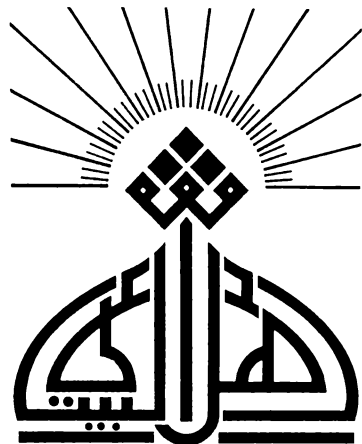


فَقْرُهُمْ أَلَيْسَ

عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

فصلية فقهية متخصصة محكمة

- مقياس طلوع الفجر في الليالي المقمرة
- الدفاع الشرعي الشخصي تجاه العدوان على النفوس والأعراض والأموال
- الموقف من المالكية المؤقتة في الفقه والقانون / ٢
- موارد الرجحان الخاص للصلاة على النبي وآله
- أساليب التدوين الفقهي / ٢
- دراسة في منهج كتاب المهذب للقاضي ابن البراج
- دراسات مقارنة في فقه القرآن - إرث الأنبياء / ١
- دراسات فقهية حديثية - «إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه»
- قواعد فقهية - قاعدة حرمة إبطال العمل
- في رحاب المكتبة الفقهية - رسالة في حكم أواني الذهب والفضة
- نافذة المصطلحات الفقهية - اطمئنان



فصلية فقهية متخصصة

فَقْهُ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِ السَّلَام

فصلية فقهية متخصصة محكمة

تصدر عن

مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام

العدد السادس والخمسون - السنة الرابعة عشرة

١٤٣٠ هـ / ٢٠٠٩ م

Kh_ghaffuri@islamicfeqh.com

المشرف العام :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

الشيخ خالد الغفوري

هيئة التحرير :

الشيخ عباس الكعبي

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

الشيخ حيدر حبّ الله

الشيخ محمد الرحمانى

مدير التحرير :

الأستاذ علي الساعدي

المراسلات :

تكون باسم رئيس التحرير

وعلى العنوان التالي :

الجمهورية الإسلامية الإيرانية

قم - ص . ب : ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥

هاتف : ٧٧٣٩٩٩٩ ٢٥١ ٩٨+

فاكس : ٧٧٤٤٣٨٧ ٢٥١ ٩٨+

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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



محتويات العدد

كلمة التحرير - موقف المدرسة الإمامية تجاه ما لا نص فيه ٥ - ١٢
رئيس التحرير

- بحوث اجتهادية -

مقياس طلوع الفجر في الليالي القمرية ١٣ - ٢٤
آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

- دراسات وبحوث -

الدفاع الشرعي الشخصي تجاه العدوان على النفوس والأعراض
والأموال ٢٥ - ٥٤
آية الله الشيخ محمد مهدي الآصفي

الموقف من المالكية المؤقتة في الفقه والقانون ٢/ ٥٥ - ٧٦
الأستاذ مسعود الإمامي

موارد الرجحان الخاص للصلاة على النبي وآله ٧٧ - ١٣٤
الشيخ علي فاضل الصدي

أساليب التدوين الفقهي ٢/ ١٣٥ - ١٥٠
الشيخ صفاء الدين الخزرجي

دراسة في منهج كتاب المذهب للقاضي ابن البراج ١٥١ - ١٨٠
الشيخ خليل الكريواني

دراسات مقارنة في فقه القرآن - إرث الأنبياء ١/ ١٨١ - ٢٠٨
الشيخ خالد الغفوري



محتويات العدد

دراسات فقهية حديثة - إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه ٢٠٩ - ٢٣٤

الشيخ حسن حسين البشيرى

قواعد فقهية - قاعدة حرمة إبطال العمل ٢٣٥ - ٢٦٦

السيد فاضل الموسوي الجابري

في رحاب المكتبة الفقهية - رسالة في حكم أواني الذهب

والفضة ٢٦٧ - ٢٩٨

الشيخ محمد حسن الآشتياني

تحقيق: الشيخ محيي الدين الواعظي

نافذة المصطلحات الفقهية - اطمئنان ٢٩٩ - ٣٠٦

- تقارير ومتابعات -

متابعات ٣٠٩ - ٣١٤

إعداد: التحرير

- عضوية مجلة فقه أهل البيت (ع) في (ISC) ٣٠٩

- تأسيس جامعة (المسجد) العالمية ٣٠٩

- ألمانيا تفتح أول بنك إسلامي ٣١٠

- « قاموس القرآن الكريم » الموسوعة الأكبر في الدراسات القرآنية

الشيعة ٣١٢

- ندوة حول « علم تأويل القرآن في أسبانيا » ٣١٣

موقف المدرسة الإمامية تجاه ما لا نصّ فيه

يشتمل المصدران الرئيسان لشريعتنا الإسلامية - القرآن والسنة - على مجاميع غفيرة من النصوص التشريعية . . وهذا ما يُكسب الشريعة ثراءً تشريعياً ويمنحها القدرة على معالجة مختلف المجالات والمسائل . . إلا أنه ثمة حقيقة واضحة ألا وهي محدودية تلك النصوص رغم كثرتها بالقياس الى مجالات الحياة الإنسانية الواسعة وتنوعها من جهة . . ومن جهة أخرى وجود عنصر الزمن الذي ما فتئ يضخّ المستجدات باستمرار . . ومن جهة ثالثة محدودية المدى الدلالي لجملة معتدّ بها من النصوص الشرعية ذاتها . . ومن جهة رابعة المحدوديات الناشئة من طريقة التعامل مع النصوص وآليات الفهم . . وهذا ما يجعل الفاصلة شاسعة بين الشريعة وأدواتها وبين المساحات الحياتية التي تسعى لتغطيتها . . فتبقى هناك مساحات لا تغطّيها النصوص ولو بالنظر الأولي . . ويطلق عادة على هذه المساحة من المسائل والموضوعات عنوان (ما لا نصّ فيه) ونحوه من التعبيرات . . ولا أرى من المنهجية في شيء، فعلاً الخوض في تعريف مصطلح (ما لا نصّ فيه) وفي تحديد المراد به بالضبط لأنّ الظاهر أنّ التعبير

المذكور لم يبلغ حتى الآن حدّاً يصح أن يطلق عليه سمة المصطلح . . بل إن هذا العنوان يُراد به ذات المدلول اللغوي والعرفي ليس غير . . ومن هنا كان الأليق بالبحث العلمي الخوض في مضمون المشكلة لا في كيفية التعبير عنها . . والمشكلة القائمة هي ما ذكرنا من وجود الفاصلة بين النصّ الشرعي المبتلى بالمحدودية وبين مجالات الحياة الواسعة والمتنوعة . .

رؤية المدرسة الإمامية تجاه الوقائع التي لا نصّ فيها :

للمدرسة السنيّة منهجها الأصولي والفقهّي الخاصّ بها في كيفية التعامل مع ظاهرة (ما لا نصّ فيه) ولها طريقتها في كيفية تحديد الموقف الشرعي تجاهها واستنباط الحكم الشرعي من اعتماد بعض القواعد والأدلة نظير : القياس والاستحسان وسدّ الذرائع وفتحها . . والذي نستهدفه في المقام هو بيان منهج المدرسة الإمامية في كيفية التعامل مع ظاهرة . . وفي البدء نقول : إنّ هذه الوقائع التي لم يرد فيها نصّ بخصوصها رغم تعدّدها يمكن تقسيمها بلحاظ طبيعتها . . وأيضاً بلحاظ حالاتها الى عدّة أقسام :

القسم الأوّل : الوقائع التي لم يثبت فيها ورود نصّ شرعي بخصوصها إلا أنّها لدى التأمل نكتشف إمكانية إدخالها تحت عموم دليل أو إطلاقه فتصبح هذه الوقائع بقوة ما فيه نصّ حينئذٍ . . ولا تبدو في البين آيّة مشكلة بالنسبة لهذا النوع من الوقائع . . نظير : ما لو أجاز المالك عقد البيع الذي أوقعه الفضولي فهل يصح هذا العقد أو لا ؟ فيمكن التمسك بإطلاق قوله تعالى : ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ ^(١) . . وكذا : لو وقع على ثيابنا سائل

ولا ندري هل كان طاهراً أو نجساً ؟ فإنه يمكننا أن نحكم بطهارته استناداً الى عموم الحديث الشريف : « كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر ، فإذا علمت فقد قذر ، وما لم تعلم فليس عليك » (٢) .

القسم الثاني : الوقائع التي لم يثبت فيها ورود نص شرعي بخصوصها ولا توجد إمكانية لإدخالها تحت عموم دليل أو إطلاقه إلا أنه ثمة دلالات عرفية واضحة - شبيهة بالعموم والإطلاق - تُفيد الشمول أيضاً ، نحو : الدلالة المُستفادة من قاعدة (مناسبات الحكم والموضوع) التي قد تدلّ على توسعة الحكم - وربما تضيقه أحياناً - وكذا الأمر في تعديّ العرف وإلغاء خصوصية المورد الذي ورد فيه الدليل .. نظير : ما لو أصابت نجاسة ماءً مضافاً فإنّ لدينا حديثاً ورد في مرق وقع فيه نجاسة وقد دلّ على تنجس المرق كلّه بمجرد الإصابة .. فإنّ العرف لا يجمد على ذلك المورد الخاص ولا يتعامل مع الحديث تعاملًا حرفياً .. بل يتعدّى من مورد الحديث الى كلّ ماء مضاف .. فقد روي عن الإمام جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام) عن أبيه محمد بن علي الباقر (عليه السلام) : « أن علياً (عليه السلام) سئل عن قدر طبخت وإذا في القدر فأرة . قال : يُهرق مرقها ويُغسل اللحم ويؤكل » (٣) .. فإنّ العرف هنا لا يرى أية خصوصية لنوع النجاسة ولا لصاحب السؤال ولا للإناء الذي كان فيه المرق ولا لكونه مطبوخاً ولا لما فيه من الحم ولا للسائل الذي وقعت فيه النجاسة ولا غير ذلك من الخصوصيات الواردة في الحديث أو المقارنة له .. ولذا يُستفاد تعميم الحكم وشموله لكلّ الحالات المشابهة .. ومن الواضح أنّه لا يكاد يحسن الفقيه بوجود أية مشكلة في عملية تحديد الحكم الشرعي واستنباطه

من الأدلة تماماً كالحالة الأولى حذو النعل بالنعل والقذّة بالقذّة ..

القسم الثالث : الوقائع التي لم يثبت فيها ورود نصّ شرعي بخصوصها ولا توجد إمكانية لإدخالها تحت عموم دليل أو إطلاقه ولا دلالة عرفية تنفع في المقام إلا أنّه قام دليل لبي صالح لشمول المورد من إجماع أو سيرة أو دليل عقلي قطعي .. من قبيل : الحكم باشتراط لبس الثوبين في إحرام الرجل الذي ثبت بدليل سيرة المتشرعة من المسلمين كافة المتوارثة من جيل لآخر القائمة على الالتزام بذلك عملياً وأيضاً وجود ارتكاز ذهني لديهم .. أو من قبيل : الحكم بوجوب تهيئة مقدمات سفر الحج من وثائق رسمية وقطع تذكرة السفر استناداً الى القاعدة العقلية القطعية : قاعدة (الملازمة بين وجوب الشيء ، ووجوب مقدماته) ..

القسم الرابع : الوقائع التي لم يثبت فيها ورود نصّ شرعي بخصوصها ولا توجد إمكانية لإدخالها تحت عموم دليل أو إطلاقه ولا دلالة عرفية تنفع في المقام ولم يقدّم دليل لبي صالح لشمول المورد من إجماع أو سيرة أو دليل عقلي قطعي إلا أنّها تكون مجرى لأصل من الأصول العملية - أو العقلية - التي وضعت لتعيين الوظيفة العملية والموقف العملي للمكلف في حالات الشك في الحكم الشرعي وعدم وجود دليل يكشف عنه كشافاً وجدانياً أو تعبدياً .. من قبيل : الحكم بعدم تطهير الماء المضاف للثوب المتنجّس والحكم بنجاسته استناداً لاستصحاب بقاء نجاسة الثوب التي كانت معلومة قبل غسله بالماء المضاف ..

القسم الخامس : الوقائع المستحدثة التي لم تكن موجودة زمن التشريع وإنّما هي من إفرازات الحالة الجديدة للحياة البشرية . . ومن الواضح أنّ الحكم متأخّر رتبة عن موضوعه فيما أنّ الموضوع لم يكن زمن التشريع فلا يتصور صدور نصّ من الشارع لبيان حكمه.. وفي مثل هذه الحالة حيث إنّّه لابدّ من وجود حكم لكل واقعة فيقوم الفقيه بعدّة خطوات أخرى لاستنباط الحكم:

الخطوة الأولى : تحليل موضوع المسألة وتحديد هويته . . وفي كثير من الأحيان يستعين الفقيه بأهل الخبرة في الفنّ الذي ينتمي إليه الموضوع لوجود غموض فيه . . فإذا أراد الفقيه أن يصدر فتوى تُجاء حكم التعامل مع المصارف وحكم الأرباح المصرفية فهنا ينبغي له أن يعرف تلك المعاملات ويحدّد طبيعتها في المرحلة الأولى قبل أن يُصدر فتواه . . وكذا الحال فيما لو أراد الفقيه أن يُحدّد الحكم الشرعي لتغيير جنس الانسان فعليه أولاً أن يعرف حقيقة عملية تغيير الجنس من الناحية الطبّية وما هي طرقها الممكنة قبل أن يمارس عملية الاستنباط . .

الخطوة الثانية : مراجعة الأدلّة الاجتهادية المتوفّرة لدى الفقيه لمعرفة ما إذا كان ثمة دليل يمكن من خلاله معالجة الموضوع الذي يبحثه أو لا . . فإن عثر على إطلاق أو عموم ونحو ذلك من الأدلّة الاجتهادية أفاد منه كما مرّ بيان ذلك . . وإن يئس من الظفر بأيّ دليل اجتهادي ينفع في معالجة الموضوع فلا محيص من الانتقال الى الخطوة التالية من البحث وراء أدلّة من نوع آخر . .

الخطوة الثالثة : مراجعة الأدلّة الفقاهتية من أجل تشخيص

الأصل العملي الذي يجري في المقام وينطبق على الحالة التي هي محلّ البحث . . فربّما تكون الحالة مجرى لأصل مؤمن كأصل البراءة وربّما تكون مجرى لأصل منجز كأصل الاحتياط . . ثمّ إنّه قد يتوقّف الفقيه عند هذا الحدّ ويغلق ملفّ البحث ويستعدّ لإصدار فتواه . . وقد يواصل بحثه وينتقل الى الخطوة التالية . .

الخطوة الرابعة : وتتمثّل بمراجعة الأدلّة الشرعية الثانوية العارضة على الموضوع . . إذ أنّ كلّ ما تقدّم هو بحث في الأدلّة الشرعية الأولية . . فقد يواجه الفقيه حالات ينطبق عليها أحد العناوين الثانوية . . نظير ما لو انتهى الفقيه الى ما يُسوّغ له الإفتاء بالجواز كإنشاء الجامعات المختطلة لكن لاحظ أنّه ينطبق على الموضوع المبحوث عنه عنوان الفتنة والفساد فهنا يتحمّ عليه أن يرفع يده عن تلك النتيجة ويُفتي بالمنع عنها حينئذٍ . .

إفادات نظر :

أولاً : إنّ الملحوظ في هذا البحث هو ما يقوم به الفقيه من حيث هو مفتّ ومستنبط فحسب . . ولا لحاظ للحثثيات الأخرى ككونه حاكماً شرعياً وولياً عاماً وقائداً للمجتمع . . فإنّ باب الولاية العامة والإشراف العامّ يمثل مقولة أخرى تختلف في ماهيتها عن مقولة الإفتاء التي هي عملية نظرية تركّز على الأدلّة الشرعية بالدرجة الأولى دون ملابسات الواقع والبرامج العملية . . وشبيه بهذا الكلام يُثار بالنسبة الى باب القضاء وفصل الخصومات . .

ثانياً : لو أنعمنا النظر جيّداً في القسم الأخير من الوقائع وهو ما يُصطلح عليه بالمسائل المستحدثة لاكتشفنا أنّه ليس قسماً في

عرض الأقسام الأخرى بحسب مقاييس الاستنباط . . فإن آلية الاستنباط المعتمدة فيه كغيره من الوقائع القديمة والتكرارية . . وإنما أفردناه لأهميته . . ومن ذلك يتضح بطلان ما يتوهمه بعض من انحصار ما لا نص فيه في المسائل المستحدثة فحسب . .
خاتمة المطاف :

كانت هذه إطلالة عاجلة على طرق تغلب الفقيه على مشكلة استنباط الحكم الشرعي في (ما لا نص فيه) من الوقائع بحسب رؤية المدرسة الإمامية . . وقد اتضح أن فقدان النص الشرعي في مورد لا يحول دون بيان موقف الشريعة تجاهه ومعرفة حكمه . .

﴿ رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا ﴾

. . ولا حول ولا قوة إلا بالله . .

رئيس التحرير

الهوامش

- (١) البقرة : ٢٧٥ .
 (٢) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٢ : ٤٦٧ ، ب ٣٧ من النجاسات ، ح ٤ .
 (٣) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ١ : ١٥٠ ، ب ٥ من الماء المضاف ،
 ح ٣ .

مقياس طلوع الفجر في الليالي القمرية

□ آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي دلَّعَ لسانَ الصباحِ بِنُطْقِ تَبَلُّجِهِ ، وَسَرَّحَ قِطْعَ اللَّيْلِ الْمُظْلَمِ
بِغَيَافِ تَلَجُّجِهِ ، وَأَثَقَنَ صُنْعَ الْفَلَكَ الدَّوَّارِ فِي مَقَادِيرِ تَبَرُّجِهِ ، وَشَعَّشَعَ ضِيَاءَ
الشَّمْسِ بِنُورِ تَأَجُّجِهِ ، ثُمَّ الصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ .

نظرية التبيين الفعلي والاستدلال بالكتاب :

أفاد السيد الإمام الخميني - رضوان الله تعالى عليه - في رسالة له طبعت
أخيراً ضمن رسائل عشرة من قِبَلِ مؤسَّسة تنظيم ونشر آثار الإمام
الخميني تَدْرُجُ : « أَنَّهُ كَثِيراً مَا تَقَعُ الْغَفْلَةُ عَنْ أَمْرِ مَهْمٍ تَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ فُرُوعُ مَهْمَةٍ ،
وهو : أَنَّ الْفَجْرَ فِي اللَّيَالِي الْقَمَرَةِ مِنَ اللَّيْلِ الثَّلَاثَةِ عَشْرَةِ إِلَى أَوَاخِرِ الشَّهْرِ
يَتَأَخَّرُ عَنْ غَيْرِهَا قَرِيبَ عَشْرَةِ دَقَائِقَ أَوْ أَقَلَّ أَوْ أَكْثَرَ ، بِحَسَبِ اخْتِلَافِ ضِيَاءِ الْقَمَرِ
وَقَرْبِهِ مِنَ الْأَفْقِ الشَّرْقِيِّ .

وهذا الفرع مع كثرة الابتلاء به في صلاة الفجر وصلاة العشاءين وناقلة الليل
وغير ذلك يكون مغفولاً عنه ، وكثيراً ما يراعي المؤدِّنون والمصلِّون الوقت
النجمي ، ويكون تشخيصهم الفجر بحسب الساعات قبل تبيين الفجر حسّاً .

ومحصل الكلام في هذا المقام : أنه هل المعتبر في اعتراض الفجر وتبينه هو الاعتراض والتبين الفعلِي ، أو الأعمّ منه ومن التقديري ، نظير الاحتمالين في باب تغير الماء في باب المياه ؟

ظاهر الكتاب والسنة وكذا ظاهر فتاوي الأصحاب - على ما قاله المحقق صاحب مصباح الفقيه - هو الأول :

أما الكتاب فهو قوله تعالى : ﴿ كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ﴾ ^(١) ، أي : حَتَّى يَتَمَيَّزَ الخيط الأبيض - الذي هو من النهار - من الخيط الأسود الذي هو من الليل ، ثُمَّ عَقَبَهُ بقوله : ﴿ مِنَ الْفَجْرِ ﴾ الظاهر في أَنَّ ذاك التبيين أو التميز هو الفجر ، وظاهرُ أَنَّ الظاهر من التبيين والتميز هو التميز الفعلِي الحقيقي ، كما هو الشأن في كلِّ العناوين المأخوذة في العقود والقضايا « الى أَنَّ قال : « هذا لو كانت كلمة ﴿ مِنْ ﴾ للتبيين كما لعله الظاهر ، ويحتمل أن تكون للنشوء ، فيصير المعنى : أَنَّ ذاك التبيين والامتيان لابد وأن يكون ناشئاً من بياض الفجر ، والفرض أَنَّ بياضه لا يظهر حَتَّى يقهر على نور القمر حساً » ^(٢) .

مناقشات لهذه النظرية :

أقول : وهناك تفسير ثالث من التفاسير غير البعيدة لكلمة ﴿ مِنَ الْفَجْرِ ﴾ نسبة الشيخ مجتبى الأعرافي إلى المفسرين ، وهو : أن تكون بياناً لكلمة ﴿ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ ﴾ ، فالمعنى هكذا : حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ أي : الفجر ^(٣) . وهذا في الحقيقة لا يضرّ بالهدف الذي يريده السيّد الإمام من تفسير الآية المباركة من ضرورة التبيين الفعلِي .

وأيضاً أريد أن أنبّه : أَنَّ الشيخ الأعرافي ذكر في مقام تعيين الليالي القمرية : « ويتحقق ذلك من الليلة الثانية عشرة إلى الرابعة والعشرين من كلِّ شهر كما قيل » ^(٤) .

وأيضاً أريد أن أنقل - قبل أن أنتقل إلى بحث الروايات - اعتراضاً من قبل الشيخ الأعرفي على حمل التبيين في الآية الشريفة على موضوعية التبيين الحسي، لا مطلق التبيين والانكشاف، ونصّ اعتراضه ما يلي :

« إن القاعدة الأوليّة وإن كانت تقتضي حمل العناوين المأخوذة في الأدلة على الموضوعيّة إلا أنّ هذه غير جارية في العناوين الإدراكيّة التي تكون طريقاً إلى الواقع كالعلم والتبيين والرؤية ، فإنّ القاعدة العرفيّة فيها بالعكس تقتضي حملها على الطريقة والإراءة المحضة لا الموضوعيّة ، وعليه فلا يستفاد من الآية أنّ التبيين الحسيّ مأخوذ في موضوع الحكم .

ويؤكد ذلك : أنّه يلزم على القول باعتبار التبيين الحسيّ لزوم التأخّر في الليالي ذات الغيم الأبيض ، فإنّ الجوّ في هذه الليالي يتنوّر طيلة الليل ، ومن أجله لا يمكن رؤية ضوء الفجر في الأفق ، مع أنّه لا إشكال في أنّه مع إحراز طلوع الفجر واقعاً يحرم الأكل والشرب في الصوم ، ويجوز الإتيان بصلاة الفجر وإن لم يتبين ضوء الفجر في الأفق بواسطة الغيم ، ومن الواضح أنّه لا فرق هناك بين الغيم وضوء القمر ؛ إذ كما أنّ الغيم لا يكون مانعاً عن تكوّن الفجر بل يكون مانعاً عن الرؤية فقط كذلك ضوء القمر ، فإنّه أيضاً لا يكون مانعاً عن تكوّن الفجر بل يكون مانعاً عن الرؤية فقط .

وعلى هذا فكما أنّ عدم رؤية الفجر بواسطة الغيم لا يوجب عدم ترتّب الحكم كذلك عدم رؤية الفجر بواسطة غلبة ضوء القمر، فإنّه أيضاً لا يوجب عدم ترتّب الحكم » (٥) .

دعم وتقوية النظرية :

أقول : بما أنّ الاكتشافات العلميّة الموجودة في زماننا لم تكن موجودة في زمن الشريعة ، فالإنسان الاعتياديّ لم يكن يدرك معنى لحصول الفجر في

مقياس طلوع الفجر في الليالي المقمرة

الليالي المقمرة من دون التبتين بالبصر ، وكان على الشريعة أن تنبههم على خطئهم ، ولم تفعل ذلك ، وهذا معناه إمضاء ما كانوا عليه عملاً .

وأما النقض الأخير الذي شرحه وهو : أن الغيم الأبيض المطبق ينور الجو طيلة الليل بسبب نور الكواكب التي تنعكس عليه ، فهذا جوابه : أن كون ذلك قضيةً اتِّفَاقِيَّةً ، وليس من قبيل عِلِّيَّةِ نور القمر يوجب عدم اعتناء الإنسان الاعتيادي بذلك .

الاستدلال على النظرية بالسنة :

ثم انتقل السيد الإمام عليه السلام من الاستدلال بالكتاب إلى الاستدلال بالسنة ، فقال : « وأما السنة : فكثيرة ظاهرة في المطلوب ، بل بعضها كالنص عليه :

فمنها : ما عن الفقيه عن أبي بصير ليث المرادي قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام متى يحرم الطعام والشراب على الصائم ، وتحل الصلاة صلاة الفجر ؟ فقال : « إذا اعترض الفجر فكان كالقبطية ^(٦) البيضاء ... » ^(٧) .

ومنها : رواية هشام بن الهذيل عن أبي الحسن الماضي قال : سألت عن وقت صلاة الفجر ؟ فقال : « حين يعرض الفجر فتراه مثل نهر سوري ^(٨) » ^(٩) .

ومنها : ما عن الرضا عليه السلام : « صل صلاة الغداة إذا طلع الفجر وأضاء حسناً » ^(١٠) .

وظاهر أن الكون كالقبطية ونهر سوري وأمثال هذه التعبيرات لاينطبق إلا على التميز الحسي والإضاءة الحسية .

وأظهر منها خبر علي بن مهزيار قال : كتب أبو الحسن بن الحسين إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام معي : جعلت فداك ، قد اختلف موالوك في صلاة الفجر ، فمنهم من يصلي إذا طلع الفجر الأول المستطيل في السماء ، ومنهم من يصلي إذا

اعترض في أسفل الأفق واستبان ، ولستُ أعرف أفضل الوقتين فأصلي فيه ، فإن رأيت أن تعلمني أفضل الوقتين وتحده لي ، وكيف أصنع مع القمر والفجر لا يتبين معه حتى يحمر ويصبح ؟ وكيف أصنع مع الغيم ؟ وما حد ذلك في السفر والحضر ؟ فعلتُ إن شاء الله . فكتب رحمته بخطه وقرأته : « الفجر - يرحمك الله - هو الخيط الأبيض المعترض ، وليس هو الأبيض صعداء ، فلا تصل في سفر ولا حضر حتى يتبينه ، فإن الله تبارك وتعالى لم يجعل خلقه في شبهة من هذا ، فقال : ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ﴾ ، فالخيط الأبيض هو المعترض الذي يحرم به الأكل والشرب في الصوم ، وكذلك هو الذي يوجب الصلاة » ^(١١) .

واشتماله على الغيم في سؤال السائل لا ينافي ما نحن بصدده ، فإن الفرق بين ضوء القمر الذي هو مانع عن تحقق البياض رأساً مع الغيم الذي هو كحجاب عارضٍ مانع عن الرؤية ، واضح .

هذا كله مضافاً إلى أن مقتضى الأصل أو الأصول ذلك ، ولا مخرج عنها ، فإن الأدلة لو لم تكن ظاهرة فيما ذكرنا لما كانت ظاهرة في القول الآخر ، فلا محيص عن التمسك بالاستصحاب الموضوعي أو الحكمي مع الخدشة في الأول » ^(١٢) .

والظاهر : أن مقصود السيد الإمام عليه السلام من قوله : « مع الخدشة في الأول » : أن الاستصحاب الموضوعي لعدم طلوع الفجر مخدوش ؛ لأن طلوع الفجر بأحد المعنيين - وهو طلوعه في الأفق الواقعي - مقطوع التحقق ، وبالمعنى الآخر - وهو طلوعه بالشكل الذي يتبين للعين - مقطوع العدم .

وهناك روايات أخرى غير الروايات التي جمعها السيد الإمام عليه السلام من قبيل ما

يلي :

١ - حديث يزيد بن خليفة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « وقت الفجر حين يبدو حتى يضيء » (١٣) .

٢ - صحيحة أبي بصير المكفوف قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصائم متى يحرم عليه الطعام ؟ فقال : « إذا كان الفجر كالقبطية البيضاء » . قلت : فمتى تحل الصلاة ؟ فقال : « إذا كان كذلك ... » (١٤) .

٣ - صحيحة الحلبي قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخيط الأبيض من الخيط الأسود ؟ فقال : « بياض النهار من سواد الليل . قال : وكان بلال يؤذن للنبي صلى الله عليه وآله ، وابن أم مكتوم - وكان أعمى - يؤذن لليل ، ويؤذن بلال حين يطلع الفجر ، فقال النبي صلى الله عليه وآله : إذا سمعتم صوت بلال فدعوا الطعام والشراب ، فقد أصبحتم » (١٥) .

٤ - معتبرة سماعة بن مهران قال : سألت عن رجل أكل أو شرب بعد ما طلع الفجر في شهر رمضان ؟ فقال : « إن كان قام فنظر فلم يرَ الفجر فأكل ثم عاد فرأى الفجر فليتم صومه ، ولا إعادة عليه ، وإن كان قام فأكل وشرب ثم نظر إلى الفجر فرأى أنه قد طلع الفجر فليتم صومه ، ويقضي يوماً آخر ؛ لأنه بدأ بالأكل قبل النظر ، فعليه الإعادة » (١٦) .

٥ - صحيحة معاوية بن عمار قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أمر الجارية أن تنظر طلع الفجر أم لا ، فتقول : لم يطلع بعد . فأكل ، ثم أنظر فأجد قد كان طلع حين نظرت . قال : « اقضه ، أما إنك لو كنت أنت الذي نظرت لم يكن عليك شيء » (١٧) .

٦ - صحيحة عيص بن القاسم قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل خرج في شهر رمضان وأصحابه يتسحرّون في بيت ، فنظر إلى الفجر ، فناداهم أنه قد طلع الفجر ، فكفّ بعض ، وظنّ بعض آخر أنه يسخر ، فأكل ؟ فقال : « يتم ويقضي » (١٨) .

٧ - معتبرة سماعة قال : سألته عن رجلين قاما فنظرا إلى الفجر ، فقال أحدهما : هو ذا ، وقال الآخر : ما أرى شيئاً ؟ قال : « فليأكل الذي لم يستبن له الفجر ، وقد حرم على الذي زعم أنه رأى الفجر ، إن الله عزوجل يقول : ﴿ كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ﴾ » (١٩) .

والإنصاف أن الآية المباركة والروايات الكثيرة واضحة الدلالة فيما أفاده السيد الإمام رضوان الله عليه ، وسبقه إلى ذلك المحقق الهمداني رحمته الله في مصباح الفقيه وقال ما لفظه :

« مقتضى ظاهر الكتاب والسنة وكذا فتاوي الأصحاب اعتبار اعتراض الفجر وتبينه في الأفق بالفعل ، فلا يكفي التقدير مع القمر لو أثر في تأخر تبيين البياض المعترض في الأفق ، ولا يقاس ذلك بالغيم ونحوه ؛ فإن ضوء القمر مانع عن تحقق البياض ما لم يقهره ضوء الفجر ، والغيم مانع عن الرؤية لا عن التحقق ، وقد تقدم في مسألة التغير التقديري في مبحث المياه من كتاب الطهارة ما له نفع للمقام ، فراجع » (٢٠) .

مناقشة أخرى للنظرية :

وأورد على ذلك السيد الخوئي رحمته الله بقوله : « ولكن الظاهر عدم الفرق بين ضوء القمر وبين غيره من موانع الرؤية ، فإنه أيضاً مانع عن التبين الذي أخذ في الموضوع طريقاً لاستعلام الفجر وكاشفاً عن تحققه ، ضرورة عدم الفرق في أصل تكوين البياض بين الليالي المقمرة وبين غيرها ، والقاهرة المدعاة إنما تمنع عن فعلية الرؤية لا عن تحقق المرئي ، كما يرشدك إليه فرض الانخساف في هذه الحالة ، فإن البياض الموجود يستبين وقتئذ بنفسه لا محالة ، فإذا علم به من أي سبيل كان ولو من غير طريق الرؤية ترتب عليه الحكم بطبيعة الحال ، وبالجمله حال ضياء القمر حال الأنوار الكهربائية في الأعصار المتأخرة ، ولا

سيّما ذوات الأشعة القويّة ؛ لاشتراك الكلّ في القاهريّة ، غاية الأمر أنّ منطقة الأول أوسع ودائرته أشمل من غير أن يستوجب ذلك فرقاً في مناط القهر كما هو واضح ، فالقصور في جميع هذه الفروض إنّما هو في ناحية الرائي دون المرئيّ .

وأما قياس المقام بالتغيّر التقديريّ فهو مع الفارق الظاهر ؛ إذ الاستفادة من الأدلّة أنّ الموضوع للنجاسة هو التغيّر الفعليّ الحسيّ، فله موضوعيّة في تعلّق الحكم ، ولا يكاد يترتّب ما لم يتحقّق التغيّر ولم يكن فعليّاً في الخارج ، ولا يكفي الفرض والتقدير ، وأما في المقام فالأثر مترتّب على نفس البياض ، والتبيّن طريق إلى إحرازه وسبيل إلى عرفانه ، والمفروض تحقّقه في نفسه غير أنّ ضوء القمر مانع عن رؤيته ، فالتقدير في الرؤية لا في المرئيّ ، فإنّه فعليّ بشهادة ما عرفت : من افتراض الانخساف ، فإذا علم المكلف بتحقّقه بحسب الموازين العلميّة المساوق للعلم بطلوع الفجر كيف يسوغ له الأكل في شهر رمضان ، أو يمنع من الدخول في الصلاة بزعم عدم تحقّق الرؤية ، فإنّ هذه الدعوي غير قابلة للإصغاء كما لا يخفى » (٢١) .

ردّ للمناقشة :

أقول : إنّ الاكتشافات الحديثة لم تكن موجودة في زمن الشريعة ، فالناس الاعتياديون كانوا يفهمون من تبيّن الفجر تبيّن الفجر للحسّ البصريّ لدى عدم خلق مانع بشريّ عن التبيّن ، من قبيل إرسال الأشعة القاهرة في الفضاء ، وكانوا يرون أنّ تبيّن الفجر في حدّ ذاته مساوق للانفجار الحقيقيّ ، وكان على الشريعة ردعهم عن هذا الفهم ولم تردعهم ، فيعتبر هذا إمضاءً لعملمهم .

مناقشة أخيرة للنظرية :

وأخيراً يوجد إشكال آخر على كلام السيّد الإمام والمحقّق الهمدانيّ رحمة الله عليهما ، وهو مؤتلف من مقدّمتين :

المقدمة الأولى : أنّ الفجر الكاذب أيضاً له بعض الأحكام ، وقد دلّت على ذلك بعض الروايات من قبيل :

١ - صحيحة معاوية بن وهب قال : سألت أبا عبدالله عن أفضل ساعات الوتر ؟ فقال : « الفجر أوّل ذلك » ^(٢٢) . وطبعاً المقصود هو الفجر الكاذب .

٢ - صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعريّ قال : سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن ساعات الوتر ؟ قال : « أحبّها إليّ الفجر الأوّل » ، وسألته عن أفضل ساعات الليل ؟ قال : « الثلث الباقي ... » ^(٢٣) . وتكملة الحديث واردة في التهذيب ، وهي ما يلي: وسألته عن الوتر بعد فجر الصبح ؟ قال : « نعم ، قد كان أبي ربما أوتر بعد ما انفجر الصبح » ^(٢٤) .

وهناك بعض روايات ضعاف تشبه هاتين الروايتين الصحيحتين ، من قبيل : رواية زرارة ^(٢٥) ، ومرسلة إسحاق بن عمار عمّن أخبره عنه عليه السلام ^(٢٦) .

والمقدمة الثانية : أنّه إن أخذ بإطلاق هذه الروايات لليالي المقررة لزم أن يكون المقصود بالفجر الكاذب واقع الفجر الكاذب والذي هو مختفٍ بنور القمر ، فهذا يؤيد حمل فجر الصبح أيضاً على الانفجار الواقعيّ المختفي بنور القمر في الليالي المقررة .

وقد وقع الالتفات إلى هذه النكته من قبل المرحوم السيّد أحمد الخونساري رحمته الله في كتابه (جامع المدارك في شرح مختصر النافع) ^(٢٧) .

أقول : ويدعم ذلك التقابل الواقع فيما مضى : من صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعريّ ، بين الفجر الأوّل وفجر الصبح .

وهذا أقوى اعتراض يمكن الاعتراض به على كلام السيّد الإمام والمحقق الهمدانيّ رحمة الله عليهما .

الموقف النهائي :

ومع ذلك أقول : يبدو لنا أنَّ تخصيص الروايات التي حكمت بحكم خاصٍّ على الفجر الكاذب بالنظر إلى الوقت الواقعي لانفجاره في محلّه ، وإبقاء الأدلّة الدالّة على أنَّ المقياس في الإمساك عن الطعام للصوم وفي الانشغال بصلاة الصبح هو التبيّن الحسيّ على ظاهرها أمر محتمل على أقلّ تقدير .

والاحتمال الآخر حمل حكم الفجر الكاذب على الليالي غير القمرية .

وبالتالي لا نستطيع رفع اليد عن الاحتياط الوجوبيّ بتقديم الإمساك وتأخير الصلاة في الليالي القمرية .

الهوامش

(١) البقرة : ١٨٧ .

(٢) الرسائل العشرة (الامام الخميني) : ١٩٩ - ٢٠١ .

(٣) راجع مقال الشيخ مجتبی الأعرافي المطبوع في مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام) ، العدد ٤٢ : ١١٥ .

(٤) المصدر السابق : ١١٠ .

(٥) المصدر السابق : ١١٦ - ١١٧ .

(٦) القبطية : ثياب بيض رفاق من كَتَان يتَّخذ بمصر . أنظر : الصحاح (الجوهري) ٣ : ١١٥١ .

(٧) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٤ : ٢٠٩ ، ب ٢٧ من المواقيت ، ح ١ . طبعة مؤسّسة آل البيت (عليه السلام) .

(٨) سوري : موضع بالعراق من أرض بابل ، وهو بلد السريانيّين . أنظر : لسان العرب (ابن منظور) ٤ : ٣٨٩ . وفي معجم البلدان (الحموي) [٣ : ٢٧٨] : سورا موضع بالعراق في أرض بابل .

(٩) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٤ : ٢١٢ ، ب ٢٧ من المواقيت ، ح ٦ .

(١٠) المصدر السابق : ١٣٩ ، ب ٢١ من المواقيت ، ح ٣ .

(١١) المصدر السابق : ٢١٠ - ٢١١ ، ب ٢٧ من المواقيت ، ح ٤ .

(١٢) الرسائل العشرة (الإمام الخميني) : ١٩٩ - ٢٠٥ ، التي جمعت أخيراً من قِبَل مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (عليه السلام) .

(١٣) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٤ : ٢٠٧ ، ب ٢١ من المواقيت ، ح ٣ . وعيب السند هو يزيد بن خليفة الذي هو واقفيّ ولم يرد توثيق بشأنه ، ولكن يجبره أنّه روي عنه صفوان بن يحيى .

(١٤) المصدر السابق : ٢١٣ ، ب ٢٨ من المواقيت ، ح ٢ .

(١٥) المصدر السابق ١٠ : ١١١ ، ب ٤٢ من وقت الإمساك ، ح ١ .

(١٦) المصدر السابق : ١١٦ - ١١٧ ، ب ٢٧ من المواقيت ، ح ٣ .

- (١٧) المصدر السابق : ١١٨ ، ب ٤٦ من وقت الإمساك ، الحديث الوحيد في الباب .
- (١٨) المصدر السابق : ١١٩ ، ب ٤٧ من وقت الإمساك ، الحديث الوحيد في الباب .
- (١٩) المصدر السابق : ب ٤٨ من وقت الإمساك ، الحديث الوحيد في الباب .
- (٢٠) مصباح الفقيه (المحقق الهمداني) ٩ : ١٣٤ - ١٣٥ .
- (٢١) موسوعة الإمام الخوئي ، كتاب المستند ، تقريرات السيد الخوئي (مرتضى البروجردي) ١١ : ٢٠١ - ٢٠٢ .
- (٢٢) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٤ : ٢٧١ ، ب ٥٤ من المواقيت ، ح ١ .
- (٢٣) المصدر السابق : ٢٧٢ ، ح ٤ .
- (٢٤) التهذيب (الطوسي) ٢ : ٣٣٩ ، ح ٢٥٦ ، التسلسل العام : ١٤٠١ ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، ط ٤ / ١٣٦٥ هـ . ش
- (٢٥) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٤ : ٢٧٢ ، ب ٥٤ من المواقيت ، ح ٥ .
- (٢٦) المصدر السابق : ٢٤٣ ، ب ٥١ من المواقيت ، ح ٧ .
- (٢٧) جامع المدارك في شرح مختصر النافع (الخونساري) ١ : ٢٤٣ .

