا يشترط
عدم المندوحة ، قال تَتَضَرَّ : « الظاهر أنّه لا يعتبر فيها [أدلة التقية] عدم المندوحة
مطلقاً ، فمن تمكّن من إتيان الصلاة بغير وجه التقية لا يجب عليه إتيانها كذلك ،
بل الراجح إتيانها بمحض من هم على صفة التقية ، وكذا لا يجب عليه إعمال الحيلة
في إزعاج من يتقى منه عن مكانه ... لظهور الأدلة بل صراحة بعضها في رجحان
الحضور في جماعاتهم وأنّ الصلاة معهم كالصلاة مع رسول الله ، ولا شك أنّ
هذه الترغيبات تنافي إعمال الحيلة » (٤٣) .

تلخيص :

١ - ظنّ البعض أنّ المداراة في خصوص الموارد التي يكون ترك المداراة فيها
ضرورياً ؛ ولذا حملوا الروايات على فرض وجود الضرر ، وفي غير مورد الضرر
لا موضوع لها .

ولكن يناقش في ذلك : بخلو أكثر الروايات من ذلك وإطلاقها من هذه الجهة .

٢ - حكم البعض بوجوب المداراة استناداً إلى الروايات الواردة في ذلك ؛ ومن
هنا عقد صاحب الوسائل باباً تحت عنوان « وجوب عشرة العامة » .

وذهب بعض إلى الاستحباب ، وحملوا الروايات الواردة في ذلك على أنّها في
مقام الحذر ، ولا تدلّ على الوجوب .

والصحيح القول بالتفصيل بين ما لو كانت الظروف عادية فالمداراة مستحبة

وبين ما لو لم تكن عادية - كما في عصرنا الراهن فإنّ في تركها ضرراً كبيراً على الإسلام - فتكون واجبة من باب تقديم الأهمّ على المهمّ .

٣ - ذهب البعض إلى اختصاص المداراة بالزمان الذي يكون فيه للمخالفين شوكة وقوّة . وقد ناقش البعض - كالمحقّق الهمداني وغيره - في ذلك بمناقشتين :

أ - إنّ هذا يتوقّف على القول بترتّب الضرر في حال ترك المداراة ، وقد تقدّم عدم ثبوت هذا التوقّف .

ب - إطلاق روايات هذا القسم ، كقوله ﷺ : « إنّ الصلاة خلفهم كالصلاة خلف رسول الله ﷺ » .

٤ - إنّ هذا النوع من التقيّة يقلب الحرام حلالاً ولا الواجب جائزاً ؛ أي إنّ المداراة لا تحلّل ما تعتقده الشيعة حراماً ولا تدعو إلى ترك ما يروونه واجباً .

الهوامش

- (١) رسائل فقهية (تراث الشيخ الأعظم) ٢٣ : ٧٣ .
- (٢) أنظر : التنقيح ٤ : ٢٥٤ - ٢٥٨ بتصرف واختصار يسير .
- (٣) في التنبيه الأول من حرمة الولاية من قبل الجائر .
- (٤) رسائل فقهية (تراث الشيخ الأعظم) ٢٣ : ٧٥ .
- (٥) الرسائل (الإمام الخميني) : ١٧٤ .
- (٦) رسائل فقهية (تراث الشيخ الأعظم) ٢٣ : ٧٣ .
- (٧) الرسائل (الإمام الخميني) : ١٧٤ .
- (٨) رسائل فقهية (تراث الشيخ الأعظم) ٢٣ : ٧٣ .
- (٩) الرسائل (الإمام الخميني) : ١٧٤ .
- (١٠) وسائل الشيعة ١١ : ٤٧١ ، ب ٢٦ من أبواب الأمر والنهي ، ح ٢ .
- (١١) التنقيح ٤ : ٣١٦ .
- (١٢) وسائل الشيعة ٥ : ٣٨١ ، ب ٥ من أبواب صلاة الجماعة .
- (١٣) الرسائل (الإمام الخميني) : ١٩٨ .
- (١٤) وسائل الشيعة ٨ : ٢٩٩ ، ب ٥ من أبواب صلاة الجماعة ، ح ٣ .
- (١٥) التنقيح ٤ : ٣١٦ .
- (١٦) وسائل الشيعة ٥ : ٣٨٢ ، ب ٥ من أبواب صلاة الجماعة ، ح ٧ .
- (١٧) المصدر السابق : ح ٩ .
- (١٨) المصدر السابق : ح ١٠ .
- (١٩) المصدر السابق : ب ٣٤ من أبواب صلاة الجماعة ، ح ٤ .
- (٢٠) المصدر السابق : ٣٨٣ ، ب ٦ من أبواب الجماعة ، ح ٢ .
- (٢١) المصدر السابق ١١ : ب ٢٤ ، ح ٢٨ .
- (٢٢) التنقيح ٤ : ٣١٥ .
- (٢٣) المصدر السابق .

- (٢٤) أنظر : المصدر السابق : ٣١٣ .
- (٢٥) المصدر السابق .
- (٢٦) وسائل الشيعة ٥ : ٤٥٤ ، ب ٥٣ من أبواب صلاة الجماعة ، ح ٤ .
- (٢٧) أنظر : المصدر السابق : ح ٢ و ٥ .
- (٢٨) وسائل الشيعة ٥ : ٣٨٣ ، باب ٦ من أبواب صلاة الجماعة .
- (٢٩) الرسائل (الإمام الخميني) : ١٩٨ .
- (٣٠) التنقيح ٤ : ٢٩٠ .
- (٣١) الوسائل ٥ : ٤٢٧ ، باب ٣٣ من صلاة الجماعة ، ح ١ .
- (٣٢) مستدرك الوسائل ٦ : ٤٢٢ ، باب ٦ من أبواب الجماعة ، ح ١ .
- (٣٣) دعائم الإسلام ١ : ١٥١ .
- (٣٤) وسائل الشيعة ٥ : ٣٨٩ ، باب ٣٣ من أبواب صلاة الجماعة ، ح ١٠ .
- (٣٥) الرسائل (الإمام الخميني) : ١٩٩ .
- (٣٦) التنقيح ٤ : ٢٩٠ .
- (٣٧) الرسائل (الإمام الخميني) : ١٩٦ .
- (٣٨) التنقيح في شرح العروة ٤ : ٢٩٢ .
- (٣٩) التقية (الشيخ الانصاري) : ٤٦ .
- (٤٠) الوسائل ١٦ : ٢١٩ ، ب ٢٦ أبواب الأمر والنهي ، ح ٢ .
- (٤١) مستمسك العروة ٢ : ٤٠٧ .
- (٤٢) وسائل الشيعة ٤ : ٩٥ ، باب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم .
- (٤٣) الرسائل (الإمام الخميني) : ٢٠٣ .

حكم من عمله السفر

□ الشيخ عبد الهادي المسعودي

من المعروف فقهياً أنَّ بعض أقسام المسافر يُتَمَّ في صلاته ويُستثنى من حكم القصر رغم انطباق عنوان المسافر عليه ، كالملاح والراعي وبعض أقسام التاجر ، إلا أنَّ البحث يقع في تحديد العناوين المستثناة من الحكم المذكور وما هو الموضوع الذي يقع متعلقاً له ؟ وهل يمكن تحصيل عنوان جامع - وإن كان انتزاعياً - ليشمل هذه العناوين ؟ وإن وجد فما هو هذا العنوان ؟ وتتجلى أهميّة هذه الأسئلة والبحث فيها إذا ما لاحظنا أنَّ الكثيرين اليوم في حياتنا المعاصرة - التي تسهّلت فيها عملية السفر بسرعة كبيرة - يزاولون بعض الأعمال التي تستلزم السفر وقطع المسافة الشرعيّة من دون أن يكونوا في الأصل قاصدين لقطعها .

وجواباً على ذلك نقول : إنّه يمكن تقسيم آراء فقهاء الإمامية في هذه المسألة إلى ثلاثة اتجاهات : الأوّل يرى توفّر « عنوان جامع » للعناوين المذكورة ، والثاني يقتصر على « العناوين الواردة في الروايات » ، والثالث لا يكفي بالعناوين الواردة في الروايات ، ولكنّه يحاول تصيّد عنوان كلّ من خلال « التعاليل المنصوصة » .

ويذهب الاتجاه الأوّل - وهو المعروف بين المتقدمين - إلى انتزاع عنوان

السفر» من النصوص الواردة ، معتبراً ذلك جامعاً لجميع أو أغلب أفراد المسافرين المستثنين من حكم القصر في السفر ، فيما يذهب الاتجاه الثاني إلى اعتبار مورد الاستثناء خصوص المسافرين المنصوص عليهم وهم : « المكاري ، والملاح ، والبريد ، والراعي ، والجابي ، والتاجر ، ونحوهم ، بينما اشترط الاتجاه الثالث « أن يكون عمله السفر » في جريان هذا الاستثناء .

الاتجاه الأول - كثرة السفر :

ذكر الفقهاء أنَّ من كان كثير السفر - أو بعبارة أدق : من كان سفره أكثر من حضره - خارج عن حكم القصر . وهذا العنوان - أي كثير السفر - عنوان جامع ومشهور ، وهو المناسب لحكمة القصر وهي الوقوع في المشقة ، فإنَّ دائم السفر أو كثيره لا يشعر بمثل تلك المشقة ، بل قد يكون الحضر شاقاً عليه كما نبّه عليه البعض ^(١) .

ولكن الملاحظ أنَّ مثل هذا العنوان لم يرد في المصادر الروائية ولا الفقهية السابقة على عصر الشيخ المفيد ، وإنّما هو عنوان متصيّد استفاده الشيخ المفيد من مضامين الأخبار ^(٢) ، وساعد على رواجه وتداوله في الأوساط العلمية مكانة الشيخ المفيد في مركز الحوزة الشيعية ومدرسته ، وكذلك تلميذاه الكبيران السيد المرتضى والشيخ الطوسي ؛ ومن هنا راج هذا العنوان وانتقل إلى من بعدهم من الفقهاء ، وشاع على يد أتباع الشيخ . وقد ادّعى السيد المرتضى أنَّ هذه المسألة هي من منفردات الإمامية مدّعيّاً عليها الإجماع ^(٣) ، وقد ساقها الشيخ الطوسي في النهاية ^(٤) والاقتصاد ^(٥) في سياق العناوين الروائية ، وهو وإن كان بالنظر الأولي يوهّم أنّه عنوان مستقلّ ، ولكن بمراجعة رسائله العشر ^(٦) ينتفي مثل هذا الاحتمال ، ويفهم منه أنَّ مراده من عنوان « من كان سفره أكثر من حضره » هو المكاري والملاح والراعي وسائر العناوين الواردة في الروايات ؛ وذلك لأنّه تنزّل

قال : « ومن كان سفره أكثر من حضره ، وحده ألا يقيم في بلده عشرة أيام ، كالمكاري والملاح والراعي والبدوي ... » .

وبالرغم من ترسخ هذا الحكم باستخدام القاضي ابن البراج لهذا المصطلح ^(٧) ، إلا أنه ومع انفتاح باب المناقشة في فتاوى الشيخ الطوسي فقد ذهب ابن إدريس - بعد أن وافق الشيخ في رأيه أولاً - إلى عدم الاجتزاء بكون عنوان « كثير السفر » ملاكاً للاستثناء مدّعياً دخول بعض أفراد المسافرين غير كثير السفر في هذا الحكم ، وبعبارة أخرى : لا يعتبر ابن إدريس عنوان « كثير السفر » عنواناً جامعاً ، قال : « فأما صاحب الصنعة من المكارين والملاحين ومن يدور في تجارته من سوق إلى سوق ... والأصل في جميع هؤلاء أن سفرهم أكثر من حضرهم » . لكنّه قال بعد ذلك : « فأما صاحب الصنعة من المكارين والملاحين ومن يدور في تجارته من سوق إلى سوق ومن يدور في أمارته فلا يجرون مجرى من لا صنعة له ممّن سفره أكثر من حضره ، ولا يعتبر فيهم ما اعتبرناه فيه من الدفعات ، بل يجب عليهم التمام بنفس خروجهم إلى السفر ؛ لأنّ صنعتهم تقوم مقام تكرّر من لا صنعة له ممّن سفره أكثر من حضره ؛ لأنّ الأخبار وأقوال أصحابنا وفتاويهم مطلقة في وجوب التمام على هؤلاء ، فليلاحظ ذلك ، ففيه غموض يحتاج إلى تأمل وفكر وفقه » ^(٨) .

إلا أنّ تشكيك ابن إدريس لم يثن من جاء بعده في التبعيّة في استعمال مصطلح « سفره أكثر من حضره » ^(٩) إلى حدّ اعتبره الشهيد الثاني في الروض حقيقة شرعيّة ^(١٠) ، بل حاول بعض الفقهاء - كالمحقّق السبزواري - أن يوفّق بين هذا الرأي وبين الرأي القائل باشتراط أن يكون السفر عملاً له ^(١١) .

وممّن تبع ابن إدريس في تشكيكه - المحقّق الحلّي ، حيث نقض شهرة الحكم المستمرة إلى القرن السادس ، مستشكلاً على رأي المشهور ، وانتهى إلى الإعراض عن استعمال هذا المصطلح الراجح بينهم في بعض كتبه ^(١٢) والذي كان

قد استخدمه هو أيضاً في كتبه الأخرى^(١٣) وإن كان يمكن الجواب على إشكال المحقق بما أجاب عليه صاحب المدارك^(١٤)، إلا أننا نوافقه على ما ذكره من قوله: « لا ريب أنها عبارة بعض الأصحاب، وتبعها آخرون »^(١٥).

الاتجاه الثاني - العناوين الواردة في النصوص :

مع تزايد التركيز على الحديث والعناية بتدوين المجاميع الروائية ، برزت طبقة من الفقهاء المحدثين الذين اهتموا - بالرغم من فقاهتهم - بتدوين جملة من الجوامع الحديثية القيمة كالوافي ووسائل الشيعة ، وحاولوا العودة إلى تداول الألفاظ المنصوصة في الروايات واتباع السلف الصالح لهم - من أمثال الشيخ الصدوق في المقنع والهداية وصاحب فقه الرضا - في الاجتزاء بالعناوين والألفاظ الواردة في الروايات . *

ويأتي على رأس هذه الطبقة الفيض الكاشاني ، قال تَنْزُّلٌ - بعد نقل بعض الأقوال ومناقشتها التعابير - : « والأجود الاقتصار على ألفاظ الروايات وإنابة الحكم بصدق الأوصاف المذكورة عرفاً ، فكلّ من أطلق عليه اسم المكارى لزمه التمام ... »^(١٦).

وممن يصنّف في هذه الطبقة الشيخ الحرّ العاملي ، وذلك بحسب ما يستفاد من عنوان الباب الحادي عشر من أبواب صلاة المسافر في كتاب « وسائل الشيعة » .

الاتجاه الثالث - من عمله السفر :

لم يستمر الاتجاه الثاني طويلاً ، وانتهى قبل انتهاء الفترة الوجيزة التي ظهر فيها التيار الأخباري ، بل لم يأبه به حتّى مثل الشيخ يوسف البحراني الذي يعتبر من الأخباريين المعتدلين ، حيث لم يوافق على هذا المستوى من الجمود ، ولذا فإنّه قد اختار رأياً لا يصنّف بحسبه لا في عداد فقهاء الاتجاه الأول الذين ذهبوا إلى اعتبار عنوان جامع من عبارة غير منصوصة ، ولا في عداد أصحاب الاتجاه

الثاني الذي يركّز على العناوين المنصوصة من غير التفات إلى التعليل الوارد فيها . قال المحدث البحراني في بيان الشرط السادس : « ألا يكون السفر عمله ، فإنّ من كان السفر عمله يتمّ في سفره وحضره بلا خلاف يعتدّ به » (١٧) . وهذا يعني أنّه استفاد من التعليل الوارد في إحدى أهم روايات الباب ، حيث ورد فيها : « لأنّه عملهم » ، فلم يقصر النظر على العناوين الواردة فيها .

ومما تقدّم يعلم أنّ المتقدّمين من فقهاء الشيعة لم يكن مشهوراً بينهم اعتبار « من عمله السفر » ملاكاً في الحكم بالتمام ، وأنّهم - ما عدا قليل منهم - إمّا يقتصرون على العناوين الواردة في النصوص ، أو يأخذون بالجامع الانتزاعي وهو « من سفره أكثر من حضره » . ومما يلفت الانتباه هنا ما انفرد به سلار من تعبيره بـ « من معيشته في السفر » ، إضافة إلى استعماله العنوانين الآخرين حيث قال : « ولا قصر للملّاح والجمال ومن معيشته في السفر وسفره أكثر من حضره » (١٨) .

ولم يتّضح لنا الوجه في انفرد سلار بهذه المسألة وعدم التفات من تلاه من الفقهاء إلى ما ذكره حتّى القرن السادس ، إلّا أنّه بذلك قد يكون مهّد الأرضيّة لظهور التشكيك على يد ابن إدريس ومن بعده المحقق الحلّي ، حتى تبلور في المراحل اللاحقة لتطوّر الفقه ، فأصبح في الفترة المعاصرة رأياً فقهياً مقبولاً لدى المحققين .

ومن أجل التفريق جيّداً بين هذا الاتجاه وسابقه وللوقوف على معيار لتقويم رأي المتأخرين والمعاصرين ، ينبغي لنا استعراض النصوص الواردة في المسألة لكي نعوّل عليها في البحث القادم في حال ثبوت صحتها واعتبارها .

روايات المسألة :

أورد الشيخ الحرّ في أبواب صلاة المسافر باباً اشتمل على تمام العناوين الواردة في الروايات الدالّة على حكم التمام بحقّهم في سفرهم ، وبالرغم من

أنه قد أورد اثنتي عشرة رواية إلا أن محلّ البحث يقع في الرواية الثانية والتاسعة والثانية عشرة ؛ وذلك لأنّ سائر الروايات الأخرى قد اشتملت على مثل عنوان : الأعرابي ، والبدوي ، والملاح وغيرهم ممّن حكمهم واضح وخارج عن محلّ الكلام ، وإن كان قد يستفاد فهم الشرط الأصلي من مجموع الروايات الواردة .

وأما الروايات فهي :

١ - وعنه (يعني علي بن إبراهيم) عن أبيه ، وعن محمد بن يحيى ، عن أحمد ابن محمد بن عيسى ، وعن محمد بن إسماعيل ، عن الفضل بن شاذان جميعاً ، عن حماد بن عيسى ، عن حريز ، عن زرارة قال : قال أبو جعفر عليه السلام : « أربعة قد يجب عليهم التمام ، في سفر كانوا أو حضر : المكاري ، والكريّ ، والراعي ، والاشتقان ؛ لأنّه عملهم » (١٩) .

٢ - عنه (يعني أحمد بن محمد) عن محمد بن عيسى ، عن عبدالله بن المغيرة ، عن إسماعيل بن أبي زياد ، عن جعفر ، عن أبيه قال : « سبعة لا يقصرون الصلاة : الجابي الذي يدور في جبايته ، والأمير الذي يدور في إمارته ، والتاجر الذي يدور في تجارته من سوق إلى سوق ، والراعي ، والبدوي الذي يطلب مواضع القطر ومنبت الشجر ، والرجل الذي يطلب الصيد يريد به لهو الدنيا ، والمحارب الذي يقطع السبيل » (٢٠) .

٣ - محمد بن عليّ بن الحسين في الخصال ، عن محمد بن موسى ابن المتوكل ، عن السعد آبادي ، عن أحمد بن أبي عبدالله ، عن أبيه عن ابن أبي عمير ، رفعه ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « خمسة يتمّون في سفر كانوا أو حضر : المكاري ، والكريّ ، والاشتقان - وهو البريد - والراعي ، والملاح ؛ لأنّه عملهم » (٢١) .

البحث السندي :

١ - الرواية الأولى صحيحة السند ، وقد نقلها أصحاب الكتب الأربعة جميعاً^(٢٢) ، وذكر الشيخ الكليني لها ثلاثة طرق ، الأولان منها مشهوران ومتكرران لدى الكليني ، وكلاهما معتبر .

الطريق الأول : علي بن إبراهيم ، عن أبيه إبراهيم بن هاشم ، عن أبيه هاشم ، عن حماد بن عيسى ، عن حريز ، عن زرارة . وقد يعبر عنها البعض بـ « الحسنه » بهذا الطريق ؛ لوجود إبراهيم بن هاشم فيها ، ولكن الأصح اعتبارها وصحتها .

الطريق الثاني : وهو خال من الخدشة المذكورة في الطريق الأول ، وهو - كالطريق الأول - من الأسناد المكررة في الكافي : محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن حماد بن عيسى ، عن حريز ، عن زرارة . وهو سند صحيح .

الطريق الثالث : محمد بن إسماعيل ، عن الفضل بن شاذان ، عن حماد بن عيسى ، عن حريز وهو طريق مستقل عن الطريقين السابقين^(٢٣) ، وجهالة محمد بن إسماعيل لا تضر به ولا بالطريقين السابقين . على أن بعض الرجاليين لا يعتبر محمد بن إسماعيل مجهولاً^(٢٤) .

٢ - إن هذه الرواية معتبرة ، ومحمد بن عيسى الواقع في سندها ينصرف إلى محمد بن عيسى بن عبيد الذي قال النجاشي : « جليل في أصحابنا ، ثقة ، عين ، كثير الرواية »^(٢٥) ، وقدح ابن الوليد بانفراداته من كتب يونس غير قادح فيه ، كما أن تضعيف الشيخ الطوسي قابل للحمل على هذا المعنى كما نبّه عليه السيد الخوئي^(٢٦) .

وأما إسماعيل بن أبي زياد فهو السكوني المشهور ، وهو ثقة ، والقول

المختار فيه هو الأخذ بروايته ، وعليه فإنه حتى لو لم نذهب إلى تصحيح روايات عبدالله بن المغيرة - وهو من أصحاب الإجماع - فالرواية معتبرة أيضاً .

٢ - إن الالتزام بتصحيح هذه الرواية بحاجة إلى القول باعتبار مرفوعات ابن أبي عمير كمراسيله ، وإنْ نوثق واسطتي الشيخ الصدوق إلى البرقي ، وهما محمد بن موسى بن المتوكل وعلي بن الحسين السعد آبادي ، وإن كان البعض قد ذهب إلى توثيق محمد بن موسى بن المتوكل ، لكن السعد آبادي لم يرد فيه توثيق صريح . إلا أن ما يسهل الخطب عدم الحاجة إلى تصحيح سند الرواية ؛ لأن مضمونها هو نفس مضمون الرواية الأولى إلا في زيادة « الملاح » فيها .

البحث الدلالي :

يقع البحث الأساس في الرواية الأولى ، فقد ورد فيها عن الإمام الباقر (عليه السلام) أنه ذكر فيها أربعة أصناف ، ثم علل الحكم فيهم بالقول : « لأنَّ عملهم » . وقد وقع هذا التعليل محلاً للبحث في تحديد ما هو المقصود به ؟ وهل إنَّه يعمَّ الحكم الوارد أو لا ؟ وهل إنَّه يتأثر بعناوين الأصناف الواردة فيه أو لا ؟

وقد ذهب المتأخرون من فقهاءنا إلى أنَّ الملاك الأساس في الحكم هو ما ورد فيها دون ما كان يذهب إليه أصحاب الاتجاه الأول ، حتى أنَّ صاحب الجواهر لا يرى اتحاد ما ورد في هذه الرواية مع ما ذكره المتقدمون ؛ قال نَجَّزٍ : « وبالجمله ، المدار على صدق كون السفر عملاً له كما هو ظاهر النصوص ، لا أنَّه اتفاقي له وإن كان قد تواصل سفره كثيراً لكنَّه لم يكن على وجه اتخاذه عملاً له ولا يصدق عليه أنَّه عمله السفر » (٢٧) .

ويعتبر المحقق النراقي في المستند (٢٨) أول من توقف عند عبارة : « لأنَّه عملهم » بالبحث واستظهار الاحتمالات فيها ، حيث ذهب - بعد عرض تاريخي موجز للمسألة - إلى أنَّ مرجع الضمير في قوله : « لأنَّه عملهم » ليس هو إلاَّ السفر لمن يلاحظ كلام الامام (عليه السلام) ؛ لأنَّ الارجاع إلى غير المرجع المذكور خلاف

الظاهر والأصل ، وعليه فليس مرجع الضمير مبادئ الأوصاف والعناوين الواردة في الروايات ، لكن هل معنى كون السفر عملاً هو اتخاذه مهنة للتكسب أو هو بمعنى تكررّه كثيراً ؟ فإن أمكن إثبات الأول فإنه سيتضح الوجه حينئذ في فتوى من يذهب إلى اعتبار كون السفر شغلاً ممن لم يوافق على عبارة مشهور المتقدّمين .

وأول إشكال يتوجّه على ذلك : هو أنّ « العمل » الوارد في الروايات لا يقصد به الشغل أو المهنة ، وهكذا الأمر من الناحية اللغوية ، فإنّ العمل لا يطلق على الشغل لغةً » (٢٩) .

إلا أنّ الصحيح إطلاق العمل على الشغل والمهنة لغةً كما يظهر ذلك من عبارة ابن منظور : « والعمل : المهنة والفعل » (٣٠) ، كما أنّه قد أطلق العمل على المهنة في بعض الروايات أيضاً ، كما ورد في تهذيب الشيخ مثلاً (٣١) .

والإشكال الآخر الذي يتوجّه عليه : هو ما ذكره الشيخ عبد الكريم الحائري (مؤسس الحوزة العلمية بقم) بالرغم من إعراضه عنه لمخالفته للمشهور ، وعلى كلّ حال فقد ذكر في إشكاله ما نصّه : « الظاهر أنّ الضمير في قوله ﷺ : « لأنّه عملهم » يرجع إلى كلّ واحد من العناوين المذكورة في الرواية - أعني المكارى والرعاى وما بعدهما - باعتبار مبدأ اشتقاقها ، فيصير حاصل المعنى : أن يكون مشغولاً بهذه الأشغال فعليه التمام ، سواء كان في سفر أم في حضر .

ومصطفى ذلك - بعد الأخذ بالعموم وإلغاء خصوصية العناوين - : أنّ من يسير في شغله وعمله لو سافر في عمله وشغله فعليه التمام ؛ فإنّ الشخص المفروض حكمه في السفر والحضر سيان ، وأين هذا من مفاد لفظة « لأنّ السفر عملهم » حتى يستفاد منه أنّ السير في السفر الذي يكون أصل السفر عملاً له يوجب التمام ؟ !

وليت شعري بأيّ وجه جعلوا الضمير في قوله ﷺ : « لأنّه عملهم » راجعاً إلى السفر ؟ !

ثم متى يكون الراعي الذي يكون أحد العناوين المذكورة في الرواية ممن عمله السفر ؟!

نعم ، قد يتفق احتياجه إلى طي مسافة السفر بملاحظة المواشي التي يريد رعيهن . وكذا التاجر الذي يدور في تجارته الذي يكون عليه التمام ليس عمله السفر ، بل عمله الدوران في أمكنه تناسب تجارته ، وقد يحتاج إلى السفر الشرعي .

والحاصل : أن المستفاد من الأخبار - بعد ملاحظة التعليل المذكور - أن السفارة التي يكون السير فيها سيراً في عمله وشغله توجب التمام ، لا أن من صار السفر عملاً له لو سافر فعليه التمام . لكن هذا الذي ذكرنا خلاف ما يظهر من الفقهاء » (٣٢) .

ولكن بما أن الأساس في مثل المقام هو الاستظهار النوعي وقد اعتبر نتج استظهار الفقهاء شيئاً آخر غير ما ذكره هو ، فلا يؤخذ حينئذ بما ذكره كما هو واضح ، هذا مضافاً إلى عدم تحديده مرجع الضمير في الرواية ، وأما إشكاله الآخر - وهو عدم جريان التعليل في « الراعي » فسيأتي التعرض له في جواب السيد الخوئي .

تطور المسألة في الفترة المتأخرة :

لو ألقينا نظرة تاريخية على آراء الفقهاء الذين بحثوا المسألة ، نجد أن من استبدل منهم عنوان « كثرة السفر » بعنوان « ألا يكون السفر عمله » أو من اعتمد العناوين الواردة في الروايات ، قد مهد الأرضية لظهور رأي جديد يعتمد مصطلح « من عمله السفر » . وأشهر القائلين بهذا القول وإن لم يكن أول القائلين به هو الفقيه الهمداني ، حيث عنون الشرط الخامس في القصر بـ « ألا يكون السفر عمله » محاولاً توحيد هذا العنوان مع عنوان المشهور ، كما حمل العناوين الواردة في الروايات في فتاوى الاتجاه الثاني على التمثيل . وقد دعم رأيه بما

نقله عن المفتاح للسيد العاملي من تأريخ المسألة بما يعزّز قدم السابقة التاريخية للمسألة . قال تَنْذُرُ : « وقيل : ألا يكون السفر عمله ، ومن كان منزله وبيته عمله ، قال الأستاذ تَنْذُرُ في المصابيح : هذا أولى ؛ لأنّه سالم من الإيراد ، ملحوظ فيه العلّة ؛ أي العلّة المنصوص عليها في الأخبار ، وتلك العبارات مورد الاعتراضات ، وليست مورد النص ، ويمكن إرجاعها إلى هذه العبارة . انتهى . وهو جيّد » (٣٣) .

واختار المحقّق الشيخ محمّد حسين الأصفهاني - وهو من أدق من كتب في بحث صلاة المسافرين - وجهاً يمكن أن يكون طريقاً للجمع بين الحكم بعموم التعليل والاقتصار على الموارد المنصوصة في الروايات ، كما يمكن اعتبار رأيه أساساً لآراء من جاء بعده إلى الفترة المعاصرة . قال تَنْذُرُ : « إنّ عملية السفر هل هي مقصورة على ما يكون حرفة كالمكارة والتجارة والجباية وأشباهاها ، أو مجرد تكرّر العمل كاف في عملية السفر ؟ فإذا بنى على زيارة الحسين (عليه السلام) في كلّ ليلة جمعة فقد بنى على العمل المكرّر المتقوّم بالسفر من دون أن يكون حرفة ، بخلاف ما إذا صار أجيراً للزيارة في كلّ جمعة مثلاً ؛ فإنّ إعداد نفسه للإجارة اتخاذاً لها حرفة ، ومصفى صدق عملية السفر على ما إذا بنى على العمل المكرّر الحكم بالإتمام في مثله ، إلّا أنّ الظاهر من كون السفر عملاً وشغلاً عرفاً كونه معدوداً من الأشغال المذكورة في الرواية ؛ من المكارة والجباية والتجارة ونحوها ، فالتعدّي إلى مطلق البناء على العمل المكرّر في غاية الإشكال » (٣٤) .

وذيل كلامه يدلّ بوضوح على أنّ الروايات لا تحصر الملاك في إتمام الصلاة في السفر بالأمثلة والعناوين الواردة فيها ، ولا تعمّم بشكل بحيث يخرج كلّ سفر متكرّر من وجوب القصر . وبعبارة بديلة : إنّ الحكم الأصلي للمسافر - كما يراه - هو القصر ، ولكن خروج أيّ عنوان من هذا الحكم بحاجة إلى دليل خاص ، ومجرد الشك في صدق العنوان الخاص على عنوان مشابه آخر أو فرد آخر كاف في حمل حكم القصر عليه . وفي المقام صرف الشك في تعميم قوله : « لأنّه

عملهم» لكل سفر متكرر أو اختصاصه بخصوص من عمله السفر قاض بأن السفر الذي لا يكون عمله يتم فيه الصلاة .

ومن جملة من بحث المسألة بشكل علمي دقيق السيد البروجردى ، حيث حكم بمقتضى مناسبات الحكم والموضوع بالإتتمام على مثل المعلم والطالب ممن يسافر إلى بلد آخر لغرض الدراسة أو التعليم ، كما هو الحال بالنسبة إلى التاجر أو الراعى وأمثالهما حينما يحكم بتمام صلاتهما . قال تَنْتَهَلُ : « إذ بمناسبة الحكم والموضوع يعلم أن الموجب لرفع القصر والترخيص هو كثرة السفر ، وصيرورته سهلاً وعادياً بالنسبة إلى هذا الشخص بحيث لا يوجب - بالنسبة إليه - الشدة المناسبة للترخيص ، ولا فرق في ذلك بين من يدور في التجارة أو في سائر الحرف والمشاغل . وإذا انتهى إلغاء الخصوصية إلى هذا الحد فلاحظ أن يقول بإلغاء خصوصية الاكتساب والتحرف أيضاً ، وكون الملاك نفس الدوران من بلد إلى بلد ، فالطلاب والمحصلون المسافرون كل يوم أو أسبوع لتحصيل العلم أيضاً مشمولون لهذا الحكم . وقد عرفت أن المشهور أيضاً لم يعتبروا التحرف والاكتساب في عنوان المسألة ، بل عبّروا عنه بكون السفر أكثر من الحضر . وتبين لك أيضاً إمكان استفادته من قوله ﷺ : « لأنه عملهم » بإلغاء الخصوصية فافهم » (٣٥) .

إلا أنه اعتبر بعد ذلك الفهم العرفي مانعاً من هذا التعميم بالرغم من موافقته على التعدي من العناوين المنصوصة - كالجَمَال والمكاري - إلى العناوين المشابهة مثل السائق والطيار . قال تَنْتَهَلُ في مقام الرد على ما أفاده أولاً : « لكن الظاهر عدم جواز التعدي إلى غير ذوي الحرف المتقدم حرفةهم بالسفر » . ثم تعرض ثانية إلى موضوع الفهم العرفي وبحث المسألة بشيء من التفصيل قائلاً : « فإذا أُلقي إلى العرف حكم الإمام بعدم ثبوت القصر والترخيص لهذين الفريقين ، انسبق إلى أذهانهم أن هذا الحكم ناش من كون السفر شغلاً لهم غير موجب لتعطّلهم عن أشغالهم الطبيعية ، وكونهم مائلين إليه بالطبيعة مسرورين

بتَهَيُّ أسبابه ، كما يشهد بذلك أيضاً قوله ﷺ : « لَأَنَّهُ عملهم » ، فلا يشمل هذا الحكم من يسافر كلَّ أسبوع - مثلاً - للزيارة أو تحصيل العلم ؛ لعدم كون السفر ملائماً لطباعهم وموجباً لسرورهم ، بل يعدُّون مدَّة السفر تعطيلاً لهم عن أشغالهم ، ويكون موجباً لحزنهم وكآبتهم ، فناسب حكم القصر .

وقد انتهى في آخر بحثه إلى الاستشكال في استفادة التمام من الروايات لمن لا يكون السفر عملاً له ولا مقوِّماً لعمله ؛ وذلك لاحتمال مدخلية العناوين الخاصة الواردة في الروايات في الحكم ، ولذا قال : « فالملاك كون الشخص ممَّن بيته معه أو ممَّن يكون السفر مقوِّماً لشغله وحرفته ولو من باب الاتفاق ، فتدبَّر جيِّداً » (٣٦) .

وبما ذكره من الملاك فقد خالف القول المشهور صريحاً ؛ وذلك لأنَّ هذه الشهرة ليست متلقاة ولا مذكورة في كتب المتقدمين كالمقنع والهداية ، وإنَّما ذكرت من عصر الشيخ المفيد فما بعد ، وهي حصيلة استنباط واجتهاد ، فلا حجة لها برأيه (٣٧) .

وقفه مع رأي الإمام الخميني في المسألة وتطبيقاته :

ورد في وسيلة النجاة للسيد أبي الحسن الأصفهاني في فصل شروط التقصير : « إذا لم يكن شغله السفر لكن عرض له عارض فسافر أسفاراً عديدة يقصَّر ، كما لو كان له شغل في بلد وقد احتاج إلى التردّد إليه مرّات عديدة ، بل وكذا فيما إذا كان منزله إلى الحائر الحسيني - مثلاً - مسافة ونذر أو بنى على أن يزوره كلَّ ليلة جمعة إلى مدّة ، فإنَّ الظاهر أنّه ليس ممَّن يجب عليه التمام .

وكذا فيما إذا كان منزله إلى بلد كان شغله فيه مسافة ويأتي منه إليه كلَّ يوم ، فإنَّ الظاهر القصر في السفر والبلد الذي ليس وطنه » (٣٨) .

وقد صرَّح في أوّل هذا الشرط بأنَّ : « المدار على صدق اتخاذ السفر عملاً وشغلاً له » .

وهذا ما اختاره أيضاً في العروة ، حيث لم يعلّق على قول السيد اليزدي في الشرط السابع وهو : « ألا يكون ممّن اتخذ السفر عملاً وشغلاً له » ، ثم قال : « والمدار على صدق اتخاذ السفر عملاً له عرفاً » ، وقد ذكر السيد اليزدي تدرّجاً فروعاً تبنتي كلّها على « من شغله السفر » ، ثم تناول ما نحن فيه في المسألة (٥٠) حيث قال : « إذا لم يكن شغله وعمله السفر لكن عرض له عارض فسافر أسفاراً عديدة لا يلحقه حكم وجوب التمام ، سواء كان كلّ سفره بعد سابقها اتفاقاً أو كان من الأول قاصداً لأسفار عديدة ... » (٣٩) .

وكما يظهر من الأمثلة الواردة في عبارته فإنّ مثل هذه الأسفار لا علاقة لها بالعمل أو المهنة ؛ ومن هنا يمكن القول : بأنّ السفر إذا لم يكن جزءاً من العمل بل كان لازماً أو مقدّمة وجودية له كان ممّن عمله السفر .

وهذه النقطة هي أول الخلاف المصطلح عليه « من شغله السفر » و « من شغله في السفر » ، وبالرغم من قصور هذا التعبير إلّا أنّ الغريب نسبته إلى الإمام الخميني مع أنّه لم يرد مثل هذا التعبير في أيّ من فتاواه أو كتبه وإن اعتبر ذلك مشهوراً (٤٠) ، وسيتّضح من خلال البحث عدم صحّة هذا الاصطلاح وعدم استعماله تدرّجاً له .

نبدأ أولاً بنقل الاستفتاءات مع أجوبتها لمعرفة الحكم ومعرفة ملاكه من خلالها ، ثم نعرض ذلك على الروايات لنرى مدى استفادته منها .

ورد في أول استفتاء : المشهور أنّ فتوى سماحتكم في السفر بالنسبة لمن شغله السفر ومن شغله في السفر هو القصر ، فبناءً على ذلك ما هو حكم صلاة وصوم من يعمل في مؤسسة جهاد البناء سائقاً ؟

فأجاب سماحته : « حكم من يعمل سائقاً فيقطع المسافة الشرعية سواء كان عمله في دائرة رسمية أو عملاً حرّاً هو الإتمام في صلاته أثناء سفر العمل » (٤١) .

ومن اللافت عدم ردّ الإمام الخميني وتأييده لما ورد في السؤال من التعبير بالمشهور ، وعلى كلّ حال فقد اعتبر تذكّر الملاك الأساس في الحكم هو « السفر للعمل » ، وهذا هو نفس التعبير الوارد في كلام مثل النراقي والأصفهاني وصاحب العروة والسيد البروجردي .

ويعلم من الأسئلة اللاحقة - سيّما السؤال رقم (٣٥٨) - عدم شرطية استمرار هذا العمل مدى العمر ، بل حتى لو استمر مدة قصيرة - كمن يعمل سائقاً مدة في جبهة القتال مثلاً - فإنه يتمّ أيضاً ، إذ لا يشترط الاكتساب الدائم ، وهذا ما يتلاءم مع إطلاق الروايات في المسألة ؛ حيث لم تفرّق في الملاح والجمال والمكاري بين المؤقت والدائم .

كما يفهم أيضاً من السؤال (٣٥٧) أنّ تقوّم العمل بالسفر يمكن أن يشمل الحالات العارضة والطارئة ، فلا يلزم أن يكون عمله قيادة السيارة ، فلو كان عسكرياً لكنّه يعمل الآن سائقاً في الجيش فإنه يتمّ في صلاته ، ومرجع هذا إلى إطلاق الروايات ؛ حيث لا يفرّق العرف بين من يزاوّل عمل قيادة السيارة كعمل أصلي أو طارئ ، فلو كان يعمل سائقاً كفى ذلك في ثبوت حكم التمام له سواء صدق عليه أن له عملاً آخر أم لا .

ورود في استفتاء آخر : المسافة بين محلّ عملي ووطني (٥٠ كيلو متراً) ووظيفتي تقتضي التواجد كلّ يوم وليلة في محلّ عملي ويوماً وليلة في قريتي ، وقد يستدعي الأمر أحياناً - أثناء تواجدي في الوظيفة - قطع مسافة شرعية لقيادة السيارة وربّما لا يستدعي الأمر ذلك ، وعلى كلّ حال فإنّي أسافر في غضون عشرة أيام (بين يوم وآخر) ثلاث أو أربع مرّات أثناء الواجب مسافة شرعية ، وربّما لا أذهب أحياناً ، فما هو الحكم الشرعي في هذه الحال ؟

فأجاب تذكّر : « حكمك في المسافة بين وطنك ومحلّ عملك ذهاباً وإياباً حكم المسافر ، وفي أثناء العمل إذا قمت بقيادة السيارة مسافة شرعية أو أكثر فإنّك

تتمّ في صلاتك ، وإذا لم يفصل بين سفرك للعمل الفعلي وسفرك للعمل المستقبلي إقامة عشرة أيام يبقى حكم التمام في سفر العمل على حاله » (٤٢) .

والنقطة الجديرة بالاهتمام في الجواب ما ورد في بدايته ، وهي أنّ الإمام تنزّل لا يلحق بالسفر للعمل حتى مقدّمته ؛ لعدم انطباق العناوين الواردة في الرواية على مقدّمة السفر ، وهذا ما يتفق ومفاد الرواية الرابعة والسابعة ، من الباب الحادي عشر من أبواب صلاة المسافرين من كتاب صلاة المسافرين في الوسائل .

وقد ورد في أولاهما عن أحدهما (الباقر أو الصادق) ﷺ : « ليس على الملاحين في سفينتهم تقصير ، ولا على المكاري والجمال » (٤٣) ، وقال في ثانيتهما : « أصحاب السفن يتمّون الصلاة في سفنهم » (٤٤) .

والمفهوم - كما أشار إلى ذلك السيد الحكيم (٤٥) - من إضافة السفن والسفينة إلى الضمير الراجع إلى الملاحين وأصحاب السفن أنّهم لو لم يكونوا في سفر للعمل فحكمهم كباقى المسافرين يقصرون في سفرهم ، هذا مضافاً إلى أنّ مناسبة الحكم والموضوع ورفع المشقة الناشئة من الحكم بالإتمام والملاءمة مع الانشغالات والالتزامات الاجتماعية والروايات الأخرى ما يدعم هاتين الروايتين (الصحيحة (٤٦) والحسنة (٤٧)) ، ولكنّا نعرض عن ذكرها رعاية للاختصار مكتفين بالإحالة على المصدر (٤٨) .

والحاصل : أنّ كلّ مقدّمة لسفر العمل لا يلحقها حكم السفر للعمل ؛ ومن هنا فإنّ المعلّم الذي يسافر كلّ يوم إلى مدينة معيّنة لا يلحق حكماً بالسائق ومن هو كأنّه في بيته كالملاح (٤٩) كما يقول الإمام الصادق ﷺ ، فيجري فيه حكم القصر تخفيفاً عن مشقة السفر ، وتعتبر هذه المسألة - أي اتحاد السفر الذي يكون مقدّمة لسفر العمل مع حكم سفر العمل نفسه - من المسائل الخلافية بين الفقهاء المعاصرين ، وليس ثمة من دليل برأي الإمام الخميني على الاتحاد ؛ لعدم وروده في العناوين السبعة الواردة في الروايات (المكاري والجمال والملاح

والبريد والراعي والجابي والتاجر) ، كما لا يشمل التعليل الوارد فيها « لأنه عملهم » بمعنى المهنة والحرفة . مضافاً إلى أن مدّعي الاتحاد لم يأت بدليل على ذلك ، كما أن العرف لا يحمل أيّ واحد من العناوين السبعة على مثل المعلّم والجندي والخادم الذين يسافرون لعملهم ، فلا يشملهم « من شغله السفر » أو « عمله السفر » ، بل لا يصدق عليه حتى عنوان « شغله في السفر » ، وإن كنّا في غنى عن استعمال مثل هذين الاصطلاحين اللذين لم يستعملهما - برأينا - فقيه قبل الإمام الخميني ولا نفس الإمام الخميني تدّكّر بحسب فحصنا في كتبه ، ولا أصل لمثل هذه الشهرة إلّا استعماله من قبل السيد الخوئي تدّكّر واعتراضه عليه (٥٠) .

المناقشة في رأي الإمام الخميني تدّكّر :

ناقش السيد الخوئي تدّكّر الرأي القائل بعدم اتحاد حكم السفر الواقع مقدّمة لسفر العمل مع حكم سفر العمل نفسه وعدم حمل العناوين الواردة في الروايات عليه ، ورغم أنه تدّكّر يرى خصوصية في العناوين الواردة في الروايات ويعتبر الإلحاق غير مطابق للارتكاز العرفي ، إلّا أنه يمثّل بالراعي الوارد في الروايات كما مثل بذلك الشيخ الحائري (٥١) فيما سبق ، ويرى في الرعي خصوصيّة تتوفّر في مثل المذكورين ، قال في الدليل الثاني من هذا البحث : « نستظهر من نفس صحيحة زرارة - بالرغم من اشتمالها على التعليل - أن موضوع الحكم أعم ؛ وذلك من أجل تضمّنها ذكر أشخاص لا يكون السفر إلّا مقدّمة لعملهم ولم يكن بنفسه عملاً لهم كالراعي ؛ فإنّ شغله الرعي وطلب الماء والعشب للغنم ، ومكانه غالباً - ولا سيما في القرى - معيّن ، فيذهب كلّ يوم إلى ذلك المكان لأجل رعي غنمه كما يذهب الطبيب أو المعلّم إلى بلد خاص لطبّابته ودراسته » (٥٢) .

ثمّ ألحق الاشتقان والدوّار بعمله الواردين في الروايات بالمقام ، والظاهر عدم صحّة ذلك كما سيتضح .

الجواب :

إنَّ ما ذكره من قطع الرعاة المسافة الشرعية (أي ٤٥ كيلو متراً) من أجل الرعي نادر للغاية ، وإلّا فلو افترضنا قطع الراعي مسافة (٢٢/٥ كيلو متر) ذهاباً إلى المرتع وأخذنا بنظر الاعتبار أنَّ سرعة الإنسان العادي هي (٥ كيلومترات) في الساعة ، وكانت النتيجة أنَّه يقطع المسافة في حدود (٩) ساعات يومياً ، وهذا معناه استغراق تمام المدة المرجوة للرعي . والصحيح - بحسب ما يبدو - أنَّ الرعاة يراعون أغنامهم في حال سيرهم وقطعهم المسافة الشرعية ويؤدّون عملهم أثناء سفرهم ، لا أنَّهم يقطعون المسافة إلى محلّ المرتع ثم يرجعون ، وهذا مختصّ بالرعاة الذين يقطعون ما دون المسافة ، وحكمهم التمام كما هو واضح ، ولا حاجة حينئذ للاستثناء .

وعلى كلّ حال ، فإنَّ سفر الراعي لا يكون مقدّمة لعمله ، بل هو مقومّ لعمله ؛ ولذا حكم الإمام الخميني باتحاد حكمه مع الاشتقان والدوّار بعمله في البلاد . وعلى هذا الأساس ، فقد ورد التأكيد في استفتاءات عديدة - تتعلّق بدوريات الشرطة الجوّالة ، وأفراد الحماية والمفتشين وقوّات الدرك ، والوعاظ والمبّلغين ، والكسبة والمتجولين كالعطّارين والبزّازين وباعة الفاكهة ، والقادة العسكريين ، ومدراء الرعاية الصحية وموظفي البيئة - على عنوان « التفتيش » و « التجول » و « التنقّل » (٥٣) . وهذا هو المستفاد من العناوين المذكورة في صحيفة وزارة (٥٤) وموثّقة السكوني (٥٥) ؛ لأنّ التاجر والذي يدور بعمله هو نفس « التاجر الذي يدور في تجارته من سوق إلى سوق » لا التاجر الذي يقطع المسافة الشرعية إلى بلد آخر من أجل التجارة ثم يرجع إلى بلده ؛ فإنّ العرف يعتبر سفر مثل هذا مقومّاً لشغله .

وهذا صادق على الأطباء والعطّارين وباعة الدواء ، خلافاً لما ذكره السيد الخوئي في دليله الأول (٥٦) ، فالعرف يميّز بين الطبيب الذي يعمل في خارج بلده

على قدر مسافة شرعية وبين من يقطعها شيئاً فشيئاً وهو مشغول أثناء قطعها بعمله ، كما يميّز أيضاً بين الطبيب المتجول في سيارات الإسعاف والطبيب المتواجد في المستشفى ، وما ورد من التعليل المذكور في الرواية « لأنّه عملهم » لا ينطبق على مثل المقام ؛ ولذا فإنّ السيد الإمام تدنّى يفرّق حتى بين أفراد الشرطة الثابتين في المراكز وبين الذين يتحرّكون في واجباتهم ^(٥٧) ، وهذا مرجعه إلى الاستفادة من عنوان الاشتقان ، فهنا لا يعتبر السفر مقدّمة لعمل الاشتقان ؛ لأنّه لا يسافر إلى مسافة من أجل عمله ، بل هو يقوم أثناء قطع المسافة بعمله ، وهذا يصدق على الشرطة أو القوى الأمنية غير الثابتة ، دون الثابتة منها في المراكز حتى لو داروا وقطعوا المسافة .

ويؤكد الإمام الخميني في أجوبته للأمراء والقادة الذين يتحرّكون للإشراف في المناطق الخاضعة تحت مسؤوليتهم على ما ورد في الروايات ، ويرى اشتراط قيد « الأمير الذي يدور في أمارته » في الاستثناء من حكم القصر ويقول : « إلّا أن يكون عملهم ونظارتهم بنحو التجوال والتنقّل ، فيكون الحكم حينئذ هو التمام » .

وهذا ما يؤكّده تدنّى في جوابه لوزير الصّحة ، حيث أكّد على وصف الحركة والتجوال استناداً إلى ما ورد عن الإمام الباقر عليه السلام : « الجابي الذي يدور في جبايته ، والأمر الذي يدور في أمارته ، والتاجر الذي يدور في تجارته » ^(٥٨) .

وفي جميع هذه الأسفار يكون السفر مقوّماً للعمل وليس مقدّمة له ، ولا يصدق عليه أنّه « شغله في السفر » ، بل الجميع من مصاديق عنوان « شغله السفر » .

الهوامش

- (١) الانتصار : ٥٣ . البدر الزاهر : ١٣٠ .
- (٢) المقنعة : ٣٤٩ . قال « ومن كان سفره أكثر من حضره فعليه الإتيان في الصوم والصلاة معاً » .
- (٣) الانتصار : ٥٣ ، رسائل المرتضى (جمل العلم والعمل) ٢ : ٤٧ .
- (٤) النهاية : ١٢٢ .
- (٥) الاقتصار : ٢٨٩ .
- (٦) الرسائل العشر : ٢١٥ .
- (٧) المذهب ١ : ١٠٦ .
- (٨) السرائر ١ : ٣٣٨ و ٣٤٠ .
- (٩) انظر : تبصرة المتعلمين : ٦٤ و ٨٢ ، نهاية الأحكام ٢ : ٤٤ ، إيضاح العوائد ١ : ١٦٤ ، الذكرى : ٢٥٧ ، المذهب البارع ١ : ٤٨٢ ، مسالك الأفهام ١ : ٣٤٤ ، مدارك الأحكام ٤ : ٤٤٩ ، رياض المسائل ٤ : ٤٢٦ ، مستند الشيعة ٨ : ٢٧٨ .
- (١٠) روض الجنان : ٣٨٩ .
- (١١) ذخيرة المعاد ٢ : ٤٠٩ .
- (١٢) المعبر ٢ : ٤٧٣ .
- (١٣) المختصر النافع : ٥١ ، ٦٨ ، الرسائل التسع : ٣٥٣ ، تلخيص الجمل والعقود للشيخ الطوسي .
- (١٤) مدارك الأحكام ٤ : ٢٤٩ .
- (١٥) المعبر ٢ : ٤٧٣ .
- (١٦) التحفة السنية في شرح النخبة المحسنية : ١١٧ (مخطوط) .
- (١٧) الحقائق الناضرة ١١ : ٣٩٠ .
- (١٨) المراسم : ٢٧٥ .
- (١٩) وسائل الشيعة ٨ : ٤٨٥ ، ح ٢ .

- (٢٠) المصدر السابق : ٤٨٦ ، ح ٩ .
- (٢١) المصدر السابق : ٤٨٧ ، ح ١٢ .
- (٢٢) المصدر السابق : ٢٨٠ ، ح ٩ .
- (٢٣) وإن كان الموجود في الطبقات المتداولة إثبات « عن » بدل « الواو » قبل « محمد بن إسماعيل » ولكن صحَّح ذلك في الوسائل فجعل « الوار » قبل « عن » . هذا مضافاً إلى أن من يراجع الكافي يمكنه التمييز بين هذه الأسانيد الثلاثة بشكل واضح ويجعل السند الثالث مستقلاً عن السندين الآخرين . (انظر للمثال : الكافي ج ١ ، ص ٣٦ ، ح ٢ و ص ٥٧ ، ح ١٥ و ص ٨٦ ، ح ٣ و ص ١٥٢ ، ح ١) .
- (٢٤) أنظر : مجلة علوم الحديث ، العدد ٤ : ٢٨٣ .
- (٢٥) رجال النجاشي : ٨٩٦/٣٣٣ .
- (٢٦) معجم رجال الحديث ١٧ : ١١٠ رقم ١١٥٠٨ .
- (٢٧) جواهر الكلام ١٤ : ٢٧٥ .
- (٢٨) مستند الشيعة ٨ : ٢٧٦ .
- (٢٩) التعليقة الاستدلالية على العروة الوثقى : ٢٢٧٥/٣٧٥ .
- (٣٠) لسان العرب ١١ : ٤٧٥ .
- (٣١) تهذيب الأحكام ٦ : ٢٢١/٣٧٦ و ٩ ، ٩٠٨٢ . وانظر أيضاً : الفقيه ٣ : ٢٢٢٢/٣٢٨ ، وسائل الشيعة ١٧ : ٢٢٢٨١/١٧٣ و ٢٢٦٨٥/٣٢٨ .
- (٣٢) كتاب الصلاة : ٦١٨ ، ط - مكتب الإعلام الإسلامي .
- (٣٣) كتاب الصلاة (الهمداني) : ٧٤٥ .
- (٣٤) بحوث في الفقه ، صلاة المسافر : ٩٧ .
- (٣٥) جميع ما سننقله لاحقاً عنه تتكرر من البدر الزاهر : ١٢٨ - ١٣١ .
- (٣٦) البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر : ١٧٤ .
- (٣٧) تحرير الوسيلة ١ : ٢٣١ .
- (٣٨) أنظر : تحرير الوسيلة ١ : ٢٥٥ ، مسألة (٢٤) .
- (٣٩) العروة الوثقى (السيد اليزدي) ٣ : ٤٥٨ .
- (٤٠) استفتاءات : ٢٣٦ و ٣٥٣ .
- (٤١) استفتاءات : ٢٣٦ - ٢٥٢ . الأسئلة : ٣٥٣ ، ٣٩٣ .

- (٤٢) استفتاءات ١ : ٢٤٤ ، سؤال رقم ٣٧٣ .
- (٤٣) وسائل الشيعة ٨ : ٤٨٥ ، ح ٤ .
- (٤٤) المصدر السابق : ٤٨٦ ، ح ٧ .
- (٤٥) المستمسك ٨ : ٦٨ .
- (٤٦) سند الرواية الأولى هو : محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين (بن أبي الخطاب) عن صفوان بن يحيى عن العلاء عن محمد بن مسلم عن أحدهما . وجميع من في السند من الأجلاء والأكابر ، كما أن مضمرة محمد بن مسلم حجة .
- (٤٧) الرواية الثانية حسنة بمحمد بن أحمد العلوي فقط ؛ لأنه وإن قيل فيه « حسن ممدوح » إلا أنه لم يرد فيه توثيق خاص .
- (٤٨) الرواية ٨ و ١١ في نفس هذا الباب من الوسائل .
- (٤٩) وسائل الشيعة ٨ : ٤٨٧ ، ح ١١ .
- (٥٠) مستند العروة ٨ : ١٥٨ .
- (٥١) كتاب الصلاة : ٦١٩ .
- (٥٢) مستند العروة الوثقى ٨ : ١٥٨ .
- (٥٣) أنظر : استفتاءات ١ : ٢٤٦ - ٢٥١ الاسئلة رقم ٣٧٦ - ٣٧٨ ، ٣٨٠ - ٣٨٢ ، ٣٨٣ .
- ٣٨٥ - ٣٨٧ ، ٣٨٩ - ٣٩٣ .
- (٥٤) وسائل الشيعة ٨ : ٤٨٥ ، ح ٢ .
- (٥٥) المصدر السابق : ٤٨٦ ، ح ٩ .
- (٥٦) مستند العروة الوثقى ٨ : ١٥٨ .
- (٥٧) أنظر : استفتاءات ١ : ١٢٧ . السؤال رقم ٣٨٠ .
- (٥٨) أنظر : استفتاءات ١ : ٢٤٩ . السؤال رقم ٣٨٦ . وأنظر : وسائل الشيعة ٨ : ٤٨٦ ، ح ٩ .

الموضوعية والمعرفية في أدلة الأحكام الشرعيّة

□ السيد على عباس الموسوي

يُشكّل موضوع الحكم الشرعي أو فقل الموضوع الذي تعلّق به الحكم في القضايا الشرعية ركناً أساسياً في تحديد الحكم واستنباطه ، ولا يرتبط عمل الفقيه ودوره بمجرد تحديد الحكم أو فهم عقد الحمل في القضية الشرطية ، بل إنّ عليه أن يؤدي دوراً في تحديد عقد الوضع أيضاً . ومن هنا كان لابدّ من أن يتناول الباحث في المسائل الفقهية أقسام وأنواع ما شكّل موضوعات لهذه المسائل . وسوف نعالج في هذه السطور قضية أساسية ترتبط بالموضوع وهي أنحاء ملاحظة الموضوع وأنّه كما يلحظ بنحو الموضوعية أحياناً قد يلحظ بنحو المعرفة في أحيان أخرى ، واختلاف ملاحظته هذه سوف تؤدي إلى اختلاف دائرة الحكم سعة وضيقاً .

عنوانا الموضوعية والمعرفية :

ثمة مجموعة من المفردات شكّلت مصطلحات في لغة الفقهاء ، ولابدّ من تقديم البحث بتوضيح عناوين الموضوعية والمعرفية .

أولاً: تعريف الطريقية

تترادف مفردة الطريقية في اصطلاح الفقهاء المُستخدم من قبلهم في أبحاثهم الفقهية بحسب ما هو مُلاحظ من خلال استقراء موارد ذلك مع مفردات أخرى كالمعرفية ، المرآتية ، الكاشفية ، العنوانية المُشيرية ، وعلى هذا الأساس لابد من تحديد المعنى المشترك الذي يكون مقصوداً لديهم في استخداماتهم هذه وإن كان الذي غلب لديهم استخدام مفردة الطريقية .