الدفاع الشرعي الشخصي تجاه العدوان على النفوس والأعراض والأموال

□ آية الله الشيخ محمد مهدي الآصفي

تدور هذه الدراسة الاستدلالية حول إحدى القضايا المهمة في فقهاء الاسلامي ألا وهي حكم الدفاع عن النفس والمال والعرض . . وقد طرح البحث في الحكم من الناحيتين : التكليفية والوضعية . . (التحرير)

نبحث الدفاع الفردي في مواجهة العدوان الذي يداهم الإنسان المسلم على نفسه وعرضه وماله .

وسوف يكون بحثنا عن هذه المسألة بالتسلسل التالي :

أولاً : تعريف (العدوان) الذي يداهم الفرد على نفسه وعرضه وماله .

ثانياً : تعريف (الدفاع) اللازم لدرء العدوان ، وشروط الدفاع الشرعي وحدوده .

ثالثاً : مشروعية الدفاع تجاه العدوان الذي يداهم الإنسان أو وجوبه ، على اختلاف الآراء ، واختلاف الموضوعات . . وهذا هو جانب الحكم التكليفي في هذه المسألة .

الدفاع الشرعي الشخصي تجاه العدوان على النفوس والأعراض والأموال ■ ■ ■

رابعاً : انتفاء الدية والقصاص والضمان والمسؤولية عن المدافع (المقاوم)
إذا تطلب منه الدفاع قتل المعتدي أو جرحه أو إتلاف أمواله .

خامساً : ثبوت المسؤولية والدية والقصاص والضمان على المعتدي إذا قتل
المدافع (المقاوم) أو جرحه أو أتلّف أمواله .

وهذا هو جانب الحكم الوضعي في هذه المسألة .

كلمات الفقهاء

وقبل أن نبدأ بشرح هذه المسألة نذكر طرفاً من كلمات الفقهاء في المسألة
تمهيداً لذلك :

أ - في فقه أهل البيت (عليه السلام) :

يقول العلامة الحلي (عليه السلام) في موسوعته الفقهية (منتهى المطلب) : « إذا قصد
رجلُ رجلًا يريد نفسه أو ماله أو حرمه ، فله أن يقاتله دفعاً عن نفسه بأقل ما
يمكنه دفعه به بلا خلاف وإن أدى ذلك على نفسه لقوله (عليه السلام) : « من قتل دون
ماله فهو شهيد » .

ولو قتل اللص لم يجب على القاتل قود ولا دية ولا كفارة .

إذا ثبت هذا فهل يجب عليه أن يدفع عن نفسه بأقل^(١) ؟ قال الشيخ (عليه السلام)
الأقوى الوجوب ، وللشافعي قولان .

لنا : قوله تعالى : ﴿ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾^(٢) ، وقوله تعالى :
﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ﴾^(٣) ؛ ولأنه قادر على حفظ نفسه بفعله فيلزمه ، كما يجب
عليه تناول الطعام والشراب .

احتج الشافعي بأن عثمان بن عفان استسلم للقتل مع القدرة على الدفع ؛ لأنه
كان في داره أربعمئة مملوك . فقال : من ألقى سلاحه فهو حرّ ، فلم يقاتل أحد
فقتل .

والأوّل أصح عندنا ؛ لأنّ القتل قاضٍ بوجوب دفع الضرر عن النفس ، وفعل عثمان لو سلّم لم يكن حجة إذا ثبت إنه يجب عليه أن يدافع عن نفسه ، وإنه لا يجب عليه أن يدافع عن ماله ، بل يجوز له الاستسلام فيه ، ولا أعلم فيه خلافاً .

أمّا المرأة فإنّه يجب عليها أن تدافع عمّن أراد فرجها ، ولو قتل لم يكن له دية ؛ لأنه إذا جاز الدفع عن ماله الذي يجوز تركه وإباحيته فدفع المرأة عن نفسها وصيانتها عن الفاحشة التي لا تباح بحال أولى . وإنّما وجب عليها ذلك ؛ لأنّ التمكين منها محرّم ، وفي ترك الدفع نوع من التمكين .

إذا ثبت هذا فلو أمكنه التخلّص بالهرب وجب عليه ؛ لأنه مأمور بالدفع عن نفسه ، وفي الهرب يحصل ذلك بأسهل طريق .

وللشافعي قول آخر إنه لا يلزمه ؛ لأنّ إقامته في مكانه مباح له ، فلا يلزمه أن ينصرف عنه لأجل غيره .

والجواب : أنّ في الانصراف حفظ النفس فوجب ، وكذا المضطر إلى أكل الطعام النجس كالميتة أو شراب نجس فإنه يجب عليه تناوله لحفظ الرمق .

وللشافعي وجهان هذا أحدهما ، والثاني لا يلزمه ، وهو غلط ؛ لأنّ النجاسة حكم شرعي وقد عفي عنه ، فلا يتلف نفسه لذلك « (٤) .

ويقول الشيخ محمّد حسن النجفي في موسوعته الفقهية القيمة (جواهر الكلام) : لا خلاف ولا إشكال في أنه للإنسان أن يدفع المحارب أو اللص أو غيرهما عن نفسه وحرимه وماله ما استطاع ؛ للأصل والإجماع بقسميه ، وما تقدم من النصوص في المحارب ، بل وعن غيره ؛ للأصل ، وعموم الإعانة على البر وغير ذلك .

الدفاع الشرعي الشخصي تجاه العدوان على النفوس والأعراض والأموال ■■■

قال أمير المؤمنين (عليه السلام) في خبر الأصابع « يضحك الله تعالى إلى رجل في كتيبة يعرض لهم سبع أو لص فحماهم حتى يجوزوا » ، وفي خبر السكوني عن جعفر عن أبيه عن آبائه (عليهم السلام) : « قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : من سمع رجلاً ينادي يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم » ، وقال الصادق (عليه السلام) في الصحيح « قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : عونك الضعيف من أفضل الصدقة » إلى غير ذلك من النصوص الدالة على ذلك ، حتى فحوى قول أمير المؤمنين (عليه السلام) قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : « من ردّ عن قوم من المسلمين عادية ماء أو نار وجبت له الجنة » .

فلا إشكال حينئذ في جواز الدفاع مطلقاً ، بل في كشف اللثام « ولو قدر على الدفع عن غيره فالأقوى كما في التحرير الوجوب مع أمن الضرر وإن كان لا يخلو من نظر » .

نعم ، قالوا من غير خلاف يعرف فيه بينهم يجب اعتماد الأسهل فلو اندفع الخصم بالتنبية ، فإن لم تكف فبالسلاح إلى غير ذلك من أفراد الترقى من الأسهل إلى الصعب ثم إلى الأصعب .

ولكن قد ذكرنا سابقاً أن مقتضى إطلاق النصوص عدم الترتيب المزبور ، خصوصاً في المحارب واللصّ المحارب والمطلع على عيال غيره ، بل مطلق الدفاع ، فإن لم يكن إجماعاً أمكن المناقشة فيه ، بل لعلّ السيرة على خلافه .

وعلى كلّ حال يذهب دم المدفوع هدرأً جرحاً كان أو قتلاً فضلاً عن ماله إذا لم يندفع إلا بذلك ، بلا خلاف أجده فيه نصاً وفتوى ، بل الإجماع بقسميه عليه .

ويستوي في ذلك الحرّ والعبد والمسلم والكافر والليل والنهار بمثقل أو محدّد خلافاً لأبي حنيفة ، فضمنه مع القتل بمثقل إن قتله نهاراً .

ولو قتل الدافع ولو دون ماله كان كالشهيد في الأجر ، كما سمعته في النصوص السابقة ، وقال الصادق (عليه السلام) في خبر عبد الله بن سنان : « من قتل دون مظلمة فهو شهيد » ، ونحوه قول الباقر (عليه السلام) في خبر أبي مريم قال : « يا أبا مريم هل تدري ما دون مظلمة ؟ قلت : جعلت فداك الرجل يقتل دون أهله ودون ماله وأشبه ذلك ، فقال : يا أبا مريم إن من الفقه عرفان الحق » والظاهر أنه أقره على ما فسره به .

نعم ، قيده غير واحد في المال بما إذا ظنّ السلامة ، وإطلاق النصوص ينافيها ، بل في مرسل البرقي عن الرضا (عليه السلام) : « عن الرجل يكون في السفر ومعه جارية له فيجبي قوم يريدون أخذ جاريته أيمنع جاريته من أن تؤخذ وإن خاف على نفسه القتل ؟ قال : نعم . قلت : وكذلك إن كان معه امرأة ؟ قال : نعم . وكذلك الأم والبنت وابنة العم والقراة يمتنعن وإن خاف على نفسه القتل ؟ قال : نعم . وكذلك المال يريدون أخذه في سفر فيمتنعه وإن خاف القتل ؟ قال : نعم » .

وعلى كلّ حال فلا إشكال في أنه يضمن المدفوع (أي يضمن المدفوع الدافع المقاوم في نفسه وماله) نفساً وطرفاً ومالاً ؛ للعمومات .

نعم ، قد تقدم سابقاً الفرق بين النفس والمال بالنسبة إلى وجوب الدفاع وعدمه ، فيجب في الأوّل مع انحصار الأمر فيه ولا يجوز الاستسلام ، بخلاف المال الذي لا يتوقف حفظ النفس عليه بلا خلاف أجده فيه ، بل الإجماع بقسميه عليه للنصوص السابقة .

بل لو علم تلف النفس حرم عليه ذلك ؛ لأهمية حفظ النفس وإن كان قد يتوهم من إطلاق النصوص جوازه أيضاً .

وأما العرض فإنّ له المدافعة عنه وإن خاف القتل ، ضرورة كونه أهم من المال .

الدفاع الشرعي الشخصي تجاه العدوان على النفوس والأعراض والأموال

إنما الكلام في وجوبها ما لم يعلم القتل ، يحتمل ذلك ؛ لقول الصادق (عليه السلام) في الحسن أو الصحيح « قال أمير المؤمنين (عليه السلام) : « إن الله ليمقت الرجل يدخل عليه اللص في بيته فلا يحارب » ، ونحوه خبر السكوني عن جعفر عن أبيه (عليه السلام) .

وخروج المال بالتصريح بالرخصة في ما سمعته في النصوص لا يقتضي إلحاق غيره به ، بل قد يشعر الاقتصار فيها على المال بعدم ذلك في غيره من النفس والعرض ، مضافاً إلى وجوب دفع الأعظم ضرراً بالأقل ، ولا ريب في أهمية العرض من النفس عند ذوي النفوس الأبية .

نعم ، لو علم القتل وأنه لا يدفع عنه شيء احتُمل القول حينئذٍ بالحرمة حفظاً للنفس مع احتمال المدافعة عنه جوازاً ووجوباً كالنفس .

أمّا المدافعة عن النفس فالظاهر وجوبها بما يتمكن وإن علم عدم الدفع عنها إلا أنّ الساعة والساعتين بل الأقل منهما تكفي في ذلك .

ولعلّه بملاحظة ما ذكرناه هنا وما تقدم في اللص المحارب يظهر لك الحكم في جميع صور المسألة المتصورة في المقام المتعلقة بالنفس والعرض والمال ، من حيث العلم بالقتل والجرح ، له ، أو للمدفع ، والظنّ أو الاحتمال ، وحصول الدفع وعدمه ، وغير ذلك بعد ضبط الميزان ، وهو أنه يجب حفظ النفس والعرض ، والإذن في الاستسلام قد جاء في المال ، والله العالم (٥) .

ب - في الفقه الحنبلي

ويقول الشنقيطي ومحمد بن محمد بن المختار في شرح (زاد المستقنع) في الفقه الحنبلي :

« قد يهجم على الإنسان من يعتدي عليه في نفسه أو ماله أو عرضه . وقد يكون هذا الهاجم آدمياً أو غير آدمي . وحينئذٍ قد يتمكن الإنسان من دفعه وردّه عن حرمة ، وقد لا يتمكن . وهذا ما يعرف بمسائل الصيال » (٦) .

فهل يجوز للشخص إذا اعتدى عليه غيره وأراد قتله أو أخذ ماله أو الاعتداء على حرمة من حرماته ونحو ذلك ، هل من حقه أن يدافع ؟ وهل هذا الدفاع واجب ؟ وهل الأفضل أن يدافع أم لا ، إذا لم يكن واجباً ؟

وكذا إذا قلنا بمشروعية الدفع ، فالدفع له مراتب وأحوال فهل يجوز له أن يدفع بالأقوى مع إمكان الدفع بالأخف ؟

وأعلى هذه الأشياء وأعظمها حرمة النفس ثم يلي ذلك العرض ، ثم يلي ذلك المال ؛ فإنّ الشرع شدد في أحكام الصائل في النفس والعرض والمال .

ولم يقع خلاف في النفس والعرض ، ولكن وقع الخلاف في المال . ولذلك تجد العلماء لما قالوا بوجوب دفع الصائل لم يختلفوا في دفعه إذا كان لأجل النفس أو العرض ، ولكن الخلاف في المال هل يجب أم لا يجب على تفصيل عندهم رحمهم الله .

وللشخص الذي يصال عليه دفع هذا الصائل بأسهل ما يغلب على ظنه دفعه به ، ومشروعية الدفع ثبتت بها الأدلة الشرعية .

وأجمع العلماء على العكس أي أنه لا يجوز للصائل أن يصول على دماء الناس ولا على أعراضهم ، ولا على أموالهم . قال النبي ﷺ : « إنّ دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا » .

وشرع للمسلم أن يدفع ، ولذلك قال تعالى : ﴿ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾ ^(٧) وإذا سكّ الإنسان عن هذا الصائل فمعناه أنه يسلم نفسه للهلاك ، والله تعالى يقول : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾ ^(٨) ، فإذا سكّ عن هذا الصائل فانه سيقّته .

الدفاع الشرعي الشخصي تجاه العدوان على النفوس والأعراض والأموال ■ ■
 كذلك السنّة أكدت هذا . ومن هنا قال رجل : يا رسول الله ، أ رأيت إن جاء
 يريد أخذ مالي ، قال : لا تعطه ، قال : أ رأيت إن قاتلني ، قال : قاتله . قال : أ رأيت
 إن قتلني ، قال : أنت شهيد ، قال : أ رأيت إن قتلته ، قال : هو في النار .
 وفي الحديث الصحيح « من قتل دون ماله فهو شهيد ، ومن قتل دون عرضه
 فهو شهيد ، ومن قتل دون نفسه فهو شهيد » .

ولكن هل هذا على سبيل الفرض أو على سبيل التخير ، أعني التوسعة ؟ يرى
 المصنف وهو مذهب الإمام أحمد أن الدفع واجب ، وأن الإنسان إذا هجم عليه من
 أجل أن يسفك دمه أو ينتهك عرضه أو يؤخذ ماله بغير حق يجب عليه أن يدفع
 إلا في زمن الفتنة ^(٩) .

جـ- في الفقه الشافعي

ويقول النووي من فقهاء الشافعية في روضة الطالبين :
 أمّا المصول عليه فيجوز الدفع عن النفس ، والطرف ومنفعته ، والبضع
 ومقدماته ، وعن المال وإن قلّ ، إذا كانت المذكورات معصومة .
 ويجوز لغير المصول عليه الدفع ، وله دفع مسلم صال على ذمي ، وأب صال
 على ابنه ، وسيد صال على عبده ، لأنهم معصومون مظلومون .
 وحكى الإمام قولاً قديماً أنه لا يجوز الدفع عن المال إذا لم يحصل الدفع إلا
 بقتل أو قطع طرف ، والمشهور الأول ، وبه قطع الجماهير .

وفي الحديث الصحيح « من قتل دون ماله فهو شهيد » ، فله الدفع في كل هذه
 الصور . وإن أتى الدفع على الصائل ، فلا ضمان فيه ، ولو وجده يتال من جاريته
 ما دون الفرج فله دفعه ، وإن أتى على نفسه وللأجنبي دفعه كذلك حسبة ،
 ويجوز أن يكون المدفوع عنه ملك القاصد . فمن رأى إنساناً يتلف مال نفسه بأن

آية الله الشيخ محمد مهدي الآصفي

يخرق كيسه ويفرق متاعه جاز له دفعه ، وإن كان حيواناً بأن رآه يشدخ رأس حماره وجب على الأجنبى دفعه على الأصح ، وبه قطع البغوي لحرمة الحيوان .

أما كيفية الدفع فيجب على الموصول عليه رعاية التدريج والدفع بالأهون فالأهون ، فإن أمكنه الدفع بالكلام أو الصياح أو الاستغاثة بالناس لم يكن له الضرب ، وكذا لو اندفع شره بأن وقع في ماء أو نار أو انكسرت رجله لم يضربه ، وكذا لو حال بينهما جدار أو خندق أو نهر عظيم ، فإن حال نهر صغير وغلب على ظنه أنه يعبر النهر عليه ، قال ابن الصباغ فله رميه ، ومنعه العبور .

أما إذا لم يندفع الصائل إلا بالضرب فله الضرب ، ويراعى فيه الترتيب ، وإذا أمكن بدرجة فدفعه بما فوقها ضمن ، وكذا لو هرب فتبعه وضربه ضمن . ولو قدر الموصول عليه على الهرب أو التحصن بموضع حصين أو على الالتجاء الى فئة هل يلزمه ذلك أم له أن يثبت ويقاقل فيه ، اختلاف نص ، وللاصحاب طريقتان أظهرهما يجب الهرب ؛ لأنه مأمور بتخليص نفسه بالأهون ^(١٠) .

د - الفقه المالكي

وقال في فتح الجليل شرح مختصر خليل (من الفقه المالكي) :

(لا) يجوز (جرح) من الموصول عليه للصائل (إن قدر) الموصول عليه (على الهرب) بفتح الهاء والراء من الصائل (بلا مضرة) تلحقه فيجب هربه منه ارتكاباً لأخف الضررين .

وقال ابن العربي : لو قدر الموصول عليه على الهروب من الصائل من غير ضرر يلحقه فلا يجوز له دفعه بجرحه وإن لم يقدر عليه فله دفعه بما يقدر عليه . ويقول ابن عرفة كقول ابن رشد وغيره إذا تعارض ضرران ارتكب أخفهما ^(١١) .

الدفاع الشرعي الشخصي تجاه العدوان على النفوس والأعراض والأموال .

والآن بعد أن تناولنا طرفاً من كلمات الفقهاء رحمهم الله من مذاهب فقهية مختلفة نبدأ باستعراض المسألة من خلال ثلاث نقاط :

١ - تحديد معنى (العدوان) .

٢ - تحديد معنى (الدفاع الشرعي) .

وهما بمثابة الموضوع للحكم الشرعي التكليفي بجواز أو وجوب الدفاع ، على اختلاف الموارد ، واختلاف الأقوال في المسألة ، وهو الحكم التكليفي في المسألة ، وارتفاع الضمان والقصاص والدية عن عهدة الدافع ، إذا أصاب المقاوم المعتدي وثبوت الضمان على المعتدى إذا أصاب المقاوم بضرر في نفسه أو ماله ، وهو الحكم الشرعي الوضعي في المسألة .

٣ - الأحكام التكليفية والوضعية المترتبة على العدوان (الصيال) مثل مشروعية الدفاع وجوبه ، وحرمة الصيال ، وعدم ثبوت الضمان على عهدة الدافع (المقاوم) تجاه ما يصيب المدفوع (المعتدى) من جرح وقتل أو ما يصيب أمواله من تلف خلال المقاومة والدفاع ، وثبوت الضمان على عهدة الصائل (المدفوع) إذا أضرّ بالدافع أو بأمواله ، وإليك التفصيل :

أولاً: في تعريف العدوان

أحدث أولاً في تعريف العدوان الذي يداهم الفرد لنعقبه بعد ذلك في النقطة الثانية بتعريف الدفاع الذي يقوم به الدافع لدرء العدوان .

وفي الحقيقة نتحدث في هذه النقطة وتلك عن تحرير وتحديد موضوع الأحكام التكليفية والوضعية المترتبة عليهما .

فإن مشروعية الدفاع وجوازه ، أو وجوب الدفاع تجاه العدوان الذي يداهم الفرد يتوقف على تحديد وتحرير كل من (العدوان) و (الدفاع) . وهذا هو جانب الحكم التكليفي في هذه المسألة .

كما أن ارتفاع مسؤولية الدافع المقاوم للعدوان تجاه المدفوع والحكم بإهدار دم المدفوع (المعتدي) وكذلك ارتفاع الضمان والمسؤولية فيما يلحقه من نقص في أعضائه وارتفاع الضمان في التخريب والاتلاف الذي يصيب ماله يتوقف على تحديد (العدوان) و(الدافع) وهكذا ثبوت الضمان والقصاص والدية على عهدة المعتدي تجاه أي ضرر أو نقص أو دم يصيب المقاوم ، وهذا هو جانب الحكم الوضعي في هذه المسألة .

وإليك الآن تعريف العدوان :

١ - إن عنوان (العدوان) لم يرد في تعريف الفقهاء ، وإنما ورد التعبير عنه في كلماتهم بتعابير أخرى ، من قبيل : (المحارب) (اللص) أو (الصيال) ، وإنما عبرنا عنه بكلمة (العدوان) ؛ لأن موضوع هذه الرسالة هي المقاومة والدفاع في مقابل العدوان ... ولذلك فلسنا بحاجة الى تحديد العنوان بعدم المشروعية ، كما يصنع الفقهاء ، فإن العدوان لا يكون مشروعاً بالبداية .

وأما في كلمات الفقهاء ، فقد ورد في تحديد الموضوع عنوان عدم المشروعية ؛ لأن الصيال المشروع الذي يتوجه الى الفرد لا يكون موضوعاً لجواز الدفاع والمقاومة كما لو صال المعلم على التلميذ لتأديبه ، أو صال القاضي على المجرم لإجراء الحد أو التعزير عليه ، فإنه من الصيال المشروع الذي لا يسوغ لمن يقع عليه أن يقاومه ويدافع عنه .

٢ - كما لا يختلف الحكم بمشروعية المقاومة باختلاف حجم العدوان الذي يحصل للفرد من قليل أو كثير ؛ وذلك لإطلاق الأدلة التي تسوّغ المقاومة تجاه العدوان على الإنسان في دمه أو ماله أو عرضه كقوله ﷺ : « إن الله تبارك وتعالى ليمقت الرجل يدخل عليه في بيته فلا يقاتل » ^(١٢) ، إلا أن يكون العدوان طفيفاً بحيث يستقبح العقلاء أن يعرض الدافع نفسه أو نفس المدفوع للخطر بإزائه ؛ وذلك لعدم شمول الإطلاق لمثله .

الدفاع الشرعي الشخصي تجاه العدوان على النفوس والأعراض والأموال ■ ■ ■

٣ - ولا يختلف حال العدوان أن يكون المعتدى رجلاً أو امرأة ، صغيراً أو كبيراً ، حراً أو عبداً^(١٣) ؛ وكلّ ذلك مشمول لإطلاقات الأدلة التي تُجوز للإنسان الدفاع تجاه العدوان .

٤ - كما لا يختلف الحال في العدوان أن يكون بالإيجاب كالسرقة والضرب والفتك أو العدوان على العرض (العدوان الجنسي) ، أو يكون العدوان بالسلب ، كما لو منع من الطعام والشراب أو الحرية ، فله أن يكسر باب السجن ليخرج منه ، وإن لم يتمكن يقاوم السجن لاستخلاص نفسه من السجن إذا أمكنه ، لو كان السجن عملاً عدوانياً بالنسبة إليه ، فإنّ كلّ ذلك من مصاديق العدوان التي تشملها مطلقات الدفاع والمقاومة ، كما سنرى إن شاء الله .

٥ - ولا بد في العدوان أن يكون حالاً أو ماثلاً وجاهزاً للتنفيذ ، فلو لم يكن هذا ولا ذاك فلا يجوز المقاومة والدفاع ، لأنّ الغاية من تشريع الدفاع والمقاومة دفع العدوان ، فلا تجوز المقاومة إلا بحلول العدوان ، وأما في العدوان الآجل فلا يجوز البدار بالمقاومة والدفاع لانتفاء الموضوع ، إلا اذا كان ذلك بحكم الحاكم ، درءاً للخطر عن المسلمين .

وفي حكم العدوان الحال ، العدوان الماثل والجاهز للتنفيذ ، كمن يريد أن يخرج سيفه من القراب استعداداً للضرب ، أو يحشو سلاحه بالعتاد ، أو يسحب الأقسام استعداداً للرمي ، فإنه لا بد من المبادرة بضربه ، لأنّ العدوان الماثل بحكم العدوان الحال في نظر العرف والعقلاء ، بخلاف العدوان الآجل ، ولا بد له من المبادرة بضربه ، لأنّ الدفاع عن نفسه يتوقف على المبادرة بضربه ورميه عند ذلك .

٦ - ومن شروط العدوان أن يكون أمراً محققاً معلوماً عند الدافع ، وإلا لو كان أمراً وهمياً لا يجوز له أن يبادره بالرمي والضرب والدفاع .

وبحكم العلم أن يقوى على ظنه قصد السوء والعدوان من الطرف الآخر إذا كان الظن بالغاً مبلغاً يلحقه العرف والعقلاء بالعلم بالعدوان ، ويرتبون عليه آثار العلم .

عندئذ يسوغ له الدفاع عن نفسه بالمبادرة برميهِ وضربه ، فإذا ثبت بعد ذلك خلافه وعرف أنه قد أخطأ في ظنه يثبت عليه الضمان والدية من ناحية الحكم الوضعي ، وإن كان يسوغ له الدفاع في حينه عن نفسه من الناحية التكليفية بمقتضى عمله .

٧ - ثم لا شك أن الموضوع للحكم الوضعي وهو (انتفاء الضمان والدية) هو واقع العدوان ، فلو تيقن بالعدوان فبادره بالضرب والرمي ، وتبين له بعد ذلك انتفاء قصد العدوان من الطرف المقابل وجب عليه الضمان ودية الخطأ كما قلنا . كما أن الأمر بالعكس أيضاً كذلك فلو كان جاهلاً بنية الطرف الآخر للعدوان فرماه وضربه ، متجرئاً ، ثم تبين له أن الطرف الآخر كان ماثلاً في حينه للعدوان عليه لم يثبت عليه ضمان ولادية ، وإن كان متجرئاً في فعله على الله تعالى ؛ وذلك لأن موضوع انتفاء الضمان والدية هو واقع العدوان ، وإن كان العلم به هو الطريق إلى الموضوع ، لا محالة .

ثانياً: في تحديد الدفاع

نقصد بالدفاع هنا ما يتوقف عليه دفع العدوان .

وأما ما لا يتوقف عليه دفع العدوان كالعنف والضرب والرمي إذا أمكن دفع العدوان بأخف منه فلا يجوز ، وإن أمكن الدفاع به . وعليه ، فإنما يجوز الدفاع أو يجب على اختلاف الآراء والموضوعات ، بقدر ما يتوقف عليه الدفاع ، فلو كان الدفاع يتطلب العنف والضرب ويتوقف عليه جاز .

الدفاع الشرعي الشخصي تجاه العدوان على النفوس والأعراض والأموال [] []
أما إذا كان الدفاع يتحقق بأخفّ منه كالنهر والزجر والتخويف فلا يجوز
استخدام العنف ، وإن كان ذلك يدفع المعتدي عن العدوان .

وهذا هو الذي يذكره الفقهاء بعنوان المناسبة بين (العدوان) و (الدفاع) . ولا
يقصدون بذلك أن يكون الدفاع من حيث الشدة والضعف بمستوى العدوان ،
وإنما يقصدون بذلك أن يكون الدفاع بأخفّ ما يدفع به العدوان ، ولا يستخدم
المدافع العنف إذا كان يحصل الدفع بأقل منه .

فلو أمكن دفع العدوان بالزجر والنهر أو برفع العصا عليه أو ضربه بالعصا ،
فلا يجوز إشهار السيف عليه وضربه بالسيف ، أو إشهار الأسلحة النارية عليه
ورميّه بها .

فإنّ المقدار الواجب والجائز من الدفاع ما لا يمكن الدفاع بأقل منه ، وذلك لأنّ
الدفاع لم يشرع للانتقام والعقوبة ، وإنّما شرع لدفع العدوان .

فلو استخدم السيف والأسلحة النارية في هذه الحالة لم يعف من الضمان
والدية .

ومن مصاديق هذه المسألة لو أنّ أحداً أطلق كلبه على شخص ليجرّحه
وأمكن دفع العدوان عن نفسه بضرب الكلب ورميّه فلا يجوز ضرب صاحب
الكلب ورميّه .

وإذا أمكنه الخلاص من السجن بكسر الباب فلا يجوز له ضرب السجّان
وقتلّه .

وهكذا لا بدّ في كلّ دفاع استخدام الدفاع بمقدار ما يكون لازماً لدفع العدوان ،
ولا يجوز أكثر من ذلك ، وإن صح عقوبة المعتدي على عدوانه من قبل الحاكم

آية الله الشيخ محمد مهدي الآصفي

بأكثر من عدوانه ، إلا أنّ ذلك باب آخر غير باب الدفاع . . وهذا هو شروط اللزوم في الدفاع ويعبّر عنه الفقهاء أحياناً بالتناسب بين العدوان والدفاع .

وعليه فإنّ شرط (اللزوم) و (التناسب) كما ذكرنا شرط واحد ، وبمعنى واحد ، وإن اختلف التعبير عنهما .

شرط اللزوم والتناسب :

وقد ساق صديقنا المرحوم العالم الفاضل الرباني الدكتور السيد داود العطار رحمه الله في كتابه (القيم) (الدفاع الشرعي في الشريعة الإسلامية) : (اللزوم) و (التناسب) بعنوان شرطين للدفاع ، ولا أعرف وجهاً لذلك فمآلهما إلى أمر واحد ، وهو ما يتوقف عليه ردّ العدوان من الدفاع ، فما لا يلزم من الدفاع لردّ العدوان وما لا يتناسب مع العدوان أمر واحد بالمآل ، فإذا أمكن رد الطفل الذي يريد أن يسرق مالاً بالصياح والزجر أو رفع العصا عليه لا يلزم في مثل هذا المورد استخدام السيف ، ولا يتناسب السيف مع طبيعة العدوان .

الهروب :

وأما الهروب من العدوان إذا أمكن التخلّص من العدوان به ، فقد جعله السيد الإمام الخميني (عليه السلام) في تحرير الوسيلة هو الأحوط دون اللجوء الى استخدام القوة ، يقول (عليه السلام) : « ولو أمكن التخلّص عن القتال بالهرب ونحوه ، فالأحوط التخلّص به ... فلو هجم على حريمه ، وأمكن التخلص بوجه غير القتال فالأحوط ذلك » ... وقال : « ولو تمكن من الهرب فالظاهر عدم جواز الإضرار بها فلو أضرّ ضمن » (١٤) .

ومن قبله ، قال فقهاء الإمامية : « إنّ المدافع عن نفسه وماله وفرجه إن أمكن التخلص بالهرب وجب ، لأنه أسهل طريق الى الدفع » (١٥) .

الدفاع الشرعي الشخصي تجاه العدوان على النفوس والأعراض والأموال

وبه قالت المالكية أيضاً . يقول الدردير في الشرح الكبير :

« ولو قدر المصول عليه على الهروب من غير مضرة تلحقه تعيّن ولم يجز له الدفع بالجرح » (١٦) .

وبه قالت الزيدية .

يقول أحمد بن يحيى في البحر الزخار : « لا يدفع بالقتل حيث يمكنه الهرب ، إذ هو الأخف » (١٧) .

المناقشة

ولا يسلم هذا الرأي من المناقشة ، فإنّ الهروب قسيم للدفاع ، وليس قسماً من الدفاع وأخفّ أقسامه ، فإنّ الدفاع لغة وعرفاً واصطلاحاً بمعنى الدفع وهو ما نصلح عليه اليوم بـ (المقاومة) . أمّا الهروب فهو عنوان آخر بديل له ، وبمعنى التخلص من العدو ، من دون دفاع ، وهو لا شك بديل مشروع للدفاع . ولا إشكال في مشروعيته ، حتى مع إمكان المقاومة والدفاع ، ولكنه لا يلغي مشروعية المقاومة والدفاع . فلو لم يهرب المقصود بالعدوان من المعتدي وثبت ، ودافع عن نفسه ، وأضرّ بالمعتدي أو قتله ، إن كان الدفع يتوقف عليه ، فلا يترتب عليه ضمان ولا دية ، وإن كان الهروب ممكناً له .

نعم ، إذا كان يتمكن من الهروب وكان يعلم ، أو يغلب على ظنه أنّ الثبات والدفاع يضرّه في نفسه وأمواله ضرراً بليغاً ، أو يخاف على نفسه القتل ، وعلى أمواله السلب والنهب ، يتجه عندئذ القول بوجوب الهروب عوضاً عن الدفاع .

ثالثاً : في الأحكام التكليفية والوضعية المترتبة على العدوان والدفاع

الجهة الاولى : في النصوص

وسوف نتناول أولاً النصوص الشرعية في هذا الباب من طرق مدرسة أهل البيت (عليه السلام) ومن طرق أهل السنة ، لنبحث بعد ذلك عن الأحكام الشرعية والوضعية المترتبة على العدوان والدفاع بموجب هذه النصوص :

أ - الروايات الواردة عن طريق أهل البيت (عليه السلام) في مشروعية الدفاع :

منها : موثقة السكوني عن جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام) ، عن أبيه ، عن علي (عليه السلام) أنه أتاه رجل فقال : يا أمير المؤمنين ، إن لُصّاً دخل على امرأتي فسرق حليّها ، فقال : « أما أنه لو دخل على ابن صفيّة لما رضي بذلك حتى يعمّه بالسيف » (١٨) .

وبالإسناد نفسه عن جعفر عن أبيه (عليه السلام) ، قال : « إن الله ليمقت العبد يُدخل عليه في بيته فلا يقاتل » (١٩) .

ورواه الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني مع اختلاف يسير (٢٠) .

وطرق الروايات الثلاث طرق معتبرة .

وأما النوفلي (الحسين بن يزيد) فقد دأب الفقهاء على العمل برواياته . . ولولا ذلك لذهب شطر كبير من روايات السكوني .

وعنه (محمد بن أحمد بن يحيى) ، عن أبي جعفر البرقي ، عن أبيه محمد بن خالد البرقي ، عن وهب ، عن جعفر ، عن أبيه (عليه السلام) ، أنه قال : « إذا دخل عليك رجل يريد أهلك ومالك فابدره بالضربة ، إن استطعت ، فإن اللص محارب لله ولرسوله (ﷺ) فما تبعك منه من شيء فهو عليّ » (٢١) .

ورواه الحميري في (قرب الإسناد) عن السندي بن محمد عن أبي البخري عن جعفر (عليه السلام) عن أبيه (عليه السلام) مثله (٢٢) .

وبإسناده (الشيخ الطوسي) عن أحمد بن أبي عبد الله ، عن علي ابن محمد ، عن إبراهيم بن محمد الثقفي ، عن علي بن المعلّى ، عن جعفر بن محمد بن

الدفاع الشرعي الشخصي تجاه العدوان على النفوس والأعراض والأموال ■ ■ ■

الصباح ، عن محمد بن زياد صاحب السابري البجلي ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « قال رسول الله ﷺ : من قتل دون عقال (عياله) فهو شهيد » (٢٣) .

وعن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن أبان بن عثمان ، عن رجل ، عن الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « قال أمير المؤمنين عليه السلام : إذا دخل عليك اللص المحارب فاقتله ، فما أصابك فدعه في عنقي » (٢٤) .

وفي صحيحة عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : « قال رسول الله ﷺ : من قتل دون مظلمة فهو شهيد » (٢٥) .

وروى الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى (٢٦) : مثله بطريق صحيح كسابقه .

وبطريق صحيح ، بنفس الإسناد (٢٧) ، عن أبي مريم عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « قال رسول الله ﷺ : من قتل دون مظلمته فهو شهيد » . ثم قال : « يا أبا مريم ، هل تدري ما دون مظلمته ؟ قلت : جعلت فداك : الرجل يقتل دون أهله ودون ماله وأشباه ذلك . فقال : يا أبا مريم ، إن من الفقه عرفان الحق » (٢٨) .

قال صاحب الوسائل : ورواه الشيخ كالذي قبله .

والرواية كما قلنا صحيحة .

وهي تشمل بوضوح : الدفاع عن الأهل (العرض والشرف) و (المال) .

وعن الحسين بن أبي العلاء بطريق صحيح ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقاتل دون ماله ، فقال : « قال رسول الله ﷺ : من قتل دون ماله فهو بمنزلة الشهيد » (٢٩) .

وفي عيون أخبار الرضا بطريق صحيح بإسناده عن الفضل بن شاذان ، عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون ، قال : « ومن قتل دون ماله فهو شهيد » (٣٠) .

وروى الكليني في الكافي عن عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه ، عن ذكره ، عن الرضا عليه السلام : عن الرجل يكون في السفر ، ومعه جارية له فيجيء قوم يريدون أخذ جاريته ، أيمنع جاريته من أن تؤخذ ، وإن خاف على نفسه القتل ؟ قال : « نعم » . قلت : وكذلك إذا كانت معه امرأة ؟ قال : « نعم » . قلت : وكذلك الأم والبنت ، وابنة العم والقرابة يمنعهن ، وإن خاف على نفسه القتل ؟ قال : « نعم » . قلت : وكذلك المال يريدون أخذه في سفر فيمنعه ، وإن خاف القتل ؟ قال : « نعم » ^(٣١) .

وروى محمد بن علي بن الحسين ، قال : « من ألقا رسول الله ﷺ : من قتل دون ماله فهو شهيد » ^(٣٢) .

يقول صاحب الوسائل : وبأسانيد تقدمت في إسباغ الوضوء عن رسول الله ﷺ ، قال : « يبغيض الله تبارك وتعالى رجلاً يُدخل عليه في بيته ، فلا يقاتل » ^(٣٣) .

والأسانيد التي يشير إليها صاحب الوسائل بعضها معتبر .

ب - الأحاديث الواردة عن طريق أهل السنة

روى أحمد بن حنبل في المسند في أحاديث عبد الله بن عباس ، عن عبد الله بن عباس ، عن رسول الله ﷺ : « من قتل دون مظلّمته فهو شهيد » ^(٣٤) .

وروى النسائي في السنن عن سعيد بن زيد عن النبي ﷺ ، قال : « من قاتل دون ما له فهو شهيد » ^(٣٥) .

وروى النسائي أيضاً في نفس الجزء والصفحة من (السنن) عن سليمان ابن بريدة ، عن أبيه ، قال : قال رسول الله ﷺ : « من قتل دون ما له فهو شهيد » ^(٣٦) .

الدفاع الشرعي الشخصي تجاه العدوان على النفوس والأعراض والأموال ■■■

وروى أيضاً في المصدر السابق نفسه عن علقمة ، عن أبي جعفر ، قال : قال رسول الله ﷺ : « من قتل دون مظلّمته فهو شهيد » (٣٧) .

وروى في نفس المصدر عن طلحة بن عبد الله بن عوف ، عن سعيد بن زيد ، عن النبي ﷺ ، قال : « من قتل دون ماله فقتل فهو شهيد ، ومن قتل دون أهله فهو شهيد ، ومن قتل دون دينه فهو شهيد ، ومن قتل دون دمه فهو شهيد ، ومن قاتل دون مظلّمته فهو شهيد » (٣٨) .

وروى النسائي عن أبي جعفر ، قال : كنت جالساً عند سويد بن مقرن ، فقال : قال رسول الله ﷺ : « من قتل دون مظلّمته فهو شهيد » (٣٩) .

وقال النسائي : أخبرنا أبو داود ، عن ابن الزبير ، قال : من رفع السلاح ثم وضعه قدمه هدر (٤٠) .

وروى عن أسامة بن زيد ، ويونس بن يزيد ، أن نافعاً أخبرهم عن عبد الله بن عمر ، أن النبي ﷺ قال : « من حمل علينا السلاح فليس منا » (٤١) .

وروى أبو نعيم في معرفة الصحابة ، عن سويد بن مقرن ، قال : قال رسول الله ﷺ : « من قتل دون مظلّمته فهو شهيد » (٤٢) .

ورواه في صحيح كنوز السنة النبوية (٤٣) .

وقال ابن قانع في معجم الصحابة : حدثنا أحمد بن علي الخزاز (نا) سعيد ابن عمرو الأشعثي (نا) عبثر عن طرف ، عن سودة بن أبي الجعد ، عن أبي جعفر ، قال : كنت جالساً عند سويد بن مقرن ، قال : قال رسول الله ﷺ : « من قتل دون مظلّمته فهو شهيد » (٤٤) .

وفي جامع الأحاديث (حرف الميم) ، عن رسول الله ﷺ : « من قتل دون مظلّمته فهو شهيد » .

قال أخرجه النسائي وابن قانع والطبراني ، والضياء عن سويد بن مقرن (٤٥) .
 قال محقق الكتاب : أخرجه النسائي (٧ : ١١٧ برقم ٤٠٩٦) ، والطبراني (٧ :
 ٨٦ برقم ٦٤٥٤) ، وأحمد (١ : ٣٠٥ برقم ٢٧٨٠) . وقال الهيثمي (٦ : ٢٤٤)
 رجاله رجال الصحيح .

هذه طائفة من الروايات وردت عن طريق الفريقين ، وطرق بعضها صحيحة
 لدى الفريقين وبألفاظ متقاربة ومضمون واحد ، وهو ما رواه الفريقان عن
 رسول الله ﷺ أن « من قتل دون مظلمة فهو شهيد » .

ونحن واثقون بأن هذا المضمون من حديث رسول الله ﷺ حقاً ، قد تحدث
 به رسول الله ﷺ .

الجهة الثانية : الأحكام التكليفية والوضعية المترتبة على النصوص المتقدمة

وسوف نجعل من حديث : « من قتل دون مظلمة فهو شهيد » منطلقاً لدراسة
 الأحكام الشرعية المترتبة على الدفاع .

١ - مشروعية الدفاع

وهو لازم أغلب نصوص الباب ؛ فإنّ الدفاع لابد أن يكون دفاعاً مشروعاً
 بالضرورة ، ليكون القائم به شهيداً - كما في هذه النصوص - إذا قتل في الدفاع ،
 فإنّ الشهادة موضوع شرعي تترتب عليها أحكام شرعية ، معروفة في الشريعة ،
 كما تترتب هي على مشروعية الدفاع بالضرورة ، وهي موضع إجماع الفقهاء على
 نحو الإجمال ، وسوف يأتي الحديث عن تحديد المظلمة التي تترتب عليها
 مشروعية الدفاع .

والمشروعية بمعنى الجواز وهو من الأحكام الخمسة .

٢ - تحديد المظلمة

قد ورد تحديد المظلمة التي أجاز الشارع الدفاع في موردها في مجموعة من النصوص والقدر المتيقن من ذلك كله والذي لا يشك فيه فقيه في تحديد المظلمة هو أن ترد الظلامة على نفس الإنسان من قتل أو جرح أو ضرب وغيره ، كما يدل على ذلك الروايات العديدة الواردة من إهدار دم من يحمل السلاح مفسداً .

أمّا في مورد الاعتداء على أهل الرجل وعرضه فقد روينا عن جعفر بن محمد عليه السلام عن أبيه عليه السلام أنه قال : « إذا دخل عليك رجل يريد أهلك ومالك ، فابدره بالضرب ، فما تبعك منه بشيء فهو عليّ » .

وروى الحميري مثله في (قرب الإسناد) ، وقد تقدمت الرواية .

وروى السكوني (في الموثقة) ، عن جعفر بن محمد الصادق عليه السلام ، عن أبيه عليه السلام ، عن علي عليه السلام : « أنه أتاه رجل ، فقال : يا أمير المؤمنين ، إن لصاً دخل على امرأتي فسرق حليها ، فقال عليه السلام : أما أنه لو دخل على ابن صفيّة لما رضي بذلك حتى يعمه بالسيف » .

وقد تقدمت الموثقة .

وهي وإن كانت في مورد اللص الذي يدخل فيسرق حلية زوجته ، إلا أن دخول اللص على زوجته وسرقة حليها منها أقرب إلى موارد انتهاك الأعراض منها إلى العدوان على المال ؛ ولذلك ضرب له الإمام عليه السلام مثلاً بابن صفيّة (الزبير بن العوام) فقد كان معروفاً بشدة الغيرة على عرضه وشرفه .

وقد روينا عن رسول الله صلى الله عليه وآله برواية النسائي في السنن الكبرى « من قاتل دون أهله فهو شهيد » وقد تقدمت الرواية .

وروى الحميري مثله في قرب الإسناد ، وقد تقدمت الرواية .

وروينا عن محمد بن زياد صاحب السابري البجلي عن أبي عبد الله (عليه السلام) ،
قال : « قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : من قتل دون عقال (عياله) فهو شهيد » .
وقد تقدمت الرواية .

وروينا بسند صحيح عن أبي مريم عن أبي جعفر (عليه السلام) ، قال : « قال
رسول الله (صلى الله عليه وآله) : من قتل دون مظلمة فهو شهيد » .
ثم قال (أبو جعفر (عليه السلام)) : « يا أبا مريم ، هل تدري ما (دون مظلمة) ؟ قلت :
جعلت فداك : الرجل يقتل دون أهله ودون ماله وأشباه ذلك .
فقال : يا أبا مريم ! إن من الفقه عرفان الحق » .

والرواية صحيحة وواضحة في مشروعية الدفاع عن العرض والشرف ، كما
تتضمن الصحيحة مشروعية الدفاع عن المال ، وسوف يأتي توضيح أكثر له إن
شاء الله ، وقد تقدمت الرواية .

وروى الكليني في الكافي عن الرضا (عليه السلام) عن الرجل في السفر ، ومعه جارية
له ، فيجيء قوم يريدون أخذ جاريته أيمنع جاريته من أن تؤخذ ، وإن خاف على
نفسه القتل ؟

قال : نعم .. إلى آخر الرواية ، وقد تقدمت .
وأما المال .

فقد روينا في مشروعية الدفاع عنه ، إذا تعرض مال الإنسان للعدوان ، عن
رسول الله (صلى الله عليه وآله) من طرق أهل السنة ، ما رواه النسائي في السنن الكبرى عن
سعيد بن زيد عن النبي (صلى الله عليه وآله) : « من قاتل دون ماله فهو شهيد » .

ورواه النسائي أيضاً عن سليمان بن بريدة عن أبيه ، قال : قال رسول
الله (صلى الله عليه وآله) : « من قتل دون ماله فهو شهيد » .

الدفاع الشرعي الشخصي تجاه العدوان على النفوس والأعراض والأموال ■■■ ■■■
كما رواه أيضاً عن طلحة بن عبد الله بن عوف عن سعيد بن زيد عن
رسول الله ﷺ .

وقد تقدّمت نصوص الروايات .

وروينا عن السكوني بسند معتبر (موثق) عن جعفر عليه السلام ، عن أبيه عليه السلام : «
إنَّ الله ليمقت العبد يدخل عليه في بيته فلا يقاتل » .

وأظهر مصاديق ذلك دخول اللصوص الى البيوت لسرقة الأموال .

كما روى الكليني نفس المضمون عن النوفلي عن السكوني ، عن جعفر عليه السلام ،
عن أبيه عليه السلام .

وعن أبي جعفر ، عن أبيه ، عن وهب ، عن جعفر عليه السلام ، عن أبيه عليه السلام ، أنه : «
إذا دخل عليك رجل يريد أهلك ومالك فابدره بالضربة ، فإن استطعت ، فإن اللصَّ
محارب لله ولرسوله » .

وإذا كانت كلمة (أهلك ومالك) في الرواية غير واضحة في مشروعية
مبادرة اللصّ الذي يريد مال الإنسان فقط بالضرب ، فإنّ التعليل الوارد في ذيل
الرواية « فإن اللصَّ محارب لله ولرسوله » واضح في ذلك .

وما رواه الحلبي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام : « إذا دخل عليك اللص
المحارب فاقتله فما أصابك قدمه في عنقي » . وقد تقدّمت الرواية .

وأوضح من ذلك كلّ ما رواه أبو مريم في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام من
حديث رسول الله ﷺ : « من قتل دون مظلمة فهو شهيد » . ثم تحديد المظلمة
بشكل واضح بالأهل والمال وأشباه ذلك .

وما رويناه عن موثقة السكوني ، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام ، عن
أبيه الباقر عليه السلام ، عن أمير المؤمنين عليه السلام : أنه أتاه رجل فقال : يا أمير المؤمنين ،

آية الله الشيخ محمد مهدي الآصفي

إن لصاً دخل على امرأتي فسرقت حليتها ، فقال : « أما أنه لو دخل على ابن صفيه ^(٤٦) لما رضي بذلك حتى يعمه بالسيف » .

وقد تقدّمت الرواية وقلنا إنّ الموثقة أقرب الى موارد العدوان على العرض منها الى العدوان على المال ، فلا دلالة فيها على السطو على المال .

٣- وجوب الدفاع

ما تقدم من حديث « من قتل دون مظلمة فهو شهيد » لا يثبت أكثر من جواز الدفاع ، ولا يمكن إثبات وجوب الدفاع به .

ولكن يدلّ على ذلك ما رواه السكوني في الموثقة عن جعفر (عليه السلام) ، عن أبيه (الباقر) (عليه السلام) : « إن الله ليمقت العبد يدخل عليه في بيته فلا يقاتل . . » . وقد تقدمت الرواية .

وما رواه صاحب الوسائل بأسانيد بعضها معتبر تقدمت في (الوسائل) في إسباغ الوضوء عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) ، قال : « يبغض الله تبارك وتعالى رجلاً يدخل عليه في بيته ، فلا يقاتل » ^(٤٧) .

والروايتان ظاهرتان في مورد اقتحام البيوت ، ويشملان العدوان على الأنفس والأعراض والأموال ، كما يحصل ذلك عادة في الاقتحام ودخول الدور ، فإنّ عنوان دخول الدار عنوان أوسع من عنوان السرقة ، وحتى في موارد السرقة ، فإنّ اللصوص إذا وجدوا مقاومة يقصدون صاحب الدار ، وإذا وجدوا صاحبة الدار من غير دفاع يقصدونها .

إلا أنه ورد في صحيحة الحسين بن أبي العلاء عن الصادق (عليه السلام) ، فقلت : أيقاتل أفضل أو لا يقاتل . فقال : « أما أنا فلو كنت لم أقاتل وتركته » ، أو « إن لم يقاتل فلا بأس » . هذا في الأموال .

الدفاع الشرعي الشخصي تجاه العدوان على النفوس والأعراض والأموال ■ ■
ولكن تبقى دلالة الروايتين المتقدمتين على وجوب القتال في موارد الاعتداء
على النفس والعرض بلا معارض .

٤ - إهدار دم المعتدي وماله

وليس على المقاوم والمدافع مسؤولية تجاه دم المعتدي إذا قتل أو أصيب
بجرح ، وليس عليه ضمان تجاه أمواله إذا تم إتلافها في القتال .
وذلك لأنَّ الشارع الذي حكم بعصمة النفوس والأموال أسقط عن المحارب
والمعتدي عصمة الدم والمال ، فلا مسؤولية ولا ضمان على دمه ولا ماله .
يقول صاحب الجواهر : « ويذهب دم المدفوع هدرًا جرحاً كان أو قتلًا فضلاً
عن ماله ، إذا لم يندفع إلا بذلك ، بلا خلاف أجده فيه نصاً وفتوى ، بل الإجماع
بقسميه عليه » (٤٨) .

وروى الكليني عن عمرو بن عثمان ، عن الحسين بن خالد ، عن أبي عبد الله
(الصادق) عليه السلام ، قال : سئل عن رجل أتى رجلاً وهو راقد فلما صار على ظهره
أيقن به فبعجه بعجة فقتله . قال : « لا دية له ولا قود » (٤٩) .

وفي صحيحة ضريس ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « من حمل السلاح بالليل
فهو محارب ، إلا أن يكون رجلاً ليس من أهل الريبة » (٥٠) .

وروى الحسن بن محبوب ، عن أبي أيوب ، عن محمد بن مسلم ، عن
أبي جعفر عليه السلام ، قال : « عورة المؤمن على المؤمن حرام » . وقال : « من
اطلع على مؤمن في منزله فعيناه مباحتان للمؤمن في تلك الحال . ومن دمر
على مؤمن في منزله بغير إذنه فدمه مباح للمؤمن في تلك الحال . ومن فتك
بمؤمن يريد ماله ونفسه فدمه مباح للمؤمن في تلك الحال » (٥١) . والرواية
صحيحة .

وقال الزيلعي من الأحناف في تبين الحقائق : « دم المدفوع هدر ، ولا شيء بقتله ، لدليل قوله ﷺ : « من شهر على المسلمين سيفاً فقد أبطل دمه » ؛ لأنه صار باغياً لذلك » (٥٢) .

وقال الحنابلة : « إن دم المدفوع هدر ، وهو إلى النار ، ولا شيء على الدافع ، وهو المذهب ، وإذا قتل الدافع فهو شهيد مضمون » (٥٣) .

٥ - ضمان دم المقاوم

أما دم المقاوم (الدافع) فهو دم مضمون . وعلى القاتل أو الجارح القصاص إذا قتله ، ودية الجرح إذا جرحه ؛ وذلك طبقاً للقواعد العامة في الشريعة ، فإن رسول الله ﷺ قال في حجة الوداع في حديث متفق عليه : « أيها الناس ، اسمعوا ما أقول لكم واعقلوه ، فإنني لا أدري لعلي لا ألقاكم في هذا الموقف بعد عامنا هذا » . ثم قال : « أي يوم أعظم حرمة ؟ » قالوا : هذا اليوم . قال : « فأَي شهر أعظم حرمة ؟ » قالوا : هذا الشهر . قال : « فأَي بلدة أعظم حرمة ؟ » قالوا : هذه البلدة . قال : « فإن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا إلى يوم تلقونه فيسألکم عن أعمالکم . ألا هل بلغت ؟ » قالوا : نعم . قال : « اللهم اشهد » (٥٤) .

وقد اتفق الفقهاء على عصمة دماء المسلمين وأموالهم إلا بحقه .

الهوامش

- (١) أي يدافع عن نفسه بما هو دون القتل ، فلا يبلغ في الدفاع حداً يؤدي إلى قتل نفسه .
- (٢) البقرة : ١٩٥ .
- (٣) النساء : ٢٩ .
- (٤) منتهى المطلب (العلامة الحلي) ٢ : ٩٩١ .
- (٥) جواهر الكلام (النجفي) ٤١ : ٦٥٠ - ٦٥٦ .
- (٦) الصيال بمعنى الوثوب في اللغة ، وفي هذا الباب يطلق الفقهاء الصيال على كل عمل يهجم فيها أحد على الآخر بالضرب أو القتل أو السلب أو العدوان على العرض والشرف وأمثال ذلك .
- (٧) البقرة : ١٩٥ .
- (٨) النساء : ٢٩ .
- (٩) شرح زاد المستقنع (الشنقيطي) ١ : ٣٩٢ ، باب أحكام الصيال .
- (١٠) روضة الطالبين (النووي) ٣ : ٤٩٠ .
- (١١) فتح الجليل شرح مختصر خليل ٢ : ١٧٤ .
- (١٢) مشكاة الأنوار (الطبرسي) : ٤١٥ ، نقلاً عن كتاب المحاسن .
- (١٣) ويشمل المورد ما لو كان الصيال توجه نحو الانسان من ناحية الحيوان .
- (١٤) تحرير الوسيلة (الإمام الخميني) ١ : ٤٦٨ ، مسألة ١١ .
- (١٥) تذكرة الفقهاء (العلامة الحلي) ١ : آخر كتاب الجهاد .
- (١٦) الشرح الكبير (الدرديز) ٤ : ٣٥٧ .
- (١٧) البحر الزخار ٥ : ٢٦٩ .
- (١٨) وسائل الشيعة ١٥ : ١١٩ ، ح ٢٠١١٠ . والتهذيب ٦ : ١٧٢ - ١٧٣ ، كتاب الجهاد ، باب ١٩ قتل المحارب والخص . وابن صفية هو الزبير بن العوام لما كان يعرف به من الغيرة .
- (١٩) وسائل الشيعة ١٥ : ١١٩ ، ح ٢٠١١١ كتاب الجهاد باب ٤٦ . والتهذيب ٦ : ١٧٣ .
- (٢٠) فروع الكافي ١ : ٣٤١ .

- (٢١) التهذيب ٦ : ١٧٣ ، ح ٧٤ . كتاب الجهاد باب ١٩ . وسائل الشيعة ١٥ : ١١٩ ، باب ٤٦ من أبواب الجهاد ، ح ٢ .
- (٢٢) قرب الإسناد : ٧٤ .
- (٢٣) وسائل الشيعة ١٥ : ١٢٠ ، الباب ٤٦ من أبواب جهاد العدو ، ح ٥ .
- (٢٤) المصدر السابق : ١٢١ ، ح ٧ .
- (٢٥) المصدر السابق : ح ٨ .
- (٢٦) المصدر السابق .
- (٢٧) أي محمد بن يعقوب ، عن محمد بن يحيى العطار ، عن أحمد بن محمد بن عيسى الاشعري ، عن عبد الرحمن بن أبي نجران ، عن عبد الله بن سنان ، عن أبي مريم عبد الغفار بن قاسم الانصاري ، عن أبي جعفر (عليه السلام) .
- (٢٨) وسائل الشيعة ١٥ : ١٢١ ، باب ٤٦ من أبواب جهاد العدو ، ح ٩ .
- (٢٩) المصدر السابق : ح ١٠ . وفروع الكافي ١ : ٣٤٢ . التهذيب ٢ : ٥٤ .
- (٣٠) وسائل الشيعة ١٥ : ١٢٣ ، الباب ٤٦ من أبواب جهاد العدو ، ح ١٤ .
- (٣١) المصدر السابق : ١٢١ ، ح ١٢ .
- (٣٢) المصدر السابق . والفتاوى ٢ : ٣٤٣ .
- (٣٣) وسائل الشيعة ١٥ : الباب ٤٦ من أبواب جهاد العدو ، ح ١٥ . ورواه في عيون أخبار الرضا : ١٩٨ أيضاً بطريق معتبر .
- (٣٤) مسند أحمد بن حنبل ٢ : ٣١٠ .
- (٣٥) سنن النسائي ٢ : ٣١٠ .
- (٣٦) مسند أحمد بن حنبل ٢ : ٣١٠ .
- (٣٧) المصدر السابق .
- (٣٨) المصدر السابق .
- (٣٩) المصدر السابق ٢ : ٣١١ .
- (٤٠) سنن النسائي ٢ : ٣١١ .
- (٤١) المصدر السابق .
- (٤٢) معرفة الصحابة ١٠ : ٣٦ .
- (٤٣) صحيح كنوز السنة النبوية ١ : ٨٨ .
- (٤٤) معجم الصحابة ٢ : ٤١٠ (موقع جامع الحديث) .

- (٤٥) جامع الأحاديث ٢١ : ٢١٠ .
- (٤٦) وهو الزبير بن العوام .
- (٤٧) وسائل الشيعة ١٥ : ١٢١ ، الباب ٤٦ من أبواب جهاد العدو ، ح ١٩ .
- (٤٨) جواهر الكلام ٤١ : ٦٥١ .
- (٤٩) الكافي للكليني ٧ : ٤١١ .
- (٥٠) وسائل الشيعة ١٥ : ١١٩ ، الباب ٤٦ من أبواب جهاد العدو ، ح ٤ .
- (٥١) ومن لا يحضره الفقيه ح ٤ : ١٠٤ .
- (٥٢) تبیین الحقائق للزيلعي ٦ : ١١٠ .
- (٥٣) انظر ابن قدامة في المغني ٩ : ١٦٣ و ١٦٤ . والشريكي في التوضيح ٢ : ١٦٢ ، والبهوتي في الروض المربع ٣ : ٣٣٢ . والاقناع ٤ : ٢٩٠ . نقلنا المصادر من كتاب (الدفاع الشرعي في الشريعة) للمرحوم الدكتور داود العطار : ١٥٧ .
- (٥٤) من لا يحضره الفقيه (للصدوق) ٤ : ٦٦ - ٦٧ ، ومصادر كثيرة من الفريقين .

الموقف من الملكية المؤقتة في الفقه والقانون - القسم الثاني -

□ الأستاذ مسعود الإمامي

مضى في القسم الأول من المقال في العدد السابق : البحث عن الملكية المؤقتة في القانون في القانون والفقه . . وهذا القسم يعالج ثبوت الملكية المؤقتة وعدمها ضمن محورين : في المحور الأول استعرض أدلة النافين وكانت ثمانية تناولها بالتحليل والنقد . . واستعرض في المحور الثاني أدلة إثبات الملكية المؤقتة . . (التحرير)

دلائل نفي وإثبات الملكية المؤقتة :

المحور الأول : أدلة النفي

الدليل الاول :

في بحثنا السابق حول موقعية الملكية المؤقتة في الحقوق سيق الكلام في صفة الدوام لحق الملكية ، وبيناً أنّ علماء الحقوق ذكروا لهذه الصفة ثلاثة معانٍ مختلفة . وهنا يمكن أن يكون هذا الوصف بأحد معانيه مانعاً أمام الملكية المؤقتة ، ودليلاً يقام على ردها .

وقد أوضحنا سابقاً إمكان الوصول الى المعاني الثلاثة لصفة الدوام ، وذلك بتحليل أهم صفة لحق الملكية ، وهي صفة الإطلاق . ووصلنا الى هذه النتيجة وهي أنّ صفتي الإطلاق والدوام لا تنسجمان ولا يمكن جمعهما مع الملكية المؤقتة .

وبعبارة أخرى : أذعنّا باعتبار ودلالة هذا الدليل على انكار الملكية المؤقتة .

وفي النهاية ذكرنا هذه النكته ، وهي إمكان قبول الملكية المؤقتة بعنوان تأسيس حقوقي في حالة رفع اليد عن بعض العناصر والصفات المتعارفة والتقليدية لحق الملكية في القانون المدني . وطرح تعريف تحليلي جديد وفي نفس الوقت واقعي ومتقن لحق الملكية ، بحيث ينسجم مع الملكية المؤقتة .

وقد زعم بعض المعاصرين أنّه كان يلزم على علماء الحقوق أن يأتوا بدليل على اعتبار صفة الدوام في حق الملكية . ولا يحق لهم الاستنكاف عن قبول الملكية المؤقتة بمجرّد ادّعاء وجود مثل هذه الصفة ؛ لأنّه ما دام لم تدخل هذه الصفة في تعريف الملكية فإمكان اجتماع حق الملكية مع التوقيت موجود .

ولأنّه يعتقد أنّ الملكية ترادف الواجدية فلا يوجد أثر لخصوصية الدوام فيها . فعلى هذا لا مانع من التخصيص الزمني لحق الملكية ^(١) .

وهنا يبدو أنّه غُفِلَ عن عدّة نكات :

١ - علماء الحقوق بتحليلهم لعناصر وصفات حق الملكية قاموا - في الواقع - بتعريف دقيق لهذا المفهوم الاعتباري ، فليس مقصودهم من تشريح عناصر وصفات الملكية إلا ترسيم حدود أبعاد حقيقة هذا المفهوم ، فلذا لا مجال للشك في أنّهم يرون أنّ صفة الدوام مأخوذة في تعريف حق الملكية . فكأنّ هذا الفاضل المعاصر ظنّ أنّ التعاريف لا بد أن تطرح دائماً في جملة واحدة ، وتبيّن

جنس وفصل المعرّف بعدة ألفاظ .

والحال إنّ تحليل المفاهيم وتجزئتها الى عناصرها وصفاتها المكوّنة لها أنسب طريقة و أوضحها في تعريف المفاهيم .

٢ - عن أي نوع من الأدلّة يبحث الفاضل المحترم يحرز وصف الدوام ؟ فإنّه لا يتيسّر تعريف أو تجزئة وتحليل المفاهيم الاعتبارية عند العقلاء والعرف إلا بالتحقيق والتدقيق في ارتكاز العقلاء والعرف ، وأحسن دليل على صدق مثل هذه التعاريف هو انطباقها انطباقاً دقيقاً على موارد ومصاديقها عند العرف .

ولا مجال للشك في أنّ أغلب مصاديق حق الملكية عند العرف مقرونة بصفة الدوام . وإذا ما عُثِر على مصاديق تخالف التعريف تُعدّ نقضاً للتعريف .

٣ - إنّ الفقه الاسلامي عموماً أو الفقه الامامي خاصة هو نظام حقوقي مستقلّ ، والمفاهيم والتعاريف التي هي أمور اعتبارية يمكن أن تكون لها في كلّ نظام حقوقي موقعية مستقلة تختلف عن موقعيتها في الأنظمة الحقوقية الأخرى ، فلذا يحتمل أن لا تكون صفة الدوام في نظر الفقه من الصفات والخصوصيات الضرورية والأبدية للملكية . ويمكن إثارة صورة مقبولة عن الملكية المؤقتة في الفقه .

الدليل الثاني :

أحد العناصر المكونة لحق الملكية - عند علماء الحقوق - هو حق التصرف . وهذا العنصر - تقدّمت الإشارة اليه في البحث المتعلّق بتحليل مفهوم الملكية في الحقوق - ينقسم الى تصرف مادي وتصرّف اعتباري . وبعبارة أوضح : يحق للمالك أن يقوم بكلّ أنواع التصرف الاعتباري ، كنقل تمام حقه أو بعض منه ، أو التصرف المادي ، كتغيير أو إتلاف مملوكه . والحال إنّ المالك في الملكية

المؤقتة له حق المالكية في المدة المعينة فقط ، وبعد ذلك ينتقل الى المالك الأول أو الى فرد آخر ، فلو كان للمالك وفي خلال هذه المدة المحدودة حق المالكية بكل عناصره المكونة له التي من جملتها حق التصرف ، لجاز له أن يتلف مملوكه أو يحدث فيه تغييرات أساسية . وفي هذه الحالة يواجه رجوع المملوك الى المالك الآخر مشكلة أساسية . وإذا قلنا : إن المالك لا يحق له القيام بمثل هذه التصرفات في خلال هذه المدة ، فحينئذ في هذه الحالة هذا الحق ليس بحق مالكية ، وليس فيه العناصر المكونة والملازمة له .

وقد أشرنا - في بحث تحليل المالكية المؤقتة في الحقوق - الى قبول هذا الدليل ، وصرحنا بأن عنصر حق التصرف لا ينسجم مع التخصيص الزماني لهذا الحق .

وهذا يؤدي الى صعوبة تصوّر المالكية المؤقتة أو عدم إمكانه . وهو يعتبر أهم دليل أقامه بعض علماء الحقوق على إنكار المالكية المؤقتة ، بل أكتفي في بعض المصادر الحقوقية بهذا الدليل فقط ^(٢) .

وقد ردّ هذا الدليل بردود مختلفة من قبل مدافعي المالكية المؤقتة . ومن جملتهم الدكتور فرج الصدة ، حيث تصوّر المالكية المؤقتة مع فرض وجود حق التصرف فقد ذكر أنّه لا يوجد في ماهية حق المالكية ما ينافي التوقيت . فتكون المالكية المؤقتة صحيحة ، ويرجع المال الى مالكة الأول ؛ ولكن لأنّ المالك المؤقت له السلطنة على إتلاف المملوك ، ولا يتحقق مثل هذه المالكية عند الناس ، بل يستفيدون من وسيلة قانونية أخرى من أجل الوصول الى هذا الهدف بدون أن يخاطر بحق المالك ، وتلك الوسيلة القانونية هي حق الانتفاع . فعدم تحقق المالكية المؤقتة لا علاقة له بكنهه حق المالكية . بل يرجع الى لحاظ أمور لثلا يخاطر بحق المالك الأول . من هنا فإنّ الموارد التي يتحقق فيها توقيت الملكية

بدون إيجاد مخاطرة بحق المالك الأول لا مانع منه في الروابط الحقوقية ، بل هو أمر متحقق (٣) .

وبعد ذلك يذكر مثال إيجاد بناء من قبل المستأجر في الأرض المستأجرة - وقد تقدم في البحث المتعلق بالمالكية المؤقتة في الحقوق - بعنوان أنموذج من المالكية المؤقتة التي يتمتع فيها المالك بحق التصرف .

وفي جوابه يمكن أن يقال : بأنه مقرر بأن المالكية المؤقتة مع وجود عنصر حق التصرف ، في أغلب مواردنا أمر غير عقلائي ويؤدي الى إضاعة حق المالك الأول . أما هو فيعتقد أنه اذا وُجد مورد يجعل تصور المالكية المؤقتة مع وجود حق التصرف معقولاً وعقلائياً ، لزم قبوله . وبعد ذلك يذكر المثال الوحيد . وأما إذا أمكن المناقشة في المثال المذكور ، والقدرح في تصوير المالكية المؤقتة الواردة فيه ، فسوف يبقى جوابه عقيماً ، ويعجز عن إراءة مثال واحد لإظهار كون الجمع بين المالكية المؤقتة وحق التصرف أمراً عقلائياً . ونحن قد قدحنا - فيما سبق - في المثال المذكور .

ويرى بعض آخر من مدافعي المالكية المؤقتة أنه لا مانع من وجود مثل هذه المالكية بدون أن تتحقق كل جوانب حق التصرف ، فيقول : « المالكية والسلطنة مفهومان احدهما منفصل عن الآخر . وفي الحقيقة سلطنة الانسان على المال نتيجة وأثر مالكيته ، لا أنها عينها ومرادفها ... فعلى هذا لا يمكن أن نعتبر المالكية المؤقتة منافية لطبيعة المالكية لمجرد أن المالك لا يمتلك القدرة على إتلاف ماله في هذه المدة المعينة ؛ لأن قدرة المالك على إتلاف ماله وإن كانت ناشئة من طبيعة حق المالكية ، ولكنها ليست جزءاً منه . بعبارة أخرى : تسلط المالك على الإتلاف من آثار المالكية ، الثابت بالاستناد الى قاعدة التسليط ، لا أنه من أجزاء طبيعة المالكية أو من لوازمها الذاتية التي لا تقبل الانفصال . فعلى هذا يمكن أن

تتصور وجود علاقة المالكية بين المالك والمال ، ولكن المالك لدلائل مختلفة لا يحق له إتلاف ماله « (٤) .

يبدو أن هذا الجواب قابل للنقد من جوانب عديدة :

١ - خلط المؤلف المحترم بين الفروض وبين الأبحاث المترتبة عليها في الفقه والحقوق ، ولم يفصل بين هذين النظامين الحقوقيين المستقلين فصلاً كافياً . ونحن قد أثبتنا فيما سبق أن موقعية مفهوم المالكية في الفقه تختلف عن موقعيته في الحقوق ، وعدم التفكيك بين هذين الاصطلاحين المختلفين أدّى الى أن يتوهم وحدة الاصطلاح العام للمالكية في الفقه مع الاصطلاح الخاص لها في الحقوق (٥) ؛ وذلك لأننا عندما قبلنا بهذا الفرض في الحقوق وهو أن حق المالكية يحلّ الى عناصر ثلاثة ، أحدها : حق التصرف فيلزم الإلتفات الى أن مقصود علماء الحقوق أن حق التصرف جزء من حق المالكية ، كما أن حق الاستعمال وحق الاستثمار هما الجزءان الآخران لحق المالكية .

من هنا - وكما تقدم - عُرّف حق المالكية بهذه العناصر الثلاثة في المادة ٨٠٢ من القانون المدني المصري . فلا يمكن أن ينفك حق التصرف عن حق المالكية أبداً . وإذا ما انفكّ هذا الحق الذي هو أهم أجزاء حق المالكية عنه ، ففي هذه الحالة - وكما قال بعض علماء الحقوق - يتبدّل حق المالكية الى حق الانتفاع (٦) .

ولدينا شاهد واضح على عدم وضوح الاصطلاحين الفقهي والحقوقى لمفهوم المالكية في كلام المؤلف المذكور ، وهو استشهاده بكلام المحقق البجنوردي ، فهو ينقل كلام البجنوردي هذا : « الأثر فيما نحن فيه - أي التصرفات في العين وجواز ورود التقلبات عليه - ليس أثراً لطبيعة الملك مطلقاً ، سواء أكان طلقاً أو غير طلق ، بل أثر للملك الطلق » (٧) لإثبات أن حق التصرف أو السلطنة من الآثار الغير اللازمة للمالكية ، لا أنه جزء من ماهيتها ومن اللوازم الذاتية لها .

إنَّ المحقق البجنوردي هنا ميّز - وكما هو واضح - بين المالكية المطلقة وبين مطلق المالكية . وقبل أن السلطنة وحق التصرف من الآثار الملازمة للمالكية المطلقة لا لمطلق المالكية . ونحن قد بينّا فيما سبق أن مقصود علماء الحقوق من حق المالكية هو المالكية المطلقة . فعندما يدّعي المستدلّون على إنكار المالكية الموقّعة بأنَّ حق التصرف - الذي هو أحد العناصر الثلاثة لحق المالكية - يزول في المالكية الموقّعة ، لا يمكن الخروج عن مصطلحهم ، والرّد عليهم على أساس المصطلح الفقهي . إلا أن تناقض الفرضيات الحقوقية ، وتُرد وتُنكر تحليل وتجزئة حق المالكية الى العناصر الثلاثة .

٢ - على علماء الحقوق والفقهاء أن يحذروا دائماً من اختلاط المفاهيم الفلسفية بالحقائق الاعتبارية الحقوقية والعرفية . فقد تتغيّر موقعية المفاهيم ، أمثال الجزء والماهية والطبيعة أو اللازم الذاتي وغيرها في أحضان الاعتباريات . وبعبارة أوضح : حتى وإن قبلنا أنَّ حق التصرف من آثار المالكية ، مع هذا يمكن أن يقال : بإمكان العقلاء أن يميّزوا الحقوق الاعتبارية المختلفة بعضها عن بعض من خلال آثارها ؛ لأنَّ أهم خصوصية كلِّ حق هي الأثر المترتب عليه . من هنا يعبر عن الحق الذي له أكثر الآثار بحق المالكية . وإذا فقد هذا الحق أهم آثاره الذي هو حق التصرف المادي والاعتباري فسوف يتحوّل الى حق الانتفاع . فالناس يعرفون ويشخصّون الحقوق العينية عن طريق آثارها وثمراتها . وإذا كان أثر حق مثل أثر حق آخر أقلّ مرتبة منه ، فلا دليل على إطلاق اسم الحق الذي له المرتبة الأعلى ، فلماذا نستطيع أن نقول : إنَّ تعريف الحقوق الاعتبارية يجري على أساس آثارها ، وأنَّ أثر كلِّ حق مأخوذ وداخل في مفهومه وماهيته ، ولهذا قام علماء الحقوق بتحليل حق المالكية وتجزئته الى العناصر الثلاثة المذكورة . ومرادهم من العنصر هو الجزء المكوّن لذلك الحق ، فباجتماع هذه الحقوق الثلاثة يتحقّق حق المالكية ، وإذا فقد أحد هذه الثلاثة فسوف يتحقّق حق آخر غيره .

وطُرح جواب ثالث من قبل محقق آخر في الفقه ، وخلاصته هكذا :

الف - إنَّ حق التصرّف يشمل التصرّف المادي والاعتباري . ويمكن أن ندّعي أنَّ ما يُمنع عنه المالك في الملكية المؤقتة هو التصرّف المادي الذي يوجب الإلتاف والتغيير الأساسي في المال . والقسم الآخر من الحق وهو التصرّف الاعتباري ، مثل النقل والانتقال ، غير ممنوع عنه . فلا يمكن أن ندّعي أنَّ حق التصرّف مفقود في الملكية المؤقتة .

ب - وهناك موارد في الملكية الدائمة وهي استثناء من حق التصرّف ، مثل أنَّ جواز إلتاف الشريك للمال في الملكية المشاعة منوط بإذن الشركاء الآخرون . فلا يمكن أن نستنتج من عدم وجود حق التصرّف في الملكية المؤقتة عدم إمكانها .

ج - إنَّ الدليل أخصّ من المدّعي ؛ لأنّ الذي ذُكر كدليل هو وجود الملازمة بين (امتلاك حق التصرّف) وبين (امتلاك حق التخريب والإلتاف) . نعم لو كان المملوك مسكناً أو مالاً منقولاً ، يمكن تخريبه وإتلافه أمكن جريان الملازمة فيه . وأمّا في المورد الذي لا محلّ فيه ولا معنى للتخريب والإلتاف ، كالمالكية المؤقتة لفلاحين على أرض في نصف من السنة ، فهنا لا يمكن جريان الملازمة .

د - بأيّ دليل تتحوّل الملكية المؤقتة المقرونة بحق التصرّف الى الدائمة ؟ ! هذا الكلام عين المدّعي ، ولا دليل عليه ^(٨) .

وفي نظرنا أنَّ كلّ هذه الأجوبة المطروحة قابلة للمناقشة :

١ - تحليل وتجزئة علماء الحقوق مكونات الملكية الى ثلاثة عناصر أو أكثر ^(٩) ليس إلا اصطلاح ، ولا موضوعية لعدد العناصر ، بل المهم هو أصل حقيقة هذه العناصر . إنَّ علماء الحقوق يرشدوننا الى هذه الحقيقة ، وهي أنَّ

المالك له حق كل أنواع الاستفادات من ماله ، كحق الاستعمال . وحق تخويل هذه الحقوق الى الآخرين ، وهو حق الاستثمار . وحق نقلها وإتلافها وتغييرها وهو حق التصرف . وهذه هي الملكية المطلقة بالاصطلاح الأخص للملكية المتعلقة بعلم الحقوق . ومجموعة هذه العناصر مأخوذة من صفة الإطلاق لحق الملكية . وهنا وفي هذا المجال ما الفرق بين أن يكون حق التصرف (Jus abatendi) شاملاً لكلا قسمي التصرف المادي والاعتباري ^(١٠) ، وبين أن يكون منحصراً بالتصرفات الاعتبارية ، ويلحق التصرف المادي بزمرة حق الاستعمال ، كما قال به البعض ؟ ^(١١) . أو يعتبر كل واحد منهما عنصراً مستقلاً ، كما هو نظر بعض آخر ؟ ^(١٢) . كل هذا مجرد اصطلاح ، ولا يؤدي الى إيجاد التفاوت في حقيقة حق الملكية ، وما هو المهم هو إنَّ المالك له حق إتلاف ماله أو إيجاد تغييرات أساسية فيه ، فإذا فقدت ملكية هذا الحق فسوف لا يكون حق ملكية مطلقة بالاصطلاح الأخص .

٢ - ما جاء في مقالة الكاتب المحترم من الملكية المشاعة أو بعض الموارد الأخرى لا يمكن أن تعتبر استثناءً من حق التصرف ؛ لأنَّ الذي يكون سبباً لعدم تمكّن المالك من أعمال جميع أنواع التصرفات - في مثل هذه الموارد - ليس هو لقصور في أصل حق الملكية ، بل لوجود مانع ومزاحم يمنع المالك من الانتفاع بحقوق ملكيته . ولا يناط التصرف المادي فقط بإذن الشركاء ، بل عنصر حق الاستعمال وحق الاستثمار أيضاً يُناطان بإذن الشركاء . وعلى الناقد المحترم - الذي مبناه هو استثناء حق التصرف المادي في مثل هذه الملكية - أن يجيب عن أنه آية ملكية هذه التي أُستثنيت وفقدت أكثر عناصرها ؟ ! والحال إنَّ الملكية المشاعة - عندنا - واجدة لجميع عناصرها ، ولم يستثن منها شيء ، بل الذي يوجب تحديد هذه العناصر وتقييدها هو وجود المانع الذي هو حق ملكية الآخرين بالنسبة الى نفس هذا المال ، حيث اتفق علماء الحقوق على أنه إذا زاحم

حق مالكية فرد حق العام الأهم ، فإن حق هذا الفرد سوف يكون محدداً ومقيّداً .
 فحق المالكية في المالكية المشاعة ، له اقتضاء كل عناصره ، ولكن وجود
 المانع يسبب عدم إعمال بعض هذه العناصر أو أكثرها . وعدم التمييز بين
 المقتضي والمانع أدّى الى وقوع الكاتب المذكور في هذا الاشتباه وسائر أمثله -
 التي أحدها مصداق حق الارتفاق ، والآخر يتعلّق بمالكية الشق - لا تخلو عن
 مناقشة .

٣ - لقد أراد الكاتب وبمثال واحد أن يبين أنّ لا معنى للتلف والتغيير فيه
 واستنتج إمكان المالكية المؤقتة في هذا المثال على الأقل ، والحال إنّ ما يبدو هو
 عدم إمكان وجود مال غير متعرّض للتغيير أو التلف ، ويكفي في المثال المذكور
 أن يقوم أحد الفلاحين بتصرّف في الأرض يؤدي الى عدم إمكان الزراعة فيها ،
 كأن يقوم بفتح ماء نهر كبير عليها ، أو يفرقها بماء بحيرة مألحة بنسبة كبيرة ،
 أو يلوّثها بمواد كيميائية خطيرة .

٤ - إنّ مقصود الدكتور السنهوري وغيره من أنّ المالكية المؤقتة إذا اقترنت
 بحق التصرف تتحوّل الى المالكية الدائمة هو أنّ الغرض من المالكية المؤقتة
 انتقال المال الى المالك الأول أو غيره بعد انقضاء المدة المعيّنة . وإذا تقرر أن
 يكون للمالك المؤقت حق إتلاف المال ، فسوف يكون هذا نقضاً للغرض ، فحق
 الإتلاف لا ينسجم مع الغرض الأصلي من المالكية المؤقتة ، وينسجم مع غرض
 اعتبار المالكية الدائمة .

الدليل الثالث :

ينقل السيد سعيد الشريعتي في مقالته دليلاً اقتبس من آثار المحقق
 الأصفهانى ، يقول في توضيح هذا الدليل : « المالكية من الأعراض القارّة ، ولأنّ
 العرض القارّ لا يحدّد ولا يقيد بالزمان ، فالمالكية أيضاً سوف لا تقبل التحديد

والتقييد بالزمان » .