عرّف الأصفهاني (١٣٦١ هـ) المعرفة بأنها كاشفية وجود شيء عن آخر مبائن له ماهية ووجوداً لمجرد الملازمة بينهما في الوجود .

ومن هذا التعريف نشأ الإشكال في اعتبار خفاء الأذان وخفاء الجدران معرفين لحدّ الترخّص حيث ورد كونهما علامتين لتحقيق حدّ الترخّص مع أنّه قد يتحقق أحدهما دون الآخر ، ولذا يقول الأصفهاني تعليقاً على اعتبار حدّ الترخّص هو البُعد الخاص وخفاء الجدران أو الأذان معرفين بأنّ هذه المعرفة تتوقف على الملازمة في الوجود . ومن هنا نشأ الإشكال في صورة انفكاك أحد المعرفين عن الآخر ؛ لأنّ الملازمة الوجودية مع البُعد الخاص سوف تنفك ^(١) .

وإذا كان الأصفهاني يرى أنّ الملازمة الوجودية هي المعتبرة فإنّ في كلام النراقي (١٢٤٥ هـ) ما يُوضح أنّ هذه الملازمة لا تعني الملازمة في الوجود الخارجي بل يرى المحقق النراقي أيضاً أنّ قوام المعرفة هي أن يكون هناك ملازمة شرعية أو عقلية أو عادية بين المعروف والمعرّف ، ويقدم النراقي أمثلة متعدّدة على ذلك : كاشتراط الملكية في الوقف ثم وردت الأدلة بكفاية اليد في جواز الوقف ، فهل هذه اليد هي معرف إلى الملكية الواقعية أو إنّها لها الموضوعية ؟ إنّ الحكم بأنّ اليد ملحوظة على نحو المعرفة يتوقّف على وجود ملازمة بأحد أركانها الثلاث المتقدّمة ^(٢) .

فإذا أراد الشارع جعل الطريقة فإنّ ذلك يعني جعله الملازمة بين الطريق وذو الطريق ، وانتفاء الملزوم مستلزم لانتفاء اللازم فيما للشارع تصرّف فيه دون ما ليس للشارع التصرف فيه ^(٣) .

ولعلّه لذلك قسّم المحقق النائيني (١٣٥٥ هـ) الكاشفة إلى تكوينية وجعلية ؛ لأنّ المناسبة قد تكون تكوينية كما في كاشفة الدخان عن النار ، وقد تكون جعلية كما في كاشفة النصب عن الفراسخ ^(٤) .

وعلى أساس ذلك تكون الملازمة بأيّ نحو من الأنحاء فُرِضت حتى لو كانت جعلية معتبرة في تحقق طريقية العنوان المَجْعول من قبل الشارع ، وليست أمراً اعتباطياً .

مقارنات :

لعلّ مصطلح المراتية هو أضيق دائرة من الطريقية أو المعرفية ؛ إذ الذي يظهر أنّ المراتية تتوقف على أن يكون هناك نوع اتحاد ؛ لأنّ مراتية شيء لشيء ليست جزافية بل أقلّ ما يعتبر فيها نحو اتحاد بين المفهومين وجوداً ، كما في العنوان والمعنون ^(٥) .

وأما مصطلح العنوانية فلا يمكن عدّه مرادفاً للطريقة ، بل هو مقسّم لكلّ من الموضوعية والطريقة ؛ وذلك لأنّ الأوصاف العنوانية تارة تكون لها موضوعيّة للحكم كالفاسق والخمر ، وتارة الأوصاف العنوانية تأخذ طريقاً إلى معنى آخر كالفقيه والراوي والناظر عند الأمر بالرجوع إليهم ، فإنّ المراد من الإرجاع إلى من كان موصوفاً بهذه الصفات هو الرجوع إلى إرشاده ورأيه ، لا الرجوع إلى نفسه و شخصه ^(٦) ، ومن هنا نلاحظ تعدّد استخدام مفردة العنوانية ؛ فإنّها تارة تلحظ بعنوان أنّها ترادف الموضوعية والتقييدية ، وأخرى بعنوان أنّها ترادف الطريقة .

ومثال الأول : ما ذكره السيد صاحب العروة (١٣٣٧ هـ) من أنه إذا استأجره أو دابته ليحمله أو يحمل متاعه إلى مكان معين في وقت معين بأجرة معينة كأن استأجر منه دابة لإيصاله إلى كربلاء قبل ليلة النصف من شعبان و لم يوصله ، وكان الزمان واسعاً و مع هذا قصر و لم يوصله ، فإن كان ذلك على وجه العنوانية و التقيد لم يستحق شيئاً من الأجرة ؛ لعدم العمل بمقتضى الإجارة أصلاً ، نظير ما إذا استأجره ليصوم يوم الجمعة فاشتبه و صام يوم السبت ^(٧) .

ومثال الثاني : عنوانا المكيل والموزون المأخوذان في باب الربا ، فقد ذكروا أنه بنحو الكشف و العنوانية لأجناس مخصوصة ، ففضية إطلاقاً أدلته أن يكون المناط ما كان في زمان الشارع و مكانه ^(٨) .

ولكن الذي يظهر أن هذه المفردة قد استخدمت في هذا المعنى الخاص أي الطريقية في كثير من الأحيان ، فيراد من العنوانية هو خصوص الطريقية لا المقسم بينهما ، وكأن المنظور من العنوانية التي هي بمعنى الموضوعية هو معنى الشرطية .

ثانياً : تعريف الموضوعية

وأما الموضوعات المأخوذة في لسان الشارع بنحو الموضوعية فهي ما كان العنوان الوارد في الأدلة الشرعية هو موضوع الحكم حقيقة أو كما قيل إن هذا العنوان هو واسطة في الثبوت وواسطة في الإثبات ، أي اتحد الموضوع الإثباتي مع الموضوع الثبوتي ^(٩) .

ومن هنا يظهر مزيد توضيح لمصطلح الطريقية المقابل للموضوعية ؛ إذ يكون واسطة في الإثبات ، وأما الواسطة في الثبوت فهو عنوان ملازم له بأي نحو من أنحاء الملازمة كما تقدم .

ما هو المقسم للموضوعية والطريقة :

هل التقسيم الذي يُذكر للأحكام إلى موضوعية وطريقة هو تقسيم يشمل جميع القضايا الشرعية أو إنه يختص بالقضايا الخارجية ؟

ذهب السيد الخوئي (١٤١٣ هـ) الى أنّ هذا التقسيم يختص بالقضايا الخارجية ، وأمّا القضايا الحقيقية فقد ذكر السيد الخوئي أننا لم نجد مورداً يكون العنوان في القضايا الحقيقية لوحظ مُعرّفاً إلى الموضوع في الواقع بلا دخل له في الحكم ^(١٠) .

والوجه في ذلك عنده : أنّ القضية الحقيقية ترجع إلى القضية الشرطية التي مقدّمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له ، فلا بدّ وأن يكون العنوان له دخالة ؛ لأنّه لولا ذلك لم يكن أيّ معنى لاشتراطه به وتعليقه عليه .

ولكن نوقش هذا الرأي بأننا نجد أنّ القضية الحقيقية أيضاً تنقسم إلى الموضوعية والمعرفية ، فيقال : (اتبع من كان معصوماً) ويلاحظ أنّ العصمة تؤخذ على نحو الموضوعية ؛ لأنّ العصمة لها المدخلة في الاتباع ، ويقال أخرى (اتبع من كان مُعجزاً في أفعاله) والإعجاز هنا مأخوذ بنحو المعرفة ؛ لأنّه لا مدخلة له في وجوب الاتباع ، وإنّما هو مجرد معرف للفرد الواقعي ^(١١) .

ولأجل ذلك ناقش الشهيد الصدر (١٤٠٢ هـ) من ذهب إلى أنّ ماء الحمام حتى يكون معتصماً لا بدّ وأن يكون كراً ؛ لأنّ الروايات الواردة في اعتصام ماء الحمام لا بدّ وأنّ تُحمل على القضية الخارجية لا الحقيقة ، فلا إطلاق لها ، فقال الشهيد الصدر : إنّ مسألة وجود إطلاق للرواية لا يتوقف على حملها على القضية الخارجية ؛ لأنّ الإطلاق أيضاً يرتفع إن جعلنا عنوان ماء الحمام مأخوذاً على نحو المعرفة لا الموضوعية ، ومُعرّفة العنوان وموضوعيته شيء وكون القضية خارجية أو حقيقية شيء آخر ^(١٢) .

مقتضى الأصل في العناوين الشرعية :

بعد أن عرفنا تعدد العناوين المأخوذة في الأدلة الشرعية وعدم كونها جميعاً بنحو واحد فهل ثمة أصل أو قاعدة اعتمد عليه الفقهاء فيما يرجع إلى هذه العناوين؟

ذكروا أن الأصل في العناوين هو الموضوعية ، وأما دليلهم على ذلك فهو :

الدليل الأول : إنَّ أيَّ عنوان يؤخذ في موضوع الحكم الشرعي فإنَّ الظاهر أنه يحمل على الموضوعية ؛ لأنَّ ذلك مقتضى التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت ^(١٣) . وهذا واضح من خلال ملاحظة التعريف المتقدم للموضوعية وأنها عبارة عن اتحاد الموضوع في عالم الثبوت والإثبات . وأصالة التطابق هذه هي من الأصول اللفظية التي أسسها الأصوليون في مباحث الألفاظ لإثبات أنَّ الظاهر من اللفظ عند استعماله هو المراد للمتكلِّم جداً .

الدليل الثاني : إنَّ الظهور الأولي لأيِّ قيد يؤخذ في أدلة الأحكام الشرعية هو الموضوعية ، لا المعرفية ولا الطريقية .

ففي مسألة ميقات الحج حيث ورد في الروايات أنَّه يمكن الإحرام بمحاذاة مسجد الشجرة الذي هو ميقات أهل المدينة من البداء . فهل يمكن التعدي من ميقات مسجد الشجرة إلى سائر المواقيت من خلال دعوى إلغاء الخصوصية بالمقاهم العرفي ؟ يجيب من يرفض هذا التعدي بأنَّ القاعدة وهي الظهور تقضي بحمل كلِّ قيد مأخوذ في لسان الدليل على الموضوعية ، والحمل على الطريقية لابدَّ له من قرينة . وهذا الأمر إنَّما هو لأنَّ ظاهر أخذ القيد في عالم الجعل والاعتبار هو كونه ممَّا له المدخلة في الحكم والملاك ^(١٤) .

إنَّ المنشأ في هذا الظهور الأولي هو حال الشارع وملاحظة سائر الأحكام الواردة عنه في التقييدات الواردة في الأدلة الشرعية .

الدليل الثالث : ملاحظة مسألة الملازمة حيث إنّ التعريف المتقدم في المصطلحات لمفردة المعرفة عند المحقق النراقي حيث يرى أنّ الأصل الموضوعية أو القسومية إنّما هو من جهة أنّ المعرفة لما كانت تتوقف على الملازمة بأنحائها من عقلية أو عادية أو شرعية والأصل عدم وجود مثل هذه الملازمة ، فإذا الأصل هو الموضوعية لا المعرفة عند الشك في وجود الملازمة أو عدم وجودها .

والمراد من الأصل هو أصل العدم الأزلي على ما يظهر .

الدليل الرابع : يذكر النراقي أيضاً أنّ المعرفة الشرعية لما كانت أمراً توقيفياً كان إثباتها يتوقف على الدليل ، فما لم يرد الدليل الشرعي على ذلك لا يمكن الحكم بها ؛ لأنّ الأصل عدمه كما هو في سائر الأمور التوقيفية ، قال النراقي : « ثبت بالدليل الشرعي كفاية الأمر الثاني أيضاً في ثبوت الحكم ، وكونه لأجل كشفه عن الأول أمر زائد يحتاج الحكم به الى الدليل » (١٥) .

ولعلّ هذا الدليل يرجع إلى السابق ؛ لأنّ التوقيفية إنّما هي من جهة أنّ الملازمة لا تثبت إلا من قبل الشارع ، ولذا لا بدّ من الرجوع فيها إلى الدليل لإثباتها .

الدليل الخامس : إنّ حمل العناوين المأخوذة في حيّز الخطابات الشرعية على المُشيرية دون الموضوعية يُوجب لغوية تلك العناوين ، وهو خلاف الظاهر .

إلا أنّ هذا الدليل لا يعمّ كافة الموارد ، بل يختص بموارد كون العنوان مأخوذاً في لسان الإمام لا في كلام السائل ، وذلك لأنّ محذور اللغوية الذي شكّل دليلاً على أنّ الأصل حمل العنوان على الموضوعية دون المعرفة ، إنّما يأتي إذا كان من قبل الإمام ، ولذا يعتبر الشهيد الصدر أنّ عنوان ماء المطر في الروايات لما كان مأخوذاً في لسان السائل فلا مانع من عدم اعتباره موضوعاً للحكم ؛ لأنّ

محذور لغوية العنوان إنَّما يتطرَّق عند ظهور كلام الإمام في عناية أخذه موضوعاً للحكم ، وهذه العناية غير موجودة فيما إذا انتزعت الموضوعية لعنوان بلحاظ كونه مورد السؤال ^(١٦) .

وأما نموذج ذلك في المسائل المعاصرة ، فيظهر في مثل تحريم بيع الدم ، فهل يجوز بيع الدم للآخرين لاستخدامه في تقديم وحدات الدم للمرضى الذين يحتاجون لذلك ؟ وهنا لابدّ من ملاحظة أنَّ موضوع النهي عن بيع الدم هل انصبَّ على الدم بنحو الموضوعية أو المعرفية والطريقة ؟ فإذا كان قد انصبَّ على الدم بنحو الموضوعية ، فهذا يعني حرمة بيع الدم حتى لمثل ما هو متعارف في زماننا من إعطائه للمرضى .

وأما إذا كان عنوان الدم مأخوذاً بنحو المعرفة والمشيرية إلى الفعل المناسب في عصر التشريع وهو الأكل ، فالحرمة تنصبُّ على عنوان الأكل ، وجاز بيعه واستعماله في حاجات المرضى ، وبقيت حرمة البيع للأكل ونحو ذلك ^(١٧) .

الموضوعية والطريقة والقرائن الخاصة :

لا شك في أنَّ تحديد كيفية أخذ العنوان في الدليل الشرعي لا يعتمد على الأصل دائماً ، وإنَّما هذا الأصل المؤسس إنَّما يرجع إليه في موارد الشك ، وفي غالب الموارد يعتمد الفقهاء على مجموعة من القرائن التي تُحدّد نوع العنوان المأخوذ في الأدلة ، وهذه القرائن هي التي سوف نتتبّعها هنا ، ونجعل البحث في نقطتين تارة في قرائن الحمل على الطريقة ، وأخرى في قرائن تعاضد أصل الحمل على الموضوعية .

النقطة الأولى : قرائن الحمل على الطريقة

إذا كان الأصل هو الموضوعية في العناوين كما أسس ذلك الفقهاء فالطريقة

لابدَ لها من قرينة ، ومن خلال تتبع ما ذكره الفقهاء من القرائن للحمل على الموضوعية يمكننا أن نلاحظ وجود مجموعة من القرائن العامة ، وهي التالية :

١- مناسبة الحكم والموضوع :

ترجع قضية مناسبة الحكم والموضوع إلى ملاحظة أن الأحكام الشرعية لما كانت تتعلق بموضوعات ملقاة إلى العرف فإنَّ العرف إذا لاحظ الموضوع الذي انصبَّ عليه الحكم فإنَّه لا يلحظه مستقلاً ومجرداً عن الحكم ، بل إنَّ العرف يعتمد في تحديد دائرة هذا الموضوع على ملاحظة نفس الحكم الصادر من الشارع والمتعلّق بهذا الموضوع .

وتعتمد مناسبات الحكم والموضوع على علاقة الحكم بالموضوع دون القرائن اللفظية ، وإلا لم يكن تحديد الموضوع راجعاً إليها ، بل إلى الظهور اللفظي .

وتُشكّل مناسبات الحكم والموضوع القاعدة لانعقاد الظهور ، وهي لا تُعتبر ما لم توجب ظهوراً في الكلام ، ولذا لم تكن مناسبة الحكم والموضوع دليلاً مستقلاً ، بل هي صغرى لانعقاد الظهور للكلام فيما تقتضيه ^(١٨) .

ومن هنا لا يُمكن تحديد قاعدة لمناسبة الحكم والموضوع ، بل لابدَ من نسبة الموضوع إلى المحمول للوصول إلى تحديد المراد من الموضوع ، ولذا يختلف المراد من الموضوع الواحد باختلاف المحمول عليه ، فمثلاً : لفظة اليد وإن صح إطلاقها على ما دون الزند تارة وعلى ما دون المرفق ثانياً وعلى ما دون المنكب ثالثاً غير أنَّ المحمولات المترتبة عليها ربّما تعيّن المراد منها بحسب المناسبات ، وهي تختلف باختلاف ما يحمل عليها لا محالة . فإذا قيل : قطعت يد فلان فلا يظهر من ذلك أنَّها قطعت من أيّ موضع منها فهل إنَّها قطعت ممّا دون الزند أو ما دون المرفق أو ما دون المنكب ، إذ القطع يناسب الجميع ، إذا فهي مجملة كحالها قبل حمل القطع عليها . ولكن إذا قيل : كتبت بيدي أو ضربت أو مسحت

بها يتعيّن أن يكون المراد بها خصوص ما دون الزند ؛ لعدم مناسبة المحمولات المذكورة لغيره من معاني اليد ^(١٩) .

والنموذج التطبيقي لذلك مفردة اليوم التي هي موضوع لحكمين هما : تحديد أقلّ الحيض بالنسبة لأحكام النساء ووجوب الصوم .

أمّا فيما يرتبط بحكم الحيض ، فإنّ تحديد أنّ أقلّه ثلاثة أيام في النصوص ليس مأخوذاً بنحو الموضوعية ، بل إنّ ذكر الأيام إنّما هو لتحديد امتداد جريان الدم بحسب الزمان ، ومتى كان كذلك كانت الطريقة والمرآتية بحسب الغالب والنوع من الأيام ، ولا شكّ في أنّ اليوم بالإضافة إلى المفروض في المسألة الذي يكون امتداده ساعة لا يكون يوماً متعارفاً ، فلا ينظر إليه في المرآتية ، بل ينظر إلى الغالب وهو الذي يكون امتداده اثنتي عشرة ساعة . والشاهد على ذلك أنّها تلاحظ الثلاثة الملققة ^(٢٠) . ولذا فإنّ المرأة التي تعيش في القطب الذي يستمر فيه اليوم إلى ستة أشهر مثلاً ترجع إلى التحديد بالأيام المتعارفة والتي هي أربعة وعشرون ساعة .

وأمّا فيما يرتبط بحكم الصوم فإنّ المعتبر فيه ليس هو المقدار ، بل هو الإمساك من طلوع الفجر إلى الغروب ، ولذا ففي فرض صيرورة حركة الأرض بطيئة وصيرورة اليوم ضعف يومنا ، لا بدّ في صحة الصوم من الإمساك يوماً تاماً مع الإمكان ، ومع عدمه يسقط الوجوب .

لكن في مثل أقلّ الحيض ثلاثة أيام ، لما كان المعتبر فيه المقدار ، فلا بدّ من ملاحظة مضيّ مقدار ما يعتبر في عصرنا .

ولذلك تعتبر مناسبات الحكم من القرائن المتصلة ^(٢١) . والقرائن الداخلية ^(٢٢) التي يُعول عليها في الكثير من المقامات ^(٢٣) .

ومناسبات الحكم والموضوع كما توجب تعميماً في بعض الموضوعات قد

توجب توضيحاً في موضوعات أخرى . وهذا ليس هو محلّ بحثنا هنا ، وإنّما ما يهمنا ملاحظة الموارد التي تكون مناسبة الحكم والموضوع موجبة لحمل العنوان الوارد في الأدلة على الطريقية والخروج عن أصل الموضوعية :

المورد الأول : ذكر الشهيد الصدر لدى البحث في قوله تعالى : ﴿ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ ﴾ : أن الماء في هذه الآية مختصّ بماء المطر ؛ لقوله ﴿ يُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ ﴾ يقول الشهيد الصدر : إنّ تقريباً يمكن إبرازه هنا لإثبات شمول الماء لكلّ ماء ؛ لأنّ التنزيل باعتباره من مبادئ إيجاد الماء يختلف عن باقي خصوصيات الماء التي تكون من شؤونه وأوصافه لا من مبادئ إيجاده ، فهو كما يمكن أن يكون مأخوذاً على نحو الموضوعية بحيث يكون بعنوانه دخيلاً في موضوع الحكم بالمطهرية ، كذلك يمكن أن يكون مأخوذاً على نحو الطريقية وبما هو طريق محضٌ إلى إيجاد الماء ، بحيث يكون تمام الموضوع للحكم بالمطهرية هو ذات الماء ، ولا يكون للإنزال دور إلا بوصفه طريقة في إيجاد الماء الذي هو تمام الموضوع . وبعد التردّد بين الموضوعية والطريقية يمكن تعيين الطريقية بمناسبات الحكم والموضوع المركوزة في الذهن العرفي ، فإنّ المرتكز بمناسبات الحكم والموضوع العرفية أنّ موضوع المطهرية العرفية طبيعي الماء ، وأنّ الإنزال من السماء ليس له دخل في المطهرية العرفية إلا بوصفه طريقاً لإيجاد ذات المطهر الذي هو الماء . وهذا الارتكاز بنفسه يكون قرينة لبية ومنشأ لظهور الآية في كونه مأخوذاً على نحو الطريقية الصرفة إلى وجود ذات الماء ، وبذلك يتعدّد للآية الكريمة ظهور في مطهرية طبيعي الماء ^(٢٤) .

المورد الثاني : ذكره الشهيد الصدر أيضاً ، وحاصله : أنّ بعض العناوين يدور أمرها بين الموضوعية والمعرفية مثل : عنوان ما لا يؤكل لحمه وأنّه هل أخذ بنحو الموضوعية أو الإشارة إلى العناوين الموجودة خارجاً كالهرة

والفارة ، فيكون بوله نجساً وإن حلّ لعارض . ومكمل عنوان عرق الجنب من الحرام الذي أخذ موضوعاً للحكم بالنجاسة ، فهل الحرمة أخذت بنحو الموضوعية أو بنحو المعرفية ، فإن كانت بنحو الموضوعية فهي تشمل الزنا حتى لو كان عن اضطرار وإكراه دون ما لو كانت بنحو المعرفية ^(٢٥) .

٢ - العناوين الطريقية :

تمتاز بعض العناوين الواردة كموضوعات في الأدلة الشرعية بأنها هي عناوين لها الطريقية والكاشفية ، ولذا فإنها تُحمل على الطريقية والكاشفية دون الموضوعية ، وذلك كعنوان العلم . فقد ذكروا أنَّ عنوان العلم الأصل فيه هو الطريقية عند العرف والعقلاء ، وأنه لا يحمل على الموضوعية إلا مع القرينة والدليل ^(٢٦) .

فالظاهر الأولي في كلِّ عنوان يؤخذ في موضوع حكم شرعي وإن كان يقتضي اعتباره قيداً دخليلاً في ذلك الحكم ، ولكن ارتكازية كون هذه العناوين لدى الإنسان هي الطريق في إثبات الواقع وكشفه ، ولا يمكن من دونها الوصول إلى الواقع المطلوب ، يُوجب فهم العرف الملقى إليه الخطاب لهذه العناوين على أنها مجرد طرق في إثبات الواقع الذي هو موضوع الحكم الشرعي من دون دخالتها بنفسها فيه .

وهذا الظهور العام لعلّه من المسلّمات الفقهيّة التي لا تشكيك فيها .

وما أكثر المسائل التي ورد في لسان أدلتها عنوان العلم أو التبيين ، ومع ذلك لم يحتمل فقيه أن يكون ذلك دخليلاً في الحكم الشرعي ^(٢٧) .

ومن هنا تمّ إرجاع الطريقية في مثل عنوان العلم أو الرؤية أو التبيين إلى وجود ارتكاز عرفي أو متشرعي يمنع عن انعقاد الظهور الأولي في الموضوعية ،

و يقتضي حمل العنوان في لسان الدليل على الطريقيّة و المعرفيّة .

نعم ، قد يكتنف هذه العناوين الطريقية من القرائن ما يكون موجباً للحمل على الموضوعية ، وقد يكون بعضها من القرائن العامة ، وهي تعليق الحكم على العلم ، ومثاله : ما دلّ من الإخبار على اعتبار العلم في الركعتين الأوليتين من الصلاة ؛ وذلك لأنّ الحكم إنّما يكون طريقاً إذا كان الحكم مُعلّقاً على الواقع ، فإنّه يكون طريقاً بحكم العقل (٢٨) .

ومن العناوين التي تُحمل أيضاً على الطريقية عنوان اليقين ، فقد ذكروا أنّ الطريقية ذاتية لليقين وقائمة به ، بل هو المتبادر عند إطلاقه ، فاعتباره على نحو الصفية يحتاج إلى عناية زائدة ، وهذا هو الأصل في كلّ يقين حتى في مثل الشهادة التي ورد فيها قوله ﷺ : « على مثل هذا فاشهد » (٢٩) .

ومن هذا العناوين عنوان الظهور ، ومثاله : ما ورد في مسألة خيار العيب ، فهل يثبت هذا الخيار من حين العقد أو من ظهور العيب ؟ قيل : إنّ من حين ظهور العيب ؛ لأنّ الروايات الواردة في هذا الخيار اشتملت على لفظ ظهور العيب ووجدانه ورؤيته والعلم به ، والظاهر من كلّ عنوان أخذ في الموضوع موضوعيته ، وحمله على الطريقية يتوقف على القرينة .

فإذاً الكلية التي تقول بالحمل على الموضوعية تكون تامة في غير العناوين التي تكون على نحو الطريقية والمرآتية ، ولذا في جميع الموارد التي يؤخذ العلم في الموضوع يحمل على إرادة الطريقية لا الموضوعية ، ومن تلك الموارد مقامنا هذا (٣٠) .

فإذاً عناوين العلم واليقين والظهور ممّا اتفق أنّه تلحظ فيه جهة الكاشفية بحسب مقتضى القاعدة .

٣- بناء العرف أو بناء العقلاء :

بناء العرف أو بناء الشرع أو بناء العقلاء قد يقتضي حمل بعض العناوين على الكاشفية والطريقة دون الموضوعية ، ولذلك موارد :

المورد الأول : هل يعتبر الجريان الفعلي في اعتصام ماء المطر أو يكفي الجريان الشأني ؟ قد يقال : إنَّ الجريان الشأني لا يمكن الالتزام به ؛ لأننا لو لاحظنا الروايات التي ورد فيها شرط الفعلية فإننا سوف نجد أنها ظاهرة في فعلية الجريان . ولكن الشهيد الصدر يقول : إنَّ اشتراط فعلية الجريان إذا كان على خلاف الارتكاز العرفي فيشكل الارتكاز قرينة على الحمل على الشأني ، أي إنَّ الارتكاز العرفي يؤدي لحمل الجريان على نحو الطريقة ، أي للتعبير عن غزارة المياه ^(٣١) .

المورد الثاني : إنَّ حجية إخبار ذي اليد هل يعتبر فيه البلوغ ؟ يذكر الشهيد الصدر أنَّ المدرك متى كان هو سيرة العقلاء فإنَّ مرتكزات العقلاء تأبى عن دخل البلوغ على نحو الموضوعية ، وإنَّما يكون البلوغ دخیلاً بوصفه طريقاً إلى إحراز النضج والرشد ^(٣٢) .

المورد الثالث : الإقرار ؛ فإنَّ اعتباره عند العقلاء ليس إلا من باب الطريقة إلى الواقع ^(٣٣) .

٤- القرائن الخارجية :

من القرائن ما يوجب الحمل على الطريقة ، ولا تكون هذه القرائن داخلية ، بل خارجية ، وهي :

أ - تعارض الروايات بنحو تشكل فيه طائفة قرينة على أخرى :

قد تتعارض الروايات في حكم واقعة ما ، ولما كان مقتضى الأصل شمول

دليل الحجية لجميع الروايات فكان الجمع أولى من طرح طائفة من هذه الروايات ، ومن وجوه الجمع حمل طائفة من الروايات على الطريقة دون الموضوعية .

والمثال التطبيقي لذلك : ما لو حصل له خوف الضرر فانتقل إلى الوظيفة الخاصة بمثله ثم بان خطأه وأنه لا ضرر فهل يجزيه ما أتى به أو إنه لابد له من الإعادة ؟ كما لو مسح على الحائل باعتقاد التقية أو إحدى الضرورات فبان أنه لم يكن موضع تقية أو ضرورة . فهنا لابد من ملاحظة أدلة الخوف ، فهل الخوف اعتبر بنحو الطريقة أو الموضوعية ، فعلى الأول لا يجزي ، وعلى الثاني يجزي . ويرى السيد الحكيم (١٣٩٠ هـ) أن مقتضى الجمع العرفي بين أدلة الخوف وبين الأدلة التي دلت على أن الضرر معتبر من باب الموضوعية هو اعتبار الخوف من باب الطريقة (٣٤) .

وبعبارة أخرى : إننا إذا لاحظنا الروايات الواردة في مسألة الضرر نجدها تدل على أن الضرر الواقعي هو تمام الموضوع ، وهذه الروايات بنفسها تشكل قرينة على حمل الروايات التي ورد التعبير فيها بالخوف بأن المراد منه الخوف على نحو الطريقة لا الموضوعية (٣٥) .

ب - تعارض الروايات مع أظهيرية طائفة على أخرى :

الاظهيرية هي من النكات التي ذكر الفقهاء أنها تكون موجبة لتقديم طائفة من الروايات على أخرى ؛ وذلك لأنها تكون موجبة لقوة الدلالة .

والمثال التطبيقي لذلك : أنه لدينا طائفتان من الروايات وردت في بيان حرمة الصلاة في ما لا يؤكل لحمه ، فطائفة منها علّق الحكم فيها على ذوات الأشياء كالأرانب والثعالب ، وورد التعليل في بعض هذه الروايات بخصوصية كونها من المسوخ ، وطائفة منها رتبت الحكم بعدم جواز الصلاة على عنوان ما لا يؤكل لحمه ، فكان عنوان ما لا يؤكل لحمه هو مناط الحرمة ، فهو له الموضوعية .

ولكن يقال بأن الطائفة الأولى لما كانت متضمنة للتعليل فهي أظهر من الطائفة الأولى ، ولذا تُشكّل قرينة على حمل عنوان ما لا يؤكل لحمه في الطائفة الثانية على المعرفية (٣٦) .

ج - ملاحظة أحكام أخرى :

قد يكون الموجب لحمل العنوان في الروايات على الطريقية دون الموضوعية ملاحظة أحكام أخرى ثبتت من قبل الشارع بنحو تُشكّل قرينة على هذا الحمل . ومثال ذلك : مسألة الرؤية الواردة في أدلة ثبوت الهلال ؛ فإن الأمر دائر بين حمل عنوان الرؤية على الطريقية أو حملة على الموضوعية ، ولكن بعضهم جعل المستقرب هو الحمل على الطريقية لملاحظة أحكام متعددة تشهد على ذلك :

الأول : اعتبار البيّنة مقامها ، فلو كانت جزءاً بنحو الصفية لما استقام قيام البيّنة مقامها .

الثاني : عدّ الثلاثين إذا لم تتيسّر الرؤية و البيّنة ، حيث إنّه يوجب العلم بخروج السابق و دخول اللاحق .

الثالث : وجوب قضاء صوم يوم الشك الذي أفطر لعدم طريق إلى ثبوته ، فتبيّن بعد ذلك بالبيّنة أو بالرؤية ليلة التاسع والعشرين من صومه وجود الشهر في يوم إفطاره ، ففات عنه الواجب الواقعي ، وهذا ثابت بالنص والفتوى ، ولا خلاف فيه .

الرابع : إجزاء صومه إذا صامه بنية شعبان أو صوم آخر كان عليه ، فتبيّن بعد أنّه من رمضان معللاً في النصوص بأنّه يوم وفق له ، و لا يخفى أنّ الإجزاء فرع ثبوت التكليف (٣٧) .

٥ - كون الشيء، ممّا يتسامح به :

وردت بعض العناوين في الأدلة الشرعية ، ولا بدّ من حملها على الطريقية لا

الموضوعية ؛ لأنها لا تحديد فيها ، بل فيها مسامحة . ولاحظ ذلك في :

المورد الأول : ما ورد من تحديد الوجه الذي يجب غسله في الوضوء بآته عبارة عما اشتملت عليه الإبهام والوسطى عرضاً ، ولما كان مفهوم الوجه واحداً لا يختلف بالصغر والكبر ، فلا بدّ وأن يكون هذا التحديد لا على نحو الموضوعية ، بل الطريقية إلى تحديد أجزاء الوجه التي قد تزيد مساحتها وقد تنقص (٣٨) .

المورد الثاني : مسألة الكرّ ؛ فإنّ تحديد الكرّ ورد تارة بالوزن وأخرى بالمساحة ، ولا بدّ من حمل التحديد الوارد بالمساحة على الطريقية إلى الوزن ؛ وذلك لأنّ المساحة لما كانت مقدّرة بالأشبار وكانت ممّا يتسامح فيها لاختلاف الأشبار بل حتى باختلاف المياه في البلدان من حيث الثقل والخفّة (٣٩) .

وذكر شيخ الشريعة : إنّ المساحة بالأشبار ليست ضابطة كلية بحيث لا يزيد عنها و لا ينقص ، بل يتسامح فيها غالباً بسبب اختلاف الأشبار و المياه و غيرهما ، فاعتبارها من باب الطريقية و المعرفيّة للميزان الحقيقي و هو الوزن كما مرّ ، فيراعى فيها جانب الاحتياط لتطبيق على كلّ حال (٤٠) .

ولكننا لا بدّ من ملاحظة ما يتسامح به ، فلا يصح لنا أن نؤسس قاعدة عامة لذلك ، وتوضيحه إنّنا لا بدّ لنا من الالتفات إلى ملاحظة أمرين :

الأول : إنّ موضوعات الأحكام تكون على نحوين :

أحدهما : أن يكون الموضوع مختلفاً باختلاف الأشخاص ، فينحلّ الحكم تبعاً لانحلال موضوعه بالإضافة إلى شخص دون شخص ، وهذا كما في وجوب غسل الوجه في الوضوء ، فإنّ كلّ شخص مكلف بغسل وجهه بما له من السعة والضيق ، ولا منع في جعل أصابع كلّ شخص حداً لوجهه ، وكما إذا أمر المولى

عبيده بمشي كل واحد منهم مئة خطوة ، فإنّ الملحوظ في ذلك خطوات كل واحد منهم قصراً وطولاً مع قطع النظر عن الآخر ، فلكل مسافة في المشي بلغها الآخر أو زاد عنها أم نقص .

ثانيهما : أن يكون الموضوع واحداً بالإضافة إلى جميع المكلفين ، بحيث يكون الموضوع أمراً واقعياً لا يقبل الزيادة والنقص ، ويكون الكل فيه على حد سواء ، وهذا كما في المسافة الشرعية لوجوب القصر والإفطار ، فإنّ حدّها أربعة فراسخ ، وكل فرسخ ثلاثة أميال ، وذكروا أنّ الميل كذا مقدار من الأقدام ، وكل قدم كذا مقدار من الشعيرات ، وذكرنا هناك أنّه لابدّ من حمل القدم على أقلّ المتعارف ، إذ الأقدام المتعارفة في الأشخاص مستوي الخلقة أيضاً متفاوتة ، مع أنّه لا يختلف حدّ المسافة بالإضافة إلى المكلفين بأن يجب القصر على شخص في حدّ معين لتحقيق المسافة بالإضافة إليه لقصر أقدامه ، ولا يجب على آخر في نفس ذلك الحدّ لطول قدمه ، فالميزان في مثله أقلّ الأفراد المتعارفة ، لصدق الموضوع عليه ، فإذا تحقق الموضوع عمّ الحكم الجميع ، والكرّ من قبيل الثاني ؛ لأنّ الماء إذا بلغ حد الكرّ لا ينفعل بالنسبة إلى جميع المكلفين ، وإذا لم يبلغ إلى هذا الحدّ ينفعل كذلك ، فلا بدّ من حمل الأشبار في بيان تحديده على أقلّ المتعارف (٤١) .

الثاني : إنّ حمل ما يتسامح به على كونه معرّفاً لما لا يتسامح به يتوقف على تحقق شرط ، وهو أن لا يكون التفاوت فاحشاً في الغالب بين الأمرين ، بل لابدّ وأن يكون الاختلاف بينهما يسيراً يُغتفر عند العرف ، إذ لابدّ من المناسبة بين الطريق وذو الطريق ، وأمّا إذا كان الاختلاف كثيراً فلا معنى لجعل أحدهما معرّفاً للآخر .

ومن هنا ورد الإشكال على المورد الثاني المتقدم بحمل المساحة على

المعرفية بالكرّ للجمع بين القول باعتبار المساحة والقول بأنه ألف ومئتا رطل بالعراقي ؛ وذلك للاختلاف الشديد بين الحدين على مسلكهم ، لأننا قد وزنا (١٢٠٠) رطل بالعراقي من الماء المتعارف في بلدتنا المقدسة النجف الأشرف ثلاث مرات كان يساوي مساحته لـ (٢٧) شبراً أو يزيد عليها بقليل تبلغ الشبر ، فالتفاوت بين الوزن و ما عليه المشهور من المساحة يكون بـ (١٦) شبراً ، فهي تزيد على الوزن بما يزيد على الثلث ، فكيف يمكن أن تجعل أمارة عليه مع هذا الاختلاف الفاحش ؟ ! (٤٢) .

٦- التعليل :

قد يظهر من التعليل الوارد في دليل الحكم اعتبار العلم بنحو الطريقة لا الموضوعية ، ومثاله :

المورد الأول : قاعدة التجاوز حيث إنّ التعليل فيها بأنّ المكلف أذكر حين العمل يدلّنا على أنّ القاعدة لوحظت طريقتاً إلى الواقع (٤٣) .

نعم ، تمت المناقشة في هذا المورد بملاحظة مهمة وهي : إنّ التعليل حتى يكون قرينة موجبة للحمل على الطريقة دون الموضوعية لا بدّ وأن يكون تعليلاً لإلغاء احتمال الخلاف ، ولذا يكون متمماً لكاشفية الكاشف ، وأمّا لو كان التعليل لإلغاء احتمال الغفلة فلا يصح حمله على أنّه يشكل قرينة على الطريقة ، والأذكورية هي تعليل لإلغاء احتمال الغفلة لا الخلاف (٤٤) .

هذه هي القرائن التي لاحظنا أنّها تكون موجبة للحمل على الطريقة ، ولكن لا بدّ من التدارك بأمر ، وهو أنّ حمل أيّ عنوان على الطريقة إنّما يتقيّد بحدود ومقدار الطريقة ، ولا تعني الطريقة خروج العنوان عن الموضوعية على الإطلاق . ومثال ذلك : مسألة ما ورد التحديد فيه باليوم أو الشهر أو ما ماثلهما ، فإنّ الظاهر منه إرادة المقدار من الزمان ، ولكن إذا كانت الطريقة هي بلحاظ أنّ

المراد من هذه العناوين هو الزمان فهذا لا يعني الخروج من النهارية إلى الليلية ،
فمثلاً : عبارة اليوم إذا فهم منها بقرائن معينة أنها على نحو الطريقة إلى
الساعات النهارية بخصوصها فلا يمكن التعدي منها إلى الساعات الليلية ، ولذا لا
يُكتفى بالنهار المطلق ^(٤٥) .

ومثال ذلك أيضاً : مسألة الحيض حيث ذكروا أن أقل الحيض ثلاثة أيام .
وهنا إما أن تحمل الأيام على الموضوعية ، وإما أن تحمل على الطريقة ، ولكن
هذه الطريقة على نحوين : إما الطريقة المحضة ، أي مطلق الساعات ، فتشمل
الليالي ، فيكتفى بنهار وليلتين ، وأما الطريقة الوسطى ، وهي ما بين الطريقة
المحضة والموضوعية بأن يراد النهار التام على نحو الطريقة إلى الساعات
النهارية فقط ، لا مطلق الساعات ^(٤٦) .

النقطة الثانية : قرائن الحمل على الموضوعية

١- العناوين التي لا يمكن حملها على الكاشفية :

من العناوين ما يقتضي بذاته الموضوعية ؛ لأنه لا يقبل الكاشفية والطريقة ،
ولذا لا يمكن حمل الموضوع في هذه العناوين إلا على الموضوعية دون الطريقة.
وذلك كموضوع الخوف ، فقد ذكر المحقق النائي أن الخوف لا يمكن حمله
على الطريقة ؛ لأنه لا معنى لأخذ الخوف طريقاً ، إذ ليس له جهة كاشفية
وطريقة حتى يمكن اعتباره من جهة الطريقة ، بل إنما هو حالة نفسانية
للمكلف ، كالشك إذا وجد لا يعقل انكشاف الخلاف فيه ، فلا بد من أخذه
موضوعاً ، ولازم ذلك الإجزاء ، كما في جميع الموارد التي أخذ الخوف موضوعاً
للحكم ، كخوف الضرر في باب الصوم والوضوء وأمثال ذلك ، فإنه في جميع
هذه الموارد مقتضى القاعدة الإجزاء ^(٤٧) .

ولكن هذا البيان من المحقق النائي لم يحظَ بالقبول عند سائر الأعلام . وقد

جاء أن الخوف إنما يلحظ بنحو الطريقة إلى الواقع وإلى الضرر الواقعي ، وهذا - نكره المحقق العراقي ^(٤٨) (١٣٦١ هـ) أيضا والسيد الخوئي ^(٤٩) .

ومن هذه العناوين عنوان القرعة الوارد في الأدلة الشرعية ؛ فإن القرعة - يمكن أن تكون ملحوظة في الأدلة الشرعية بنحو الطريقة ، بل هي بنحو موضوعية ؛ لأنها لا جهة كشف فيها ، بل تكون مطابقتها للواقع من باب تحقق ، لا بمعناه المحال ، كما قرّر في محلّه ، وما كان حاله كذلك لا معنى لـ « ريقته وكاشفيته » ، والتصادف الدائمي أو الأكثرى بإرادة الله تعالى والأسباب لعبية وإن كان ممكناً لكنه بعيد غايته ، بل لا يمكن الالتزام به ^(٥٠) .

٢- العناوين التي تكون متعلقة للحكم القضائي :

إنّا حكم القاضي بحكم على موضوع فإنّه يحمل على الموضوعية ؛ لأنّ أحكام القضائية إنّما شرّعت للفصل في الخصومة ، والحمل على الطريقة ينافي الفصل بين المتخاصمين ، ولذا لا يجوز بعد حكم الحاكم أن يُطالب المحكوم عليه - براه أنّه حق له وإن كان عالماً ومتيقناً بثبوت حقه ومخالفة حكم الحاكم - وذلك لأنّ دليل نفوذ حكم الحاكم يدلّ على كونه فاصلاً للخصومة باسم النزاع ، وهذا الأثر يترتب عليه من باب الموضوعية ، لا من باب الطريقة حتى يكون ملغياً مع العلم بالواقع ، وإلا لتعذّر الفصل لعلم كلّ من المتخاصمين صحة دعواه ^(٥١) .

إنّ الأثر المترتب على ذلك هو فتوى الفقهاء بعدم جواز نقض حكم الحاكم ؛ أنّه معتبر من باب الموضوعية لا الطريقة ، فالمستفاد من الروايات أنّ حكم الحاكم إذا صدر عن الميزان الصحيح معتبر مطلقاً ، وأنّ اعتباره ليس من جهة لأمارية إلى الواقع ، بل إنّما هو لأجل أنّ له الموضوعية التامة في فصل خصومات وحلّ المرافعات ، فلا مناص من الالتزام بعدم جواز نقضه مطلقاً

سواء علمنا بعدم مطابقته للواقع أو بالخطأ في طريقه - وجداناً أو تعبداً - أم لم نعلم به (٥٢) .

٣- محذور اللغوية وإلغاء العنوان :

إذا كان حمل بعض العناوين الواردة في الأدلة الشرعية على الطريقية مستلزماً للغوية فلا بدّ من حمل الحكم على الموضوعية فراراً من ذلك المحذور . ونستعرض موردين لذلك :

المورد الأول : الأدلة التي وردت باعتصام ماء البئر التي يقع التعارض بينها وبين أدلة انفعال الماء القليل ، فهنا قد يقال بإلغاء ماء البئر عن الموضوعية واعتباره معرفاً وطريقاً إلى كون الماء كراً ؛ وذلك من خلال تقديم أدلة انفعال ماء القليل على أدلة اعتصام ماء البئر ، ومقابل ذلك يقال إنّ الحمل على الموضوعية هنا لا بدّ منه ، ولا يمكن حمله على الطريقية ؛ لأنه مستلزم للغوية عنوان ماء البئر وإلغائه من أساس .

المورد الثاني : عنوان الطير الوارد في روايات نجاسة البول والخرء ، فإننا أمام طائفتين من الروايات فطائفة دلّت على أنّ نجاسة ما لا يؤكل لحمه وطائفة من الروايات دلّت على طهارة بول الطير مطلقاً سواء كان ممّا يؤكل لحمه أو ممّا لا يؤكل ، فإنّ ظاهر هذه الطائفة الثانية أنّ عنوان الطير له الموضوعية ، ومن هنا فإننا لو أردنا تقديم الطائفة الأولى واعتبار أنّ عنوان الطير كان ملحوظاً في هذه الأدلة بعنوان الطريقية والمعرفية لا الموضوعية لزمّت اللغوية وإلغاء العنوان الطير ، ومن هنا فلا بدّ من الالتزام بالموضوعية ، وتقديم الطائفة الثانية من الروايات (٥٣) .

هذه قرائن الحمل على الموضوعية .

يبقى أن نشير هنا إلى أمر ، وهو أنّ تقسيماً ذكر للعناوين الموضوعية ، وهو

تقسيمها إلى :

أ - الموضوعية الفعلية بلحاظ ذات الفعل وإن لم تكن فعلية بلحاظ الفاعل .

ب - الموضوعية بلحاظ الفعل والفاعل .

والمثال الذي يذكر لذلك الخلاف في حكم عرق الصبي إذا أجنب من حرام ،
 هنا عنوان الحرام عنوان شكّل موضوعاً للحكم بنجاسة العرق وهو مأخوذ بنحو
 موضوعية ، ولكن هذه الموضوعية تارة تكون موضوعية فعلية بلحاظ الفعل
 من الفاعل فيترتب على ذلك تحقق عنوان الحرمة والحكم بنجاسة عرقه . وقد
 تكون هذه الموضوعية بلحاظ الفعل والفاعل وعليه لا يتحقق الحكم بنجاسة عرق
 لصبي ؛ وذلك لأنه لا فعلية بلحاظ الفاعل لأنه صبي (٥٤) .

الهوامش

- (١) الأصفهاني ، الشيخ محمد حسين ، صلاة المسافرين ، ص ١٠٩ ، طبعة جماعة المدرسين ، قم ، ١٤٠٩ هـ.
- (٢) النراقي ، المولى أحمد بن محمد ، عوائد الأيام ، ص ٧٩٩ ، نشر مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية ، قم ، ١٧١٧ هـ.
- (٣) الخونساري ، السيد أحمد . جامع المدارك في شرح المختصر النافع ١ : ٨٣ ، الطبعة الثانية ، ١٣٥٥ هـ . ش ، الناشر مكتبة الصدوق ، طهران .
- (٤) النائيني ، الميرزا محمد حسين ، منية الطالب ، ج ٢ ، ص ٥٩ ، الناشر جماعة المدرسين ، قم ، ١٤١٨ هـ.
- (٥) السيستاني ، السيد علي الحسيني ، قاعدة لا ضرر و لا ضرار ، ص ، ١٩٢ ، الناشر مكتب السيد السيستاني ، قم ، ١٤١٤ هـ .
- (٦) الصدر ، السيد رضا ، الاجتهاد و التقليد ، ص ١٢٩ .
- (٧) الفاضل للنكراني والشيخ الموحدي ، التعليقات على العروة الوثقى ، ج ٢ ، ص : ٤٧١ ، مركز فقه الاثمة الاطهار ، قم .
- (٨) الآخوند محمد كاظم الخراساني ، حاشية المكاسب ، ص ، ١٢٧ ، وزارة الثقافة والارشاد ، ١٤٠٦ هـ .
- (٩) السيستاني ، الرافد في علم الاصول ، ص ٢٦٧ ، الناشر مكتب السيد السيستاني ، قم ، ١٤١٤ هـ .
- (١٠) الخوئي ، محاضرات في أصول الفقه ، ج ١ ، ص ٢٨٨ ، الناشر جماعة المدرسين ، قم ، ١٤١٩ هـ .
- (١١) السيستاني ، الرافد في علم الأصول ، ص ٢٦٩ .
- (١٢) الصدر ، السيد محمد باقر ، شرح العروة الوثقى ، ج ٢ ص ٤٥ ، مطبعة الآداب ، النجف ، ١٣٩١ .
- (١٣) الصدر ، السيد محمد باقر ، شرح العروة الوثقى ، ج ٤ ، ص ١٥ .
- (١٤) الفياض ، الشيخ محمد إسحاق ، تعليقات مبسوبة ، ج ٩ / ص ١٩٦ ، محلاتي ، ايران .

- (١٥) النراقي ، عوائد الأيام : ٢٠٠ .
- (١٦) الصدر ، بحوث في شرح العروة ، ج ٢ ص ٢٢ .
- (١٧) القائني ، الشيخ محمد ، المبسوط في فقه المسائل الطبية ص ٤٨ . مركز فقه الأئمة الأطهار ، قم ، ١٤٢٤ هـ .
- (١٨) الثاني ، الميرزا محمد حسين ، ، الصلاة ، ج ٢ ص ٣٢٥ ، جماعة المدرسين ، قم ، ١٤١١ هـ .
- (١٩) الخوئي ، السيد أبو القاسم الموسوي ، التنقيح في شرح العروة الوثقى ، الطهارة ، ج ٤ ، ص ٢١٦ ، دار الهادي ، قم ، ١٤١٠ هـ .
- (٢٠) الخميني ، السيد روح الله الموسوي ، مستند تحرير الوسيلة (المسائل المستحدثة) أحمد المطهري ص ٢٥٤ .
- (٢١) الخوئي ، السيد أبو القاسم الموسوي ، الصلاة ، ج ٣ ص ٣٠٩ .
- (٢٢) الخوئي ، السيد أبو القاسم الموسوي ، الطهارة ، ج ٦ ص ٤٢٠ .
- (٢٣) الخوئي ، السيد أبو القاسم الموسوي ، الصوم ، ج ١ ص ١٦٧ .
- (٢٤) الصدر السيد محمد باقر ، شرح العروة الوثقى ، ج ١ ص ٣٩ - ٤٠ .
- (٢٥) الصدر ، السيد محمد باقر ، شرح العروة الوثقى ، ج ٤ ، ص ١٥ .
- (٢٦) الخميني ، الإمام السيد روح الله الموسوي ، الخل في الصلاة ، ج ٢ ، ص ١٨٧ ، قم ، ١٤١٠ هـ .
- (٢٧) الحسيني الطهراني ، السيد محمد حسين ، رسالة حول مسألة رؤية الهلال ، ص : ١١٩ .
- (٢٨) اليزدي ، السيد محمد كاظم ، حاشية المكاسب ، ص ٨ .
- (٢٩) الثاني ، الصلاة ، الميرزا محمد حسين ، ج ٢ ص ٢٣٥ .
- (٣٠) الروحاني ، فقه الصادق ، ج ١٧ ص ٣٣١ ، دار الكتاب ، قم ، ١٤١٢ هـ .
- (٣١) الصدر ، السيد محمد باقر ، شرح العروة الوثقى ، ج ٢ ، ص ١٣ .
- (٣٢) الصدر ، السيد محمد باقر ، شرح العروة ، ج ٤ ص ٨٢ .
- (٣٣) الخونساري ، السيد احمد ، جامع المدارك ، ج ٧ ص ٢٤٥ .
- (٣٤) الحكيم ، مستمسك العروة الوثقى ، ج ٢ ص ٤١٢ ، مكتبة المرعشي النجفي ، قم ، ١٣٩١ هـ .
- (٣٥) الحكيم ، مستمسك العروة الوثقى ، ج ٢ ص ٥٤٨ .

- (٣٦) النائيني ، الصلاة ، الميرزا محمد حسين ، ج ١ ص ٣١٢ .
- (٣٧) الحسيني الطهراني ، السيد محمد حسين ، رسالة حول مسألة رؤية الهلال ، ص : ٨٢ .
- (٣٨) الحكيم ، السيد محسن ، مستمسك العروة ، ج ٢ ، ص ٣٣١ .
- (٣٩) الأصفهاني ، نخبه الأزهار ، تقرير الشيخ محمد حسين السبحاني ، ص ١٩٨ ، المطبعة العلمية ، ١٣٩٨ هـ .
- (٤٠) الاصفهاني ، شيخ الشريعة ، رسالة في تحديد الكر ، ص ٢٠٢ ، المطبوع ضمن نخبه الازهار .
- (٤١) الخوئي ، السيد أبو القاسم ، فقه الشيعة ، ج ١ ، ص ١٩١ ، الطبعة الثالثة ، مؤسسة الآفاق ، ١٤١٨ هـ .
- (٤٢) الخوئي - السيد أبو القاسم ، فقه الشيعة ، ج ١ ، ص : ١٩٠ .
- (٤٣) الحائري ، الشيخ عبد الكريم ، الصلاة ، ص ٣٥١ ، مكتب الاعلام الاسلامي ، ١٣٦٢ هـ ش .
- (٤٤) الخميني ، السيد روح الله الموسوي ، الرسائل ، ج ١ ، ص ٣٠٧ ، اسماعيليان ، ١٣٨٥ هـ .
- (٤٥) الروحاني ، فقه الصادق ، ج ٦ ص ٤٦٩ .
- (٤٦) الحكيم ، مستمسك العروة ، ج ٣ ، ص ١٩٠ - ١٩١ .
- (٤٧) النائيني ، الصلاة ، الميرزا محمد حسين ، ج ١ ، ص ٤٤ .
- (٤٨) اليزدي ، السيد محمد كاظم ، العروة الوثقى ، ج ٤ ص ٤٢٠ ، جماعة المدرسين ، قم ، ١٤١٧ هـ .
- (٤٩) الخوئي ، السيد أبو القاسم الموسوي ، الطهارة ، ج ٤ ص ٤١١ .
- (٥٠) الخميني ، السيد روح الله الموسوي ، الرسائل ، ج ١ ص ٣٥٢ .
- (٥١) الحكيم ، السيد محسن ، مستمسك العروة الوثقى ، ج ١٢ ص ١٨٦ .
- (٥٢) الخوئي ، السيد أبو القاسم الموسوي ، التنقيح في شرح العروة ، الاجتهاد والتقليد ، ص ٣٨٩ .
- (٥٣) الخوئي ، السيد أبو القاسم الموسوي ، المصدر السابق ، الطهارة ، ج ١ ص ٤٥٢ .
- (٥٤) الصدر ، السيد محمد باقر ، شرح العروة الوثقى ، ج ٤ ص ٢١ - ٢٨ .

حقيقة التواتر

بين مبنى المشهور ونظرية الشهيد
السيد محمد باقر الصدر قدس

□ الشيخ حامد الظاهري

تمهيد :

ذكر الأصوليون الخبر المتواتر في كتبهم بشكل موجز اعتقاداً منهم بأنه أوضح مصاديق الخبر القطعيّ المفيد للعلم بالصدور ، فلا يبقى معه معنى للبحث في حجّيته بعد أن كان قطعياً ، والقطع حجّة بذاته ، وإنّما تركّز البحث وتوسع في إثبات حجّية الخبر الظنّيّ الصدور (خبر الواحد) لأمرين :

الأوّل : قلة الخبر القطعيّ الصدور .

الثاني : كون حجّية الخبر الظنّيّ من أهمّ المسائل الأصوليّة لما يترتب عليها من أثر وما تشغله من مجال واسع في دائرة الاستنباط الفقهيّ؛ إذ بإثباتها يفتح باب العلميّ في الأحكام الشرعيّة وينسب باب الانسداد ، قال السيّد الخوئيّ رحمه الله في بحث حجّية خبر الواحد : « وليعلم أنّ هذا البحث من أهمّ المسائل الأصوليّة ؛ إذ العلم الضروريّ بالأحكام الشرعيّة غير حاصل إلا في الأحكام الكلّية الإجماليّة ، كوجوب الصلاة والصوم وأمثالهما ، والعلم غير الضروريّ بالأحكام - كالعلم

حقيقة التواتر بين مبنى المشهور ونظرية الشهيد الصدر تدلُّ

الحاصل من الخبر المقطوع صدوره للتواتر أو للقرينة القطعية - قليل جداً ، فغالب الأحكام وأجزاء العبادات وشرائطها إنما يثبت بأخبار الآحاد ، فالبحث عن حجيتها من أهم المسائل الأصولية ، وبإثباتها يفتح باب العلمي في الأحكام الشرعية ، وينسد باب الانسداد ، وبعدمها ينسد باب العلمي ويفتح باب الانسداد » (١) .

لذا بدلاً عن أن يستقلّ البحث عند الأصوليين في الخبر المتواتر تركّز البحث عندهم في إثبات حجة خبر الواحد بالخصوص .

إلا أنّ الشهيد السيّد محمد باقر الصدر تدلُّ أفرد للتواتر بحثاً مستقلاً سواء في كتاب دروس في علم الأصول (٢) ، أو في ما كتّب بعنوان تقرير درسه (٣) ؛ لما أسّسه في هذا البحث من تجديد في مجال الكشف عن حقيقة التواتر وكيفية إفادته العلم ، وبيان العوامل المؤثرة في تسريع أو إبطاء عملية إفادة ذلك ، وعلى ضوء ذلك ذكر التقسيمات التي يمكن أن يكون عليها التواتر .

وفي هذه الدراسة نبين أولاً التعاريف التي ذكرت للتواتر وتحليلها ، ثم بيان أقسام التواتر عند المشهور ، بعد ذلك عرضنا حقيقة التواتر في نظرية السيد الشهيد الصدر تدلُّ ، وفي نهاية البحث تعرّضنا إلى أقسام التواتر التي بينها الشهيد الصدر .

أولاً تعريف التواتر :

لغةً : عُرِفَ التواتر بالتتابع . وقيل : هو تواتر الأشياء وبينها فجوات وفترات . وقال اللحياني : تواترت الإبل والقطا : جاء بعضه في إثر بعض ، ولم تجيء مصطفةً . وأوتر بين أخباره وكتبه وواترها مواترةً ووتاراً : تابع ، وبين كلّ كتابين فترة قليلة . والخبر المتواتر : أن يحدثه واحد عن واحد ، وكذا خبر الواحد

مثل المتواتر (٤) .

فالمستفاد ممّا ذكر في تعريف التواتر : أنّه التتابع والتعاقب بين الأشياء وترّاً وترّاً بفاصل يسير . والخبر المتواتر : ما تتابعت نقوله وتعاقبت .

اصطلاحاً :

حُدّد التواتر في كتب الأصول والدراية بتحديدات متقاربة معنىً وإن اختلفت لفظاً :

فهو في معالم الأصول : « خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه » (٥) .

وفي قوانين الاصول : « خبر جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب عادةً » (٦) .

وفي الوافية : « خبر جماعة بلغوا من الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على الكذب » (٧) .

وفي إفاضة العوائد : « إخبار جماعة لا يجوز عند العقل تواطؤهم على الكذب عادةً » (٨) .

وفي أجود التقريرات : « أن يكون الخبر منقولاً بكثرة يمتنع معها تواطؤ الناقلين على الكذب » (٩) .

الملاحظة على هذه التعاريف :

والجدير بالملاحظة في هذه التعاريف أمران :

الأمر الأول : أخذهم العلم جزءاً في تعريف التواتر ، كما ورد في تعريف صاحب المعالم رحمته الله ، وكذا استظهر من كلام صاحب الكفاية رحمته الله في التنبيه الثالث من تنبيهات حجية الإجماع المنقول ، وهو نقل التواتر بخبر الواحد : « أنّه ينقدح ممّا ذكرنا في نقل الإجماع حال نقل التواتر ، وأنّه من حيث المسبّب وآثاره لا بدّ

في اعتباره من كون الإخبار به إخباراً على الإجمال بمقدار يوجب قطع المنقول اليه بما أخبر به لو علم به » (١٠) .

هذا ، في حين أنَّ العلم بمعنى القطع نتيجة للتواتر وليس جزءاً من حقيقته وفق التصوّر الأرسطيّ لفهم حقيقة التواتر والذي عليه المشهور ، فقد أرجع المناطقة التواتر إلى قياس خفيّ وقول مؤلّف من قضايا متى سلّمت لزم عنها لذاتها قول آخر ، وهو : أنّه خبر قوم يستحيل تواطؤهم على الكذب ، وكلّ خبر كذلك فمدلوله واقع ، فإذا تألّفت الحجّة من مقدّمتين يقينيتين فلا بدّ أن ينتجا قضية يقينية لذات القياس المؤلّف منهما ، فيستحيل تخلف النتيجة لاستحالة تخلف المعلول عن علّته ، فيعلم بها اضطراراً لذات المقدّمتين ، وبيان هذا ما سيمرّ عليك قريباً ، فانتظر .

فالعلم إذن نتيجة للتواتر وليس جزءاً من حقيقته ، لذا يكون أخذه في التعريف موجباً لكون ثبوت العلم للتواتر ضرورياً ، ويصبح قضية ضرورية بشرط المحمول ؛ لصيرورته جزءاً في التعريف ، شبه قولنا : (زيد القائم قائم) ، والصحيح : أن ينصبّ التعريف ويتركّز التحديد المنطقيّ على ذات التواتر ببيان ماهيته دون قيد إيجابه العلم ، ومن ثمّ ينظر في أنّه هل يوجب العلم أو لا ؟

إلا أن يعتذر لهم بدعوى : أنّ تقييد التواتر بكونه مفيداً للعلم في تعريفه لا يكون باعتبار أنّ هذه الصفة مأخوذة في مفهوم التواتر ، بل من باب تعريف الشيء بخاصّته ولازمه .

الأمر الثاني : أخذهم قيد (عادةً) في التعريف ؛ إذ قالوا : « يؤمن تواطؤهم على الكذب عادةً » كما في القوانين ، وقريب منه ما في إفاضة العوائد ، أو « أحوال العادة تواطؤهم على الكذب » كما في الوافية ، وهو مخالف لما ذكره المناطقة في تعريف التواتر ؛ إذ قالوا في تعريف المتواترات كما عن قطب الدين

الرازيّ: « هي قضايا يحكم العقل بها بواسطة سماع من جمع كثير أحال العقل تواطؤهم على الكذب ، كالحكم بوجود مكّة وبغداد . ومبلغ الشهادات غير منحصر في عدد ، بل الحاكم بكمال العدد حصول اليقين » .

وعلق العلامة الدسوقيّ على قول الرازيّ: « هي قضايا يحكم العقل بها » بقوله: « مثل قولك مكّة موجودة أو بغداد موجودة ، فهذه قضية يحكم العقل بمضمونها بواسطة سماع ، فالحاكم هنا هو العقل والحسّ ، وحينئذٍ فلا بدّ من الاستناد إلى قياس خفيّ ، بأن تقول : هذا خبر قوم يستحيل تواطؤهم على الكذب ، وكلّ خبر قوم كذلك فمدلوله واقع ، ينتج : هذا الخبر واقع » (١١) .

وعلق الشريف الجرجانيّ على قول الرازيّ: « بواسطة سماع » بقوله: « ولا بدّ مع ذلك من انضمام قياس خفيّ وهو : أنّه خبر قوم يستحيل تواطؤهم على الكذب ، وكلّ خبر كذلك فمدلوله واقع ، إلا أنّ العلم بهذا القياس حاصل بالضرورة ، ولذا يفيد المتواتر العلم للبلّهِ والصبيان » (١٢) .

وعلى ذلك لا ينسجم قيد (عادةً) مع ما ذكره المناطق من تعريفهم للتواتر ، سواء فسّرت العادة بمعنى : أنّ التلازم بين التواتر وحصول اليقين بالقضية المتواترة من نوع التلازم العاديّ الذي يقصد به عدم استحالة الانفكاك عقلاً ، وبتعبير آخر : أنّ الانفكاك بين التواتر وحصول اليقين بالقضية المتواترة لا يستبطن وقوع المحال الذاتي .

أو فسّرت بمعنى : أنّ التواتر يوجب اليقين بالقضية المتواترة في الظروف العادية للذهن ، أي : حالات الاستقامة في التفكير ، لا فيما إذا كان ذهن الفرد مبتلىً بشبهات أو نحوٍ من الشذوذ والوسوسة في التصديق والحكم .

أو فسّرت بمعنى : الملازمة بين مثل المرؤوسين ورئيسهم ؛ والتي يستدلّ بها عادةً في كتب الأصول على حجّة الإجماع ، والتي تجعل في مقابل الملازمة العقلية والاتفاقية .

وإليك بسطاً لهذه التفسير المحتملة لقيد (عادة) مع مناقشتها :

التفسير المحتملة لقيد (عادة) (المأخوذ في التعريف :

التفسير الأول :

إنَّهم أشاروا بقيد (عادة) الى التفرقة بين أن تكون الملازمة بين (التواتر كصغرى البرهان) و(صدق القضية المتواترة كنتيجة) ملازمة عقلية توجب استحالة انفكاك أحد المتلازمين عن الآخر كما هو الحال في القياس حيث توجد ملازمة عقلية بين المقدمات والنتيجة ولا يمكن التفكيك بين صدق كلٍّ منهما . وبين أن تكون الملازمة ملازمة عادية لا توجب استحالة انفكاك أحد المتلازمين عن الآخر ، غاية الأمر : أنَّ الانفكاك لم يقع خارجاً وفعلاً .

وببيان آخر : أنَّهم أشاروا بقيد (عادة) الى أنَّ إنكار التلازم بين (التواتر كصغرى البرهان) وبين (صدق القضية المتواترة كنتيجة) لا يستبطن استحالة ذاتية ، وإنَّما يستبطن استحالة عادية ووقوعية .

والمقصود بالاستحالة الذاتية هي استحالة وجود الممتنع الذي لو وقع ووجد لاستلزم وجوده اجتماع النقيضين ، شبه استحالة وجود مثلث ذي أربعة أضلاع ، أو وجود إنسان ليس بحيوان ناطق ، فوجود مثلث بأربعة أضلاع يعني كونه مثلثاً فرضاً ، وليس بمثلث ، بل هو مربع ؛ لأنَّ له أربعة أضلاع ، فهو مثلث وليس بمثلث معاً .

والمراد من الاستحالة العادية أو الوقوعية : امتناع وقوع ما لو وقع لكان وقوعه وجوده غير مستلزم لوقوع المحال ، وإنَّما خلاف ما هو العادة والمألوف من نظام عالم الوجود ، شبه استحالة طيران الحجر في الهواء بلا " طيران ، فإنَّه ممكن عقلاً لكنه لم يقع بحسب العادة في الخارج .

وإلى هذا أشار الملا صالح المازندرانيّ في تعليقه على قيد (عادةً) المذكور في تعريف المعالم بقوله : « إشارة إلى أنّ الامتناع مستند إلى العادة لا إلى العقل ، إذ التجويز العقليّ بالتوافق على الكذب بمعنى إمكانه بحسب الذات واقع ، إلا أنّ هذا لا ينافي امتناعه عادةً كما في سائر الممتنعات العادية » (١٣) .

ونلاحظ على هذا التفسير :

أنّه دعوى غير مبرهنة وليست واضحة ، بل توجب سلب الوثوق عن الدليل ما دام لا ينتج نتيجة جازمة عقلاً بمعنى يستحيل نقيضها ، ما لم يشيّدوا أساساً جديداً يقام على أساسه تصوير جديد لحقيقة التواتر ، أو أن يتم إرجاعه الى نظرية السيّد الشهيد محمد باقر الصدر ﷺ التي سيرد بيانها ، أو إلى ما ادّعاه المناطق في تعريف التواتر ، فإنّ ما هو المألوف لديهم من كيفة إنتاج القياس وإثباته للقضية المتواترة لا يتحمل ما ذكره الأصوليون من فرض إرادة التلازم العاديّ بين التواتر وحصول اليقين بالقضية المتواترة . فقد نقلنا عن المناطق أنّهم أرجعوا التواتر الى قياس خفيّ كبراه ضرورية هي : أنّ الصدفة لا تكون أكثرية ، وقد عرفوا القياس من ناحية أخرى بحسب ما قاله الكاتب في شمسيتّه بأنّه : « قول مؤلّف من قضايا متى سلّمت لزم عنها لذاتها قول آخر » (١٤) .

وشرحه القطب الرازيّ بقوله : « ... إنّ القياس العمدة [هو] في استحصال المطالب التصديقيّة ، وحدّه : أنّه قول مؤلّف من قضايا متى سلّمت لزم عنها لذاتها قول آخر ، كقولنا : العالم متغيّر ، وكلّ متغيّر حادث ، فالعالم حادث ، فإنّه قول مؤلّف من قضيتين إذا سلّمتا لزم عنهما لذاتهما قول آخر ، وهو : العالم حادث .. » (١٥) .

وقد نقل الشيخ المظفر تعريف البرهان عند المناطق بقوله : « قياس مؤلّف من يقينيّات ينتج يقيناً بالذات اضطراراً » . وأضاف : « فإذا تألّفت الحجّة من

مقدمتين يقينيتين سميت برهاناً ، ولا بد أن ينتجا قضية يقينية لذات القياس المؤلف منهما اضطراراً عندما يكون تأليف القياس في صورته يقينياً أيضاً ، كما كان في مادته ، فيستحيل حينئذ تخلف النتيجة ؛ لاستحالة تخلف المعلول عن علته ، فيعلم بها اضطراراً لذات المقدمتين بما لهما من هيئة التأليف على صورة قياس صحيح ، وهذا معنى : أن نتيجة البرهان ضرورية . ويعنون بالضرورة هنا معنى آخر غير معنى الضرورة في الموجهات ^(١٦) ، بل بمعنى الواجب قبولها سواء كانت ضرورية أو ممكنة بحسب الجهة .

فمن مجموع كلمات المناطقة نستخلص : أن هناك ترابطاً عالياً بين ذات مقدمات القياس وذات النتيجة ، وقد عبّر عن ذلك في تعريف الكاتبي والقطب الرازي باللزوم ، والشيوخ المظفر بـ (اضطراراً لذات المقدمتين) .

وعلى ذلك فلا مجال لفرض : أن التفكيك بين التواتر والعلم بالقضية المتواترة ممتنع بحسب العادة لا العقل ، كما عليه التفسير الأول لقيد (عادة) .

ويؤيد هذه النتيجة - من أن التفكيك بين التواتر والعلم بالقضية المتواترة ممتنع بحسب العقل لا العادة - أقوال العلماء في ماهية العلم الحاصل من التواتر ، فهم يرون العلم الحاصل من التواتر من العلم الضروري الأولي ، وهو لا ينسجم مع احتمال الخلاف بأي مستوى كان .

يقول العلامة الحلي : « الحق : أن الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري ؛ لأن جزمنا بوقوع الحوادث العظام كوجود محمد ﷺ وكحصول البلدان الكبار لا يقصر عن العلم بأن الكل أعظم من الجزء ، وغيره من الأوليات » ^(١٧) .

ويقول صاحب الجواهر : « كما أنك عرفت في الأصول استفادة العلم الضروري من المتواتر الذي هو كعلم المشاهدة » ^(١٨) . أي : كالأوليات ... إلى غير ذلك من الكلمات .

التفسير الثاني :

أن يراد بقيد (عادةً) الإشارة الى أنَّ المعبر في إيجاب التواتر لليقين ، أو قل : في التلازم بين التواتر وصدق القضية المتواترة وجود الظروف الذهنية العادية ، أي : المألوفة التي يتَّصف معها الذهن بالنوعي من حالة الاستقامة والاتزان في التفكير والاستنتاج ، وليس حالات الذهن الخاص المبتلى بالشذوذ والوسوسة الموجبة للتوقف حتَّى في البديهيات ، فإنَّ الملازمة لا تصدق في هكذا ظروف ذهنية متطرِّفة أو متسارعة في الحكم والتصديق ، فالفرد العادي في ذهنه واتزانه الفكري لو حصل له نقل عدد كثير من الرواة لحصل له القطع بوقوع المخبر به من نفس الكثرة العددية ، فيكون لإخبار هذا العدد ملازمة عادةً ونوعاً مع وقوع المخبر به ، وهو ما قد يعبر عنه بالملازمة العادية .

وفي جواب ذلك نقول : إنَّ البحث في أصل إيجاب التواتر للعلم بالقضية المتواترة بحث في ذات الملازمة العقلية بين مفردات التواتر كقضايا وصغريات حسية جزئية وحقانية القضية المتواترة كنتيجة ، أي : في أصل حكم العقل بهذه الملازمة . وأمَّا البحث في الظروف الذهنية التي يراد لها أن تكون ظرفاً لهذه الملازمة ، فهي شيء آخر يشكّل شرطاً من شروط هذه الملازمة ، فلا ينبغي الخلط بينهما .

فأصل الملازمة هذه - أو قل : أصل إيجاب التواتر لليقين بالقضية المتواترة - عند المناطق مسألة ضرورية ، وقد عدت القضية المتواترة في كتاب البرهان واحدة من الضروريات الست التي ينتهي إليها كلّ قضايا البرهان ، وقد نقلنا قول الشريف الجرجاني آنفاً : « إلا أنَّ العلم بهذا القياس [ويعني به القياس الخفيّ الذي على أساسه يحصل اليقين بالقضية المتواترة] حاصل بالضرورة ، ولذا يفيد المتواتر العلم للبله والصبيان » ، ولا علاقة للبحث في أصل هذه الملازمة كبروياً بالأمر التي تشكّل ظرفاً لهذه الملازمة ، فلا يصحّ أخذها قيداً في التعريف ؛ لأنّها خارجة عن ماهية المعرف .

هذا ، وسنبيّن في محلّه أنّ سلامة الذهن أو سقمه من العوامل الذاتية المؤثرة في تسارع حصول اليقين أو تباطئه بناءً على ما يقول به السيّد الشهيد الصدر رحمه الله .

التفسير الثالث :

أن يراد بقيد (عادة) الإشارة الى أنّ الملازمة بين التواتر وإيجابه اليقين من نوع الملازمة العادية المتعارف لدى الأصوليين التمثيل لها - في مبحث حجّة الإجماع - بالملازمة الحاصلة بين اتفاق المرؤوسين على رأي ورأي رئيسهم ، مقابل الملازمة العقلية والملازمة الاتفاقية التي مثّلوا لها بالملازمة بين الخبر المستفيض وصدقه ، قال المحقق رضا الهمداني : « وبنيّ جلّ علمائنا المتأخرين على أنّ طريق استكشاف رأي الإمام عليه السلام من الاجماع المتحققة في هذه الأعصار منحصر في الحدس الناشئ من الملازمة العادية بين اتفاق العلماء في جميع الأعصار وبين موافقة الامام عليه السلام ، ولذا اعتبروا في حجّة الإجماع اتفاق كلّ العلماء في جميع الأعصار أو جلّهم على وجه يستلزم عادةً موافقة المعصوم » ^(١٩) ، وقال السيّد الإمام الخميني : « إنّ القوم ذكروا لاستكشاف قول الإمام عليه السلام طرقاً أوجهها دعوى الملازمة العادية بين اتفاق المرؤوسين على شيء ورضا الرئيس به ، وهذا أمر قريب جداً » ^(٢٠) .

أقول : إنّ تقسيم الملازمة إلى العادية وقسميتها لا يصحّ أن يكون تقسيماً لذات الملازمة ؛ فإنّها نجو واحد دائماً ، وهي بملك استحالة الانفكاك عقلاً الناشئة من مبدأ العلّة ، بما يرجع الى العلاقة بين العلة والمعلول ، أو إلى معلولين لعلّة واحدة ، أو من استحالة اجتماع أو ارتفاع النقيضين مثلاً . والاستحالة والإمكان مُدركان عقليّان ، فالملازمات عقلية دائماً ، لكن حكم العقل يختلف .

فقد يكون حكماً مطلقاً غير مقيد بظروف ما ، كما لو كانت الملازمة صادقة بين حقيقة (أ) وحقيقة (ب) بلا إضافة أيّ عنصر وبغضّ النظر عن ظروفه وأحواله ، كالملازمة بين النار والحرارة ، وتسمّى بالملازمة العقلية .

وقد يكون حكم العقل مقيداً بظروف متواجدة دائماً وغالباً للملزم ، كما لو كانت الملازمة بين (أ) و (ب) ضمن ظروف معينة تتواجد في عالمنا غالباً وعادةً ، وتسمى بالملازمة العادية ، ومثلوا لها باستلزام طول العمر بمقدار مئة سنة مثلاً للهرم والشيخوخة ، والتي لا يستحيل فيها الانفكاك عقلاً بين هذين المتلازمين ، لذا نجدهما قد انفكاً في كثير من المعمرين في التاريخ ، والملازمة ليست في الحقيقة بين ذات طول العمر بهذا المقدار والشيخوخة ، وإنما هي بين دوام العمر بهذا المقدار ضمن خصوصيات معينة كالمناسخ والغذاء والوضع الصحي والنفسي الموجودة عادةً وبين الشيخوخة ، فإذا تغيرت تلك الظروف والخصوصيات لاتتحقق الملازمة .

وقد يحكم العقل بالملازمة بين (أ) ضمن ظروف معينة قد تحصل صدفةً واتفاقاً وقد لا تحصل - وليست دائمية الثبوت أوغالبية - وبين (ب) ، وتسمى بالملازمة الاتفاقية ، كما في استلزام الاستفاضة صدق الخبر المستفيض ، فإنها ضمن ظروف معينة كدرجة وثاقة الرواة ومجموعة القرائن ، والتي قد توجد وقد لا توجد ، فإذا وجدت استلزمت صدق الخبر المستفيض .

إذن إنما يعقل التقسيم إذا كان مصبّ القسمة طرفي الملازمة لا الملازمة ذاتها ، فإنها عقلية دائماً .

كيفية حصول العلم بالقضية المتواترة :

عرفنا أنّ مشهور الأصوليين اكتفى بالقول بأنّ الخبر المتواتر من مصاديق الخبر القطعي ، ولم يتعرض بشكل مشروح لكيفية صيرورته علمياً ، ولعلّ ذلك لأجل الاعتماد على الوضوح الأولي البديهي في كون القضية المتواترة موجبة للعلم ، و هيمنة أسس المنطق الأرسطي على المنحى المنطقي العام في فهم حقيقة القضية المتواترة .

نعم ، ثمة بعض العبارات التي وردت في بيان كيفية حصول العلم من التواتر :

١ - قال المحقق الحلي رحمه الله : « أنا إذا سمعنا خبر عن واحد ، فقد أفادنا ظناً ، ثم كلما تكرّر الإخبار بذلك قوي الظنّ حتّى يصير الاعتقاد علماً » (٢١) .

٢ - وقال الشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي : « فسيبيله - أي : سبيل حصول العلم بالتواتر - أن نراقب أنفسنا ، فإذا أخبرنا بوجود شيء خبراً متوالياً ، فإنّ قول الأوّل يحرك الظنّ ، وقول الثاني والثالث يؤكّده ، وهلمّ جرّاً ، إلى أن يصير ضرورياً » (٢٢) .

وورد بعضها في مقام الاستدلال لحجّة الإجماع ممّا سمّوه بتراكم الظنون أو توارد الظنون :

٣ - قال الشيخ محمد تقي : « ... وما أورد عليه - من أنّ انضمام غير الحجّة إلى مثله لا يجعل غير الحجّة حجة - أو هن شيء ؛ إذ من البين تقوية كلّ منهما بالآخر ، فلا مانع من بلوغها بعد الانضمام إلى درجة الحجّة إذا قام الدليل عليه كذلك حسب ما فرض في المقام ، فلا داعي إذن في التزام كون الحجّة هي الشهرة ويشير إليه أنّه قد ينتهي الأمر في انضمام الظنون بعضها إلى البعض بالوصول إلى حدّ القطع ، فيكون حجة قطعاً كما ترى في الخبر المتواتر ؛ لحصول القطع هناك من تراكم الظنون الحاصل من الآحاد مع عدم بلوغ شيء من آحاده إلى درجة الحجّة مع ضعف راويه » (٢٣) . وذكر الوحيد البهبهاني شبيه هذا القول في وجه حجّة الإجماع (٢٤) .

ورفض المحقق النائيني أن تُجعل فكرة تراكم الظنون مدركاً لحجّة الإجماع ، معللاً ذلك بعدم اندراجها تحت ضابط كلّّي ؛ لاختلاف مراتب الظنون والموارد والأشخاص (٢٥) .

فتطبيق فكرة تراكم الظنون على إجمالها على باب الإجماع من ناحية ، ورفض ذلك من ناحية أخرى ، شاهد على عدم وضوح أبعاد وحدود الفكرة بالنحو الذي قال به الشهيد الصدر في فكرة تراكم القيم الاحتمالية التي طبّقها في باب التواتر

والإجماع معاً ، ولعلّ جريانها على ألسنتهم كان بوحى فطرتهم لبداية أصل الفكرة .

ثانياً - أقسام التواتر لدى المشهور :

قسم مشهور الأصوليين التواتر إلى ثلاثة أقسام : لفظي ومعنوي وإجمالي .

قال السيد الخوئي : « إنّ التواتر على أقسام ثلاثة :

الأول : التواتر اللفظي : وهو اتفاق جماعة امتنع اتفاقهم على الكذب عادةً على نقل خبر بلفظه ، كتواتر ألفاظ الكتاب الصادرة عن لسان النبي ﷺ .

الثاني : التواتر المعنوي : وهو اتفاقهم على نقل مضمون واحد مع الاختلاف في الألفاظ ، سواء كانت دلالة الألفاظ على المضمون بالمطابقة أو بالتضمن أو بالالتزام أو بالاختلاف ، كالأخبار الحاكية لحالات أمير المؤمنين (عليه السلام) في الحروب وقضاياه مع الأبطال ، فإنّها متفقة الدلالة على شجاعته (عليه السلام) .

الثالث : التواتر الإجمالي : وهو ورود عدّة من الروايات التي يعلم بصدور بعضها مع عدم اشتغالها على مضمون واحد » (٢٦) .

نعم ، أنكر المحقق النائيني التواتر الإجمالي حيث قال : « أنّا لو وضعنا اليد على كلّ واحد من تلك الأخبار نراه محتملاً للصدق والكذب ، فلا يكون هناك خبر مقطوع الصدور » (٢٧) .

ورده السيد الخوئي بقوله : إنّ احتمال الكذب في كلّ خبر بخصوصه غير قادح في التواتر الإجمالي ؛ لأنّ احتمال الصدق والكذب في كلّ خبر بخصوصه لا ينافي العلم الإجمالي بصدور بعضها ، وإلا لكان مانعاً عن التواتر المعنوي واللفظي أيضاً ؛ إذ كلّ خبر في نفسه محتمل للصدق والكذب .

وأضاف : التواتر الإجمالي ممّا لا مجال لإنكاره ؛ فإنّ كثرة الأخبار المختلفة

ربما تصل الى حدّ يقطع بصدور بعضها وإن لم يتميّز بعينه ، والوجدان أقوى شاهد وأوضح دليل عليه ، فإنّا نعلم علماً وجدانياً بصدور جملة من الأخبار الموجودة في كتاب الوسائل ولا نحتمل كذب الجميع ، وأوضح منه أنّا نعلم بصدق بعض الأخبار المتحقّقة في هذه البلدة في يوم وليلة ، فضلاً عن الحكايات المسموعة في أيام وليالٍ عديدة^(٢٨) .

ومن المناسب تخصيص الكلام بالتواتر الإجماليّ لوقوع شيء من الغموض والخلاف فيه .

التواتر الإجمالي :

إنّ أثر التواتر الإجماليّ هو إيجاد العلم أو الاطمئنان بتنجيز التكليف إجمالاً في دائرة الأخبار المتواترة إجمالاً ، أو الاستدلال به على حجّة الخبر الظنّيّ الصادر على نحو الإجمال ، مثلاً في دائرة تلك الأخبار المتواترة إجمالاً عند انسداد باب العلم والعلميّ بالأحكام الشرعية .

والتواتر الإجماليّ تارةً يقيّد بخلوّ الروايات المتواترة عن المحور المشترك ووحدّة المصّب ، كما لو جمعنا عشوائياً مئة رواية مثلاً من أبواب شتّى من الكتب الأربعة بلا اشتراك فيما بينها في مضمون أصلاً ، فمن الواضح أنّ كلّ واحد من تلك المدلولات لا يثبت بالتواتر ، وإنّما يقع البحث في إثبات عدم كذب الجميع الملازم لثبوت بعضها على نحو الإجمال لكي تُرتّب عليه آثار العلم الإجماليّ .

وهذا القسم من التواتر غريب عن تصورات المشهور إذا لم يفترض ولو بالدقّة وجود الجامع بقدر ما ، ككون الأخبار من أخبار الأحكام ، لكنّ الشهيد الصدر عدّ هذا اللون من التكثر القسم الأوّل من تقسيمات التواتر وفق مبناه في تقسيم التواتر على أساس المضعف الكميّ والمضعف الكيفيّ الذي سنبيّنه في

محلّه ، إلا أنّه ناقش في اعتبار مثل هذه المجموعة من الأخبار تواتراً ؛ لأنّها لا تؤدّي إلى حصول اليقين ولو إجمالاً ، فلا منجزية لمثل هذه الكثرة العددية وإن أورش اطمئناناً ، وقال : « هذا الاطمئنان وإن كان صحيحاً إلا أنّ حجّة الاطمئنان الناشئ من مجرد التكرّر العددي في مثل هذا المورد عهدة دعواها على مدّعياها » (٢٩) .

وقد يفترض وجود قدر مشترك بين الأخبار المتواترة يشكّل جامعاً بين مدلولاتها تشترك في إفادته مع تفاوت الأخبار المتواترة باللفظ والمعنى المدلول لكلّ خبر خبر ، كأن يكون ذلك القدر المشترك مدلولاً تحليلياً لكلّ خبر ، إمّا على نسق المدلول الالتزامي أو التضميني بشرط عدم التطابق في تمام المضمون لكلّ خبر كي لا يدخل في قسم التواتر المعنوي ، فإنّ ميزة التواتر المعنوي هي الاتفاق في المضمون مع الاختلاف في الألفاظ التي حكّت وأفادت ذلك المضمون .

وهذا النوع من التواتر وردت تسميته في كلمات الأصوليين بالتواتر الإجماليّ في مقام الاستدلال على حجّة خبر الواحد استناداً إلى صدور عدد متواتر إجمالاً من الأخبار التي يدعى دلالتها على قدر خاصّ مشترك بينها جميعاً ، فيؤخذ بذلك القدر على أنّه المتيقّن من دلالتها ، فتثبت حجّة الخبر بتلك الحدود .

و هذا ما يستفاد ممّا ذكره السيّد الخوئي رحمته الله في استدلاله لحجّة خبر الثقة بقوله : « فتحصل أنّ التواتر الإجمالي في هذه الطوائف الأربع من الأخبار غير قابل للإنكار ، ومقتضاه الالتزام بحجّة الأخصّ منها المشتمل على جميع الخصوصيّات المذكورة في هذه الأخبار ، فيحكم بحجّة الخبر الواحد لجميع تلك الخصوصيّات باعتبار كونه القدر المتيقّن من هذه الأخبار الدالة على الحجّة . وذكر المحقق النائيني أنّ الأخصّ منها هو ما دلّ على حجّة خبر الثقة ، فبناءً على تحقّق التواتر الإجماليّ تثبت حجّة الخبر الموثوق به » (٣٠) .

وأيضاً كلام الشيخ الأنصاري مشير إلى هذا المعنى من التواتر الإجماليّ ،

قال في رسائله : « ... إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضا الأئمة عليهم السلام بالعمل بالخبر وإن لم يقد القطع ، وادعى في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة ، إلا أنَّ القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتني به العقلاء ، ويقبحون التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال ، كما دلَّ عليه ألفاظ الثقة والمأمون والصادق وغيرها الواردة في الأخبار المتقدمّة » ^(٣١) .

ويقول الشيخ الآخوند في حاشيته على الرسائل حول الاستدلال بالسنة على حجّة خبر الواحد : « لا يقال : وجه الاستدلال بالأخبار مع عدم تواترها لفظاً ومعنى ؛ لوضوح اختلافها بألفاظها ومضامينها ، وإن كان بينها قدر مشترك كما لا يخفى ؛ ضرورة أنَّ وجود القدر المشترك بينها لا يوجب تواتر الأخبار بالنسبة إليه ما لم يحرز أنَّ المخبرين بصدد الإخبار عن معنى واحد ، وأنَّ اختلافهم إنّما يكون في خصوصيّاته ، كيف والأخبار الكثيرة المتفرقة يكون بين مضامينها قدر مشترك لا محالة ، ولا يفيد كثرتها القطع به أصلاً .

لأنّا نقول : وجه الاستدلال إنّما هو تواترها على نحو الإجمال ، بمعنى : أنَّ كثرتها يوجب القطع بصدور واحد منها ، وهو كافٍ حجّةً على حجّة الخبر الواحد في الجملة في قبال نفي حجّيته مطلقاً ، وقضيّته الاقتصار على اعتبار خصوص ما دلَّ على اعتباره من أنحاء خبر الواحد مثل خبر العدل أو مطلق الثقة ، أخصّ الطائفة التي علم بصدور واحد بينها مضموناً » ^(٣٢) .

فالشيخ الآخوند يدفع إشكال : (أنَّ وجود القدر المشترك بين الأخبار غير كافٍ لإثبات حجية الخبر بالتواتر) بوجود التواتر الإجمالي الذي يوجب العلم بصدور بعضها في الجملة في قبال نفي حجّيتها مطلقاً برغم عدم إحراز أنَّ المخبرين بصدد الإخبار عن معنى واحد مشترك .

إنّ قد نجد أكثر من تصوير للتواتر الإجمالي ، بل نجد إرجاع التواتر

الإجماليّ إلى التواتر المعنويّ، كما قد يفهم ذلك من كلام الشيخ الآشتياني في كتابه بحر الفوائد حول الاستدلال بالسنة على حجية خبر الواحد، قال: «ثم إنّ قطعية كلّ واحد من الطوائف - كما هو الحقّ - ليست من جهة الاحتفاف بالقرينة، ولا من جهة التواتر اللفظيّ ضرورة انتفائه، بل من جهة التواتر الإجماليّ الراجع إلى التواتر المعنويّ، وتواتر القدر المشترك باعتبار، فيؤخذ من كلّ واحد منها بما هو القدر المتيقّن الثابت من جميع أخبار كلّ طائفة، فيثبت المدعى وهو حجية خبر الواحد المجرد إجمالاً في قبال النفي الكليّ والمنع المطلق» (٣٣).

هذا فضلاً عن مناقشة المحقّق النائيني في التواتر الإجماليّ، ولعلّ ذلك ناتج عن حداثة هذا الاصطلاح وتعدّد الأنظار فيه، فقد ذكر السيد المروج في منتهى الدراية في شرح الكفاية: «التواتر الإجماليّ: وهو اصطلاح جديد من المصنّف - يعني: صاحب الكفاية - ولم نعثر عليه في كتب الدراية» (٣٤).

ومما يشهد لذلك أيضاً قول الفاضل التوني: «الخبر ينقسم إلى متواتر وآحاد. والمتواتر هو خبر جماعة بلغوا من الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على الكذب... والظاهر: قلّة الخبر المتواتر باللفظ في زماننا فنسكت عنه» (٣٥). والذي قد يُستظهر منه: أنّه لا يرى للتواتر إلاّ قسماً واحداً.

ومما يشهد لذلك أيضاً ما ورد في كتاب دراسات في علم الدراية تلخيص مقباس الهداية: «أنّ المتواتر على قسمين: لفظيّ ومعنويّ. فالأول: ما إذا اتّحدت ألفاظ المخبرين في خبرهم، والثاني: ما إذا تعدّدت ألفاظهم، ولكن اشتمل كلّ منها على معنى مشترك بينها بالتضمّن أو الالتزام» (٣٦).

ثالثاً - حقيقة التواتر في نظرية السيّد الشهيد الصدر رحمه الله:

قسم الشهيد الصدر - بحسب منهجة مبتكرة لمباحث علم الأصول - البحث في وسائل إثبات صدور الدليل الشرعيّ (في مبحث إثبات صغرى الدليل الشرعيّ)

إلى قسمين : وسائل إثبات تعبديّ ، وهي ما تفيد الظنّ بصدور الدليل من الشارع ، كخبر الواحد . ووسائل إثبات وجدانيّ ، وهي ما يوجب القطع بصدور الدليل من الشارع ، وعدّه منها التواتر والإجماع والشهرة - في بعض الحالات - والسيرة المتشرّعية ^(٣٧) .

وقد برهن على أنّ التواتر والإجماع والشهرة - في بعض الحالات - والسيرة المتشرّعية إنّما توجب الإحراز اليقينيّ بصدور الدليل على أساس فكرة تراكم القيم الاحتماليّة في كلّ مفردة من مفردات الأخبار أو الفتاوى أو السلوك العمليّ لدى الفرد المتشرّع ، فإنّ كلّ مفردة منها تشكّل كسراً معيّناً من قيمة الاحتمال تتضاءل درجته كلّما ازداد عدد المفردات بضرب القيمة الاحتمالية لخطأ كلّ منها بالأخرى حتّى تصل قيمة احتمال عدم مطابقة جميع المفردات للواقع الى كسر ضئيل جداً يقرب من الصفر ، فلا يستطيع أن يحتفظ به الذهن البشري بحسب تكوينه وخلقته ، فيتحوّل ذلك الكسر الضئيل إلى يقين حسب نظرية التوالد الذاتيّ عند السيّد الشهيد **تَكُنْ** .

ولأجل بسط الفكرة والانتهاء الى هذه النتيجة في باب التواتر نبداً من أولى مقاطعها التي تشكّل الأوليات اللازمة للبحث ، وهي تقسيمات اليقين ، ثمّ تقسيمات القضية التجريبيّة ، وبعد ذلك حقانيّة القضية المتواترة في باب الأخبار .

تقسيمات اليقين :

ذكر السيّد الشهيد : أنّ اليقين ينقسم بلحاظ اعتماده على قضية سابقة أو عدمه إلى قسمين :

الأوّل : اليقين المستنتج : وهو الحاصل على أساس اليقين بقضية أو قضايا سابقة ، كاليقين بأنّ العالم حادث ، وأنّ الفلزّات تتمدّد بالحرارة ، فإنّ هذه القضايا ليست معارف أوليّة ، بل معتمدة على اليقين بقضايا سابقة .

الثاني : اليقين الأولي : وهو اليقين غير المعتمد على اليقين بقضية سابقة ، مثل اليقين باستحالة اجتماع النقيضين .

ثم قسم اليقين المستنتج بلحاظ منشأ تكونه واستنتاجه إلى قسمين :

الأول : اليقين الموضوعي الاستنباطي : وهو ما كان مستنتجاً على أساس اليقين بقضية أخرى تستلزم عقلاً أو تتضمن القضية المتيقنة ، ويكون الاستنتاج قائماً على أساس قياس من الأقيسة المتعارفة في المنطق الأرسطي .

أو قل : هو اليقين الحاصل بالنتيجة بسبب تلازم ذات النتيجة وذات المقدمات في قياس من الأقيسة المتعارفة في المنطق الأرسطي ، كاليقين الحاصل بوجود النهار بسبب التلازم العقلي الحاصل بين ذات طلوع الشمس وذات وجود النهار ، فإن العلم بوجود أحدهما يولد العلم بوجود الآخر على أساس ذلك التلازم العقلي بين ذات القضيتين ، أو اليقين الحاصل بالنتيجة بسبب أنها مستبنة في مقدمات البرهان ، مثل اليقين بقضية (العالم حادث) الحاصلة من القياس التالي : العالم متحرك ، وكل متحرك حادث ، فالعالم حادث ؛ فإن النتيجة في القياس - سواء كانت مساوية أو أصغر من المقدمات - تكون مستبنة في المقدمات دائماً .

أمّا المراد من الموضوعي فليس بمعنى ما تعورف في علم الأصول . من جريانه في موضوع الحكم ، بل بمعنى اليقين الذي تشكّل وتكوّن على أساس مبررات منطقية ، ووفق الحالة الاعتيادية في عمل الذهن الذي يتّصف معها بالسلامة والاتزان في الاستنتاج والحكم ، في مقابل ما عرف بقطع القطع في علم الأصول ، وهو القطع الحاصل على أساس شذوذ في عمل الذهن في مجال الحكم والاستنتاج .

الثاني : اليقين الموضوعي الاستقرائي : وهو ما كان مستنتجاً من مجموعة

قضايا لا تتضمن ولا تستلزم عقلاً القضية المتيقنة ، ولكن كل واحدة منها تشكل قيمة احتمالية بدرجة ما لإثبات تلك القضية .

أو قل : اليقين الحاصل بالنتيجة لا على أساس التلازم بين ذات المقدمات ، ولا على أساس كون النتيجة مستبطنة في مقدمات البرهان ، كما في اليقين الاستنباطي ، بل اليقين بالنتيجة الحاصل من التلازم بين ذات احتمال الصدق في المفردات التي تشكل صغرى مقدمات البرهان واليقين بالنتيجة ، فالتلازم بين العلمين - لا المعلومين - هو أساس العلم بالنتيجة ، كما في اليقين الحاصل بقضية (كل حديد يتمدد بالحرارة) ، فإنه يقين حاصل من احتمال صدق علية الحرارة لتمدد هذا الحديد الذي تمدد بالحرارة في تجربة خاصة ، وذلك الحديد الذي تمدد بالحرارة في تجربة ثانية ، وذلك الحديد الذي تمدد بالحرارة في تجربة ثالثة ، و... الى آخر مفردة من الحديد وجدناها بالتجربة والاستقراء تتمدد بالحرارة ، فإن هذا اليقين بأن كل حديد يتمدد بالحرارة ناتج من تراكم القيم الاحتمالية في المفردات التي وقعت مورداً للتجربة والاستقراء ، وكذا الحال في اليقين الحاصل في باب الأخبار المتواترة والإجماع والسيرة ، فالعلم الحاصل في هذا المجال ناتج من تلازم الاحتمالات في المفردات التي وقعت تحت الاستقراء والعلم بالتجربة .

تقسيمات القضية التجريبية :

قسّم الشهيد الصدر القضية التجريبية المستدلّ عليها بالاستقراء - مثل (الفلزّات تتمدد بالحرارة) و (تواتر الأخبار بواقعة معينة يوجب العلم بصدقها) - إلى شكلين :

الشكل الأول : ما يُراد بها إثبات علية شيء موجود ، أي : إثبات أصل العلية لشيء يحتمل كونه علة ، ومثالها في باب القضايا التجريبية أن نشاهد اقتران

حادثة معينة بأخرى في مرّات كثيرة ، كما في اقتران تناول حبة الاسبرين برفع الصداع عن المريض ، فعندما نقوم بتجارب عديدة نعطي في كلّ مرّة منها للمريض حبة الاسبرين نجد أنّه قد اقترن تناولها بشفائه من الصداع في كلّ مرّة من تلك المرّات ، فإنّ هذه الاقترانات المتكرّرة لا تتضمّن ولا تستلزم أن تكون إحدى الحادثتين وهي تناول حبة الاسبرين علّة للأخرى وهي الشفاء من الصداع؛ إذ قد يكون اقترانهما صدفة ، ويكون للحادثة الثانية وهي الشفاء من الصداع علّة غير منظورة كأن تكون هي شرب اللبن مثلاً الذي اقترن بتناول الاسبرين ، لكن حيث إنّ من المحتمل أن لا يكون ذلك الاقتران بين تناول حبة الاسبرين والشفاء من الصداع صدفة في مرّات عديدة فلا بدّ من احتمال عليّة تناول الاسبرين للشفاء في كلّ مرّة من تلك الاقترانات .

الشكل الثاني : ما يراد بها إثبات وجود صغرى العلّة بعد الفراغ عن عليّتها فيما إذا كان أصل عليّة شيء معلوماً ، وإنّما يُشكك في وجود العلّة خارجاً ، ومثاله : ما إذا رأينا أنّ مجموعة من كتب بحث الوضوء موضوعة أمام أستاذ ، فاحتملنا أن يكون وجود تلك المجموعة من كتب بحث الوضوء أمام الأستاذ معلولاً لوجود بحث له في الوضوء الذي لا إشكال في كونه علّة لجمع ما يرتبط بالوضوء من الكتب الفقهيّة ، واحتملنا أيضاً أن لا يكون كلّ كتاب منها معلولاً لوجود تلك العلّة وهي بحث الوضوء وإنّما قد وجد كلّ كتاب أمام الأستاذ صدفةً لعامل آخر ليس هو وجود بحث له في الوضوء .

وبعبارة أخرى : إنّنا نعلم بأن بحث الوضوء علّة لجمع ما يرتبط بالوضوء من الكتب الفقهيّة ، لكن نشك في أنّ بحث الوضوء في هذا المورد الخاصّ بحدود هذا الأستاذ هل هو علّة لتجمع هذه الكتب أمامه ، أو أنّ كلّ منها وجد لعلّة خاصّة به لكنّ اقترانها وحصولها معاً أمام الأستاذ كان لصدفة نسبيّة ، بأن يكون أحدها قد

وجد أمام الأستاذ لإصلاح جلده مثلاً والآخر لإعارته لصديق ، والثالث لأخذ ورقة منه ، والرابع لأجل معرفة تاريخ طبعه مثلاً ، وهكذا .

حقانيّة القضية التجريبية المستدلّ عليها بالاستقراء وفق نظرية الاحتمال :

إنّ حقانيّة القضية التجريبية المستدلّ عليها بالاستقراء وفق نظرية الاحتمال مبنية على أساس حساب الاحتمالات الذي يؤدي الى تضاؤل قيمة احتمال الافتراضات المخالفة تدريجاً بتكرّر التجربة ، لعدم كونها احتمالات متلازمة ، وإلى تصاعد قيمة الاحتمالات الموافقة بنفس الدرجة لكونها احتمالات متلازمة ، فتتضاءل درجة احتمال الافتراضات المخالفة أكثر فأكثر بتكرّر مفردات التجربة الى أن تصل إلى اليقين بمقتضى ما تفضّل به الله سبحانه على الإنسان من الضابط الذاتي لانطفاء القيم الاحتمالية والكسرية الضعيفة جداً .

واليك شرح ذلك :

حقانيّة الشكل الأول من القضية التجريبية :

كان الشكل الأول من شكلي القضية التجريبية المستدلّ عليها بالاستقراء هو ما يُراد به إثبات عليّة شيء موجود ، والذي مثّلناه باقتران تناول حبة الاسبرين برفع الصداع عن المريض في مرات عديدة ، فاحتملنا بذلك عليّة تناول حبة الاسبرين لرفع الصداع ، ولإثبات هذا الاحتمال ونفي احتمال عليّة شيء آخر غير منظور اقترن بتناول حبة الاسبرين صدفةً فنقول ابتداءً : إنّنا نفرض أنّ الاحتمال القبلي الأوّلٍ لعلية الاسبرين في المرة الأولى من مرات التجربة هو النصف فرضاً ، والاحتمال القبلي لعلية غير منظورة - كالنوم مثلاً ، أو شرب اللبن وجد صدفةً مقترناً بتناول الاسبرين فرفع الصداع - نفترضه النصف الآخر من رقم اليقين الذي يساوي واحداً وينقسم بالتساوي على محتملاته ، إلا أنّ احتمال عليّة

الاسبرين في المرة الأولى والثانية وباقي المرات احتمالات متلازمة فيما بينها ثبوتاً وعدمياً ؛ إذ لو كانت طبيعة الاسبرين علّة للشفاء من الصداع فسوف تكون عليّته سارية وثابتة في تمام المرات ، فلا يكون احتمال المجموع أضعف من احتمال كلّ مفردة من مفردات التجربة ، وأمّا احتمالات علّية غيره في كلّ من تلك المرات فليست بمتلازمة ؛ لعدم وجود أمر مشترك معلوم غير الاسبرين ، فيطبّق لتقدير قيمة احتمال علّية غير الاسبرين قانون ضرب القيم الاحتمالية في كلّ مفردة من مفردات التجربة ، أي : ضرب : $50\% \times 50\% \times 50\% \times 50\% \times \dots$ بعدد مفردات التجربة ، فيصبح الناتج وهو القيمة الاحتمالية لعلّية غير الاسبرين في تلك المرات ضعيفاً ؛ لأنّه ناتج ضرب الكسور بعضها ببعض ، ويزداد ضعفاً كلّما ازداد العدد . وكلّما ضعف هذا الاحتمال قوي الاحتمال المقابل له ، وهو علّية الاسبرين .

وسرّ النكتة المنطقيّة لهذا التوازن والتقابل بين القيمة الاحتماليّة لعلّية العلّة غير المنظورة في مفردات التجربة والقيمة الاحتمالية لعلّية الاسبرين مثلاً كشفه السيّد الشهيد الصدر في كتاب الأسس المنطقيّة للاسقراء ، حيث بيّن : أنّ منشأ الاحتمال - بحسب الحقيقة - هو العلم الإجماليّ ذو الأطراف المحصورة عقلاً^(٣٨) .

فأمر وجود علّة غير منظورة في المثال سبّب الشفاء من الصداع يدور بين أحد احتمالات أربعة لا خامس لها ، وهي : إمّا أن تكون تلك العلّة غير المنظورة موجودة في التجربتين - على فرض أنّنا كرّرنا التجربة مرتّين فقط - أو في الأولى من التجربتين دون الثانية ، أو عكس ذلك ، أو غير موجودة فيهما معاً ، وهذا حصر عقليّ يرجع إلى قسمة ثنائيّة دائرة بين النفي والإثبات ، فيكون قيمة كلّ احتمال منها مساوياً للربع ، لأنّها أربعة احتمالات ، ورقم اليقين وهو واحد

ينقسم على أطرافه متساوياً وهي أربعة حسب الفرض ، وهذه الاحتمالات باستثناء الأول منها تكون لصالح عليّة الاسبرين ؛ لأنّ الاسبرين موجود في التجريبتين معاً سواء فرضنا أنّ العلة غير المنظورة للشفاء من الصداع وهي شرب اللبن - مثلاً الذي اقترن صدفة بتناول حبة الاسبرين - موجودة في التجربة الأولى من التجريبتين دون الثانية ، أو في الثانية دون الأولى ، أو لم تكن موجودة في التجريبتين ، وأمّا الاحتمال الأول وهو احتمال وجود العلة غير المنظورة للشفاء من الصداع في التجريبتين فهو احتمال حيادي ؛ إذ كما يحتمل أن تكون العلة غير المنظورة للشفاء من الصداع وهي شرب اللبن مثلاً الذي اقترن صدفة بتناول حبة الاسبرين في التجريبتين كذلك يحتمل أن تكون العلة غير المنظورة هي تناول حبة الاسبرين لاغير في التجريبتين ، وهذا يعني : أنّ نصف الربع من قيمة اليقين - وهو الثمن فقط - الخاصّ بهذا الاحتمال الأول لصالح العلة الأخرى وهي شرب اللبن مثلاً الذي اقترن صدفة بتناول حبة الاسبرين ، والباقي من قيمة اليقين وهو نصف الربع - أو قل : الثمن - من الاحتمال الأول و ثلاثة أرباع - أو قل : ستة أثمان - قيمة الاحتمالات الثلاثة الأخرى - ومجموعها يساوي سبعة أثمان - تكون لصالح عليّة الاسبرين .

هذا في التجريبتين ، فإذا كرّرنا التجربة مرّةً ثالثةً صعدت القيمة الاحتمالية لعلية الاسبرين في التجارب الثلاث إلى (١٥) من (١٦) وضعفت في مقابله القيمة الاحتمالية لعلية العلة غير المنظورة إلى واحد من (١٦) ؛ لأنّنا نتعامل مع القيم الاحتمالية للعلّة غير المنظورة على أساس الضرب ؛ لأنّها احتمالات غير متلازمة ، لعدم وجود أمر مشترك معلوم بينها كما عرفت ، بخلاف القيم الاحتمالية لعلية الاسبرين في المرّات التي تكرّرت ، فنضاعف الثمن مرّتين ، فيكون الناتج : واحد من ستة عشر ، وكان قيمة احتمال الطرف المقابل هو باقي

رقم اليقين وهو (١٥) من (١٦) ، فلو كرّرنا التجربة مرة رابعة فلابدّ من مضاعفة قيمة احتمال وجود علّة غير منظورة وهو (١) من (١٦) و لأصبح الناتج هو : (١) من (٣٢) ، وقيمة احتمال عليّة الاسبرين في كلّ هذه المرات سيعود إلى (٣١) من (٣٢) ، وهكذا يتضاءل احتمال وجود علّة أخرى غير الاسبرين بتكرّر التجربة ، ويتصاعد في مقابله احتمال العكس ، وهو عليّة الاسبرين حتّى يحصل القطع بعليّته عندما يصبح كسراً قريباً من الصفر ، فلا يحتفظ الذهن به عادةً لضآلته وكون الذهن البشري مخلوقاً بشكل لا يحتفظ بالاحتمالات الضئيلة جداً ، وذلك بحسب قواعد المنطق الذاتي لحصول اليقين بعد طيّ مرحلة التوالد الموضوعي على أساس حساب الاحتمالات .

هذا كلّه فيما لو أردنا أن نثبت بالقضية التجريبية المستدلّ عليها بالاستقراء عليّة شيء موجود ، كعليّة تناول حبة الاسبرين لرفع الصداع في المثال المتقدّم .

حقانيّة الشكل الثاني من القضية التجريبية :

أمّا لو أردنا أن نثبت بالقضية التجريبية المستدلّ عليها بالاستقراء وجود صغرى العلّة بعد الفراغ عن عليّتها ، ومثّلنا له بما اذا أردنا معرفة أنّ وجود تلك المجموعة من كتب بحث الوضوء أمام الأستاذ هل هو معلول لوجود بحث له في الوضوء بعد الفراغ عن أصل عليّته لجمع ما يرتبط بالوضوء من الكتب الفقهيّة ، أو هو معلول لعلل متعدّدة اقترن وجودها صدفة ؟ فنقول : إنّ الاحتمالات المفترضة لوجود العلل المتعدّدة (والمقابلة لعلّة وجود بحث له في الوضوء) احتمالات غير متلازمة ، بخلاف احتمال وضع كلّ كتاب من تلك الكتب بنكتة واحدة ، وهي وجود بحث في الوضوء للأستاذ المذكور . ونفس الطريقة من الحساب التي مضت في الشكل الأوّل نستخدمها في الشكل الثاني فننتهي إلى إثبات وجود تلك العلّة ، وهي وجود بحث للأستاذ في الوضوء ، ونفي وجود

العلل الأخرى التي فرض اقترانها من باب الصدفة .

وقد أثبت السيد الشهيد الصدر أنَّ جميع الاستدلالات التجريبية ترجع إلى أحد هذين الشكلين ، كما أثبت أنَّ الشكل الثاني منه ينطبق على إثبات العلة الأولى للكون ، وهو الصانع - سبحانه وتعالى - بنفس الملاك المنطقي المنطبق في العلوم التجريبية الطبيعية بحيث يكون أساس العلم والإيمان بالله من الناحية المنطقية واحداً .

حقانية القضية المتواترة في باب الأخبار في المنطق الأرسطي :

قد عُرِفَ التواتر كما مضى عن بعض الأصوليين بأنه إخبار جماعة بلغوا من الكثرة مبلغاً يتمتع معها تواطؤهم على الكذب .

ويرى المناطق - كما مرَّ عليك في قول الشريف الجرجاني : (إلا أنَّ العلم بهذا القياس [ويعني به القياس الخفي الذي على أساسه يحصل اليقين بالقضية المتواترة] حاصل بالضرورة) - أنَّ دليّة التواتر وإيراث القضية المتواترة اليقين بالخبر المتواتر إنما يرجع بالتدقيق والتحليل إلى قياس منطقيّ مكوّن من صغرى وكبرى : صغراه عبارة عن تحقّق القضية الخارجية وهي إخبار جماعة كثيرة بقضية معيّنة ، وكبراه عبارة عن حكم عقليّ أوليّ غير مستمدّ من تجربة سابقة ، وهو استحالة تواطؤ ذلك العدد الكثير من المخبرين على الكذب صدفة ، وبضمّ الكبرى إلى الصغرى يستنتج حقانية الخبر أو القضية المتواترة ، ولأجل كون هذه الكبرى أوليّة عقلية غير مستمدة من تجربة سابقة عدّ المنطق الأرسطيّ القضية المتواترة في كتاب البرهان واحدة من الضروريات الست التي تنتهي إليها كلّ قضايا البرهان ، وهي : الأوليات والمشاهدات (المحسوسات) والتجريبيات والمتواترات والحدسيات والفطريات .

وهذا التفسير المنطقيّ للقضية المتواترة في مجال نقل الأخبار يشابه التفسير

المنطقيّ للقضية التجريبية ، نحو قضية : (كلّ حديد يتمدّد بالحرارة) التي هي واحدة من تلك القضايا الست التي يراها من الضروريات ؛ ذلك لأنه يرى أنّ عليّة الحادثة الأولى وهي وجود الحرارة في المثال للحادثة الثانية وهي وجود التمدّد في الحديد - التي قد ثبت بالتجربة الحسيّة عن طريق اقتران الحادثة الثانية (وجود التمدّد في الحديد) بالحادثة الأولى (وجود الحرارة) في مرّات عديدة من التجارب الحسيّة المتكررة - مستنتجة من قياس منطقيّ متشكّل من مقدّمتين : إحداهما تشكّل صغرى القياس ، وهي اقتران الحادثة الثانية بالحادثة الأولى في عدد كبير من المرات ، أي : اقتران وجود التمدّد في الحديد بوجود الحرارة في تجارب متكررة ومتكرّرة . والأخرى تشكّل كبرى القياس ، وهي أنّ الاتفاق لا يكون دائماً ولا أكثرية ، بمعنى : امتناع أن تكون هذه الاقترانات المتكررة المتكرّرة في عدد من المرات على أساس الاتفاق والصدفة النسبية ، وليس على أساس علاقة عليّة بين الحادثتين كعليّة الحرارة للنار في المثال .

فالمنطق الأرسطيّ ينطلق من هذه الكبرى بوصفها مبدأً عقلياً قليلاً للتأكيد على أنّ الصدفة النسبية لا تتكرّر باستمرار ، ويستنتج منه رابطة السببية بين كلّ ظاهرتين يتكرّر اقترانهما باستمرار خلال تجارب عديدة ، ولا يمكن في رأي المنطق الأرسطيّ أن تكون هذه الكبرى ثابتة بالتجربة القبلية؛ لأنّها تشكّل الكبرى لإثبات كلّ قضية تجريبية ، فلا يعقل أن تكون هي بنفسها قضية تجريبية؛ إذ سيتوقّف إثبات القضية التجريبية عندئذٍ على نفسها ، وهو محال .

اختيار نظرية الاحتمال في حقانية القضية المتواترة في باب الأخبار :

لو دققنا النظر في هذه الكبرى التي تعتمد عليها القضية المتواترة ، وهي : (استحالة اتفاق عدد كثير من المخبرين صدفةً على الكذب في نقل الخبر) وأخضعناها للتحليل لوجدناها ترجع بروحها إلى نفس الكبرى التي تعتمد عليها

القضية التجريبية (وهي : أنَّ الاتفاق لا يكون دائماً ولا أكثرياً) ، ذلك لأنَّ معنى اتفاق عدد كثير من المخبرين صدفةً على الكذب في نقل الخبر : أنَّ كذب المخبر الأول يعني افتراض مصلحة شخصية معينة دعت إلى الكذب وإخفاء الواقع ، وقد اقترنت هذه المصلحة صدفةً بمصلحة المخبر الثاني التي دعت إلى الكذب في نقل الخبر نفسه ، وهتان المصلحتان قد اقترنتا صدفةً بمصلحة المخبر الثالث التي دعت إلى الكذب في نقل الخبر نفسه ، وهذه المصالح للمخبرين الثلاثة قد اقترنت صدفةً بمصلحة المخبر الرابع التي دعت إلى الكذب في نقل الخبر نفسه ، وهكذا اقترنت المصالح المتعددة للمخبرين الكثيرين صدفةً ببعضها ، والتي دعت كلَّ مخبر منهم إلى الكذب في نقل الخبر ذاته على الرغم من اختلاف ظروفهم وتباين أحوالهم . وهذا يعني : تكرر الصدفة مرّات عديدة ، وهو منفي بالكبرى القائلة : إنَّ الاتفاق لا يكون دائماً ولا أكثرياً .

وعلى أساس ذلك أرجع المنطق الأرسطي الاستدلال على القضية التجريبية والقضية المتواترة إلى القياس المكوّن من المقدّمتين اللتين ذكرناهما آنفاً ، واعتقد بأنَّ النتيجة المستدلّة في الموضوعين ليست بأكبر من مقدّماتها ، واليقين بها يقين - بحسب الاصطلاح الذي اختاره السيّد الشهيد- موضوعي استنباطي مستنتج من أحد أشكال القياس .