وبعد ذلك يبيّن جواب المحقق الاصفهاني ، حيث إنّه يقسّم تقييد وتحديد الموجودات بالزمان الى قسمين : الأول : تقييد بالذات ، ويتحقق في الأعراض غير القارّة مثل الحركة . في هذا القسم ذات العرض تدريجي الحصول ويقبل القسمة الى القطعات الزمانية ، على خلاف القسم الثاني الذي يكون من الامور القارّة ، وذاته لا تقبل القسمة الى القطعات الزمانية . ولكن لوجود هذه الأمور في ظرف الزمان فيمكن تقسيمها الى أقسام زمانية ، وذلك على أساس الأزمنة المختلفة . والمالكية من القسم الثاني .

وبعد أن ينقل السيد شريعتي مقالة المحقق الاصفهاني ، يلحقها بجوابه ، وهو عبارة عن هذا : « المالكية ليست من الأعراض ، بل هي مجرد أمر اعتباري . ولذا فإنّ جعل ورفع وكيفية اعتبارها بيد مُنشئ اعتبارها » (١٣) .

ونحن نرى أنّ نكتة ما قد خفيت على السيد شريعتي ، فأدّى الى أن يظنّ بوجود دليل في عبارات المحقّق الأصفهاني على إنكار المالكية المؤقتة .

ولكن علينا أن نحلّل بدقّة كلام المحقق الأصفهاني ليتبين مراده . فهو في بحث صحة الاجارة بعد موت المؤجر أو المستأجر يستثني موارد من هذا الحكم ، ومن هذه الموارد التي ذكرها : إجارة البطن الأول للمال الموقوف الى مدة تزيد على زمان حياتهم ، وبعد ذلك يضيف : أنّ دعوى صحّة هذا الفرع يمكن أن تكون بهذه الصورة ، بأن يقال : المالكية التي جعلها الواقف لكلّ البطون مالكية واحدة ومرسلة ، والأمر الواحد لا يتحمّل التكرّر والتبعّض ؛ ولأنّ المالكية عرض قارّ فلا تقيّد بالزمان .

من هنا فإنّ المالكية لا تقسّم الى الزمان ؛ لأنّ المالكية لكلّ البطون ، لا أنّ لكلّ بطن مالكية مستقلة . فلازم هذا الكلام هو جعل مالكية واحدة للبطن الأول ،

ونفس هذه المالكية للبطن الثاني ، وهكذا ، ولأن كل بطن له المالكية المرسلّة الواحدة ، فيستطيع أن يؤجّر الموقوف بمدة تزيد على حياته ^(١٤) .

يقول المحقق الاصفهاني في الجواب : لا تتعدّد المالكية المرسلّة ، يعني : ليس لدينا هنا مالكية مرسلّة متعدّدة ، إمّا بسط وتوزيع المالكية المرسلّة على كلّ البطون فلا إشكال فيه ؛ لأنّ توهم امتناع تحديد وتقييد المالكية بالزمان يرتفع بهذا التوضيح ، وهو إنّ التحديد بالزمان تارة يكون بالذات ، كما في الأعراض غير القارّة ، وأخرى يكون بالعرض كما في الأعراض القارّة ، مثل هذه الأعراض وإن كانت لا تقدّر بالزمان ، ولكن الزمان يمرّ عليها . فيمكن لحاظها بهذا الزمان أو بزمان آخر ، فيقطع الأمر الواحد المستمرّ بلحاظ الأزمنة التي تمرّ عليها ، وتُجعل لكلّ بطن قطعة من هذا الزمان ^(١٥) .

ويبدو أنّ هذا البحث لا علاقة له بمسألة إمكان المالكية المؤقتة ؛ لأنّ هذا القائل ^(١٦) الوارد في كلام المحقق الاصفهاني ولتصحيح إجارة المال الموقوف من قبل البطن الأول بعد موتهم يستدلّ بهذا الاستدلال ؛ وهو لأنّ المالكية عرض قارّ ، فلا تتعدّد بمرور الزمان عليها ، ولا تتحوّل الى مالكيّات متعدّدة ، بحيث يحصل لكلّ واحدة منها قيد ماهوي مستقلّ ، الذي هو البعد الزماني لها . وتتولّد في النتيجة ماهيات مختلفة . من هنا يعطي البطن الأول مالكيّة منافع المال الموقوف - التي هي ليست إلا مالكية واحدة - الى المستأجر لمدة معيّنة تزيد على زمان حياتهم .

وبموت البطن الأول وانتقال مالكية العين الى البطن الثاني لا تتولّد مالكية جديدة ؛ وذلك لأنّ مالكية البطن الأول لا تباين ولا تغاير مالكية الثاني ؛ لوجود مالكية واحدة فقط انتقلت من الواقف الى كلّ البطون ، فلا توجد مشكلة أمام صحة الإجارة . بل تنتقل نفس المالكية السابقة التي ملّكت منافعها للمستأجر ،

ولم تنته بعد مدة إجارته الى البطن التالي ، كانتقال العين المستأجرة الى الورثة بموت الوارث المؤجر .

وبعبارة أخرى : إنَّ القائل لم يكن إلا بصدد إثبات أنَّ مرور الزمان على المالكية لا توجب تغييراً ماهوياً وتعدداً ذاتياً ، لا أنَّ المالكية لا تقبل التمييز والتقسيم غير الذاتي باعتبار مرور الزمان .

ويردَّ المحقق الاصفهاني أيضاً بالضبط على هذه النكته : لإمكان التغيير والتقطيع غير الذاتي للمالكية ولكلَّ عرض قارَّ فيكفي للواقف أن يتمكَّن من تملك كلَّ بطن باعتبار زمان حياتهم قطعة من مالكية واحدة فلا يحق لكلَّ بطن أن يؤجر العين الموقوفة لمدة تزيد على زمان حياته ؛ لأنَّ مالكيته لا تمتدَّ الى هذه المدة أو لا تسع كلَّ هذه المدة .

وإذا لم نقبل بهذا البيان في شرح وتفسير كلام المحقق الاصفهاني وهو كون التقطيع العرضي للمالكية مقبولاً عند هذا القائل الفرضي ، فيلزم طرح هذا السؤال بجدِّ ، وهو : كيف قبل بأصل عقد الإجارة التي هي تملك للمنافع في مدة معيّنة ؟ وببيان آخر : إنَّ الفقهاء عرّفوا عقد الإجارة بأنَّه تملك للمنافع في مدة معيّنة ، فعلى هذا لا يمكن لهم أن ينكروا المالكية المؤقتة في مالكية المنافع على الأقلَّ .

الدليل الرابع :

يذكر المحقّق الخوئي في بحث إجارة العين خلال زمان الخيار استدلالاً على امتناع المالكية المؤقتة في الأعيان ، وهو عبارة عن : إنَّ العين من قبيل الجواهر فلا يمكن أن تكون مقيدة بالزمان ... فلذا لا يقال : دار اليوم ودار الغد ، بحيث يكون أحدهما غير الآخر . ولكن المنافع لكونها من قبيل الأعراض ، فتقدَّر بالزمان ، وعليه يمكن أن يقيّد تملك المنفعة بمقدار خاص من الزمان ، على خلاف العين ، فإنَّه لا يمكن تحقق ملكية العين لفرد في مدة معيّنة ^(١٧) وهذا

الدليل على نفي المالكية المؤقتة في الأعيان لا يخلو عن إشكال :

١ - إنَّ الزمان على أساس نظرية الحركة الجوهرية - التي تقول بأنَّ ذات الجواهر في تحوّل وتغيّر - بُعد رابع الى جانب الأبعاد الأخرى للمادة (الطول والعرض والعمق) ، ويندرج في ذات وماهية الجوهر ، ولا يمكن تصوّر الجوهر الجسماني بدونه . فعلى هذا يمكننا أن نقول : بيت اليوم وبيت الغد ؛ لأنَّ ماهية وجوهر البيت كأعراضه في تغيّر وتحول باعتبار الأزمنة المختلفة ^(١٨) .

٢ - العين لا تقيد بالزمان في المالكية المؤقتة ، بل ما يقيد بالزمان هو مالكية العين . وببيان أوضح : التملك المؤقت يعني أنَّ مالكية العين تنتقل الى شخص آخر في قطعة معيّنة من الزمان ، لا أنَّ العين تنتقل ملكيتها الى آخر في قطعة معيّنة من الزمان ^(١٩) .

الدليل الخامس :

استدلَّ أحد المعاصرين بقاعدة السلطنة « الناس مسلطون على أموالهم » لإثبات الصفات المعروفة لحق المالكية في الحقوق ، وهي : الإطلاق والدوام ، والانحصار . ثم يفسّر صفة الدوام بتفسير لا يمكن أن تجتمع مع المالكية المؤقتة . حيث يقول : « للمالكية في حقوق الاسلام ، وعلى أساس قاعدة السلطنة ثلاث خصائص : الإطلاق (الإرسال) ، والانحصار ، والدوام . ومعنى الأخيرة هو : إذا أصبح الفرد مالكاُ لشيء فله حق الاستفادة والانتفاع منه - مادام مالكاُ - بدون أن يقيد بزمان خاص . ومن الفوارق الموجودة بين المالك والمستأجر أو كلّ شخص يعطيه المالك حق الانتفاع من ملكه ، هو : إنَّ انتفاع المالك غير مقيد بزمان خاص ، ولكن حق انتفاع غيره لا يمكن تحقيقه إلا في زمان خاص » ^(٢٠) .

في جواب استدلاله يمكن أن نقول :

١ - عندما ندقق في الأبحاث المفصلة المطروحة في كتابه - الذي يحتاج تحليله

الى فرصة أخرى - نفهم منها هذه النكتة ، وهي إنه لم يفرّق بين الاصطلاح الأخص للمالكية في الحقوق و بين الاصطلاح الأعم لها في الفقه . وبالتالي غفل عن أنّ الفقهاء يرون نتيجة الإجارة مالكية المنفعة ، لا تخويل حق الانتفاع ، ويقولون بوجود فوارق مختلفة بينهما ^(٢١) . والخلط وعدم التمييز بين مالكية المنفعة وبين حق الانتفاع واضح في عبارته المذكورة .

٢ - إنّ مفاد قاعدة السلطنة الذي هو إطلاق سلطنة المالك على ماله « الناس مسلطون على أموالهم » متوقّف على بقاء الموضوع على عنوانه الوصفي .

أي ما دام الموضوع وهو ماله ، له هذا الوصف وهو إنه ماله ، فحكم السلطنة مستمر . وإذا خرج المال عن مالكيته فلا يصدق الوصف الإضافي وهو (ماله) عليه ^(٢٢) ، وبالتالي لا يستمر حكم السلطنة . وبهذا الترتيب لا يتصرّف الحكم في موضوعه أبداً ، بل يستمر جريانه على فرض وجوده ^(٢٣) .

فإذا أصبحت مالكية مال مؤقتةً ، فما تدلّ عليه قاعدة السلطنة هي سلطنة المالك خلال زمان المالكية فقط ، ولا تنافي توقيت المالكية .

الدليل السادس :

يقول السيد سعيد شريعتي : إنّ عدم انفكاك المالكية عن العين أحد أدلّة مخالفي المالكية المؤقتة ، وينسب هذا المطلب الى بعض علماء الحقوق ، منهم الدكتور السنهوري . وفي مقام شرح هذا الدليل يقول : يذهب علماء الحقوق الى أنّ إحدى خصوصيات المالكية هي أن تكون دائماً مع المملوك ، وتبقى ببقاء المملوك وتزول بزواله . ولا تعني هذه عدم انتقال المالكية أو المملوك الى الآخرين ؛ لأنّ حق المالكية لم ينقطع ليجدد مرة أخرى ، بل المالكية الجديدة استمرار للمالكية السابقة .

وهذه الخصوصية لها نتائج وفوائد عديدة ، منها أنّ المالكية لا يمكن أن تكون

مقيدة بالزمان .

وبعد ذلك يقول في جواب هذا الاستدلال : « خصوصية عدم انفكاك المالكية تعني أن حق المالكية لا ينفصل عن المملوك ، لا أنه لا ينفك عن المالك . ولا يبدو وجود فرق بين انتقال المال بالأسباب الناقلة للمالكية وبين المالكية المؤقتة ... وينتقل المال في المالكية المؤقتة من المالك الى آخر لمدة سنة مثلاً ، وبعد انتهاء السنة لا تزول مالكية العين ، بل ترجع الى المالك الأصلي ، فعلى هذا لم يحصل أي نوع من الانفكاك بين المالكية والمال » (٢٤) .

ويبدو أنه لم يفهم مقصود علماء الحقوق ، وظن أن خصوصية عدم الانفكاك من جملة دلائل إنكار المالكية المؤقتة . والحال أننا لو دققنا في المصادر الحقوقية ، ومن جملتها المصادر التي أشار إليها ، لفهمنا من استدلالهم غير ما فهمه هو .

اعتبر الدكتور السنهوري (دوام المالكية) - كما تقدّم - من صفات حق المالكية ؛ وذكر لهذه الصفة ثلاثة معان ، الأولان منها في نظره محل اتفاق علماء الحقوق ، والمعنى الثالث الذي يعارض المالكية المؤقتة محل اختلاف . وعدم إمكان انفكاك حق المالكية عن العين هو أول معنى أجمع عليه علماء الحقوق ، ولا يعارض المالكية المؤقتة في نظر السنهوري وسائر علماء الحقوق (٢٥) ؛ بنفس الدليل الذي أشار اليه شريعتي .

نعم ، يرى بعض علماء الحقوق مغايرة المعنى الأول لصفة الدوام (عدم إمكان انفكاك حق المالكية عن العين) لبعض صور المالكية المؤقتة غير المتعارفة ، مثل أن تصير العين بدون مالك بعد انتقالها الى مالكية مالك لمدة وانتهاء المدة (٢٦) .

ولكن عدم إمكان نشوء مثل هذا الفرض من توقيت المالكية واضح ، بل

منشؤه فرض مملوك بدون مالك ، وبتعبير آخر : بدون حق الملكية .

وأما في الصور المتعارفة للملكية المؤقتة التي ينتقل المملوك بعد انتهاء الأجل الى المالك الأول أو الى فرد آخر ، فلم يدع أحد من علماء الحقوق وجود تعارض بين الملكية المؤقتة وصفة دوام الملكية بالمعنى الأول فيها .

الدليل السابع :

يقول صاحب الجواهر في مسألة الوقف على من ينقرض غالباً : « ... وليس هذا من التوقيت في الملك أو في الوقف الذي قد حكينا الإجماع على عدم جوازه » (٢٧) .

واستفاد بعضهم من هذا الكلام بأنه ادعى الإجماع على نفي الملكية المؤقتة . وبعد ذلك سعى في تضعيف هذا الإجماع ؛ وذلك بالاستناد الى الفروع الفقهية التي قبل بعض الفقهاء الملكية المؤقتة فيها (٢٨) .

ويبدو أن الإجماع المدعى من قبل صاحب الجواهر (٢٩) يختص بنفي التوقيت في الوقف ، ولا يشمل التوقيت في مطلق الملك ؛ لأن الملاحظ في عبارات صاحب الجواهر السابقة - التي صرح فيها بوجود الإجماع - هو الإجماع على نفي التوقيت في الوقف . وبعبارة أخرى : شرط الدوام في الوقف فيقول في بداية بحث شرائط الوقف : « القسم الرابع في شرائط الوقف وهي أربعة : الدوام والتنجز والإقباض وإخراجه من نفسه ، بلا خلاف أجده في الأول ، بمعنى عدم توقيته بمدة كسنة ونحوها . بل الإجماع محصله ومحكيه في الغنية وعن الخلاف والسرائر عليه » (٣٠) .

فكما أنه لم يدع أحد من الفقهاء - قبل صاحب الجواهر وبعده - الإجماع على نفي مطلق الملكية المؤقتة ، كذلك لم يدع ذلك هو أيضاً . وكذلك لم يستنبط الفقهاء بعده هذا المعنى من كلامه .

الدليل الثامن :

عدّ بعض الفقهاء مجهولية المالكية المؤقتة في الشرع دليلاً على إنكارها وعدم قبولها .

يقول فخر المحققين حول الإشكال الذي أورده والده العلامة الحلي في القواعد في صحة الوقف في الموارد التي يقال : أوقفت هذا على زيد لمدة سنة ، وبعده على الفقراء ، هذا الشكل من الوقف يستلزم المالكية المؤقتة ، وهذا النوع من المالكية غير معروف في الشرع ^(٣١) .

وبالرغم من قبول المحقق النائيني والمحقق البجنوردي للمالكية المؤقتة في بعض الموارد ^(٣٢) ، إلا أنّهما ولإبطال بعض الآراء استدلّا بهذا الشكل ، حيث يقول المحقق النائيني في ردّ من يقول : إنّ الاجارة تمليك مؤقت للعين : « ولكن فساداه واضح ؛ لعدم معهودية التوقيت في الملكية في الشريعة » ^(٣٣) .

وأما المحقق البجنوردي فبعد أن يدّعي - في بحث بدل الحيلولة - أنّ الضمان في بدل الحيلولة غرامة وليس بمعاوضة قهرية ، يقول : « إنّ الملكية المؤقتة في باب المعاوضات في الأعيان أولاً غير معهودة في الشرع » ^(٣٤) .

في تحليل ونقد هذا الدليل يلزم الالتفات الى هذه النقاط :

١ - تبين من خلال التتبع والتحليل الذي جرى في الفروع المختلفة لبحث المالكية المؤقتة أنّ لهذه المالكية نماذج واضحة في الشريعة . فيمكن أن نعثر في الفقه على موارد كثيرة ، المالكية مقيدة فيها بأمر واقعي مؤقت ، بل نعثر على أكثر من هذا ، وهي الموارد الخاصة من المالكية المقيدة بنفس الزمان ، مثل الوقف على زيد الى سنة ، وبعده على الفقراء ^(٣٥) . في هذه الصورة قيدت مالكية زيد بمدة سنة . وكما أشرنا أنّ العلامة ذهب الى أنّ صحة هذا الفرع اجماعي . وأنّ المحقق الكركي بالرغم من مخالفته للمالكية

المؤقتة ومن جملتها هذا الفرع ، إلا أنه اضطرّ الى قبول هذا الفرع ؛ بدليل وجود الإجماع .

من هنا لا يمكن أن ندّعي أنّ المالكية المؤقتة ليس لها نموذج ومصادق وشاهد في الشريعة . ولذا نرى المحقق النائي يرجع عن رأيه السابق - في مكان آخر من تقريراته - ويصرّح بوجود نماذج وشواهد للمالكية المؤقتة في الفقه ، والإجماع القائم على بطلانها منحصر في البيع فقط ^(٣٦) . ويبقى المحقق البجنوردي المدّعي الوحيد بعدم وجودها في المعاوزات ^(٣٧) .

٢ - إذا قبلنا بهذا المبنى المهم في الفقه ، وهو أنّ العقود والإيقاعات في الشريعة ليست بتوقيفية ، وبإمكان العرف والعقلاء - وبحسب الاحتياجات وتغيّر الظروف الاجتماعية والاقتصادية - أن يقوموا بتأسيس عقود ومباني حقوقية جديدة بحيث لا تخالف المقرّرات والقوانين العامة للعقود في الفقه . فعلى هذا سوف لا يكون عدم وجود المالكية المؤقتة في العقود والإيقاعات الرائجة في عصر التشريع دليلاً على بطلانها . فذهب بعض الفقهاء المعاصرين - كما سيأتي - الى صحة ونفوذ البيع الزماني بنفس هذا التوجيه والدليل .

المحور الثاني : أدلة إمكان وإثبات المالكية الموقّعة

الدليل الأول :

المالكية - كما تقدم - مفهوم اعتباري ، وتحقق المفاهيم الاعتبارية وعدم تحققها وكذلك إطلاقها وتقييدها تابع لإرادة المعتبر . ومن ناحية أخرى لم يوضّح ولم يعرف مفهوم المالكية في الفقه - على خلاف الحقوق - بما يلزم الدوام والإطلاق او الإرسال . فبإمكان المعتبر وبدون أي مانع ان يقيّد المالكية بزمان خاص .

نُقلت في بحث المالكية المؤقتة في الفقه^(٣٨) عبارات عن العلامة الحلي تحكي عن أن تقييد وتخصيص المالكية بالزمان تابع لإرادة المالك . وقام بعض الفقهاء أمثال فخر المحققين والشهيد الثاني وبالاستناد الى نفس هذا الدليل لإثبات المالكية المؤقتة^(٣٩) .

ويصرّح المحقّق البجنوردي بهذا الدليل : « وأما الملك المؤقت فلا مانع منه إذا دلّ الدليل عليه ؛ لأنّه أمر اعتباري قابل للتوقيت والتأيد ، فتابع للدليل واعتبار الشارع او لاعتبار العقلاء »^(٤٠) .

الدليل الثاني :

وقوع المالكية المؤقتة في الفقه في بعض الموارد والمصاديق المقبولة عند جميع أو مشهور الفقهاء دليل واضح على إمكانها . ونحن قد أشرنا الى بعض هذه الموارد في بحث المالكية المؤقتة في الفقه . ولا يمكن رفع اليد عن هذا الدليل إلا في حالة وجود أدلة متقنة وقوية ففقيه تدلّ على إنكار المالكية المؤقتة . وقد ثبت في البحث السابق فقدان مثل هذه الأدلة .

الهوامش

- (١) مقالة مالكيث موقت (أحمد زاده البزار) ، مجلة (نامه مفيد) ٢٤ : ١٣٢ . [باللغة الفارسية]
- (٢) الوسيط ٨ : ٥٤٠ . الحقوق العينية الاصلية (فرج الصدة) : ٢٣ . الوجيز في الحقوق العينية الأصلية (أبو السعود) : ٢٩ .
- (٣) الحقوق العينية الاصلية (فرج الصدة) : ٢٣ .
- (٤) بيع زماني (سعيد شريعتي) ، فقه أهل البيت (ع) ٢٤ : ٢٣٧ .
- (٥) كاتب المقالة (سعيد شريعتي) وإن كان يصرح في مكان من مقالته بأنّ مصطلح المالكية في الفقه أعم من مصطلحها في الحقوق . ولكنه في تحليله ونقده للدليل النافي للمالكية الموقته يبتلى بالخلط بين الاصطلاحين .
- (٦) الوسيط ٨ : ٥٤٠ . الحقوق العينية الاصلية (فرج الصدة) : ٢٩ .
- (٧) القواعد الفقهية ٤ : ٢٩٣ .
- (٨) مقالة مالكيث موقت (أحمد زاده البزار) ، مجلة (نامه مفيد) ٢٤ : ١٣٤ . [باللغة الفارسية]
- (٩) العناصر المكوّنة لحق المالكية عند الدكتور اللنجرودي سبعة . يراجع : حقوق أموال (جعفر اللنجرودي) : ٨٩ ، ٩١ . [باللغة الفارسية]
- (١٠) حقوق مدني (الامامي) ٢ : ١٩ . [باللغة الفارسية]
- (١١) الوسيط (السنهوري) ٨ : ٥٠١ .
- (١٢) حقوق أموال (جعفر اللنجرودي) : ٨٩ . [باللغة الفارسية]
- (١٣) مقالة بيع زماني (سعيد شريعتي) : ٢٢ ، مجلة (فقه أهل بيت (ع)) ٢٤ : ٢٢٧ . [باللغة الفارسية]
- (١٤) كذا ، والظاهر أنّ الصحيح أن يقول : لأنّ كلّ البطون لها مالكية مرسلة واحدة فكلّ بطن له نفس المالكية المجعولة للبطن الاول فيستطيع كل بطن من البطون أن ... الخ .
- (١٥) الاجارة (للاصفهاني) : ٢٦ .
- (١٦) الظاهر أنّه قائل فرضي .
- (١٧) مصباح الفقاهة ٧ : ٤٨٨ .

- (١٨) لمزيد من المعلومات في هذا المجال يمكن الرجوع الى مصادر الحكمة المتعالية :
الأسفار ٣ : ٥٩ . نهاية الحكمة : ٢٠٧ .
- (١٩) مقالة بيع زماني (سعيد شريعتي) مجلة (فقه أهل البيت) (٢٤ : ٢٢٩) . [باللغة الفارسية]
- (٢٠) قواعد فقه (للسيد مصطفى محقق داماد) ٢ : ١٠٧ . [باللغة الفارسية]
- (٢١) للحصول على وجوه الفرق بين مالكية المنفعة وبين حق الانتفاع يراجع : مبسوط در ترمينولوژی حقوق (جعفر اللنجرودي) ٥ : ٣٥٠٦ . أموال ومالكيت (لكاتوزيان) : ١٠٠ . [باللغة الفارسية]
- (٢٢) أي على المال .
- (٢٣) أي يستمر جريان الحكم على فرض وجود الموضوع .
- (٢٤) مقالة بيع زماني (سعيد شريعتي) ، مجلة (فقه أهل البيت) (٢٤ : ٢٣١) . [باللغة الفارسية]
- (٢٥) الوسيط ٨ : ٥٣٥ . الحقوق العينية الاصلية (فرج الصدة) : ١٩ .
- (٢٦) الحقوق العينية الأصلية (ابراهيم سعد نبيل) : ٢٦ . نقلاً عن حسن كيره ، الفقره ١٥ ، ص ٢٢ .
- (٢٧) الجواهر ٢٨ : ٥٧ .
- (٢٨) بيع زماني (سعيد شريعتي) ، فقه أهل البيت (٢٤ : ٢٤٣) . [باللغة الفارسية]
- (٢٩) الانسب أن يقال : اجماع صاحب الجواهر بزعم بعضهم .
- (٣٠) الجواهر ٢٨ : ٥١ .
- (٣١) ايضاح الفوائد ٢ : ٣٨٤ .
- (٣٢) يراجع : الفرع الاول والخامس من الفصل الثاني للقسم الأول في العدد (٥٥) من المجلة .
- (٣٣) منية الطالب (للخنساري) ٣ : ٢١٥ .
- (٣٤) القواعد الفقهية ٤ : ٩٤ .
- (٣٥) وقد طرح هذا في الفرع الرابع من الفصل الثاني من القسم الأول .
- (٣٦) منية الطالب (للخنساري) ١ : ٣٣١ .
- (٣٧) أي غير البيع .
- (٣٨) في ذيل الفرع الثالث من الفصل الثاني من القسم الأول .
- (٣٩) سبق أيضاً في نفس الفرع المذكور .
- (٤٠) القواعد ٤ : ٢٥٢ .

موارد الرجحان الخاص للصلاة على النبي وآله

□ الشيخ علي فاضل الصديدي

في هذا المقال محاولة لقتبَع موارد الرجحان الخاص للصلاة على النبي وآله ودراسة لمستنداتها من السُنَّة من الناحيتين السندية والدلالية . . كما اشتمل على جملة من الإشارات النافعة المرتبطة بالبحث . . (التحرير)

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم صلّ على محمدٍ وآله كما هديتنا به ، وصلّ على محمدٍ وآله كما استنقذتنا به ، وصلّ على محمدٍ وآله صلاةٌ تشفع لنا يوم القيامة ويوم الفاقة إليك إنك على كلّ شيءٍ قدير وهو عليك يسير ^(١) .

وبعد ، فهذه دراسة معقودة لبيان موارد رجحان الصلاة على النبي وآله ﷺ .

المورد الأول : متى ذكر ﷺ ، وقد دلّت على رجحان الصلاة عليه ﷺ في هذا المورد جملة وافرة من الروايات منها :

صحيحة زرارة بن أعين عن أبي عبدالله ﷺ - برواية الصدوق - قال : « لا يُجزيك من الأذان إلا ما أسمعت نفسك أو فهمته ، وأفصح بالألف والهاء ، وصلّ على النبي ﷺ كلّما ذكرته وذكره ذاكر عندك في أذان أو غيره ... الحديث » ^(٢) .

ورواها الكليني باختلاف يسير (٤) (٣).

ومنها صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « قال رسول الله ﷺ : من ذُكرتُ عنده ونسي أن يُصليَ عليَّ خطأُ الله به طريق الجنة » (٥).

ومنها صحيحة عبد الله بن سنان قال : « سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يذكر النبي ﷺ وهو في الصلاة المكتوبة إمّا راکعاً وإمّا ساجداً فيصلي وهو على تلك الحال ؟ فقال : نعم ، إن الصلاة على نبي الله ﷺ كهيئة التكبير والتسبيح ، وهي عشر حسنات يبتدئها ثمانية عشر ملكاً أيهم يُبلغها إياه » (٦).

ومنها رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « قال إذا ذُكرَ النبي ﷺ فأكثرُوا الصلاة عليه ... الحديث » (٧).

ومنها مرسله عبيد الله بن عبد الله عن رجلٍ عن أبي جعفر عليه السلام قال : « قال رسول الله ﷺ - في حديث - ومن ذُكرتُ عنده فلم يصلْ عليَّ فلم يغفر الله له فأبعده الله » (٨).

ومنها رواية عبد الله بن علي بن الحسين عن أبيه عن جدّه عليه السلام قال : « قال رسول الله ﷺ : البخيل حقاً من ذُكرتُ عنده فلم يصلْ عليَّ » (٩) ، ونحوها روايته في الإرشاد (١٠).

ومنها مرسله المقنعة المروية عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام - في حديث - أن رسول الله ﷺ قال : « قال لي جبرائيل : من ذُكرتُ عنده فلم يصلْ عليك فأبعده الله ، فقلت : آمين ... الحديث » (١١).

ومنها مرسله عدّة الداعي - في حديث - قال : « قال رسول الله ﷺ : أجنى الناس رجلٌ ذُكرتُ بين يديه فلم يصلْ عليَّ » (١٢) وغيرها (١٣).

والمتحصل - رغم ضعف كلّ الروايات سنداً عدا الثلاث الأول - ثبوت الرجحان الخاص للصلاة على النبي ﷺ متى ذُكر ولا ينبغي أن يذهب على القارئ الكريم أن الكيفيّة الصحيحة للصلاة على النبي ﷺ هي التي تتضمّن إضافة الآل إليه ﷺ ، وأنه لا تتأدّى وظيفة الصلاة عليه ﷺ إلا بإضافتهم إليه ، وقد عبّرت بعض الروايات عن الصلاة على النبي من دون ضم الآل بالصلاة المنقوصة ، كصحيحة أبي هاشم الجعفري ^(١٤) ، وستأتي إن شاء الله في المورد الحادي والعشرين ^(١٥) .

ثم إنّ الشهيد الثاني رحمه الله في الروضة قد استثنى من كراهة الكلام إلا بذكر الله عند التخلّي - الصلاة على النبي ﷺ عند سماع ذكره ^(١٦) ؛ ولعلّه لعموم صحيحة زارة .

المورد الثاني : كلّما ذكر الله سبحانه

ويدلّ عليه رواية عبيد الله بن عبد الله الدهقان - الضعيف - قال : دخلتُ على أبي الحسن الرضا عليه السلام فقال لي : « ما معنى قوله : ﴿ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى ﴾ » فقلتُ : كلّما ذكر اسم ربّه قام فصلّى ، فقال لي : « لقد كلّف الله عزّ وجل هذا شططاً ! » فقلتُ : جعلتُ فداك ، وكيف هو ؟ فقال : « كلّما ذكر اسم ربّه صلى على محمد وآله » ^(١٧) .

ولمّا كانت الرواية ضعيفة فلم يثبت رجحان خاص للصلاة على النبي ﷺ كلّما ذكر الله سبحانه .

نعم ظاهر صاحب الوسائل ثبوت ذلك ؛ إذ عنوان باب هذه الرواية بقوله : (باب استحباب الصلاة على محمد وآله كلّما ذكر الله) ، وقد تعقّب في الجواهر بأنّه يمكن أن يراد بقوله : ﴿ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى ﴾ الصلاة على النبي ﷺ في الصلاة المعبّر عنها بذكر اسم ربّه - يعني في صلاة عيد الفطر - لا أنّ المراد

الصلاة على النبي عند ذكر الاسم حقيقةً ، كما هو ظاهر الوسائل ؛ لأنه لم يذكر أحدٌ استحباب ذلك ، ولا يعرفه أحدٌ من فقهاء آل محمد عليه السلام (١٨) .

المورد الثالث : عند دخول المسجد وعند الخروج منه

وممن صرَّح باستحبابها عندئذٍ شيخ الطائفة (١٩) والفاضل الهندي (٢٠) والفقهاء الهمداني (٢١) وصاحب الجواهر عليه السلام (٢٢) .

وقد دلَّت على استحباب الصلاة على النبي وآله عليه السلام عندهما جملة من الروايات .

منها : صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « إذا دخلت المسجد فصلَّ على النبي عليه السلام ، وإذا خرجت فافعل ذلك » (٢٣) .

ومنها موثقة أبي بصير - بسماعة - قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : « إذا دخلت المسجد فاحمد الله واثن عليه ، وصلَّ على النبي عليه السلام ... الحديث » (٢٤) (٢٥) .

ومنها : ما أرسله العلاء بن الفضيل عن أبي جعفر عليه السلام قال : « إذا دخلت المسجد وأنت تريد أن تجلس فلا تدخله إلا طاهراً ، وإذا دخلته فاستقبل القبلة ثم ادعُ الله وسله ، وسمِّ حين تدخله ، واحمد الله ، وصلَّ على النبي عليه السلام » (٢٦) .

والحاصل ثبوت رجحان الصلاة على النبي وآله عليه السلام في هذا المورد بالخصوص .

ويُستفاد استحباب الصلاة عليه عليه السلام عند دخول مسجده والخروج منه - من صحيحة معاوية بن عمَّار قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : « إذا فرغت من الدعاء عند قبر النبي عليه السلام فائتِ المنبر فامسحه بيدك وخذ رمانتيه ، وهما السفلاوان وامسح عينيك وجهك به ، فإنه يُقال إنه شفاء العين ، وقم عنده فاحمد الله واثن عليه وسل حاجتك فإنَّ رسول الله عليه السلام قال : ما بين منبري وبيتي روضة من رياض

الجنة ، ومنبري على ترعة من ترع الجنة ، والترعة هي الباب الصغير ، ثم تأتي مقام النبي ﷺ ، فتصلي فيه ما بدا لك ، فإذا دخلت المسجد فصل على النبي ﷺ ، وإذا خرجت فاصنع مثل ذلك ، وأكثر من الصلاة في مسجد الرسول ﷺ » (٢٧) .

ولكن فهم ثبوت استحباب الصلاة عليه ﷺ عند دخول مسجده والخروج منه وراء استحبابها عند دخول أي مسجد والخروج منه حتى مسجده - غير واضح .

المورد الرابع : بعد حكاية أذان المؤذن وإجابته

يدل على رجحان الصلاة على النبي ﷺ بعدئذ ما أورده ابن أبي جمهور في درر اللآلئ - مرسلًا - عن النبي ﷺ قال : « إذا سمعتم المؤذن فقولوا كما يقول ، ثم صلوا عليّ ، فمن صلى عليّ صلى الله عليه بها عشراً ، ثم سلوا (لي) الوسيلة : فإنها منزلة في الجنة لا تنبغي أن تكون (إلا) لعبد من عباد الله ، وأنا أرجو أن أكون أنا هو ، فمن سأل لي الوسيلة حلت له الشفاعة » (٢٨) .

وقد أخرجه من علماء الجمهور مسلم والترمذي وأبو داود والنسائي وأحمد وغيرهم (٢٩) ، وظني أن ابن أبي جمهور أخذه عنهم . وقد أفتى بعض بضمونه منهم الشوكاني (٣٠) وسيد سابق (٣١) .

ثم إن في موضع الصلاة على النبي ﷺ من الأذان احتمالين :

الاحتمال الأول : أن موضعا بعد كل حكاية وإجابة للمؤذن ، ومقتضاها تعدد الصلاة عليه ﷺ بعد فصول الأذان .

الاحتمال الثاني : أن موضعها بعد الأذان قبل سؤال الوسيلة له ﷺ ، وهو القدر المتيقن ؛ لكونه مجمعا للاحتمالين .

هذا ، ولكنَّ الحديث نبوي مرسلٌ ، فيؤتى بالصلاة على النبي ﷺ في المورد رجاء ذلك الثواب .

المورد الخامس : إذا تذكر ترك الأذان والإقامة قبل أن يقرأ

ويشهد لمطلوبية الصلاة على النبي ﷺ عندئذٍ بالخصوص رواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله ﷺ قال : في الرجل ينسى الأذان والإقامة حتى يدخل في الصلاة ، قال : « إن كان ذكر قبل أن يقرأ فليُصلِّ على النبي ﷺ وليقم ، وإن كان قد قرأ فليتم صلاته » (٣٢) .

قال الشهيد ﷺ في الذكرى - بعد أن أورد معتبرة حسين بن أبي العلاء عن أبي عبد الله ﷺ قال : سألته عن الرجل يستفتح صلاته المكتوبة ثم يذكر أنه لم يقم ؟ قال : « فإن ذكر أنه لم يقم قبل أن يقرأ فليُسلِّم على النبي ﷺ ، ثم يقيم ويُصلِّي ، وإن ذكر بعد ما قرأ بعض السورة فليتم على صلاته » (٣٣) - قلتُ : أشار بالصلاة على النبي ﷺ أولاً ، وبالسلام في هذه الرواية إلى قطع الصلاة ، فيمكن أن يكون السلام على النبي ﷺ قاطعاً لها ، ويكون المراد بالصلاة هناك السلام ، وإن يراد الجمع بين الصلاة والسلام فيجعل القطع بهذا من خصوصيات هذا الموضع ؛ لأنه قد روي أنَّ التسليم على النبي ﷺ آخر الصلاة ليس بانصراف ، ويمكن أن يُراد القطع بما ينافي الصلاة إما استدبار أو كلام ويكون السلام على النبي مبيحاً لذلك (٣٤) .

وقريب منه ما ذكره العاملي في المدارك حيث قال : « والظاهر أنَّ الصلاة على النبي ﷺ والسلام عليه - إشارة إلى قطع الصلاة ، ويمكن أن يكون ذلك نفسه قاطعاً ويكون ذلك من خصوصيات هذا الموضع ؛ لأنَّ ذلك لا يقطع الصلاة في غير هذا المحل » (٣٥) .

واستبعد ذلك الحديث المحدث البحراني ﷺ قائلاً : « وقول السيد هنا وقوله الشهيد ﷺ في الذكرى ... بعيدٌ غاية البعد » (٣٦) .

وكيف كان فرواية محمد بن مسلم واضحة الدلالة في توظيف الصلاة على النبي ﷺ في هذا المورد .

ولكن تبقى المناقشة في سندها ، فقد رماها السيد الخوئي تَدْرُجاً بالضعف ؛ لجهالة محمد بن إسماعيل الواقع في سندها فإنَّه النيسابوري ، وليس ابن بزيع المصاحب للرضا (عليه السلام) ؛ إذ من البعيد جداً رواية الكليني بالمباشرة عن ابن بزيع ورواية ابن بزيع عن الفضل بن شاذان (٣٧) .

ولكن الصحيح - تبعاً لسيد المدارك وكاشف اللثام (٣٨) - ومحدث الحقائق - كون الرواية صحيحة ، وإن بنينا على عدم ثبوت وثاقة محمد بن إسماعيل النيسابوري - وإن بَعُدَ - لوجود طريق آخر صحيح للشيخ الكليني إلى جميع روايات الفضل بن شاذان واسطته إليه فيه علي بن إبراهيم عن أبيه عنه ، وقد ذكره شيخ الطائفة تَدْرُجاً في الاستبصار (٣٩) ، فتعود جميع روايات الشيخ الكليني عن ابن إسماعيل عن الفضل صحيحة لهذا الطريق . وقد اعتمده السيد الخوئي تَدْرُجاً في الطبعة الخامسة لمعجم رجال الحديث (٤٠) .

هذا ، وقد يكون سرُّ توصيف الرواية بالصحيحة في كلمات الأعلام المزبورة أسماؤهم هو اعتقاد كون محمد بن إسماعيل فيها هو محمد بن إسماعيل بن بزيع كما هو مبني ابن داود في رجاله (٤١) .

والمتحصل ثبوت توظيف خاص للصلاة على النبي ﷺ في موردنا هذا .

المورد السادس : في القنوت

وممن أفتى باستحبابها فيه المحدث البحراني (٤٢) ، والمحقق النراقي (٤٣) ، وقد استدل له بصحيفة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) أَنَّهُ سَأَلَهُ عن القنوت ، فيه قولٌ معلوم ؟ فقال : « اثنِ على ربِّك وصلِّ على نبيِّك ، واستغفر لذنبك » (٤٤) .

وفيه : إن أقصى دلالتها على رجحان الثناء والصلاة على النبي ﷺ والاستغفار - الإشعار به ، إذ كما يُحتمل إرادة القول المعلوم في القنوت من إيراد المذكورات يُحتمل إرادة تحقق القنوت بإيراد المذكورات ، ولئن كانت ظاهرة في الأول فإنَّ صحيحة إسماعيل بن الفضل قال : سألتُ أبا عبد الله ﷺ عن القنوت وما يُقال فيه ؟ فقال : « ما قضى الله على لسانك ، ولا أعلم فيه شيئاً موقَّتاً » (٤٥) - صريحة في عدم توظيف شيء من المذكورات توظيفاً خاصاً في القنوت ، فيحمل الظاهر على النص أو الأظهر . ومقتضى إطلاقها شمول النافلة حتى الوتر ، ويدل على ذلك بالخصوص صحيحة أخرى لابن الفضل عن أبي عبد الله ﷺ قال : سألتُ أبا عبد الله ﷺ لابن الفضل عما أقول في وتري ؟ فقال : « ما قضى الله على لسانك وقدره » (٤٦) .