وأما في ضوء دراسة السيد الشهيد المتقدّمة للقضية المتواترة في التجريبيات فنقول : إنَّ القضية المتواترة في باب الإخبارات الحسّية ترجع - بحسب الحقيقة - إلى الشكل الثاني من الشكلين المتقدّمين للقضية المتواترة ، حيث إنَّ فرضية صدق القضية ووقوع الحادثة المخبر عنها بالتواتر بنفسها علّة مشتركة للإخبار بحسب طبع الإنسان ، فافتراض وقوعها يشكّل وجود العلّة لتفسير كلِّ تلك الإخبارات ، وهذا بخلاف ما إذا افترضنا عدمها ، وأنَّ كلَّ إخبار من تلك

الإخبارات كان على أساس مصلحة معينة لصاحبه ، فإنّ حساب الاحتمالات يضعف احتمال تلك الافتراضات ؛ لعدم كونها احتمالات متلازمة حتّى تتضاءل درجتها جداً بتكثّر الأخبار وتواترها ، وأمّا وصولها إلى اليقين فبمقتضى ما تفضّل به الله سبحانه على الإنسان من الضابط الذاتي لانطفاء القيم الاحتمالية والكسرية الضعيفة جداً ، ولولا ذلك لما كان يمكنه أن يقطع بشيء إطلاقاً .

وبيان آخر نقول : إنّ ضعف مخالفة الخبر المتواتر للواقع ينشأ من أمرين :

الأمر الأول : وهو ما سمّاه السيد الشهيد بالمضعف الكمّيّ ، وهو التكرّر العدديّ للأخبار المؤدّي الى ضرب القيم الاحتمالية للكذب بعضها في بعض على أساس حساب أصل قيمة الكذب في كلّ خبر ؛ لأنّ نتيجة ضرب الكسور الضئيلة أصغر من نتيجة ضرب الكسور الكبيرة ، فكلّما كانت قيمة احتمال الكذب في الخبر أضعف كان تحصيل العلم بتراكم القيم الاحتمالية في كلّ خبر أسرع .

الأمر الثاني : وهو ما سمّاه السيد الشهيد بالمضعف الكيفيّ ، وهو المضعف الناشئ من تماثل الصدف المتكررة ووحدة مصبّ الخطأ أو مصبّ داعي الكذب ، فتجمّع دواعي الكذب أو أسباب الخطأ على نقطة واحدة أبعد من انقسامها على نقاط متعدّدة ، فاتفاق آلاف الكذّابين في اختلاق قصص كاذبة تختلف قصّة كلّ منهم عن الآخر أمر لا غرابة فيه ، بخلاف ما لو اتّفقت القصص جميعاً على بيان واقعة واحدة صدفة ودون اطلاع بعضهم على ما اختلقه الآخر؛ إذ يعدّ ذلك - مع ملاحظة ما هم عليه من اختلاف التفكير والأمزجة والمصالح والأماكن ودواعي الكذب - من أعجب الغرائب ، فلا يحتمل في هكذا قصّة أنّها مختلفة .

إذن كلّما تقاربت الصدف في التماثل أكثر كان المضعف الكيفيّ أقوى وأسرع تأثيراً في خلق العلم في النفس .

وعلى أساس حساب الاحتمالات هذا عدّ السيّد الشهيد البحث في الإجماع والسيرة المتشرعية وتواتر المخبرين من باب واحد ومبحث فارد : لأنها جميعاً ترجع إلى القسم الثاني من القضايا المتواترة التي يراد بها إثبات وجود صغرى العلة خارجاً بعد الفراغ عن أصل عليّتها ^(٣٩) ، وحصول العلم منها على أساس تراكم القيم الاحتمالية ، وليس على أساس ملازمة عقلية أو عادية أو اتقافية . كما قد يتصوره البعض ، فإنّ تواتر الأخبار بموت زيد مثلاً يورث القطع بموته . ولكن لا على أساس ملازمة بين إخبار هؤلاء وموت زيد؛ وذلك لأنّ خبر كلّ واحد من هؤلاء وحده نحتمل عدم اقتترانه بالصدق ولم ندرك ملازمة بينه وبين موت زيد ، والفرد المردّد لوجود له ، وجميع الأخبار ليس إلا نفس تلك الأفراد . ولم ندرك تمنعاً بين كذب البعض وكذب بعض آخر كي يصبح المجموع ملازماً للصدق ، وعنوان اجتماع آلاف الأكاذيب ليس إلا أمراً انتزاعياً ينتزع من نفس جميع أفراد الكذب ، فليس فيه محذور آخر غير محذور الجميع .

ولا يرد عليه النقض بمثل فتح الجيش للبلد حيث يقال : إنّ كلّ فرد منهم وحده غير قادر على فتح البلد ولكنهم يفتحونه مجتمعين ؛ ذلك لأنّ الملازمة في المثال هذا قائمة على أساس عليّة عمل هؤلاء لفتح البلد ، فمن المعقول أن يكون عمل كلّ واحد منهم يشكّل جزء العلة ، وعمل الجميع يشكل تمام العلة ، فلا يترتب الفتح على عمل الفرد ، بخلاف ما نحن فيه ، فليس أخبار هؤلاء علة لموت زيد كي يمكن التفرقة بين خبر الفرد وخبر الجميع بجزء العلة وتامها .

وعين هذا الكلام يأتي في أمثلة تذكر في باب الإجماع والسيرة المتشرعية والشهرة .

وعلى هذا فلا توجد كبريات عقلية أوليّة في باب التواتر مثل (امتناع التواطؤ على الكذب) أو (امتناع غلبة الصدفة) ، وإنّما هذه الكبريات بأنفسها قضايا

تجريبية تثبت بالاستقراء والمشاهدات ، أي إنها قضايا غير أوليّة بحيث لوقطعنا النظر عن العالم الخارجي ومقدار تكرّر الصدفة أو التواطؤ على الكذب فيها لكنّا نحتمل عقلاً تكرّر الصدفة دائماً والتواطؤ على الكذب من جمع غفير ، وإنّما ننفي ذلك بعد التجربة والمشاهدة لعالم الخارج ، وليس حكم عقولنا في مثل هذه القضايا كحكمه باستحالة اجتماع النقيضين . غاية الأمر أنّها أكبر من القضايا التجريبية الخاصة في كلّ مورد مورد ، فتكون محكومة للقوانين المنطقية التي تحكم على التجربة والاستقراء ، وهي قوانين حساب الاحتمال والتوالد الموضوعي أولاً ، ثمّ قوانين المنطق الذاتي والتوالد غير الموضوعي ثانياً .

وقد برهن السيّد الشهيد على عدم كون هذه القضايا قبلية أوليّة ببراهين عديدة تقتصر هنا على واحد منها هو : أنّنا نجد أنّ مفردات كلّ قضية متواترة أو تجريبية كان احتمال الصواب والمطابقة فيها أكبر كان حصول اليقين بالنتيجة فيها أسرع وأشدّ ، ففرق مثلاً بين شهادة ألف ثقة بوقوع شيء وشهادة ألف مجهول وجداناً ، وهذا معناه : أنّ اليقين الحاصل من القضايا المذكورة يتأثر بالقيم الاحتمالية لكلّ مفردة من مفرداتها ، لا بقاعدة عقلية قبلية موضوعها كمّ معيّن .

ضابط التواتر :

اتّضح ممّا مضى : أنّ الكثرة العددية هي الضابط الأساس في حصول التواتر ، بل هي جوهر التواتر وروحه ، ولكنّه ليس بالإمكان تحديد هذه الكثرة العددية التي يحصل بسببها اليقين في رقم معيّن كما حاول ذلك بعض الفقهاء ، فادّعى : أنّه لو قلّ المخبرون عن ذلك العدد لم يتحقق التواتر ؛ لأنّ حصول اليقين من التواتر يتأثر بعوامل موضوعية مختلفة وعوامل ذاتية كذلك أيضاً ، سنوردها قريباً .

وقد اختلف هؤلاء الفقهاء في تحديد هذا العدد على أقوال منها :

١ - أن يكون اثني عشر ، عدد نقباء بني إسرائيل ^(٤٠) ؛ للآية : ﴿ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَبِيًّا ﴾ ^(٤١) .

٢ - أن يكون عشرين ^(٤٢) ؛ للآية : ﴿ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ ﴾ ^(٤٣) .

٣ - أن يكون سبعين ، عدد ما اختار موسى عليه السلام من قومه ^(٤٤) ؛ للآية : ﴿ وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا ﴾ ^(٤٥) .

٤ - أن يكون عددهم ثلاثمئة وثلاثة عشر ، عدد أهل بدر ^(٤٦) .

٥ - أن يكون عددهم أكثر من أربعة لئلا تكون البيّنة في بعض الأبواب الفقهيّة التي يُشترط فيها أربعة شهود تواتراً ^(٤٧) .

ووصف الشهيد الثاني رحمته الله هذه الأقوال بقوله : « ولا يخفى ما في هذه الاختلافات من فنون الجزافات ، وأيّ ارتباط لهذا العدد بالمراد ؟ وما الذي أخرج من نظائره ممّا ذكر من ضروب الأعداد ؟ » ^(٤٨) .

وقد أفاد الشهيد الثاني : أنّ الميزان إفادة العلم ^(٤٩) .

وهذا أيضاً - كما ترى - من تفسير الشيء بنفسه كتفسير الماء بالماء .

وقد عرفت أنّ أساس إفادته للعلم هو حساب الاحتمالات ، وليس كمّاً عدديّاً معيّنّاً ، وكأنّ اتّجاه التحديد هذا من وحي منطق أرسطو القائل بأنّ الاستدلال الاستقرائيّ قائم على أساس قضيّة عقليّة أوليّة قبليّة ، هي وجود عدد يمنع تواطؤهم على الكذب ، ممّا أوجب البحث عن تحديد ذلك العدد .

العوامل المؤثرة في إفادة التواتر لليقين :

وبرغم أنّ الكثرة العددية هي الضابط الأساس في حصول اليقين من التواتر

يمكن تحديد عوامل عديدة مؤثرة في إفادة التواتر لليقين ، وهي على قسمين :

١ - عوامل موضوعية تتعلق بالشهادات .

٢ - عوامل ذاتية ترتبط بتركيب السامع الذهنية والنفسيّة .

١- العوامل الموضوعية :

وهذا القسم من العوامل المؤثرة في تسارع حصول اليقين من التواتر يتعلّق بالشهادات ، وأهمّها ما يلي :

١ - درجة الوثاقة والتصديق في مفردات التواتر التي تتأثر بعوامل ، كنوعية الشهود من حيث النباهة والوثاقة ، فكلّما كانت شهادة كلّ مخبر ذات قيمة احتمالية أكبر ودرجة مطابقتها للواقع أعلى لشدة نباهة الشاهد في القضية ووثاقته مثلاً كان حصول التواتر أسرع وبعده أقلّ؛ لأنّ الاحتمالات إذا كانت أكبر كان تراكمها وبلوغها لليقين بحساب الاحتمالات أسرع .

٢ - درجة وضوح المدرك والمستند المدعى للشهود الذي اعتمده في اطلاعهم على الواقعة ، ففرق بين الشهادة بقضية حسية مباشرة كالإخبار بنزول المطر ، وقضية ليست حسية وإنما لها مظاهر حسية كالعدالة التي يكون مدركها الحس الحاصل من مجموعة سلوك وتصرفات محسوسة ، أو قضية حدسية واستنباطية محضة تقتنص من مجموعة قرائن وشواهد وأدلة من قبيل إفتاء الفقيه بحكم على أساس إعماله لنظره ؛ وذلك لأنّ نسبة وقوع الخطأ في مجال القضايا الحسّية أقلّ من نسبته في مجال القضايا الحدسية التي يتدخل فيها النظر والاجتهاد ، فيكون حصول اليقين من التواتر في المحسوسات أسرع منه في مجال الحدسيات (٥٠) .

٣ - الاحتمال القبلي للقضية المتواترة ، فكلّما كانت قيمة هذا الاحتمال القبلي

أكبر كان حصول التواتر أسرع ، والعكس بالعكس أيضاً ، فمثلاً إذا كانت القضية المخبر بها غريبة وليست مألوفة ، كما لو أخبروا بوجود دجاجة ذات أربع قوائم الذي احتماله القلبي ضعيف جداً ، كان حصول اليقين من التواتر أبطأ ، بخلاف ما لو كانت القضية من الأمور المعتادة والمألوفة والتي يكون الاحتمال القلبي فيها أكبر؛ فسيكون تراكم القيم الاحتمالية وبلوغها لليقين بحساب الاحتمالات أسرع .

وليعلم بأنّ الاحتمال القلبي قد يكون ضعيفاً على أساس حساب استقرائي في علل تلك القضية وأسباب وجودها في نفسها ، كما في المثال المتقدم ، وقد يكون ضعيفاً على أساس كثرة البدائل المحتملة لتلك القضية ، لا لحساب الاحتمالات في الأسباب والعلل ، كما إذا طرق بابك طارق مردّد بين آلاف من الناس لأنهم جميعاً يحتمل في حقهم ذلك ، فإنّ احتمال أن يكون الطارق زيداً مثلاً احتمال من مجموعة آلاف الاحتمالات ؛ لأنّ له بدائل متعدّدة بعدد الآلاف .

٤ - تباين الشهود في أوضاعهم الحياتيّة والثقافيّة والاجتماعيّة ، فإنّه كلّما كانوا متباينين فيها أكثر كان حصول التواتر أسرع ؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى أن يكون احتمال وجود غرض ذاتيّ مشترك ومصلحة شخصيّة للكذب أبعد وأضعف . وجوهر النكته ما ذكرنا من أنّ هذا يكون مؤثراً على حساب الاحتمالات وسرعتها نفيّاً أو إثباتاً .

هـ - كيفيّة تلقّي القضية من قبل كلّ شاهد شاهد ، إذ كلّما كانت القضية المتلقّاة لهم أقرب إلى الحسنّ وأبعد عن الحدس والنظر كان حصول اليقين من التواتر أسرع ، والعكس بالعكس أيضاً ، فالتواتر في نزول المطر يحصل بعدد أقلّ من الشهود من التواتر في عدالة زيد مثلاً ، والسبب ما تقدم أيضاً من أنّ احتمال الخطأ والاشتباه في القضية الحسيّة يكون أقلّ ، فالتجميع في حساب الاحتمالات يكون من احتمالات أكبر قيمة .

٢- العوامل الذاتية :

وهذا القسم من العوامل المؤثرة في تسارع حصول اليقين من التواتر يتعلق بتركيبية السامع الذهنية والنفسية ، وأهمها ما يلي :

١ - حالة الوسوسة والبطء الذاتي للذهن ، فإن الناس يختلفون في سرعة حصول اليقين لهم وبطئه واختلافاً ذاتياً حتى مع وحدة الدليل الموضوعي ، فكلما كانت الحالة الذهنية الذاتية للإنسان أبطأ ، كان حصول التواتر بالنسبة إليه أبطأ أيضاً ، والعكس بالعكس أيضاً .

٢ - وجود الشبهة ، أي : أن يكون الإنسان معتقداً بالخلاف بحيث أصبح له ألفة وعادة ذهنية بالخلاف ، فإن هذه الشبهة قد تشكل مانعاً ذاتياً تقف أمام سرعة حصول اليقين بالتواتر .

٣ - العاطفة ، فإنها أحياناً تحكم على الإنسان وعقله فيما إذا كانت القضية المتواترة على خلاف عاطفته وطبعه ، فتكون حجاباً بينه وبين حصول اليقين ، فيبطئ حصوله .

التواتر مع الوساطة :

إذا كانت القضية الأصلية المطلوب إثباتها ليست موضوعاً للإخبار المباشر في الشهادات المحسوسة ، وإنما منقولة بواسطة شهادات أخرى في طبقة متقدمة كما هو الغالب في الروايات ، فقد اشترط الأصوليون لإثبات التواتر في الطبقة المتأخرة حصول التواتر في كل طبقة متأخرة على كل نقل من نقول الطبقة المتقدمة ، فلو فرضنا أن أقل عدد يوجب التواتر هو مئة والناقلون المباشرون للقضية كانوا مئة ، فقد اشترطوا في الطبقة الثانية أن يتواتر نقل كل واحد من مخبري الطبقة الأولى بمئة نقل ، وفي الطبقة الثالثة أن يتواتر نقل كل مخبر في

الطبقة الثانية بمئة نقل ، و هكذا الحال إلى أن ينتهي الأمر إلى الطبقة الأخيرة .

فمثلاً إذا نقل الصحابة حديث الغدير عن النبي ﷺ بالتواتر فهذا التواتر لا يثبت في الطبقة الأخيرة إلا أن يُنقل كلام كل صحابي من قبل التابعين في الطبقة التالية لطبقة الصحابة وهي الطبقة الثانية بالتواتر ، أي : بمئة نقل بحسب الفرض ، ثم ينقل كلام كل واحد من التابعين بمئة نقل من قبل رواة الطبقة الثالثة ^(٥١) ، ولا يكفي أن ينقل عن كل صحابي تلميذه التابعي مثلاً وإن كانوا بعدد التواتر الذي يمتنع تواطؤهم على الكذب؛ لإمكان خطأ نصف هؤلاء في النقل وخطأ النصف من الصحابة من دون لزوم نقض قانون الامتناع المذكور .

وهذا التصوير للتواتر مع الوساطة و إن كان صحيحاً ، لكنّه سيكون حالة شبه مثالية خيالية لا يتفق له مصداق في باب الأحاديث والأخبار مع الوساطة .

والصحيح بحسب مبنى السيّد الشهيد ﷺ في إفادة التواتر لليقين عدم الحاجة الى ذلك ؛ لأنّ ميزان كاشفيّة التواتر هو حساب الاحتمالات وتجميع القيم الاحتماليّة لكل إخبار إخبار على مركز واحد ، فبالإمكان أن نوجد صورة للتواتر غير المباشر بأن نأخذ كل خبر واحد من الأخبار الذي يحكي عن واقعة الغدير مثلاً بواسطة أو بوسائط ، ونضيف قيمته الاحتمالية إلى الخبر الآخر الذي يحكي أيضاً عن واقعة الغدير بالواسطة أو الوسائط ، وهكذا تتعاقد القيم الاحتمالية ويتضاءل احتمال الكذب والخطأ في الجميع بالضرب إلى أن يحصل العلم بسبب زوبان الاحتمال الضئيل في النفس ، غاية الأمر سوف يكون حصول العلم هنا أبطأ منه في الخبر بلا واسطة ، لأنّ درجة الكاشفية عن صدور الحديث عن المعصوم لكل خبر مع الوساطة أقلّ من الخبر بلا واسطة ؛ لأنّها تحسب بضرب قيمة احتمال صدق المخبر الأوّل في قيمة احتمال صدق المخبر الثاني ؛ ولهذا يكون حصول اليقين بحاجة إلى مقدار أكثر من المفردات في الأخبار مع

رابعاً : أقسام التواتر :

ويمكن تقسيم الأخبار المتواترة بلحاظ المضعف الكمّي - أي : العدديّ - والكيفي - أي : وجود وحدة مصبّ تشترك في الدلالة عليه - إلى خمسة أقسام :

القسم الأول :

أن لا يكون للأخبار المتكثّرة محور مشترك ووحدة مصبّ تشترك في الدلالة عليه بأن كان كلّ خبر منها يختصّ بدلالة على حدة ، كما لو أخذنا عشوائياً مئة من الأخبار كالأحاديث المرويّة في الكتب الأربعة بلا اشتراك فيما بينها في مضمون أصلاً ، فمن الواضح أنّ كلّ واحد من تلك المدلولات لا يثبت بالتواتر ، وإنّما يقع البحث في إثبات عدم كذب الجميع الملازم لثبوت بعضها على نحو الإجمال لكي ترتّب عليه آثار العلم الإجماليّ ، فبرغم عدم وجود مدلول مشترك فيما بينها لكونها من مواضيع مختلفة لا إشكال في أنّ احتمال صدق واحد منها على نحو الإجمال احتمال كبير جداً ، واحتمال كذبها جميعاً صدفه احتمال ضعيف جداً بنفس ملاك حساب الاحتمالات بأن يفترض أنّ اختيارنا العشوائي صدفه وقع على جملة من الأخبار كلّها كاذبة ، فإنّ هذا بحساب الاحتمالات تكون قيمته الاحتمالية ضعيفة جداً ، إلا أنّ هذا الضعف لا ينعدم ولا يبلغ درجة اليقين بالعدم وإن كان مقتضى مرحلة التوالد الذاتيّ لمنطق الاستقراء ذلك ؛ لما ذكره الشهيد في الأسس المنطقية من أنه كلّما كان الاحتمال الضعيف ناشئاً من طرفيّة المحتمل للعلم الإجماليّ المردّد معلومة بين بدائل محتملة كثيرة جداً - وسمّي ذلك بالمضعف الكمّي ؛ لأنه لا ينظر إلا إلى العدد والكمّ - فما دام ذلك العلم الإجماليّ موجوداً يستحيل انطفاء احتمال طرفيّة ما اختير عشوائياً لذلك العلم الإجماليّ .

والأمر في المقام كذلك ؛ لأننا نعلم إجمالاً بوجود مئة خبر كاذب في مجموع أحاديث الكتب الأربعة فرضاً ومعه احتمال أن تكون المئة التي أخذناها هي الكاذبة ، فتكون أحد أطراف علمنا الإجمالي المذكور ، فإنّ كلّ واحدة من تلك المئات - وهي بالملايين بحساب التوافيق - يحتمل أن تكون هي الكاذبة ، وما دام العلم الإجمالي قائماً يستحيل زوال هذا الاحتمال في أيّ طرف ، فإنّ زواله فيه مساوق مع زواله في الأطراف الأخرى ، وهو مساوق مع زوال العلم نفسه ، وهو خلف ، كما أنّ المضعف الكميّ الآخر الموجود هنا - وهو احتمال كذب كلّ أولئك المخبرين البعيد بحساب الاحتمال في نفس إخباراتهم - أيضاً موجود في كلّ مئة مئة يأخذها من الأخبار ، فهو مضعف كميّ موجود في تمام الأطراف ، فيستحيل أن يوجب زوال الاحتمال ؛ لأنّه ترجيح بلا مرجّح بلحاظ هذا الطرف بالخصوص ، وبلحاظ جميع الأطراف خلف العلم الإجماليّ .

ولهذا لا يزول هذا الاحتمال إلا إذا وجد مضعف له مخصوص به ، وليس هو إلا ما اصطالحنا عليه بالمضعف الكيفيّ المخصوص بخصوص هذا الطرف ، وذلك إنّما يكون فيما إذا كان هناك مصبّ مشترك مثلاً ولو ضمناً لجميع الأخبار ، فإنّ المضعف حينئذٍ هو أنّه كيف اتفقت مئة مصلحة للمختلفين على سنخ كذب واحد معيّن مع أنّ عوامل التباين فيهم أكثر من الاشتراك ؟ !

وهذا بالتحليل يرجع إلى علم إجماليّ آخر بحسب حساب عوامل التباين والاتفاق في حياة هؤلاء ، وبمقتضاه يكون احتمال كذبهم جميعاً لمصلحة مشتركة أضعف بكثير من احتمال كذب أية مئة أخرى من الأخبار ليس بينها قدر مشترك ، وهذا أساس عامّ لحصول اليقين في تمام موارد حساب الاحتمالات التي ترجع إلى علوم إجمالية منقسمة على أطرافها ، فمثلاً في مثال قرص الاسبرين يعلم إجمالاً بعليّته أو عليّته غيره في رفع الصداع ، وهو علم إجماليّ بين

النقضين ، إلا أنَّ أحد طرفيه وهو عليّة غيره له مضعّف كفيّ خاصّ به هو ملاحظة العلم الاجمالي في التجارب العديدة وما يقتضيه من الحساب لقيمة احتمال عليّة غير قرص الاسبرين .

وبهذا يظهر الوجه الفنّي في عدم اعتبار مثل هذه المجموعة من الأخبار بالتواتر ؛ لأنّها لا تودّي إلى حصول اليقين ولو إجمالاً ، وبذلك تندفع شبهة منجزية مثل هذه الكثرة العددية فيما إذا كان مجموع الأخبار المئة إلزامية مثلاً في موضوعات مختلفة ، فإنّها لا تشكّل علماً إجمالياً بجامع الإلزام ليكون حجة ، وأمّا حصول الاطمئنان فهو وإن كان صحيحاً إلا أنَّ حجّة مثل هذا الاطمئنان الناشئ من مجرد المضعّف الكمّي الذي لا يبلغ اليقين عهدة دعواها على مدّعياها .

وقد اتضح من مجموع ما تقدّم أنَّ التواتر لا يكفي فيه مجرد المضعّف الكمي ، بل لابدّ أيضاً من المضعّف الكيفي على ما يظهر من شرح الحالات القادمة ، كما أنّه لابدّ وأن يعلم بأنّ المضعّف الكيفي قيمته الاحتمالية أكبر بكثير من المضعّف الكمّي ، بمعنى : أنّه بإضافة عدد واحد على المخبرين يتضاعف المضعّف الكمّي إلى مستوى ضعف ما كان عليه سابقاً ؛ حيث إنّ كلّ الصور السابقة تضرب في تقديرين ، إلا أنَّ المضعّف الكيفي يتضاعف إلى مستوى أكثر من الضعف بكثير لأنّ هذا من إجراء حساب الاحتمالات والعلم الاجمالي في عوامل الاتفاق والتباين الموجودة بين هذا المخبر والسابقين ، وهي كثيرة ، أي : أكثر من عاملين ، كما هو واضح (٥٢) .

القسم الثاني :

أن يكون للأخبار المتكثرة محور مشترك ومصبّ واحد تشترك في الدلالة عليه ، على أن يكون هذا المصبّ المشترك مدلولاً تحليلياً لكلّ خبر على نسق المدلول التضميني ، أو على نسق المدلول الالتزامي ، كما لو وردت أخبار كثيرة

تتحدث بمدلولها المطابقي عن حروب ومعارك أمير المؤمنين (عليه السلام) ، ويكون لها جميعاً مدلول تحليلي التزامي واحد يشكل المصّب المشترك ، وهو شجاعة أمير المؤمنين (عليه السلام) ، أو كالأخبارات المتكررة المتغايرة التي تتحدث بمدلولها المطابقي عن أحوال حاتم الطائي ، ولكنها تتضمن جميعاً مظاهر من كرم حاتم مثلاً ، مع فرض أنّ المخبرين لو كانت لهم مصلحة وغرض يحركهم نحو الكذب وخلق هذه الأخبار لكان هو المدلول المطابقي للخبر ، وليس مدلوله التحليلي (٥٣) .

وهذا القسم أقوى وأسرع في إيجاد اليقين من القسم الأول ، وذلك على أساس ما يتمتع به من المضعف الكيفي ، وهو تقارب هذه الأخبار في مصّب داعي الكذب المحتمل ؛ لأنّ هذه الأخبار وإن كانت متفرقة لكن يوجد في مداليلها المطابقة تقارب بدليل اشتراكها في مدلول تحليلي واحد ، فهذه الوحدة النسبية والتقارب في مصّب داعي الكذب المحتمل يشكلان مضعفاً كيفياً لصالح هذا القسم في تسارع حصول اليقين منه .

القسم الثالث :

أن يكون للأخبار المتكررة محور مشترك ومصّب واحد تشترك في الدلالة عليه كالذي قلناه في القسم السابق ، لكن نفترض : أنّ مركز داعي الكذب المحتمل هو المدلول التحليلي ، بأن نفترض أنّ داعي الكذب هو خلق شجاعة عالية أو مستوى راقٍ من الكرم مثلاً في الشخص الذي نتحدث عنه تلك الأخبار المتكررة . وهذا هو الغالب في الأخبار التي تشترك في هكذا مصّب ، فإنّ مصلحة الكذابين غالباً هو خلق هذا الجامع .

وهذا القسم من التكرّر أقوى وأسرع تأثيراً في حصول القطع من القسم السابق ؛ لأقوائته المضعف الكيفي فيه لأجل الوحدة الحقيقية الموجودة في مصّب داعي الكذب المحتمل في الأخبار ، وهو المدلول التحليلي ، بينما في القسم

السابق لم تكن وحدة حقيقية في المصّب ، وإنّما كان تقارب المداليل المطابقة لا غير (٥٤) .

القسم الرابع :

أنّ تتطابق الأخبار المتكرّرة حتّى في المدلول المطابقيّ ، كما لو نقلت واقعة واحدة من معارك أمير المؤمنين (عليه السلام) بنقول كثيرة ، كواقعة قتله لمرحب مثلاً والدالّة على شجاعته (عليه السلام) بالمدلول التحليليّ الالتزاميّ ، وفرضنا أنّ مركز داعي الكذب المحتمل للمخبرين الذين نقلوا تلك الواقعة هو المدلول المطابقي للقضيّة ، لا المدلول التحليليّ وهو الشجاعة مثلاً .

وهذا أقوى و أسرع تأثيراً في حصول اليقين من القسم الثالث ؛ و ذلك لأنّ مصّبّ داعي الكذب المحتمل وإن كان واحداً في القسم الثالث كما هو واحد في القسم الرابع ، ولكنّ القسمين يختلفان في مصّبّ آخر وهو مصّبّ الاشتباه والخطأ المحتمل في النقل ، وهو غير مصّبّ الكذب المحتمل .

توضيح ذلك : أنّه إذا أريد إثبات صحّة خبر ما فلا بدّ من استبعاد أمرين : احتمال كذب المخبر ، واحتمال اشتباهه وخطئه في نقل الخبر .

والقسم الثالث والقسم الرابع من حيث دفع احتمال الكذب سيّان ؛ لوجود مصّبّ واحد للكذب المحتمل فيهما ، لكن ليسا كذلك في دفع احتمال الاشتباه ؛ لأنّ في القسم الثالث لو فرض خطأ الناقلين فمركز الأخطاء المحتملة ليس واحداً ؛ إذ المفروض تعدّد القصص المنقولة ، فتكون كلّ قصّة مركزاً للخطأ ، بينما في القسم الرابع لو فرض الخطأ في النقل لكان مركز الأخطاء واحداً ؛ إذ كلّهم نقلوا قصّة واحدة فقط ، وتوحّد مركز الأخطاء المفترضة يوجب دفع احتمال الخطأ والاشتباه من الكلّ في النقل ، وتسارع حصول اليقين .

وبهذا اتَّضح السرّ في أقوائيّة التواتر المعنويّ في القسم الرابع من التواتر الإجماليّ : لاختصاصه بمضعفٍ كيفيّ آخر ، وهو وحدة مصبِّ الأخطاء المفترضة .

القسم الخامس :

عين القسم الرابع ، إلّا أنّنا نفرض أنّ مصبّ داعي الكذب المحتمل لنقل قصّة قتل أمير المؤمنين (عليه السلام) لمرحب مثلاً بتلك النقول المتكرّرة هو المدلول التحليليّ ، أي : الشجاعة في المثال ، لا المطابقيّ ، والمدلول التحليليّ في هكذا أخبار هو المحرّك نحو الكذب ، وهو الواقع غالباً .

وحصول العلم هنا أسرع منه في القسم الرابع ؛ لاشتراكه معه في المضغّفات السابقة ، واختصاصه بمضعفٍ كيفيّ آخر ، وهو أنّه بعد أن فرض أنّ مركز داعي الكذب على فرض ثبوته هو المدلول التحليليّ لا المطابقيّ ، فتطابقهم على مدلول مطابقيّ واحد - على تقدير الكذب - يشكّل غرابة أخرى ؛ إذ هو يعني وحدة في مركز تخيلاتهم و تبادر أفكارهم على شكل الصدفة والاتّفاق ، وهذه الوحدة تشكّل مضغّفاً كيفيّاً جديداً وضيّقاً أكثر في مركز الصدف يوجب أقوائيّة في دفع احتمال الخلاف .

وهذا هو السرّ في أنّ التواتر اللفظيّ أقوى من التواتر المعنويّ ؛ لأنّ مصبّ داعي الكذب هو المعنى ، فالتوافق على اللفظ المنقول وحدة وخصوصيّة إضافية على وحدة مصبّ داعي الكذب المحتمل .

الهوامش

- (١) مصباح الأصول (تقرير بحث السيد الخوئي للبهسودي) ٢ : ١٤٦ .
- (٢) راجع : كتاب دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ١ : ١٩٧ (طبعة مجمع الشهيد الصدر العلمي) .
- (٣) راجع : كتاب مباحث الأصول ٢ : ٣١٩ ، لسماحة السيّد كاظم الحائري (حفظه الله) ، وكتاب بحوث في علم الأصول ٤ : ٣٢٧ ، لسماحة السيّد محمود الهاشمي (حفظه الله) ، وقد اعتمدنا على هذين الكتابين مع كتاب دروس في علم الأصول : الحلقة الثالثة / ج ١ فيما ننسبه من آراء للمرجع الشهيد نذكر في هذا البحث ، وكثيراً نصوغ ذلك بعبارات منا .
- (٤) لسان العرب لابن منظور ٥ : ٢٧٥ ، وتاج العروس للزبيدي ٣ : ٥٩٦ - ٥٩٧ ، والقاموس المحيط للفيروزآبادي ٢ : ١٥٢ .
- (٥) معالم الأصول : ١٨٤ .
- (٦) قوانين الاصول للميرزا القمي : ٤٢١ .
- (٧) الوافية للفاضل التوني : ١٥٧ .
- (٨) إفاضة العوائد (تعليق على درر الفوائد للسيد محمد رضا الكلبايكاني) ٢ : ٧٣ .
- (٩) أجود التقريرات ٢ : ١١٣ .
- (١٠) الكفاية : ٢٩١ ، تحقيق مؤسسة آل البيت (ع) .
- (١١) شروح الشمسية ٢ : ٢٤٣ .
- (١٢) المصدر السابق .
- (١٣) حاشية المعالم : ٢١٩ .
- (١٤) شروح الشمسية ٢ : ١٨٤ .
- (١٥) المصدر السابق .
- (١٦) المنطق ٣ : ٣٥١ - ٣٥٢ .
- (١٧) مبادئ الوصول إلى علم الأصول : ١٩٩ - ٢٠٠ .

- (١٨) جواهر الكلام ٤١ : ١٣٠ .
- (١٩) مصباح الفقيه ١ : ٥٧٨ .
- (٢٠) تهذيب الأصول (تقرير بحث السيّد الإمام الخميني رحمته الله) ٢ : ١٦٨ .
- (٢١) معارج الأصول : ١٣٩ ، نشر مؤسسة آل البيت عليه السلام .
- (٢٢) وصول الأخبار إلى أصول الأخبار : ٩٢ ، تحقيق السيّد عبد اللطيف الكوه كمرى .
- (٢٣) هداية المسترشدين في شرح معالم الدين : ٤١٩ .
- (٢٤) الفوائد الحائرية : ٣٠٠ (طبعة مجمع الفكر الاسلامي) .
- (٢٥) فوائد الأصول ، (تقرير بحث الشيخ النائيني للشيخ محمد علي الكاظمي) ٣ : ١٥١ .
- (٢٦) مصباح الأصول (تقرير بحث السيّد الخوئي للبهسودي) ٢ : ١٩٢ - ١٩٣ .
- (٢٧) أجود التقريرات ٢ : ١١٣ .
- (٢٨) مصباح الأصول (تقرير بحث السيّد الخوئي للبهسودي) ٢ : ١٩٢ - ١٩٣ .
- (٢٩) راجع : كتاب بحوث في علم الأصول ٤ : ٣٣٥ - ٣٣٦ .
- (٣٠) مصباح الأصول (تقرير بحث السيّد الخوئي للبهسودي) ٢ : ١٩٣ .
- (٣١) فرائد الأصول ١ : ٣٠٩ .
- (٣٢) حاشية الآخوند على الرسائل : ٦٩ .
- (٣٣) بحر الفوائد في شرح الفرائد : ١٦١ .
- (٣٤) منتهى الدراية في شرح الكفاية ٤ : ٤٢٣ .
- (٣٥) الوافية للفاضل التوني : ١٥٧ .
- (٣٦) دراسات في علم الدراية (تلخيص مقياس الهداية للمامقاني رحمته الله) (علي أكبر غفاري : ٢١ .
- (٣٧) دروس في علم الأصول : ١٦٠ ، تحقيق مجمع الفكر الاسلامي ، والحلقة الثالثة ١ : ١٩٤ - ٢٢٢ (طبعة مجمع الشهيد الصدر العلمي) .
- (٣٨) راجع : الاسس المنطقية للاستقراء (الشهيد الصدر) : ٢٢٥ (ط ٤ دار المعارف) .
- (٣٩) وأمّا السيرة العقلانيّة فلم يعدّها السيّد الشهيد **تَكْمُلُ** من الأدلّة على الحكم الشرعيّ بذاتها ، وإنّما يستكشف بها تقرير الشارع وإمضاؤه لها من السكوت وعدم الردع عنها ، لذا بحثها ضمن مبحث دلالات التقرير من بحث تحديد دلالات الدليل الشرعي غير اللفظي من الحلقة الثانية من كتاب دروس في علم الأصول ، وكذا الجزء الأول

من الحلقة الثالثة من الكتاب .

(٤٠) راجع : الرعاية في علم الدراية (الشهيد الثاني) : ٦٣ .

(٤١) المائدة : ١٢ .

(٤٢) راجع : الرعاية في علم الدراية : ٦٣ .

(٤٣) الأنفال : ٦٥ .

(٤٤) راجع : الرعاية في علم الدراية : ٦٣ .

(٤٥) الأعراف : ١٥٥ .

(٤٦) راجع : الرعاية في علم الدراية : ٦٣ .

(٤٧) أنظر : المصدر السابق .

(٤٨) شرح البداية : ٦٣٠ .

(٤٩) أنظر : المنتهى ٢ : ٥٩٠ .

(٥٠) هذا العامل ذكره السيد الشهيد رحمته كعامل مستقل في كتاب دروس في علم الأصول

الحلقة الثالثة ٢ : ٢٠٢ ، إلا أنه يرجع بروحه الى العامل الأول كما يبدو ، لأجل تأثيره

في الواقع على درجة الوثاقة والتصديق في مفردات التواتر . أمّا بقية العوامل

الموضوعية والذاتية فقد نقلناها عن كتاب بحوث في علم الأصول ٤ : ٣٣٢ - ٣٣٤ .

(٥١) أي : سيكون عدد المخبرين في الطبقة الأولى مئة ، وهو أقل عدد التواتر فرضاً ،

وفي الطبقة الثانية إما أن توجد مئة من المخبرين كلّها تنقل عن كلّ واحد واحد من

الطبقة التي سبقتها ، فنفس المئة تنقل مئة نقل بعدد مخبري الطبقة الأولى ، وهكذا

في الطبقة الثالثة ... أو يوجد عشرة آلاف مخبر في الطبقة الثانية ، كل مئة منها تنقل

عن واحد من مخبري الطبقة السابقة وهم مئة فرضاً كي يحصل نقل التواتر بتواتر

آخر ، وفي الطبقة الثالثة لا بدّ من فرض وجود مليون مخبر ، لأنّ كلّ مئة تنقل عن

واحد من العشرة آلاف كي يتم نقل التواتر بتواتر في هذه الطبقة ، لذا يصعب حالة

شبه مثالية خيالية لا يتفق له مصداق في باب الأحاديث والأخبار مع الواسطة ، كما

ورد في المتن .

(٥٢) هذا القسم ذكر في كتاب بحوث في علم الأصول ٤ : ٣٣٥ - ٣٣٦ ، وليس موجوداً في

كتاب مباحث الأصول ، والموجود بيان آخر مبني على كفاية المضعف الكمّي وحده

في الأخبار المتكثرة : ذلك لأنّ السيد الشهيد رحمته - بحسب ما أورده سماحة السيد

الحائري (مدظله) في هامش الصفحة ٣٢١ من كتابه - قد عدل في الدورة الأخيرة من درسه الشريف عن كفاية المضعف الكميّ وحده في حصول اليقين من الأخبار المتكثرة الذي لو تمّ لكان معناه : أنّه لا يشترط في التواتر وحدة المصّب .

هذا ، وبقية الأقسام المذكورة في كتاب مباحث الأصول (راجع ٢ : ٣٢١ - ٣٢٢) ، لكن أوردتها هنا بعبارة وتوضيح استفدته من مجلس الدرس .

(٥٣) وهذا ما يسمّى بالتواتر الإجمالي في كلمات المشهور ، لكن لا بمعنى انحصاره في هذا القسم .

(٥٤) وتوحد مصبّ داعي الكذب المفترض يعني : توحد مركز الصدق ، فيبعد احتمال اجتماع مصالح المخبرين الذين يفترض فيهم أنّهم من أماكن متفرقة وظروف متباعدة على ذلك المصّب الواحد صدفةً ، وكلّما توحد مصبّ داعي الكذب - أو قل : مركز الصدق - وتضيق أكثر فأكثر تضاعف أكثر فأكثر احتمال اجتماع دواعي الكذب عليه صدفة وفق نظرية تراكم القيم الاحتمالية ، وبما أنّ القسم الثالث كان يفترض فيه توحد مركز الصدق (مصبّ دواعي الكذب المحتمل) بخلاف القسم الثاني الذي كان يفترض فيه تقارب المصّب ومركز الصدق (وليس التوحد) يكون القسم الثالث أقوى وأسرع في حصول اليقين .

وهذا هو أيضاً سرّاً أقوائية القسم الثاني من القسم الأول : لأنّ القسم الأول لم يفترض فيه وحدة في المصّب ، بخلاف الثاني الذي افترض فيه الوحدة في مصبّ دواعي الكذب المحتمل على مستوى الوحدة النسبيّة والتقارب في المصّب .

إرث كلاله الأبوين أو الأب

□ الشيخ خالد الغفوري

قال سبحانه تعالى : ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَهُوَ أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (١).

المقدمة :

لقد سميت هذه الآية بآية الصيف ؛ لنزولها في الصيف ، حيث نزلت في بيان حكم الكلاله آيتان : إحداهما هذه والأخرى في أوائل سورة النساء - وهي الآية الثانية عشرة - والتي نزلت في الشتاء فسميت بآية الشتاء . وفي البدء ينبغي بيان عدة أمور :

الأمر الأول : توضيح المعنى الاجمالي للآية ؛ وذلك ضمن النقاط التالية :

١ - هذه هي الآية الثانية التي بيّنت حكم الكلاله على أثر ما كان يوجّه إلى النبي ﷺ من أسئلة عامة ، أو في خصوص الكلاله .

واختصت هذه الآية ببيان أحكام الكلاله من الأبوين أو من الأب فقط ، في حين أن الآية الأولى بيّنت أحكام كلاله الأم .

والكلاله هي فقدان الولد والوالد .

٢ - الأحكام المبيّنة في هذه الآية الكريمة أربعة ، وهي إجمالاً ما يلي : أن للأخت النصف ، وإن كانت هي الميّنة فلأخيها المال كلّهُ ، وإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان ، وإن كانوا إخوة وأخوات فللذكر مثل حظ الانثيين .

وهذا الحكم كما ذكرنا يختص بكلالة الأبوين أو الأب ، أي الإخوة من الأم والأب ، أو الإخوة من الأب ، ولا يشمل الإخوة من الأم ^(٢) .

٣ - إن الغرض من تبين هذه الأحكام هو لكي لا تقعوا في الضلال ، فإن الأحكام قد وضعت من قبل الله العالم بكلّ شيء ، فيعلم ما يوجب خيركم وجميع مصالحكم ، فلم يشرّع لكم من الأحكام إلّا لأجل سعادتكم .

والآية الشريفة بمنزلة التعليل لتشريع ما سبق من الأحكام المبتنية على المصالح .

الأمر الثاني : بيان مناسبات وأسباب النزول :

١ - روى البراء بن عازب أنّ هذه الآية آخر ما نزل بالمدينة ، وقال غيره نزلت في مسيرٍ كان فيه رسول الله ﷺ .

وروي عنه أيضاً أنها آخر آية نزلت خاتمة ، وآخر سورة نزلت كاملة براءة ^(٣) .

٢ - وقال يحيى بن آدم : وقد بلغنا عن رسول الله ﷺ أنّه قال للذي سأله عن الكلالة : « يكفيك آية الصيف » وهي قوله تعالى : ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ ﴾ ؛ لأنها نزلت في الصيف ورسول الله ﷺ يتجهّز إلى مكة ، ونزلت عليه آية الحج : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ﴾ ^(٤) وهي آخر آية نزلت بالمدينة ، ثم خرج إلى مكة فنزلت عليه بعرفة يوم عرفة : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ ^(٥) ثم نزلت عليه من الغد يوم النحر : ﴿ وَأَتْلَوْا يَوْمَ تَرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ﴾ ^(٦) هذه

الآية ، ثم لم ينزل عليه شيء بعدها حتى قبض رسول الله ﷺ بعد نزولها ؛ هكذا سمعنا ^(٧) .

٣ - واختلفوا في سبب نزولها : فقال سعيد بن المسيب :

سئل النبي ﷺ عن الكلالة ، فقال : « أليس قد بين الله ذلك ؟ ! » فنزلت الآية .

٤ - وقال جابر بن عبد الله : اشتكت وعندي تسع أخوات لي - أو سبع - فدخل علي النبي ﷺ فنفخ في وجهي فأفقت ، فقلت : يا رسول الله ألا أوصي لأخواتي بالثلثين ؟ ! قال : « أحسن » قلت : بالشرط ؟ ! قال : « أحسن » ، ثم خرج وتركني ورجع إلي وقال : « يا جابر إنني لا أراك ميتاً من وجعك هذا ، وأن الله قد أنزل لأخواتك ، فجعل لهن الثلثين » . قال : وكان جابر يقول : أنزلت هذه الآية في .

٥ - وعن قتادة : إن أصحاب رسول الله همهم شأن الكلالة ، فأنزل الله هذه الآية ^(٨) .

٦ - وعن سعيد بن المسيب : أن عمر بن الخطاب سأل رسول الله ﷺ : كيف يورث الكلالة ؟ قال : « أو ليس قد بين الله تعالى ذلك ؟ ! » ثم قرأ : ﴿ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً ﴾ فأنزل الله تعالى : ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلْ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ ... ﴾ قال : فكان عمر لم يفهم ، فقال لحفصة : إذا رأيت من رسول الله ﷺ طيب نفس فسله عنها . فرأت منه طيب نفس فسألتها عنها ، فقال : « أبوك كتب لك هذا ؟ ! ما أرى أبالك يعلمه أبداً » قال : فكان عمر يقول : ما أراني أعلمها أبداً وقد قال رسول الله ﷺ ما قال ^(٩) .

٧ - وروي عن عمر قوله : « إنني واثق لا أدع شيئاً أهم إلي من أمر الكلالة ، وقد سألت رسول الله ﷺ عنها فما أغلظ لي في شيء ما أغلظ لي فيها ، حتى طعن بإصبعه في جنبي - أو في صدري - ثم قال : « يا عمر ألا تكفيك آية الصيف التي انزلت في آخر سورة النساء » ^(١٠) .

٨ - روي عن عمر كذلك أنه كان يتمنى أن النبي ﷺ كان قد بينها ، فقد قال : « ثلاث لأن يكون رسول الله ﷺ بيتهن أحب إلي من الدنيا وما فيها : الكلالة والربا والخلافة » . خرجه ابن ماجة في سننه ^(١١) .

٩ - بل الأمر لا يتوقف عند هذا الحد فقد قال الشعبي : أول جد ورث في الاسلام عمر بن الخطاب ، مات ابن لعاصم بن عمر وترك أخوين فأراد عمر أن يستأثر بماله فاستشار علياً وزيداً في ذلك فمثلاً له مثلاً فقال : لولا أن رأيكما اجتمع ما رأيت أن يكون ابني ولا أكون أباه ^(١٢) .

وأوضح الدارقطني المثل الذي ضرب لعمر في الجد حيث روى عن زيد أنه كتب إليه : إنما مثله مثل شجرة تنبت على ساق واحدة ، فخرج فيها غصن ثم خرج في غصن غصن آخر ، فالساق يسقي الغصن ، فإن قطعت الغصن الأول رجع الماء إلى الغصن ، وإن قطعت الثاني رجع الماء إلى الأول . فأتى به فخطب الناس عمر ثم قرأ قطعة القتب عليهم ثم قال : إن زيد بن ثابت قد قال في الجد قولاً ، وقد أمضيته ^(١٣) .

١٠ - وروى ابن كثير أن عمر أخذ كتفاً وجمع أصحاب رسول الله ﷺ ثم قال : لأقضين في الكلالة قضاءً تحدث به النساء في خدورهن ، فخرجت حينئذ حية من البيت ففترقوا ، فقال لو أراد الله عز وجل أن يتم هذا الأمر لأتمه ^(١٤) .

١١ - وعن محمد بن سيرين قال : كانوا في مسير ورأس راحلة حذيفة عند ردف راحلة رسول الله ﷺ ورأس راحلة عمر عند ردف راحلة حذيفة قال : ونزلت : ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ ﴾ فلقاها رسول الله ﷺ حذيفة فلقاها حذيفة عمر ، فلمّا كان بعد ذلك سأل عمر عنها حذيفة فقال : والله إنك لأحمق إن كنت ظننت أنه لقانيها رسول الله ﷺ فلقيتكما كما لقانيها رسول الله ﷺ ، والله لا أزيدك عليها شيئاً أبداً . قال : فكان عمر يقول : اللهم إن كنت بيّنتها له فإنها لم تبين لي كذا ^(١٥) .

١٢ - وروى معدان بن أبي طلحة قال : خطب عمر بن الخطاب يوم الجمعة فقال : إنّي لا أرى بعدي شيئاً هو أهمّ عندي من الكلاله . . . قال : وإن أعش أقض فيها بقضية يقضي بها من يقرأ القرآن ومن لا يقرأ القرآن ^(١٦) .

قراءة في هذه الأخبار :

والمتملّ في الأخبار المنقولة عن عمر بن الخطّاب لا يكاد يمرّ عليها دون توقّف ، فثمّة تساؤلات ، بل اعتراضات لا يمكن الاغضاء عنها :

أ - المستفاد من هذه الروايات أنّ هناك غموضاً لدى الصحابي عمر ابن الخطاب ، في حين أنّه لا غموض في مسألة الكلاله ، كما سيأتي توضيحه لاحقاً ! قال الطبري : « ولا شك أنّ عمر لا يخفى عليه معنى الكلاله من جهة اللغة » ^(١٧) .

ومن الغريب أنّه قال بعد ذلك : « وذلك يدلّ على أنّ معنى الكلاله شرعاً غير مفهوم من الاسم لغة » ^(١٨) .

ب - ولو فرض الغموض فإنّه يرتفع بعد بيان الله ، وبعد سؤال النبي مكرراً إلى حدّ يبدو منه الانزعاج .

ج - لماذا بعد ذلك كلّه يتمنّى عمر أنّه لو كان النبي ﷺ قد بيّن له الكلاله إلى حدّ تتحوّل هذه الأمنية إلى حلم لو تحقّق لكان أحبّ إليه من الدنيا وما فيها ؟ !

د - ولست أدري لماذا تصبح قضية الكلاله - التي هي كسائر أحكام الاسلام - إلى إحدى ثلاث قضايا هي من أهمّ قضايا الأمة الاسلاميه ، أو أهمّها على الاطلاق ؟ !

هـ - لماذا يعزم عمر على أن يعدّ حكماً وقضاً مهماً كان يهزّ الدنيا لو قدّر له أن يرى النور ؟ ! ولم يجد عمر فرصة طيلة حياته للتعبير عن رأيه ؟ ! ولماذا

يجمع كبار الصحابة ويصنع وليمةً من أجل بيان رأيه ؟ ! ألا كان بالإمكان أن يبيّن رأيه لأحدهم ؟ ! وهل هناك قضاء آخر وراء حكم الله ورسوله ؟ !

و - وإن كان الخليفة يمتلك رأياً خاصاً في المسألة ، فلماذا يستشير الصحابة ويطرحون عليه رأياً ببيان بسيط جداً ، ولم يقابلهم بأية مناقشة ؟ ! وهل كان يخش أحدًا فلم يبيع بما لديه ؟ !

ز - ولماذا يعرض الصحابي عمر نفسه إلى الكلمات التي تحط من شأنه والتي صدرت من قبل حذيفة ولا ينبس ببنت شفة ؟ !

ح - مضافاً إلى تساؤلات كثيرة وتناقضات وردت من قبيل : قوله ﷺ لحفصة : « أبوك كتب لك هذا ؟ » في حين أن السؤال كان شفوياً ولم يكن مكتوباً .

وَأَمِ يَهْمُ عُمَرُ بِالِاسْتِئْذَانِ عَلَى مَالِ حَفِيدِهِ وَالِاسْتِئْذَانُ بِهِ ؟ ! يَا تَرَى هَلْ يَغْتَرُّ بِمَالِ زُهَيْدٍ مَعَ مَا يَنْقُلُ عَنْهُ مِنْ زُهْدٍ ؟ !

وَأَمِ حَالُ الْقَدْرِ دُونَ أَنْ يَبَيِّنَ عُمَرُ رَأْيَهُ فِي مَسْأَلَةٍ عَمَلِيَّةٍ ، وَطَالَمَا يَطْرَحُ آرَاءَهُ وَاجْتِهَادَاتِهِ ؟

لهذه المناقشات وغيرها ينتهي المحقق المنصف إلى عدم إمكان التصديق بمثل هذه المرويات التي لا تناسب شأن الصحابي عمر بن الخطاب ولا تتناسب مع ما في الآية الكريمة من بيان .

الأمر الثالث : تحليل بعض المفردات الواردة في هذا النص :

١ - ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ ﴾ الْفَتْيَا وَالْفَتْوَى : الجواب عما يشكل من الأحكام ، ومادق من الأمور ، يقال : استفتيته فافتاني بكذا ^(١٩) ، والاستفتاء : طلب الفتيا .

٢ - ﴿إِنْ﴾ شرطية للفعل المقدّر (هلك) ؛ لأنّها لا تدخل إلّا على الفعل ، و (هلك امرؤ) فعل شرط . والجملة ﴿إِنْ ...﴾ استثنائية لبيان الفتيا .

٣ - ﴿امْرُؤٌ﴾ يقال : مرء ومرأة ، وامرؤ وامرأة .

والمروءة : كمال المرء ، كما أنّ الرجولة كمال الرجل (٢٠) .

وهو فاعل مرفوع بفعل مقدّر يفسّره ﴿هَلَكَ﴾ .

ولحمزة وهشام وقفاً في ﴿إِنْ امْرُؤٌ﴾ عدّة قراءات ، منها :

١ - إبدال الهمزة واو ساكنة (امرؤ) .

٢ - إبدالها واواً مضمومة (امرؤ) فإذا سكّنت للوقف اتّحد مع الوجه الأول .

٤ - ﴿هَلَكَ﴾ والتعبير به دون (مات) أو (توفي) ، أو أمثالهما إشارة لطيفة بأنّ من لا ولد له فهو هالك .

٥ - ﴿لَيْسَ لَهُ وَكَدٌ﴾ صفة لامرئ ، ويحتمل الحال .

٦ - ﴿وَلَهُ أُخْتُ﴾ حال ، أو حال بعد الحال ، ويحتمل العطف على الصفة أيضاً ، أو على الحال ، أو على نفس الشرط (٢١) .

٧ - ﴿فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾ جزاء الشرط .

٨ - ﴿وَهُوَ﴾ الضمير يعود على ﴿امْرُؤٌ﴾ ، وهو مبتدأ .

وعن نافع وأبي عمرو والكسائي وقالون وأبي جعفر والحسن واليزيدي (وهو) بسكون الهاء .

٩ - ﴿يَرِثُهَا﴾ الضمير يعود إلى الأخت ، والجملة الفعلية خبر ، والجملة الاسمية من المبتدأ والخبر جزاء مقدّم ؛ إذ يفهم منه لقوله تعالى : ﴿إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَكَدٌ﴾ .

١٠ - ﴿لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ﴾ اسم (كان) ﴿وَلَدٌ﴾ ، وخبرها ﴿لَهَا﴾ .

١١ - ﴿فَإِنْ كَانَتْ أَثْنَتَيْنِ﴾ وضمير التثنية اسم (كان) و ﴿أَثْنَتَيْنِ﴾ خبرها .
وإنما ذكر ﴿أَثْنَتَيْنِ﴾ دون الاختين وغيره ؛ لأن العبرة بالعدد .

واستشكل بعضهم في الإخبار عن ضمير التثنية ﴿كَانَتْ﴾ بالاثنتين ؛ لأن الخبر لابد أن يفيد معنى غير ما يفيد المبتدأ ، وضمير التثنية دال على الاثنتين ، فلا يفيد الإخبار عنه بما ذكر شيئاً .

وأجيب عنه بوجوه ، منها :

إن اثنتين حال مؤكدة ، وليبان أن العبرة بالعدد ، والخبر محذوف ، أي : فإن كانت الأختان الوارثتان له اثنتين أو أكثر ^(٢٢) .

١٢ - ﴿وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً﴾ ، مرجع ضمير ﴿كَانُوا﴾ الظاهر أنه الورثة ، و ﴿رِجَالًا﴾ صفة أو حال ، وكذا ﴿نِسَاءً﴾ .

أو إن ﴿رِجَالًا وَنِسَاءً﴾ بدل ، والجملة شرطية ، وهي معطوفة على ما تقدم .
وفي الآية تغليب الذكور على الاناث فقد اكتفى بذكر (الإخوة) الذي يعم الأخوات .

١٣ - ﴿فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلِ الْأُنثَيَيْنِ﴾ و ﴿مِثْلُ﴾ مبتدأ مضاف ، و ﴿لِلذَّكَرِ﴾ خبره والجملة جزاء .

وقرأ ابن أبي عبله (فَإِنْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ) ^(٢٣) .

١٤ - ﴿أَنْ تَضَلُّوا﴾ أي : لئلا تضلوا ، وقيل : كراهة أَنْ تَضَلُّوا ^(٢٤) .

وقيل : يبين لكم الضلالة من الهداية فتجنبوا الأولى وتتقوها وتأتوا بالثانية .

البحث الفقهي للنص :

وقد عقدنا البحث ضمن عدة نقاط :

النقطة الأولى - ما هو المراد بالكلاية ؟

١ - إنَّ تحديد المراد بالكلاية أمر مهم ؛ لأنَّه الموضوع للأحكام المذكورة ، وقد تقدَّم البحث بأنَّ المراد بالكلاية لغةً وعرفاً هو : ما عدا الولد والوالد ، وأنَّ المبحوث عنه في هذه الآية والآية (١٢) من السورة نفسها هو خصوص الإخوة والأخوات .

٢ - ليس المراد بالسؤال والاستفتاء المذكور في الآية السؤال عن مفهوم الكلاية ؛ فإنَّ هذا لا معنى له ، فليس القرآن معجماً لغوياً ، ولم يأت بألفاظ غير عربية ولا متعارفة عند العرب ، والمخاطب كان من أهل اللغة ، مضافاً إلى أنَّ الاستفتاء لا يعبر به عن السؤال عن معنى لفظة .

ومضافاً إلى أنَّ الجواب كان لبيان الحكم لا بيان المعنى ؛ فلو كان السؤال عن معنى الكلاية لما تطابق السؤال والجواب ، وهو خلاف البلاغة والفصاحة .
ومضافاً إلى أنَّه لم يُذكر في الآية متعلّق الاستفتاء ، فكما يُحتمل أن يكون عن الكلاية - أي حكمها - كذلك يُحتمل كونه عن الأحكام الإلهية مطلقاً .

٣ - إنَّ كون السؤال عن حكم الكلاية وإن كان غير متعيّن إرادته في الآية ، وإنّما هو احتمال وجيه في مقابل كون المراد هو الأعم ، بخلاف افتراض كون السؤال عن معنى الكلاية فإنَّه غير محتمل قطعاً ، وسبب وجاهة السؤال عن حكم الكلاية يحتمل فيه أحد أمرين :

الأمر الأول : عدم القناعة التامة لدى الجوّ العام - آنذاك - بنظام الإرث الذي شرّعه الإسلام بصورة عامة ؛ باعتباره يخالف الأعراف والتقاليد الجاهلية التي ألفوها .

الأمر الثاني : احتمال وجود غموض في حكم الكلاية من جهة أنَّ المسلمين كانوا يرون النبي ﷺ قبل نزول هذه الآية يطبّق حكم الكلاية على خصوص

كلالة الأم عملاً بالآية السابقة ولا يعمم الحكم ، فلعلهم كانوا يشككون في فعل النبي ولم يعرفوا السبب في عدم تعميمه الحكم لكل كلالة ، وربما يكون في قوله تعالى : ﴿ قُلِ اللَّهُ يُفْتِكُمْ فِي الْكَلَالَةِ ﴾ إشعار بكون الحكم حكماً إلهياً ، وليس من عند النبي ﷺ .

٤ - وأما افتراض أن الحكم في الآية (١٢) - آية الشتاء - كان غامضاً غير مفهوم فوق السؤال عنه مرةً أخرى ، بل مرات ، فهذا الاحتمال غير صحيح ؛ إذ أن القرآن مبين أولاً .

وثانياً : إن المسألة مسألة مقادير وأرقام محددة ومشخصة ، فلا يطالها الغموض ، سيما وأنه لم يذكر هناك للكلالة إلا حكمان : الأول في حالة الاتحاد ، فلكل من الأخ أو الأخت السدس ، والثاني مع تعدد الأخوة والأخوات فهم شركاء في الثلث ، فلا غموض في حكم الكلالة من هذه الجهة أصلاً ، ولو كان هناك غموض ، من ناحية حصر الحكم في خصوص كلالة الأم فهذا أمر تتكفل السنة قولاً أو فعلاً ببيانه ، فلا غموض ، ولماذا لم يكن غموض بالنسبة إلى سهم الأبوين ، أو البنات ، ولف الغموض مسألة الكلالة فحسب ؟ !

٥ - بل دعوى أن حكم الكلالة غامض حتى بعد نزول آية الصيف في منتهى الفساد ؛ لأن الآية وردت كجواب على استفتاء ، ولا يعقل فيها عدم البيان الكامل ومن جميع الجهات ، هذا أولاً .

وثانياً : ورد في آخرها قوله تعالى : ﴿ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ ﴾ وتلاه قوله ﴿ أَنْ تَضَلُّوا ﴾ ، فهل يبقى بعد هذا البيان غموض وإبهام ؟ !

وثالثاً : إن المسألة ليست بتلك التعقيد حتى يحار المخاطب في فهمها إلى حد يتمنى بعض الصحابة أن النبي لو كان قد بينها ، أو يدعي غموض الآية إلى حد بحيث يرمى من قبل صحابي آخر بالحق والغباء ، أو يضطر زيد بن ثابت أن

يمثل الأمر ويقرب المعنى بمثال بسيط ، وهو مثال الشجرة والأغصان . فليست المسألة كانت بمستوى نظرية انشتاين النسبية في الضوء حتى يتعذر فهمها ويستعصي إدراكها على من يسمعها .

فبعد هذا الايضاح والبيان لا عذر للمسلمين في اختلافهم في هذه المسألة بالذات ، بحيث تصبح مادة للجدل العلمي وتثار حولها المناقشات والردّ والبدل والنقض والابرام .

النقطة الثانية - إرث الاخوة :

إذا مات رجل وكان كلاله - ليس له والد ولا ولد - لكن كان له إخوة ، فقد ذكرت الآية لذلك صوراً متعددة من حيث الاتحاد والتعدد واجتماع الذكور والاناث وانفرادهم هي :

الصورة الاولى : إذا كان للميت أخت واحدة فلها النصف ، كالبنت شريطة أن لا يكون له ولد بصريح قوله : ﴿ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ﴾ .

الصورة الثانية : إذا كانت الميتة أخت ولها أخ فهو يرثها شريطة أن لا يكون لها ولد لقوله تعالى : ﴿ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَكَلٌ ﴾ واطلاق إرثه لها وعدم تعيينه بفرض معين يدلّ على أنه يرث المال كلّهُ ، وظاهر الآية أن ذلك فريضة (٢٥) .

الصورة الثالثة : إذا كان للميت أختان كان لهما الثلثان ، كالبنتين بالشرط المتقدم : لمكان العطف على الشرطية الاولى ؛ لقوله تعالى : ﴿ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلَثَانِ مِمَّا تَرَكَ ﴾ .

الصورة الرابعة : إذا كان للميت إخوة وأخوات ورثوا كلّهم لكن بالتفاوت - كما لو اجتمع الأبناء والبنات - للذكر مثل حظّ الانثيين وأيضاً بالشرط المتقدم ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ﴾ .

وهنا عدة أبحاث :

البحث الأول : ما المراد بالولد ؟

الظاهر إرادة مطلق الولد ، ولا فرق بين الذكر والانثى ، وأيضاً لا فرق بين الولد الصلبي وغير الصلبي ؛ للاطلاق ، كما مرّ سابقاً^(٢٦) .

البحث الثاني : إنّ نفي الولد هنا للتأكيد ؛ لأنّ معنى الكلاله مأخوذ فيه فقد الوالدين والولد ، كما هو ظاهر الآية الشريفة ؛ فإنّه لو كان أحدهما موجوداً لذكر سبحانه وتعالى سهمه ؛ لأنّ الآية المباركة في مقام البيان ، مضافاً إلى دلالة السنّة والاجماع عليه .

وإنّما اكتفى عزّ وجلّ بنفي الولد دون الوالدين ؛ إمّا تغليباً ، أو لأجل معلومية الحكم من الآيات المباركة السابقة الواردة في الفرائض ، أو لأجل الردّ على بعض العادات التي كانت سائدة في العصر الجاهلي من تقديم الإخوة على الأولاد^(٢٧) .

البحث الثالث : لا خصوصية لكون الميت ذكراً أو أنثى في الإرث بصورة عامة ، وإنّما المدار على الوارث ، لذا فما ورد في موضوع الصورة الأولى في الآية من ذكر الـ ﴿أَمْرُو﴾ لا يراد التقييد بالميت الذكر دون الأنثى ، وكذا ما ورد في موضوع الصورة الثانية من كون الميت أختاً ، فلا يراد التقييد بالميت الأنثى دون الذكر^(٢٨) . وهذا ما اختاره الإمامية .

لكن ذهب غيرهم الى تفسير (الولد) بالذكر^(٢٩) .

ومن هنا يمكن معرفة حكم ما يلي :

أ - إذا كان الميت أختاً والوارث أخت واحدة ، فحكمها حكم الصورة الاولى نفسه ، أي يكون للأخت النصف .

ب - إذا كان الميت أخاً والوارث أخ واحد ، فحكمه حكم الصورة الثانية ، أي يرث المال كله .

ولم يُنصَّ عليهما في الآية ؛ لكون العرف يُلغي خصوصية الذكورة والأنوثة في المورث .

البحث الرابع : هناك صور لم ينصَّ على حكمها :

أ - إذا كان للميت أخوان فلهما المال كله يقتسمانه بالسوية ، وكذا إذا ترك الميت ثلاثة إخوة فصاعداً .

ب - إذا كان للميت أخ وأخت ، فللذكر مثل حظ الانثيين ، ويصدق على الجميع : الإخوة ، فيدخلون تحت مفهوم قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ﴾ ؛ فَإِنَّ المفهوم منه إن لم يكونوا ذكوراً وإناثاً ؛ بل كانوا ذكوراً فقط فيرثون المال بلا تفاوت ، وإن كانوا إناثاً فقط فقد بَيَّنَّ حكمهنَّ في الفقرة السابقة ، كما سيأتي بيانه .

بل يمكن دعوى استفادة حكم الأخوين ، والإخوة الذكور من قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ ﴾ فَإِنَّ المراد مطلق الأخ ، فيثبت إرث جميع المال .

ولولا نصَّ الآية على الثلثين مع تعدد الأخت لجرى نظير ذلك في قوله تعالى : ﴿ وَلَهُ أَخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ﴾ ، ولقلنا بأنَّ للأخت النصف مطلقاً ، اتحدت ، أو تعددت .

ج - إذا كانت الأخوات ثلاثاً فصاعداً ؛ فلهنَّ الثلثان ؛ لاستفادة ذلك إمَّا من قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ ﴾ ، كما تقدّم من أنَّ المراد : فإن كانت الأختان الوارثتان له اثنتين أو أكثر فالثلثان .

وإمّا بضمّ هذه الآية إلى الآية الاولى في أول السورة (٣٠) التي تعرّضت لحكم البنت والبنات ، ويفهم منهما اتحاد حكم البنت والأخت ، ولو بمعونة السنّة والاجماع ، فراجع .

وكأنّ قرابة أولاد الأب - الميت - في الطبقة الاولى تناظر قرابة إخوته من أبيه في الطبقة الثانية .

وكذلك فإنّ قرابة أولاد الأم - الميتة - تناظر قرابة إخوتها من أبيها .

وليس كذلك قرابة الميت - أمّا كان أو أباً - مع الإخوة من طرف الأم ؛ لدخول طرف ثالث أجنبي وهو الأب الآخر للإخوة من الأم فيرثون حصّة أمهم - التي هي واسطتهم في القرابة - لا أكثر ، وحصّة الأم حدّها الأدنى السدس والأعلى الثلث .

البحث الخامس : إنّ الكلاله الملحوظة في هذه الآية هي غير الكلاله الملحوظة في الآية في أول السورة ؛ وذلك لاختلاف الحكمين في كلّ منها ، فإنّ الفرائض المقدّرة في الآية الاولى قليلة ، فهي إمّا السدس أو الثلث ، في حين أنّ الفرائض المقدّرة في هذه الآية أكثر ، فهي إمّا النصف ، أو الثلثان ، أو المال كلّهُ .

وهذا يدلّ على أنّ قرابة الكلاله فيها أقوى من قرابة الكلاله فيما سبق ، وإلّا لما كان استحقاقها من الإرث أكثر ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ ﴾ ، ومادامت العلاقة هي الإخوة ، فلا سبب للتفاضل إلّا باختلاف الواسطة ، والواسطة إمّا الأم وهي الكلاله الضعيفة ؛ لما بيّناه في البحث السابق ، وإمّا الأم والأب معاً وهي القرابة الأقوى ، وإمّا الأب فقط ، وهي وإن كانت أقوى من كلاله الأم إلّا أنّها أضعف من كلاله الأبوين .

ومن ذلك تتضح إرادة كلاله الأم من الآية الاولى ، والملحوظ في الآية الأخيرة كلاله الابوين أو كلاله الأب .

ويدعم ذلك الاجماع والسنّة المطهّرة .

البحث السادس : إنَّ تعيين الفرائض لكلالة الأم مطلقاً ، وكذلك تعيين الفرائض لكلالة الأبوين أو الأب خاصة مطلقاً يدلان على إمكان اجتماع الكلالات جميعاً .

غير أنَّ الأدلة من السنة دلَّت على عدم اجتماع كلالة الأبوين مع كلالة الأب ، فتقدّم كلالة الأبوين على كلالة الأب ؛ لأقربيتهم .

ولكن لا مانع من اجتماع كلِّ منهما مع كلالة الأم ؛ فإنَّ اجتمعت كلالة الأب وكلالة الأم فإنَّ كانت الأخيرة أختاً واحدة ، فلها السدس ، وإنَّ كانوا أكثر ، فلهم الثلث يقتسمونه بالسوية مطلقاً ، والباقي يعطى لكلالة الأب ، فإنَّ كانت أختاً واحدة ، فلها النصف من الثلثين ، وإنَّ كانت أختين فصاعداً يعطى لهما ثلثا الثلثين ، وإنَّ كانوا ذكوراً وإناثاً فيعطى لهم الثلثان للذكر مثل حظ الانثيين ^(٣١) ، والباقي إمّا يردّ ، أو يعطى للعصبة ، على الخلاف المعروف .

البحث السابع : كما يستفاد من آيتي الكلالة أنَّ السَّهام المذكورة لكلالة الأب فيهما هي : سهم الأخت الواحدة وهو النصف ، وسهم الأختين وهو الثلثان ، وسهم الأخ الواحد وهو المال كلّهُ مشارك غيره من الزوج أو الجدّ ، وسهم الإخوة ذكوراً وإناثاً وهو المال كلّهُ للذكر مثل حظّ الانثيين ، ومن ذلك يعلم بقية السهام ، وهي : سهم الأخوين وهو المال كلّهُ بينهما بالسوية ، ومنها الأخ مع الأخت ، فللذكر مثل حظّ الانثيين ، ويصدق على الجميع الإخوة ^(٣٢) .

البحث الثامن : تدلّ الآية على أنَّ الإخوة من الطبقة الثانية ، وأنَّ الأولاد والآباء من الطبقة الأولى ، ولا تجتمع الطبقتان ، فإنَّ إرث الثانية مشروط بعدم الأولى ، وهو مستفاد من كلمة (الكلالة) ، مضافاً إلى التصريح بعدم الولد في الآية .

البحث القاسع : إنَّ الجدودة ترث ؛ لأنَّهم من ذوي الأرحام ، فتشملهم الآية ﴿ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﴾ ، ولا شك بأنَّ قرابتهم أضعف من قرابة الأولاد والآباء وأقوى من قرابة الخؤولة والعمومة ؛ إذ أنَّ الجدودة ترتبط بالميت بواسطة الوالدين ، والخؤولة والعمومة ترتبط بواسطة الجدودة ، ونسبة الجدودة إلى الميت - الحفيد - توازي نسبة إخوة الميت إليه ؛ لأنَّ كلا النسبتين تتحققان بواسطة واحدة وهي الوالدان للميت ، فالجد والجدَّة يمثلان أبوي والدَي الميت ، وإخوة الميت هم أولاد والدَي الميت ، من هنا يعدُّ الإخوة والأجداد طبقة واحدة ، سواء صدق على الجدودة مصطلح الكلاله ، كما هو الظاهر ، أو لم يصدق ، هذا مع اجتماعهم مع الاخوة .

وإن انفردوا عن الإخوة فينطبق عليهم القانون العام للإرث ، أي أنَّهم يرثون نصيب من يتقربون به ، فلمن يتقرب بالأم الثلث ولمن يتقرب بالأب الثلثان .

البحث العاشر : وأمَّا الخؤولة والعمومة فيستحقون الارث ؛ لأنَّهم من ذوي الأرحام ، فيشملهم قوله تعالى : ﴿ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ ﴾ ، ولا شك بأنَّ قرابتهم أضعف من قرابة مَنْ تقدَّمهم ، فيُجعلون في الطبقة الأخيرة ، وتنطبق عليهم القاعدة العامة من أنَّ لهم نصيب من يتقربون به ، فللخؤولة الثلث وللعمومة الثلثان مع اجتماعهما .

النقطة الثالثة - مكانة النبي ﷺ :

إنَّ في الآية الشريفة إشارة إلى أنَّ الله تعالى لم يكل تشريع الأحكام إلى النبي ﷺ ، وإنَّما هو رسول مبلِّغ من عند الله جلَّ شأنه ^(٣٣) .

الهوامش

- (١) النساء : ١٧٦ .
- (٢) فقه القرآن (الراوندي) ٢ : ٣٢٧ .
- (٣) مسند أحمد (أحمد بن حنبل) ٤ : ٢٩٨ . صحيح البخاري (البخاري) ٥ : ١١٥ .
- (٤) آل عمران : ٩٧ .
- (٥) المائدة : ٣ .
- (٦) البقرة : ٢٨١ .
- (٧) أحكام القرآن (الجصاص) ٢ : ١٢٦ .
- (٨) فقه القرآن (الراوندي) ٢ : ٣٣٨ .
- (٩) أحكام القرآن (الجصاص) ٢ : ١٢٧ .
- (١٠) أحكام القرآن (القرطبي) ٦ : ٢٩ .
- (١١) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٦ : ٢٩ .
- (١٢) المصدر السابق : ٦٩ .
- (١٣) المصدر السابق .
- (١٤) تفسير القرآن العظيم (ابن كثير) ١ : ٦٠٨ .
- (١٥) المصدر السابق .
- (١٦) أحكام القرآن (ابن العربي) ١ : ٣٤٨ .
- (١٧) أحكام القرآن (الطبري) ٢ : ٩٩ .
- (١٨) المصدر السابق .
- (١٩) المفردات (الراغب) : ٦٢٥ .
- (٢٠) المصدر السابق : ٧٦٦ .
- (٢١) آيات الاحكام (الجرجاني) ٢ : ٦١٢ .
- (٢٢) مواهب الرحمن (السبزواري) ١٠ : ٢٣٧ .
- (٢٣) معجم القراءات (الخطيب) ٢ : ٢١٠ - ٢١١ .

- (٢٤) الجامع لأحكام القرآن (القرطبي) ٢٩ : ٦ .
(٢٥) قلائد الدرر (الجزائري) : ٣٥٢ .
(٢٦) آيات الأحكام (الجرجاني) ٢ : ٦١٣ .
(٢٧) مواهب الرحمن (السبزواري) ١٠ : ٢٣٥ .
(٢٨) المصدر السابق : ٢٣٦ .
(٢٩) أحكام القرآن (الطبري) ٢ : ١٠٣ .
(٣٠) النساء : ١٢ .
(٣١) مواهب الرحمن (السبزواري) ١٠ : ٢٣٩ - ٢٤٠ .
(٣٢) المصدر السابق : ٢٤٠ .
(٣٣) المصدر السابق .

قاعدة التسامح في أدلة السنن

□ الشيخ مجتبى الأعرافي

تمهيد :

لا شك في أن الحجية لا تكون مجعولة لمطلق خبر الواحد ، بل هي مجعولة إمّا لخبر العادل ، كما هو أحد المباني في حجية خبر الواحد ، وعليه فلا يعتمد على خبر غير العادل وإن كان ثقةً في قوله ، أو أنها مجعولة لخبر الثقة ، كما هو مبنى آخر في هذه المسألة فيمكن لإثبات الحكم الشرعي أن يعتمد على خبر الثقة وإن لم يكن عادلاً ، أو أن الحجية كما هي ثابتة لخبر العادل والثقة ، كذلك ثابتة لخبر الإمامي الممدوح الذي لم يظهر فسقه ولا عدله ، وعلى هذا المبنى يكون الخبر الحسن كالخبر الصحيح والموثق حجة يمكن الاستناد إليه لإثبات الحكم الشرعي ، أو أن الحجية مجعولة للخبر الموثوق بصدوره سواء كان الراوي ثقةً أم لا .

وكيف كان ، فعلى جميع المباني يكون الخبر الضعيف خارجاً عن موضوع الحجية ، فإذا لم يكن راوي الرواية عادلاً ولا ثقة ولا امامياً ممدوحاً ولم يحصل وثوق بصدور روايته من المعصوم (عليه السلام) فلا يجوز الاستناد إلى روايته لإثبات الحكم الشرعي ، وكذا إذا لم يحرز ذلك .

ولكن المنسوب إلى المشهور (١) أنه يستثنى من ذلك باب السنن والمستحبات فيجوز لإثبات الأحكام الاستحبابية أن يستند إلى الروايات الضعيفة

في السند ، بل إلى كل ما يكشف عن ترتب الثواب على فعل أو ترك ، وقد عبّر عن ذلك بالتسامح في أدلة السنن والآداب .

وعمة ما يستند في ذلك هو الأخبار الآتية المعروفة بأخبار (من بلغ) والتي دلّت على أنّ من بلغه شيء من الثواب فعمله كان له أجر ذلك الثواب ؛ بدعوى دلالتها على مسألة أصولية وهي حجية الخبر الضعيف إذا كان متضمناً لبيان سنة من السنن ومستحب من المستحبات .

بينما ادّعى جماعة من الفقهاء أنّ تلك الأخبار لا تدلّ على شيء سوى الإرشاد إلى ما يحكم به العقل من حسن الانقياد فلا تتضمّن تشريعاً مولوياً زائداً أصلاً .

وادّعى بعضهم أنّها تدلّ على استحباب العمل البالغ عليه الثواب بعنوانه الثانوي ، فيكون مفادها حكماً فقهيّاً ثانوياً ، وغير ذلك من الأقوال والوجوه المحتملة في مفاد الأخبار ، وسيأتي البحث فيها إن شاء الله تعالى .

الروايات الواردة في القاعدة :

وقبل الورود في البحث ينبغي التعرّض لنصّ الروايات والأخبار وهي كما يلي :

١ - ما رواه أحمد بن أبي عبد الله البرقي في المحاسن عن علي بن الحكم عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له ، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله » ^(٢) .

٢ - ما رواه محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له ، وإن لم يكن على ما بلغه » ^(٣) .

٣ - ما رواه محمد بن علي بن بابويه في ثواب الأعمال عن أبيه عن علي بن

موسى عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن هشام عن صفوان عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « من بلغه شيء من الثواب على شيء من خير فعله كان له أجر ذلك ، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله » (٤) .

٤ - ما رواه أحمد بن أبي عبد الله البرقي عن أبيه عن أحمد بن النضر عن محمد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله كان له ذلك الثواب ، وإن كان النبي صلى الله عليه وآله لم يقله » (٥) .

٥ - ما رواه محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن سنان عن عمران الزعفراني عن محمد بن مروان قال : « سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : « من بلغه ثواب من الله على عمل عمل ذلك العمل إلتماس ذلك الثواب أوتيه ، وإن لم يكن الحديث كما بلغه » (٦) .

٦ - ما رواه السيد بن طاووس في الإقبال عن الصادق عليه السلام قال : « من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له أجر ذلك ، وإن لم يكن الأمر كما بلغه » (٧) .

٧ - ما في عدة الداعي لابن فهد قال : روى الصدوق عن محمد بن يعقوب بطرقه عن الأئمة عليهم السلام : « أن من بلغه شيء من الخير فعمل به كان من الثواب ما بلغه ، وإن لم يكن الأمر كما نقل إليه » (٨) .

٨ - ما في عدة الداعي أيضاً من طريق العامة عن عبد الرحمن الحلواني مرفوعاً إلى جابر عبد الله الأنصاري قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : « من بلغه من الله فضيلة فأخذ بها وعمل بما فيها إيماناً ورجاء ثوابه أعطاه الله تعالى ذلك وإن لم يكن كذلك » (٩) .

تبويب البحث :

يقع الكلام هنا في عدة جهات :

الجهة الاولى - في سند أخبار (من بلغ) :

المعتبر سنداً من هذه الأخبار هو الخبر الأول وهو صحيح هشام بن سالم ، وكذا الثاني بناءً على وثاقة ابراهيم بن هاشم كما هو الصحيح .
وأما سائر الأخبار فلا يتم سندها :

أما الخبر الثالث فلوقوع علي بن موسى الكمندانى في السند فإنه مجهول لم يوثق ، نعم روى عنه الأجلء مثل الكليني وعلي بن بابويه إلا أن ذلك لا يدل على التوثيق كما حقق في محله .

وأما الخبر الرابع فلو قوع محمد بن مروان في السند فإنه مجهول ، إلا أن يقال إن صفوان وابن أبي عمير قد روايا عنه ، وبمقتضى شهادة الشيخ الطوسي تدل في العدة ^(١٠) أنهما من جملة الثلاثة الذين لا يروون إلا عن ثقة يصبح الخبر موثقاً .

وأما الخبر الخامس فكفى في الحكم بضعفه وقوع محمد بن سنان وعمران الزعفراني المجهول في سنده . وأما ضعف سند بقية الأخبار فواضح .

وأما دعوى تواتر هذه الأخبار فلا وجه لها ؛ لأن رواتها كانوا قليلين بدرجة لا يكفي هذا العدد القليل لحصول القطع أو الاطمئنان بصورها من المعصوم عليه السلام ، فإن اثنين منها رواهما هشام بن سالم وواحداً منها رواه هشام عن صفوان واثنين منها رواه محمد بن مروان ، وواحداً منها رواه جابر واثنين منها لا سند لهما .

الجهة الثانية - في الاحتمالات والأقوال في مفاد أخبار (من بلغ) :

الأقوال والوجوه المحتملة في مفاد الاخبار متعدّدة وهي كما يلي :

١ - إن مفادها مجرد الوعد والإخبار بفضل الله وعدم حرمان من أمّته

وعمل بما بلغ عليه الثواب ، فإنّها يدلّ على أنّ المولى سبحانه لا يخيّب ما أمّله ورجاه فيعطيه بفضلّه وإحسانه ذلك الثواب البالغ وإن لم يكن الأمر على ما بلغه ولم يصادف الواقع ، فتكون هذه الأخبار ناظرة إلى العمل فارغاً عن وقوعه من العامل ، لا أنّها ناظرة إليه قبل صدوره عنه ، فلا يستفاد منها الحثّ والترغيب نحو العمل ، ولا يكون الثواب الموعود به في هذه الأخبار من أجل استحقاق العامل ، بل إنّ من باب التفضّل من الله تعالى ، ولم يستبعد ذلك بعض الفقهاء^(١١) ، كما اختاره بعض آخر^(١٢) .

٢ - إنّ مفاد هذه الأخبار هو أنّه إذا ورد خبر يدلّ على مقدار من الثواب على عمل أحرز أنّه راجح ومستحبّ شرعاً من قبل ، كما إذا ورد في الخبر مثلاً أنّ من صلّى صلاة الليل فله أربعة قصور في الجنّة فأتى به الشخص بداعي ذلك المقدار من الثواب يعطيه الله تعالى ذلك الثواب بعينه وإن لم يكن الخبر موافقاً للواقع ، والمقصود من ذلك ليس مجرد الإخبار أو الوعد الصرّف بإعطاء الثواب ، بل المقصود منه هو الترغيب والوعد المولوي بالثواب ؛ وذلك لأنّ الثواب الموعود به بما أنّه لم يكن قطعياً بل احتمالياً فتتقص وتضعف محرّكية الأمر الاستحبابي الذي يجوز تركه في حدّ نفسه ، فمن أجل تكميل ضعف محرّكية بلوغ الثواب وعدم إهمال الطلب النديبي الثابت من قبل وعد الشارع بما هو مولى بنفس الثواب البالغ وإن لم يصادف الخبر للواقع .

وعلى هذا الاحتمال لا مجال للتمسك بهذه النصوص لإثبات استحباب العمل الذي لم يثبت استحبابه في الرتبة السابقة ؛ لأنّه تمسك بالعام في الشبهة المصدقية لذلك العام ؛ إذ أخذ في موضوع دليل العام الفراغ عن خيرية ورجحان العمل البالغ عليه الثواب في الرتبة السابقة .

٣ - إنّ مفاد الأخبار جعل الحجّة لمطلق البلوغ فيما إذا دلّ الخبر على حكم استحبابي ، ومعنى ذلك هو إسقاط شرائط الحجّة في مورد المستحبات ، وعليه

فلا يعتبر أن يكون الخبر الدالّ على الاستحباب صحيحاً في السند . بل يكفي الخبر الضعيف سنداً لإثبات استحباب الفعل ، وقد نسب ذلك إلى المشهور كما تقدّم .

٤ - إنّ مفاد الأخبار جعل استحباب الاحتباط في مورد بلوغ الثواب من دون جعل الحجة للخبر الضعيف ، وترتيب آثار ذلك عليه . ويظهر من بعض الأعلام ترجيح ذلك (١٣) .

٥ - إنّ مفادها ترتّب الثواب على الانقياد الحاصل من الفعل برجاء كونه مطلوباً شرعاً وبداعي طلب الثواب الموعود به ، وعليه فهذه النصوص تكون إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الانقياد ، واختار ذلك جمع من الفقهاء والأصوليين (١٤) .

٦ - إنّ مفادها جعل حكم الاستحباب والندب للفعل البالغ عليه الثواب بهذا العنوان الثاني ، فالفعل بعد طرؤ عنوان بلوغ الثواب عليه يصبح مستحباً شرعياً واقعياً كسائر المستحبات الشرعية الواقعية بسبب طرؤ العناوين الثانوية مثل النذر والعهد . واختار ذلك جمع آخرون (١٥) .

الفرق بين الاحتمالات :

والفرق بين هذه الاحتمالات هو أنّه بناءً على الاحتمال الأوّل تدلّ أخبار (من بلغ) على مجرد الوعد بالثواب لمصلحة في نفس الوعد ، بينما بناءً على سائر الاحتمالات ما عدا الاحتمال الثاني تدلّ تلك الأخبار على ترتّب الثواب على العمل البالغ عليه الثواب ، وذلك بداعي الحثّ والترغيب الناشيء من ملاك في نفس العمل .

وأما بناءً على الاحتمال الثاني فيكون ذلك بداعي الحثّ والترغيب المولوي ، إلا أنّه من أجل جبر نقص محركية الثواب البالغ وعدم إهمال العمل الثابت

رجحانه واستحبابه في الرتبة السابقة ، فليس المقصود من الترغيب حينئذ إثبات استحباب العمل الذي لم يثبت استحبابه ورجحانه في الرتبة السابقة .

ويمتاز الاحتمال الخامس عن الاحتمال الثاني والثالث والرابع والسادس بأنه بناءً على الاحتمال الخامس يكون الترغيب صادراً من الشارع بما هو عاقل لا بما هو مولى ، وبناءً على سائر الاحتمالات المذكورة يكون صادراً منه بما هو مولى .

ويمتاز الاحتمال السادس عن الاحتمال الثالث والرابع بأنّ الترغيب في السادس يكون بملاك نفسي بعنوان البلوغ في نفس العمل وإن كان الخبر مخالفاً للواقع ، وفي الثالث والرابع يكون الترغيب طريقياً وبملاك التحقّظ على الملاكات الواقعية .

وبكلمة أخرى : أنّ الحكم في السادس حكم واقعي لعنوان ثانوي ، بينما الحكم في الثالث والرابع حكم ظاهري لعنوان أولي .

الجهة الثالثة - في أدلة الأقوال والاحتمالات المذكورة وما يرد عليها :

أمّا الاحتمال الأوّل وإن كان يوافق الظهور الأوّل للأخبار في ثبوت الثواب والأجر للعمل البالغ عليه الثواب من دون تعرّض فيها لإثبات استحبابه ورجحانه أو حجية الخبر الدالّ على ترتّب الثواب عليه أو غير ذلك ممّا يشتمل على الحثّ والترغيب ، إلا أنّ ظهورها الثانوي يقتضي أنّها بصدد جعل الداعي للعمل نظير ما دلّ على أنّ من زار الحسين (عليه السلام) فله كذا وكذا ، وعلى هذا فتكون أخبار (من بلغ) في مقام بيان حال العمل قبل صدوره من العامل والحثّ والترغيب نحو العمل إمّا بنحو المولوية النفسية أو الطريقية أو بنحو الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد أو غير ذلك من الوجوه الدالّة على الترغيب ، لا لبيان تفضله سبحانه باعطاء الثواب الموعود به بعد وقوع العمل ، وفي تعبير الأجر الوارد في هذه الأحاديث إشارة إلى ذلك فإنّه يدلّ على أنّ الثواب الذي وُعد به إنّما يكون

من أجل استحقاقه لا لتفضّل المولى واحسانه عليه .

وبالجملة إنّ ظاهر هذه الروايات هو أنّ الشارع يكون بصدد الحث والترغيب والطلب لا مجرد الإخبار أو الوعد الصرف .

وأما الاحتمال الثاني فاستدلّ له بما في بعض هذه الأخبار من قوله ﷺ : « من بلغه شيء من الثواب على شيء من خير » الظاهر في المفروغية عن خيرية ورجحان العمل البالغ عليه الثواب في الرتبة السابقة ، وسائر الأخبار وإن كان إطلاقها يشمل بلوغ الثواب على عمل لم يثبت استحبابه في الرتبة السابقة ، إلا أنّها محمولة على الخبر المزبور حملاً للمطلق على المقيّد .

وأما حمل الخير في الخبر على الخير العنواني لا الواقعي فهو مخالف للظهور العرفي للعنوان .

ولكن يرد عليه أنّ الخبر المذكور وإن لم يدلّ على ثبوت استحباب أصل الفعل والترغيب إليه ولكن يمكن أن يستفاد منه استحباب الخصوصية ورجحانها فيما إذا ورد الثواب على الخصوصية ، وهو أيضاً حكم شرعي ، كما إذا ورد الأجر على صلاة ركعتين في ليلة خاصة وذكر له فضيلة عظيمة أو قراءة سورة معينة في ليلة ونحو ذلك ، وعلى هذا فتثبت بذلك مشروعية الخصوصية واستحبابها .

على أنّه لا موجب هنا لحمل المطلق على المقيّد ؛ إذ لا منافاة بين الحكيم، مضافاً إلى ذلك أنّ الخبر الدالّ على ترتّب الثواب على العمل الثابت رجحانه وخيرته مسبقاً - وهو خبر الصدوق - ضعيف سنداً بعليّ بن موسى الكمندانى المجهول كما تقدّم .

وأما الاحتمال الثالث - وهو أن تكون الأخبار دالّة على جعل الحجية لمطلق البلوغ في مورد المستحبات - فيرد عليه أنّ ما ورد في هذه النصوص من ترتّب الثواب على العمل وإن لم يطابق الخبر للواقع ولم يقله النبي ﷺ ينفي احتمال

كون هذه النصوص بصدد جعل الحجية للخبر الضعيف في المستحبات ؛ لأنّ الحجية هي جعل الخبر طريقاً إلى الواقع ، ومعنى ذلك هو إلغاء احتمال الخلاف ، وهو لا يجتمع مع فرض عدم ثبوت المؤدّى في الواقع في موضوع الحجية ؛ لأنّ معناه حفظ احتمال الخلاف ، ومن الواضح عدم معقولية الجمع بين حفظ احتمال الخلاف وبين إلغاء احتماله .

وأما الاحتمال الرابع - أي كون الأخبار بصدد جعل الأمر الظاهري على مستوى الأمر بالاحتياط - فيرد عليه أنّ الأمر الظاهري الطريقي لا يكون إلا بداعي التحفّظ على الواقع ، وعليه فلا بدّ أن يكون متعلّقه ممّا ينحفظ معه الواقع مثل عنوان الاحتياط . ولم يرد هذا العنوان في النصوص ؛ إذ العنوان الوارد فيها هو ما بلغ عليه الثواب ، وهو ليس مثل عنوان الاحتياط الذي ينحفظ معه الواقع .

وأما الإرادة عليه بأنّ التعبير الوارد في مثل قوله ﷺ : « وإن كان رسول الله ﷺ لم يقله » لا يناسب عرفاً نكتة جعل الحكم الظاهري التي هي التحفّظ على الملاكات الواقعية ، فغير وارد ؛ لأنّه يصحّ إن أُريد من هذا التعبير بيان احتمال عدم وجود الملاكات الواقعية وراء جميع الأعمال التي بلغ عليها الثواب إلا أنّ هذا غير مراد قطعاً ، بل المراد بيان أنّه يمكن ويحتمل أن لا يكون هناك ملاك واقعي في بعض الموارد ، وهذا البيان لا ينافي بل يناسب كون هذه الأخبار بصدد جعل الحكم الظاهري على مستوى الأمر بالاحتياط .

وأما الاحتمال الخامس - وهو أن يكون مفاد الأخبار الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد - فيبيني على أنّ موضوع ترتّب الثواب هو فعل محتمل الثواب بداعي الثواب المحتمل ، فالعمل ليس بمطلوب شرعاً بل هو انقياد يستقلّ به العقل ، وعليه فلا يكشف ترتّب الثواب عن رجحان آخر مقتضى للثواب . وأما الاحتمال السادس - وهو أن يكون مفاد الأخبار استحباب العمل بالعنوان الثانوي الطارئ وهو عنوان بلوغ الثواب عليه - فيبيني على أنّ موضوع ترتّب الثواب في

النصوص هو فعل محتمل الثواب بالبلوغ لا بداعي الثواب المحتمل ، فالعمل مطلوب شرعاً ؛ إذا وجه لترتب الثواب على العمل حينئذ سوى تعلق الأمر به .

واستدلَّ المحقق الخراساني لإثبات الاحتمال الأخير وتعيينه بظهور بعض الأخبار المتقدمة كصحيح هشام بن سالم ونحوه مما ليس فيه تقييد بالإتيان بداعي طلب قول النبي ﷺ ، أو إلتماس الثواب في ترتب الثواب على ذات العمل البالغ عليه الثواب لا على العمل بداعي طلب الثواب ورجاء كونه مطلوباً شرعاً (١٦) .

وقيل في وجه الظهور : إنَّ الأجر في قوله ﷺ : « كان أجر ذلك له » مضاف إلى اسم الإشارة فيكون المشار إليه هو نفس العمل ومرجع الضمير في قوله ﷺ : « فعمله » هو العمل على نحو الاستخدام ؛ إذ الثواب فعل الشارع ولا يتعلّق عمل المكلف به والقرينة عليه قوله ﷺ : « كان أجر ذلك له » فإنَّ لفظة (ذلك) إشارة إلى العمل لا إلى الثواب ، ومهما كان الأجر المجعول مترتباً على نفس العمل يستكشف إنَّ أنَّ العمل قد تعلق به الأمر الاستجابي النفسي ؛ إذ لا موجب حينئذٍ لترتب الثواب على العمل سوى رجحانه شرعاً وتعلق الأمر به ، وعليه ففي الحقيقة تكون الجملة خبراً في مقام الإنشاء ، فوزان الصحيحة وزان سائر الروايات الواردة في بيان المستحبات بذكر الأجور المترتبة عليها في مقام التحريض والترغيب ، فإنَّ ذلك أوقع في النفوس من مجرد الأمر والطلب النديبي .

ولا يخفى أنَّ تمامية الاستدلال بظهور قوله ﷺ : « كان أجر ذلك له » تبني على إثبات كون متعلّق الأجر والثواب نفس العمل وعدم دلالة الفاء في قوله ﷺ : « فعمله » على تقيّد العمل بالإتيان به بداعي تحصيل الثواب ، وإلا فلا يستفاد الاستحباب من الرواية ؛ لأنَّ المشار إليه هو العمل المقيد بالإتيان بداعي طلب الثواب المحتمل ، لا ذات العمل .

وقد قرّب المحقّق الإصفهاني الاستدلال بالرواية على الاستحباب بأنَّ الظاهر

من الثواب في الشرط - أي قوله ﷺ : ومن بلغه ثواب على عمل - هو الثواب على العمل بذاته لا بداعي الثواب المحتمل ، لأنّ مضمون الخبر الضعيف هو ترتّب الثواب على ذات العمل كما أنّ ذلك هو مضمون الخبر الصحيح . وكذا ظاهر الثواب والأجر في الجزاء - أي قوله ﷺ : كان اجر ذلك له - هو الثواب على ذات العمل ، لأنّه يكون بصدد تقرير ذلك الثواب البالغ وتثبيته ، ومقتضى ذلك ثبوته لنفس العمل ؛ لأنّه هو الذي بلغ عليه الثواب ، فلو ثبت بهذه الأخبار لغير ذات العمل لزم أن يكون ثواباً آخر لموضوع آخر ، وهو ينافي ظهور الشرط في ترتّب الثواب على ذات العمل .

وفيه : أنّ ورود أخبار (من بلغ) في مقام تقرير الثواب البالغ وتثبيته وإن كان مقتضاه وحدة الثواب الموعود به مع الثواب البالغ في المتعلّق كما أنّ مقتضاه وحدته معه في الكمّ والكيف ، إلا أنّه مع دلالة الفاء على تقيّد العمل بالإتيان به بداعي طلب الثواب تدلّ الأخبار على اختلاف متعلّق الثواب الموعود بهذه الأخبار مع الثواب البالغ ، وعليه فالمقصود من هذه الأخبار هو إثبات الثواب البالغ كمّاً وكيفاً لا أكثر .

والمهمّ هنا هو البحث عن أنّ الفاء في قوله ﷺ : « فعمله » هل تدلّ على ترتّب الثواب على العمل الخاص وهو ما أتى به بداعي احتمال المطلوبة ورجاء الثواب أم لا ؟

ذهب المحقق الخراساني إلى أنّ الفاء في قوله ﷺ : « فعمله » وإن كانت دالّة على التفرّيع والسببية وأنّ الباعث للمكافء وداعيه على العمل هو طلب الثواب وإلتماسه ، إلا أنّ ذلك لا يوجب تعنون العمل بهذا العنوان وتقيده واختصاصه به ، فإنّ ذلك محال وممتنع ، وعليه فلا منافاة بين ظهور الفاء في السببية والتفرّيع وكون الثواب داعياً إلى العمل وبين ظهور هذه النصوص في ترتّب الثواب على ذات العمل .

وجه امتناع كون الداعي وجهاً وعنواناً للفعل هو أن داعي الشيء علته ، والعلّة واقعة في الرتبة المتقدّمة على رتبة المعلول . ومن الواضح أنّه يستحيل أن يكون ما في الرتبة المتقدّمة قيداً لما في الرتبة المتأخّرة ، وعليه فلا يمكن أن يكون الداعي قيداً وعنواناً للعمل الذي هو المعلول .

وعلى هذا يلزم من تقييد العمل بالداعي محذور ثبوتي ، ومعه لابدّ أن يكون الأجر والثواب مترتباً على العمل لا بداعي طلب الثواب ^(١٧) .

ويرد عليه : أن العمل ليس مقيداً بنفس الداعي حتّى يقال : إنّ تعنون العمل بالداعي وتقيده به أمر مستحيل ، بل هو مقيد بعنوان منتزع من العمل كعنوان الصدور الذي هو حيثيّة قائمة بنفس العمل ، وليس في الرتبة المتقدّمة عليه فلا استحالة في ذلك ، وليس هذا من تقييد العمل بذات العلّة والداعي ، وعليه فلا محذور ثبوتاً في أن تتعلّق دعوة المولى وترغيه بالعمل الصادر عن داعي تحصيل الثواب الموعد به .

وبالجملة يمكن أن يكون عنوان الصدور ونحوه وجهاً وعنواناً للعمل بحيث يوجب تغيير الحكم والأثر المترتب عليه ، ومن هنا يقال : إنّ ضرب اليتيم الصادر بداعي التأديب يكون حسناً وبداعي التشفيّ قبيحاً .

وهناك وجه آخر ذكره المحقق الإصفهاني وهو أن الفاء وإن كانت ظاهرة في التفرّيع إلا أن التفرّيع كما يمكن أن يكون من باب تفرّيع المعلول على علته الغائية - بمعنى انبعاث العمل عن الثواب المحتمل - كذلك يمكن أن يكون من باب ترتيب مدخول الفاء على ما قبلها من دون أن يكون المرتّب عليه علّة غائية للمرتّب ، نظير قول القائل : (سمع الأذان فبادر إلى المسجد) فإنّ الداعي للمبادرة ليس سماع الأذان بل تحصيل فضيلة المبادرة . ويمكن الحمل على ذلك التفرّيع في قوله ﷺ : « فعمله » بلحاظ أن العمل المترتب عليه الثواب حيث كان متقوماً ببلوغ الثواب عليه رتبه على بلوغ الثواب ، وعليه فمجرّد كون الفاء للتفرّيع لا يعيّن

كونه من باب تفريع المعلول على علته الغائية حتى ينافي ظهور تلك الأخبار في ترتب الثواب على نفس العمل ، وعليه فلا وجه حينئذ لاستظهار أخذ داعوية تحصيل الثواب في موضوع ترتب الثواب ^(١٨) .

ويرد عليه :

أولاً : أنَّ ظاهر الفاء عرفاً في قوله ﴿فَعَمَلُهُ﴾ : « فعمله » التي كانت عاطفة هو أنَّها للسببية لا أنَّها للترتيب أو التعقيب ، نظير قوله تعالى : ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ ^(١٩) ، فالجملة المزبورة بقرينة الفاء ظاهرة في أنَّ داعوية تحصيل الثواب مأخوذة في موضوع ترتب الثواب ، وعليه فلا دلالة لها على الاستحباب ؛ لأنَّ الثواب مترتب على العمل المقيّد بداعي تحصيل الثواب ، فالمراد من الثواب في الجزاء هو الثواب المترتب على الانقياد لا على إطاعة الأمر الندبي .

بل يمكن أن يقال : إنَّ ظاهر الجملة المزبورة هو تفرّع العمل على داعي طلب الثواب وإن لم تدخل الفاء عليها ، فلو قال : (من بلغه شيء من الثواب على عمل وعمل فله أجر ذلك) فإنَّ ظاهره أيضاً هو أخذ داعوية طلب الثواب البالغ في موضوع ترتب الثواب .

وأما قياس المقام بقول القائل : (سمع الأذان فبادر إلى المسجد) فغير تام ؛ لعدم تصوّر داعوية سماع الأذان للمبادرة إلى المسجد ؛ إذ الداعي ما يكون بوجوده العيني مترتباً على العمل وبوجوده الذهني سابقاً عليه ، وسماع الأذان لا يترتب خارجاً على المبادرة .

والصحيح قياس المقام بقول القائل : (سمع الثواب على المبادرة إلى المسجد فبادر) ، فإنَّ ظاهره أنَّ الداعي للمبادرة هو تحصيل ثوابها ، كما أنَّ الداعي للعمل في المقام هو حصول الثواب ، فإنَّه فائدة مترتبة على العمل ويكون سابقاً عليه بوجوده الذهني ، نعم بلوغ الثواب على العمل ليس فائدة مترتبة على العمل ، بل

إنما يتحقق قبل العمل ، فلا يكون علةً غائية داعية إلى العمل ، بل هو عنوان طريقي إلى ما هو الداعي والعلة الغائية للعمل .

والحاصل أنَّ البلوغ وإن لم يكن داعياً للعمل بل يمتنع ذلك كما تقدّم ، إلا أنَّه لا مانع من أن يكون الثواب البالغ الموعود به داعياً له وظاهر التفريع في هذه الأحاديث هو أنَّ طلب الثواب الموعود به هو الداعي والدافع المباشر الى العمل ، لا أنَّه موضوع للداعي كما في قول القائل : (سمع الأذان فبادر الى المسجد) و (دخل الوقت فصلّيت) ، وعليه فظاهر قوله ﷺ : « فعله » هو أن الموضوع لترتب الثواب هو العمل المأتي به لطلب الثواب البالغ ورجاء إدراك الواقع .

وثانياً : أنَّه على فرض دوران الأمر بين كون الفاء للسببية وكونها لمطلق التفريع - كما هو المستفاد من كلامه - لا وجه لدعوى ظهور النصوص في استحباب العمل ؛ لأنّها مقرونة بما يصلح للقرينية المانعة عن انعقاد ظهورها في ترتب الثواب على ذات العمل ، وذلك لاحتمال كون الفاء للسببية ، وبناءً على هذا الاحتمال الثواب مترتب على العمل الخاص المأتي به بداعي طلب الثواب الموعود به ، فلا تدلّ هذه الأخبار على استحباب العمل البالغ عليه الثواب .

فقد ظهر إلى هنا أنَّ قوله ﷺ : « فعله » بقرينة الفاء دالّ على أنَّ الموضوع لترتب الثواب هو العمل المأتي به بداعي طلب الثواب ، ومعنى ذلك هو أنَّ الأخبار تكون إرشاداً الى حكم العقل بحسن الانقياد .

ويدلّ على ذلك أيضاً قوله ﷺ في رواية محمد بن مروان : « ... طلب قول النبي ﷺ ... » فإنّ لفظ « طلب » منصوب لكونه مفعولاً لأجله ، ومن الواضح أنَّ ظاهره هو القيدية وأنَّه تحديد للموضوع ، فالموضوع هو العمل المقيّد بالإتيان به بداعي طلب قول النبي ﷺ ، ومثله قوله ﷺ في رواية أخرى لمحمد بن مروان : « ... إلتماس ذلك الثواب ... » ، هذا بحسب مقام الإثبات وظهور الدليل ، وقد تقدّم أنَّه لا محذور ثبوتاً في تعلق دعوة المولى وترغيبه بالعمل الصادر عن داعي

طلب الثواب البالغ . ولكن ذهب المحقق الإصفهاني إلى أنَّ المقصود من ذكر الطلب أو الإلتماس في كلام الامام (عليه السلام) ليس تقييد الموضوع ، بل المقصود من ذلك هو الإشارة إلى أمر طبعي عادي يتحقق في الخارج وهو أنَّ من بلغه الثواب على عمل يدعوه الثواب البالغ بطبعه وبحسب العادة ، فلا يستفاد من هذين العنوانين أنَّ موضوع ترتب الثواب مقيد بهما تعبداً وشرعاً ، فالموضوع هو ذات العمل من دون أن يؤخذ هذا الداعي الطبعي العادي قيداً للموضوع (٢٠) .

ويلاحظ عليه : أنَّ الأصل في القيود هو أنَّها للاحتراز والتقييد ، ولا موجب هنا لسقوط هذا الأصل وحمل عنوان الطلب والإلتماس في كلام الإمام (عليه السلام) على مجرد الحكاية عن أمر طبعي عادي ، فإنَّ الظاهر منهما أنَّهما يكونان لتقييد الموضوع وتحديده ، فالموضوع لترتب الثواب هو العمل الخاص وهو ما أتى به بداعي طلب قول النبي (صلى الله عليه وآله) وإلتماس الثواب لا ذات العمل .

على أنَّ مقتضى الأصل الجاري في كلمات الشارع المقدس هو أنَّ كلَّ ما ورد في كلامه إنما هو للتعبد والشرعية ، وعليه فلا بد من حمل العنوانين المذكورين على التعبد والشرعية ، وحملهما على مجرد الحكاية عن الخارج وعن قضية عادية يكون مخالفاً لمقتضى هذا الأصل ؛ فإنَّ الحكاية عن الخارج ليس من شأن الشارع بما هو شارع ، وبالجمله أنَّ ذكر العنوانين المذكورين ليس إلّا من أجل تقييد الموضوع وجعل حصّة خاصّة .

ثمَّ إنّه كما عرفت أنَّ ظاهر عنوان الطلب والإلتماس في كلام الإمام (عليه السلام) هو تقييد العمل ، كذلك عرفت أنَّ المراد الجدّي في الجزاء أي قوله (عليه السلام) : « كان له ذلك الثواب » هو أنَّ العمل حسن ومحبوب ، وعليه فظاهر الجملة هو أنَّ ما هو الموجب لكون العمل حسناً ومحبوباً هو الإتيان بالعمل المقيد بالإتيان به بداعي طلب الثواب .

وعليه فيكون ذكر الطلب أو الإلتماس من أجل أنَّ ذلك شرط لكون العمل

محبوباً وحسناً وجعل هذه الحصّة ، وعليه فلا وجه لدعوى أنّ الموضوع هو ذات العمل لا العمل المقيّد باعتبار أنّ ذكر ذلك ليس من أجل تقييد المتعلّق وجعل هذه الحصّة ، بل من أجل أنّ ذلك شرط الترتّب الثواب في كلّ مطلوب مولوي ؛ وذلك لمخالفة ما ذكر لظهور الروايتين .

وقد ظهر إلى هنا أنّ ظاهر أخبار (من بلغ) هو الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد ، ولا يستفاد منها الاستحباب النفسي ، وأضف إلى ذلك أنّ العنوان المذكور في هذه الأخبار ليس من العناوين الموجبة لتغيير الملاك ؛ فإنّ العمل الذي ليست فيه مصلحة لا يصير ذا مصلحة بمجرد إخبار المخبر بأنّه ذو ثواب ، وهذا بخلاف العناوين الثانوية مثل عنوان العهد ؛ فإنّ العمل يصير بسبب طروّ هذا العنوان ذا مصلحة ؛ إذ العمل الذي لم يتعلّق به العهد ليس مساوياً للعمل الذي تعلّق به هذا العنوان ، ووجه ذلك أنّ العهد يكون عند العقلاء من العناوين المغيرة للملاك والحكم ، وأمّا عنوان البلوغ الذي هو من العناوين الطريقية لا الموضوعية فلا يوجب تغيير الملاك في العمل .

ثمّ إنّ بقي هنا أمران :

الأمر الأوّل - قد ذكر المحقّق النائيّني تكلّف وجهاً آخر لاستفادة الاستحباب النفسي من أخبار (من بلغ) ، وهو أن قوله ﷺ : « فعمله » جملة خبرية واقعة موقع الإنشاء ، فهي تفيد الأمر ، وتكون بمنزلة قوله : « فاعمل » الدالّ على المطلوبة والبعث ^(٢١) .

ويرد عليه : أنّ الجملة الخبرية إنّما تدلّ على الأمر والبعث إذا كانت جملة حمليّة أو وقعت موقع الجزاء ، وأمّا إذا كانت شرطاً في الجملة الشرطية أو من توابعه كما في هذه الأخبار حيث إنّ الفاء هنا عاطفة لا للجزاء ، فلا تدلّ الجملة المزبورة على البعث والأمر ؛ لأنّ الشرط وما هو تابع له بمنزلة الموضوع ، ومن الواضح أنّ الموضوع بما هو موضوع يكون مأخوذاً مفروض الوجود من دون

أن يكون المولى بصدد البعث والتحريك والدعوة إليه .

الأمر الثاني : إنَّ هناك عدَّة إشكالات أوردت على القول بأنَّ مفاد أخبار (من بلغ) هو الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد :

منها - إنَّ تحديد الثواب بخصوص ما بلغ أمر خارج عن وظيفة العقل ، لأنَّ العقل لا يستقلَّ إلا بحسن العمل انقياداً وترتَّب أصل الثواب عليه ، مع أنَّه قد تعلَّق وعد الشارع في هذه النصوص بمقدار الثواب المترتَّب على العمل ، وعليه فما دلَّت عليه الأخبار أجنبي عن حكم العقل .

ولكنَّه غير وارد ؛ لأنَّ تحديد الثواب في هذه النصوص يكون من باب الوعد المولوي والتفضّل من المولى سبحانه ، وهذا لا ينافي حملها على الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد ، ونظير ذلك ما دلَّ على الوعد بترتَّب ثواب خاصّ على الإطاعة في قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ﴾ (٢٢) ، فإنَّ تحديد الثواب في مورد الإطاعة الحقيقية لا ينافي كون الأمر بالإطاعة أمراً إرشادياً إلى حكم العقل ، ووجه ذلك أنَّ حكم العقل بحسن الانقياد ولزوم الإطاعة يكون بالنسبة إلى تعيين مقدار الثواب لا بشرط لا بشرط لا ، وعليه فلا يمنع تعيين مقدار الثواب من دلالة أخبار (من بلغ) على الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد .

وهكذا يظهر أنَّ مفاد أخبار (من بلغ) يتألَّف من أمرين : أحدهما : الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد ، والآخر : الترغيب المولوي إلى طلب الثواب المعين . ويمكن أن يقال : إنَّ هناك فرقاً بين الموالي العرفية والمولى الحقيقي سبحانه وتعالى ، ففي مورد الانقياد في الموالي العرفية لا يستقلَّ العقل إلا بحسن الانقياد وأصل ترتَّب الثواب عليه فلا حكم للعقل في هذا المورد بمقدار الثواب ، وأمّا في مورد الانقياد للمولى الحقيقي الذي لا نهاية للطفه على الخلق ، فإذا وعد بمقدار من الثواب فالعقل يستقلَّ باستحقاق الثواب على الانقياد بالمقدار

الذي عيّنه ، وعليه فمدلول الأخبار رأساً يكون إرشاداً إلى حكم العقل ، فيزول الإشكال .

ومنها - أنّ داعي العمل والعلّة الغائية له ما يكون بوجوده العيني مترتباً على العمل وبوجوده الذهني سابقاً عليه ، وبلوغ الثواب إنّما يتحقّق قبل العمل لا بعده ، وليس فائدة مترتبة على العمل ، فلا يكون علّة غائيّة داعية إلى العمل ، فلا يستفاد من الأخبار أنّها إرشاد إلى حكم العقل .

والجواب عنه : أنّ عنوان البلوغ أو السماع عنوان طريقي لا موضوعية له ، فما هو الداعي في الواقع هو حصول الثواب البالغ الموعود به وهو فائدة مترتبة على العمل .

ومنها - أنّ حمل النصوص على الإرشاد يوجب إلغاء خصوصية البلوغ والسماع ، لأنّ حكم العقل بحسن الانقياد لا يختصّ بمورد البلوغ والسماع ، بل يجري في كلّ مورد تحتمل فيه مطلوبة الفعل وإن لم يكن بعنوان البلوغ .

والجواب عنه : إنّ عنوان البلوغ أو السماع يدلّ على أنّ الانقياد في مورد البلوغ يوجب ترتّب الثواب البالغ المعين بتمامه ، وهذه المزيّة لا توجد في سائر موارد الانقياد ، وثبوت هذه المزيّة إمّا يكون بحكم العقل أو لوعده مولويّ كما تقدّم ، وعلى أيّ حال لا منافاة بين حمل الأخبار على الإرشاد وبين حفظ خصوصية البلوغ ، كما لا منافاة بين حملها على الإرشاد وبين الوعد بمقدار الثواب .

الجهة الرابعة - في تنبيهات القاعدة :

١ - شمول أخبار من بلغ للأخبار الضعيفة الدالّة على الموضوعات الخارجية :

إنّ أخبار (من بلغ) - بناءً على أنّ مفادها هو جعل الحجية للخبر الضعيف في المستحبات - تشمل الأخبار غير المعتبرة الدالّة على الموضوعات الخارجية مثل

ما ورد عنهم عليه السلام من تعيين المساجد والمراقد ونحوها مما تتعلّق بها أحكام نديبة غير واجبة ، فإذا ورد في خبر ضعيف أنّ هذا الموضع مسجد فيحكم باستحباب الصلاة فيه ، وكذا إذا ورد أنّ هذا الموضع الخاصّ مدفن نبيّ من الأنبياء عليه السلام فيحكم حينئذٍ باستحباب الحضور عنده .

والوجه في ذلك : أنّ الإخبار بالموضوع الخارجي يكون في الواقع إخباراً بالملازمة عن استحباب ورجحان العمل الذي يتعلّق بذلك الموضوع الخارجي ، فكما تشمل أخبار (من بلغ) الخبر الضعيف الذي يكون مدلوله المطابقي استحباب العمل وترتّب الثواب ، كذلك تشمل الخبر الضعيف الذي كون مدلوله الإلتزامي الاستحباب وترتّب الثواب وإن كان مدلوله المطابقي هو الإخبار عن الموضوع الخارجي .

فإذا ورد في خبر أنّ هذا الموضع مدفن نبيّ من الأنبياء عليه السلام فمدلوله الإلتزامي هو أنّ هذا الموضع يكون من المواضع التي يستحب الحضور عندها .

نعم ، لو ترتّب على هذا الخبر حكم آخر غير الاستحباب فلا يكون مشمولاً لأخبار (من بلغ) ، فإذا ورد في الخبر الضعيف أنّ هذا الموضع مسجد فإنّه يترتّب عليه استحباب الصلاة ونحوه من الأحكام النديبة ، لا وجوب إزالة النجاسة عنه أو جواز الاعتكاف فيه أو نحو ذلك .