وكذا صحيحة أخرى للحلي عن الإمام أبي عبد الله ﷺ عن القنوت في الوتر ، هل فيه شيء موقَّت يُتَّبَع ويقال ؟ فقال : « لا ، اثن على الله عزَّ وجلَّ وصلَّ على النبي ﷺ واستغفر لذنبك العظيم » ، ثم قال : « كلَّ ذنب عظيم » (٤٧) .

والمتحصل عدم ثبوت رجحان الصلاة على محمد وآله ﷺ في القنوت بالخصوص .

ويؤيِّد ذلك مرفوعة محمد بن إسماعيل بن بزيع إلى أبي جعفر ﷺ قال : « سبعة مواطن ليس فيها دعاء موقَّت : الصلاة على الجنائز والقنوت والمستجار والصفاء والمروة والوقوف بعرفات ، وركعتا الطواف » (٤٨) .

المورد السابع : في الركوع والسجود

وممَّن صار لاستحباب الصلاة على النبي ﷺ فيهما بالخصوص - الشهيد الأول في الذكرى (٤٩) ، والمحدث البحراني (٥٠) ، والمحقق النراقي (٥١) ،

والسيد اليزدي عليه السلام (٥٢) ، وقد استدل لاستحبابها فيهما بالخصوص بجملة من الروايات الآتية :

أ - صحيحة عبد الله بن سنان قال : سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يذكر النبي عليه السلام وهو في الصلاة المكتوبة إمّا راكعاً وإمّا ساجداً فيصلي عليه وهو على تلك الحال ؟ فقال : « نعم ، إنّ الصلاة على نبي الله عليه السلام كهيئة التكبير والتسبيح ، وهي عشرُ حسنات ، يبتدئها ثمانية عشر ملكاً أيُّهم يُبلغها إياه » (٥٣) .

ويرد على الاستدلال بها : إنّ أقصى ما تثبته هو جواز الصلاة على النبي عليه السلام بعد ذكره في حالتي ركوع وسجود المكتوبة بعد توهم الراوي المنع .

هذا ، والجواز في مثل الصلاة وإن كان يُساق الاستحباب ولكنه الأعم من الخاص العام .

لا يُقال : - إنّ الإمام عليه السلام بعد ترخيصه للراوي المساوق للأعم من الخاص العام - ترقى إلى جعل المساواة بين الصلاة على النبي عليه السلام وبين التكبير والتسبيح ، ولما كان كلُّ منهما مستحباً في الصلاة فيثبت استحباب الصلاة في الركوع والسجود .

لأننا نقول : إنّ كما يُحتمل ما ذكر ، يحتمل أن المساواة الواردة في كلام الإمام عليه السلام لا تتعدى رتبة أصل الجواز ، بل هذا الاحتمال هو المتعين بعد علمنا بعدم الاستحباب الخاص للتكبير في حال الركوع والسجود .

ثم إنّ استحباب الصلاة على النبي عليه السلام - على تقدير استفادته من الصحيحة - إنّما هو من حيث ذكره عليه السلام ، بينما المدعى استحبابها ابتداءً ، ولهذا حشرنا هذه الصحيحة في المورد الأول ، فراجع .

ب - صحيحة أبي بصير قال : قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام : أصلي على النبي عليه السلام وأنا ساجد ؟ فقال : « نعم ، هو مثل سبحان الله والله أكبر » (٥٤) .

ويرد على الاستدلال بها أَنَّ أعلى رتبة يسأل الراوي عن اتصاف الصلاة بها - بعد علمنا بعدم إرادته للوجوب - هي الاستحباب ، فكأنَّه سأل من الإمام (عليه السلام) هل من الراجح شرعاً الإتيان بالصلاة على النبي (ﷺ) حالة السجود ؟ فأجاب الإمام (عليه السلام) بالإيجاب ، إلا أَنَّ الرجحان الذي أثبته الإمام أعم من الرجحان الخاص والعام ؛ إذ استحباب الإتيان بالصلاة على النبي (ﷺ) لا مضادَّ عنه حتى السجود ، ثم ليؤخذَ ذيل الصحيحة بعين الاعتبار ، فهو في قوة التعليل كما تقدَّم مثله الصحيحة السابقة .

ج - صحيحة الحلبي قال : قال أبو عبد الله (عليه السلام) : « كلُّ ما ذكرتَ الله عزَّ وجلَّ به والنبي (ﷺ) فهو من الصلاة ... الحديث » (٥٥) .

ويرد على الاستدلال بها إنها قاصرة عن إفادة الرجحان الخاص للصلاة على النبي (ﷺ) في الصلاة فضلاً عن الركوع والسجود اللذين هما محل البحث ، وذكر النبي (ﷺ) أعم من الصلاة عليه (ﷺ) ، وإنَّ غاية ما تثبته الصحيحة هو الجواز وعدم فساد الصلاة بالصلاة عليه (ﷺ) ، بل بمطلق ذكره (ﷺ) ، والقرينة الواضحة على ذلك ذيل الصحيحة وهو « وإن قلتَ : السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد انصرفت » (٥٦) .

د - المرسلة عن محمد بن أبي حمزة عن أبيه قال : قال أبو جعفر (عليه السلام) : « من قال في ركوعه وسجوده وقيامه : صلَّى الله على محمد وآله (اللهم صلِّ على محمد وآل محمد) كتب الله له بمثل الركوع والسجود والقيام » (٥٧) .

وهذه الرواية وإن كانت واضحة الدلالة على استحباب الصلاة على النبي (ﷺ) في الركوع والسجود ، وإنَّها موجبةٌ لتضاعف ثواب ذلك الفعل ، إلا أنَّها ضعيفةٌ سنداً بما عرفتَ من الإرسال .

والحاصل : أنَّه لم يثبت الرجحان الخاص للصلاة على النبي (ﷺ) في الركوع والسجود ؛ إذ أنَّ ما استدلَّ به من الروايات ضعيف سنداً أو دلالةً .

هذا ، ولو تم سند الرواية الدالة على استحباب الصلاة على النبي ﷺ متى ما ذكر الله سبحانه - لاستحب الإتيان بها بعد ذكر السجود والركوع لكن من حيث ذكر الله سبحانه . وكيف كان فلا بأس في الإتيان بالصلاة على النبي ﷺ في الركوع والسجود رجاءً ، وما ذكر من تضاعف ثواب الركوع والسجود بالإتيان بها كما في المرسلة - يترتب ؛ لروايات « من بلغ » .

وقد جعل البعض الإتيان بالصلاة على النبي ﷺ مورداً للدخول في الغير لو شك في الإتيان بذكر الركوع أو السجود بناءً على فهم مطلق الغير واجباً كان أو مستحباً . ولكنك عرفت عدم ثبوت استحباب الصلاة على النبي ﷺ فيهما ، فبدخوله فيها لا يتحقق التجاوز عن محل الذكر هذا أولاً .

وثانياً : على تقدير ثبوت استحبابها فيهما لا يتحقق التجاوز بالدخول فيها ؛ لأن استحبابها ليس مرتباً على الإتيان بالذكر وإنها بعده بل هي مستحبة - على تقديره - قبل الذكر أو بعده .

ثم إن الشيخ الصدوق رحمه الله قد اختار في الأمالي أجزاء الصلاة على النبي وآله (صلوات الله عليهم) في الركوع عن ذكره ، ولعله لهذه الروايات الأربع المتقدمة أو بعضها ، ولكنها قاصرة عن إفادة ذلك ؛ فإن المثلية في صحيحة أبي بصير وتشبيه الصلاة على النبي بالتكبير والتسبيح في صحيحة ابن سنان ليس من كل جهة كما لا يخفى ، وأمّا صحيحة الحلبي ومرسلة أبي حمزة فأجنبيتان عن المقام ، فلاحظ .

المورد الثامن : حال القيام

وقد أفاد الشيخ حسين العصفور رحمه الله في كتابيه السداد (٥٨) والنفحة (٥٩) أنه يُستحب ختم الصلاة على محمد وآله لكل تسبيحة في الركعتين الأخيرتين قبل الركوع ، ولم أقف على مستند لما ذكره بالخصوص .

نعم ، يُستفاد من المرسلة - المتقدمة في المورد الثامن - عن محمد بن أبي حمزة استحباب الصلاة على النبي وآله (صلوات الله عليه وعليهم) حال القيام بلا خصوصية لقيام الركعتين الأخيرتين وبلا خصوصية لما قبل الركوع .

ولكنك قد عرفتَ ضعفها بالإرسال ، ومعه فلا حجة لنا لإثبات الاستحباب ، فيؤتى بالصلاة حال القيام رجاءً .

المورد التاسع : التعقيب بها

وقد ذكر استحباب التعقيب بالصلاة على النبي ﷺ الشهيد في الدروس (٦٠) ، كما لوَحَّ إلى رجحانها في كشف الغطاء قائلاً : « وأنه ينبغي المحافظة على سؤال الجنة والحرور العين والتعوذ من النار ، وأن مَنْ فرغ من صلاته فليصل على النبي ﷺ » (٦١) .

ويدل على هذا الرجحان ما رواه الصدوق في الخصال بإسناده عن علي بن أبي حمزة - في حديث الأربعمئة - قال : « أعطي السمع أربعة : النبي ﷺ والجنة والنار والحرور العين ، فإذا فرغ العبد من صلاته فليصل على النبي ﷺ ويسأل الله الجنة ويستجير بالله من النار ويسأله أن يزوجه من الحرور العين ، فإنه من صلى على النبي ﷺ سمعه النبي ورفعت دعوته ، ومن سأل الله الجنة قالت الجنة : يا رب أعط عبدك ما سأل ، ومن استجار من النار قالت النار : يا رب أجر عبدك مما استجارك ، ومن سأل الحرور العين قلن : اللهم أعط عبدك ما سأل » (٦٢) ورواه ابن فهد في (عدة الداعي) مرسلأ .

والمروي واضح الدلالة على رجحان التعقيب بالصلاة على النبي ﷺ وسند حديث الأربعمئة معتبر (٦٣) .

ثم إنه قد أورد الصدوق في الخصال أيضاً بسندٍ معتبر ما يتضمّن أن أربعة أوتوا سمع الخلائق - منهم - النبي ﷺ : « ... فما من عبد يصلي على النبي ﷺ ويُسلم عليه إلا بلغه ذلك ... » (٦٤) .

إلا أنه أجنبي عما نحن فيه من رجحان التعقيب بالصلاة على النبي ﷺ .

ويُستفاد رجحان ما ذكر من رواية رجاء بن أبي الضحّاك قال : كان الرضا ﷺ إذا أصبح صلى الغداة ، فإذا سلّم جلس في مصلاه يُسبّح الله ويحمده ويكبّره ويهلّله ويصلي على النبي ﷺ حتى تطلع الشمس ... الحديث (٦٥) .

لكنّها ضعيفة السند بمجهولية عبد الله بن تميم القرشي وأحمد بن علي الأنصاري على الأقل ، على أنها خاصّة بالتعقيب بالصلاة على النبي ﷺ لصلاة الغداة .

كما يُستفاد رجحان ما ذكر ممّا رواه الحميري في قرب الإسناد عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا ﷺ قال : قلتُ له : كيف الصلاة على رسول الله ﷺ في دبر المكتوبة ؟ وكيف السلام عليه ؟ فقال ﷺ : « تقول : السلام عليك يا رسول الله ورحمة الله وبركاته ، السلام عليك يا محمد بن عبد الله ، السلام عليك يا خيرة الله ، السلام عليك يا حبيب الله ، السلام عليك يا صفوة الله ، السلام عليك يا أمين الله ، أشهد أنك رسول الله ، وأشهد أنك محمد بن عبد الله ، وأشهد أنك قد نصحت لأمتك ، واجهدت في سبيل ربك ، وعبدته حتى أتاك اليقين ، فجزاك الله يا رسول الله أفضل ما جزى نبياً عن أمته ، اللهم فصلّ على محمد وآل محمد أفضل ما صليت على إبراهيم وآل إبراهيم إنك حميدٌ مجيد » (٦٦) ؛ فإن صدر الرواية ظاهر في فراغ السائل من رجحان الصلاة على رسول الله ﷺ دبر المكتوبة ، كما أن إجابة الإمام ﷺ ما سنل ظاهرة في ذلك .

وقد عُبِّرَ عن هذه الرواية في بعض الكلمات بعد كون رواتها الثلاثة عدولاً ثقات - بالصحيحة (٦٧).

ولكن قد يستشكل في كتاب قرب الإسناد للحميري ؛ فإنه لم يحرز وصول نسخته إلى الحرّ العاملي أو المحدث المجلسي عليهما السلام بسند معتبر . وقد نُقِلَ عن السيد البروجردي تخذه الله أنه ذهب إلى جعل أحاديث قرب الإسناد مؤيدة لا أدلة (٦٨).

والمتحصل عدم ثبوت رجحان التعقيب بالصلاة على النبي ﷺ بالخصوص . هذا ، وباب الإتيان بها تعقيباً رجاءً مفتوح . وسيأتي في المورد الثاني والعشرين ما ينفع في هذا المورد .

المورد العاشر : قبل الدعاء والمسألة وبعدهما

ولم أظفر بمن تعرّض لهذا المورد من الأعلام عدا السيّد اليزدي تخذه الله ، قائلاً : « الأولى ختم القنوت بالصلاة على محمد وآله ، بل الابتداء بها أيضاً ، أو الابتداء في طلب المغفرة ، أو قضاء الحوائج بها » (٦٩) .

ومما يدل على استحباب الصلاة على النبي وآله (صلوات الله عليهم) قبل الدعاء والمسألة صحيحة الحارث بن المغيرة قال : سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول : « إياكم إذا أراد أحدكم أن يسأل من ربه شيئاً من حوائج الدنيا والآخرة حتى يبدأ بالثناء على الله عزّ وجل والمدح له ، والصلاة على النبي ﷺ ، ثم يسأل الله حوائجه » (٧٠) .

وصحيحة العيص بن القاسم قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : « إذا طلب أحدكم الحاجة فليثن على ربه وليمدحه ، فإنّ الرجل إذا طلب الحاجة من السلطان هيأ له من الكلام أحسن ما يقدر عليه ، فإذا طلبتم الحاجة فمجّدوا الله العزيز الجبار

وامدحوه وأثنوا عليه - إلى أن قال - وأكثر من أسماء الله عزّ وجل ، فإنّ أسماء الله عزّ وجل كثيرة ، وصلّى على محمد وآل محمد ، وقل - إلى أن قال - وقال : إنّ رجلاً دخل المسجد فصلّى ركعتين ثم سأل الله عزّ وجلّ فقال رسول الله ﷺ عجل العبد ربّه ، وجاء آخر فصلّى ركعتين ثم أثنى على الله عزّ وجلّ وصلّى على النبي ﷺ ، فقال رسول الله ﷺ ، سل تعطّ (٧١) .

وصحيحة الحارث بن المغيرة الأخرى عن أبي عبد الله ﷺ قال : « إذا أردت حاجة فصلّ ركعتين ، وصلّ على محمد وآل محمد وسل تعطه » (٧٢) .

وصحيحة صفوان الجمال عن أبي عبد الله ﷺ قال : « كلّ دعاء يدعى الله عزّ وجلّ به محبوب عن السماء حتى يُصلّى على محمد وآل محمد » (٧٣) .

وصحيحة أبان بن عثمان عن أبي عبد الله ﷺ قال : « إذا دعا أحدكم فليبدأ بالصلاة على النبي ﷺ : فإنّ الصلاة على النبي ﷺ مقبولة ، ولم يكن الله ليُقبل بعض الدعاء ويردّ بعضاً » (٧٤) وغيرها (٧٥) .

ومما يدل على استحباب الصلاة على النبي ﷺ بعد الدعاء صحيحة هشام ابن سالم عن أبي عبد الله ﷺ قال : « لا يزال الدعاء محبوباً حتى يُصلّى على محمد وآل محمد » (٧٦) .

ورواية السكوني عن أبي عبد الله ﷺ قال : « من دعا ولم يذكر النبي ﷺ رُفِر الدعاء على رأسه ، فإذا ذكر النبي ﷺ رُفِع الدعاء » (٧٧) .

ومرسلة ابن جمهور عن أبيه عن رجاله قال : قال أبو عبد الله ﷺ « من كانت له حاجة فليبدأ بالصلاة على محمد وآله ، ثم يسأل حاجته ، ثم يختم بالصلاة على محمد وآل محمد ، فإنّ الله عزّ وجلّ أكرم من أن يقبل الطرفين ويدع الوسط ، إذا كانت الصلاة على محمد وآله لا تحجب عنه » (٧٨) .

ومعتبرة ابن القداح عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « قال رسول الله ﷺ : لا تجعلوني كقدح الراكب ، فإنَّ الراكب يملأ قدحه فيشربه إذا شاء ، اجعلوني في أوَّل الدعاء وفي وسطه وفي آخره » ^(٧٩) .

والمتحصلُ ثبوت رجحان الصلاة على محمدٍ وآله (صلوات الله عليهم) قبل الدعاء وسؤال الحاجة وبعدهما .

كما أنَّ صريح الرواية الأخيرة رجحان الصلاة على النبي ﷺ وسط الدعاء ^(٨٠) .

المورد الحادي عشر : لقضاء الحاجة وإجابة الدعاء

ولم أظفر بمن تعرَّض لاستحباب الصلاة على النبي وآله (صلوات الله عليهم) في هذا المورد ، ويختلف هذا المورد عن سابقه في أنَّ محض الصلاة على النبي وآله من دون ذكر الحاجة توجب قضاءها .

ويدل عليه ما رواه معاوية بن عمَّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « من قال : يا ربَّ صلِّ على محمدٍ وآل محمد ، مئة مرَّة قضيت له مائة حاجة ، ثلاثون للدنيا » ^(٨١) .

وبما رواه محمد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « قال رسول الله ﷺ : صلواتكم عليَّ إجابة لدعائكم وزكاة لأعمالكم » ^(٨٢) .

إلا أنَّ الاستدلال بهما غير تام لضعف كلِّ منهما سنداً ^(٨٣) .

والنتيجة : أنَّه لم يثبت رجحان خاص للصلاة على النبي ﷺ لقضاء الحاجة بأن يأتي بالصلاة محضاً لقضائها ، نعم لا ادعي عدم وجود غير هاتين الروايتين . وسيأتي - إن شاء الله تعالى - في آخر المورد الثالث عشر ما له صلة بموردنا .

ثم إن روايات « من بلغ » وإن لم تكن بصدد إثبات ما يسمى بقاعدة التسامح في أدلة السنن ، إلا أن هذه الروايات كافية في البعث نحو إتيان الصلاة على النبي الأكرم ﷺ مئة مرة ؛ لأنها تعدُّ بترتّب الثواب وإن لم يكن كما بلغه ، ولكن هذا شيء وثبوت رجحان ذلك بحيث يمكن إسناده إلى الشارع شيء آخر .

استطراف : أورد القطب الراوندي في لبّ الألباب في قوله تعالى : ﴿ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ﴾ روي أن العمل الصالح هو قول : « اللهم صلّ على محمد وآل محمد » ، فمن كان له حاجة إلى الله فليصلّ على محمد وآله وليسأل حاجته ، فالله أكرم من أن يسأل العبد عنه حاجتين ويقضي إحدهما ويمنع الأخرى » (٨٤) .

وأورد القطب الراوندي في دعواته عن الامام الصادق ﷺ : « من صلّى على النبي مرة واحدة بنية وإخلاص من قلبه قضى الله له مئة حاجة منها ثلاثون للدنيا وسبعون للآخرة » ، وقال النبي ﷺ : « من صلّى عليّ كلّ يوم ثلاث مرّات وفي كلّ ليلة ثلاث مرّات حبّاً لي وشوقاً كان حقّاً على الله عزّ وجل أن يغفر له ذنوبه تلك الليلة وذلك اليوم » (٨٥) .

المورد الثاني عشر : عند الاستخارة وبعد صلاتها

وقد دلّ على استحباب الصلاة على النبي ﷺ عند الاستخارة بالخصوص ما أورده ابن طاووس في كتاب الاستخارات بإسناده عن الشيخ الطوسي بإسناده عن الحسن بن محبوب عن أبي أيوب - وهو منصور بن حازم - عن ابن مسكان عن ابن أبي يعفور قال : سمعت أبا عبد الله ﷺ يقول في الإستخارة : « تعظّم الله وتمجّده وتحمده وتصلّي على النبي ﷺ ، ثم تقول : اللهم إنّي أسألك بأنّك عالم الغيب والشهادة ، الرحمن الرحيم ، وأنت عالم الغيوب ، أستخير الله برحمته » ، ثم قال : « إن كان الأمر شديداً تخاف فيه قلت مئة مرة ، وإن كان غير ذلك قلت مئة مرة » (٨٦) .

وهذه الرواية صحيحة الإسناد ، فسند ابن طاووس رحمه الله إلى الشيخ الطوسي صحيح ، وطريق الشيخ إلى ابن محبوب صحيح أيضاً ، والرواية بعد ابن محبوب إلى الإمام رحمه الله ثقات عدول .

كما دلّ على استحباب الصلاة على النبي ﷺ بعد صلاة الاستخارة بالخصوص ما رواه مرازم في الصحيح - بطريق الصدوق - رغم وجود محمد ابن علي ماجيلويه فيه ، فإنه ثقة ؛ للترضي المتكرر ، دون طريقي الكليني والشيخ - قال : قال لي أبو عبد الله ﷺ : « إذا أراد أحدكم شيئاً فليُصلِّ ركعتين ثم ليحمد الله وليثنِّ عليه ، ويُصلِّي على النبي وأهل بيته ، ويقول : اللهم إن كان هذا الأمر خيراً لي في ديني ودنياي فيسرّه لي وقدّره لي ، وإن كان غير ذلك فاصرف عني ... الحديث » ^(٨٧) .

والمتحصّل رجحان الصلاة على النبي وآله (صلوات الله عليهم) عند الاستخارة وبعد صلاتها .

المورد الثالث عشر : ليلة الجمعة ويومها

وقد ذكر استحباب الصلاة على النبي وآله في تمام هذين الوقتين - العلامة تدّئ في النهاية ^(٨٨) ، والشهيد تدّئ في الذكرى ^(٨٩) ، ويدل على ذلك الروايات الآتية :

أ - صحيحة عبد الله بن سنان قال : قال أبو عبد الله ﷺ : « إذا كانت عشية الخميس وليلة الجمعة نزلت ملائكة من السماء ومعها أقلام الذهب وصحف الفضّة لا يكتبون عشية الخميس وليلة الجمعة ويوم الجمعة إلى أن تغيب الشمس إلا الصلاة على النبي وآله » ^(٩٠) .

ب - معتبرة عمر بن يزيد - وإن كان في سندها سهل بن زياد ؛ فإنه ثقة على ما تقدّم - قال : قال لي أبو عبد الله ﷺ : « يا عمر ، إنّه إذا كان ليلة الجمعة نزل

من السماء ملائكة بعدد الذر في أيديهم أقلام الذهب وقراطيس الفضة لا يكتبون إلى ليلة السبت إلا الصلاة على محمد وآل محمد (صلوات الله عليهم) فأكثر منها . « وقال : « يا عمر : إن من السنة أن تُصلي على محمد وأهل بيته في كل جمعة ألف مرة ، وفي سائر الأيام مئة مرة » (٩١) (٩٢) .

ت - معتبرة ابن القداح عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « قال رسول الله ﷺ : أكثروا من الصلاة علي في الليلة الغراء واليوم الأزهري ليلة الجمعة ويوم الجمعة » ، فسئل : إلى كم الكثير ؟ قال : « إلى مئة ، وما زادت فهو أفضل » (٩٣) . وإن كان في طريقها جعفر بن محمد الأشعري فإنه ثقة على ما تقدّم في المورد العاشر ، فلاحظ .

ث - رواية المفضل - الضعيفة بمجهولية يزيد بن إسحاق ، واشترك الحسن ابن الحسين بين جماعة فيهم مجاهيل - عن أبي جعفر عليه السلام قال : « ما من شيء يعبد الله به يوم الجمعة أحب إلي من الصلاة على محمد وآل محمد » (٩٤) .

وفي إحدى الثلاث الأول كفاية لإثبات رجحان الصلاة على النبي ﷺ ليلة الجمعة ويومها بالخصوص ، وتتضمن خصوص الثانية إثبات رجحان خاص في ضمن رجحان خاص ، فبعد دلالة صدرها على رجحان الصلاة ليلة الجمعة ويومها بالخصوص أثبت ذيلها رجحان الإتيان بالصلاة ألف مرة نهار الجمعة .

ج - معتبرة محمد بن الفضيل عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال : « قال رسول الله ﷺ : من صلى علي يوم الجمعة مئة مرة (صلاة) قضى الله له ستين حاجة ثلاثون للدنيا وثلاثون للآخرة » (٩٥) .

خ - رواية معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « من قال في يوم الجمعة مئة مرة رب صل على محمد وأهل بيته قضى الله له مئة حاجة ثلاثون منها للدنيا » (٩٦) .

وأولى هاتين الروایتين معتبرة السند (٩٧).

وأما الثانية فضعيفة ؛ لمجهولية موسى بن عمران . فثبت بالأولى رجحان الصلاة على محمد ﷺ لقضاء الحاجة ، إلا أن ظرفها يوم الجمعة .

والمتحصلُ ثبوت رجحان الصلاة عليه ﷺ ليلة ويوم الجمعة بلا حصر في عددٍ ، وكذا يوم الجمعة ألف مرة وكل يوم مئة مرة .

المورد الرابع عشر : كل يوم مئة مرة

ويدل على ذلك ذيلُ معتبرة عمر بن يزيد المتقدمة ، ولم أجد من تعرض للاستحباب في هذا المورد بالخصوص ، نعم ساق في النهاية والذكرى معتبرة ابن يزيد المشار إليها المشتملة على الدلالة المزبورة ، ولكنه بصدد بيان المورد السابق .

ويُستفاد ممّا استطرفناه في المورد السادس عن كتاب الدعوات للقطب الراوندي مطلوبة الصلاة على النبي كل يوم ثلاث مرات وكل ليلة ثلاث مرات على الخصوص ، إلا أن إرسال الرواية مانع عن الاعتبار .

المورد الخامس عشر : بعد الفجر مئة مرة أو بين ركعتي الفجر وركعتي

الغداة

ويدل على ذلك رواية الصباح بن سيابة - الضعيفة بالصباح - عن الإمام أبي عبد الله ﷺ قال : « ألا أعلمك شيئاً يقي الله به وجهك من حرّ جهنّم ؟ » قال : قلتُ : بلى ، قال : « قل بعد الفجر : اللهم صل على محمد وآل محمد مئة مرة ، يقي الله بها وجهك من حرّ جهنّم » (٩٨) .

وعلى تقدير تمامية سندها ، فإن ظرفها غير ظرف المئة صلاة كل يوم ؛ إذ المنصرف من اليوم بياضه المبتدأ بطلوع الشمس ، وظرف تلك الرواية بعد

الفجر ، ومنصرفها البعدية للصيقة ، لا مطلق البعدية الشامل لما بعد طلوع الشمس .

وعلى تقدير عدم التمامية سنداً - كما هو واضح - فإن رواية « من بلغ » باعثة نحو الصلاة على النبي ﷺ مئة مرة بعد الفجر للعدة بترتب الأثر كما تقدم في المورد السادس .

وفي الفقه المنسوب للإمام الرضا ﷺ في باب صلاة الليل : « ... ومن صلى على محمد وآله مئة مرة بين ركعتي الفجر وركعتي الغداة وقى الله وجهه حرّ النار ... » (٩٩) .

ولما لم تثبت نسبته للإمام ﷺ فيؤتى بالصلاة بين كلّ منهما رجاءً .
والحاصل عدم ثبوت الرجحان الخاص للصلاة عليه ﷺ مئة مرة بعد الفجر ، ولا بين ركعتي الفجر وركعتي الغداة .

المورد السادس عشر : في كلّ موطن

ويدلّ على رجحان الصلاة على النبي ﷺ في كلّ الموطن :

أ - ما رواه الصدوق في العيون بإسناده عن الفضل بن شاذان عن الامام الرضا ﷺ في كتابه إلى المأمون قال : « والصلاة على النبي ﷺ واجبة في كلّ موطن ، وعند العطاس والذبائح وغير ذلك » (١٠٠) .

ب - ما رواه الصدوق أيضاً في الخصال بإسناده عن الأعمش عن جعفر بن محمد ﷺ - في حديث شرائع الدين - قال : « والصلاة على النبي ﷺ واجبة في كلّ الموطن وعند العطاس (والرياح) وغير ذلك » (١٠١) . وضعف هذه الرواية سنداً غير خاف ، لاشتماله على مجاهيل . وأما الرواية الأولى فإنّ سندها وإن

وصف بالضعف بغير الصدوق والفضل جزءاً^(١٠٢) إلا أن الصحيح كونها حسنة^(١٠٣).

وأما دلالتها فقد استفيد منها الإلزام بالصلاة على النبي ﷺ في كل موطن بعد حمل كل موطن على كل موطن ذكرت فيه النبي ﷺ أو ذكره ذكره عندك^(١٠٤).

ويتوجه على الإستفادة المذكورة بالمنع وأن أقصى ما يُستفاد هو تأكيد الاستحباب ؛ وذلك :

أولاً : لعدم تقرّر استعمال الوجوب في خصوص اللزوم ، ويشهد لاستعمالها في غير اللزوم بعض موارد استعمال هذه المفردة في نفس حسنة ابن شاذان ، قال ﷺ : « والعقيقة عن المولود للذكر والأنثى واجبة ، وكذلك تسميته وحلق رأسه يوم السابع ، ويتصدق بوزن الشعر ذهباً أو فضة »^(١٠٥) ، وقال ﷺ : « والتكبير في العيدين واجب في الفطر ... وفي الأضحى ... »^(١٠٦) . ولئن قيل بوجوب العقيقة ، إلا أنه لا قائل بوجوب حلق الرأس والتصدق بوزن الشعر ذهباً أو فضة .

وثانياً : لا قائل بوجوب الصلاة عليه ﷺ في الموارد المذكورة في الحسنة ، وهي « عند العطاس والذبائح والرياح » .

وثالثاً : لا قائل بوجوب الصلاة عليه ﷺ في كل موطن ، وإن لم يذكره ذكره ، والحال إن ظاهرها ذلك .

والمتحصّل رجحان الصلاة على النبي ﷺ في كل موطن ذكر فيه ﷺ ، وكذا في المواطن التي لم يذكر فيها كما هو مقتضى عموم الحسنة ، وإن كان الأول هو القدر المتيقن منها .

وأما استحبابها عند هبوب الرياح في عرض استحبابها في كل موطن فلم يثبت : لا اضطراب نسخ الخصال بين (الرياح) في نسخة ، و (الذبائح) في أخرى ، وهما معاً في الثالثة ، ولضعف سند رواية الخصال كما تقدم .

المورد السابع عشر : عند الذبائح

ويستفاد رجحان الدعاء بالصلاة على محمد ﷺ عند الذبيحة بالخصوص من حسنة الفضل المتقدمة ، وقد يُستفاد من معتبرة الفضيل بن يسار الآتية قريباً إن شاء الله تعالى .

وفي فقه علماء الجمهور ما يلي :

قال ابن قدامة وهو من الشافعية في (المغني) - عند تعرضه لاعتبار التسمية عند الذبح والصيد - : « ولا تشرع الصلاة على النبي ﷺ مع التسمية في ذبح ولا صيد ، وبه قال الليث ، واختار أبو إسحاق بن شاقلا استحباب ذلك ، وهو قول الشافعي لقوله (عليه وآله) [السلام] : « مَنْ صَلَّى عَلَيَّ مَرَّةً صَلَّى اللَّهُ عَلَيَّ عَشْرًا » ، وجاء في تفسير قوله تعالى : ﴿ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ﴾ لا أذكر إلا ذكرت معي . ولنا : قوله (عليه وآله) [السلام] : « موطنان لا أذكر فيهما عند الذبيحة والعطاس » . روى أبو محمد الخلال بإسناده ، ولأنه إذا ذكر غير الله أشبه المهمل لغير الله » (١٠٧) .

وقال النووي وهو من الشافعية أيضاً في كتابه (المجموع) : « وأما الصلاة على النبي ﷺ عند الذبح فمستحبة عندنا ، وكرهها الليث ابن سعد وابن المنذر » (١٠٨) .

وفي فقهنا - معاصر الإمامية - ما يلي :

قال العلامة ﷺ في التذكرة : « ولا تكره الصلاة على النبي ﷺ عند الذبيحة مع التسمية بل هي مستحبة - وبه قال الشافعي - : لأنه شرع فيه ذكر الله تعالى .

وقال أحمد : ليس بمشروع ، وقال أبو حنيفة ومالك : إنه مكروه : لما روي عن النبي ﷺ أَنَّهُ قَالَ : « موطنان لا أذكر فيهما : عند الذبيحة وعند العطاس » .

ومراده لا أذكر فيهما مع الله تعالى على الوجه الذي يذكر معه في غيرهما ، فإنَّ في الأذان يُشهد الله بالتوحيد ، ويشهد للنبي بالرسالة ، وكذا في شهادة الإسلام والصلاة ، وهنا يُسمَّى الله تعالى ، ويُصَلَّى على النبي ﷺ ، والصلاة ليست من جنس التسمية ، وكذا العطاس فإنَّ المروي فيه أَنَّهُ يسمي الله تعالى ويُصَلَّى على النبي ﷺ » (١٠٩) .

المورد الثامن عشر : عند العطاس

وقد تعرَّض لرجحان الصلاة على النبي وآله في هذا المورد - المحدث البحراني ﷺ في الحقائق ، وستوافيك عبارته ، وثمة جملة من الروايات قد دلَّت على استحباب الصلاة على النبي ﷺ لمن عطس أو سمع عطسة :

منها : مرسله ابن أبي عمير عن بعض أصحابه قال : عطس رجلٌ عند أبي جعفر ﷺ فقال : الحمد لله ، فلم يُسمِّه أبو جعفر ﷺ وقال : « نَقَصْنَا حَقَّنَا » ، وقال : « إذا عطس أحدكم فليقل : الحمد لله ربَّ العالمين ، وصَلَّى الله على محمدٍ وأهل بيته » ، قال : فقال الرجل فسمَّه أبو جعفر ﷺ (١١٠) .

ومنها : رواية أبي أسامة (وهو زيد الشحام) قال : قال أبو عبد الله ﷺ : « من سمع عطسة فحمد الله عزَّ وجلَّ وصَلَّى على محمدٍ وأهل بيته لم يشكك عينه ولا ضرره » ، ثم قال : « إن سمعتها فقلها وإن كان بينك وبينه البحر » (١١١) .

ومنها : رواية جابر قال : قال أبو جعفر ﷺ : « نعم الشيء العطسة تنفع في الجسد ، وتذكَّرُ بالله عزَّ وجلَّ » ، قلت : إنَّ عندنا قوماً يقولون : ليس لرسول الله ﷺ في العطسة نصيب ، فقال : « إن كانوا كاذبين فلا نالهم شفاعة محمد ﷺ » (١١٢) .

وهذه الروايات الثلاث في الباب وإن كانت ضعيفة السند :

فالأولى بالإرسال ، على تأمل ؛ إذ المرسل هو ابن أبي عمير الذي عرف هو وأضرابه بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة ، كما قال الشيخ عليه السلام (١١٣) ، وأن أصحابنا - كما قال النجاشي عليه السلام - يسكنون إلى مراسيله (١١٤) .

والثانية بمجهولية الحسين الذي يروي عنه جعفر بن بشير .

والثالثة بضعف عمرو بن شمر على الأقل .

إلا أن الرواية الرابعة في نفس الباب معتبرة السند ، وهي معتبرة الحسن بن راشد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « من عطس ثم وضع يده على قصبه أنفه ثم قال : الحمد لله رب العالمين حمداً كثيراً كما هو أهله ، وصلى الله على محمد النبي وآله وسلم خرج من منخره الأيسر طائر أصغر من الجراد وأكبر من الذباب حتى يصير تحت العرش يستغفر الله إلى يوم القيامة » (١١٥) .

وهذه هي العمدة في إثبات الرجحان الخاص للصلاة على النبي عليه السلام عند العطاس ، وكذا حسنة الفضل بن شاذان المتقدمة ، ويؤيد مضمونها - مضافاً إلى الروايات الأربع السابقة - رواية الأعمش المتقدمة . بل ظاهر بعض الروايات مركوزية استحباب الصلاة على النبي عليه السلام عند العطاس إلا أن سؤالهم عن حيثية قاطعيتها للصلاة وعدمها أو استعلاء ردة الفعل تجاه المنكرين للإستحباب ، ومنها صحيحة وموثقة أبي بصير - بابن فضال - عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت له : اسمع العطسة وأنا في الصلاة ، فأحمد الله وأصلي على النبي وآله ؟ قال : « نعم ، وإذا عطس أخوك وأنت في الصلاة فقل : الحمد لله وصلى الله على النبي وآله ، وإن كان بينك وبين صاحبك اليَم ، صلى الله (صل) على محمد وآله ، (١١٦) .

وإليك صحيحة أبي بصير - بلفظ الصدوق والشيخ (رضوان الله عليهما) - قال : قلت له : - يعني أبا عبد الله عليه السلام بقريئة سابقها من الروايات - أسمع العطسة فأحمد الله وأصلي على النبي صلى الله عليه وآله وأنا في الصلاة ؟ قال : « نعم ، وإن كان بينك وبين صاحبك اليَم » ^(١١٧) .

وبما تقدّم من بيان يتضح عدم ورود هذه الصحيحة والموثقة لبيان استحباب الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله عند سماع العطسة في الصلاة بالخصوص ، إلا أن موردها خصوص سماع العطسة ، ولا تشمل العاطس نفسه .

ومنها معتبرة الفضيل بن يسار قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : إن الناس - يعني العامة - يكرهون الصلاة على محمد وآله في ثلاثة مواطن : عند العطسة وعند الذبيحة وعند الجماع ، فقال : أبو جعفر عليه السلام : « ما لهم ويلهم نافقوا لعنهم الله » ^(١١٨) . وهذه الرواية وإن كانت ضعيفة عند المشهور بجهالة إبراهيم البصري إلا أن المتّجه وثاقته ؛ لرواية ابن أبي عمير عنه .

تذييل : قال المحدث البحراني رحمته الله : « والمستفاد من أخبار المسألة بالنسبة إلى العاطس أنه يقول : (الحمد لله) ، فإن اقتصر عليها فهو جائز ، وإن زاد عليها (ربّ العالمين) أو (لا شريك له) أو نحو ذلك فهو أفضل ، وإن زاد الصلاة فهو أفضل الجميع ، سيما مع ما ذكرناه من الألفاظ الزائدة على التحميد » ^(١١٩) .

المورد التاسع عشر : عند الجماع

وقد ذكر استحبابها عنده في الرياض ^(١٢٠) ، والجواهر ^(١٢١) ، والعروة الوثقى ^(١٢٢) .

ويستفاد من معتبرة الفضيل المتقدمة رجحان الصلاة على النبي وآله صلى الله عليه وآله عنده بالخصوص .

المورد العشرون : بعد شمّ الريحانة ووضعها على العينين

ويستفاد استحباب الصلاة على النبي ﷺ في هذا المورد بالخصوص من معتبرة مالك الجهني قال : ناولتُ أبا عبد الله ﷺ شيئاً من الرياحين فأخذه فشَمَّه ووضعهُ على عينيه ، ثمَّ قال : « مَنْ تناول ريحانة فشَمَّها ووضعها على عينيه ثم قال : اللهم صلِّ على محمدٍ وآل محمد ، لم تقع على الأرض حتى يغفر له » (١٢٣) .

وهذه الرواية ضعيفة على المشهور بحمزة بن محمد العلوي ومالك الجهني ؛ إذ لم يوثَّقا . ولكن الأول من مشايخ الصدوق الذين ترضى عنهم ، والترضي من مثل الصدوق العارف بمدايل الألفاظ ، وأنَّ طلب الرضا بلحاظ الأعمال الصالحة فقط فيطلب الثواب والأجر عليها ، فكأنه لا يرى للمترضى عنه خطأ أو عصياناً - دالٌّ على الوثاقة أو هو كاشف عن حسن حال المترضى عنه على الأقل .

وأما الثاني فهو من مشايخ ابن أبي عمير الذي لا يروي إلا عن ثقة .