هذا إذا كان العمل المتعلّق بالموضوع الخارجي من غير مقولة القول ، وأمّا إذا كان العمل من مقولة القول ، كما إذا ورد في خبر ضعيف ما يدلّ على فضيلة من الفضائل التي يتحلّى بها الأئمة المعصومون عليهم السلام ومناقبهم ، فالعمل بهذا الخبر هو نشر تلك الفضيلة الواردة فيه ، والإخبار بوقوعها من دون نسبة إلى الحكاية على حدّ الإخبار بالامور والوقائع الواردة في الأخبار المعتبرة ، ومثل ذلك الأخبار الواردة فيها المواظ أو ما نزل على الأئمة عليهم السلام من المصائب .

وقد تعرّض لهذه المسألة الشهيد الأول تذّكر حيث قال : « إن أخبار الفضائل يتسامح فيها عند أهل العلم » ^(٢٣) وكذا الشهيد الثاني تذّكر حيث قال : « جَوَزَ الأكثر العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواظ وفصائل الأعمال لا في صفات الله وأحكام الحلال والحرام ، وهو حسن ، حيث لم يبلغ الضعيف حدّ الوضع والاختلاق » ^(٢٤) .

ومراد به بالعمل هو نقل هذه الأمور واستماعها وضبطها في القلب وترتيب الآثار عليها .

وكيف كان فقد ذهب الشيخ الأعظم الأنصاري تذّكر إلى جواز ذلك ^(٢٥) ، بينما ذهب جمع من الفقهاء إلى عدم جوازه ^(٢٦) .

وتفصيل الكلام في المقام هو أنّه إن كان المختار في مفاد أخبار (من بلغ) هو جعل الحجّة للخبر الضعيف فقد يقال إنّّه لا محذور في ذلك ، فإذا ورد في الخبر الضعيف ما يدلّ على ما نزل على سيّد الشهداء عليه السلام من المصائب فالعمل بهذا الخبر نقل تلك المصيبة وذكرها للبكاء والإبكاء ، وبما أنّ الخبر الضعيف صار حجة بدلالة أخبار (من بلغ) فلا بأس بنقل المصيبة من دون نسبة إلى الحكاية ، فكما يجوز ذلك فيما إذا ورد ذلك في الخبر الصحيح ، ولا يكون ذلك من القول بغير علم ولا من الكذب ، كذلك فيما إذا ورد في الخبر الضعيف .

إلا أن ما ذكر إنّما يتمّ إذا كانت الحجّة المَجْعولة للخبر الضعيف ثابتة بالسيرة العقلائية ونحوها ممّا يدلّ على أنّ جعل الحجّة يكون بملاك الكشف عن الواقع ، ولكن لا يستفاد من أخبار (من بلغ) أن نكتة جعل الحجية للخبر الضعيف هي الكشف عن الواقع ، فهذه الحجية لم تكن بدرجة توجب ترتّب آثار القطع الموضوعي عليه ، وهذا بخلاف الخبر الذي يكون دليل حجّيته السيرة العقلائية ، لأنّها تدلّ على أنّ نكتة جعل الحجية هي الكاشفية عن الواقع ، فيقوم هذا الخبر مقام القطع الموضوعي ويترتّب عليه أثره .

وأما إذا كان المختار في مفاد الأخبار جعل الاستحباب للعمل البالغ عليه الثواب أو الارشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد فقد ذهب الشيخ نَدْوَى إلى أنه يجوز حينئذٍ الإخبار بما ورد في الخبر الضعيف من الفضائل والمصائب ونحوها من دون نسبة إلى الحكاية ؛ وذلك لحكم العقل بحسن العمل حينئذٍ مع أمن المضرة فيه على تقدير عدم موافقة الخبر للواقع ^(٢٧) .

ومن الواضح أن العقل إنما يحكم بحسن النقل والإخبار إذا كانت فيه مصلحة تامة غير مزاحمة بالمفسدة ، وأما إذا كانت في نقل ما لم يعلم مطابقتها للواقع والإخبار عنه مفسدة توجب الحكم بقبحه عقلاً أو عقلاً وشرعاً فلا يحكم العقل بحسن النقل والإخبار .

وقد ذهب المحقق الإصفهاني نَدْوَى إلى أنه قبيح عقلاً ومحرم شرعاً ؛ وذلك لصدق عنوان الكذب في المقام ، قال بما هو نصّه : « لا ينبغي الريب في أن الصدق الخبري والكذب الخبري لا حكم لهما عقلاً ولا شرعاً ، وإنما المناط في الحسن والقبح والجواز والحرمة بالصدق والكذب المخبريين . ولا ريب في أن الصدق المخبري هو القول الموافق للواقع بحسب اعتقاد المخبر ، إلا أن الكلام في الكذب المخبري المقابل للصدق المخبري هل بينهما التقابل بالتضاد أو بنحو العدم والملكة ، بمعنى أن الكذب المخبري هو القول الذي يعتقد أنه خلاف الواقع ، أو القول الذي لا يعتقد أنه موافق للواقع فما لا ثبوت له في ظرف وجدان المخبر كذب ، ولا ينحصر الكذب فيما يعتقد أنه ليس كذلك في الواقع . والتحقيق : أن التقابل بينهما بنحو العدم والملكة ، وهو المعبر عنه في لسان الشرع بالقول بغير علم ، فما لا علم به ولا حجة عليه يندرج الحكاية عنه في الكذب القبيح عقلاً والمحرم شرعاً » ^(٢٨) .

ويلاحظ عليه : أن المرجع في تعيين مفهوم الصدق والكذب كسائر العناوين الواردة في الأدلة والخطابات الشرعية هو العرف ، وظاهر عنوان الصدق

عرفاً هو مطابقة القول للواقع ، كما أنّ ظاهر عنوان الكذب عرفاً هو مخالفة القول للواقع ، ولا يكون إحراز المطابقة مأخوذاً في مفهوم الصدق ، كما لا يكون إحراز المخالفة مأخوذاً في مفهوم الكذب ، فالصدق هو القول الموافق للواقع سواء أحرز ذلك أم لا ، والكذب هو القول المخالف للواقع سواء أحرز ذلك أم لا ، ويعبّر عن الصدق والكذب بهذا المعنى بالصدق والكذب الخبريين ، ومن الواضح أنّ الصدق والكذب بهذا المعنى يتعلّق بهما الحكم العقلي والشرعي ، فإنّ المخبر إذا أخبر بخبر كان مخالفاً للواقع فإنّه يصدق أنّه كذب وإن لم يحرز ذلك ، ويكون محكوماً بالقبح عقلاً ، إلا أنه ليس قبحاً فاعلياً على تقدير عدم الإحراز بل قبحاً فعلياً ، فالكذب بهذا المعنى له حكم عقلاً ، كما أنّ له حكماً شرعاً ؛ إذ ليست واقعة إلا وهي محكومة بأحد الأحكام الخمسة ، وكذا الأمر في الصدق فإنّه محكوم بحكم عقلي وشرعي أيضاً ، ولو أحرز المخبر مطابقة الخبر للواقع فأخبر فإنّه كما هو محكوم بالحسن الفعلي ، كذلك محكوم بالحسن الفاعلي ، ولو أحرز عدم مطابقته للواقع فأخبر فإنّه محكوم بالقبح الفعلي والفاعلي معاً .

فما أفاده من أنّ الصدق والكذب الخبريين لا حكم لهما عقلاً ولا شرعاً غير تامّ ، وكذا ما أفاده من أنّه إذا لم يحرز عدم مطابقة الخبر للواقع فأخبر فيصدق عنوان الكذب ؛ لما ذكرناه من أنّ الكذب هو القول المخالف للواقع ، فمتى لم يحرز موافقته للواقع ولا مخالفته فيكون شبهة مصداقية لعنوان الكذب .

هذا ، والظاهر أنّ الإخبار بما لا يعلم مطابقته للواقع غير جائز شرعاً وإن كان في قبحه عقلاً تاملاً ؛ وذلك لظهور قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ ^(٢٩) فإنّ الاقتفاء المنهيّ عنه كما يشمل الاعتقاد بما لا يعلم والعمل به ، كذلك يشمل القول بغير علم ، وكذا ظاهر معتبرة علي بن جعفر عن أخيه موسى ابن جعفر عن آبائه عليهم السلام في حديث قال : « ليس لك أن تتكلّم بما شئت ، لأنّ الله عزّ وجلّ يقول : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ » ^(٣٠) .

فإن ظاهر التعليل أنَّ الآية الشريفة تشمل القول بغير علم ، كما يستفاد من استشهداد الامام عليه السلام بها أنَّ القول بغير علم مندرج فيما هو المراد بالموصول في قوله عليه السلام : « بما شئت » وظاهر قوله عليه السلام : « ليس لك » عدم الجواز والحرمة .

ولو نوقش في دلالتهما وكذا في الروايات التي استدلَّ بها على حرمة القول بغير علم ، لنحكم أيضاً بحرمة الإخبار والنقل في المقام ، لجريان الاستصحاب ، فإنَّ المصيبة - مثلاً التي نشك في حدوثها نعلم بعدم حدوثها سابقاً فيجري استصحاب عدم حدوثها ، ومقتضاه عدم جواز الإخبار بحدوث تلك المصيبة ، كما أنَّ مقتضاه جواز الإخبار بعدم حدوثها ، وبذلك ينحلَّ العلم الإجمالي الحاصل لنا أولاً بحرمة الإخبار إمَّا عن حدوثها أو عن عدم حدوثها ، فإنَّه مع جريان الأصل في بعض الأطراف بلا معارض لا يكون العلم الاجمالي مؤثراً . وعلى هذا فيجوز الإخبار عن عدم الحدوث لا عن الحدوث .

وهكذا يظهر أنَّه لا يجوز نقل الأخبار الواردة فيها المصائب أو الفضائل أو المواعظ أو نحوها والإخبار بها من دون نسبة إلى الحكاية ، نعم يجوز النقل والإخبار على نحو الحكاية من دون إشكال في ذلك .

٢ - شمول أخبار (من بلغ) للخبر الضعيف في الدلالة :

إذا كان سند الخبر صحيحاً ومعتبراً ولكن لم تكن دلالته على الاستحباب والرجحان تامة ، فهل يمكن إثبات الاستحباب بتلك الدلالة غير التامة الضعيفة أم لا ؟

ذكر الشيخ الاعظم الانصاري رحمه الله انه قد يجري على لسان بعض معاصريه القول بإمكان ذلك ، فكما يتسامح في سند الخبر ولا يعتنى بضعفه فيثبت الاستحباب بالخبر الضعيف في السند ، كذلك يتسامح في دلالته ، فيمكن إثبات استحباب العمل بالخبر الذي تكون دلالته على الاستحباب ضعيفة غير تامة (٣١) .

والصحيح عدم إمكان ذلك ؛ لأنّ الموضوع في أخبار (من بلغ) بلوغ الثواب و سماعه ، فما لم يبلغ الثواب إلى المكلف ولم يسمعه لم يثبت الاستحباب ، ومع ضعف دلالة الخبر وعدم ظهوره لا يصدق عنوان البلوغ والسماع ، فالموضوع منتفٍ حينئذٍ .

٣ - الثمرة بين القول باستحباب العمل البالغ عليه الثواب وبين القول بحجية البلوغ : يقع الكلام أولاً في الثمرة بين القولين في مقام الإفتاء وثانياً في الثمرة العملية بين القولين :

أمّا الثمرة بينهما في مقام الإفتاء فقد يقال : إنّ الثمرة بينهما تظهر فيما إذا وصل الفقيه خبر ضعيف دالّ على الاستحباب فيجوز له الافتاء بالاستحباب للعامي الذي لم يصله الخبر الضعيف بناءً على القول بجعل الحجية ؛ لأنّ الحجية وإن كانت مجعولة في حقّ من بلغه الخبر الضعيف وهو المجتهد خاصّة ، إلا أنّ مفاد الخبر الضعيف الذي صار حجة هو استحباب العمل على جميع المكلفين ، وعليه فللفقيه الإفتاء على طبق مضمون الخبر الضعيف .

وأمّا بناءً على جعل الاستحباب النفسي بعنوان البلوغ فليس له ذلك ؛ لأنّ موضوع الاستحباب هو البلوغ ، وهذا الموضوع لم يتحقق بشأن العامي الذي لم يصله الخبر الضعيف .

ولو أراد أن يفتي بالاستحباب فلا بدّ أن يقيّد موضوعه بمن بلغه الثواب أو يخبر أولاً بأنّ في المورد خبراً ضعيفاً دالاً على رجحان الفعل ثمّ يفتي باستحبابه . ولكن هذه الثمرة إنّما تتمّ إذا استفدنا من أخبار (من بلغ) - بناءً على القول بأنّ مفادها هو جعل حجة الخبر الضعيف - أنّ الحجية الثابتة له تكون بملاك الكاشفية العقلانية وقوة الاحتمال كما في الأمارات والحجج العقلانية بحيث يكون موضوع الحجية واقع الخبر الدالّ على الثواب ، ولكن لو قلنا إنّ غاية ما يستفاد من أخبار (من بلغ) هو مجرد حجة الخبر الضعيف واعتباره ولكن لا

بملاك الكاشفية العقلانية وقوة الاحتمال فالبلوغ فيها مأخوذ بنحو الموضوعية لا الطريقية ، وعليه فالبلوغ خصوصية لثبوت الحجّة بحيث لا يمكن إلغاء هذه الخصوصية والتعدّي لمن لم يثبت في حقّه هذه الخصوصية ، وعلى هذا فكما لا يجوز للفقهاء أن يفتي باستحباب العمل للعامة الذي لم يصله الخبر الضعيف بناءً على القول بأنّ مفاد الأخبار استحباب العمل البالغ عليه الثواب ، كذلك لا يجوز له ذلك بناءً على القول بأنّ مفادها هو حجية الخبر الضعيف ، وعليه فلا ثمة بين القولين في مقام الإفتاء .

ثمّ إنّّه لو كان المبنى في مفاد الأخبار هو أنّها إرشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد أو أنّها إخبار عن فضله سبحانه فليس للفقهاء أن يفتي باستحباب العمل شرعاً ، بل لابدّ أن يقول في مقام الإفتاء إنّ المكلف يأتي بالعمل ببراءة المطلوبة .

وأما الثمرة الفقهية العملية بين القول بأنّ مفاد أخبار (من بلغ) هو جعل الحجية للخبر الضعيف في باب السنن والقول بأنّ مفادها هو جعل الاستحباب النفسي على طبق عنوان البلوغ فقد يقال إنّها تظهر فيما إذا ورد خبر ضعيف يدلّ على استحباب شيء كالمشي بعد الطعام مثلاً وورد خبر صحيح يدلّ على حرمة ، فعلى القول الأول يكون الخبر الضعيف حجّة ومعارضاً للخبر الصحيح ، وعلى القول الآخر ليس الأمر كذلك ، بل يكون الفعل بعنوانه الأوّل حراماً وبمعنوان بلوغ الثواب عليه مستحباً ، فيدخل ذلك في باب تراحم الملاكين والمقتضيين للحكم ، لا في باب التعارض .

وفيه - أنّ أخبار (من بلغ) لا تشمل فرض بلوغ الثواب في مورد يحتمل فيه العقاب فضلاً عما إذا بلغ فيه العقاب كما هو المفروض ، مثل هذا الفرض خارج عن مدلول الأخبار رأساً .

وقد تعرّض بعض الأعلام لهذه الثمرة ثم أورد عليه بالايثار المذكور ، وقد

نفى وجود ثمرة عملية فقهية بين القولين ؛ إذ يفتي المجتهد على أيّ تقدير باستحباب العمل البالغ عليه الثواب إمّا لطرّو عنوان البلوغ أو للخبر الضعيف الذي ثبتت حجّيته تعبدّاً فلا فرق بينهما فيما يهمّ الفقيه .

ولكن في قبال ذلك ذكر بعض آخر من الأعلام عدّة ثمرات بين القولين ، فليراجع كلامه في المقام في تقريراته ^(٣٢) .

٤ - الثمرة بين القول باستحباب العمل شرعاً والقول بحسنه عقلاً :

قد تقدّم التعرّض للثمرة بين القولين في مقام الفتوى ، وأمّا الثمرة العملية الفقهية بينهما فقد ذكر الشيخ الأعظم الأنصاري تَتَرُّ هنا موردين : الأول - ما لو دلّ خبر ضعيف على ترتّب الثواب على غسل المسترسل من اللحية في الوضوء ، فبناءً على ثبوت الاستحباب بالخبر الضعيف فيجوز المسح ببّلته ، وعلى عدم ثبوته به فلا يجوز المسح بها ؛ لعدم كونه من أجزاء الوضوء حينئذٍ ^(٣٣) .

ومن الواضح أنّ جواز المسح بالبّلة المذكورة يتوقّف على إثبات جزئية غسل المسترسل من اللحية من الوضوء ، وإلا فمجرّد إثبات إستحباب غسله لا يكفي للحكم بجواز المسح بالبّلة المذكورة ؛ إذ يعتبر أن تكون البّلة التي يمسح بها من نداوة الوضوء ، والبّلة المذكورة بناءً على عدم الجزئية ليست من نداوة الوضوء ، بل هي ماء خارجي .

ولكنّ الظاهر أنّ المفروض في كلام الشيخ تَتَرُّ دلالة الخبر الضعيف على كون غسله جزءً من الوضوء ؛ ولعلّ الوجه في ذلك هو أنّ الأوامر الواردة في المركّبات تكون إرشاداً إلى الجزئية والقيدية فاذا ورد الأمر بشيء في الصلاة مثلاً فإنّه ليس أمراً نفسياً بل هو إرشاد إلى أنّه جزء للصلاة ، وفي المقام نقول أيضاً إنّ مدلول الخبر الضعيف محمول على الإرشادية إلى جزئية غسل المسترسل للوضوء الذي هو من المركّبات .

ولكن المحذور في المقام إنّما هو محذور ثبوتي ، لأنّه لا يعقل أن يكون شيء واحد جزءاً للماهية وفي نفس الوقت أن يكون مستحباً ؛ وذلك لأنّ الجزئية مساوق لافتراض الدخل في الماهية وتقوّمها بذلك الشيء ، وهو منافٍ لمفهوم الاستحباب الذي معناه عدم الدخل وجواز الترك ، وعليه فلا تتم الثمرة المذكورة .

وقد أُورد عليها بإيراد آخر ، وهو أنّه لا دليل على جواز المسح ببِلّة الوضوء مطلقاً حتّى من الأجزاء المستحبة ، وإنّما ثبت جواز المسح من الأجزاء الأصليّة ، فالقول باستحباب غسل المسترسل من اللحية لا يستلزم جواز المسح ببِلّته ، وعليه فلا تتمّ الثمرة (٣٤) .

وفيه - أنه بعد القول بأنَّ غسل المسترسل من اللحية يكون جزءً للوضوء ودخله في طبيعة الوضوء فمع المسح ببائتة يصدق المسح بندواة الوضوء .

نعم ، لو قلنا بأنَّ غسل المسترسل من اللحية ليس جزءاً للوضوء فلا يصدق على المسح ببِلته المسح بنداوة الوضوء ؛ لأنَّ المراد بماء الوضوء هو الماء الموجود في محالِّه وأجزائه ، وعلى هذا التقدير ليس المسترسل من اللحية من محالِّ الوضوء وأجزائه ، فلا فرق بينه وبين البلَّة الواقعة على الثوب أو البدن .

المورد الثاني : ما لو دلّ خبر ضعيف على استحباب الوضوء لغاية خاصة كقراءة القرآن أو النوم مثلاً فإنه على القول باستحبابه شرعاً يرتفع به الحدث ، وكذا بناءً على القول بأن مفاد الأخبار هو جعل الحجية للخبر الضعيف ، وأمّا بناءً على القول بالإرشاد أو الإخبار عن فضل الله تعالى فلا يرتفع به الحدث (٣٥) .

وأورد عليه بأنه لم يثبت أن كل وضوء مستحب يكون رافعاً للحدث ، فإنه قد يستحب الوضوء كالوضوء في الجنب أو الحائض في بعض الأحوال مع أنه لا يرتفع به الحدث ، وكذا الوضوء التجديدي مستحب مع أنه لا يرتفع به الحدث .

وفيه - أن مقتضى الإطلاقات أن الوضوء رافع للحدث الأصغر ما إذا كان المورد قابلاً لذلك ولم يكن هناك مانع ، كما في الجنب والحائض فإنها محدثان بالحدث الأكبر ، فعدم ارتفاع الحدث فيهما إنما هو من جهة مانعية المانع وعدم قابلية المورد ، فلا ينتقض بذلك على الارتفاع في مورد قابل كما في المقام ، ومن ذلك يظهر الحال في الوضوء التجديدي .

ثم إن هذه الثمرة مبنية على القول بعدم استحباب الوضوء نفسياً من دون أن يقصد به غاية من الغايات ، وإلا فإن قلنا باستحبابه كذلك فلا تتم الثمرة المذكورة ؛ إذ يكون نفس الوضوء مستحباً ورافعاً للحدث سواء ثبت استحبابه لغاية خاصة أم لم يثبت .

٥ - شمول أخبار (من بلغ) للخبر الضعيف الدالّ على الوجوب :

قد صرح المحقق النائي تذوّ بأن أخبار (من بلغ) تشمل الخبر الضعيف الدالّ على الوجوب ، فيثبت به الاستحباب والرجحان . واستدلّ عليه بأن إطلاق الأخبار يقتضي عدم اختصاصها بما إذا بلغ الثواب على الفعل فقط من دون اشتماله على العقاب على الترك ، بل يعمّ ما اشتمل على العقاب على الترك ، فإذا دلّ خبر ضعيف على وجوب فعل فيثبت به الاستحباب والرجحان ، و أمّا المنع من الترك فلا ؛ لأنّه مندفع بالأصل ^(٣٦) .

وينبغي قبل البحث الإشارة إلى ما ذهب إليه الأصوليون في كيفية دلالة مادة الأمر أو صيغته على الوجوب ومنشأ هذه الدلالة ، ذهب المحقق النائي إلى أن الوجوب ليس مدلولاً للدليل اللفظي ، وإنما مدلوله طلب الفعل فحسب ، والوجوب إنما يكون بحكم العقل ، فإن الطلب إذا صدر من المولى ولم يقترن بالترخيص في المخالفة يحكم العقل بأن مقتضى وظيفة العبودية لزوم امتثاله وإطاعته ، ومن ذلك ينتزع عنوان الوجوب ، كما أنّه إذا أقام المولى قرينة على الترخيص لا يحكم العقل بلزوم الموافقة ، ومن ذلك ينتزع عنوان الاستحباب ، فكلّ من الوجوب

والاستحباب شأن من شؤون حكم العقل المتعلق بطلب المولى (٣٧).

وزهب المحقق العراقى تَدَكُّرُ إلى أَنَّ الوجوب ليس مدلولاً للدليل اللفظي، وإنَّما مدلوله ما هو الجامع بين الإرادة الشديدة والضعيفة، والوجوب إنَّما هو مستفاد من إطلاق الدليل ومقدمات الحكمة، فَإِنَّ المولى إذا أمر بشيء وكان في مقام البيان ولم ينصب قرينة على إرادة الجامع أو المرتبة الضعيفة من الإرادة فمقتضى الإطلاق وعدم نصب القرينة هو حمل الأمر على بيان المرتبة الشديدة، حيث إنَّ بيانها لا يحتاج إلى مؤونة زائدة دون بيان المرتبة الضعيفة (٣٨).

وهناك قول آخر وهو أَنَّ الوجوب يكون مدلولاً لفظياً لصيغة الأمر أو مادته وهو مركَّب من جزءين: طلب الفعل والمنع من الترك.

والمبنى الآخر في المسألة هو أَنَّ الوجوب وإن كان مدلولاً للفظ إلا أَنَّهُ ليس بأمر مركَّب، بل هو أمر بسيط وهو المرتبة الشديدة من الطلب والإرادة. ثمَّ إِنَّه بناءً على القول الأول - وهو قول المحقق النائيني تَدَكُّرُ - فلا مانع من شمول أخبار (من بلغ) للخبر الضعيف الدالَّ على الوجوب؛ لأنَّ مدلول الخبر ليس إلا مطلوبة العمل ومحبوبة متعلِّق الأمر، والوجوب على هذا المبنى يكون بحكم العقل، فيتحقق بهذا الخبر موضوع الأخبار وهو بلوغ الثواب، فيثبت بذلك رجحان العمل، وبما أَنَّ موضوع حكم العقل بلزوم الموافقة لم يتحقق هنا فلا يحكم العقل بالوجوب واللزوم؛ لأنَّ موضوعه الحجَّة، والخبر الضعيف ليس بحجَّة.

هذا بناءً على استفادة جعل الاستحباب لطورَ عنوان البلوغ الثانوي، وأمَّا بناءً على جعل الحجية فالخبر الضعيف وإن كان حجَّة إلا أنَّ الحجية الثابتة بأخبار (من بلغ) هي الحجية المحدودة بمقدار بلوغ الثواب، وأمَّا الزائد على ذلك فغير ثابت بتلك الأخبار، وعليه فيثبت الرجحان فقط لا للزوم والوجوب.

وأما بناءً على المبنى الثاني فكذلك يمكن إثبات الاستحباب بالخبر الدالَّ على

الوجوب ؛ لأنّ الخبر يكون حجة بالنسبة إلى أصل الجامع بين الإرادة الشديدة والضعيفة ، ولكن لا يثبت به الوجوب ؛ لأنّ مقدمات الحكمة والإطلاق إنّما تقتضي إرادة الرتبة الشديدة إذا كان الخبر حجة من هذه الجهة ، ولكنّ الحجية الثابتة بأخبار (من بلغ) هي الحجية المحدودة بمقدار بلوغ الثواب ، فيثبت به الطلب والرجحان فقط .

هذا بناءً على استفادة جعل الحجية ، وأمّا بناءً على استفادة الاستحباب النفسي فالأمر كذلك ؛ لأنّ موضوع الأخبار وهو بلوغ الثواب يتحقّق بذلك الخبر الضعيف ، فإنّه يدلّ على ترتّب الثواب بالملازمة .

وأما على القول بتركّب الوجوب من طلب الفعل والمنع من الترك فأيضاً يكون موضوع الأخبار متحققاً ؛ لأنّ الخبر الضعيف من جهة اشتماله على طلب الفعل وأصل الرجحان يصدق حينئذٍ بلوغ الثواب ، هذا بناءً على استفادة جعل الاستحباب ، وكذلك بناءً على استفادة جعل الحجية ، فإنّ الخبر الضعيف يبيّض في مضمونه ، فيؤخذ به من جهة دلالته على أصل الرجحان ، ويترك من جهة دلالته على المنع من الترك .

وأما على القول ببساطة الوجوب فكذلك يثبت الرجحان بالخبر الضعيف الدالّ على الوجوب ؛ وذلك لأنّ الخبر الضعيف وإن لم يكن مشمولاً لأخبار (من بلغ) بملاحظة مدلوله المطابقي وهو الوجوب ، إلا أنّه بملاحظة مدلوله الإلزامي وهو ترتّب الثواب يكون مشمولاً لأخبار (من بلغ) ، وحجية الخبر الضعيف في مدلوله الإلزامي لا تكون ثابتة بنفس دليل حجية الخبر في مدلوله المطابقي ، بل هي ثابتة بدليل آخر وهو أخبار (من بلغ) ، ولا محذور في التفكيك في الحجة بين المدلول المطابقي والمدلول الإلزامي بهذا النحو .

وهكذا يظهر أنّه على جميع المباني المذكورة يمكن إثبات رجحان العمل واستحبابه بالخبر الدالّ على وجوبه .

٦ - شمول أخبار (من بلغ) للخبر الضعيف الدالّ على الكراهة :

المنسوب إلى المشهور إلحاق الكراهة بالاستحباب في التسامح في دليلها ، فإنّ أخبار (من بلغ) كما تدلّ على جعل الحجية للخبر الضعيف الدالّ على الاستحباب ، كذلك تدلّ على جعل الحجية للخبر الضعيف الدالّ على الكراهة .

واستدلّ عليه المحقق الاصفهاني بظهور الأخبار في أنّها في مقام الترغيب في تحصيل الثواب البالغ من حيث إنّ ثواب بالغ لا لخصوصية فيما يثاب عليه حتّى يقتصر على ثواب الفعل ^(٣٩) .

ويلاحظ عليه أنّ ظاهر عنوان العمل في قوله ﷺ : « ومن عمله » في كثير من الأخبار هو الأمر الوجودي غير الصادق على التروك في باب المحرمات والمكروهات ، ومثله عنوان الصنع في قوله ﷺ : « فصنعه » في بعض الأخبار وعنوان الفعل في قوله ﷺ : « ففعل ذلك » في بعض آخر منها ، وعلى هذا فالمراد بالثواب المأخوذ في الموضوع هو الثواب على الفعل لا التروك ، فلا تشمل الأخبار الخبر الدالّ على الكراهة أو الحرمة .

على أنّه يمكن أن يقال : إنّ المأخوذ في الموضوع في الأخبار هو عنوان البلوغ والسماع ، ويعتبر في صدق البلوغ والسماع الظهور العرفي للخبر في ترتّب الثواب ، فإذا لم يكن ترتّب الثواب مستنداً إلى الظهور العرفي للخبر الضعيف فلا يصدق البلوغ أو السماع حينئذٍ ، وترتّب الثواب على التروك في باب المحرمات والمكروهات ليس مستنداً إلى الظهور العرفي للنهي التحريمي أو التنزيهي . نعم ، هو من لوازمه العقلية ، وهذا لا يكفي في صدق البلوغ أو السماع .

وتوضيح ذلك هو أنّ النهي بناءً على القول بأنّه هو الزجر عن الفعل لا يكون إلا لوجود مفسدة في الفعل بحيث يستحقّ اللوم والعقاب عليه ، فإذا ورد النهي في خبر فهو إخبار عن ترتّب المفسدة والعقاب على الفعل ولا يكون إخباراً عن

ترتّب الثواب على تركه وإن كان لازمه بحكم العقل ، ولكنه أجنبي عن ظهور اللفظ عرفاً في الوعد بالثواب ، وعليه فلا يصدق حينئذ عنوان البلوغ ولا السماع .

وأما بناءً على كون النهي عبارةً عن طلب الترك وإن كان يتوهم حينئذ أن النهي ظاهر في رجحان الترك ، وهو ملازم لترتّب الثواب ، إلا أن هذا التوهم غير صحيح ؛ لأن طلب الترك في المحرمات ليس لمصلحة فيه ، بل إنما هو بملاك وجود المفسدة في الفعل ، وعليه فلا ظهور للنهي إلا في التحرّز عن مفسدة الفعل ، ولا ظهور له عرفاً في ترتّب الثواب على الترك . نعم ، يرتّب عليه الثواب عقلاً ، إلا أن ذلك لا يوجب انعقاد الظهور العرفي للدليل في ترتّب الثواب على الترك الموجب لصدق البلوغ - وعلى هذا فلا تشمل أخبار (من بلغ) لموارد الحرمة ، وكذا موارد الكراهة ؛ إذ لا ظهور عرفاً للخبر الدالّ على الكراهة في ترتّب الثواب على الترك ، ومعه لا يصدق بلوغ الثواب عليه .

ثم إنّه بناءً على شمول أخبار (من بلغ) للخبر الضعيف الدالّ على الكراهة فغاية ما يستفاد منها أنّه إذا قام الخبر الضعيف على الكراهة يثبت به رجحان الفعل ومطلوبيّته فقط ، ولا تثبت به كراهة الفعل ومنقصته ؛ وذلك لأنّ استفادة حكم الاستحباب في مورد خبر الاستحباب والكراهة في مورد خبر الكراهة من أخبار (من بلغ) يكون مخالفاً لظهورها في جعل سنخ واحد من الحكم . هذا بناءً على استفادة الاستحباب النفسي لطروء عنوان البلوغ من هذه الأخبار ، وأما بناءً على استفادة جعل الحجية منها فلأنّ الحجية الثابتة للخبر الضعيف الدالّ على الكراهة إنّما هي بمقدار بلوغ الثواب لا أزيد ، فلا يكون حجةً بملاحظة دلالته على منقصة الفعل وكراهته .

٧ - شمول أخبار (من بلغ) لفتوى الفقيه الدالّة على الاستحباب :

إنّ فتوى الفقيه تارة لا تكون إلا نفس نصّ الرواية ولكن مع حذف السند مثل ما جاء به الصدوق تدخّل في كتابه المقنع ، وأخرى لا تكون نصّ الرواية بل تكون

استنباطاً منه للحكم الشرعي بحيث يكون إخباره عنه إخباراً بالاجتهاد والحدس لا بالحدس.

فعلى الأول لا إشكال في شمول أخبار (من بلغ) لفتوى الفقيه ، فإنه لا فرق بينها وبين الرواية الضعيفة وإن الإخبار في كلا الموردين يكون إخباراً حسياً ، فيصدق حينئذ عنوان البلوغ ، فإذا اطلع فقيه آخر على هذه الفتوى فيصدق أنه بلغه الثواب فالموضوع محقق على هذا التقدير .

وأما على التقدير الثاني فقد يقال بعدم شمول الأخبار للفتوى ؛ وذلك لأنّ البلوغ إنّما هو فيما إذا كان الخبر حسياً ، والفتوى التي تكون من قبيل الاجتهاد والاستنباط لا تكون خبراً عن حسّ بل عن حدس ، فلا يصدق عنوان البلوغ ولكن الصحيح أنّه لا وجه لهذه الدعوى ؛ فإنّ البلوغ كما يصدق في مورد الإخبار الحسيّ ، كذلك يصدق عرفاً في مورد الإخبار الحدسي ، والشاهد على ذلك أنّه لو أخبر بوجود المرض فإنه يصدق حينئذ عنوان البلوغ بلا شك ، ومن الواضح أنّ إخبار الطبيب ليس إخباراً حسياً بل حدسياً يكون اعتبار خبره من باب اعتبار قول الخبرة لا من باب اعتبار خبر الثقة ، وليس هنا وجه لانصراف البلوغ عن الإخبار الحدسي ، نعم قد أفاد المحقق الاصفهاني تنكّر في وجه الانصراف : أنّ البلوغ في زمان صدور هذه الروايات حيث أنّه كان بنقل الرواية عن المعصوم ﷺ فإطلاقه منصرف إلى الخبر عن حسّ ، لا الخبر عن حدس (٤٠) .

ويلاحظ عليه : أنّ عدم وجود بعض الأفراد للعنوان الوارد في الدليل في زمان صدور لا يوجب انصراف الدليل إلى المصاديق والأفراد الموجودة في زمان صدور ، ولذا يمكن التمسك بإطلاق قوله تعالى : ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ (٤١) بالنسبة إلى العقود المستحدثة ، والسرّ في ذلك أنّ مفاد الأدلة والخطابات الشرعية يكون بنحو القضية الحقيقية لا الخارجية ، فكلّ ما تحقق في الخارج وانطبق عليه العنوان المأخوذ في الدليل يندرج فيه ، والإخبار الحدسي

عن الحكم الشرعي يصدق عليه عنوان البلوغ وإن قلنا بأنه لم يكن متحققاً في عصرهم عليه السلام.

والحاصل : أن أخبار (من بلغ) تشمل فتوى الفقيه باستحباب العمل ؛ فإنه يصدق أنه بلغه الثواب بالدلالة الالتزامية ، وهو كافٍ في صدق عنوان البلوغ ؛ لأنّ بلوغ الثواب يكون أعم من البلوغ بالدلالة المطابقة ، فإنه يشمل البلوغ بالدلالة الإلتزامية أيضاً كما في المقام .

الهوامش

- (١) أنظر : رسائل فقهية (تراث الشيخ الأعظم) : ١٣٧ .
- (٢) الوسائل ١ : ٨١ ، ب ١٨ من مقدمات العبادات ، ح ٣ .
- (٣) الوسائل ١ : ٨٢ ، ب ١٨ من مقدمات العبادات ، ح ٦ .
- (٤) ثواب الأعمال : ١٣٢ . الوسائل ١ : ٨٠ ، ب ١٨ من مقدمات العبادات ، ح ١ .
- (٥) الوسائل ١ : ٨١ ، ب ١٨ من مقدمات العبادات ، ح ٤ .
- (٦) المصدر السابق ١ : ٨٢ ، ب ١٨ من مقدمات العبادات ، ح ٧ .
- (٧) إقبال الأعمال ٣ : ٤٧ . الوسائل ١ : ٨٢ ، ب ١٨ من مقدمات العبادات ، ح ٨ .
- (٨) عدة الداعي : ٩ . الوسائل ١ : ٨٢ ، ب ١٨ من مقدمات العبادات ، ح ٩ .
- (٩) عدة الداعي : ٩ - ١٠ .
- (١٠) عدة الاصول ١ : ٣٨٦ - ٣٨٧ .
- (١١) الحاشية على الكفاية (السيد البروجردي) ٢ : ٢٥١ .
- (١٢) منتقى الاصول ٤ : ٥٢٥ .
- (١٣) بحوث في علم الاصول ٥ : ١٢٦ .
- (١٤) أنظر : نهاية الأفكار ٣ : ٢٧٩ . حقائق الاصول ٢ : ٢٦٩ . مصباح الاصول ٢ : ٣١٩ .
- (١٥) أنظر : هداية المسترشدين ٣ : ٤٧١ . كفاية الاصول : ٣٥٢ . دراسات في علم الاصول ٣ : ٣٠٢ .
- (١٦) أنظر : كفاية الاصول : ٣٥٢ .
- (١٧) أنظر : كفاية الاصول : ٣٥٣ .
- (١٨) أنظر : نهاية الدراية ٤ : ١٧٦ - ١٧٧ .
- (١٩) البقرة : ٣٧ .
- (٢٠) أنظر : نهاية الدراية ٤ : ١٧٩ - ١٨٠ .
- (٢١) أنظر : فوائد الاصول ٣ : ٤١٢ .
- (٢٢) النساء : ١٣ .

- (٢٣) الذكرى ٢ : ٣٤ .
- (٢٤) الدراية : ٢٩ .
- (٢٥) رسائل فقهية (تراث الشيخ الاعظم) : ١٧٢ .
- (٢٦) أجود التقريرات ٣ : ٣٦٨ . نهاية الدراية ٤ : ١٩٢ - ١٩٣ .
- (٢٧) أنظر : رسائل فقهية (تراث الشيخ الأعظم) : ١٧٢ .
- (٢٨) نهاية الدراية ٤ : ١٩٢ - ١٩٣ .
- (٢٩) الاسراء : ٣٦ .
- (٣٠) الوسائل ٢٧ : ٣٠ - ٣١ ، ب ٤ أبواب صفات القاضي ، ح ٣٦ .
- (٣١) أنظر : رسائل فقهية (تراث الشيخ الأعظم) : ١٧٠ .
- (٣٢) أنظر : مباحث الاصول : الجزء الثالث من القسم الثاني : ٥٠١ - ٥٠٧ . بحوث في علم الاصول ٥ : ١٢٧ - ١٢٩ .
- (٣٣) أنظر : فرائد الاصول ١ : ٣٨٥ .
- (٣٤) أنظر : مصباح الأصول ٢ : ٣٢٢ .
- (٣٥) أنظر : فرائد الأصول ١ : ٣٨٥ .
- (٣٦) أنظر : أجود التقريرات ٣ : ٣٧١ .
- (٣٧) أنظر : أجود التقريرات ١ : ٩٥ - ٩٦ .
- (٣٨) أنظر : مقالات الأصول ١ : ٦٥ - ٦٦ .
- (٣٩) نهاية الدراية ٤ : ١٩٠ .
- (٤٠) نهاية الدراية ٤ : ١٨٨ .
- (٤١) المائدة : ١ .

رسالة في سجدي السهو القسم الأول

□ الإمام السيد محسن الطباطبائي الحكيم تذلل

□ تحقيق : الشيخ حميد البغدادي

مقدمة المحقق :

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين محمد المصطفى وعلى العترة الطاهرة من آله الميامين .

اعتنى علماء الطائفة بعلم الفقه وأولوه الاهتمام البالغ لما يحتله من مكانة سامية في الشريعة الإسلامية ؛ إذ يمثل القانون الذي من الله سبحانه و تعالى به على عباده . هذا الاهتمام منح علم الفقه الكمّ الهائل من الدراسات والبحوث الرائعة التي تكشف عن العقول المبدعة لعلماء هذه الطائفة المباركة ، والذي يعتبر إسهاماً مهماً للإنسانية جمعاء .

والرسالة التي بين يديك من الرسائل الفقهية لمرجع الطائفة الإمام السيد محسن الحكيم تذلل والتي لم تطبع بعد ، وهي موجودة مع مجموعة من الرسائل في مكتبة الإمام الحكيم العامة العامرة في النجف الأشرف ، وتتناول مسألة اختلف فيها العلماء وتعتبر من المسائل الفقهية المهمة والمشكلة ، أتمها سنة ١٣٣٤ هـ . ولم يعنونها رحمه الله بعنوان خاص ، وإنما عبر عنها « رسالة فيما يتعلق

بسجدي السهو من الأحكام ، ووضعنا هذا العنوان لمناسبته للبحث المطروح فيها ولكونه قريباً من عبارة المصنف .

وكان عملنا في تحقيق هذه الرسالة الشريفة ما يلي : ١ - تقطيع النصّ وتقويمه . ٢ - تخريج الأحاديث الشريفة والأقوال الواردة في المتن . ٣ - تصحيح الأخطاء الإملائية أو سهو الكتابة وتغيير الرسم الإملائي تبعاً للمتعارف في زماننا قدر المستطاع ، ووضعنا ما أضفناه بين معقوفين [] .
وإليك نصّ الرسالة :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله خالق الخليقة ، والصلاة على محمد المبعوث بأسمح طريقة ، وعلى آله سادات عارفي الحقيقة .

وبعد ، فيقول المفتقر إلى عفو ربه الكريم محسن خلف العلامة المرحوم السيد مهدي الحكيم : إني أحببت أن اكتب لك رسالة فيما يتعلّق بسجدي السهو من الأحكام سائلاً أن يكون ذا لي ذخراً يوم الوفاة ومرجعاً لي عند الحاجة وأن يكون ذلك مقبولاً عند ربّي ، وهو حسبي ونعم الوكيل .

وها هنا مطالب :

[المطلب الأول : في أسبابها ممّا قيل أو يقال بسببته .

ولنذكر تيمناً قبل الشروع في المقصود بعض كلمات علمائنا الأعلام (قدست أسرارهم) في بيان موجبها وحصر سببها ، ناقلين ذلك عن بعض كتب فقهاءنا ^{رحمهم} لندرة ما عندنا من كتب الأصحاب ، فنقول :

قال ابن أبي عقيل : « الذي يجب فيه سجدتا السهو عند آل الرسول ﷺ :

نسيان الكلام ساهياً خاطب المصلي نفسه أو غيره ، والآ خر دخول الشك عليه في أربع ركعات أو خمس فما عداها » (١) .

وعَدَّ في المقنعة ثلاثة مواضع يجب فيها سجود السهو : السهو عن السجدة حتى يفوت محلها ، ونسيان التشهد حتى يركع في الثالثة ، والكلام ناسياً . ولم يذكر عدداً بعينه (٢) .

وقال في الكافي في عداد ما لا تجب فيه إعادة الصلاة ويجب فيه سجدة السهو - : « الذي يسهو فيسلم في الركعتين ثُمَّ يتكلم من غير أن يحول وجهه وينصرف عن القبلة » قال : « فعليه أن يتم صلاته ويسجد سجدة السهو ، ومن نسي التشهد في الركعتين ولم يجلس وفاته حتى ركع في الثالثة فعليه سجدة السهو وقضاء تشهد إذا فرغ من صلاته ، والذي لا يدري أربعاً صلى أم خمساً عليه سجدة السهو ، والذي يسهو في بعض صلاته فيتكلم بكلام لا ينبغي له مثل أمر ونهي من غير تعمّد فعليه سجدة السهو ، فهذه أربعة مواضع يجب فيها سجدة السهو » (٣) .

وقال الشيخ في المبسوط : « وأما ما يوجب الجبران بسجدة السهو فخمسة مواضع » وعدَّ ما سبق بزيادة نسيان السجدة حتى يركع (٤) .
وفي الجمل : عدَّ أربعة بإسقاط نسيان التشهد (٥) .

وفي الخلاف : عدَّ أربعة أيضاً بإسقاط الشك بين الأربع والخمس ، ثم قال : « فأمّا ما عدا ذلك فهو كلّ سهو يلحق الإنسان ولا يجب عليه سجدة السهو »

(١) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة (العلامة الحلي) ٢ : ٤٢٠ .

(٢) المقنعة (الشيخ المفيد) : ١٤٧ - ١٤٨ .

(٣) الكافي في الفقه (أبو الصلاح الحلبي) : ١٤٨ - ١٤٩ .

(٤) المبسوط (الشيخ الطوسي) ١ : ١٢٣ .

(٥) الجمل والعقود (الشيخ الطوسي) : ٨٠ .

إلى أن قال : « وفي أصحابنا من قال : عليه سجدتا السهو في كل زيادة ونقصان » ^(١) .

وقال السيد المرتضى في الجمل : « يجب سجدتا السهو في خمسة مواضع في نسيان السجدة والتشهد ولم يذكر حتى يركع وفي الكلام ساهياً ، وفي القعود حالة القيام وبالعكس وفي الشك بين الأربع والخمس » ^(٢) .

وقال أبو جعفر ابن بابويه : « ولا يجب سجدتا السهو إلا على من قعد في حال قيام أو قام في حال قعود أو ترك التشهد أو لم يدر أزد أم نقص » ^(٣) .

ثم قال في موضع آخر : « وإن تكلمت في صلاتك ناسياً فقلت أقيموا صفوكم فأتتم صلاتك واسجد سجدتي السهو » ^(٤) .

وقال ابن إدريس : « اختلف أصحابنا فيما يوجب سجدتي السهو : فذهب بعضهم إلى أنها أربعة مواضع ، وقال آخرون خمسة مواضع ، وقال الباقر الأكترون في ستة مواضع » ، قال : « وهو الذي اخترناه » ، ثم عدّ المواضع وهي : نسيان السجدة ، والتشهد ، والكلام ناسياً ، والتسليم في غير موضعه ، والقعود حالة القيام وبالعكس ، والشك بين الأربع والخمس » ^(٥) .

وقال المحقق في المعتمد بوجوبها في نسيان السجدة والتشهد والكلام والتسليم في غير موضعه والشك بين الأربع والخمس ، وحكى القول بهما في القيام والقعود وركّده برواية سماعة ، وحكى الزيادة والنقصان والخلاف وذكر المعتمد للجانبين ، ولم يَرْجَحْ شيئاً ^(٦) .

(١) الخلاف : (الشيخ الطوسي) ، ١ : ٤٥٩ ، المسألة ٢٠٢ .

(٢) جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى المجموعة الثالثة) : ص ٣٧ .

(٣) من لا يحضره الفقيه (الشيخ الصدوق) ١ : ٣٤١ ، ذيل الحديث ٩٩٣ .

(٤) المصدر السابق : ٣٥٣ ، ذيل الحديث ١٠٢٨ .

(٥) السرائر (ابن إدريس الحلّي) ١ : ٢٥٧ و ٢٥٩ .

(٦) المعتمد في شرح المختصر (المحقق الحلّي) ٢ : ٣٩٩ .

والعلامة عليه السلام في المختلف أنهاها إلى سبعة مواضع : الكلام ناسياً والتسليم في غير موضعه ، وترك التشهد ، والسجدة ناسياً ، والشك بين الأربع والخمس ، والتردد بين الزيادة والنقصان ، [ومن قام حال القعود أو قعد حال القيام فتلافاه] ^(١) .

وحكى غير هؤلاء الأعلام عدداً آخر بكيفيات مختلفة وفيما ذكرنا كفاية ، وفي هذا المطلب أمور :

[الأمر] الأول : الكلام ناسياً .

وقد عرفت في عبارات الأصحاب - السابقة الذكر - ذكره ، وحكى دعوى الإجماع عليه - صريحاً وظاهراً - عن جملة من أصحابنا منهم العلامة في (آراء التلخيص) ^(٢) و (المنتهى) ^(٣) وصاحب (الغنية) ابن زهرة ^(٤) .
ويدلّ عليه :

ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم ناسياً في الصلاة يقول أقيموا صفوفكم ، قال : « يتم صلاته ثم يسجد سجدتين » فقلت : سجدتا السهو هما قبل التسليم أو بعده ؟ قال عليه السلام : « بعده » ^(٥) .
ولا يخفى - كما هو الظاهر - أن قوله : أقيموا صفوفكم في السؤال خرج

(١) مختلف الشيعة (العلامة الحلي) ٢ : ٤٢٣ - ٤٢٦ . ولم يذكر في متن الرسالة الموضع السابع فاشتبهه من المصدر .

(٢) تلخيص المرام (العلامة الحلي) : ٣٧ . وراجع : مفتاح الكرامة للسيد محمد جواد الحسيني العاملي ٩ : ٣٧٩ ، حيث ينقل عن غاية المراد أن المصنف (العلامة الحلي) في آراء التلخيص ادعى الإجماع عليه .

(٣) منتهى المطلب (العلامة الحلي) ١ : ٤١٧ الطبعة القديمة .

(٤) غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع (ابن زهرة الحلبي) ١١٣ .

(٥) الوسائل (الحر العاملي) ٥ : ٢٠٦ ، ح [١٠٤٣٥] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ٤ ، ح : ١ .

مخرج المثال والتنظير وأن لزوم السجود مرتّب على الكلام ناسياً من دون خصوصية القول المذكور فيه .

وما رواه ابن أبي يعفور فيمن شك بين الثنتين والأربع قال فيها : « وإن تكلم فليسجد سجدتي السهو » ^(١) .

وقد يستدلّ له أيضاً بما رواه سعيد الأعرج قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : « صَلَّى رسول الله ﷺ ثُمَّ سَلَّمَ فِي رَكَعَتَيْنِ فَسَأَلَهُ مَنْ خَلْفَهُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ حَدَّثْ فِي الصَّلَاةِ شَيْءً ، فَقَالَ وَمَا ذَاكَ قَالَ : إِنَّمَا صَلَّيْتُ رَكَعَتَيْنِ فَقَالَ : كَذَلِكَ يَا ذَا الْيَدَيْنِ - وَكَانَ يَدْعَى ذُو الشَّمَالَيْنِ - فَقَالَ : نَعَمْ فَبَنَى عَلَى صَلَاتِهِ فَأَتَمَّ الصَّلَاةَ أَرْبَعًا إِلَى أَنْ قَامَ وَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ ، لِمَكَانِ الْكَلَامِ » ^(٢) .

لكن في رواية زرارة : عن أبي جعفر عليه السلام هل سجد رسول الله ﷺ سجدة السهو ؟ قال : « لا ، ولا يسجدهما فقيه » ^(٣) .

قال الشيخ - الذي أفتى بما تضمّنته هذا الخبر - : « فأما الأخبار التي قدمناها من أنّه سها فسجد ، موافقة للعامة ، وإنّما ذكرناها لأنّ ما تضمّنته من الأحكام معمول بها » ^(٤) ، وكأنّه أراد أنّ ما تضمّنته من لزوم السجود للكلام سهواً معمول به دون ما عده من نسبة السهو إلى النبي ﷺ : فإنّ ذلك ممّا لا ترتضيه قواعد المذهب وإن ذهب إليه بعض فقهاءنا رحمهم الله .

كما أنّه أراد أنّه يفتي بمضمون الخبر عدا الفقرة الأخيرة ، وإلا فالظاهر إنّ

(١) الوسائل ٨ : ٢١٩ ، ح [١٠٤٧٠] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ١١ ، ح ٢ .

(٢) المصدر السابق : ٢٠٣ ، ح [١٠٤٢٩] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ٣ ، ح ١٦ .

(٣) المصدر السابق : ٢٠٢ ، ح [١٠٤٢٦] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ٣ ، ح ١٣ .

(٤) تهذيب الأحكام (الشيخ الطوسي) ٢ : ٣٥١ ، ذيل ح ١٤٥٤ .

ظاهره لم يلتزم به أحد .

وقد يستدل أيضاً برواية عمار : عن الرجل إذا أراد أن يقعد فقام ثم ذكر قبل أن يقدم شيئاً أو يحدث شيئاً ، فقال : « ليس عليه سجدة السهو حتى يتكلم بشيء » ^(١) .

لكنه لا يخلو من ضعف ؛ لكون الظاهر أن المقصود بالكلام هو القراءة أو التسبيح ، لا كلام الآدميين الذي هو محل البحث .

هذا ، وقد ورد في المقام روايات أخر ربما تنافي ما تقدّم :

منها : رواية ابن مسلم : عن أبي جعفر عليه السلام في رجل صلى ركعتين من المكتوبة فسلم وهو يرى أنه قد أتم الصلاة وتكلم ثم ذكر أنه لم يصل غير ركعتين فقال : « يتم ما بقي من صلاته ، ولا شيء عليه » ^(٢) .

ورواية زرارة عنه : في الرجل يسهو في الركعتين ويتكلم قال : « يتم ما بقي من صلاته تكلم أو لم يتكلم ، ولا شيء عليه » ^(٣) .

ورواية الفضيل وفيها « وإن تكلمت ناسياً فلا شيء عليك ، فهو بمنزلة من تكلم في الصلاة ناسياً » ^(٤) الحديث .

(١) الوسائل (الحرّ العاملي) ٨ : ٢٥٠ ، ح [١٠٥٦٢] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ٣٢ ، ح ٢ .

(٢) المصدر السابق : ٢٠٠ ، ح [١٠٤٢٢] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ٣ ، ح ٩ .

(٣) المصدر السابق : ٢٠٠ ، ح [١٠٤١٨] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ٣ ، ح ٥ .

(٤) تهذيب الاحكام (الشيخ الطوسي) ٢ : ٣٣٢ ، ح ١٣٧٠ . الوسائل (الحرّ العاملي) ٧ : ٢٣٦ ، ح [٩٢٠٩] ، أبواب قواطع الصلاة ، الباب ١ : ح ٩ .

والجمع بينها وبين ما سبق : إمّا بحمل الأوّل على الاستحباب أو بتخصيص « لاشيء » وحمله على نفي الإعادة ونحوها فقد يقال بتكافئهما من حيث الظهور أو يكون الأوّل أقرب - لدوران الأمر بين تخصيص العام وتقييد المطلق بناء على أنّ استفادة الوجوب من قوله « تسجد » و « فليسجد » بالإطلاق لا بالوضع والتقييد عند المشهور - خصوصاً بعد ملاحظة الأمر بالتكبيرات في رواية عقبة ابن خالد ومرسلة الصدوق وظهورهما في كفاية التكبيرات عن السجود .

والإنصاف : إنّ العموم المذكور ضعيف ، وظهور تلك الصيغ في الوجوب أقوى من ظهوره في العموم ، وكأنّه مسوق لنفي الإعادة المتهمة للساثلين ، لا لنفي الأعم من ذلك ومن وجوب السجود ، فتأمل .

وأما رواية ابن خالد والمرسلة فساقطتان ؛ لعدم صلاحيتهما لمعارضة تلك الأخبار التي كادت أنّ تلحق بالضروريات .

ثم لا فرق في الكلام الموجب للسجود بين صدوره للسهو عن كونه في الصلاة لظن الخروج ، كما يدلّ عليه رواية الأعرج « وسجد سجدتين لمكان الكلام » ^(١) ، وهي وإن كانت على خلاف الأصول ، لكن ذلك ليس على خلافها ، فتسقط فيما عداه .

وأما رواية ابن بكير الدالة على عدم سجوده فيه للسهو فلا تعارض من حيث دلالتها على ذلك وإن عارضتها من حيث سجوده للسهو فهو غير ما نحن فيه ، فتأمل .

هذا مع أنّ إطلاق رواية ابن يعفور كافٍ في المقام .

وأما الكلام الصادر لسبق اللسان فلا دليل على وجوب السجود له ؛ لعدم صدق السهو والنسيان عليه ، وإطلاق رواية ابن أبي يعفور من هذه الجهة ممنوع بقرينة إضافة السجود فيها إلى السهو ، وهو العالم .

(١) الوسائل (الحرّ العاملي) ٨ : ٢٠٣ ، ح ١٦ . ب ٣ من أبواب الخلل [١٠٤٢٩] .

[الأمر] الثاني : السلام في غير موضعه نسياناً

وقد حكي الإجماع على وجوب السجود له عن آراء التلخيص (١)
والمنتهى (٢) ، وعن المعتبر نسبته إلى الأصحاب (٣) ، وعن المقاصد (٤)
والذخيرة (٥) والكفاية (٦) حكاية الشهرة على ذلك .

ويدل عليه :

رواية عمار ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صَلَّى ثلاث ركعات
وهو يظن أنها أربع ركعات فلما سلّم ذكر إنها ثلاث ؟ قال : « يبني على صلاته
متى ذكر ويصلي ركعة ويتشهد ويسلم ويسجد سجدي السهو وقد جازت
صلاته » (٧) .

ورواية العيص ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي ركعة من
صلاته حتى فرغ منها ثم ذكر أنه لم يركع ؟ قال عليه السلام : « يقوم فيركع ويسجد
سجدين » (٨) .

(١) راجع : مفتاح الكرامة (جواد العاملي) ٩ : ٣٧٩ . حيث ينقل عن غاية المراد ان
المصنف (العلامة الحلي) في آراء التلخيص ادعى الإجماع عليه .

(٢) منتهى المطلب (العلامة الحلي) ، الطبعة القديمة ١ : ٣٠٩ .

(٣) المعتبر (المحقق الحلي) ٢ : ٣٩١ ، وتعبيره : « قال علمائنا » .

(٤) راجع : المقاصد العلية (الشهيد الثاني) : ٣٣٧ .

(٥) ذخيرة المعاد (المحقق السبزواري) ١ ق ٢ : ٣٧٩ ، الطبعة القديمة .

(٦) كفاية الأحكام (المحقق السبزواري) : ٢٧ .

(٧) الوسائل (الحر العاملي) ٨ : ٢٠٣ ، ح [١٠٤٢٧] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ،
الباب : ٣ ، ح ١٤ .

(٨) المصدر السابق : ٢٠٠ ، ح [١٠٤٢١] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ٣ ،
ح ٨ .

والرضوي : كنت يوماً عند العالم ورجل سألته عن رجل سها في الركعتين من المكتوبة ثم ذكر أنه لم يتم صلاته ؟ قال : « فليتمها ويسجد سجدتي السهو » (١).

وما دلّ على سجوده ﷺ للسهو حين سلّم على الركعتين .

ولأنّ ذلك لما كان في غير موضعه كان كلاماً غير مشروع ، فيدخل في مطلق الكلام الموجب لسجود السهو ، كما تقدم .

لكن ربما نوقش في الجميع :

أما في رواية عمار فلم يظهر منها بعد التأمل ذلك : لجواز كون السجود للتشهد أو للقعود في موضع القيام .

وأما في رواية العيص فلم يظهر منها كون السجود سجود السهو ، بل المحتمل قريباً أنّ المراد به سجود الصلاة ، ومما يشعر به عدم إضافتهما إلى السهو ، كما هو الغالب المتعارف في الأخبار .

وأما في الرضوي فيحتمل كون الصلاة التي وقع السهو فيها ركعتين ، سلّم على ركعة منها فيكون كرواية عمار .

وأما ما دلّ على سجوده للسهو فقد عرفت ضعفه في نفسه ، مع كونه محكوماً برواية الأعرج .

وأما احتجاج العلامة على ذلك بها بناء منه على أنّ المقصود بالكلام هو السلام ، ففيه أنه خلاف الظاهر منها : إذ الظاهر من الكلام هو مخاطبته مع الجماعة ، كما لا يخفى .

وأما أنّه كلام لكونه صدر في غير موضعه ، ففيه أنّ صدوره في غير محله

(١) فقه الرضا : ١٢٠ .

إذا كان بعنوان الجزئية كما هو مقتضى السهو لا يقتضي كونه كلاماً ، نعم لو كان في نفسه كلاماً وإن صدر في محله فأدلة لزوم السجود والكلام سهواً لا تشملهُ أو منصرفه عنه قطعاً .

ولكن المناقشات المذكورة لا تخلو من قرب عدا المناقشة في الرضوي فإنها بعيدة ، ولكنه غير كاف في إثبات المطلوب .

نعم قد يستدل له بما دلّ على لزوم السجود لكلّ زيادة ونقيصة كما سيأتي لكونه زيادة سهوية .

لكن قد يعارض برواية محمد بن مسلم المتقدمة ورواية الشحام الحاصرة ، ما عليه بالإتمام ^(١) .

ولكن عرفنا حملها على نفي الإعادة .

وأما السكوت عن الأمر بالسجود في جملة من الروايات كرواية الحرث بن المغيرة وعلي بن النعمان الرازي وأبي بكر الحضرمي وغيرها فلا يقدر في الاستدلال بها ، كما لا يخفى .

وعلى هذا فلا فرق في لزوم السجود بين الصيغتين وبين « السلام عليك أيها النبي ... ^(٢) إلى آخره » ، ولا بين أبعاضها ؛ لصدق الزيادة على الجميع .

كما أنّه بناء على استفادة ذلك من الأخبار الخاصة لا يجب السجود للأبعاض ولا لـ « سلام عليك أيها النبي ... الخ ^(٣) » ؛ لخروجه عن مورد الأخبار إلّا على احتمال بعيد في الأخير بدعوى الصدق العرفي ، ولكنه ممنوع ؛ لظهور الأخبار في غيره ، وحينئذٍ فيلزم لها السجود من حيث الزيادة - لو قيل به - في كلّ زيادة ، على ما سيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى .

(١) الوسائل (الحرّ العاملي) ٨ : ٢٠٤ ، ح ١٧ ، ب ٣ من الخلل .

(٢) في الرسالة إضافة [ﷺ] ، وهو في غير محله ؛ لذا حذفناه .

(٣) في الرسالة إضافة [ﷺ] ، وهو في غير محله ؛ لذا حذفناه .

[الأمر] الثالث : الشك بين الأربع والخمس

وعن المفاتيح ^(١) أنه لا خلاف فيه ، وعن مجمع [الفائدة و] البرهان ^(٢) أنه لا شك فيه ، وعن المقاصد ^(٣) والذخيرة ^(٤) أن المشهور وجوبها لذلك .
وقد تقدّم نسبة السرائر ^(٥) ذلك للأكثر من المحققين .
ويدلّ عليه من الأخبار :

رواية ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « إذا كنت لا تدري أربعاً صليت أم خمساً فاسجد سجدتي السهو بعد تسليمك ثم سلّم بعدهما » ^(٦) .
ورواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « إذا لم تدري خمساً صليت أم أربعاً فاسجد سجدتي السهو بعد تسليمك وأنت جالس ثم سلّم بعدهما » ^(٧) .
أو ما رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إذا لم تدري أربعاً صليت أم خمساً ، نقصت أم زدت ، فتشهد وسلّم واسجد سجدةً بغير ركوع ولا قراءة ، فتشهد فيها تشهداً خفيفاً ^(٨) .

(١) مفاتيح الشرائع : (الفيض الكاشاني) ١ : ١٧٥ .

(٢) مجمع الفائدة و البرهان (المحقق الأردبيلي) ٣ : ١٥٩ .

(٣) المقاصد العلية (الشهيد الثاني) : ٣٣٧ .

(٤) ذخيرة المعاد (المحقق السبزواري) ١ : ق ٢ : ٣٧٩ .

(٥) السرائر (ابن ادریس الحلبي) ١ : ٢٥٧ و ٢٥٩ .

(٦) الوسائل (الحرّ العاملي) ٨ : ٢٠٧ ، ح [١٠٤٣٩] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ٥ ، ح ٢ .

(٧) المصدر السابق : ٢٢٤ ، ح [١٠٤٨٥] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ١٤ ، ح ٣ . في المصدر : « لم يدر » ، وليس « لم تدّر » .

(٨) المصدر السابق : ٢٢٤ ، ح [١٠٤٨٦] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ١٤ ، ح ٤ .

والأخبار المذكورة كافية في المطلوب وافية .

وقد يتكلف في الاستدلال على ذلك برواية زرارة : قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : « قال : رسول الله ﷺ : إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر زاد أم نقص فليسجد سجدتين وهو جالس ، وسماها رسول الله ﷺ المرغمتين » ^(١) . بناءً على أن المفهوم منها زاد أم لا ، نقص أم لا .

ولا يخفى ضعف ذلك ؛ فإن « أم » المذكورة متصلة ، وهي لأحد الشيئين أو الأشياء مع ثبوت أحدهما ، والتقدير خلاف الظاهر ، فلا دخل لها في المقام .

ونحوها رواية الفضيل بن يسار فيها « إنما السهو على من لم يدر أ زاد في صلاته أم نقص » .

ثم إن الظاهر من الأخبار المذكورة - سيما بقريضة المضي في « صليت » والأمر بالتشهد والتسليم في رواية الحلبي فقط - أن الشك المذكور في حال الجلوس بعد إكمال الركعة ، وعليه فلا يلزم السجود في غير هذه الصورة كما لو عرض قبل الركوع فإنه يهدم على المشهور ويعمل عمل الشاك بين الثلاث والأربع وعليه سجود السهو الثابت للشاك بين الأربع والخمس .

نعم لو قيل به في مطلق الزيادة والنقصان أو للقيام في موضع القعود إما مطلقاً أو بشرط أن يتكلم ثبت السجود حينئذ على إشكال في الأخير ؛ لعدم صدق قوله « أردت أن تقعد فقمت » على القيام المذكور لأجل الشك ، كما لا يخفى ، تأمل تعرف ذلك .

(١) المصدر السابق: ٢٢٤ ، ح [١٠٤٨٤] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ١٤ ،

فما ذكره في الرياض^(١) من أنه لو قلنا بوجوبه للقيام في موضع القعود اتجه القول به ، هنا محل تأمل بل منع ، ولو عرض الشك بعد الركوع قبل الفراغ من الركعة فإن قيل بالبطلان كما قطع به العلامة في جملة من كتبه^(٢) ، وتبعه عليه المحقق الكركي^(٣) على ما حكى عنهما ؛ للتردد بين محذورين - الإكمال المعرض للزيادة والهدم المعرض للنقيصة - فلا سجود .

وإن قلنا بالصحة ولزوم الإتمام وعدم قبح احتمال الزيادة فكذلك - كما عرفت - من ظهور الأخبار في عروض الشك بعد السجود ، ولا يكفي في ذلك صدق « صَلَّى أربعاً أو خمساً » بعد إكمال الركعة وإن لم يصدق حال عروض الشك ، كما قد يتراءى من الشيخ في الجواهر ؛ إذ المناط الصدق حال العروض ، لا ما بعد ذلك ، كما لا يخفى .

ولو شك بين الخامسة والسادسة قبل الركوع ، قال الشيخ في الجواهر : يهدم ويرجع شكه إلى ما بين الأربع والخمس ، ويجب عليه حينئذٍ سجودان للسهو لزيادة القيام وللشك بناء على تعدده بتعدد السبب ، كما هو واضح^(٤) . انتهى .

وقد يتأمل فيه من أجل أن الأخبار المتقدمة غير معلومة الشمول لذلك ، بل الظاهر المنساق غير هذه الصورة ، ولكنه خالٍ من الوجه لصدق « لا يدري أربعاً صَلَّى أم خمساً » ، والانسياق المذكور بدوي ، والاقتصار على ذكر التشهد والتسليم مع عدم التعرض للهدم في رواية الحلبي إنما هو لكونهما من أعمال الصلاة ، والهدم ليس كذلك ، فلذا تركه رحمته ، والله تعالى هو العالم .

(١) رياض المسائل (علي الطباطبائي) ٤ : ٢٦٣ .

(٢) راجع : تحرير الأحكام (العلامة الحلبي) ١ : ١٦ و ٥٠ . وراجع أيضاً تذكرة الفقهاء (العلامة الحلبي) ٣ : ٣٤٧ .

(٣) رسائل الكركي (المحقق الكركي) ١ : ١١٨ .

(٤) جواهر الكلام (المحقق النجفي) ١٢ : ٤٣٤ .

[الأمر] الرابع : نسيان السجدة الواحدة

وحكي عن المنتهى ^(١) والخلاف ^(٢) والغنية ^(٣) وآراء التلخيص ^(٤) الإجماع، وقد تقدم نسبة السرائر ^(٥) ذلك للأكثرين المحققين .

واستدل له بعموم رواية ابن السمط : « تسجد سجدي لكل زيادة ^(٦) تدخل عليك أو نقصان » ^(٧) .

وبرواية الفضيل بن يسار : « من حفظ سهوه فأتمه فليس عليه سهو ، إنما السهو على من لم يدر زاد أم نقص في صلاته » ^(٨) إذ لو لم يجب لمطلق الزيادة والنقصية ، لم يجب في المقام لعدم الخصوصية للشك والتردد هذا إن حمل على المعنى الحقيقي - (أم) - كما تقدم - وإن حمل على المعنى الآخر - وهو الشك البسيط - فلأولوية ، كما لا يخفى .

(١) منتهى المطلب (العلامة الحلي) الطبعة القديمة ١ : ٤١٦ . ونص عبارته : « وقد اتفق علماؤنا على إيجاب سجدي السهو فيمن سهى عن السجدة ... » .

(٢) الخلاف (الشيخ الطوسي) ١ : ٤٥٩ ، المسألة ٢٠٢ .

(٣) غنية النزوع (ابن زهرة الحلبي) : ١١٣ .

(٤) راجع : مفتاح الكرامة (جواد العاملي) ٩ : ٣٧٩ . حيث ينقل عن غاية المراد ان المصنف (العلامة) في آراء التلخيص ادعى الإجماع عليه .

(٥) السرائر (ابن ادريس الحلي) ١ : ٢٥٧ و ٢٥٩ .

(٦) في المصدر : « سجدي السهو في كل زيادة » .

(٧) الوسائل (الحر العاملي) ٨ : ٢٥١ ، ح [١٠٥٦٣] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ٣٢ ، ح ٣ .

(٨) المصدر السابق : ٢٢٥ ، ح [١٠٤٨٨] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ١٤ ، ح ٦ .

وخبر بن بشير المروي في ^(١) المحاسن : قال : سئل أحدهم عن رجل ذكر أنه لم يسجد في الركعتين الأوليين إلا سجدة وهو في التشهد قال : « فليسجدها ثم ينهض ، وإذا ذكره وهو في التشهد الثاني قبل أن يسلم فليسجدها ثم يسلم ثم يسجد سجدي السهو » ^(٢) .

وخبر منهال القصّاب : سألت أبا عبد الله عليه السلام أسهو في الصلاة وأنا خلف الإمام . فقال : « إذا سلم فاسجد سجديتين » ^(٣) .

لكن لا يخفى أنّ ظاهر رواية الفضيل أن المدار في ثبوت حكم السهو هو تدارك السهو وعدمه ، فإن تدورك السهو لم يثبت حكمه وإلا ثبت ، وقوله عليه السلام : « لم يدر أزداد في صلاته أم نقص » وارد مورد المثال : فكأنه عليه السلام قال : من حفظ سهوه فتداركه فليس عليه حكم السهو ، إنّما يثبت حكم السهو لمن لم يتدارك سهوه لعدم حفظه لكن لم يعلم أزداد في صلاته أم نقص ، وعلى ذلك تكون حاكمة على جميع الروايات المذكورة عدا رواية ابن بشير ، فيخص الاستدلال بها وبرواية ابن بشير .

ولا يصلحان لذلك ، أمّا الأولى فهي حاكمة بثبوت السهو على من لم يتدارك ، والسهو هنا متدارك بعد الصلاة ولو بضميمة رواية ابن جابر المحكية ^(٤) في الحقائق : عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل نسي أن يسجد سجدة من الثانية فذكر

(١) وقد أضيف في نسخة الأصل فوق « في » كلمة « عن » . والظاهر المراد إثباتها بدل « في » .

(٢) المحاسن (البرقي) : ٣٢٧ .

(٣) الوسائل (الحرّ العاملي) ٨ : ٢٤١ ، ح [١٠٥٣٨] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ٢٤ ، ح ٦ .

(٤) في نسخة الأصل : (المحكي) . وسبب التذكير هو كونه مناسباً لعبارة حذفها السيد تعالى .

وهو قائم . قال : « يسجدها إذا ذكرها ما لم يركع ، فإن كان قد ركع فليمضي على صلاته ، فإذا انصرف قضاها وحدها ، وليس عليه سهو » ^(١) .

ورواية عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال : وسئل عن الرجل نسي الركوع أو نسي سجدة هل عليه سجدة السهو قال : « لا قد أتم الصلاة » ^(٢) ، ولا يضرها الاشتغال على ما ليس بمعمول به .

وبقيت الرواية الثانية فمع ضعفها في نفسها ، لا تصلح للاستدلال بها على الوجوب بعد ما عرفت من هذه الأخبار ، فيتعين حملها على الاستحباب .

تنبيه :

قد عرفت أنه يظهر من رواية الفضيل أن حكم السهو إنما يثبت عنده عدم تدارك المسهو ، فلو تدورك كما لو ذكر أنه قد ترك السجدة قبل الركوع فرجع وسجد لم يثبت حكم السهو . والظاهر من الرواية أن ذلك من باب ارتفاع الحكم لارتفاع موضوعه ، لا لارتفاع الحكم لمصلحة مع ثبوت موضوعه ، كما في رفع الحكم المرتفع بقاعدة الضرر وقاعدة العسر والحرج ، وحينئذ فلا يشرع سجود السهو لو ذكره قبل الركوع فتداركه .

لكن حكى في مفتاح الكرامة عن التذكرة الإجماع على وجوبهما لنسيان السجدة أو السجدين إذا ذكرهما قبل الركوع ، ثم قال : ولنسيان التشهد كذلك ^(٣) إلا أنه في مسألة أخرى قال : وفي وجوبهما لنسيان التشهد كذلك قولان ^(٤) ، انتهى .

(١) الحقائق الناضرة (المحدث البحراني) ٩ : ٣٢٥ . الوسائل ٦ : ٣٦٥ ، ب ١٤ من أبواب السجود ، ٤ .

(٢) الوسائل (الحرّ العاملي) ٨ : ٢٤٥ ، ح [١٠٥٤٧] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ٢٦ ، ح ٣ .

(٣) تذكرة الفقهاء (العلامة الحلي) ٣ : ٣٣٣ .

(٤) المصدر السابق : ٣٣٩ .

ولم أعرف له مستنداً سوى رواية المعلى بن خنيس قال : سألت أبا الحسن الماضي عليه السلام في الرجل ينسى السجدة من صلاته قال : « إذا ذكرها قبل ركوعه سجدها وبنى على صلاته ثم سجد سجدي السهو بعد انصرافه ، وإن ذكرها بعد ركوعه أعاد الصلاة » ^(١) .

ونسيان السجدة في الأولتين والأخيرتين سواء لكن بعد حمل البناء على الصلاة ما يقابل الإعادة ، كما ربّما يشعر به المقابلة للصورة الثانية يكون السجود للزيادة كما ربّما نقول به أيضاً . ولو حمل البناء على العود من المحل الذي انتهى إليه كان السجود لفوات الترتيب ، كما لا يخفى .

ولعلّ نظر القائل إلى أنّ السجود للقيام الزائد المجردّ أو المقرون بالتسبيح والقراءة ، وهو حق في كلّ زيادة ونقيصة أو للقيام في غير محله إمّا مطلقاً أو لو قرن بالقراءة أو التسبيح ، كما سيأتي .

إلا أنّ عبارة التذكرة تأبى ذلك ، كما لا يخفى والله تعالى هو العالم .

[الأمر] الخامس : نسيان التشهد

فعن الغنية ^(٢) دعوى الإجماع عليه وكذا عن آراء التلخيص للعلامة ^(٣) ، وعن المدارك أنّه لا خلاف فيه ^(٤) .

ويدلّ عليه :

ما رواه في الوسائل عن سليمان بن خالد قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي أن يجلس في الركعتين الأوليين . فقال : « إن ذكر قبل أن يركع

(١) الوسائل (الحرّ العاملي) ٦ : ٣٦٦ ، ح [٨١٩٧] . أبواب الركوع ، الباب : ٣٠ ، ح : ١٤ .

(٢) غنية النزوع (ابن زهرة الحلبي) : ١١٣ .

(٣) راجع : مفتاح الكرامة (جواد العاملي) ٩ : ٣٧٩ . حيث ينقل عن غاية المراد ان

المصنف (العلامة) في آراء التلخيص ادعى الإجماع عليه .

(٤) مدارك الأحكام (محمد العاملي) ٤ : ٢٤٢ .

فيجلس ، وإن لم يذكر حتى يركع فليتم الصلاة حتى إذا فرغ فليسلم وليسجد سجدي السهو ^(١) .

وما رواه ابن [أبي] يعفور قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي الركعتين من المكتوبة فلا يجلس فيهما حتى يركع ، فقال : « يتم صلاته ثم يسجد سجدي السهو وهو جالس قبل أن يتكلم » ^(٢) .

ونحوها روايته الأخرى وروايات الحسين ابن أبي العلاء ورواية أبي بصير قال : سألت عن الرجل ينسى أن يتشهد قال : « يسجد سجديتين يتشهد فيهما » ^(٣) .

ورواية الفضيل بن يسار عن أبي جعفر عليه السلام : في الرجل يصلي الركعتين من المكتوبة ثم ينسى فيقوم قبل أن يجلس بينهما قال : « فليجلس ما لم يركع وقد تمت صلاته ، وإن لم يذكر حتى ركع فليمض في صلاته ، فإذا سلم سجد سجديتين وهو جالس » ^(٤) .

ورواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام : « إذا قمت في الركعتين من ظهر أو عصر فلم تتشهد فيهما فذكرت ذلك في الركعة الثالثة قبل أن تركع فاجلس وتشهد وقم فأتم صلاتك ، وإن لم تذكر حتى تركع فامض في صلاتك حتى تفرغ فإذا فرغت فاسجد سجدي السهو قبل أن تتكلم » ^(٥) .

والأخبار في غاية القوة في الدلالة والسند ، فما نسب إلى ابن أبي عقيل

(١) الوسائل (الحرّ العاملي) ٦ : ٤٠٢ ، ح [٨٢٨٦] . أبواب التشهد ، الباب : ٧ ، ح ٣ .

(٢) المصدر السابق : ٤٠٢ ، ح [٨٢٨٧] . أبواب التشهد ، الباب : ٧ ، ح ٤ .

(٣) المصدر السابق : ٤٠٤ ، ح [٨٢٨٩] . أبواب التشهد ، الباب : ٧ ، ح ٦ .

(٤) المصدر السابق : ٤٠٥ ، ح [٨٢٩٣] . أبواب التشهد ، الباب : ٩ ، ح ١ .

(٥) المصدر السابق : ٤٠٦ ، ح [٨٢٩٥] . أبواب التشهد ، الباب : ٩ ، ح ٣ .

والشيخ في الجمل^(١) والاقتصاد^(٢) من الخلاف في ذلك كأنه لا وجه^(٣) .
وكان منشأ النسبة عدم عدّهم ذلك كأبي الصلاح فيما يوجب سجدتي السهو .
وقد تقدّمت عبارة ابن أبي عقيل ، والأمر ببركة هذه الأخبار الشريفة سهل .

نعم ، حكى في الوسائل عن الصدوق في المقنع أنّه بعد أن روى
رواية الفضيل بن يسار المتقدمة [... قال : ^(٤) وفي رواية زرارة « ليس عليك
شيء » .

وفيها عن محمد بن علي الحلبي قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يسهو
في الصلاة فينسى التشهد . قال : « يرجع فيتشهد » قلت : ليسجد سجدتي السهو .
فقال : « لا ، ليس في هذا سجدتا السهو » ^(٥) .

وفي الوسائل حمل الرواية الأولى على الشك ، ورواية الفضيل على تيقّن
الترك .

لكن قد عرفت فيما سبق أنّها محمولة على نفي الإعادة المتوهمّة من أجل عدم
التمكّن من التدارك ، وأمّا الرواية الثانية فمحمولة على نفي [...] ^(٦) بقرينة
قوله : « ليس في هذا سجدتا السهو » الظاهر في نفي المشروعية على الذكر قبل
الركوع ، كما يشعر به سكوت بعض الأخبار المتقدمة عن السجود مع ذكره في
الصورة الثانية فيها .

(١) الجمل والعقود (الشيخ الطوسي) : ٨٠ . ذكر عبارته في المبسوط لكنه اسقط التشهد .

(٢) ذكر العلامة الحلّي في المختلف أن الشيخ قال في « الاقتصاد » : كما في الجمل
والعقود ، راجع : المختلف ٢ : ٤٢١ .

(٣) كذا في نسخة الأصل . والأنسب : (لا وجه له) أو (بلا وجه) .

(٤) إضافة أثبتها من المصدر ، الوسائل (الحرّ العاملي) ٦ : ٤٠٥ ، ح [٨٢٩٤] . أبواب
التشهد ، الباب : ٩ ، ح ٢ .

(٥) المصدر السابق : ٤٠٦ ، ح [٨٢٩٦] . أبواب التشهد ، الباب : ٩ ، ح ٤ .

(٦) كلمة غير واضحة في الأصل .

ومنه يعلم أنه لو ذكر قبل الركوع فرجع وتشهد ليس عليه سجدة السهو لنسيان التشهد متمماً بقوله ﷺ في رواية ابن يسار « وقد تَمَّتْ صلاته » .

ومن العجيب ما في الوسائل حيث إنه عقد باباً لوجوب الجلوس للتشهد إذا نسيه ثم ذكره قبل أن يركع في الثالثة ويسجد للسهو ثم ذكر ، مستدلاً على ذلك برواية ابن يسار والطيبيين ونحوها ، وليس فيها تعرّض للسجود لذلك إن لم يكن فيها ما ينافيه ، كما عرفت من رواية ابن يسار ، والمتهم فكري القاصر .

تنبيه :

لا يجري ما تقدّم في النافلة لو نسي التشهد فيها ، كما يظهر من رواية الصيقل عن أبي عبد الله ﷺ قلنا له : الرجل يصلّي الركعتين من الوتر ثم يقوم فينسى التشهد حتى يركع ويذكر وهو راکع ، قال : « يجلس من ركوعه يتشهد ثم يقوم فيتم » قال : قلنا : أليس قلت في الفريضة إذا ذكره بعدما ركع مضى في صلاته ثم سجد سجدي السهو بعد ما ينصرف يتشهد فيهما ؟ قال : « ليس النافلة مثل الفريضة » ^(١) .

كما أنه لا فرق فيما ذكرنا بين التشهد الوسط والأخير ؛ لإطلاق بعض الأخبار المتقدمة ، والله تعالى هو العالم .

[الأمر] السادس : الشك بين الثلاث والأربع مع غلبة الظن بالأربع

والمحكي عن الصدوقين وجوب السجود للسهو في الموضع المذكور .

ويدلّ عليه :

رواية الحلبي عن أبي عبد الله ﷺ المروية في الوسائل قال : « إذا كنت لا تدري ثلاثاً صليت أم أربعاً ولم يذهب وهمك إلى شيء فسلم ثم صلّ ركعتين

(١) الوسائل ٦ : ٤٠٤ ، ح [٨٢٩٢] . أبواب التشهد ، الباب : ٨ ، ح ١ .

وأنت جالس تقرأ فيهما بأَمّ الكتاب ، وإن ذهب وهمك إلى الثلاث فقم فصلّ الركعة الرابعة ولا تسجد سجدي السهو ، فإن ذهب وهمك إلى الأربع فتشهد وسلم ثم اسجد سجدي السهو «^(١) .

ورواية إسحاق بن عمار قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : « إذا ذهب وهمك إلى التمام ، ابدأ في كل صلاة فاسجد سجدين بغير ركوع ، أفهمت ؟ » قلت : نعم^(٢) وعن الرضوي ذلك .

ولا مقتضى لحمله على الاستحباب سوى ما قاله في الجواهر من إعراض المشهور عن الظاهر الذي هو الإيجاب^(٣) ، وما ذكره في البحار من معارضته بظاهر رواية عبد الرحمن بن موسى وأبي العباس جميعاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « إذا لم تدر ثلاثاً صليت أم أربعاً وقع رأيك على الثلاث فابن على الثلاث ، وإن وقع رأيك على الأربع فابن على الأربع فسلم وانصرف ، وإن اعتدل وهمك فانصرف وصلّ ركعتين وأنت جالس »^(٤) .

لكن في الأوّل أنّ الإعراض إن أخلّ فإنما يخلّ في غير الدلالة لا فيها ، وكأنّه أراد أنّ الاستحباب حينئذٍ يثبت بأدلة التسامح في أدلة السنن .

وفي الثاني أنّ الرواية المذكورة غير ظاهرة في النفي وإن كانت لا تخلو من إشعار ، وهو غير كافٍ في الحمل على الاستحباب .

(١) المصدر السابق ٨ : ٢١٧ ، ح [١٠٤٦٤] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ١٠ ، ح ٥ .

(٢) المصدر السابق : ٢١١ ، ح [١٠٤٤٩] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ٧ ، ح ٢ .

(٣) جواهر الكلام (المحقق النجفي) ١٢ : ٣٦٤ .

(٤) الوسائل (الحرّ العاملي) ٨ : ٢١١ ، ح [١٠٤٤٨] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ٧ ، ح ١ .

وكان القول بالوجوب أنسب بالقواعد .

ثم إن رواية الحلبي المتقدمة نافية للسجود فيما لو ذهب الوهم إلى الثلاث .

لكن في رواية ابن مسلم « إن ذهب وهمك إلى الثلاث فصل ركعة واسجد سجدتي السهو بغير قراءة » (١) .

ومقتضى الجمع : حمل النهي على نفي اللزوم وكونه وارداً مورد توهم الوجوب ، وحمل الأمر في رواية ابن مسلم على الاستحباب . والله تعالى هو العالم .

[الأمر] السابع : الشك بين الاثنين والأربع

ويدل عليه رواية شعيب (٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « إذا لم تدر أربعاً صليت أم ركعتين فقم واركع ركعتين ثم سلم واسجد سجدتين وأنت جالس ثم سلم بعدهما » (٣) . ونحوها رواية بكير بن أعين المتضمنتان للأمر بالسجود الظاهر بالوجوب المؤيد بظاهر سياق الأوامر الأخرى (٤) المقرونة به .

ولا يعارضه سوى ما في رواية زرارة من قوله « ويتشهد ، ولا شيء عليه » وما في رواية ابن مسلم « ويتشهد وينصرف ، وليس عليه شيء » .

وقد تقدم أنّهما غير صالحين للمعارضة ، فيحملان على نفي الإعادة .

نعم ، قد يتوهم حمل الروایتين المتقدمتين على ما لو تكلم حال الشك بقريئة

(١) المصدر السابق : ٢١٨ ، ح [١٠٤٦٨] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ١٠ ، ح ٩ .

(٢) أي شعيب العرقوفي عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام .

(٣) الوسائل ٨ : ٢٢١ ، ح [١٠٤٧٦] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ٨ ، ح : ١١ .

(٤) في الأصل : « الآخر » .

الشرط في رواية ابن [أبي] يعفور : فيمن لا يدري ركعتين صلى أم أربعاً فقال ﷺ - بعد الأمر بركعتين - : « وإن تكلم فليسجد سجدتي السهو » .

لكنه ممنوع : إذ الشرطية المذكورة ليست واردة إلا لبيان أن الكلام سبب للسجود ليس إلا من دون تعرض لغير ذلك بنفي ولا إيجاب ، كما هو القاعدة في أمثاله ، مثل قوله : إن ظاهرت فاعتق رقبة ، وإن أفطرت فاعتق رقبة ، والأمر هنا كذلك : فإن المفهوم من رواية شعيب (و) ^(١) العرقوفي : إن من شك بين الثنتين والأربع يسجد للسهو ، فتكون مع شرطية ابن أبي يعفور كالمثاليين المذكورين ، فتأمل .

[الأمر] الثامن : القيام في موضع القعود وبالعكس

حكى عن الصدوق ^(٢) والمرتضى ^(٣) وسلار ^(٤) وابن حمزة ^(٥) وابن البراج ^(٦) وابن إدريس ^(٧) والعلامة ^(٨) القول به .

واستدل له :

برواية منهال القصاب قلت لأبي عبد الله ﷺ : أسهو في الصلاة وأنا خلف الإمام ، فقال : « إذا سلم فاسجد سجدتين ولا تهب » ^(٩) .

(١) كذا في الأصل ، والظاهر أنها زائدة .

(٢) من لا يحضره الفقيه (الشيخ الصدوق) ١ : ٣٤١ ، ذيل الحديث ٩٩٣ .

(٣) جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى المجموعة الثالثة) : ٣٧ .

(٤) المراسم (سلار الديلمي) : ٨٩ - ٩٠ .

(٥) الوسيلة (ابن حمزة) : ١٠٢ .

(٦) المذهب (ابن البراج) ١ : ١٥٦ .

(٧) السرائر (ابن إدريس الحلبي) ١ : ٢٥٧ و ٢٥٩ .

(٨) مختلف الشيعة (العلامة الحلبي) ٢ : ٤٢٦ .

(٩) الوسائل (الحرّ العاملي) ٨ : ٢٤١ ، ح [١٠٥٣٨] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة .

الباب : ٢٤ ، ح ٦ .

وتقريب الاستدلال على ما حكي عن المختلف ^(١) أَنَّهُ عَلَّقَ السُّجُودَ عَلَى السَّهْوِ الْمَطْلُوقِ ، وَهُوَ يَتَنَاوَلُ ^(٢) صُورَةَ النِّزَاعِ .

وبرواية عمار قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن السهو ما يجب فيه سجدة السهو فقال : « إذا أردت أن تقعد فقم أو أردت أن تقوم فقعدت أو أردت أن تقرأ فسبحت أو أردت أن تسبح فقرأت فعليك سجدة السهو ، وليس في شيء مما يتم الصلاة سهو ^(٣) .

وبما رواه معاوية بن عمار قال : سألت عن الرجل يسهو فيقوم في موضع قعود أو يقعد في حال قيام . قال : « يسجد سجدتين بعد التسليم ، وهما المرغمتان يرغمان الشيطان » ^(٤) .

وقد يستدلّ له أيضاً بأنّه مقتضى الجمع بين رواية المعلّى بن خنيس الدالّة على لزوم سجدتي السهو على من ترك السجدة وذكرها قبل الركوع ، وبين رواية الفضيل « من حفظ سهوه فأتمه ... إلى آخره » ، فتأمل .

لكن في رواية عمار ما ربّما يسقط الاحتجاج بها حيث قال - بعد أن ذكر السؤال الأوّل - وعن الرجل إذا أراد أن يقعد فقام ثم ذكر من قبل أن يقدم شيئاً أو يحدث شيئاً . قال : « ليس عليه سجدة السهو حتى يتكلم بشيء » ^(٥) .

(١) مختلف الشيعة (العلامة الحلي) ٢ : ٤٢٧ .

(٢) كذا في المختلف . وفي نسخة الأصل : يتناول .

(٣) الوسائل (الحرّ العاملي) ٨ : ٥٢٠ ، ح [١٠٥٦٢] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ٣٢ ، ح ٢ .

(٤) المصدر السابق : ٥٢٠ ، ح [١٠٥٦١] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ٣٢ ، ح ١ . وفي المصدر « ترغمان » بدل « يرغمان » .

(٥) المصدر السابق : ٥٢٢ ، ح [١٠٥٦٢] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ٣٢ ، ح ٢ .

فيحتمل ما ذكره في الحقائق : بأنه لما استفاد من الجواب عن السؤال الأول إن سجود السهو على من جاء بالقيام في موضع القعود وبالعكس أراد السؤال عن أنه إذا ذكر قبل القيام ولم يفعل شيئاً فأجابه ﷺ بأن ذلك لا يقتضي سجوداً إلا أن يتكلم ^(١) ، انتهى .

ولكنه خلاف ظاهر العطف للذكر بـ (ثم) على القعود ؛ إذ ظاهر ذلك صدور القيام منه ، فالأولى الحمل على الظاهر من إرادة السؤال عن صدور القيام في موضع القعود من دون اقترانه بالكلام أي الذكر والقرآن المفروضين في الصلاة ، فأجاب عليه بأن مجرد القيام والقعود ليس عليهما شيء إلا أن يقرنا بالكلام ، وكأن السر عدم أخذ القيام والقعود بأنفسهما في الصلاة ، بل أخذاً حال من أحوال القراءة والذكر والتشهد ، وكذا لم يؤخذ عدمهما فيها ليكون فعلهما زيادة فيوجبان بأنفسهما شيئاً ، فافهم .

وبهذه الفقرة يحصل الجمع بين مختلفات الأخبار ، كرواية الحلبي المتقدمة : سألت أبا عبدالله ﷺ عن الرجل يسهو في الصلاة فينسى التشهد . فقال : « يرجع ويتشهد » فقلت : أيسجد سجدتي السهو ؟ فقال : « لا ، ليس في هذا سجدة السهو » ^(٢) .

فتحمل هذه الرواية على الذكر قبل الكلام بعد القيام ، وحملها على التشهد الأخير يأباه ظاهرها ، وإلا فلا وجه لعدم المشروعية للسجود التي تضمنتها ؛ لما عرفت من عدم الفرق بين التشهد الوسط والأخير ؛ للإطلاق ، ولكان الأنسب بهذا الإطلاق هو الأمر بالقضاء لا الرجوع كما لا يخفى ، مع إن النظر إلى نسيان التشهد ، لا إلى إعادة القيام كما عرفت فيما تقدم ، فلا تعارض الأخبار بوجه ،

(١) الحقائق الناضرة (المحدث البحراني) ٩ : ٣٣٣ .

(٢) الوسائل (الحر العاملي) ٦ : ٤٠٦ ، ح [٨٢٩٦] . أبواب التشهد ، الباب : ٩ ، ح ٤ .

فلولا ذيل رواية عمار لم يكن مفرّ عن القول بوجوب السجود .

وأما ما استدلّ به على خلاف ذلك مثل قوله « من حفظ سهوه فأتّمه فليس عليه سجدة السهو ، إنّما السهو على من لم يدر أزيد أم نقص منها » ^(١) ، فلا يدلّ على عدم السجود لأجل زيادة القيام ، إنّما يدلّ على أنّ السهو المتدارك لا شيء له ، وزيادة القيام بل زيادة كلّ شيء ممّا لا يمكن تداركه ، بخلاف النقصان فلا يكون من السهو المتدارك .

وكذا سكوت روايات إسماعيل بن جابر وأبي بصير وغيرهم ^(٢) لا يضرّ في العمل بالأخبار المذكورة .

نعم قد يقال في رواية ابن يسار المتقدمة دلالة على ذلك ، ولكنّها لا تصلح لمعارضة هذه الأوامر الصريحة لو سلمت الدلالة ، كيف والنظر - ظاهراً لقوله ﷺ « فيها وقد تمت صلاته » إلى جهة نسيان السجدة ، وهي الجهة المنظور إليها من قبل السائل ، لا إلى جهة الزيادة ، وعليه لا دخل لها في المقام أصلاً . والله تعالى هو العالم .

[الأمر] التاسع : كل زيادة ونقصية

وهو المشهور كما عن الجواهر المضية ^(٣) ، لكن عن المقاصد العلية ^(٤) والذخيرة ^(٥) والرياض ^(٦) أنّ المشهور عدم وجوبهما لهما .

وعن الكفاية ^(٧) أنّ الأشهر العدم ، ونسب القول بالوجوب لهما إلى

(١) المصدر السابق : ٢٢٤ ، ح [١٠٤٨٨] . أبواب الخلل في الصلاة . الباب : ١٤ ، ح ٦ .

(٢) كذا في الأصل ، والأنسب : « وغيرهما » .

(٣) راجع : مفتاح الكرامة (جواد العاملي) ٩ : ٣٨١ .

(٤) المقاصد العلية (الشهيد الثاني) : ٣٣٧ و ٣٣٨ . لكن ليس فيه دعوى الشهرة على ذلك .

(٥) ذخيرة المعاد (المحقق السبزواري) ١ : ٢ ، ص ٣٨٠ .

(٦) رياض المسائل (علي الطباطبائي) ٤ : ٢٦٥ .

(٧) كفاية الأحكام (المحقق السبزواري) : ٢٧ .

المختلف^(١) والتذكرة^(٢) والتحرير^(٣) ونهاية الأحكام^(٤) والإيضاح^(٥)
واللمعة^(٦) والموجز الحاوي^(٧) والذكرى^(٨) والألفية^(٩) والهلالية
والجعفرية^(١٠) والسهوية ، وتعليق الإرشاد^(١١) وتعليق النافع والتنقيح^(١٢)
وإرشاد الجعفرية^(١٣) و [الرسالة] الغرية^(١٤) والروضة^(١٥) والدرة^(١٦)
والمقاصد العلية^(١٧) وغيرها .

ويمكن الاستدلال له بما رواه^(١٨) ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن

-
- (١) مختلف الشيعة (العلامة الحلي) ٢ : ٤٢٥ .
 - (٢) تذكرة الفقهاء (العلامة الحلي) ٣ : ٣٤٩ .
 - (٣) تحرير الأحكام (العلامة الحلي) ١ : ٥٠ ، الطبعة القديمة .
 - (٤) نهاية الإحكام (العلامة الحلي) ١ : ٥٤٦ .
 - (٥) إيضاح الفوائد (فخر المحققين) ١ : ١٤٢ .
 - (٦) اللمعة الدمشقية (الشهيد الأول) : ٣٥ .
 - (٧) الموجز الحاوي لتحرير الفتاوى (ابن فهد الحلي) : ١٠٨ .
 - (٨) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة (الشهيد الأول) ٤ : ٩٠ .
 - (٩) الألفية (الشهيد الأول) : الخلل الواقع في الصلاة : ٧٠ .
 - (١٠) حياة المحقق الكركي وآثاره ، تحقيق الشيخ محمد الحسون ، ج ٤ الرسالة الجعفرية ، ص ١٨٢ .
 - (١١) حياة المحقق الكركي وآثاره ، تحقيق الشيخ محمد الحسون ، حاشية إرشاد الأذهان ، أحكام الخلل ٩ : ١٢٠ .
 - (١٢) التنقيح الرائع (الفاضل المقداد) ١ : ٢٦٤ .
 - (١٣) المطالب المظفرية (محمد الاستر آبادي) : في السهو : ١٢٤ ، س ١١ (مخطوط في مكتبة المرعشي برقم ٢٧٧٦) . وراجع : مفتاح الكرامة (جواد العاملي) ٩ : ٣٨٢ .
 - (١٤) نقل عنه الفاضل المقداد في التنقيح الرائع : في الخلل ١ : ٢٦٣ .
 - (١٥) الروضة البهية (الشهيد الثاني) ١ : ٧٠٣ .
 - (١٦) الدرة النجفية (بحر العلوم) : ١١٦ .
 - (١٧) المقاصد العلية (الشهيد الثاني) : ٣٣٧ .
 - (١٨) في نسخة الأصل : (عن) ، والظاهر أنه أعرض عنها .

سفيان بن السمط عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « تسجد سجدي السهو في كل زيادة تدخل عليك أو نقصان » ^(١) .

وبما رواه الفضيل : « من حفظ سهوه فأتمه فليس عليه سجدة السهو ، إنما السهو على من لم يدر أ زاد في صلاته أم نقص منها » ^(٢) .

بالتقريب المتقدم من أنَّ الذي يظهر منها أنَّ المناطق في وجوب السجود هو السهو الغير المتدارك ، وأما السهو المتدارك فليس ممَّا يوجبه .

وقوله : « إنما السهو ... إلى آخره » ، مثال للسهو الغير المتدارك من أجل عدم التمكن من التدارك لقضية الشك والتردد بين النقصان والزيادة ، فتدل الرواية على المدعى من وجهين :

أحدهما : إنَّ النقصان الغير المقضي والزيادة سهو غير متدارك ، فيجب السجود لهما .

الثاني : إنَّه لو لم يجب لكل زيادة ونقيصة لم يجب لأحدها المردد ؛ إذ لا يحتمل أصلاً أنَّ الشك والتردد له دخل في السجود ؛ لكون التردد ذكر لتحقيق العنوان ، وهو عدم التدارك للمسهو فيه ، فافهم .

وبرواية عمار : « إذا أردت أن تقعد فقم أو أردت أن تقوم فقعدت أو أردت أن تقرأ ... الخ » ^(٣) .

(١) الوسائل (الحرّ العاملي) ٨ : ٢٥١ ، ح [١٠٥٦٣] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ٣٢ ، ح ٣ .

(٢) المصدر السابق : ٢٢٥ ، ح [١٠٤٨٨] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ١٤ ، ح ٦ .

(٣) المصدر السابق : ٢٥٠ ، ح [١٠٥٦٢] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ٣٢ ، ح ٢ .

إذ ليس المقصود حصر الموجبات بالأربع المذكورة ، بل المقصود المثال ، كأنه قال في آخرها : أو أردت تسبح فقرأت وهكذا ، أي كلما سهوت فتركت ما يلزم فعله وفعلت ما يلزم تركه فعليك سجدتا السهو .

وبرواية القصاب المتقدمة : « أسهو في الصلاة وأنا خلف الإمام ... » إلى آخره (١) .

وبقوله ﷺ في رواية الحلبي « أم نقصت أم زدت » ، لو جعل معطوفاً على « أربعاً » كما تقتضيه (أم) بالتقريب المتقدم من أنه لو لم يكن مطلق الزيادة والنقيصة موجباً تاماً لما وجب السجود هنا ؛ للقطع بعدم مدخلة الشك في السجود .

ونحوه رواية زرارة : سمعت أبا جعفر ﷺ يقول : « قال رسول الله ﷺ : إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر زاد في صلاته أم نقص فليسجد سجدتين وهو جالس ، وسمّاهما رسول الله ﷺ المرغمتين » (٢) .

لو حمل - كما هو المعنى الحقيقي لـ « أم » على العلم الإجمالي بأحدهما مع التردد فيما هو بعينه ، وكذا لو حمل على معنى زاد أم لا ، نقص أم لا ؛ إذ لو لم يكن للزيادة والنقيصة سجود لم يجب للشك ؛ لكونه أخذ طريقاً لمظنة الزيادة والنقيصة ، لا موضوعاً كما لا يخفى ، وكذا لو حمل عليه نظائر هذه الفقرات في الأخبار المذكورة ، فافهم .

والمرسلة المحكية عن ابن الجنيّد عن النبي ﷺ : « من ترك شيئاً من صلاته

(١) المصدر السابق : ٢٤١ ، ح [١٠٥٣٨] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ٢٤ ،

ح ٦ .

(٢) المصدر السابق : ٢٢٤ ، ح [١٠٤٨٤] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ١٤ ،

ح ٢ .

فليسجد سجدي السهو بعد سلامه » (١) .

ونحو ذلك ممّا لا يخلو عن دلالة أو إشعار كخبر سعد بن سعد الأشعري (٢) وصفوان الجمال (٣) : « إذا أنقصت قبل التسليم وإذا زدت بعده » .

ومرسلة أبي علي : « من ترك شيئاً من صلاته فليسجد سجدي السهو بعد سلامه ، وإن كان بنقصان سجد قبل سلامه » (٤) .

نعم ، قد يستشكل من أجل بعض الأخبار الساكنة أو القائلة « لا شيء عليه » [...] (٥) باعتبار عمومها أو إطلاقها في نفي السجود أو المصراحة في بعض الموارد الخاصة بنفي السجود ، ولا يخفى أنّ الساكنة لا تصلح للمعارضة وكذا الطائفة الثانية ؛ إذ (٦) العام والمطلق لو (٧) سلّم نظره إلى ما هو أعم من هذه الجهة يخصّص ويقيد ، وأمّا المصراحة فلو (٨) سلّم ذلك يكون مخصصاً لهذه الأخبار ، وليس بينها وبين هذه الأخبار تعارض التباين ، كما لا يخفى حتى

(١) راجع : جواهر الكلام (المحقق النجفي) ١٢ : ٤٣٥ . والظاهر أنّ هذه الرواية هي نفسها الآتية ، فهي رواية واحدة ، وليست اثنتين .

(٢) الوسائل (الحرّ العاملي) ٨ : ٢٠٨ ، ح [١٠٤٤١] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ٥ ، ح ٤ .

(٣) المصدر السابق : ٢٠٧ ، ح [١٠٤٤٣] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ٥ ، ح ٦ .

(٤) انظر : الذكرى (الشهيد الأول) ٤ : ٩٣ .

هذا ، والظاهر وجود اضطراب في صدر هذه الرواية ، والمناسب التعبير بما يفيد الزيادة في الصلاة ، كي يصح التفصيل ، ويشهد له عبارة الاسكافي نفسها المنقولة في الذكرى ، قال : « إن كرّر ... » ، وأيضاً يشهد له خبرا سعد بن سعد الأشعري وصفوان الجمال المفصلين بين حالتي الزيادة والنقيصة .

(٥) كلمة غير واضحة .

(٦) في الأصل : « إذا » .

(٧) في الأصل : « لم » .

(٨) في الأصل : « فلم » .

يعرض عنها .

وكذا قد يناقش فيما تقدّم من الأدلّة مناقشات غير كافية في الإعراض عنها ، بل ضعف تلك المناقشات أوجب إعراضنا عنها فتأمل جيداً ، والله تعالى هو العالم الموفق ، وهو حسبي ونعم الوكيل .

[الأمر] العاشر : الشك في الزيادة أو الشك في النقيصة

ونسب إلى الصدوق القول به ، قال في مفتاح الكرامة : « قال الصدوق في الفقيه والأمالى : إنهما تجبان على من لم يدر أزيد أم نقص ، قلت : وقد ورد ذلك في جملة من الأخبار المعتبرة ، وقد فهم من هذه العبارة جماعة كثيرون إنّ المراد أنّه لا يدري أزيد أم لا أو نقص أم لا ويكون هذا شكاً برأسه وهذا شك آخر ، وادّعى في الرياض أنّ هذا هو المتبادر عادة وعرفاً وقالوا : إنّ وجوبهما هنا - أي مع الشك - يستلزم وجوبهما مع القطع بالزيادة والنقيصة بطريق أولى » ، انتهى ^(١) .

لكن في هذه النسبة تأمل عرفته ؛ إذ الظاهر أنّ المعنى الحقيقي لهذه العبارة هو الشك في خصوص الزيادة والنقيصة مع القطع بأحدهما ، كما اعترف به في المصابيح ، وكأنّه يفتي بمضمون تلك الأخبار المتقدّمة الموجبة للسجود لعدم العلم بالزيادة والنقيصة .

نعم ، هذا مذهب المفيد في [الرسالة] الغرية كما يظهر من عبارته المحكية قال فيها : « ومن لم يدر أزيد أم سجد أو نقص سجد أو زاد ركوعاً أو نقص ركوعاً ولم يتيقن ذلك وكان الشك فيه حاصلأ بعد تقضي وقته وهو في الصلاة سجد سجدتي السهو » ^(٢) . وحكي عن العلامة في المختلف ^(٣) .

(١) مفتاح الكرامة (جواد العاملي) ٩ : ٣٨٥ .

(٢) نقل العلامة ذلك عنه في المختلف ٢ : ٤٢٠ .

(٣) مختلف الشيعة (العلامة الحلي) ٢ : ٤٢٦ .

واستدلّ له بما تقدّم من إطلاق ذيل رواية الفضيل ورواية سماعة ورواية زرارة ورواية الحلبي بحملها على الشك في نفس الزيادة والشك في نفس النقيصة مع عدم تيقّن أحدهما ، كما ادّعى في الرياض أنّ ذلك هو المتبادر منها عرفاً ، وقد عرفت ضعفه وأنّ معنى ذلك ما قاله في المصابيح ونص عليه أئمة اللغة ، وهو الشك في خصوص الزيادة والنقيصة مع القطع بأحدهما ، فاعرف ذلك ، ولا حاجة إلى الإطالة ، والله تعالى هو العالم .

[الأمر] الحادي عشر : من شك بين الثنتين والثلاث والأربع

ولم أر من ذكره ، وإن لم أتفحص حق التفحص .

ويدلّ عليه رواية سهل بن اليسع المروية عن الفقيه : فيمن لا يدري اثنتين صلى أم ثلاثاً أم أربعاً ، قال : « يبني على يقينه ويسجد سجدي السهو بعد التسليم ويتشهد تشهداً خفياً » ^(١) .

والراوي نص على توثيقه في الخلاصة ^(٢) فالأنسب العمل بها إلا أن يثبت إعراض الجماعة عنها ، وكأنّه في غير السجود كذلك ، والله العالم .

تنبيهات :

[التنبيه] الأوّل :

قال بعض مشايخنا المحققين في بعض مجالس درسه : لا تجب سجدة السهو في مورد من موارد المذكورة ، وإنّما تستحب ، وأيد ذلك بأمر :

الأوّل : إنّه قد علّل مشروعيتها بإرغام أنف الشيطان كما في رواية زرارة ،

(١) الوسائل (الحرّ العاملي) ٨ : ٢٢٣ ، ح [١٠٤٨٠] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ١٣ ، ح ٢ .

(٢) خلاصة الأقوال في معرفة الرجال (العلامة الحلي) ، قال العلامة : « سهل بن اليسع ابن عبد الله بن سعد الأشعري ، قمي ، ثقة » : ١٥٩ .

وإرغام الشيطان ليس مما يجب فيكون التعليل حاكماً على ظواهر الأوامر بها في جميع الأخبار .

الثاني : إن هذه الأوامر واردة مورد توهم عدم المشروعية من أجل توهم فساد الصلاة بسبب عروض الخلل ، فلا تفيد أكثر من المشروعية .

الثالث : عدم التأكيد عليها في الأخبار الآمرة بها وذكر الوعيد على تركها .

الرابع : معارضة أخبارها بما دلّ على نفي السهو ، وقوله : « لا شيء عليه » ، وقوله في رواية زرارة . « ولا يسجدها فقيه » ونحو ذلك .
وفي الجميع نظر :

أما الأول : فلم يثبت أن كلَّ إرغام مستحب ليس بواجب ، وأيَّ عموم أو إطلاق يدلّ على ذلك ؟! ، ولئن سلّم فلم يظهر من الأخبار أن العلة المنحصرة ^(١) هي الإرغام ، فلعلّ السبب هو التدارك للنقص الفائت ، كما ربّما نقول به ، وربّما يدلّ عليه رواية الفضيل وسماعة « من حفظ سهوه وأتمّه فليس عليه شيء ... إلى آخره » على ما عرفت من معناها ، كما قد يظهر بأدنى تأمل ، ويكون الإرغام حينئذٍ محض حكمة ؛ ولذا قال علي عليه السلام في رواية زيد : « وكان يقول - يعني رسول الله صلى الله عليه وآله - هما المرغمتان » .

وقال أبو جعفر عليه السلام في رواية زرارة : « وسماهما رسول الله صلى الله عليه وآله المرغمتين » .

وفي رواية عمار : « وهما المرغمتان ، ترغمان الشيطان » ، ولم يذكر ذلك بلسان التعليل الظاهر في العلة المنحصرة ، فتأمّل وافهم .

وأما الثاني : فالمظنون أو المقطوع به أنّه لم يخطر في ذهن أغلب السائلين

(١) في الأصل : المنحصر ، والظاهر أنّه من سهو القلم ، وسيأتي بعد قليل ذكره للعلّة المنحصرة .

عدم مشروعية السجود للسهو حينئذٍ وإن خطر في ذهنهم بطلان الصلاة ، ولو كان مجرد ذلك كافياً في حمل هذه الأوامر على النقل كان اللازم حمل سائر الأوامر التي سبقت مساقها على ذلك ، مثل قوله : « يتم صلاته ، ويرجع للسجود ، ويرجع للتشهد » وغيرها ، ولبعد ذلك عن الذهن لم يخطر في فكر هؤلاء العلماء المدققين ما ذكره عليه السلام على كثرة ما يدون من الشبهات الضعيفة والاحتمالات البعيدة ، وكأنَّ ضعف هذا الوجه لا يحتاج إلى دفع .

وأما الثالث : فوجه لو صلح أن يكون قرينة على النقل لحمل كثير من الواجبات الضرورية على النقل لهذا الوجه بعينه ، ولم يذكر في كتاب من كتب أصحابنا وغيرهم اشتراط حمل الأمر على الوجوب زيادة الحث والتأكيد والوعد والوعيد .

وأما الرابع : أعني المعارضة فقد عرفت أنها في كلّ الموجبات للسهو حتى الرواية المذكورة أيضاً ، فإنَّها تدلّ على خلاف مدّعاها ؛ إذ ظاهرها نفي الجواز ، فتأمل ، ولعلَّه عليه السلام أعلم بما قال ، والله تعالى هو العالم .

[التنبيه] الثاني :

الظاهر من لفظ النقيصة ترك الشيء الذي اعتبر وجوده . ومن لفظ الزيادة فعل الشيء الذي اعتبر عدمه ، فالزيادة في الصلاة فعل ما أخذت الصلاة بالنسبة إليه (بشرط لا) لا (لا بشرط) ، كما أنَّ النقيصة فيها ترك ما أخذت الصلاة بالنسبة [إليه] (بشرط شيء) ، فلا يتحقق هذان المفهومان [إلا] ^(١) في ماهية محدودة من طرفي الزيادة والنقصان والقلة والكثرة ، فلا يصدق على ترك المندوب سهواً نقيصة سهواً في الصلاة المأمور بها ، وإن كان قد عزم على فعله . نعم ربّما يسمّى ذلك نقيصة تسامحاً باعتبار المركّب الذهني الذي عزم على فعله ، كما لا يصدق على فعل بعض المندوبات زيادةً وإن عزم على تركها ،

(١) في نسخة الأصل : « إلى » .

وإن أطلق فتسامح ؛ للاعتبار المتقدم ، كما لا يخفى .

فما حكى عن أبي علي من أنه لو نسي القنوت قبل الركوع أو بعده قنت قبل أن يسلم ثم تشهد وسجد سجدتي السهو ^(١) ، كأنه لا وجه له .

وكذا ما عن (التذكرة) ^(٢) من أنه لو زاد مندوباً سجد للسهو ؛ كل ذلك لما عرفت من عدم صدق الزيادة والنقيصة عليه ، وهو أعلم .

[التنبيه] الثالث :

اختلف علماؤنا ~~في~~ في محلّ السجود للسهو ، فقليل بعد السلام مطلقاً ، وعليه الإجماع كما عن الناصرية ^(٣) والمصابيح ^(٤) ، وعلماؤنا كما عن نهاية الأحكام ^(٥) ، وعامة المتأخرين كما عن غاية المرام ^(٦) والرياض ^(٧) ومحكي عن المقنع ومن تأخر عنه .

ويدلّ عليه :

رواية عبد الله بن ميمون القداح : عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي ~~بن~~ قال : « سجدتا السهو بعد التسليم وقبل الكلام » ^(٨) .

(١) الدروس (الشهيد الأول) ١ : ٢٠٧ .

(٢) تذكرة الفقهاء (العلامة الحلي) ٣ : ٣٥٣ .

(٣) المسائل الناصريات (السيد المرتضى) : ٢٤٨ .

(٤) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح شرايع الإسلام (الوحيد البهبهاني) ٢ : ٣٤١ ، س ٤ ، مخطوط في مكتبة السيد الكلبايكاني) . نقلاً عن هامش مفتاح الكرامة ٩ : ٥٧٤ .

(٥) نهاية الأحكام (العلامة الحلي) ١ : ٥٤٩ ، و تعبيره « عند أكثر علمائنا » .

(٦) غاية المرام (الصيمري) ١ : ٢٠٦ .

(٧) رياض المسائل (علي الطباطبائي) ٤ : ٢٦٦ .

(٨) الوسائل (الحرّ العاملي) ٨ : ٢٠٨ ، ح [١٠٤٤٠] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة .

الباب : ٥ ، ح ٣ .

ورواية ابن سنان : « إذا كنت لا تدري أربعاً صلّيت أم خمساً فاسجد سجدي السهو بعد تسليمك وأنت جالس ثمّ سلم بعدهما » (١) .

ورواية ابن أبي يعفور الواردة في نسيان التشهد وفيها : « وإن لم يذكر حتى ركع فليتم صلاته ثم يسجد سجديتين وهو جالس قبل أن يتكلم » (٢) .

وما في رواية أبي بصير : « فاسجد سجديتي السهو بعد تسليمك وأنت جالس ثم سلم بعدهما » (٣) .

وما في رواية [عبد الرحمن] بن الحجاج : « يتم صلاته ثم يسجد سجديتين فقلت : سجدتا السهو هما قبل التسليم أو بعده ؟ قال : « بعده » (٤) .

ونحوها غيرها ممّا ورد في الموارد الخاصة الذي قد يظهر منه ذلك .

لكن يعارضها ما حكي استناد بعض إليه ولم يعرف ، أعني : رواية أبي الجارود ، قلت : لأبي جعفر (عليه السلام) متى اسجد سجديتي السهو ؟ قال : « قبل التسليم ؛ فإنّك إذا سلّمت فقد ذهبت حرمة صلاتك » (٥) .

ورواية سعد بن سعد الأشعري ، قال الرضا (عليه السلام) : « في سجديتي السهو إذا نقصت قبل التسليم ، وإذا زادت فبعده » (٦) .

(١) المصدر السابق : ٢٢٤ ، ح [١٠٤٨٣] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ١٤ ، ح ١ .

(٢) تهذيب الأحكام (الشيخ الطوسي) ٢ : ١٥٩ ، ح [٦٢٤] .

(٣) الوسائل (الحرّ العاملي) ٨ : ٢٢١ ، ح [١٠٤٧٦] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ١١ ، ح ٨ .

(٤) تهذيب الأحكام (الشيخ الطوسي) ٢ : ١٩١ ، ح [٧٥٥] .

(٥) الوسائل (الشيخ الطوسي) ٨ : ٢٠٨ ، ح [١٠٤٤٢] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ٥ ، ح ٥ .

(٦) المصدر السابق : ٢٠٨ ، ح [١٠٤٤١] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ٥ ، ح ٤ .