ويُستفاد الاستحباب من المرسل عن أبي هاشم الجعفري ، قال دخلتُ على أبي الحسن العسكري ﷺ فجاء صبي من صبيانهِ فناولهُ وردة ، فقبَّلها ووضعها على عينيه ، ثم ناولنيها ، ثمَّ قال : « يا أبا هاشم مَنْ تناول وردة أو ريحانة فقبَّلها ووضعها على عينيه ، ثم صلَّى على محمد ﷺ والأئمَّة ﷺ كتب الله له من الحسنات مثل رمل عالٍ ، ومحا عنه من السيئات مثل ذلك » (١٢٤) .

ومضمونها يشمل مطلق الورد ، وتتضمَّن وضعه على العينين لا شَمَّه .

ولكن عدم اعتبارها مانع من إثبات مضمونها ، والعمدة معتبرة الجهني .

المورد الحادي والعشرون : عند النسيان

وقد ذكر استحبابها عنده في كشف الغطاء (١٢٥) .

ويدل على رجحان الصلاة على النبي ﷺ والأئمَّة ﷺ حالة النسيان بالخصوص ليذكر الناسي - صحيحة أبي هاشم داوود بن القاسم الجعفري عن

أبي جعفر محمد بن علي - يعني الجواد - (عليه السلام) - في حديث - أَنَّ الحسن (عليه السلام) أجاب السائل الذي سأله عن الذكر والنسيان ، فقال : « إِنَّ قَلْبَ الرَّجُلِ فِي حَقِّ ، وَعَلَى الْحَقِّ طَبَقٌ ، فَإِنْ صَلَّى الرَّجُلُ عِنْدَ ذَلِكَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ صَلَاةً تَامَةً انْكَشَفَ ذَلِكَ الطَّبَقُ عَنِ ذَلِكَ الْحَقِّ ، وَذَكَرَ الرَّجُلُ مَا كَانَ نَسِيَ ، وَإِنْ هُوَ لَمْ يُصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ أَوْ نَقَصَ مِنَ الصَّلَاةِ عَلَيْهِمْ انْطَبَقَ ذَلِكَ الطَّبَقُ عَلَى ذَلِكَ الْحَقِّ ، فَأَظْلَمَ الْقَلْبُ وَنَسِيَ الرَّجُلُ مَا كَانَ ذَكَرَهُ » (١٢٦) .

والمتحصل استحباب الصلاة على النبي (عليه السلام) عند النسيان .

ثم إن المراد من الصلاة التامة الصلاة على النبي (عليه السلام) والأئمة (عليهم السلام) ، والمراد من نقصها الصلاة عليه (عليه السلام) دونهم (صلوات الله عليهم أجمعين) ، كما هو واضح من نفس الصحيحة .

المورد الثاني والعشرون : ختم الكلام بها

وقد ذكر في كشف الغطاء استحباب ختم الكلام بها (١٢٧) .

ويستفاد رجحان الصلاة على النبي (عليه السلام) في هذا المورد بالخصوص من ما صحَّ عن الحسن بن عبد الله التميمي عن أبيه عن الرضا عن آبائه عن علي (عليه السلام) . قال : « قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) : مَنْ كَانَ آخِرَ كَلَامِهِ الصَّلَاةَ عَلَىَّ وَعَلَى عَلِيٍّ دَخَلَ الْجَنَّةَ » (١٢٨) .

وظاهر الشيخ الحرَّ العاملي (عليه السلام) استفادة ذلك من هذا المنقول ، فقد عنوان الباب ٢٨ من أبواب الذكر بـ (باب استحباب ختم الكلام والدعاء بالصلاة على محمد وآل محمد (عليهم السلام)) .

وتقريب الاستفادة أنَّ الرواية ترتَّب الثواب الموعود على مَنْ كَانَ آخِرَ كَلَامِهِ الصلاة على النبي وآله (عليهم السلام) ، وهذا يحتمل معنيين :

أحدهما : مَنْ كان آخر كلام له الصلاة على النبي ﷺ دخل الجنة .

والثاني : مَنْ كان يختم كلامه بالصلاة على النبي وآله ﷺ الذي يلزم الإدمان ، وتصح الاستفادة المذكورة لو بنى على استظهار ثاني الاحتمالين ، إلا أنَّ الاستفادة صحيحة حتى على الاحتمال الأول ؛ إذ لو استظهر فإنَّ الرواية لا تخلو من حضٍّ على أن يختم الفرد كلامه بالصلاة على النبي وآله ﷺ ؛ ليكون آخرُ كلامٍ له هو الصلاة على النبي ﷺ .

والمحصلة أنَّ الرواية واضحة الدلالة على رجحان ختم الكلام بالصلاة على النبي وعلي (صَلَّى الله عليهما وآلهما) ، إلا أنَّ سندها مشتمل على خدشتين ، الأولى من جهة الحسن بن عبد الله التميمي ؛ فإنَّه مهمل لم يذكره ، والأخرى من جهة أبيه عبد الله بن محمد بن علي بن العباس بن هارون التميمي ؛ فإنَّه مجهول ، لكنَّ الأول من مشايخ ابن قولويه ، والمتَّجه أنَّ توثيق ابن قولويه في كامل الزيارات راجع إلى مشايخه لا إلى جميع أفراد السند ، فيكون الحسن ثقة ، فتبقى الخدشة الثانية لامناص منها .

المورد الثالث والعشرون : بعد قراءة الآية (٥٦) من سورة الأحزاب في تعقيب الغداة والمغرب أو بعد قراءة المقطع الأول منها مطلقاً

يدل على رجحان الصلاة على النبي ﷺ في هذا المورد بالخصوص ما رواه الصدوق في الخصال بإسناده عن علي ﷺ - في حديث الأربعمئة - قال : « إذا فرغتم (قرأتم) من المسبِّحات الأخيرة فقولوا : سبحان الله الأعلى ، (و) إذا قرأتم ﴿ إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتُهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ﴾ فصلُّوا عليه في الصلاة كنتم أو في غيرها » (١٢٩) .

ولكن كما يُحتمل مطلوبية الصلاة عليه ﷺ لقراءة هذا المقطع ، يُحتمل مطلوبيتها للأمر بها في ذيل الآية ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ ﴾ ، إلا أنَّ

الأوضح هو الاحتمال الأول ؛ إذ أن الرواية مصدرة بـ « إذا قرأتم ... » ومن الواضح أن نذب قارئ الآية إلى الصلاة على النبي ﷺ بلا خصوصية له بعد دعوة كل المؤمنين للصلاة عليه ﷺ .

وقد عرفت مما تقدم تمامية سند حديث الأربعمئة ، وبه يثبت رجحان الصلاة على النبي ﷺ بعد قراءة الآية بلحاظ خصوصية المورد أو يُصلى عليه ﷺ بلحاظ رجحان الصلاة عند ذكره كما تقدم في المورد الأول .

وقد أورد الشيخ ﷺ في مصباح المتجهد (١٣٠) استحباب أن يُعقَّب لصلاة المغرب بالآية الآتفة الذكر ، ثم يقول : « اللهم صل على محمد النبي وعلى ذريته و (صل) على أهل بيته » .

ومأخذ هذا الاستحباب ما في فلاح السائل للسيد ابن طاووس ﷺ قال : « ثم يقول - يعني المعقَّب لصلاة المغرب كما هو سياق كلامه - ما رواه أبو غالب أحمد بن محمد بن سليمان الزراري عن عبدالله بن جعفر الحميري عن إبراهيم بن مهزيار عن أخيه علي بن مهزيار عن الحسن بن محبوب عن معاوية بن عمار عن أبي عبدالله ﷺ قال : « من قال بعد صلاة الفجر وبعد صلاة المغرب قبل أن يثنى رجله أو يكلم أحداً ﴿ إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ اللهم صل على محمد النبي وعلى ذريته وعلى أهل بيته - قضى الله تعالى له مئة حاجة ، سبعون منها للدنيا ، وثلاثون للآخرة » (١٣١) .

وللسيد ابن طاووس إلى جدّه لأمه شيخ الطائفة الطوسي ﷺ طرقٌ صحيحة ، وطريق الشيخ إلى كتب وروايات أبي غالب الزراري صحيح (١٣٢) ، فالرواية معتبرة السند على تأمل ؛ لعدم إحراز وحدة نسخة الكتاب التي وصلت إلى الشيخ مع نسخته الواصلة إلى السيد ابن طاووس .

وكذا صحيحة أبي المغيرة قال سمعتُ أبا الحسن عليه السلام يقول : « مَنْ قَالَ فِي دُبُرِ صَلَاةِ الصُّبْحِ وَصَلَاةِ الْمَغْرِبِ قَبْلَ أَنْ يَتَنَيَّ رَجُلِيهِ أَوْ يُكَلِّمَ أَحَدًا : ﴿ إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَذُرِّيَّتِهِ - قَضَى اللَّهُ لَهُ مِثَّةَ حَاجَةٍ ، سَبْعِينَ فِي الدُّنْيَا ، وَثَلَاثِينَ فِي الْآخِرَةِ .. الْخَبَرُ » (١٣٣) .

والمحصول ثبوت رجحان تعقيب صلاتي المغرب والغداة بالصلاة على النبي ﷺ بعد قراءة الآية المزبورة ، بل رجحان الصلاة على النبي وآله بعد قراءة الآية مطلقاً ، هذا وقد تقدّم الكلام في المورد الثامن عن رجحان تعقيب الصلوات طرأ بها فليُراجع .

المورد الرابع والعشرون : عند النوم

ويدل على رجحان الصلاة عليه ﷺ عند أخذ المضجع للنوم ما رواه قطب الدين الراوندي في كتاب الدعوات عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام قال : « دَعَانِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ، فَقَالَ : يَا عَلِيُّ إِذَا أَخَذْتَ مُضْجِعَكَ فَعَلَيْكَ بِالِاسْتِغْفَارِ وَالصَّلَاةِ عَلَيَّ ، وَقُلْ : (سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ وَلَا حَوْلَ) وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ) ، وَأَكْثَرُ مِنْ قِرَاءَةِ ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ ؛ فَإِنَّهَا نُورُ الْقُرْآنِ ، وَعَلَيْكَ بِقِرَاءَةِ آيَةِ الْكَرْسِيِّ ؛ فَإِنَّ فِي كُلِّ حَرْفٍ مِنْهَا أَلْفَ بَرَكَةٍ وَأَلْفَ رَحْمَةٍ » (١٣٤) .

إلا أن إرسال الرواية يمنع من توظيف الصلاة على النبي ﷺ بالخصوص في هذا المورد ، نعم باب الرجاء واسع مبارك كريم .

المورد الخامس والعشرون : بعد وضع الميت في لحدّه

ويُستفاد رجحان الصلاة على النبي ﷺ في حق أولى الناس بالميت بعد وضعه في لحدّه - مما رواه المحمدون الثلاثة بإسنادهم عن محمد بن عجلان عن

أبي عبد الله عليه السلام قال : « سلّه سلاً رفيقاً ، فإذا وضعته في لحدّه فليكن أولى الناس مما يلي رأسه ، وليذكر اسم الله ، ويصلي على النبي عليه السلام ، ويتعوذ من الشيطان ، وليقرأ فاتحة الكتاب والعمودتين ، و ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ ، وآية الكرسي ... الحديث » (١٣٥) .

ولكن الرواية ضعيفة السند بمجهولية ابن عجلان - على الأقل - في الطرق الثلاثة ، فيؤتى بها رجاءً فيما لو أرادها بخصوصيتها .

المورد السادس والعشرون : بعد ركعتي الإحرام

ولم أجد في القدماء والمتأخرين من تعرّض لا استحبابها في هذا المورد سوى شيخ الطائفة تدرّج في المصباح ^(١٣٦) ، وذكر الاستحباب في جملة من مناسك الحج لمراجع العصر ^(١٣٧) .

ويُستفاد استحباب الصلاة على النبي عليه السلام قبيل الإحرام بعد ركعتيه أو صلاة المكتوبة - ممّا رواه المحدثون الثلاثة بطرقهم الصحيحة - عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « لا يكون الإحرام إلا في دبر صلاة مكتوبة أو نافلة ، فإن كانت مكتوبة أحرمت في دبرها بعد التسليم ، وإن كانت نافلة صليت ركعتين وأحرمت في دبرهما ، فإذا انفطلت من صلاتك فاحمد الله ، واثن عليه وصل على النبي عليه السلام وتقول : اللهم إني أسألك أن تجعلني ممن استجاب لك ... الحديث » (١٣٨) .

وبعد وضوح الدلالة وسلامة الطريق فالنتيجة ثبوت الاستحباب في هذا المورد بالخصوص .

المورد السابع والعشرون : في الطواف ، والسعي مطلقاً في قول ، وعند الحَجَر ، وبينه وبين الركن اليماني

ذكر المحقق تَدْرُ في الشرائع (١٣٩) ، والفاضل الهندي تَدْرُ (١٤٠) استحبابها عند استقبال الحَجَر ، كما ذكر الشهيد الثاني في الروضة ما يفهم منه استحبابها في الطواف ، إذ قال تعقيباً على عبارة اللمعة : « (ويكره الكلام في أثناءه بغير الذكر والقرآن) ، والدعاء والصلاة على النبي ﷺ . وما ذكرناه يمكن دخوله في الذكر » (١٤١) ، وقد استشهد الشيخ الحرّ العاملي تَدْرُ لمطلوبية الصلاة على النبي وآله ﷺ بالخصوص فيما ذكر بروايات الباب ٢١ من أبواب الطواف ، وهي :

١ - الصحيحة عن عبد السلام بن عبد الرحمن بن نعيم قال : قلت لأبي عبد الله ﷺ : دخلتُ (طواف الفريضة) فلم يفتح لي شيء من الدعاء إلا الصلاة على محمد وآل محمد ، وسعيت فكان كذلك ، فقال : « ما أعطي أحدٌ ممن سأل أفضل مما أعطيت » (١٤٢) .

وهذه الرواية معتبرة (١٤٣) .

وأما ما يتصل بدلالة المعتبرة فإنّها قاصرة عن إفادة الاستحباب الخاص للصلاة على النبي ﷺ في الطواف والسعي ؛ فإنّ أقصى ما تدل عليه كون الصلاة على النبي وآله ﷺ أفضل من سائر الأدعية ، وأما أنّها موطّفة بالخصوص في الطواف والسعي فغير واضح .

٢ - صحيحة يعقوب بن شعيب قال : قلت لأبي عبد الله ﷺ : ما أقول إذا استقبلت الحَجَر ؟ فقال : « كَبِّرْ ، وصلِّ على محمد وآله » . قال : وسمعتّه إذا أتى الحَجَر يقول : « الله أكبر ، السلام على رسول الله ﷺ » (١٤٤) .

وهذه الصحيحة واضحة في توظيف الصلاة على النبي ﷺ عند استقبال الحجر الأسود ، لا حجر إسماعيل ؛ فإنّه لا يُستقبل .

وأما المسموع من الإمام (عليه السلام) عند استقباله للحَجَر من التكبير والسلام على الرسول (ﷺ) فلا يحمل عليه ما وظَّفه من التكبير والصلاة على النبي (ﷺ) : فَإِنَّ الصلاة شيءٌ والتسليم آخرٌ مبينٌ ، فلا يكون الثاني تفسيراً للأول .

٣ - صحيحة حفص بن البختري عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : « إِنَّ في هذا الموضع - يعني حين يجوز (بمعنى يجتاز) الركن اليماني - ملكاً أعطي سماع أهل الأرض ، فمن صَلَّى على رسول الله (ﷺ) حين يبلغه - أبلغه إياه » (١٤٥) . فَإِنَّهَا بصدد الحثِّ والحضِّ على الصلاة على النبي (ﷺ) بعد الركن اليماني وقبل الحجر فتعود الصلاة على النبي وآله (ﷺ) موظفةً هنا .

والمتحصلُ ثبوت استحباب الصلاة على الرسول وآله (عليهم السلام) عند استقبال الحجر الأسود في الطواف وكذا بعد اجتياز الركن اليماني فيه بالخصوص ، وأما في سائر حالات الطواف فلم يثبت .

المورد الثامن والعشرون : عند الإنتهاء في الطواف إلى باب الكعبة

وقد ذُكر استحباب الصلاة على النبي (ﷺ) عندئذٍ بالخصوص في جملة من مناسك الحج لمراجع العصر (١٤٦) .

ويدل على هذا التوظيف صحيحة معاوية بن عمار - بطريق الكليني ، وإن كانت موثقة بطريق الشيخ ؛ لاشتغاله على إبراهيم بن أبي سمائل الواقفي الثقة - عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : « طف بالبيت سبعة أشواط ، وتقول في الطواف اللهم إِنِّي أسألك باسمك الذي يمشي به على طلل الماء - الدعاء - وكلما انتهيت إلى باب الكعبة فصلُّ على النبي (ﷺ) ... الحديث » (١٤٧) .

والنتيجة ثبوت استحباب الصلاة على النبي (ﷺ) في هذا المورد .

المورد التاسع والعشرون : بعد ركعتي الطواف

ذكر شيخ الطائفة تَدُرُّ في المصباح ^(١٤٨) استحباب الإتيان بالصلاة على النبي وآله ﷺ بعدهما بالخصوص .

ويدل على ذلك صحيحة معاوية بن عمار قال : قال أبو عبد الله ﷺ : « إذا فرغت من طوافك فائتِ مقام إبراهيم ﷺ فصلّ ركعتين ، واجعله إماماً ، وقرأ في الأولى منهما سورة التوحيد ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ ، وفي الثانية ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ﴾ ، ثم تشهّد واحمد الله واثن عليه ، وصلّ على النبي ﷺ واسأله أن يتقبّل منك ... الحديث » ^(١٤٩) .

وهي واضحة في الدلالة على استحباب الصلاة على النبي ﷺ بعد ركعتي الطواف ، فإنّ الثناء والحمد وسؤال القبول وكذا الصلاة على النبي ﷺ كلّ هذه بعد انتهاء الصلاة المدلول عليه بالتشّهّد ، فإنّه يطلق ويراد منه ما يشمل التسليم المخرج من الصلاة . وقد فهم كون المذكورات بعد انتهاء الصلاة كلّ من العلامة المجلسي ﷺ في مرآة العقول ^(١٥٠) والحرّ العاملي ﷺ في الوسائل ؛ إذ عنون الباب المشتمل على هذه الصحيحة بـ (باب وجوب كون ركعتي الطواف الواجب خلف المقام حيث هو الآن ، واستحباب قراءة التوحيد والجحد فيهما وذكر الله بعدهما) .

هذا ، ولم تتعرّض غير هذه الصحيحة من روايات الباب إلى الذكر بعد ركعتي الطواف .

المورد الثلاثون : في الموقف بعرفة

يدل على التوظيف الخاص للصلاة على النبي ﷺ في الموقف بعرفة - موثقة أبي بصير - بزرعة الواقفي - عن أبي عبد الله ﷺ قال : « إذا أتيت الموقف

فاستقبل البيت وسبّح الله مئة مرة ، كَبَّرَ الله مئة مرة - إلى أن قال - وتحمده بكلّ آية ذكر فيها الحمد لنفسه في القرآن ، وتُسَبِّحُه بكلّ تسبيح ذكر به نفسه في القرآن ، وتكَبِّرُه بكلّ تكبير كَبَّرَ به نفسه في القرآن ، وتهلّله بكلّ تهليل هلّل به نفسه في القرآن ، وتصلّي على محمد وآل محمد وتكثر منه وتجتهد فيه ... الحديث « (١٥١) (١٥٢) » .

والمحصّلة ثبوت استحباب الصلاة على النبي وآله ﷺ في الموقف بعرفة بالخصوص .

المورد الحادي والثلاثون : في الموقف بالمشعر

ذكر شيخ الطائفة تَذَكُّرُ في النهاية (١٥٣) ، والمحقّق تَذَكُّرُ في الشرائع (١٥٤) استحباب الصلاة على النبي ﷺ فيه بالخصوص ، وذهب ابن البرّاج ﷺ إلى وجوبها فيه ، قائلاً : « باب أحكام الوقوف بالمشعر الحرام ، هذه الأحكام على ضربين : واجب ومندوب ، فالواجب : هو الوقوف به ، وذكر الله سبحانه ، والصلاة على النبي وآله ﷺ » (١٥٥) .

وكيف كان فيشهد لمطلوبيتها فيه صحيحة معاوية بن عمّار عن الإمام أبي عبد الله ﷺ قال : « أصبح على طهر بعد ما تصلّي الفجر فقف إن شئت قريباً من الجبل وإن شئت حيث شئت ، فإذا وقفت فاحمد الله عزّ وجلّ ، واثن عليه ، واذكر آلائه وبلائه ما قدرت عليه ، وصلّ على النبي ﷺ ، ثم ليكن من قولك : اللهم ربّ المشعر الحرام فكّ رقبتى من النار ... الحديث » (١٥٦) .

وبعد وضوح الدلالة وصحة السند فالمحصّلة ثبوت رجحان الصلاة على النبي ﷺ في هذا المورد .

المورد الثاني والثلاثون : بعد رمي كلّ واحدة من الجمرتين الأولى والثانية

دون الثالثة

ذكر الشيخ في النهاية ^(١٥٧) ، والشهيد الثاني في الروضة ^(١٥٨) استحباب الصلاة على النبي وآله (صلوات الله عليهم) بعد رمي الجمرتين الأولتين ، ويشهد للتوظيف الخاص لها بعد رميهما صحيحة معاوية بن عمار عن الإمام أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال : « وأبدأ بالجمرة الأولى ، فارمها عن يسارها من بطن المسيل ، وقل كما قلت يوم النحر ، ثم قم يسار الطريق ، فاستقبل القبلة ، واحمد الله ، واثن عليه ، وصل على النبي وآله ، ثم تقدّم قليلاً ، فتدعو وتسأله أن يتقبل منك ، ثم تقدّم أيضاً ثم افعَل ذلك عند الثانية ، واصنع كما صنعت بالأولى ، وتقف وتدعو الله كما دعوت ، ثم تمضي إلى الثالثة وعليك السكينة والوقار فارم ولا تقف عندها » ^(١٥٩) .

والنتيجة بعد ظهور الدلالة وسلامة الطريق ثبوت المطلوبة الخاصة للصلاة على النبي وآله عليه السلام في هذا المورد .

المورد الثالث والثلاثون : عقيب طواف الوداع عند إصاقي البطن بالبيت

ذكر المفيد عليه السلام في المقنعة ^(١٦٠) ، والشيخ تدرّج في المصباح ^(١٦١) استحباب الصلاة على النبي عليه السلام في هذا المورد بالخصوص .

وبدل على ذلك صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « إذا أردت أن تخرج من مكة فتأتي أهلك فودّع البيت وطف أسبوعاً ، وإن استطعت أن تستلم الحجر الأسود والركن اليماني في كلّ شوط فافعل ، وإلا فافتح به واختم ، وإن لم تستطع ذلك فموسّع عليك ، ثم تأتي المستجار فتصنع عنده مثل ما صنعت يوم قدمت مكة ، ثم تخير لنفسك من الدعاء ثم استلم الحجر الأسود ، ثم ألصق بطنك بالبيت ، واحمد الله ، واثن عليه ، وصل على محمد وآله ، ثم قل :

اللهم صلّ على محمد عبدك ورسولك وحبيبك ونبيك وخيرتك من خلقك ... الحديث « (١٦٢) .

وبهذه الصحيحة الواضحة الدلالة يثبت استحباب الصلاة على النبي ﷺ عند إصاق البطن بالبית عقيب طواف الوداع .

المورد الرابع والثلاثون : عند قبره ﷺ

ويشهد لتوظيف الصلاة على النبي ﷺ عند قبره ﷺ بالخصوص صحيحة محمد بن مسعود - وهو الطائي الثقة - قال : رأيت أبا عبد الله ﷺ انتهى إلى قبر النبي ﷺ فوضع يده عليه ، وقال : « أسأل الله الذي اجتباك واختارك وهداك وهدى بك أن يصلي عليك ، ثم قال : ﴿ إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ » (١٦٣) .

وقد ذكر الشيخ الأمين تدنّ استحبابها عند قبره ﷺ ، قائلاً : « يستحب للانسان أن يسلم على الرسول ﷺ كلما دخل إلى المسجد وكلما خرج منه ، سواء دنا من القبر أم كان بعيداً منه ، وأتم ذلك أن يقول : (أسأل الله الذي اجتباك - إلى آخر ما اشتملت عليه صحيحة ابن مسعود - » (١٦٤) .

ومثلها رواية إسحاق بن عمار (١٦٥) ، وقريب منها نقلها الآخر (١٦٦) ، ومرسلة علي بن حسان المشتعلة على سلام أبي الحسن موسى بن جعفر ﷺ على جدّه رسول الله ﷺ بحضور الرشيد (١٦٧) .

ويشهد لهذا التوظيف أيضاً صحيحة مروية عن معاوية بن وهب قال : قال أبو عبد الله ﷺ : « صَلُّوا إلى جنب قبر النبي ﷺ ، وإن كانت صلاة المؤمنين تبغى أينما كانوا » (١٦٨) .

والصلاة إلى جنب قبره وإن كان يحتمل فيها بدأ إرادة ذات الركوع والسجود ، إلا أن ذيل الصحيحة شاهد على إرادة الصلاة عليه ﷺ من « وصلوا إلى جنب قبر النبي ﷺ » .

والمحصل ثبوت التوظيف في هذا المورد بالخصوص .

المورد الخامس والثلاثون : عند زيارة قبر الحسين (عليه السلام)

ويمكن أن يُستفاد رجحان الصلاة على النبي (صلى الله عليه وآله) عندئذٍ من صحيحة عبيد الله بن علي الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : قلت : إننا نزور قبر الحسين (عليه السلام) فكيف نصلي عنده ؟ فقال : « تقوم خلفه عند كتفه ، ثم تصلي على النبي (صلى الله عليه وآله) ، وتصلي على الحسين (عليه السلام) » (١٦٩) فإنها واضحة في بيان رجحان الدعاء بالرحمة للنبي وآله (عليهم السلام) .

ولا يضرُ بهذه الإستفادة انصراف الصلاة المعهودة من سؤال السائل ؛ لأنّ الجواب أظهر في المعنى المشار إليه من ظهور السؤال في المعهود من الصلاة .

كما لا يضرُ بالاستفادة المذكورة إدراج ابن قولويه (عليه السلام) لهذه الرواية في باب (كيف الصلاة عند قبر الحسين (عليه السلام)) (١٧٠) ، وإدراج الحرّ العاملي (عليه السلام) لها في باب استحباب كثرة الصلاة عند قبر الحسين (عليه السلام) فرضاً ونفلاً عند رأسه وخلفه والإتمام فيه سفرأ ؛ وذلك لاحتمال الإلتفات إلى خصوص سؤال السائل .

فالمحصلة ثبوت استحباب الصلاة على النبي (صلى الله عليه وآله) عند زيارة قبر الحسين (عليه السلام) .

المورد السادس والثلاثون : في كلّ مجلس أو عند اجتماع القوم قبل تفرّقهم

وقد ذكر في كشف الغطاء استحباب الصلاة على النبي (صلى الله عليه وآله) بالخصوص في كلّ مجلس (١٧١) .

ويشهد لذلك معتبرة حسين بن زيد عن الامام أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) قال :

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : ما من قوم اجتمعوا في مجلس ، فلم يذكروا اسم الله عزّ وجلّ ، ولم يصلّوا على نبيهم إلا كان ذلك المجلس حسرة ووبالاً عليهم (١٧٢) .

والمعتبرة واضحة الدلالة على المطلوب ، ويظهر من الشيخ الحر رحمته القول باستحبابها فيما نحن فيه حيث عنون الباب المشتمل على هذه المعتبرة بـ (باب استحباب ذكر الله في كل مجلس ، والصلاة على محمد وآل محمد ، وكراهة الإمساك عن ذلك) (١٧٣) .

والمحصلة ثبوت توظيف خاص للصلاة على النبي ﷺ في موردنا هذا .

المورد السابع والثلاثون : حيثما يكون الفرد

ويشهد لمطلوبية الصلاة على النبي ﷺ حيثما يكون المسلم بالخصوص ما رواه أبو علي في الأمالي والكراكي في كنز الفوائد بسندٍ يشتمل على المجهول عن أمير المؤمنين عليه السلام قال : « سمعتُ رسول الله ﷺ يقول : لا تتخذوا قبوري مسجداً ، وصلّوا عليّ حيثما كنتم ، فإنّ صلاتكم وسلامكم يبلغني » (١٧٤) .

ولكن ضعف سند الرواية يحول دون ثبوت المطلوبية الخاصة للصلاة على النبي ﷺ في موردنا .

المورد الثامن والثلاثون : عند طنّة الأذن

يدل على الرجحان الخاص للصلاة على النبي ﷺ عند طنّة الأذن - ما في الاختصاص بسندٍ متصلٍ إلي أبي عبيد الله بن أبي رافع عن أبيه عن جدّه قال : « سمعتُ رسول الله ﷺ يقول : من طنّت أذنه فليُصلِّ عليّ ، وليقل من ذكرني بخير ذكره الله بخير » (١٧٥) .

ولكن السند رغم اتصاله مبتلى بالمجاهيل ، ولو صحّ فإنّ عدم إحراز نسبة كتاب الاختصاص إلى الشيخ المفيد تدنّي مانع آخر عن الأخذ بمضمون الرواية .

والمحصلة عدم ثبوت توظيف خاص للصلاة على النبي ﷺ فيما نحن فيه فيؤتى بها برجاء المطلوبية .

المورد التاسع والثلاثون : لإبعاد شيطان الإنس

قد يُستفاد المطلوبة الخاصة للصلاة على النبي وآله ﷺ عند رؤية شيطان الإنس ليعبّد - مما أورده الشهيد الأول تَدُرُّ في مجموعته عن النبي ﷺ أنه قال : « إِنَّ الشَّيْطَانَ اثْنَانِ ، شَيْطَانُ الْجَنِّ وَيَبْعِدُ بـ (لا حول ولا قوّة إلا بالله العليّ العظيم) ، وشيطان الإنس ويبعد بالصلاة على النبي وآله » (١٧٦) .

ولكن إرسال الرواية مانع عن اعتبارها ، فلم يثبت رجحان الصلاة على النبي ﷺ في هذا المورد بالخصوص ، فيؤتى بها فيه رجاءً .

المورد الأربعون : عند رؤية أحد ذرّيّة النبي ﷺ

ويشهد لرجحان الصلاة عليه ﷺ في هذا المورد - ما أورده السيد عباس الحسيني الكاشاني (سلّمه الله) في كتابه (المخازن) مرسلأً عن النبي ﷺ : « مَنْ رَأَى أَوْلَادِي فَصَلَّى عَلَيَّ طَائِعاً رَافِعاً زَادَهُ اللَّهُ فِي السَّمْعِ وَالْبَصَرِ » (١٧٧) .

وهذه الرواية - مضافاً إلى إرسالها - لا عين لها ولا أثر في مصادرنا ولا مصادر غيرنا ، فلا تصلح لإثبات رجحان الصلاة على النبي ﷺ في هذا المورد بالخصوص .

نعم ، بناءً على استفادة الأعم من ذكر النبي ﷺ باللسان من صحيحة زيارة المتقدّمة في المورد الأول « وصلّ على النبي ﷺ كلّما ذكرته » ، فيكون موردنا مشمولاً لها ؛ إذ أنّ رؤية أحد ذرّيّته مع الإلتفات إلى كونه كذلك مذكراً بالنبي ﷺ .

المورد الحادي والأربعون : اليوم السابع والعشرون من رجب

ويدل على رجحان الصلاة على النبي وآله ﷺ فيه بالخصوص ما أورده الشيخ الطوسي في المصباح عن الحسين بن راشد قال : قلت لأبي عبد الله ﷺ

غير هذه الأعياد شيء ؟ قال : « نعم ، أشرفها وأكملها اليوم الذي بعث فيه رسول الله ﷺ » ، قال : قلت : فما نفعل فيه ؟ قال : « تصوم وتكثر الصلاة على محمد وآله ﷺ » (١٧٨) .

إلا أن الرواية ضعيفة بالإرسال وبمجهولية الحسين بن راشد ، بل هو مهمل لم يذكره علماء الرجال ، لكن باب الرجاء واسع .

المورد الثاني والأربعون : في شهر شعبان

وممن أفتى باستحباب الصلاة على النبي وآله ﷺ الشيخ الحر العاملي في الوسائل ؛ إذ عنون الباب الثلاثين من أبواب الصوم المندوب بهذا العنوان (باب استحباب الاستغفار والتلهيل والصدقة والصلاة على محمد وآله في شعبان) ، وذكر تَعَرُّفَ للاستحباب فيه حديثاً واحداً ، وهو الحديث العاشر ، وهو ما رواه أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن فضالة عن إسماعيل بن أبي زياد عن أبي عبدالله ﷺ قال : « قال رسول الله ﷺ : رجب شهر الاستغفار لأمتي - إلى أن قال - وإنما سُمِّيَ شعبان شهر الشفاعة ، لأنَّ رسولكم يشفع لكل من يُصَلِّي عليه فيه ... الحديث » (١٧٩) (١٨٠) .

والمتحصّل هو رجحان الصلاة على النبي وآله ﷺ في شهر شعبان بالخصوص .

المورد الثالث والأربعون : في يوم الغدير

ويدل على رجحان الصلاة على النبي وآله ﷺ فيه خاصّة جملة من الروايات ، أوردها الشيخ الحر العاملي في الباب الرابع عشر من أبواب الصوم المندوب : أولها : ما رواه الحسن بن راشد عن أبي عبدالله ﷺ قال : قلت : جعلتُ فداك ، للمسلمين عيد غير العيدين ؟ قال : « نعم ، يا حسن ، أعظمهما وأشرفهما » ،

قال: قلت: وأي يوم هو؟ قال: «يوم نصب أمير المؤمنين ﷺ فيه علماً للناس»، قلت جعلت فداك، وما ينبغي لنا أن نصنع فيه؟ قال: «تصومه يا حسن، وتكثر من الصلاة على محمد وآله ... الحديث» (١٨١).

وهذه هي الرواية الثانية في الباب المذكور، وقريب منها الرواية السادسة (١٨٢). والروايتان واضحتا الدلالة على رجحان الصلاة على النبي وآله ﷺ، والأولى معتبرة، إلا أن في طريق الثانية علي بن سليمان، وهو - بقرينة رواية محمد بن عيسى عنه - ابن سليمان بن داود بن الرقي، ولا توثيق له، فتعود الرواية ضعيفة.

الثانية: ما رواه عبد الرحمن بن سالم عن أبيه قال: سألت أبا عبد الله ﷺ: هل للمسلمين عيد غير يوم الجمعة والأضحى والفطر؟ قال: «نعم، أعظمها حرمة»، قلت: وأي عيد هو - جعلت فداك -؟ قال: «اليوم الذي نصب فيه رسول الله ﷺ أمير المؤمنين ﷺ» وقال: «من كنت مولاه فعلي مولاه»، قلت: وأي يوم هو؟ قال: «وما تصنع باليوم؟ إن السنة تدور، ولكنه يوم ثمانية عشر من ذي الحجة»، فقلت: وما ينبغي لنا أن نفعل في ذلك اليوم؟ قال: «تذكرون الله عز ذكره فيه بالصيام والعبادة والذكر لمحمد وآله محمد ... الحديث» (١٨٣).

والظاهر من ذكرهم هو الصلاة عليهم ﷺ، فالرواية ظاهرة في رجحان الصلاة عليهم في هذا اليوم (١٨٤).

والنتيجة صلاحية بعض هذه الروايات لتوظيف استحباب الصلاة على النبي وآله ﷺ في هذا المورد.

هذه ثلاثة وأربعون مورداً ناقشنا ثبوت توظيف الصلاة على النبي وآله ﷺ فيها، ولا ندعي تمامية استقرائنا وتتبعنا للموارد، فلعل الباحث يجد غيرها.

إشارات :

الأولى : لا شك في ثبوت مطلوبة ورجحان الصلاة على النبي ﷺ في موارد غير الموارد المتقدمة ، إلا أن الرجحان والمطلوبة فيها بالمعنى الأعمّ الشامل للوجوب كما في صلاة الميت ^(١٨٥) وتشهد الصلاة ^(١٨٦) وذكر سجدي السهو ^(١٨٧) وخطبتي الجمعة ^(١٨٨) وغيرها .

الثانية : مستطرفات ونوادر من الأخبار وغيرها :

الأول : في الخرائج والجرائح قال أبو هاشم جاء رجل إلى محمد بن علي بن موسى عليه السلام فقال : يا ابن رسول الله إن أبي مات وكان له مال ، ولمست أقف على ماله ، ولي عيال كثيرون ، وأنا من مواليكم فأغنني ، فقال أبو جعفر عليه السلام : « إذا صليت العشاء الآخرة فصل على محمد وآل محمد ، فإن أباك يأتيك في النوم ويخبرك بأمر المال » ، ففعل الرجل ذلك فرأى أباه في النوم ، فقال : يا إبنی مالي في موضع كذا فخذهُ واذهب إلى ابن رسول الله عليه السلام فأخبره أنني دللتك على المال ، فذهب الرجل فأخذ المال وأخبر الإمام بأمر المال ، وقال : الحمد لله الذي أكرمك واصطفاك ^(١٨٩) .

الثاني : في دعوات الراوندي عن الحسن بن علي العسكري عن أبيه عليه السلام قال : جاء رجل إلى محمد بن علي بن موسى عليه السلام فقال : يا ابن رسول الله عليه السلام إن أبي مات ، وكان له مال فقال : جاءه الموت ولست أقف على ماله ، ولي عيال كثير وأنا من مواليكم فأغنني فقال له أبو جعفر عليه السلام : « إذا صليت العشاء الآخرة فصل على محمد وآله مائة مرة فإن أباك يأتيك ويخبرك بأمر المال » ، ففعل الرجل ذلك فأتاه أبوه في منامه فأخبره به فذهب الرجل وأخذ المال ^(١٩٠) والحادثة في الروایتين واحدة كما لا يخفى ، وإن اختلفت خصوصيات الإجابة .

الثالث : في الخرائج والجرائح وكذا في قصص الأنبياء للصدوق بسند ينتهي إلى ابن عمر قال : كنّا جلوساً عند رسول الله ﷺ إذ دخل أعرابي على ناقة حمراء ، فسلم ثمّ قعد ، فقال بعضهم : إنّ الناقة التي تحت الأعرابي سرقها ، قال : « أقم بيّنة » ، فقالت الناقة التي تحت الأعرابي : والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله ، إنّ هذا ما سرقني ولا ملكني أحدٌ سواه ، فقال رسول الله ﷺ : « يا أعرابي ما الذي قلت حتى أنطقها الله بعذرک ؟ » ، قال قلتُ : اللهم إنّك لست برَبِّ استحدثناك ولا معك إله ولا أعانك على خلقنا ، ولا معك ربّ فيشركك في ربوبيّتك ، أنت ربّنا كما تقول وفوق ما يقول القائلون أسألك أن تصلّي على محمد وآل محمد وأن تبرأني ببراءتي ، فقال النبي ﷺ : « والذي بعثني بالكرامة يا أعرابي لقد رأيتُ الملائكة يكتبون مقالتك ، ألا ومن نزل به مثل ما نزل بك فليقل مثل مقالتك ، وليكثر الصلاة عليّ » (١٩١) .

الرابع : عن أبان بن تغلب عن أبي جعفر الباقر عن آبائه قال : قال رسول الله ﷺ : « من أراد التوسّل إليّ وأن تكون له عندي يد أشفع له بها يوم القيامة فليُصلّ على أهل بيتي ويدخل السرور عليهم » (١٩٢) .

الخامس : من موارد رجحان الصلاة على النبي الأمي وآله ﷺ من طرق العامّة - ما إذا توجّه الحاج إلى زيارته ، فيكثر من الصلاة عليه ، وكذا إذا وقع بصره على أشجار المدينة وحرّمها وما يعرف بها ، قال الإمام النووي في كتابه الأذكار النوويّة ما نصّه :

« فصل في زيارة قبر رسول الله ﷺ وأذكارها : إعلم أنه ينبغي لكل من حج أن يتوجه إلى زيارة رسول الله ﷺ ، سواء كان ذلك طريقه أو لم يكن ، فإن زيارته ﷺ من أهم القربات وأرجح المساعي وأفضل الطلبات ، فإذا توجّه للزيارة أكثر من الصلاة عليه ﷺ في طريقه ، فإذا وقع بصره على أشجار

المدينة وحرمها (وقراها خ) وما يعرف بها ، زاد من الصلاة والتسليم عليه ﷺ ،
وسأل الله تعالى أن ينفعه بزيارته ﷺ وأن يسعده بها في الدارين ، وليقل : اللهم
افتح علي أبواب رحمتك ، وارزقني في زيارة قبر نبيك ﷺ ما رزقته أوليائك
وأهل طاعتك ، واغفر لي وارحمني يا خير مسؤول ﴿ ١٩٣ ﴾ .

قال المحقق المتتبع الشيخ جعفر السبحاني رحمه الله - بعد نقله لهذا المقطع من
الأذكار النووية ما هذا حرفه - (هذا هو نص الكتاب في الطبعة الأولى التي حقّق
نصوصها وخرّج أحاديثها وعلّق عليها «محيي الدين متقي» ، وقام بطبعها دار ابن
كثير دمشق - بيروت - إلى أن قال رحمه الله - ولكن يا للأسف نرى تحريفات في
طبعة أخرى قام بتصحيحها عبد القادر الانزاوط ، ونشرتها دار الهدى ،
الرياض ، عام ١٤٠٨ هـ .