ورواية صفوان الجمال قال : سألته عن سجدتي السهو ، فقال : « إذا نقصت فقبل التسليم ، وإذا زدت فبعده » (١) .

ومن هنا احتمل في الذخيرة (٢) التخيير (افضية) (٣) للجمع بينها .

وفيه : إنّ التخيير تنفيه جميع الأخبار المذكورة ، فهو تحكّم ، وليس طريق الجمع بينها ذلك ، بل الجمع بينها حسب القواعد المقررة في الأصول حملها على المفصل ، أعني خبري الأشعري والجمال حملاً للعام على الخاص .

والمحكي عن الشيخ حمل المفصل على التقية (٤) ، وعن الصدوق : أفتي به في حال التقية (٥) .

لكن لا يخفى أنّ الحمل على التقية إنّما يصح في المتباينين ، لا في العام والخاص مطلقاً ؛ لعدم التنافي عرفاً بينهما ، وكأنّ المشهور وافقوا الشيخ على ذلك فلم يبقَ عندهم إلا الخبر الحاكم بالقبليّة ، وهو ضعيف غير صالح لمعارضة تلك الأخبار المقدّمة عليه لشهرتها وكثرتها ومخالفتها لمذهب العامة واعتضاها ببعض الاعتبارات : مثل أنّهما ليستا أولى من السجدة والتشهد اللذين يقضيان بعد التسليم ، وأنّه يلزم تقديمهما على السجدة والتشهد لو كانا هما السبب لهما ، وهو مخالف لظاهر الأدلّة ، وبإمكان أصالة عدم قابلية الصلاة لتخلّل ذلك فيها خصوصاً لو قلنا إنّهما معاً من زيادة الركن المفسد ونحو ذلك ممّا لا يسمن ولا

(١) المصدر السابق : ٢٠٨ ، ح [١٠٤٤٣] . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الباب : ٥ .

ح ٦ .

(٢) ذخيرة المعاد (المحقق السبزواري) ١ : ٢ ، ص ٣٨١ .

(٣) كذا في الأصل ، ولعله قضية أي مقتضى الجمع بينهما .

(٤) الاستبصار (الشيخ الطوسي) ١ : ٣٨٠ .

(٥) من لا يحضره الفقيه (الشيخ الصدوق) ١ : ٣٤١ .

يغني من جوع لو لم يمنع مانع من العمل بالخبر المذكور خصوصاً مع اعتضاده بالتعليل فيه الموافق للاعتبار من جهة كون السجود لتدارك الخلل الحاصل ونحو ذلك .

نعم في مرسله ابن الجنيد المحكية في الجواهر ^(١) : « من ترك شيئاً من صلاته فليسجد سجدي السهو بعد سلامه » ما يدلّ على أنّ محلّها بعد التسليم للنقيصة ، مؤيداً بإشعار رواية الحلبي المتقدّمة : « إذا لم تدر أربعاً صلّيت أم خمساً أم نقصت أم زدت فتشهد وسلّم واسجد سجدي السهو ... إلى آخره » .

بناءً على أنّ (الواو) في مثل المقام - ممّا كان في شرح المركّب وبيانه - للترتيب كقوله : إذا أردت الصلاة فاغسل وجهك ويديك وامسح رأسك ورجليك ، وإن كانت (الواو) للجمع المطلق في غيره من سائر الموارد ، وعليه جرى المتكلمون في غالب كلامهم ، بل في سائر الموارد .

وعلى ذلك فيسقط خبر القبلية بالكلية ؛ للمعارضة ، والمفصلّ أيضاً ؛ لمعارضة مرسله ابن الجنيد المعتمدة بما علمت ، فيبقى خبر البعدية سليماً عن المعارض .

وبذلك تعلم أنّ سقوط الخبر المفصلّ لا لمعارضته بخبر البعدية حتى يقال ذلك غير صالح ؛ لكون المعارضة من معارضة العام والخاص ، واللازم فيها حمل العام على الخاص ، بل سقوط المفصلّ لمعارضته بالمرسلة ، وهي خاص ، فبعد التساقط يرجع إلى العموم .

(١) جواهر الكلام (المحقق النجفي) ١٢ : ٤٣٥ . وقد تقدّم التعليق على هذه الرواية ، فراجع .

ولو سلّم عدم صلاحية المرسلّة للمعارضة فخير البعدية كافٍ في إسقاط المفصل من حيث كون المورد فيه مورداً للمفصل ، وهو النقيصة ؛ لأنّ الكلام نقيصة من أجل اعتبار عدمه ، ففعله يكون لإدخال النقص في الصلاة ، فتأمل جداً .

هذا غاية ما يمكن من تقريب دليل المشهور ، ولكن النفس غير راضية بذلك ، ولعلّ المتتبع يعثر على ما يدلّ على مذهبهم غير ما ذكر ، والله تعالى الموفق .

ولكننا لا نجد في هذا المجلد عناوين الدلالة كما عهدناها في سائر مجلدات الموسوعة .

ثم إن بحوث المجلد التاسع ليست على منوال واحد ، بل هي متفاوتة من حيث مقدار البحث ، فنجد بعض البحوث موسّعة وأخرى مختصرة وثالثة متوسطة . لكن استوعب بحث (إرث) أربعة أخماس المجلد تقريباً ، حيث بلغ أربعمئة وعشرين صفحة .

وقد بحث هذا العنوان ضمن عدّة نقاط ، ونظراً لسعته اقتصرنا على استعراض بعض محاور البحث التي شكّلت ما يقارب ربع مجموع البحث :

أولاً - التعريف ، وهو البحث الذي يتصدّر جميع مقالات الموسوعة الفقهية : باعتبار أنّ العنوان هو المفتاح لها ، ومنهج البحث يقتضي بيان المراد به وتعريفه أولاً قبل الدخول الى مفاصل البحث .

وتعريف العنوان يطرح من زاويتين .

الاولى : بحسب اللغة حيث بيّنت معاني (الإرث) وإطلاقاتها عند اللغويين .

الثانية : بحسب الاصطلاح ، وقد اختلفت كلمات الفقهاء في تحديد ما يكون ميراثاً شرعاً ومن الذي يستحق الميراث .

ثانياً - الالفاظ ذات الصلة ، وقد تطرّقت الموسوعة الى بحث لفظين لهما نحو ارتباط وصلة بعنوان (إرث) ، وهما : الفرائض والتركّة ، ومن خلال المقارنة بينه وبينهما يعرف مدى العلاقة القائمة وطبيعتها .

ثالثاً - أهمية الإرث ، إذ جعل الله الإرث قانوناً عاماً لكل الناس ، ولم يحرم منه إلا من ليس له عزة الاسلام والولاية وحرمة النفس وطيب الولادة ، وقد بيّن الله تبارك وتعالى في كتابه الكريم أحكامه وحصص الورثة ، وحذّر كلّ من يتعدّى حدوده سبحانه . وقد أكّدت السنّة النبوية على أهمية تعلّم الفرائض وتعليمها

الناس .

رابعاً - الإرث في الأمم السابقة ، وقد عُرضت في هذه الفقرة من البحث ظاهرة الإرث وتاريخ نشوئها وتطورها عبر الزمن وكيفية التوريث لدى الأمم المختلفة ، بدءاً بالحضارات القديمة كالسومريين والآشوريين ومروراً بالرومان واليونان وقدماء الفرس وقدماء المصريين ، وأيضاً تناولت الدراسة الارث عند اليهود والأمم البدوية الشرقية وأخيراً الارث عند العرب قبل الاسلام .

خامساً - خصائص نظام الإرث الإسلامي ، وقد أُشير فيها الى ذكر جملة ممّا امتاز به نظام الإرث في الإسلام .

سادساً - تشريع الإرث ، فإنّ الإرث مشروع بالكتاب والسنة والاجماع ، بل هو من ضروريات الدين .

وممّا يلفت الأنظار هو تقسيم الآيات الدالة على المشروعية الى طوائف عديدة، وهي :

الطائفة الأولى : الآيات المطلقة النازلة الى تشريع أصل الإرث وملاك الوراثة ومراتب الوراثة .

الطائفة الثانية : الآيات المتكفلة لتشريع ميراث النساء والضعفاء .

الطائفة الثالثة : الآيات المتكفلة لتشريع أصول الفرائض وبيان مقادير السهام وكيفية توزيع التركة .

وقد أُشير في هذه الفقرة الى مسألة التدرّج في تشريع الإرث ، فقد مرّ تشريع الإرث بعدة مراحل :

الاولى : التوارث على أساس الحلف والنصرة .

الثانية : التوارث بالإسلام والهجرة .

الثالثة : التوارث بالنسب والسبب .

سابعاً - أركان الإرث ، والمراد من الأركان : ما يكون من أجزاء الماهية وقوامها ، وللإرث أركان ثلاثة وهي : المورث والوارث والموروث . بعد ذلك ذُكرت شروط الإرث ، وهي ستة :

١ - موت المورث .

٢ - حياة الوارث .

٣ - موجب الارث .

٤ - وجود التركة .

٥ - عدم تعلّق حق بالتركة .

٦ - عدم المانع .

ثامناً - الحقوق المتعلقة بالتركة والترتيب بينها ، وهي أربعة :

تجهيز الميت ، ثم الدّين ، ثم الوصايا ، ثم الميراث .

وقد فُصلّ البحث فيها ، وقد وقع التعرّض الى بعض الفروع ضمناً كمسألة تزامم الديون والحقوق في التركة .

تاسعاً - ما يتعلّق به الإرث ، وهي الأموال والحقوق ، وقد قسّمت الحقوق الى ثلاثة أصناف من حيث قابليتها للإرث وعدمها .

عاشراً - موجبات الإرث ، وهي - بحسب الاستقراء والضرورة من الدين - قسمان : النسب والسبب ، والسبب بدوره ينقسم الى زوجية وولاء ، والولاء ينقسم الى مراتب : ولاء العتق ، ولاء ضمان الجريرة ، ولاء الامامة .

ومن البحوث الطريفة هو بحث الضابطة في النسب وتحديدتها .

حادي عشر - موانع الإرث ولواحقها ، وبحثت في محورين :

المحور الأول : الموانع ، وما أجمع عليه الفقهاء ثلاثة ، وهي : الكفر والقتل والرق . وقد ذكرت فروع كثيرة وتفصيلات عديدة ، ومن البحوث الطريفة التعرّض الى شرائط المنع في القتل ، وهي :

١ - توفر شرائط التكليف في القاتل .

٢ - انتساب الفعل اليه .

٣ - استقرار حياة المقتول .

المحور الثاني : لواحق الموانع ، وهي كثيرة ، أهمها ما يلي :

١ - اللعان

٢ - الزنى

٣ - الغيبة المنقطعة ، ووقع البحث في ذلك من جهتين :

أ - التوريث من المفقود

ب - توريث الغائب

٤ - الحمل

٥ - استيعاب الدين للتركة .

ثاني عشر - الحجب ، وهنا ذكرت خمسة وجوه للفرق بين مصطلحي المنع والحجب . بعد ذلك ذكرت أنواع الحجب ، وهي قسمان . حجب الحرمان وحجب النقصان . وقد عرضت بحوث الحجب عرضاً فنياً منهجياً موفّقاً سيما فيما يرتبط ببيان أصول الحجب ، وشروط الحجب .

ففيما يرتبط ببيان أصول حجب الحرمان فقد ذكرت ثلاثة أصول ، هي :

القرب ، وقوة القرابة ، والإسلام .

وبالنسبة لحجب الحرمان فهو ثابت في موضعين .

الأول : حَجَبُ الولد للأبوين وللزوجين .

الثاني : حَجَبُ الأخوة للأم .

ثالث عشر - استحقاق الإرث ، وُبُحِثَ فيه : أنواع الاستحقاق ، أنواع المستحقين ، وضابط الاستحقاق .

رابع عشر - مقادير السهام واجتماعها ، وقد توزَّعَ البحث على ما يلي :

١ - مقادير السهام وأصحابها .

٢ - السهام المقدَّرة .

٣ - صور اجتماع الفروض وامتناعها .

٤ - التعصيب ، وقد ذكر بيان مفصَّل للتعصيب ، ففي البدء طُرِحت نظرية التعصيب وكيفية التوريث على أساسها ، ثم ذكر المناط في التعصيب ونشأته تاريخياً ، ثم ذكر حكم التعصيب ومناقشة أدلته ، وزيادة للبيان طرحت ثلاثة وعشرون نموذجاً للتعصيب .

٥ - العول ، وأيضاً بحث هنا نشأته تاريخياً ، ثم استعراض أدلته ومناقشتها ، ثم بيان اثنتي عشرة صورة للعول .

ارتزاق^(١)

أولاً - التعريف :

المسلمين ، كالقضاء والإفتاء والأذان وتجهيز الميت وتعليم القرآن والآداب ، كالعربية وعلم الأخلاق الفاضلة ونحوها من الواجبات والمستحبات^(٤) .

الارتزاق لغةً : طلب الرزق وأخذه ، والرزق - بالكسر - ما ينتفع به ، والجمع : الأرزاق ، و - بالفتح - العطاء ، وهو مصدر قولك : رزقه الله . يقال : ارتزق الجند أي : أخذوا أرزاقهم^(٢) .

قال الشيخ الطوسي : « كل عمل لا يفعله الغير عن الغير ، وإذا فعله عن نفسه عاد نفعه إلى الغير جاز أخذ الرزق عليه دون الأجرة كالقضاء والخلافة والإمامة والإقامة والأذان والجهاد »^(٥) .

قال الراغب : « الرزق يقال للعطاء الجاري تارةً ، دنيوياً كان أم أخروياً ، وللنصيب تارةً ، ولما يصل إلى الجوف ويُغذى به تارةً »^(٣) .

وكذا يجوز الارتزاق للفقراء والضعفاء الذين لا معاش لهم يسدّ كفايتهم^(٦) .

وقد استعمله الفقهاء بمعناه اللغوي إلاّ أنّه يرد في الفقه في خصوص الارتزاق من بيت المال .

واستدلّ لذلك :

ثانياً - الحكم التكليفي :

أولاً : بأنّ بيت المال معدّ لمصالح المسلمين ، وهذه الموارد من جملتها ؛

يجوز الارتزاق من بيت المال لمن يقوم بمصالح عامّة يعود نفعها إلى

لعود النفع إليهم ، فجاز حينئذ لولي الأمر أن يدرّ عليه من بيت المال ما يرفع به حاجته ^(٧) .

وثانياً : بالروايات المجوزة :

منها : ما روي في الدعائم عن عليّ عليه السلام أنه قال : « لا بدّ من إمارة ورزق للأمير ، ولا بدّ من عريف ورزق للعريف ، ولا بدّ من حاسب ورزق للحاسب ، ولا بدّ من قاض ورزق للقاضي ، وكره أن يكون رزق القاضي على الناس الذين يقضى لهم ولكن من بيت المال » ^(٨) .

ومنها : رسالة حمّاد بن عيسى عن العبد الصالح عليه السلام في حديث طويل في الخمس والأنفال والغنائم والأرضون ... ثم ذكر الزكاة وحصّة العمّال ، إلى أن قال عليه السلام : « ويؤخذ الباقي ، فيكون بعد ذلك أرزاق أعوانه على دين الله ، وفي مصلحة ما ينوبه من تقوية الإسلام وتقوية الدين في وجوه الجهاد ، وغير ذلك ممّا فيه مصلحة العامّة ... » ^(٩) .

ومنها : ما جاء في عهد عليّ عليه السلام إلى مالك الأشتر حينما ولّاه مصر : « واعلم أن الرعيّة طبقات : منها : جنود الله ، ومنها : كتّاب العامّة والخاصّة ، ومنها : قضاة العدل - إلى أن قال : - ولكلّ على الوالي حقّ بقدر ما يصلحه » ، ثم قال - بعد أمره باختيار أفضل رعيّته للقضاء - : « وأكثر تعاهد قضائه ، وافسح له في البذل ما يزيح علّته ، وتقلّ معه حاجته إلى الناس ، وأعطه من المنزلة لديك ما لا يطمع فيه غيره » ^(١٠) .

وأما الأخبار الناهية عن أخذ الرزق ، كخبر عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في قاض بين قريتين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق ، فقال : « ذلك السحت » ^(١١) ، فحملها الفقهاء على ما إذا لم يكن القاضي جامعاً لشرائط القضاة فيكون عمله حراماً ، وأخذ الرزق بإزائه سحتاً كخلفاء الجور ، أو على كون ما يأخذه أجرة على القضاء لا

ارتزاقاً ، وأخذ الأجرة على القضاء ونحوه من الواجبات حرام (١٢) .

ثمَّ إنَّه لا فرق في جواز الارتزاق بين أن يأخذ الرزق من الإمام عليه السلام أو نائبه أو من السلطان الجائر (١٣) ؛ لحلية بيت المال لأهله ولو خرج من يد الجائر (١٤) .

ثالثاً - أصناف المرتزقين من بيت المال :

إنَّما يستحقّ الرزق من بيت المال صنفان :

الأوّل : صنف يرتزقون منه لحاجتهم إليه كالفقراء والضعفاء (١٥) الذين لا مال لهم ولا معاش يسدّ كفايتهم وهم مستحقّوا الزكاة والخمس (١٦) . ولا يعتبر في جواز ارتزاقهم إلّا الفقر والحاجة .

وتفصيل البحث عنه موكول إلى مصطلح (بيت المال ، فقير) .

الثاني : صنف يرتزقون منه لجهة القيام بمصلحة عامّة والتصدّي لسياسة الدين ومصلحه ، كالوالي

والقاضي والغزاة والمجاهدين وغيرهم ممّن له شأن في ذلك (١٧) .

قال المحقّق النجفي : « لا إشكال في أنّه يجوز للمؤدّن والقاسم وكاتب القاضي والمترجم له وصاحب الديوان - أي الكتاب الذي يجمع فيه أسماء الجند والقضاة والمدرّسين وغيرهم من المرتزقة والكتبة ونحوهما - ووالي بيت المال أن يأخذوا الرزق من بيت المال المعدّ للمصالح التي هذه منها ، بل أهمّها ... وكذا من يكيل للناس ويزن ، ومن يعلم الآداب والسنن ، وغيرهم ممّن يقوم بمصالح المسلمين » (١٨) .

ثمَّ إنَّه ليس مصرف بيت المال منحصراً فيما ذكر ، بل مصرفه كلّ مصلحة من مصالح الإسلام ليس لها جهة غيره أو قصرت جهتها عنها (١٩) فيعمّ المحبوسين والمسجونين (٢٠) وذريّة المجاهدين (٢١) والمرأة الغائب عنها زوجها (٢٢) واللقيط (٢٣) ونحوهم .

رابعاً - اشتراط الحاجة في الارتزاق من بيت المال وعدمه :

ثم إنه لا ريب ولا خلاف بين الفقهاء في جواز ارتزاق أهل المناصب مع الحاجة (٢٤) إذا لم يقدروا على التكسب لقوتهم وقوت عيالهم وباقي ضرورياتهم، أما مع الغنى فقد اختلفوا فيه على أقوال (٢٥) :

الأول : عدم الجواز مطلقاً، سواء تعين عليه الاشتغال بالعمل أم لا، وهو قول ثاني الشهيد (٢٦) والمحقق الأردبيلي (٢٧) والشيخ الأنصاري (٢٨)، ومال إليه أيضاً المحقق النجفي (٢٩).

قال الشيخ الأنصاري : « مقتضى القاعدة عدم جواز الارتزاق إلا مع الحاجة على وجه يمنعه القيام بتلك المصلحة عن اكتساب المؤونة، فالارتزاق مع الاستغناء ولو بكسب لا يمنعه القيام بتلك المصلحة غير جائز » (٣٠).

واستدلّ لذلك : بأن بيت المال موضوع للمصالح ولا مصلحة مع عدم الحاجة (٣١)، بل أنه تضييع لحقوق المسلمين (٣٢).

الثاني : الجواز مطلقاً، أي سواء تعين عليه القيام بتلك المصلحة أم لا، وهو اختيار الفاضل النراقي ووالده (٣٣) والمحقق الآشتياني (٣٤) والسيد الخوئي (٣٥).

واستدلّ له :

١ - بعدم خروجه بالوجوب عن كونه من المصالح التي يؤخذ الرزق عليها وإن وجبت كالجهاد، فيكون الارتزاق من بيت المال مسبباً للقيام بمصلحة من مصالح المسلمين سواء كانت واجبة أم لا، وسواء كان القائم محتاجاً إليه أم لا (٣٦).

لكن استشكل في ذلك بعدم الدليل عليه، وإثماً المسلم الارتزاق مع الحاجة إليه ولو بسبب القيام بالمصلحة، المانع له من التكسب، سواء تعين عليه ذلك أو لا، وليس هو في الحقيقة عوض معاملي، بل

شأن الواجبات العينية الثابتة على
 ذم أشخاص المكلفين كالصلاة
 والصوم والحج ونحوها ، ومن
 الواضح أنه لا يجوز الارتزاق من
 بيت المال بإزائها .

وأجيب عن ذلك : بأن القضاة
 ونحوها وإن كانت من الواجبات
 العينية فيما إذا انحصر القاضي
 بشخص واحد ولكونها مما يقوم به
 نظام الدين ، فتكون من الجهات
 الراجعة إلى مصالح المسلمين التي
 تكون مصرف بيت المال ، فلا يقاس
 بالواجبات العينية ابتداءً .

الثالث : التفصيل بين ما إذا
 تعيّن عليه القيام بذلك العمل
 فلا يجوز له الارتزاق ،
 وبين عدم تعيّن عليه فيجوز ،
 وهو قول الشيخ الطوسي (٤٠)
 والعلامة (٤١) والشهيد (٤٢)
 والفاضل الاصفهاني (٤٣) ، بل في
 المسالك أنه الأشهر (٤٤) ، فقالوا :
 إذا تعيّن القيام بمصالح عامة على
 شخص بتعيين الإمام ﷺ أو لعدم
 وجود غيره وكان ذا كفاية فلا يجوز

لأن بيت المال معدّ للمحاويج سيّما
 القائمين بمصالح المسلمين ، وخبر
 الدعائم المتقدم وإن كان مطلقاً لكن
 لا جابر له على إطلاقه (٣٧) .

٢ - وبأن الأدلة الدالة على
 حرمة أخذ الأجرة على الواجبات
 مختصة بعنوان الأجرة والجعل فقط ،
 فلا تشمل بقيّة العناوين المنطبقة
 على المتصدّين لتلك الوظائف ،
 كالارتزاق من بيت المال ؛ فإنه معدّ
 لمصالح المسلمين ، فيجوز صرفه في
 أيّ جهة ترجع إليهم وتمسّ بهم ،
 بل يجوز لهؤلاء المتصدّين للجهات
 المزبورة أن يمتنعوا عن القيام بها
 بدون الارتزاق من بيت المال إذا
 كان العمل من الأمور المستحبة ،
 وعليه فلا وجه لاعتبار الفقر
 والاحتياج في المرتزقة (٣٨) .

ويدلّ على ذلك أيضاً إطلاق
 الروايات (٣٩) المتقدمة .

وقد يقال بأن المكلف إذا تعيّن
 عليه الاشتغال بعمل - كالقضاء
 والإفتاء ونحوها - كان شأن ذلك

له الارتزاق ؛ لأنه يؤدّي فرضاً ، فلا يجوز له أخذ العوض عنه كغيره من الواجبات (٤٥) .

وأما إذا لم يتعيّن عليه القيام بتلك المصلحة فيجوز له أن يأخذ الرزق من بيت المال مع الاستغناء ؛ لأنّ فيه قيام نظام النوع والمعروف . ولكن نوقش في ذلك بما يلي :

أما مع عدم التعيّن فقد يشكّل ذلك بأنّه يؤدّي واجباً وإن لم يكن متعيّناً عليه فلا يجوز أخذ العوض عنه ، بل لو قلنا بكون القضاء من العبادات أشكّل أخذ العوض عليه مطلقاً ؛ لما فيه من الجمع بين العوض والمعوّض ، هذا مضافاً إلى إمكان دعوى اختصاص بيت المال المجتمع من نحو الزكاة والصدقات وغيرها بذوي الحاجات لا الأغنياء . وأما في صورة التعيّن فقد يجاب عنه بأنّ الوجوب لا يخرجّه عن كونه من المصالح التي يؤخذ الرزق عليها من بيت المال وإن وجبت كالجهاد (٤٦) .

ولكن لا ريب في أولويّة التعفّف مع الاستغناء على جميع الأقوال (٤٧) ، بل يكره ذلك ، كما صرح به بعض آخر (٤٨) ؛ توفيراً لسائر المصالح (٤٩) .

خامساً - اشتراط الارتزاق من بيت المال بعدم وجود المتطوّع وعدمه :

قيّد جماعة من الفقهاء جواز الارتزاق لأهل المناصب - كالمؤدّن والقاضي ونحوهما - بعدم وجود المتطوّع (٥٠) ، بل قال الشيخ الأنصاري : إطلاق الآخرين محمول على ذلك (٥١) . واستشكل فيه بعض آخر (٥٢) .

وإنما المسألة مبنية على أنّ بيت المال هل هو معدّ لتحصيل مصالح المسلمين فلا يجوز صرفه إلاّ فيما إذا توقّف تحصيل المصلحة على صرفه فيحرم بدونه ، حيث لا مصلحة للمسلمين في ارتزاقه مع وجود المتطوّع ؟ أو معدّ لصرفه على من يقوم بمصالح المسلمين وإن

ونقصه وتغيير جنسه وتبديله ، سواء كان أكثر من أجرة مثل عمله أو أقلّ أو مساوياً (٥٥) ، ولا فرق فيه بين أن يكون تعيين الرزق قبل قيامه بالوظائف المقرّرة عليه أو بعده (٥٦) .

والمراد بالحاجة المجرّدة للارتزاق - كما تقدّم - هي المتعارفة وعلى حسب العادة ، لا مقدار الضرورة التي لا يعيش بدونها (٥٧) .

سابعاً - امتلاك الرزق من بيت المال بالقبض وما يترتب على ذلك :

لا يملك المرتزق رزقه من بيت المال إلاّ بعد القبض (٥٨) ؛ لأنّه ليس أجرة ، فإنّ الارتزاق من بيت المال لا يزيد على كونه مصرفاً فما دام لا يقبضه لا يملكه (٥٩) .

ويترتب على ذلك عدم جواز مطالبة الوارث به فيما إذا مات بعد حلول وقت العطاء ، بل حتّى لو مات بعد المطالبة ؛ إذ لا منافاة بين استحقاق المطالبة وعدم الملك (٦٠) .

لم يتوقّف تحصيل المصلحة بقيامه ؛ نظراً إلى كون تحصيل المصلحة حكمة لجعل بيت المال ، لا علّة يدور الحكم مداره ؟

وهذا الوجه - أي الوجه الثاني - هو الأوجه عند المحقق الآشتياني .

ويترتب على ذلك أنّه على القول باعتبار عدم وجود المتطوّع فالظاهر أنّه لا يجوز الإعطاء إلاّ بعد الفحص في طلب المتطوّع واليأس عن وجوده ؛ نظراً إلى العلّة المذكورة (٥٣) . نعم ، لو كان المتطوّع فاقداً لبعض صفات الكمال التي في وجودها مصلحة للمسلمين - كالعالة ونحوها - اتّجه ارتزاق غير المتطوّع (٥٤) .

سادساً - مقدار الارتزاق من بيت المال :

ذكر الفقهاء أنّ مقدار الرزق لأهل المناصب منوط بنظر الإمام (عليه السلام) أو وكيله على بيت المال ، ويقسّم بينهم على قدر حاجتهم ومؤنتهم ، فيجوز زيادته

ثامناً - المراد من بيت المال :

أطلق الفقهاء جواز الارتزاق من بيت المال المعدّ لمصالح المسلمين لجميع الأصناف المتقدمة ، والمراد من بيت المال : ما ذكره الآستيناني حيث قال : « إنَّ المراد منه - حسبما يظهر منهم - : بيت يجمع فيه ما يصرف في مصالح المسلمين ، كبناء المسجد والقنطرة والخان وشقّ الأنهار وغيرها ، مثل الجزية وخراج المقاسمة ، وما أوصي في صرفه في وجوه البرّ ، وما يصرف من الزكاة في سبيل الله ، إلى غير ذلك ممّا يشترك فيه جميع المسلمين .

وأما ما يجمع فيه الزكاة والخمس والصدقات ووجوه المظالم وغيرها ممّا يكون مختصّاً بالفقراء فلا يكون من بيت المال في شيء ، ولا يجوز صرف ما يجمع فيه في مصالح المسلمين ، بل لا بدّ أن يعطى لمستحقّيه من الفقراء ، كما أنّه لا يجوز صرف ما يشترك فيه جميع المسلمين في سبيل الفقراء أيضاً .

فما يظهر من بعض من أنّ المراد من بيت المال أعمّ ممّا يجمع فيه ما يشترك فيه جميع المسلمين ... وما يختصّ بطائفة منهم كالفقراء والسادات ... ليس على ما ينبغي » (٦١) .

هذا ، ويمكن أن يكون سبب عدم تعرّضهم لذلك اعتمادهم على وضوح ما يكون مصرفه خصوص الفقراء عمّا يكون مصرفه المصالح العامة .

تاسعاً - الفرق بين الأجرة والارتزاق (أو الرزق) :

قد اتضح ممّا تقدّم أنّ الرزق إحسان ومعروف وإعانة من الإمام (عليه السلام) على القيام بمصلحة عامّة ، وليس فيه معاوضة ، بخلاف الأجرة التي تكون مبادلة ومعاوضة للعمل ، فيفارق الارتزاق الأجرة فيما يلي :

١ - الارتزاق جائز لا يأخذه المرتزق في مقابل عمله وإن كان عوضاً عن فعله ، بخلاف الأجرة

يكون تعيين الرزق قبل قيامه بالوظائف المقررة عليه أو بعده (٦٤).

٣ - إنَّ الرزق يصرف في الأهمَّ من المصالح فالأهمَّ، بخلاف الأجرة (٦٥).

٤ - إنَّ مال الإجارة بعد العمل وقبل القبض يورث، دون الرزق فإنَّه لا يورث؛ لأنَّه لا يملك إلاَّ بالقبض (٦٦).

ومزيد تفصيل البحث في مصطلح (بيت المال).

فإنَّها لازمة يأخذها الأجير في مقابل عمله (٦٢).

٢ - تحتاج الأجرة إلى تقدير العمل والعوض وضبط المقدار والمدة والصيغة ونحوها ممَّا يعتبر في الإجارة، بخلاف الارتزاق فإنَّه منوط بنظر الحاكم، فيجوز زيادته ونقصه وتغيير جنسه وتبديله بحسب المصلحة، فيدفع إلى المرتزق ما يرفع به حاجته، سواء كان أكثر من أجرة مثل عمله أو أقلَّ أو مساوياً (٦٣)، ولا فرق بين أن

الهوامش

(١) موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (ع) ٨: ٤٥٨ - ٤٦٦.

(٢) أنظر: الصحاح ٤: ١٤٨١. لسان العرب ٥: ٢٠٤.

(٣) المفردات: ٣٥١.

(٤) أنظر: الروضة ٣: ٧١. الحقائق ٧: ٣٥١. جواهر الكلام ٤٠: ٥٤. مصباح الفقاهة ١: ٤٨٢.

(٥) المبسوط ٨: ١٦١.

(٦) أنظر: جواهر الكلام ٢٢: ١٢٣.

(٧) مصباح الفقاهة ١: ٤٨٢.

- (٨) دعائم الإسلام ٢ : ٥٣٨ ، ح ١٩١٢ . وانظر : جواهر الكلام ٤٠ : ٥٢ .
- (٩) الوسائل ٢٧ : ٢٢١ ، ب ٨ من آداب القاضي ، ح ٢ . وانظر : مستند الشيعة ١٤ : ١٨٤ ، و ١٧ : ٦٨ .
- (١٠) الوسائل ٢٧ : ٢٢٣ ، ب ٨ من آداب القاضي ، ح ٩ . وانظر : مصباح الفقاهة ١ : ٢٦٨ .
- المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ١ : ٢٤٥ .
- (١١) الوسائل ٢٧ : ٢٢١ ، ب ٨ من آداب القاضي ، ح ١ .
- (١٢) أنظر : الحقائق ١٨ : ٢١٧ - ٢١٨ . مستند الشيعة ١٧ : ٦٦ . مصباح الفقاهة ١ : ٢٦٩ .
- (١٣) الحقائق ١٨ : ٢١٥ .
- (١٤) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ١ : ٢٤٥ .
- (١٥) جواهر الكلام ٢٢ : ١٢٣ .
- (١٦) القضاء (الآشتياني) : ٢٥ .
- (١٧) المبسوط ٨ : ١٦٠ . الروضة ٣ : ٧١ . مجمع الفائدة ٨ : ٩٤ . كشف اللثام ١٠ : ٢٣ .
- ٢٥ . جواهر الكلام ٢٢ : ١٢٣ . المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٢ : ١٥٣ - ١٥٤ .
- مستمسك العروة ٥ : ٦١٥ . مصباح الفقاهة ١ : ٤٨٢ .
- (١٨) جواهر الكلام ٤٠ : ٥٤ .
- (١٩) الروضة ٣ : ٧٢ .
- (٢٠) الجامع للشرائع : ٥٦١ . الدر المنضود ١ : ٣٢٤ .
- (٢١) المبسوط ٢ : ٧٢ .
- (٢٢) الشرائع ٣ : ٣٩ . القواعد ٢ : ١٤٤ . المسالك ٩ : ٢٨٤ . جواهر الكلام ٣٢ : ٢٩٣ .
- (٢٣) المقنعة : ٦٤٨ . الجامع للشرائع : ٢٥٧ .
- (٢٤) المراد بالحاجة المجوزة للارتزاق هي المتعارفة وعلى حسب العادة ، لا مقدار الضرورة التي لا يعيش بدونها ، كما في مجمع الفائدة ٨ : ٩٤ .
- (٢٥) البحث عن ذلك وإن ورد في كلمات بعض الفقهاء في خصوص القاضي ، إلا أنه يجري في سائر المرتزقين : لنفس المناط المذكور ، كما صرح بذلك بعض الفقهاء كالمحقق النجفي والشيخ الأنصاري وغيرهما ، وسوف يتضح ذلك من خلال البحوث المقبلة .
- (٢٦) الروضة ٣ : ٧١ .

- (٢٧) مجمع الفائدة ٨ : ٩٤ .
- (٢٨) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٢ : ١٥٤ .
- (٢٩) يستفاد ذلك من ثانيا كلماته في جواهر الكلام (٤٠ : ٥١ - ٥٤) كما نسبته الشيخ الأنصاري إليه .
- (٣٠) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٢ : ١٥٤ . ولكن في موضع آخر منه (١ : ٢٤٥) : « وأما الارتزاق من بيت المال فلا إشكال في جوازه للقاضي مع حاجته ، بل مطلقاً إذا رأى الإمام المصلحة فيه ؛ لما سيجيء من الأخبار الواردة في مصارف الأراضي الخراجية » .
- (٣١) أنظر : مجمع الفائدة ٨ : ٩٤ .
- (٣٢) مصباح الفقاهة ١ : ٤٨٢ .
- (٣٣) مستند الشيعة ١٧ : ٦٨ .
- (٣٤) القضاء (الآشتياني) ٢٦ ، حيث قال : « لا إشكال في جواز إعطائه [القاضي] فيما إذا تعيّن عليه القضاء بأن لا يوجد من يقوم به سواه ، سواء كان القاضي غنياً أو فقيراً ... وكذا فيما لم يتعيّن عليه القضاء ، بل يقوم به كفاية فيما إذا لم يكن هناك متبرّع بالقضاء ... » .
- (٣٥) مصباح الفقاهة ١ : ٤٨٢ .
- (٣٦) أنظر : جواهر الكلام ٤٠ : ٥٢ .
- (٣٧) جواهر الكلام ٤٠ : ٥٢ .
- (٣٨) مصباح الفقاهة ١ : ٤٨٢ .
- (٣٩) أنظر : الوسائل ٢٧ : ٢٢١ ، ٢٢٣ ، ب ٨ من آداب القاضي ، ح ١ ، ٢ ، ٩ .
- (٤٠) المبسوط ٨ : ٨٤ - ٨٥ .
- (٤١) القواعد ٣ : ٤٢٢ .
- (٤٢) الدروس ٢ : ٦٩ .
- (٤٣) كشف اللثام ١٠ : ٢٣ .
- (٤٤) المسالك ١٣ : ٣٤٨ .
- (٤٥) أنظر : جواهر الكلام ٤٠ : ٥٢ .

- (٤٦) المصدر السابق .
- (٤٧) أنظر: المبسوط ٨ : ٨٤ . القواعد ٣ : ٤٢٢ . جواهر الكلام ٤٠ : ٥١ .
- (٤٨) الدروس ٢ : ٦٩ . كفاية الأحكام ٢ : ٦٦٥ . مستند الشيعة ١٧ : ٦٩ .
- (٤٩) كشف اللثام ١٠ : ٢٣ . جواهر الكلام ٤٠ : ٥١ .
- (٥٠) أنظر: المبسوط ٨ : ١٦٠ . السرائر ٢ : ١٧٨ . التذكرة ٣ : ٨١ - ٨٢ .
- (٥١) القضاء (تراث الشيخ الأعظم) : ١٠٥ .
- (٥٢) القضاء (الآشتياني) : ٢٦ .
- (٥٣) المصدر السابق .
- (٥٤) جواهر الكلام ٩ : ٧٣ .
- (٥٥) أنظر: المبسوط ١ : ٢٥٦ ، و ٢ : ٦٥ . المسالك ١ : ١٨٦ ، و ٣ : ١٣٢ . جواهر الكلام ٢٢ : ١٢٣ . القضاء (تراث الشيخ الأعظم) : ١٠٤ .
- (٥٦) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٢ : ١٥٤ . مصباح الفقاهة ١ : ٤٨٢ .
- (٥٧) مجمع الفائدة ٨ : ٩٤ .
- (٥٨) أنظر: القواعد ١ : ٤٩٨ . المسالك ٣ : ٦٤ . جواهر الكلام ٢١ : ٢١٤ .
- (٥٩) جامع المقاصد ٣ : ٤٢٣ .
- (٦٠) أنظر: جواهر الكلام ٢١ : ٢١٤ .
- (٦١) القضاء (الآشتياني) : ٢٥ .
- (٦٢) أنظر: القواعد والفوائد ٢ : ١٢٦ . جواهر الكلام ٤٠ : ٥٤ .
- (٦٣) أنظر: المسالك ١ : ١٨٦ . الروضة ٢ : ٢١٧ . الحقائق ١٨ : ٢١٥ . جواهر الكلام ٩ : ٧٦ . مصباح الفقاهة ١ : ٢٦٨ ، ٤٨٢ . لكن تأمل المحقق الأردبيلي (مجمع الفائدة ٨ : ٩٣) في هذا الفرق وذهب إلى أن العوض يكون أجراً حتى مع عدم التعيين وعدم ضبط المقدار والمدة إذا كان بحيث لو لم يكن لم يفعل .
- (٦٤) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٢ : ١٥٤ . مصباح الفقاهة ١ : ٤٨٢ .
- (٦٥) القواعد والفوائد ٢ : ١٢٦ .
- (٦٦) القواعد والفوائد ٢ : ١٢٦ . المسالك ٣ : ٦٣ .

تقارير ومتابعات

للأنشطة العلمية في المؤسسة الفقهية

على مدار الفصل

□ إعداد : التحرير

ثلاثة آلاف متخرج للمركز العالمي للدراسات الاسلامية^(١)

المركز تتكون من عدة مستويات تبدأ بتعليم اللّغة والمبادئ الاساسية ثم البكلوريوس بعدها الماجستير ثم الدكتورا وتنتهي بالمستوى الأخير الخاص بالاجتهاد حيث يحصل المتخرج حال اجتيازه له على إجازة في الاجتهاد .

كما عدّ السلطاني طريقة الدراسة المجازية من الطرق المتبعة أيضاً في المركز وأضاف : بإمكان الطلاب من دون حضور عن طريق شبكة الانترنت مواصلة

زود الى الآن ثلاثة آلاف متخرج للمركز العالمي للعلوم الاسلامية بشهادات علمية رسمية مؤيدة من قبل وزارة العلوم .

أفاد السلطاني مدير المراحل النهائية للمركز في اجتماع معاوئي المركز مع الخريجين في طيّ كلامه حول تنظيم مسألة المراحل الدراسية للخريجين : بأنّ المركز سيزود الطالب المتخرج بشهادة علمية معتبرة رسمياً ومؤيدة من قبل وزارة العلوم .

وعن شكل وسير التعليم في المركز قال : إنّ هيكلية التعليم في

دراستهم في المركز .
 تتكون مما يقارب الـ (١٠٠)
 ومن نشاطات المركز الأخرى -
 استاذ ، كما أن هناك (٨٠٠)
 التي أشار إليها - هي تنظيم عمل
 الأستاذة واللجان العلمية ، حيث
 أستاذاً ممن له مساهمات ودور في
 المركز .
 ذكر بأن الهيئة العلمية للمركز

انجاز (٢١٠٠) رسالة ماجستير^(٢)

في كلمة له ألقاها في الاحتفال
 الذي أقيم بمناسبة إتمام مناقشة
 رسالة الماجستير الألف للمدرسة
 المحجّية المباركة ذكر الشيخ
 الاعرافي رئيس المركز العالمي
 للدارسات الاسلامية أن (٢١٠٠)
 رسالة ماجستير قد أنجزت في
 المركز .
 وتطرّق في كلمته هذه الى
 المسؤوليات المهمة والخطيرة الملقاة
 على عاتق الحوزة في الوقت
 الحاضر فيما ينتظره العالم منها
 اليوم .
 حيث أكد على أن ما ينبغي لها
 تقديمه في هذا المجال يجب أن
 يتّصف بالابداع والمنهجية والعمق
 الفكري .
 من هنا دعا الى اتخاذ التحقيق
 المحور الأساسي في منهج الحوزة
 للإيفاء بأداء رسالتها الثقيلة في
 نشر العلم وتحديد معالم الدين
 وحدوده وترشيد العلوم والمعارف
 الاسلامية بما يتلاءم ومتطلبات
 المخاطبين في أنحاء المعمورة .
 وتما جاء في كلمته في خصوص
 برامج ونشاطات المركز وإنجازاته
 أكد مدير المركز على أن فتح
 الفروع والتخصّصات المختلفة هو
 الطريق الأفضل في تطوير الحوزة
 وجعلها بالمستوى المطلوب لتلبية

آخرًا معدًّا للصدور وخمسين أخرى سيتم إصدارها الى نهاية العام الحالي .

وفي ختام كلمته أشار إلى أهمية الرسالة العلمية للطالب وكيف أنها تعدّ نشاطاً تحقيقياً بحثياً يعكس مدى توفيق الطالب في مسيرته العلمية ، ومن هنا اهتم المركز بهذا الجانب وصوّب لحد الآن على (٢١٠٠) رسالة علمية لنيل شهادة الماجستير ، (١٤٠٠) منها عن المدرسة المحتية المباركة والسبعمئة الباقية عن مراكز ومدارس علمية أخرى تحت إشراف المركز .

متطلّبات عالمنا المعاصر .

كما أشار إلى أنّ طلاب المركز قد خطوا خطوات كبيرة في السنين الخمسة الأخيرة في مجال التحقيق والبحث توجّ بفتح معهد النور العالمي للتحقيق ، تنظيم (٨٠٠) ملفاً لمحقق وباحث ، إقامة (٢٠) اجتماعاً علمياً وتحقيقياً .

أمّا عن الانجازات فقد ذكر رئيس المركز أنّ (١٠٠) متن تعليمي قد تمّ صدوره بالإضافة إلى (٦٠) تأليفاً بعشر لغات وترجمة (٣٤) آخرًا باثنتي عشرة لغة ، كما أنّ عشرين تأليفاً

المفتي الالكتروني وموقف العلماء (٣)

المجتهدين ومراجع الدين ، انتقادات واسعة ورفضاً حازماً من قبل الكثير من علماء المسلمين حيث اعتبروه عبثاً في شؤون الدين .

بدأت فكرة المشروع في العاصمة الفرنسية ، يقول المهندس

واجهت فكرة مشروع صناعة مفتي الكتروني يعتمد على الذكاء الصناعي ويقوم باعطاء الرأي الفقهي في قضايا وشؤون المسلمين في الوقت المعاصر بحيث يستغني معها المستفتي عن الرجوع إلى

الدكتور أنس فوزي وهو المهندس العربي الوحيد في المشروع - متحدثاً عن آليته - : « الجهاز يعمل بمنتهى البساطة ، فهو عبارة عن حاسوب آلي ضخّم جداً ، يتم تحميله بكافة البيانات والمعلومات التي تخصّ شخصاً ما ، وكل ما ورد ذكره عنه في كتب التاريخ والوثائق التي تدلّ على ردود فعله تجاه كل المواقف في فترة حياته ، ومن خلال عملية الذكاء الصناعي أو المحاكاة (Artificial intelligence) يقوم الجهاز بمحاكاة رد الفعل المتوقع من هذا الشخص وكأنّه على قيد الحياة تماماً تجاه أي موقف أو تساؤل سيوجه اليه » .

وفيما يتعلق بالإفتاء سيعمل القائلون على الجهاز على إدخال البيانات الخاصة بحياة الرسول ﷺ منذ ميلاده وحتى وفاته ، إضافة لآيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة

عن طريق برنامج « سوفت وير » على درجة عالية من التقنية الحديثة ، ثمّ يطلب من الجهاز أيّ فتوى أو مسألة فقهية ، فيقوم الكمبيوتر (المفتي الآلي) باستنباط الحكم والتنبؤ بالفتوى كما لو كان الرسول ﷺ سمعها من السائل ، فيقول الكمبيوتر : إن الرسول ﷺ لو كان قرأ هذا الاستفتاء سيكون ردّه كذا وكذا بنسبة احتمال ٩٩ % .

وأهم ما ذُكر في مقام الرفض للمشروع أنّه سيكون قاصراً من جهة المفتي والمستفتي معاً .

فالمفتي وهو رسول الله ﷺ إنّما يأخذ الأحكام عن الله تعالى ، فهو لا ينطق عن الهوى ، وليست الأحكام التي جاء بها ﷺ ناشئة عن ظروفه النفسية أو ثقافته الشخصية ، حتى يستطيع الجهاز اكتشافها . أمّا من جهة المستفتي فالحكم الاسلامي ليس حكماً جامداً وإنما يتبع ظروف المكان

والزمان - في بعض الأحيان -
الذين يعيشهما المكلف ، ولا بد أن
يراعى عندئذٍ في الفتوى طبيعة
خصوصيات المستفتي نفسه .

مركز التحقيق والتوسعة للنظام التعليمي والتربوي الاسلامي (٤)

في ماليزيا أعلن معاون رئيس
الوزراء السيد نجيب عبد الرزاق
عن تأسيس مركزاً لتقوية وتوسيع
نظام تدريس التربية الاسلامية في
البلاد من قبل وزارة التربية
والتعليم ، وأفاد بأنّ المركز المذكور
سوف يبعث على تفتح وازدهار
الثقافة والحضارة الاسلامية في
ماليزيا اضافة الى تقدم وثبات
البلاد في مختلف الميادين الدينية
والثقافية .
كما أشار الى أنّ الباحثين
والمحققين في العالم الإسلامي
بإمكانهم أن يبعثوا بأثارهم
وتحقيقاتهم في مجال توسعة وتنمية
النظم التربوية والتعليمية الاسلامية
الى المركز المذكور لغرض الافادة
منها .
وفي نهاية المطاف أعرب عن
أمله في أن يتمكن المركز من تربية
وإعداد أكثر من (١٠٠) ألف
معلم نهاية العام (٢٠١٠ م)
لتدريس العلوم والمعارف
الاسلامية في ماليزيا .

دعوى غريبة (٥)

إدعى مجلس شورى الفكر
الاسلامي في الباكستان دعوى
غريبة في نوعها مفادها أنّ الاعداد
من العقوبات غير الاسلامية !

فرق بين الرجل والمرأة في أداء
الشهادات في الجرائم الموجبة
للحدود ، كما أن الدية تثبت -
بحسب دعواه أيضاً - في الجرائم
غير العمدية فقط .

كما أدعى هذا المجلس - وهو
يمثل أعلى قوة مقننة في باكستان
- أن الاعدام ينفذ فقط في جرائم
الفساد الاخلاقي والقتل العمدي ،
وكذلك يرى هذا المجلس أنه لا

انتقاد علماء القاهرة لبناء مسجد خاص بالنساء (٦)

في المساجد خلف الرجال وأن
الخطيب والمؤذن في المسجد هم من
الرجال ، وبهذا استدّلوا على أن
الالتزام بالنساء خلاف الشرع
وبدعة .

وجدير بالذكر أن السيدة
خانامو كانت تقول في مقام الدفاع
عن مشروعها :

أن النساء في زمن النبي ﷺ
كنّ يمارسن دورهنّ في الحضور في
المساجد والمراكز الدينية بحرية
كاملة إلا أنه وللأسف في عصرنا
الحاضر ، فسّر الرجال الدين بما
ينتهي الى نفعهم وأبعدوا النساء عن
ساحات المساجد !!

انتقد علماء الفقه والشريعة في
القاهرة فكرة بناء مسجد خاص
بالنساء في الهند .

جاء ذلك عنهم على أثر إقدام
السيدة خانامو المبلّغة المسلمة على
بناء مسجد خاص بالنساء في
ولاية تاميل نادو جنوب الهند .

وقد جاء في اعتراضهم على
ذلك : أن بناء مسجد خاص
بالنساء من المؤذن الى إمام
الجماعة يبعث على إيجاد
الاختلاف والفرقة بين الرجال
والنساء .

كما أكّدوا على أن السنّة
النبيهية في ذلك كانت بصلاة النساء

مطالبة روسيا بتأسيس شورى للأديان تحت إشراف الأمم المتحدة^(٧)

وأكد في كلمته أن منظمة الأمم المتحدة تهتم وتطالب برعاية واحترام حقوق أتباع جميع الأديان ، وهي ليست ضد تعدد الثقافات والأديان في العالم . كما أشار في معرض كلمته إلى أن الاجتماع الديني لقادة وعلماء الأديان الذي عقد في موسكو عام ٢٠٠٦ م ، قد أكد فيه على ضرورة إقامة الحوار الهادف بين الجمعيات الدينية ومنظمة الأمم المتحدة .

هذا ، وفي نهاية كلمته أكد على أن تأسيس شورى للأديان تعمل تحت نظارت منظمة الأمم المتحدة سوف يحل الكثير من الاختلافات المذهبية والطائفية ، بالإضافة الى تقوية أواصر الصلح وإقرار السلم والتعايش بين أتباع الأديان

أعرب السيد « سرجي لا فاروف » وزير الخارجية الروسي عن رغبة بلاده في تأسيس شورى للأديان تعمل تحت اشراف منظمة الأمم المتحدة .

وقد أفاد بأن هذه الرغبة قد تمّ طرحها من قبل هيئة حكومية برئاسة « الكسندر باكوفينكو » معاون وزير الخارجية الروسية في نيويورك على مسؤولين رفيعي المستوى في منظمة الأمم المتحدة ضمن لقاء جمعه بهم .

أمّا عن الهدف لهذه الدعوة فهو — كما أفاد — تهيئة الأرضية المناسبة لتبادل الآراء والأفكار بين أتباع الأديان المختلفة وتدعيم وتقوية التفاهم والتقارب بين الثقافات والحضارات المختلفة .

المختلفة .

موقف الأزهر من تصريح أحد مسؤولي الفاتيكان^(٨)

دعم وإقرار الصلح في العالم ، علماً بأن الدعوة وُجّهت ضمن رسالة كانت موقّعة من قبل (١٣٨) عالماً ومفكراً إسلامياً .

وفي هذا الخصوص وضمن انتقاده لهذا التصرف طلب الدكتور أحمد عمر هاشم - الرئيس السابق للأزهر والممثل في مجلس الشعب المصري - من العقلاء والحكماء المسيحيين أن يدركوا خطورة مثل هذه التصريحات ، إذ هي تقطع أضعف الآمال لإجراء الحوارات الهادئة ذات المحتوى الإيجابي والبناء بين المسيحيين والمسلمين .

أبرز عدد من علماء الأزهر البارزين غضبهم واحتجاجهم الشديد إزاء تصريح الكاردينال لويس توران المسؤول عن العلاقات الإسلامية في الفاتيكان الذي جاء فيه أن المسلمين ماداموا متمسكين بأن القرآن الكريم نص إلهي غير قابل للنقد فالحوار معهم خالٍ عن الفائدة .

هذا ، وأنّ تصريحه هذا جاء بعد أن وجّه جمع من علماء ومفكّري المسلمين الدعوة للفا تيكان لإجراء حوار بين المسلمين والمسيحيين الهدف منه

إجابة البابا لدعوة علماء المسلمين للحوار

الحوار بين العلماء المسلمين والمسيحيين بالقبول .
وفي مبادرة له ردّ البابا على رسالة العلماء المسلمين الـ (١٣٨)

ضمن الإشارة الى دور العلماء المسلمين والمسيحيين الإيجابي في إنجاح القضايا الدولية ، تلقى البابا بنديكت السادس عشر فكرة

إقرار وحفظ الصلح في العالم
الدخول مع المسيحيين في عمل
مشترك .

كما جاء في الجواب أيضاً أن
البابا سوف يوجّه الدعوة الى عدد
من علماء المسلمين للحضور في
الفاثيكان لأجل ذلك .

والمتضمنة لطلب إجراء حوار بين
العلماء المسلمين والمسيحيين
بالإيجاب .

وقد خاطب في جوابه رئيس
الجامعة الإسلامية غازي بن
محمد بن طلال وطلب من
علماء المسلمين ومن أجل

كلمة « الله » شفاء للأمراض النفسية (٩)

دوراً مهماً في معالجة الأمراض
النفسية .

كذلك يقول الپرفسور « فان
دروهوفن » : إن الكثير من المرضى
الذين هم تحت رعايتي ليسوا
بمسلمين ، وأكثرهم لا يحسنون
النطق بالعربية لذا بدأت معهم
بتعليمهم التلفّظ الصحيح للفظ
الجلالة ، وبعد التمرين وتعلّم
التلفّظ بها حصلنا على نتائج
مذهلة خاصة بالنسبة للمرضى
الذين يعانون من مشاكل نفسية أو
ضغوط وأتعب اجتماعية .

أفاد الپرفسور - غير المسلم -
« فان درهوفن » الهولندي
المتخصّص بالأمراض النفسية أن
لذكر لفظ الجلالة وقراءة القرآن
أثر إيجابي في سلامة الانسان من
الأمراض النفسية .

توصّل هذا العالم الى هذه
النتيجة بعد تحقيق وتجارب
استمرّت ثلاث سنوات ، فهو
يقول : إن نتائج البحث والتحقيق
تشير إلى أن قراءة القرآن
المنظمة تحول دون المشاكل
النفسية ، هذا بالاضافة الى أن لها

الهوامش

- (١) مجلة أخبار ملل (= أخبار الأمم) ١٧ : ٧٩ .
- (٢) مجلة پژوهش (= التحقيق) العدد ٢٧ : ٧٧ .
- (٣) صحيفة المرفأ العدد ١٤ : ٣ .
- (٤) مجلة أخبار ملل (= أخبار الأمم) ١٧ : ٥٥ .
- (٥) مجلة أخبار ملل (= أخبار الأمم) ١٧ : ٥٦ .
- (٦) مجلة أخبار ملل (= أخبار الأمم) ١٧ : ٥٧ ، ٥٨ .
- (٧) مجلة أخبار ملل (= أخبار الأمم) ١٧ : ٦٠ .
- (٨) مجلة أخبار ملل (= أخبار الأمم) ١٧ : ٦٦ .
- (٩) مجلة أخبار ملل (= أخبار الأمم) ١٧ : ٦٦ .

قواعد النشر في مجلة

فقه أهل البيت عليه السلام

١ - ما ينشر في المجلة لا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة ولا المشرفين عليها .

٢- تستقبل المجلة المقالات الاجتهادية والدراسات الفقهية بشكل عام ، ونقترح أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية :

أ - الآفاق الفقهية في القرآن الكريم .

ب - الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية .

ج - الفقه المقارن مع الفقه الوضعي .

هـ - فقه النظريات الاسلامية العامة ، كالنظرية الاقتصادية الإسلامية .

و - ما وراء الفقه ، كتتنقيح الموضوعات المستحدثة ، وفلسفة الأحكام .

ز - تأريخ الفقه والمدارس الفقهية .

ح - المباحث ذات الارتباط الوثيق بالفقه ، كبعض المباحث الأصولية التي تتميز بالأهمية والجدة .

- ٣ - أن تكون المقالة متناسبة مع مستوى المجلة وأهدافها باعتبارها مجلة متخصصة في دائرة العلوم الفقهية .
- ٤ - ألا تكون المقالة منشورة أو مرسلة للنشر في مطبوعة أخرى .
- ٥ - للمجلة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر .
- ٦ - المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسلة إليها ، لذا فالأفضل الاحتفاظ بنسخة عن الأصل .
- ٧ - ترتيب المقالات في المجلة يعتمد على أسس فنية ، وكذا تعيين زمان نشرها .
- ٨ - للمجلة الحق في إعادة نشر المقالات في عدد آخر إذا ارتأت ذلك أو ترجمتها ، كما أن للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة .



القارئ الكريم : إذا كنت راغباً في اقتناء الأعداد القادمة من المجلة فاملاً القسيمة التالية

طابع

مجلة فقه أهل البيت

قسيمة الاشتراك السنوي

الاسم : Name:

العنوان : Address :

FIQH - U - AHLIL BAIT

قيمة الاشتراك السنوي

داخل الجمهورية الإسلامية : (١٢٠٠) تومان

البلدان الأخرى : (٣٠) دولاراً أو ما يعادلها

ترسل هذه القسيمة مع وصل الدفع أو الحوالة على العنوان التالي :

ايران - قم - ص . ب : ٣٧١٨٥/٣٧٩٩

رقم الحساب لداخل البلاد : ١٥١١٠٥٢٢٥٠ بـانك تجارت ايران - شعبة انقلاب - قم

رقم الحساب لخارج البلاد : ١٠٠٠١٥ جاري - بـانك صادرات ايران - شعبة صفائية - قم

دَعَوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ
وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ
وَأَخِرُ دَعَوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ



GENERAL SUPERVISOR:

Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF:

Khalid AL - Ghaffuri

EDITORIAL BOARD:

Abbas AL - Ka'bi

Safa - Ad - din AL - Khazraji

Qasim Moaddel AL-Ibrahimi

Haidar Hobballah

Muhammad AL - Rahmani

EXECUTIVE MANAGER:

Ali Assaedi

ADDRESS:

P . O . Box : 37185/3799

QUM - IRAN

Tel : +98 251 7739999

Fax : +98 251 7744387

FIQH - U - AHLIL BAIT

Quarterly Jurisprudence Specialized

VOL. 13- NO. 49 - 2008/ 1429

Kh_ghaffuri@hotmail.com