وإليك نصّ الطبعة : « فصل في زيارة مسجد رسول الله ﷺ اعلم أنّه
يُستحب لمن أراد زيارة مسجد رسول الله ﷺ أن يكثر من الصلاة عليه ﷺ
في طريقه ، فإذا وقع بصره على أشجار المدينة وحرمها وما يعرف بها ، زاد من
الصلاة والتسليم عليه ﷺ ، وسأل الله تعالى أن ينفعه بزيارته لمسجده ﷺ ، وأن
يسعده بها في الدارين وليقل : اللهم افتح عليّ أبواب رحمتك ، وارزقني في زيارة
مسجد نبيك ﷺ ما رزقته أوليائك وأهل طاعتك ، واغفر لي وارحمني يا خير
مسؤول ﴿ ١٩٤ ﴾ . فقد غيّر المواضع الأربعة :

١ - غيّر الفصل إلى زيارة مسجد رسول الله .

٢ - وغيّر المقصود من السفر حيث قال : من أراد زيارة مسجد رسول الله .

٣ - كما حرّف سؤال السائل ، وقال : أن ينفعه بزيارته لمسجده .

٤ - حرّف دعاء الزائر و قال : في زيارة مسجد نبيك ﷺ - ﴿ ١٩٥ ﴾ .

الهوامش

- (١) الصحيفة السجادية ، الدعاء ٣١ : ١٧٥ .
- (٢) من لا يحضره الفقيه (الصدوق) ١ : ١٨٤ ، ح ٨٧٥ .
- (٣) الكافي (الكليني) ٣ : ٣٠٣ ، ح ٧ . الوسائل (الحرّ العاملي) ٥ : ٤٥١ ، ب ٤٢ من أبواب الأذان والإقامة ، ح ١ .
- (٤) بل قد استفاد منها الوجوب بعض علمائنا كالشيخ الحر العاملي رحمته الله ، إلا أنّ هذه الاستفادة ممنوعة من جهات :
الأولى : سياق الأمر بالصلاة على النبي صلى الله عليه وآله مساق الأمر بإفصاح الألف والهاء ، وهو قرينة لإرادة الإستحباب منه ، إلا بناءً على استفادة الوجوب في صيغة الأمر من حكم العقل لا من إطلاق الصيغة .
الثانية : أنّه لو كان واجباً لغداً واضحاً يعرفه كلّ أحد حتى النساء والصبيان فضلاً عن العلماء ؛ لكثرة دوران المسألة والإبتلاء بها ، فكيف خفيّ هذا على جلّ فقهاءنا ، بحيث لم يذهب إلى الوجوب إلا من أشير إليهم . قال في كشف الغطاء (٢ : ٣١١ - الطبعة القديمة) : « إنها لا تجب من دون موجب خارجي ، وأنما هي سنّة كما يظهر من الاجماع تحصيلاً فضلاً عن النقل ، ومن السيرة القاطعة ؛ إذ لو كانت واجبةً لنادى بها الخطباء في خطبهم والعلماء في كتبهم ، ولكثرَت عليها التعزيرات والتأديبات ، ولكانت أظهر من وجوب سجود التلاوة وردّ السلام وغيرهما ... وكان يجب أن يعلم بذلك النساء والصبيان وكلّ إنسان » .
الثالثة : استقرار السيرة العملية بين المسلمين على عدم الإلتزام بالصلاة عليه صلى الله عليه وآله عند ذكره في القرآن والأدعية والزيارات والروايات والأذان والإقامة وما شاكل ذلك .
- (٥) الوسائل (الحرّ العاملي) ٧ : ٢٠١ ، ب ٤٢ من أبواب الذكر ، ح ١ .
- (٦) المصدر السابق ٦ : ٣٢٦ ، ب ٢٠ من أبواب الركوع ، ح ١ .
- (٧) المصدر السابق ٧ : ١٩٣ ، ب ٣٤ من أبواب الذكر ، ح ٤ .
- (٨) المصدر السابق ٢٠٢ ، ب ٤٢ من أبواب الذكر ، ح ٣ .
- (٩) المصدر السابق : ح ٩ .
- (١٠) الارشاد (المفيد) ٢ : ١٦٩ .
- (١١) الوسائل (الحرّ العاملي) ٧ : ٢٠٦ ، ب ٤١ من أبواب الذكر ، ح ١٣ .

- (١٢) المصدر السابق : ١٥١ ، ب ٢ من أبواب الذكر ، ح ٢ .
- (١٣) المصدر السابق : ٩٣ ، ب ٣٤ من أبواب الذكر ، ح ٤ .
- (١٤) المصدر السابق : ١٩٨ ، ب ٣٧ من أبواب الذكر ، ح ١ .
- (١٥) قال الإمام الخوئي تقضى : « قد ثبتت الملازمة الخارجية بينهما المستفادة من جملة وإفرة من النصوص المروية من طرق العامة والخاصة ، وفي بعضها النهي عن الصلاة البتراء ، وهي بأجمعها مذكورة في باب ٤٢ من الذكر من كتاب الوسائل (٧ : ٢٠١) ، وذكر أكثرها السيوطي (الدر المنثور ٦ : ٦٤٦) وغيره من العامة ، حتى أن ابن حجر ... روى في صواعقه عن رسول الله ﷺ أنه قال : لا تصلُّوا عليَّ الصلاة البتراء ، فقالوا : وما الصلاة البتراء ؟ قال : تقولون (اللهم صلِّ على محمد) وتمسكون ، بل قولوا : اللهم صلِّ على محمد وآل محمد (الصواعق المحرقة : ٢٢٥) . فالمستفاد من هذه النصوص تبعيَّة الآل ودخول العترة في كيفية الصلاة عليه ، وأنه كلُّما ورد الأمر بالصلاة عليه لا تتأدى الوظيفة إلا مع ضم الآل ، ولا يجزى تخصيصه بالصلاة وحده ، فهما متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر . وهذه الملازمة بمكان من الوضوح لدى الفريقين ، حتى قال الشافعي - ونعم ما قال - : كفاكم من عظيم القدر (الفخر) أنكم * من لم يصلِّ عليكم لا صلاة له . غير أن بعض المعاندين من النصاب (خذلهم الله تعالى) أصبروا على تركه عناداً للحق وأهله ، وقد ذكر الصدوق (عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢ : ٢٧٩ / ٣) عن بعض مشايخه ، وهو الضبي (ضاعف الله في عذابه) : إني ما رأيت أنصب منه ، كان يقول : اللهم صلِّ على محمد منفرداً (بقيد الانفراد) . - وأضاف تقضى - وكيفما كان : فهذه النصوص إن دلَّت على النهي عن التفكيك وحرمة الصلاة عليه من دون ضمن الآل ، ويؤكدُ التعبير بـ (أبعد الله) في لسان بعضها فالأمر واضح ، وإلا فلا أقلَّ من دلالتها على عدم الأمر بالصلاة عليه وحده ، وأنه مهما تعلق الأمر بالصلاة عليه فلا ينفك عن ضم الآل ، ولا يتحقق بدونه الامتثال ، على أن الحكم من المتسالم عليه بين الأصحاب ، ولا قائل بالفصل من أحد * . مستند العروة الوثقى (الصلاة) = موسوعة الإمام الخوئي تقضى ١٥ : ٢٥٥ - ٢٥٦ .
- (١٦) الروضة البهية (الشهيد الأول) ١ : ٣٤٥ ، ومثله في مصباح المنهاج (للسيد محمد سعيد الحكيم) ٢ : ١٥١ .
- (١٧) الوسائل (الحرِّ العاملي) ٧ : ٢٠١ ب ٤١ من أبواب الذكر ح ١ .
- (١٨) جواهر الكلام (النجفي) ١٠ : ٢٥٥ ، ٢٥٦ .
- (١٩) مصباح المتجهد (الطوسي) : ٧١٠ .

- (٢٠) كشف اللثام (الفاضل الهندي) ٣ : ٣١٧ .
- (٢١) مصباح الفقيه (الهمداني) ٢ ق ٢ : ٧٠٣ .
- (٢٢) جواهر الكلام (النجفي) ١٤ : ٨١ .
- (٢٣) الوسائل (الحرّ العاملي) ٥ : ٢٤٦ ، ب ٤٠ من أبواب أحكام المسجد ، ح ١ .
- (٢٤) المصدر السابق : ٢٤٥ ، ب ٣٩ من أبواب أحكام المسجد ، ح ٣ .
- (٢٥) هذا ، والحسين الراوي عنه فضالة بن أيوب مشترك بين ثلاثة ، أحدهم مجهول لا أقل ، وهم الحسين بن عثمان والحسين بن عبد الله الأرجاني والحسين بن أبي العلاء .
- إلا أن أمر هذا الإشتراك سهل ؛ ذلك لأنّ الحسين الراوي عن سماعة هو خصوص ابن عثمان الثقة كما أنّه هو من يروي عنه فضالة بكثرة بلغت تسعين مورداً .
- (٢٦) الوسائل (الحرّ العاملي) ٥ : ٢٤٥ ، ب ٣٩ من أبواب أحكام المسجد ، ح ٢ .
- (٢٧) الكافي (الكليني) ٤ : ٥٥٤ .
- (٢٨) مستدرک الوسائل (النوري) ٤ : ٦١ ، ب ٣٤ من أبواب الأذان والإقامة ، ح ١١ .
- (٢٩) الصلاة على النبي ﷺ (لفريد بن محمد فويله) : ٣٥ .
- (٣٠) نيل الأوطار (الشوكاني) ٢ : ٣٩ .
- (٣١) فقه السنّة (سيد سابق) ١ : ١١٥ ، والفتوى بالاستحباب من فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية ، (يلاحظ ما جمعه أحمد بن عبد الرزاق الدويش لتلك الفتاوى ٦ : ٩٣ ، ٩٤) ، وفي ذيل تلك الفتوى ما يلي : « ويكون ذلك بصوت منخفض بحيث يسمعه من حوله ، أمّا جهر المؤذّن بها مع الأذان فبعدة لا أصل لها في الشرع المطهر » .
- (٣٢) الوسائل (الحرّ العاملي) ٥ : ٤٣٤ ، ب ٢٩ من أبواب الأذان والإقامة ، ح ٥ ، ٤ .
- (٣٣) المصدر السابق .
- (٣٤) الذكرى (الشهيد الأول) ٣ : ٢٣٣ .
- (٣٥) مدارك الأحكام (العاملي) ٣ : ٢٧٥ .
- (٣٦) الحقائق الناضرة (البحراني) ٧ : ٣٧٠ .
- (٣٧) لاحظ معجم رجال الحديث (الخوئي) ١٥ : ١٠٠ . مستند العروة الوثقى (الصلاة) ٢ : ٤٠٠ .
- (٣٨) كشف اللثام (الفاضل الهندي) ٣ : ٣٩١ .
- (٣٩) الإستبصار (الطوسي) ٤ : ٣٠٥ .
- (٤٠) معجم رجال الحديث (الخوئي) ١٦ : ٩٩ .

- (٤١) كتاب الرجال (ابن داود) : ٨٢ .
- (٤٢) الحقائق الناضرة (البحراني) : ٨ : ٣٦٧ ، ٣٦٨ .
- (٤٣) مستند الشيعة (النراقي) : ٥ : ٣٨٥ .
- (٤٤) الوسائل (الحرّ العاملي) : ٦ : ٢٧٧ ، ب ٩ من أبواب القنوت ، ح ٤ .
- (٤٥) المصدر السابق : ح ١ .
- (٤٦) المصدر السابق : ح ٣ .
- (٤٧) المصدر السابق : ح ٢ .
- (٤٨) المصدر السابق : ح ٥ .
- (٤٩) ذكرى الشيعة (الشهيد الأول) : ٣ : ٣٨٠ ، مستدلاً بالروایتين أ ، ب .
- (٥٠) الحقائق الناضرة (البحراني) : ٨ : ٢٦٨ ، ٢٦٩ مستدلاً بالرواية د .
- (٥١) مستند الشيعة (النراقي) : ٥ : ٢٢٥ ، مستدلاً بالروایتين ب ، د .
- (٥٢) العروة الوثقى (اليزدي) : ٢ : ٥٥٣ (طبعة جماعة المدرّسين المحشّاة بتعليقات ١٥ من الأعلام) .
- (٥٣) الوسائل (الحرّ العاملي) : ٦ : ٣٢٦ ، ب ٢٠ من أبواب الركوع ، ح ١ .
- (٥٤) المصدر السابق : ح ٢ .
- (٥٥) المصدر السابق : ح ٤ .
- (٥٦) المصدر السابق : ح ٣ .
- (٥٧) المصدر السابق .
- (٥٨) سداد العباد (حسين العصفور) : ١ : ١٧٣ .
- (٥٩) النفحة القدسية (حسين العصفور) : ٥٠ .
- (٦٠) الدروس الشرعية (الشهيد الأول) : ١ : ١٨٥ .
- (٦١) كشف الغطاء (الجناجي) : ١ : ٢٤٧ ، (الطبعة القديمة) .
- (٦٢) الوسائل (الحرّ العاملي) : ٦ : ٤٦٦ ، ب ٢٢ من أبواب التعقيب ، ح ٦ . الخصال (الصدوق) : ٥٩٣ .
- (٦٣) واشتماله على القاسم بن يحيى وجده الحسن بن راشد لا يخدم فيه ، فإن القاسم وجده ثقتان ؛ لقول الصدوق في الفقيه في ذيل زيارة نقلها عن الحسن بن راشد : « وقد أخرجت في كتاب الزيارات ، وفي كتاب مقتل الحسين عليه السلام أنواعاً من الزيارات ، واخترت هذه لهذا الكتاب لأنها أصح الزيارات عندي من طريق الرواية ، وفيها بلاغ وكفاية » . وللصدوق في مشيخة الفقيه إلى الحسن بن راشد سندان يشتمل كل منهما على القاسم ابن يحيى ، وهذه العبارة ظاهرة في توثيق رجال طريق الزيارة ، وإن جعلها السيد في ترجمة القاسم بن يحيى من المعجم مؤيدة ، على أن الحسن بن راشد ممن تكرر من ابن أبي عمير الرواية عنه ، فيعود فرداً لكبرى وثاقة مشايخ الثقات الثلاثة .

- (٦٤) الوسائل (الحرّ العاملي) ٦ : ٤٦٥ ، ب ٢٢ من أبواب التعقيب ، ح ٣ .
- (٦٥) المصدر السابق : ٤٦٠ ، ب ١٨ من أبواب التعقيب ، ح ٧ .
- (٦٦) المصدر السابق : ٤٧٣ ، ب ٢٤ من أبواب التعقيب ، ح ١٣ .
- (٦٧) مفاتيح الجنان (عباس القمي) : ١٠٨ .
- (٦٨) لاحظ بحوث في علم الرجال (للشيخ المحسني) : ٥٠٤ .
- (٦٩) العروة الوثقى (اليزدي) ٢ : ٦١١ ، (طبعة جماعة المدرّسين المحشّاة بتعليقات ١٥ من الأعلام) .
- (٧٠) الوسائل (الحرّ العاملي) ٧ : ٧٩ ، ب ٣١ من أبواب الدعاء ، ح ١ .
- (٧١) المصدر السابق : ح ٢ .
- (٧٢) المصدر السابق ٨ : ١٢٩ ، ب ٢٨ من أبواب بقية الصلوات المندوبة ، ح ٣ .
- (٧٣) المصدر السابق ٧ : ٩٢ ، ب ٣٦ من أبواب الدعاء ، ح ١ .
- (٧٤) المصدر السابق : ح ١٤ .
- (٧٥) المصدر السابق : ٨٠ ، ب ٣١ من أبواب الدعاء ، ح ٧ ، ٦ ، ٤ . والوسائل ٧ : ٧٤ ، ب ٢٩ من أبواب الدعاء ، ح ٤ . و ٩٢ ، ب ٣٦ من أبواب الدعاء .
- (٧٦) المصدر السابق : ٩٣ ، ب ٣٦ من أبواب الدعاء ، ح ٥ .
- (٧٧) المصدر السابق : ح ٦ .
- (٧٨) المصدر السابق : ح ١١ .
- (٧٩) المصدر السابق : ح ٧ .
- (٨٠) ولا يضر بسندها اشتماله على سهل بن زياد وجعفر بن محمد الأشعري ، فإنّ الثاني ممن روى عنه صاحب النوادر ولم يُستثنَ ، بناءً على اتحاده مع جعفر بن محمد القمي الوارد في النوادر ، والكبرى تامّة ؛ فإنّ الظاهر اعتماد ابن الوليد على روايات من لم يستثنهم من مشايخ ابن يحيى ، وأما سهل فالذي تسكن النفس إليه هو وثاقته ، ولو لجهة إكثار الأجلاء من الرواية عنه ، كما أن رواياته - رغم كثرتها في الفروع والأصول - سالمة من الغرابة والشذوذ والتهاافت .
- (٨١) الوسائل (الحرّ العاملي) ٧ : ٩٤ ، ب ٣٦ من أبواب الدعاء ، ح ٨ .
- (٨٢) المصدر السابق : ح ١٥ .
- (٨٣) أمّا الأولى فطريق الكليني ضعيف بأبي عمران الأزدي وهو موسى بن رنجويه ، وعبد الله بن الحكم وهو الأرمني ، فقد ضعفهما النجاشي .
- وأما طريق الصدوق في (ثواب الأعمال) فلمجهولية حال موسى بن عمران الذي يروي عن النوفلي .

وأما الثانية فلمجهولية أسيد بن زيد وأحمد بن محمد بن يحيى وهو الحازمي . ومجهولية حال محمد بن مروان ، وهو البصري بقرينة رواية أسيد عنه وروايته عن الصادق عليه السلام .

(٨٤) مستدرك الوسائل (النوري) ١ : ٣٧١ (٥ : ٢٢٦) ، ب ٣٤ من أبواب الدعاء ، ح ١٠ .

(٨٥) المصدر السابق : ٣٨٩ ، ب ٣١ من أبواب الذكر ، ح ٦ .

(٨٦) الوسائل (الحرّ العاملي) ٨ : ٦٨ ، ب ١ من أبواب صلاة الإستخارة ، ح ١٣ .

(٨٧) المصدر السابق : ٦٥ ، ب ١ من أبواب صلاة الإستخارة ، ح ٧ .

(٨٨) نهاية الإحكام (العلامة الحلي) ٢ : ٥١ .

(٨٩) ذكرى الشيعة (الحرّ العاملي) ٤ : ١٤٩ .

(٩٠) الوسائل (الحرّ العاملي) ٧ : ٣٨٦ ، ب ٤٣ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها ، ح ١ .

(٩١) المصدر السابق : ح ٥ .

(٩٢) ولا يذهب عليّ أن أشير إلى أن عمرو بن عثمان الذي روى عنه سهل بن زياد هو عمر ابن عثمان الأزدي الثقفي الخزاز الثقة : إذ هو الذي يروي عنه سهل دون غيره ، وأما

علي بن محمد الذي روى عنه الكليني هذه الرواية وغيرها الكثير فمنصرفه - بنظر السيد الخوئي - تدلّ - هو علي بن محمد بن بندار الثقة ، وقد علل ذلك بأن الكليني عليه السلام قد روى عنه صريحاً في ثلاثة وثلاثين مورداً في الأطعمة والأشربة [معجم رجال الحديث ١٣ : ١٣٦] .

ولكن المتّجه هو كون المنصرف إليه هو علي بن محمد بن إبراهيم علان الكليني . وإن قال السيد الخوئي تدلّ حينما تعرّض لهذا العنوان : « ولكنّه لم نظفر لا في الكافي ولا في غيره برواية محمد بن يعقوب عنه » [معجم رجال الحديث ١٣ : ١٣٧] ؛ والسرّ في كون علان هو منصرف عنوان علي بن محمد المزبور هو أن أحد أفراد العدة التي تروي عن سهل بن زياد في مئات الروايات هو علي بن محمد بن إبراهيم علان الكليني ، وهذه الروايات مبنوثة في كتاب الكافي أجمع ، وأين من هذا روايات علي بن محمد بن بندار في ثلاثة وثلاثين مورداً في خصوص كتاب الأطعمة والأشربة ؟ ! هذا وعلان شيخ جليل من مشايخ الكليني ثقة عين ، وهو خال الكليني ، وروى عنه كثيراً ، كما قال السيد البروجردي عليه السلام في المقدمة الرابعة في ترتيبه لأسانيد الكافي عندما يصل إليه في الرقم (٢٤) ، ثم لاحظ كلامه في ابن بندار تحت الرقم (٢٥) .

(٩٣) الوسائل (الحرّ العاملي) ٧ : ٣٨٦ ، ب ٤٣ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها ، ح ٦ .

(٩٤) المصدر السابق : ح ٧ .

- (٩٥) المصدر السابق : ٣٨٧ ، ح ٣ .
(٩٦) المصدر السابق : ح ٤ .
(٩٧) وكون محمد بن الفضيل ممن تعارض فيه التضعيف والتوثيق لا يضير بوثاقته بعد عدم عود تضعيفه شهادةً على خلاف الشهادة بالوثاقة ؛ فإن تضعيفه محتفٌ بما يصلح قرينة على أنه راجعٌ إلى عقيدته ومذهبه ، وهو رميه بالغلو ، وهذه نكتةٌ سيّالة .
هذا ، والحسن بن علي الراوي عن ابن الفضيل هو الوشاء الثقة بقرينة روايته عنه خاصة .
(٩٨) الوسائل (الحرّ العاملي) ٦ : ٤٧٩ ، ب ٢٥ من أبواب التعقيب ، ح ١٣ .
(٩٩) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام : ١٣٩ ، عنه المستدرك (النوري) ٥ : ١٠٩ ، ب ٣٠ من أبواب التعقيب ، ح ١ .
(١٠٠) الوسائل (الحرّ العاملي) ٧ : ٢٠٤ ، ب ٤٢ من أبواب الذكر ، ح ٨ .
(١٠١) المصدر السابق : ح ١٢ .
(١٠٢) مستند العروة الوثقى (الصلاة) ٤ : ٤٢٦ .
(١٠٣) فإنّ عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري الذي يروي عنه الصدوق بكثرة قد ترضى عنه بكثرة ، وهو مما ينبأ عن حسن حاله .
كما أنّ علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري الذي يروي عنه عبد الواحد - هو الآخر - حسن الحال لو لم يكن ثقة ؛ إذ عليه اعتمد أبو عمرو الكشي في كتاب الرجال كما قال النجاشي [معجم رجال الحديث (الخوئي) ١٢ : ١٧٤ (٨٤٣)] . ولا يرد عليه ما ذكره النجاشي في ترجمة الكشي أنّه يروي عن الضعفاء كثيراً ؛ للبون الشاسع بين الرواية عنه محضاً وبين الإعتماد عليه ، وغير بعيدٍ استفادة حسن حاله من توصيف الشيخ إياه في رجاله بأنّه فاضل . كما أنّه ناقل كتب أستاذه الفضل بن شاذان ومعتمده ، هذا كلّ ما يرجع إلى سندهما .
(١٠٤) الأنوار الوضيئة (للشيخ حسين العصفور) : ١٨٦ ، وهو أحد حملي صاحب الوسائل ، وحمله الآخر هو الإستحباب المؤكّد في ذيل حسنة الفضل .
(١٠٥) عيون أخبار الرضا (الصدوق) ٢ : ١٣٢ .
(١٠٦) المصدر السابق .
(١٠٧) المغني (المقدسي) ١١ : ٥ .
(١٠٨) المجموع (النوري) ٨ : ٤١٢ .
(١٠٩) تذكرة الفقهاء (العلامة الحلي) ٨ : ٣١٨ .

- (١١٠) الوسائل (الحرّ العاملي) ١٢ : ٩٤ ، ب ٦٣ من أبواب أحكام العِشرة ، ح ١ .
 (١١١) المصدر السابق : ح ٢ .
 (١١٢) المصدر السابق : ح ٣ .
 (١١٣) عدة الأصول (الطوسي) ١ : ١٥٤ .
 (١١٤) المجموع (النووي) ٨ : ٤١٢ .
 (١١٥) الوسائل (الحرّ العاملي) ١٢ : ٩٤ ، ب ٦٣ من أبواب أحكام العِشرة ، ح ٤ .
 (١١٦) المصدر السابق ٧ : ٢٧١ ، ب ١٨ من أبواب قواطع الصلاة ، ح ٣ .
 (١١٧) المصدر السابق : ح ٤ .
 (١١٨) المصدر السابق ١٢ : ٩٥ ، ب ٦٤ من أبواب أحكام العِشرة ، ح ١ .
 (١١٩) الحقائق الناضرة (البحراني) ٩ : ٩٧ .
 (١٢٠) رياض المسائل (الطباطبائي) ١١ : ٣٠ .
 (١٢١) جواهر الكلام (النجفي) ٢٩ : ٤٢ .
 (١٢٢) العروة الوثقى (اليزدي) ٥ : ٤٨٨ .
 (١٢٣) الوسائل (الحرّ العاملي) ٢ : ١٧١ ، ب ١١٤ من أبواب آداب الحَمَام ، ح ٣ .
 (١٢٤) المصدر السابق : ح ١ .
 (١٢٥) كشف الغطاء (الجنائي) ٢ : ٣١١ (الطبعة القديمة) .
 (١٢٦) الوسائل (الحرّ العاملي) ٧ : ١٩٨ ، ب ٣٧ من أبواب الذكر ، ح ١ .
 (١٢٧) كشف الغطاء (الجنائي) ٢ : ٣١١ (الطبعة القديمة) .
 (١٢٨) الوسائل (الحرّ العاملي) ٧ : ١٩٩ ، ب ٣٨ من أبواب الذكر ، ح ١ .
 (١٢٩) المصدر السابق ٦ : ٧٢ ، ب ٢٠ من أبواب القراءة في الصلاة ، ح ٥ . الخصال (الصدوق) : ٥٩٢ . البحار (المجلسي) ١٠ : ١٠٦ .
 (١٣٠) مصباح المتهجّد (الطوسي) : ٩٨ .
 (١٣١) فلاح السائل (البهائي) : ٢٣٠ . عنه البحار (المجلسي) ٨٣ : ٩٦ ، ح ٦ . وعنه المستدرک (النوري) ٥ : ١٠٠ ، ح ٦ . وفيهما (سبعين منها للآخرة وثلاثين للدينيا) .
 (١٣٢) لاحظ معجم رجال الحديث (الخوئي) ٢ : ٢٨٨ (٨٧١) . فلاح السائل (المقدّمه) : ١٣ - ١٤ .
 (١٣٣) ثواب الأعمال (الصدوق) : ١٥٦ ، ح ١ . عنه البحار (المجلسي) ٨٣ : ٩٥ ، ح ٣ .
 (١٣٤) كتاب الدعوات ، ٨٤ ، ح ٢١٤ . وعنه في البحار (المجلسي) ٧٣ : ٢٢٠ ، ح ٣١ .
 (١٣٥) الوسائل (الحرّ العاملي) ٦ : ١٧٥ ، ب ٢٠ من أبواب الدفن ، ح ٥ .

- (١٣٦) مصباح المتهجد (الطوسي) : ٦٧٦ .
- (١٣٧) مناسك الحج (للسيد السيستاني) : ٢٣٠ . مناسك الحج (للوحيد الخراساني) : ١٩٣ .
- مناسك الحج (للميرزا جواد التبريزي) : ٢٢٤ .
- (١٣٨) الوسائل (الحرّ العاملي) ١٢ : ٣٤٠ ، ب ١٦ من أبواب الإحرام ، ح ١ .
- (١٣٩) شرائع الإسلام (المحقق الحلي) ١ : ٢٠٧ .
- (١٤٠) كشف اللثام (الفاضل الهندي) ٥ : ٤٥٩ .
- (١٤١) الروضة البهيّة (الشهيد الثاني) ١ : ٥٠٦ (طبعة مجمع الفكر) .
- (١٤٢) الوسائل (الحرّ العاملي) ١٣ : ٣٣٦ ، ب ٢١ من أبواب الطواف ، ح ١ .
- (١٤٣) فإنّ عبد السلام هذا حسن الحال بشهادة ابن شهر آشوب في المناقب بأنّه من خواص أصحاب الصادق عليه السلام ، ويشهد لهذا ما رواه الكشي بإسناد معتبر عن بكر بن محمد الأزدي قال : وزعم لي زيد الشحام قال : إنّي لأطوف حول الكعبة وكفّي في كفّ أبي عبد الله عليه السلام فقال : « ودموعه تجري على خديّ ، فقال : يا شحام ما رأيت ما صنع ربّي إلي ، ثم بكى ودعا ، قال لي : يا شحام إنّي طلبتُ إلى إلهي في سدير وعبد السلام بن عبد الرحمن ، وكانا في السجن ، فوهبهما لي وخلّي سبيلهما » [معجم رجال الحديث (الخوئي) ١٠ : ٢١] .
- وعلي بن محمد القتيبي الواقع في السند لو لم يكن ثقة ، فهو حسن الحال كما تقدّم في المورد الحادي عشر فلاحظ ، وهذا النقل دالٌّ على أنّ عبد السلام محل عطف وعناية الإمام عليه السلام . هذا ما يرجع إلى السند .
- (١٤٤) الوسائل (الحرّ العاملي) ١٣ : ٣٣٦ ، ب ٢١ من أبواب الطواف ، ح ٢ .
- (١٤٥) المصدر السابق : ح ٣ .
- (١٤٦) مناسك الحج (للسيد الكلبايكاني) : ١١٤ . مناسك الحج (للسيد السيستاني) : ٢٤٣ .
- مناسك الحج (للوحيد الخراساني) : ٢٠٥ . مناسك الحج (للميرزا جواد التبريزي) : ٢٣٨ .
- (١٤٧) الوسائل (الحرّ العاملي) ١٣ : ٣٣٣ ، ب ٢٠ من أبواب الطواف ، ح ١ .
- (١٤٨) مصباح المتهجد (الطوسي) : ٦٨٣ .
- (١٤٩) الوسائل (الحرّ العاملي) ١٣ : ٤٢٣ ، ب ٧١ من أبواب الطواف ، ح ٣ .
- (١٥٠) مرآة العقول (المجلسي) ١٨ : ٥١ .
- (١٥١) الوسائل (الحرّ العاملي) ١٤ : ٢٠ ، ب ١١ من أبواب الوقوف بالمشعر ، ح ١ .

(١٥٢) وهذه الرواية قد رواها الصدوق بطريقه عن زرعة ، والطريق إليه صحيح رغم كون الراوي عن زرعة هو الحسين بن سعيد ، فإنّ النجاشي والشيخ وإن حكيا عن الحسين ابن يزيد السوراني (السوراني) إنكاره رواية الحسين عن زرعة [معجم رجال الحديث (الخوئي) ٥ : ٣٣٣ ، ٣٣٥ - ٣٣٦] ، إلا أنّ هذا الإنكار إمّا غير ثابت ، أو غير ضائر بالطريق ، أو هما معاً .

إمّا عدم الثبوت فلمجهولية السوراني ، وأمّا عدم الضائرية بالطريق : فلأنّه على تقدير عدم رواية الحسين عن زرعة فإنّ الحسين يروي عن زرعة بواسطة أخيه الحسن كما حكى عن السوراني نفسه ، فالطريق صحيح .

(١٥٣) النهاية (الطوسي) : ٢٥٢ .

(١٥٤) شرائع الإسلام (المحقق الحلي) ١ : ١٩١ .

(١٥٥) المهذب ١ : ٢٥٤ .

(١٥٦) الوسائل (الحرّ العاملي) ١٤ : ٢٠ ، ب ١١ من أبواب الوقوف بالمشعر ، ح ١ .

(١٥٧) النهاية (الطوسي) : ٢٦٦ .

(١٥٨) الروضة البهية (الشهيد الثاني) ١ : ٥٤٧ (طبعة مجمع الفكر) .

(١٥٩) الوسائل (الحرّ العاملي) ١٤ : ٦٥ ، ب ١٠ من أبواب رمي جمرة العقبة ، ح ٢ .

(١٦٠) المقنعة (المفيد) : ٤٢٧ .

(١٦١) مصباح المتجهد (الطوسي) : ٧٠٧ .

(١٦٢) الوسائل (الحرّ العاملي) ١٤ : ٤٨٧ ، ب ١٨ من أبواب العود إلى منى ، ح ١ .

(١٦٣) المصدر السابق : ٣٤٤ ، ب ٦ من أبواب المزار وما يناسبه ، ح ٤ ، ٥ . المستدرك

(النوري) ١٠ : ١٩٢ ، ب ٦ من المزار ، ح ٤ .

(١٦٤) كلمة للتقوى ٣ ق ٢ : ٥٤٨ ، م ١١٦٠ .

(١٦٥) المستدرك (النوري) ٢ : ١٩١ ، ب ٦ من أبواب المزار وما يناسبه ، ح ١ .

(المصدر السابق : ح ٦ .

(١٦٧) الوسائل (الحرّ العاملي) ١٤ : ٣٤٤ ، ب ٦ من أبواب المزار وما يناسبه ، ح ٤ ، ٥ .

المستدرك (النوري) ٢ : ١٩١ ، ب ٦ من أبواب المزار وما يناسبه ، ح ٤ .

(١٦٨) الوسائل (الحرّ العاملي) ١٤ : ٣٣٧ ، ب ٤ من أبواب المزار وما يناسبه ، ح ٢ .

(١٦٩) المصدر السابق : ٥٢٠ ، ب ٦٩ من أبواب المزار ، ح ٧ .

(١٧٠) كامل الزيارات (ابن قولويه) : ٢٤٥ .

(١٧١) كشف الغطاء (الجناجي) : ٣١١ (الطبعة القديمة) .

(١٧٢) الوسائل (الحرّ العاملي) ٧ : ١٥٢ ، ب ٣ من أبواب الذكر ، ح ٢ .

(١٧٣) هذا ، وفي الوسائل (حسين بن يزيد) ، والصحيح ما في الأصل - وهو الكافي - من أنّه حسين بن زيد ؛ إذ أنّ الحسين بن يزيد هو النوفلي وهو من أصحاب الرضا عليه السلام ، ولا يروي عن الصادق عليه السلام إلا بواسطة ، بخلاف الحسين بن زيد ، فإنّه ابن زيد بن علي ابن الحسين ، من أصحاب الصادق عليه السلام ، وهو وإن لم يرد فيه توثيق خاص ، إلا أنّه ممن روى عنه ابن أبي عمير وصفوان بن يحيى بسند صحيح ، ولما كانت كبرى وثاقة من روى عنه البزنطي أو هو أحد هذين - ثابتة ، فالحسين بموجب الصغرى والكبرى ثقة ، فالرواية معتبرة .

(١٧٤) المستدرک (النوري) ٢ : ١٩٠ ، ب ٤ من أبواب المزار وما يناسبه ، ح ٢ ، ٦ .

(١٧٥) مستدرک (النوري) ١ : ٤٠٢ ، ب ٤٣ من أبواب الذكر ، ح ١٣ . البحار (المجلسي) ٩٢ : ٦٨ .

(١٧٦) المستدرک ١ : ٣٩١ ، ب ٣١ من أبواب الذكر ، ح ٤١ .

(١٧٧) المخازن ١ : ٤٧٢ .

(١٧٨) مصباح المتهجد (الطوسي) : ٨٢٠ .

(١٧٩) الوسائل (الحرّ العاملي) ١٠ : ٥١١ ، ب ٣ من أبواب الصوم المندوب ، ح ١٠ .

(١٨٠) وظاهر الطريق اتصال الإسناد إلا أنّه مرسل ؛ إذ أنّ فضالة - وهو ابن أيوب - ليس من مشايخ أحمد بن محمد ، ولا توجد له رواية واحدة في الكتب الأربعة عنه ، بل إنّ جملة ممن رروا عن فضالة يروي عنهم أحمد بن محمد ، وهم الحسين بن سعيد وصفوان ابن يحيى والعباس بن معروف وعلي بن إسماعيل وعلي بن الحكم وعلي بن مهزيار ومحمد بن خالد ، وهذا ما يؤكّد الإرسال ، إلا أنّ هؤلاء كلّهم ثقات حتى علي ابن إسماعيل ، فهو علي بن إسماعيل بن شعيب الميثمي ، وفي حقّه قال الشيخ النجاشي عليه السلام : « كان من وجوه المتكلمين من أصحابنا ، كلّم أبا الهذيل والنظام » [معجم رجال الحديث (الخوئي) ١٢ : ٢٩٩ - ٣٠٠ (٧٩٤٣)] ، فان لم يستبطن هذا المدح وثاقته ، فيكفي لثبوتها رواية صفوان عنه ، بناءً على تمامية كبرى وثاقة من يروي عنه صفوان وأضرابه - كما هو الصحيح - ، وبعد كونهم ثقات أجمع ، وعدم احتمال رواية أحمد بن محمد بن فضالة بواسطة غير هؤلاء تعود الرواية مسندة ، ولمّا كان إسماعيل بن أبي زياد - وهو السكوني العامّي - ثقة ، فتكون الرواية موثقة . هذا كلّ بعد كون طريق الشيخ عليه السلام في فهرست والمشيخة إلى نوادر أحمد صحيحاً .

- (١٨١) الوسائل (الحرّ العاملي) ١٠ : ٤٤٠ ، ب ١٤ من أبواب الصوم المندوب ، ح ٢ .
- (١٨٢) المصدر السابق : ح ٦ .
- (١٨٣) المصدر السابق : ح ١ .
- (١٨٤) إلا أنّ في طريقها سالم بن عبد الرحمن ، ولم تثبت وثاقته ، فإنه وإن حكي عن ابن الغضائري توثيقه له بعد أن ضعّف ولده عبد الرحمن ، إلا أنه لا طريق لنا إلى ما يُنقل عن ابن الغضائري ، فلم يثبت به ضعف الولد ولا وثاقة الأب ، نعم لما كان الولد ممن صحت رواية ابن أبي عمير وصفوان عنه ، فهو ثقة ؛ لتامية الكبرى ، ولا يعارضها ما نقل عن ابن الغضائري ؛ لما تقدّم .
- (١٨٥) الوسائل (الحرّ العاملي) ٣ : ٦١ ، ب ٢ من أبواب صلاة الجنازة ، ح ٨ ، ٢ ، ٣ : ٨٩ ، ب ٧ ، ح ٣ .
- (١٨٦) الوسائل (الحرّ العاملي) ٦ : ٤٠٧ ، ب ١٠ من أبواب التشهّد ، ح ٣ ، ٢ ، ١ ، ٥ : ٤٦٨ ، ب ١ من أبواب أفعال الصلاة ، ح ١٠ .
- (١٨٧) المصدر السابق ٨ : ٢٣٤ ، ب ٢٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، ح ١ .
- (١٨٨) المصدر السابق ٧ : ٣٤٢ ، ب ٢٥ من أبواب صلاة الجمعة ، ح ١ ، ٢ .
- (١٨٩) البحار (المجلسي) ٥٠ : ٤٢ .
- (١٩٠) المصدر السابق ٧٣ : ٢٢٠ .
- (١٩١) المصدر السابق ١٧ : ٤٠٣ .
- (١٩٢) الوسائل (الحرّ العاملي) ٧ : ٢٠٣ ، ب ٤٢ من أبواب الذكر ، ح ٥ .
- (١٩٣) الأذكار النووية ١ : ٢٠٣ . نشر دار الهدى ، الرياض ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٨ ، تحقيق عبد القادر الارناؤوط .
- (١٩٤) الأذكار النووية : ٢٩٥ .
- (١٩٥) رسائل ومقالات ٣ : ٥٧١ - ٥٧٣ (التحريف في كتب الحديث والتاريخ) . كراس ظاهرة التحريف في التراث الإسلامي) : ٣١ - ٣٤ .

أساليب التدوين الفقهي

- القسم الثاني -

□ الشيخ صفاء الدين الخزرجي

استعرض هذا القسم من المقال ثلاثة من أساليب التدوين الفقهي .. وهي :
التدوين بلحاظ الحكم والتدوين بلحاظ المسائل المشككة والتدوين
بلحاظ علل الأحكام ..

٧- التدوين بلحاظ الحكم :

بمعنى أن يكون الأساس الوحيد في هذا النمط من التدوين هو ملاحظة الحكم الشرعي خاصّة دون ملاحظة الحيثيات الأخرى كالتفريع أو الاستدلال كما لاحظناه في النمطين السابقين ، فالحكم الشرعي هو محور البحث في هذا النمط من التدوين ، ويندرج تحته أربعة أنواع من أنواع التأليف الفقهي ، فهو بمنزلة الجنس لها ، وهذه الأنواع هي :

١ - الأشباه والنظائر .

٢ - القواعد الفقهية .

٣ - الفقه المأثور أو نصوص الأحكام .

٤ - الرسائل العملية .

والجامع بين هذه الأنواع هو لحاظ الحكم الشرعي ، لكن كل من زاوية معينة ، فالأشباه والنظائر من جهة تجميع متفرقات الحكم الشرعي ، والقواعد الفقهية من زاوية بيان الحكم الكلي ، والفقه المأثور أو الرسائل العملية من زاوية بيان الحكم الشرعي الجزئي .

أما الأشباه والنظائر فسيأتي بحثه لاحقاً ، وأما القواعد الفقهية والفقه المأثور فقد تقدّم بحثهما ، وأما الرسائل العملية فسنتكلم عنها فيما يلي :

الرسالة العملية :

لم يظهر مصطلح (الرسالة العملية) إلا في القرن الحادي عشر الهجري . وأما مضمونها وهو تدوين كتاب مستقلّ لبيان الحكم الشرعي للمكلفين في مختلف الأبواب الفقهية فهذا قد عرفه الوسط الشيعي بعد الغيبة الكبرى ؛ لاحتياج عامة المكلفين إلى دستور يرجعون إليه في أحكامهم واعتقاداتهم ، ولذا كانت بعض الكتب المدونة لهذا الغرض تشتمل على (الأصول والفروع) معاً .

تأريخ الرسائل العملية :

لعلّ أول كتاب - والله العالم - صنّف في هذا المجال هو كتاب (من لا يحضره الفقيه) للشيخ الصدوق ؛ وقد يبدو إدراج هذا الكتاب في هذا السياق غريباً إلى حدّ ما ، إلا أنّ مراجعة مقدّمة الكتاب تؤيد ذلك ، حيث ذكر الشيخ الصدوق أنّه طلب إليه الشريف أبو عبد الله المعروف بنعمة أن يصنف إليه كتاباً في الفقه والحلال والحرام ليكون مسعفاً له على شاكلة كتاب محمد بن زكريا الرازي (من لا يحضره الطيب) ، وذلك « ليكون إليه مرجعه . وعليه معتمده ، وبه أخذه ؛ ويشترك في أجره من ينظر فيه وينسخه ويعمل بمودعه ... فأجبتّه - والكلام

للشيخ الصدوق - ولم أقصد فيه قصد المصنفين في إيراد جميع ما روه ، بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به وأحكم بصحته وأعتقد أنه حجة فيما بيني وبين ربي ... » ^(١) ، فالغرض من تأليف الكتاب هو الغرض من الرسالة العملية ، وهو عمل المكلف بها ورجوعه إليها في قضايا الحلال والحرام ، كما ينبّه عليه نفس الاسم الذي اختاره له مصنفه (من لا يحضره الفقيه) .

نعم ، لغة هذا الكتاب هي لغة روائية تدخل في إطار الفقه المأثور ، ولذا وجد الفقهاء من بعده فيه ضالّتهم ، وهو اعتباره مرجعاً روائياً بعد أن كتبه مؤلفه ليكون مرجعاً فتوائياً ، لكن هذه جهة أخرى لا تخرج الكتاب عن الغرض الذي كُتب من أجله .

ولعل رسالة ابن بابويه إلى ولده الصدوق المسماة (بالشرائع) هي من هذا القبيل أيضاً .

ويأتي في هذا السياق أيضاً كتاب (المقنعة) للشيخ المفيد ، كما يفهم ذلك من مقدّمته أيضاً حيث ورد فيها أنه كتبه امتثالاً لطلب من سمّاه بالسيد الأمير الجليل الذي طلب إليه كتابة « مختصر في الأحكام وفرائض الملة وشرائع الاسلام » ، ليعتمده المرتاد لدينه ويزداد به المستبصر في معرفته ويقينه ويكون إماماً للمسترشدين ودليلاً للطالبيين ، وأميناً للمتعبدين ، يفرع إليه في الدين ، ويقضي به على المختلفين ، وأن أفتتحه بما يجب على كافة المكلفين من الاعتقاد الذي لا يسع إهماله البالغين » ^(٢) .

وليس كتاب (النهاية في مجرّد الفقه والفتوى) للشيخ الطوسي ببعيد عن سياق الرسالة العملية ، كما يوحيه الاسم الذي اختاره له مؤلفه ، ويؤيده موقع الشيخ الطوسي وزعامته التي تملّي أن يكون له مصنفاً يرجع إليه المكلفون غير مصنفاته العلمية مثل المبسوط والخلاف ونحوهما .

وعلى هذا الأساس كتب القاضي ابن البراج كتابه المهدب « ليكون - كما يقول في مقدمته - عذّة للأخوان - كثرهم الله - في الرجوع إليه للمعرفة بعباداتهم الشرعية وما عساه تلتبس عليهم في ذلك من المسائل الفقهية » (٣).

ولا نريد الاسترسال كثيراً في ذكر مؤلفات فقهاؤنا التي صنفت لعمال المكلفين ، وهي غير مؤلفاتهم الاستدلالية العلمية التي كتبوها لأضرابهم .

الرسائل العملية لدى المتأخرين :

شرع المتأخرون في كتابة (الرسالة العملية) بصيغتها المتداولة اليوم أو قريباً منها - لأنّ بعضها يقتصر على بعض الأبواب العبادية المهمّة كالصلاة والصوم ونحوهما - منذ القرن الحادي عشر الهجري وحتى القرن الحاضر ، وباللغات العربية والفارسية والأردو ، وذلك حسب لغة المقلّدين . ولعلّ أول من صنف الرسالة العملية - والله العالم - هو القاضي الشهيد السعيد نور الله التستري (١٠١٩ هـ) وتوجد نسختها في المكتبة الرضوية (٤) . ثم تلاه - حسب الظاهر - المحقق السبزواري صاحب (الذخيرة) والكفاية ، وتأريخ كتابة النسخة لرسالته العملية هو سنة (١٠٨٧ هـ) ، وهي فارسية مرتّبة على مقدّمة وأبواب ، وفي المقدّمة ذكر قليلاً من أصول الدين مختصرة ثم مسألة لزوم التقليد ، وفي الأبواب ذكر الأحكام الضرورية للدين من العبادات إلى كتاب الصوم ، ونسختها موجودة في (المكتبة الرضوية) وفي مكتبة (آل الخراسان) وقد كتبها إجابة لطلب الميرزا مهدي بن الميرزا رضا الحسيني الخراساني في سنة (١٠٨١ هـ) (٥) . ثم توالى الفقهاء بعد ذلك في كتابة الرسائل العملية لمقلّديهم .

وهناك نمط آخر من كتابة الرسالة ؛ وذلك من خلال كتابة التعليقة على متن أحد الرسائل العملية السابقة . ولعلّ السيد مهدي بحر العلوم هو أول من قام بذلك ، فإنّه لما ورد إلى خراسان طلب منه أهلها رسالة عملية يرجعون إليها ،

فكتب اختلاف فتاواه على حواشي الرسالة العملية للمحقق السبزواري (٦) .
وأشهر الرسائل العملية التي اعتنى الفقهاء غاية الاعتناء في التعليق عليها هي
(العروة الوثقى) للسيد كاظم اليزدي .

٨ - التدوين بلحاظ المسائل المشكلة (= العويص) :

وهو نحو من أنحاء التدوين الفقهي المتداول في العصور المتقدمة لعلم الفقه ،
ويعتمد هذا النمط على فرضيات معقدة يفرضها الفقيه أو السائل ثم يصير بصدد
الجواب عليها وتخريجها وتوضيحها وبيان صورها وحالاتها ، وهي بلا شك
تكشف عن قدرة عالية ونباهة في حلّ المشكلة من جهة الحكم والموضوع معاً .
وهي قد تستعمل لاختبار الفقيه الماهر أو لاجراج الخصم وكشفه ودحض مدّعاة .
ويصطلح على هذا النوع من المسائل (العويص أو المسائل العويصة) . وقد
دوّنت بعض المصنفات التي تحمل هذا الاسم . وهذا النمط من البحث لا شك أنّه
يثير فضول القارئ لمعرفة المشكلة وحلّها .

الأعلام المؤلّفون في المسائل العويصة :

١ - يبدو أنّ أول من صنّف في هذا النمط هو الشيخ المفيد (المتوفى ٤١٣ هـ)
تحت عنوان (مسائل العويص) ، وقد ذكر فيها (٨٩) مسألة غامضة في مختلف
الأبواب من النكاح والطلاق والحدود والديات والارث .

٢ - الشيخ القاضي ابن البراج الطرابلسي (المتوفى ٤٨١ هـ) الذي ضمّن
كتابه (جواهر الفقه) باباً تحت عنوان (باب في أعيان المسائل من العويص)
ذكر فيه عشرين مسألة مشكلة .

٣ - المسائل العويصة لابن أبي جمهور الإحسائي ، وقد وردت في جوامع
كلمه ، وهي جواب على مسائل وجّهت إليه . ذكرها الطهراني في الذريعة تحت
هذا العنوان . والظاهر أنّها في الفقه .

هذا ما وقفت عليه من مصادر ، وربما تكون هناك مصادر أخرى ، ولكنها بلا شك قليلة ومحدودة ، سيما مع توقّف هذا النمط من التدوين في الفترات الأخيرة والمعاصرة لتطوّر علم الفقه وحاجته إلى معالجة أمور أكثر أهمية وإلحاحاً في العصر الراهن ، فإنّ هذا النمط وإن كان ذا قيمة بحثية ولكنه في الوقت ذاته ربّما كان يمثّل لدى القدماء محطة ترويع للنفس وترويض للذهن معاً ، سيما وأنّ البحث الفقهي آنذاك قد أشبع كافة جوانب الحياة ، وأمّا اليوم فهو بحاجة إلى مزيد من البحث للجواب عن المستجدات ممّا تنعدم معه فرصة مثل هذه البحوث .

أهمية البحث في العويص :

قد يوحي كلامنا الآنّف بشيء من الازدراء والتقليل لأهمية البحث ، إلا أنّ هذا ليس مقصوداً ، وإنّما قصدنا الإشارة إلى أولويات البحث الفقهي ، فربّما هذه البحوث كانت في طبقة من سلّم أولويات البحث الفقهي لتحقيق أهداف معينة للباحث والفقيه قد لا تكون ضرورية بنظر الفقيه اليوم ، ولكن لا يمكن تصنيف جميع ما كتب في مسائل العويص في هذا الاطار ، إذ ثمة بحوث تندرج في هذا النمط من التدوين وإن لم تحمل اسمه وعنوانه ، ولكنها تلتقي معه في المحتوى والدلالة ، ألا وهي بحوث (الفقه الفرضي) الذي ظهر في فترة من فترات تاريخ الفقه سيما على وجه الخصوص - وربما الحصر - في الفقه الحنفي ، لاعتماده أدلّة تساعد على التشقيق والافتراض ، وأعني بها القياس والرأي ، فإنّ هذه الظاهرة هي في الحقيقة قد تلتقي في كثير من مسائلها وأبعادها مع طبيعة البحث في مسائل العويص .

ومع التطوّر المذهل والسريع في كافة المناحي والاتجاهات فإنّ مسؤولية البحث الفقهي تستدعي أمرين هامين ورسالتين خطيرتين :

١ - مواكبة هذا التطوّر والاجابة على متطلّباته الآنيّة سواء في مجال الحكم أو

بأقي المجالات .

٢ - إحياء الفقه الفرضي ، واستباق الزمن لتقديم حلول ومعالجات لموضوعات يتوقَّع حصولها وتحقيقها .

لكن مادام الفقه يراوح في مكانه في الأمر الأول فإنَّه لا تصل النوبة إلى الأمر الثاني . ومع ذلك فإنَّ ثمة محاولات في هذا المجال لبعض الفقهاء ، ولكن البحث يتطلب المزيد .

وإذا أردنا إخراج البحث في مسائل العويص من الأفق الضيق لهذا المنهج المتأطرَّ بالبُعد الفردي المبثلى به آنذاك ، كمسائل النكاح والطلاق والإرث أمثالها ، فلا بدَّ من رفع سقف البحث وتوسيع آفاقه بما يشمل (العويص) من مسائل السياسة والحكم والاجتماع والبيئة والنظام الدولي والعلاقات الدولية والتجارية والاقتصادية والحقوقية بكافة تشعباتها وأبعادها بما يشمل كافَّة المستجدات والتحديات المعاصرة التي تتطلب جواباً من الفقه والفقيه .

وقد ظهرت محاولات في هذا الاتجاه قدَّمت معالجات قيَّمة أثبتت جدارة البحث الفقهي في تقديم حلول وطروحات في بعض المستجدات والمجالات المستعصية والصعبة ، وعلى سبيل المثال نذكر ما كتبه السيد الشهيد الصدر في كتابه القيم (لمحة في دستور الجمهورية الاسلامية) الذي كتبه استجابة لطلب قدَّم إليه في بداية تأسيس الجمهور الاسلامية ، حيث قدَّم فيه تأسيساً نظرياً وتأصيلاً فقهيّاً لنظام الحكم الاسلامي المعاصر ، وكذا تأتي معالجاته الأخرى في الاقتصاد من خلال كتابه (اقتصادنا) حيث قدَّم فيه رؤية عن الاقتصاد الاسلامي طبقاً للشريعة الاسلامية .

وفي هذا السياق أيضاً تأتي نظرية ولاية الفقهية التي طرحها الامام الخميني تذكُّر كصياغة لنوع النظام الاسلامي في زمان الغيبة ، فهو في الحقيقة قد أجاب عن مشكلة أو (عويصة) في مجال نظام الحكم ، وتأتي أهمية معالجته في الجانب التطبيقي لهذه النظرية في خضمّ نظريات الحكم السائدة في عالمنا المعاصر ، وإلا فإنّ التأسيس للنظري للنظرية كان موجوداً لدى من سبقه من الفقهاء ، فتجديده جاء في الدعوة لإحياء هذه النظرية وتطبيقها وتعزيزها أيضاً من الناحية النظرية والفقهية .

إنّ حاجة الفقه اليوم إلى مثل هذه النظريات ممّا يصطلح عليه بـ (فقه النظرية) أمسى حاجة مؤكدة لا مفرّ عنها للإجابة على أسئلة كبيرة لم تجد جواباً شافياً سوى بعض المعالجات المحدودة التي قد تعتمد أحياناً الأصول العملية وأمثالها للخروج من مأزق الجواب ، وإلا فإنّ المنهج القائم غير كفيّل ولا مؤهل بالجواب على ذلك .

فإنّ العويص من المسائل المشكلة المعاصرة (= التحديات والمستجدات) وهي أكثر بكثير ممّا سبق في عهد الشيخ المفيد وابن البراج وغيرهما ، وهي بحاجة إلى (قدرات تنظيرية) لحلّ مشكلة الانسان في هذا العصر من وجهة نظر فقهية .

البحث في مسائل العويص وبعض التطبيقات :

بالعودة إلى نمط التدوين في مسائل العويص فيما قدّمه لنا الفقيهان الكبيران المفيد وابن البراج نسجّل بعض الاشارات العامة في بحثهما - سيما لدى الشيخ المفيد - ونضمّن البحث بعض التطبيقات والنماذج لهذا النمط من التدوين الفقهي :

١ - إنَّ أسئلة البحث وفرضياته قد تكون مطروحة من قبل الفقيه وقد تكون من قبل السائل ، وهذا يؤشّر إلى أهمية دور الفقيه في المبادرة إلى طرح أسئلة البحث والجواب عليها وعدم انتظار السؤال أو المشكلة من السائل ، فالفقيه يجب أن يعي مسؤوليته في البحث فيسبق إلى طرح التساؤلات ثم الحلول .

٢ - إنَّ تأريخ هذا البحث وبذوره الأولى ترجع إلى عصر الأئمة عليهم السلام ، فقد أجاب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام على قضايا مشكلة كثيرة سيما في مجال القضاء استعصى حلّها على غيره ، وهي مدوّنة ومسطّرة في كتب عديدة تناولت هذا الموضوع ، كما نلاحظ ذلك في أسئلة تمّ توجيهها إلى الأئمة من ولده عليه السلام ، كما في القضية المروية عن الإمام أبي جعفر الجواد عليه السلام التي سأله فيها يحيى بن أکثم القاضي بحضور المأمون العباسي ، وهي :

رجل نظر إلى امرأة أوّل النهار ، فكان نظره إليها حراماً ، فلمّا ارتفع النهار ، حلّت له ، فلمّا زالت الشمس حرمت عليه ، فلمّا كان وقت العصر حلّت له ، فلمّا غربت الشمس حرمت عليه ، فلمّا كان [وقت] العشاء الآخرة حلّت له ، فلمّا كان وقت انتصاف الليل حرمت عليه ، فلمّا اعترض الفجر حلّت له ، فلمّا ارتفع النهار حرمت عليه ، فلمّا وجبت الظهر حلّت له .

الجواب : « هذا رجل نظر في أوّل النهار إلى أمة قوم وهم لذلك كارهون ، أو نظر إليها بغير إذنهم متعمداً نظر شهوة فكان نظره حراماً ، فلمّا ارتفع النهار ابتاعها من القوم فحلّت له بالملك ، فلمّا زالت الشمس أعتقها لوجه الله تعالى فحرمت عليه بالعق ، فلمّا كان وقت العصر تزوّجها فحلّت له بالعقد ، فلمّا كان المغرب ظاهر منها فحرمت عليه بالظهار ، فلمّا كان وقت العشاء الآخرة كفر عن يمينه فحلّت له بالكفارة ، فلمّا كان نصف الليل طلقها تطليقة واحدة فحرمت عليه ، فلمّا كان عند الفجر راجعها فحلّت له ، فلمّا ارتفع النهار خلّعها فحرمت عليه ، فلمّا وجب الظهر استأنف العقد عليها بالنكاح فحلّت له » ^(٧) .

٣ - إنَّه قد تتعدّد الاجابة على المسألة الواحدة المفترضة ، فنرى الفقيه يعالج المشكلة المفترضة من عدّة زوايا وفي أكثر من معالجة ، وربّما تكون بعض هذه الاجابات والمعالجات موسّعة لتشمل فقه المذاهب الأخرى ، وهذا ينبع بالطبع من قدرة الفقيه الذاتية وهيمنته وكذلك مدى اطلاعه على فقه المدارس الفقهية الأخرى . فمثلاً نجد الشيخ المفيد يفترض الفرضية التالية : رجلين خطبا امرأة حرة مسلمة ، فساغ لها مناكة أحدهما ولم يحلّ لها مثل ذلك من الآخر ، وليس بينهما رحم يمنع من النكاح ولا خلاف في حرية ولا دين .

وعلاجاً لهذه الفرضية قدّم عشرة إجابات لها أكثرها من الفقه الامامي وبعضها ينسجم مع الفقه السنّي . والاجابات الواردة في كلامه هي :

الجواب الأول : هذا رجل له أربع نسوة ، فحرام عليه نكاح أخرى بالإجماع .

الجواب الثاني : ويحتمل أن يكون قد كان فجر بهذه المرأة في حال تبعلها ، فلا تحلّ له أبداً في قول آل الرسول ﷺ خاصة .

الجواب الثالث : ويحتمل أن يكون قد كان عقد عليها في عدّة من زوج ، ودخل بها جاهلاً ثمّ استبصر ، فاعتزلها ، فلمّا قضت العدّة خطبها مع الآخر الذي ذكرناه ، فلم تحلّ له بالإجماع من آل محمد ﷺ وقول بعض أهل الخلاف .

الجواب الرابع : ويحتمل أن يكون قد كان عقد عليها وهي في عدّة من زوج على بصيرة من أمرها ، فعقده باطل ، ولا تحلّ له أبداً على الخبر المأثور عن آل محمد ﷺ .

الجواب الخامس : ويحتمل أن يكون قد كان عقد عليها في الإحرام وهو عالم بذلك فعقده أيضاً باطل ، ولا تحلّ له أبداً على قول أهل الإمامة ، المروي عن آل الرسول ﷺ .

الجواب السادس : ويحتمل أن يكون قد كانت زوجته فيما سلف ، وبانت منه ثلاث مرّات على طلاق العدة بتسع تطليقات ، فلا تحلّ له أبداً بإجماع الإمامية عن أئمة الهدى عليهم السلام .

الجواب السابع : ويحتمل أن يكون قد كان فجر بابنها أو أبيها أو أخيها فأوقب ، فذلك يحرم نكاحها عليه وإن تاب ممّا سلف منه ، أو أقام عليه ، بإجماع آل الرسول عليه السلام ، وقد حكى مثله عن بعض أصحاب الحديث من أهل الخلاف .

الجواب الثامن : ويحتمل أن يكون قد كان زوجاً لأُمّها أو ابنتها ، وقد دخل بإحديهما ثمّ فارقها ، فلا تحلّ له لأجل ذلك بالإجماع .

الجواب التاسع : ويحتمل أن يكون عاقداً على إحدى أُمّهاتها أو بناتها أو أخواتها ، فلا يحلّ له مناكحتها وإن لم يكن بينها وبينه في نفسه رحم ، أو خلاف في حرّية أو دين .

الجواب العاشر : ويحتمل أن يكون قد كان فجر بأُمّها أو ابنتها ، فلا تحلّ له أبداً على قول بعض الشيعة وجماعة من أهل الخلاف ^(٨) .

٤ - قد تُفترض بعض الفرضيات في هذا الباب ولكن يتعدّر تكييفها والجواب عليها بناءً على الفقه الإمامي ، بل يتمّ ذلك بناءً على الفقه السنّي ، وهنا نجد صورة متداخلة من فقه العويص من جهة والفقه المقارن من جهة أخرى ، وكنموذج لذلك نجد ان الشيخ المفيد عقد باباً خاصاً تحت عنوان (باب من النوادر في عويص الأحكام على الوفاق والخلاف) أورد فيه صوراً وفرضيات عديدة نكتفي بذكر فرضية واحدة من ذلك .

« مسألة : في رجل جاء إلى قوم وهم يقسمون ميراثاً فقال لهم : لا تعجلوا بقسمة هذا الميراث ، فان لي امرأة غائبة ، فان كانت حيّة ورثت ولم أرث ، وان

كانت ميتة ورثت ولم ترث .

الجواب : هذه امرأة ماتت وتركت أختين لأب وأم ، وتركت أمًا ، وتركت أخاً لأب ، وهو متزوج أختاً لها لأمها ، فصار للأختين الثلثان وللأم السدس ، فان كانت الأخت من الأم في الحياة فلها السدس الباقي ، وان كانت ميتة فهو للأخ ؛ لأنه عسبة ، وهو الذي جاء إليهم ، وهذا الجواب على مذهب العامة دون الخاصة « (٩) .

وهناك فرضيات مركبة تتداخل فيها الصورة بين فقه المسائل المشكلة مع الفقه المقارن والفقه المنظوم ، ولا شك أنّ الجمع بين هذه الأساليب الثلاث يُنبئ عن إحاطة فقهية واسعة ، وهذا ما نلاحظه عند شيخنا المفيد الذي أورد بعض المسائل على هذه الشاكلة ، فقد ذكر في نفس الباب السابق مسألتين في الإرث من المسائل المشكلة سؤالاً وجواباً ، وكان سؤالها بصيغة الشعر وجوابها بصيغة النثر ، وكلا الجوابين لا يتمّان إلا على فقه السنة دون الامامية .

المسألة الأولى :

إسمع فريضة ذي لبّ تقولها	لتعلم اليوم من ذا يعرف الحيلة
ما أهل بيت ملوك مات سيدهم	فأصبحوا يقسمون المال والحيلة
فقلت امرأة من غيرهم لهم	إني سأسمعكم أعجوبة مثلاً
في البطن منّي جنين دام رشدكم	فأحرزوا المال حتى تعرفوا الحيلة
فإن ألد ذكراً فالمال مالكم	وإن ألد غيره أنثى فقد حصلا
لها من المال ثلث ليس يجهله	من كان يعرف قول الله إذ نزلا

الجواب : هذه امرأة توفيت وتركت زوجها وأمها واختها لأمها . فقلت امرأة

أبي الميتة : إني حامل . فان ولدت ذكراً لم يرث ؛ لأنه أخ لأب ، وإن ولدت أنثى ورثت ثلث المال على العول ؛ لأنها أخت لأب ولها النصف ثلاثة أسهم ، وللزوج النصف ثلاثة أسهم ، وللأم السدس سهم ، وللأختين للأم الثلث وهما سهمان ، فذلك تسعة أسهم ، ولها ثلاثة أسهم من تسعة ، وذلك ثلث المال ^(١٠) .

المسألة الثانية :

في رجل صحيح دخل على مريض فقال له أوص ، فقال : بم أوصي ؟ فإنما يرثني زوجتك ، وأختك ، وعمتك ، وخالتك ، وجدتك . وفي ذلك يقول الشاعر :

أتيت الوليد ضحى عائداً وقد خامر القلب منه السقاما
فقلت : لمن توصي فيما تركت ؟ فقال ألا قد كفيت الكلاما
ففي عميتك وفي جدتيك وفي خالتيك تركت السواما
وزوجاك حقهما ثابت واختاك منه تحوز السهاما
هنالك يابن أبي خالد ظفرت بعشر حوين السهاما

الجواب : هذا المريض تزوج جدتي الصحيح أم أبيه وأم أمه ، فأولد كل واحدة منهما ابنتين ، فابنتاه من جدته أم أبيه هما عمّتا الصحيح ، وابنتاه من جدته أم أمه ، هما خالتا الصحيح . وتزوج الصحيح جدتي المريض أم أبيه وأم أمه ، وتزوج أبو المريض أم الصحيح فأولدها ابنتين ، فقد ترك المريض أربع بنات وهما عمّتا الصحيح وخالتاه ، وترك جدته لأبيه وجدته لأمه وهما زوجتا الصحيح ، وترك امرأته وهما جدتا الصحيح ، وترك أخته لأبيه وهما أختا الصحيح لأمه ، فلبناته الأربع الثلثان ، ولزوجتيه الثمن ، ولجدتيه السدس ، ولأخته لأبيه ما يبقى [وهذه القسمة على مذاهب السنة دون الإمامية] ^(١١) .

٩ - التدوين بلحاظ علل الأحكام

وهو نمط آخر من أنماط التدوين الفقهي يُعنى ببيان العلل والحكم الواردة

للأحكام الشرعية في الأحاديث والنصوص الشرعية أو بحسب التعليقات العقلية .
وقد ظهر هذا النوع من التدوين في القرن الثالث الهجري .

المصنفون في علل الأحكام :

١ - علل الشرائع لأبي محمد المفضل بن عمر الجعفي الكوفي صاحب كتاب التوحيد [الذريعة ١٥ : ٣١٣] .

٢ - الفضل بن شاذان (المتوفى ٢٦٠ هـ) ، له كتاب (العلل) .

٣ - الشيخ محمد بن علي الصدوق (المتوفى حدود ٣٨٠ هـ) له كتاب (علل الشرائع والأحكام والأسباب) ذكر فيه علل الأحكام بحسب ما ورد في النصوص الشرعية ، وقد نقل فيه عن كتاب العلل للفضل بن شاذان كثيراً .

٤ - كتاب العلل ، غير مبوب للشيخ الصدوق أيضاً وهو غير (علل الشرائع) كما يظهر من تصريح النجاشي في تعداد فهرس كتب الصدوق [الذريعة ١٥ : ٣١٣] .

٥ - كتاب (علل الحج) أو (جامع علل الحج) للشيخ الصدوق أيضاً [الذريعة ١٥ : ٣١٣] .

٦ - كتاب العلل لأبي الحسن علي بن أبي سهل حاتم القزويني شيخ بعض مشايخ النجاشي ، وعبر عنه في (الاقبال) بـ (علل الشريعة) [الذريعة ١٥ : ٣١٢] .

٧ - كتاب العلل لمحمد بن خالد البرقي [الذريعة ١٥ : ٣١٣] .

٨ - كتاب العلل لمحمد بن علي بن إبراهيم بن محمد الهمداني وكيل الناحية [الذريعة ١٥ : ٣١٢] .

٩ - كتاب العلل لأحمد بن محمد بن الحسين بن علي بن فضال الفطحي

[الذريعة ١٥ : ٣١٢] .

١٠ - كتاب علل الشريعة للحسين بن علي بن شيبان القزويني من مشايخ الشيخ المفيد وأحمد بن عبدون [الذريعة ١٥ : ٣١٤] .

١١ - علل الصوم ، كبير - كما قاله النجاشي - لأحمد بن إسحاق بن عبد الله الأحوص الأشعري [الذريعة ١٥ : ٣١٤] .

١٢ - علل الفرائض والنوافل لمحمد بن الحسن بن عبد الله الجعفري يرويه عن الإمام الصادق (عليه السلام) [الذريعة ١٥ : ٣١٤] .

١٣ - كتاب العلل الكبير ليونس بن عبد الرحمن [الذريعة ١٥ : ٣١٤] .

١٤ - كتاب علل النكاح وتحليل المتعة ليونس بن عبد الرحمن .

١٥ - علل الوضوء للشيخ الصدوق [الذريعة ١٥ : ٣١٤] .

١٦ - علل الوضوء لحمدان بن إسحاق الخراساني [الذريعة ١٥ : ٣١٤] .

١٧ - إثبات العلل للحكيم الترمذي (المتوفى حدود ٣٢٠ هـ) من علماء الجمهور .

١٨ - كتاب الفوائد لابن قيم الجوزية (المتوفى ٧٥١ هـ) .

١٩ - كتاب (تعليل الأحكام) دراسة تحليلية معاصرة في تعليل الأحكام لمحمد مصطفى شلبي .

٢٠ - كتاب (تعليل الشريعة بين السنة والشريعة) دراسة مقارنة بين منهج ابن بابويه القمي (الشيخ الصدوق) في علل الشرائع والحكيم الترمذي في (إثبات العلل) لخالد الزهري .

وهناك مؤلفات أخرى تأتي في المرتبة الثانية من حيث مستوى التعليل

ووضوحه ، وهي المؤلفات التي تدرس أسرار بعض الأحكام أو الأبواب الفقهية من قبيل :

١ - أسرار الزكاة والصوم والحج للشهيد الثاني (المتوفى ٩٦٦ هـ) .

٢ - أسرار الصلاة لابن فهد الحلّي (المتوفى ٨٤١ هـ) .

٣ - أسرار الصلاة وأنوار الدعوات أو مختار الدعوات وأسرار الصلاة لعلي ابن طاووس الحلّي .

٤ - الحج وأسارره للحكيم الترمذي .

وليعلم أنّ للبحث في علل الأحكام علاقة وثيقة ببحث مقاصد الشريعة وبحث المصلحة . ولزيادة التفصيل في ذلك يراجع كتاب (تحليل الشريعة بين السنّة والشيعّة) لخالد الزهري .

الهوامش

(١) من لا يحضره الفقيه (الصدوق) ١ : ١ - ٢ .

(٢) المقتعة (المفيد) : ٢٧ .

(٣) المذهب (ابن البراج) ١ : ١٨ .

(٤) الذريعة (الطهراني) ١١ : ٢١٩ .

(٥) المصدر السابق : ٢١٣ .

(٦) المصدر السابق .

(٧) مصنّفات الشيخ المفيد (مسائل العويص) ٦ : ٢٦ .

(٨) مصنّفات الشيخ المفيد ٦ : ٢٣ .

(٩) المصدر السابق : ٥٧ .

(١٠) المصدر السابق : ٦١ .

(١١) المصدر السابق : ٥٩ .

دراسة في منهج كتاب المذهب للقاضي ابن البراج

□ الشيخ خليل الكريواني

يعدّ كتاب (المذهب) للقاضي ابن البرّاج أحد المصادر الفقهية القديمة
للإمامية . . وهذه الدراسة التي بين يديك تتناول التعريف بالكتاب
والمنهج المعتمد فيه من قبل مؤلفه . .

ترجمة المؤلّف :

هو سعد الدين عبدالعزيز بن نحرير بن البرّاج الطرابلسي ، يُكنّى بـ (أبي
القاسم) ، ويُعرف بـ (القاضي ابن البرّاج) (١) .

وُلد في مصر ، ولم يتوفّر لدينا اطلاع دقيق عن تاريخ ولادته إلا أنّ أصحاب
التراجم اتفقوا على أنّ وفاته كانت في سنة (٤٨١ هـ . ق) ، ومع الأخذ بنظر
الاعتبار أنّ عمره الشريف كان قرابة الثمانين عاماً فعليه يمكن القول بأنّ ولادته
كانت في حدود (٤٠٠ هـ . ق) .

هذا ، وقد ذكرت بعض كتب التراجم شخصية فقهية باسم (القاضي عزّ الدين
ابن عبدالعزيز بن أبي كامل الطرابلسي) ونسبوا له أكثر كتب (ابن البرّاج) .

وهنا لابد أن نرى هل إن هذا المذكور هو متحد مع (ابن البراج) المعروف والذي هو محلّ البحث ، أو هو شخص آخر ولكن وقع بين الشخصين تشابه في الاسم ؟

اختار بعض الرؤية الثانية وأنهما شخصان أحدهما غير الآخر ، وقالوا : إن ابن أبي كامل من الذين رووا عن (أبي الصلاح الحلبي) و (السيد المرتضى) و (الشيخ الطوسي) ، وله عدة تأليفات منها : (المهدب) و (الكامل) و (الموجز) و (جواهر الفقه) (٢) .

بل يعتقد بعض الذين ذهبوا الى وجود تشابه بين الشخصين في الاسم والمنصب أن ابن أبي كامل هو من جملة الراويين عن ابن البراج ، وأن نسبة كتب ابن البراج الى ابن أبي كامل اشتباه ناشئ من التشابه الاسمي بين الاثنين (٣) .

ومما يدعم هذه الرؤية أيضاً ورود الاسمين في سنيين لحديثين في كتاب الأربعين للشهيد الأول .

واختار آخرون الرؤية الأولى ؛ فإن بعض المعاصرين بعد أن أشار الى آراء أصحاب التراجم في هذا الشأن قوى الرأي القائل باتحاد الشخصين وأورد طائفة من الشواهد على ذلك ، منها :

١ - إن جميع الكتب التي نسبت الى ابن أبي كامل باستثناء (الاشراف) هي من تأليف ابن البراج .

٢ - إنه لم يتعرض أحد من أصحاب التراجم قبل الشيخ الحرّ العاملي الى ترجمة ابن أبي كامل .

٣ - إن ورود الاسمين في سند الحديثين (٣٢) و (٣٣) في كتاب الأربعين للشهيد الأول لا يوجب القول بتعدد الشخصين ؛ لأنه من الممكن أن يكون منشأ

ذلك مجرد اختلاف التعبير (٤).

ملحوظة :

إنّه بلحاظ ما سنذكره من أدلة فإنّ الذي يقوى في النظر أنّ القول الأقرب للواقع هو القول بتعدد الشخصين والاشتباه في نسبة آثار ومؤلفات الأستاذ الى التلميذ ، وذلك :

أولاً : إنّ الفقهاء على طول تاريخ الفقه لم ينقلوا ولا قولاً واحداً عن الكتب الفقهية المنسوبة الى ابن أبي كامل ، بل إنّ ما ينقلوه من أقوال من تلك الكتب كان عن ابن البراج ، وعليه فمع الأخذ بنظر الاعتبار كون ديدن الفقهاء دائماً هو نقل قول أصحاب الكتب فمن المستبعد جداً عدم نقل أيّ قول عن فقيه يُنسب إليه كلّ هذه الكتب الفقهية .

ثانياً : إنّ أقدم ذكر لابن أبي كامل قد ورد في إجازة العلامة الحلي لبني زهرة ، والتي كان فيها أنّ ابن أبي كامل نقل كتب ابن البراج (٥) ، والذي يتضح منه دلالة على تباين الشخصين وأنّ الأوّل كان تلميذاً للثاني ، وبناءً على ذلك فإنّ وجود كلتا الشخصيتين : أحدهما في سند الحديث (٣٢) والآخر في الحديث (٣٣) من كتاب (الأربعين) (٦) للشهيد دليل على تعددهما ، وإن لم يعتبره المحقق المعاصر المحترم موجِباً للمعارضة مع القول بوحدتهما ؛ لمجرد احتمال كون ذلك بسبب اختلاف التعبير .

ثالثاً : لقد ورد في الإجازات التي نقلها العلامة المجلسي في فهرست البحار التصريح بابن أبي كامل عدّة مرّات مضافاً الى ذكره ابن البراج (٧) .

رابعاً : إنّ عدم ذكر أرباب التراجم لتعددهما - والذي هو مستند القائل بوحدتهما وأنّ المراد منتجب الدين - لا يشكّل دليلاً مقنعاً لإثبات الوحدة ؛ فلكون

المشهور : أن منتجب الدين لم يذكر أيضاً بعض الرجال كابن زهرة .

خامساً : وأما بالنسبة لكتاب (الاشراف) فينبغي القول إن هذا الكتاب كسائر كتب ابن البراج قد نُسب أيضاً الى كلا الشخصين ^(٨) ، لذا فيمكن أن يُقال : بأن الاشتباه عينه قد تكرر هنا أيضاً ، أو يُقال : بوقوع الاشتباه في نسبة الكتاب الى ابن البراج ؛ فإنه لم يذكر أحد قبل الشيخ الحرّ العاملي مثل هذا الكتاب ضمن تأليفات ابن البراج ^(٩) .

سادساً : إن الشهيد الأول في إجازته للشيخ شمس الدين أبي جعفر محمد بن تاج الدين كان قد ذكر كلا الاسمين بعد عدة أسطر : ففي البدء شرع بذكر مصنّفات ابن البراج بطريق مع عدد من الوسائط آخرهم محمد بن علي بن حسن الحلبي ، ثم نقل مصنّفات أبي الصلاح الحلبي بعدة وسائط آخرهم ابن أبي كامل ^(١٠) .

سابعاً : ثمّة نقطة أخرى في المقام يمكن أن تُعدّ مؤيداً للقول بتعدد الشخصين وهي إن المحقّق الطهراني في (طبقات أعلام الشيعة) ^(١١) قد ذكر كتاب (الكامل) لابن البراج من الكتب الدراسية ، وأفاد بأن الشيخ أبا محمد عبد الواحد الحبشي قد قرأ هذا الكتاب على تلميذ ابن البراج يعني ابن أبي كامل ، علماً بأن الفقهاء في كلّ مورد ينقلون فيه قولاً من كتاب (الكامل) يعتقدون أن مؤلفه هو ابن البراج .

حياته العلمية :

لقد شرع ابن البراج تحصيله وكسبه العلوم الدينية في وطنه وبوروده بغداد حصل على مراتب ودرجات علمية أرقى وأعلى ؛ وفي أواخر القرن الخامس الهجري سجّل اسمه في زمرة فقهاء الشيعة المعروفين والبارزين .

كان من تلامذة السيد المرتضى المشهورين ، وبحسب قول بعض كان من تلامذة الشيخ الطوسي ^(١٢) ، بل عدّ بعضهم الشيخ المفيد أيضاً من ضمن أساتذته ومشايخه ^(١٣) .

ونرى ابن شهر آشوب في مقام تبين العلاقة بين ابن البرّاج والسيد المرتضى قد عبّر بلفظ (غلام) ، فقد اعتبر ابن البرّاج أحد غلمان السيّد ^(١٤) . وبحسب قول صاحب (ربحانة الأدب) : إنّ (غلام) في اصطلاح علماء علم الرجال يُطلق على التلميذ والمتعلّم ، وهذا ما يكشف عن مدى العناية الخاصة التي كان يوليها السيد له وعن عمق العلاقة الحميمة بينهما . وكتب يقول : « كان ابن البرّاج يتلقّى ثمانية دنائير من السيد كمرتبّ شهري ، وكان يعدّ في ذلك الزمان مبلغ كبيراً » ، وأضاف : « إنّ مراد الشيخ الطوسي في بعض كتبه من (الشيخ الفاضل) ابن البرّاج » ^(١٥) .

وقد حضر ابن البرّاج درس الشيخ الطوسي وأفاد منه لمدة سنتين بعد وفاة السيد المرتضى .

وفي الوقت الذي كان تلميذاً للشيخ كان حين حضوره لديه مجتهداً وصاحب رأي ، كما قال بعض المعاصرين ، نظراً لما كان يُبديه من مباحثات ومناقشات لبعض آراء الشيخ الفقهية ، ومن هنا يتضح أنّ ما ادّعاه بعض من أنّه كان مقلداً للشيخ مرفوض ^(١٦) .

ولقد قام بتربية عدد كبير من التلامذة خلال فترة عمره المبارك وعبر ما كان يُلقيه من دروس ، فمن تلامذته المعروفين الذين ورد ذكرهم في التراجم أبو جعفر محمد بن محسن الحلّي وابن رزح وأبو الفتح الصيدائي ^(١٧) .

وكان له عدّة مؤلّفات علمية في الفقه ، من قبيل : (جواهر الفقه) ، (روضة

النفس في أحكام العبادات) ، (شرح جمل العلم والعمل للسيد المرتضى) ،
(عماد المحتاج في مناسك الحاج) ، (الكامل) ، (المعالم) ، (المعتمد) ،
(المنهاج) ، (الموجز) ، و (المهدّب)^(١٨) .

والى جانب النشاطات العلمية لم يغفل التصدي للقضايا الإجرائية والقضائية
للمجتمع الإسلامي ، فقد توجه الى طرابلس عام ٤٣٨ هـ . ق ، وفي تلك الديار
شغل منصب القضاء مدة تتراوح بين عشرين الى ثلاثين عاماً ، ومن هنا اشتهر
بلقب (القاضي)^(١٩) مضافاً الى أنّه كان يتمتع بسمه وكيل الشيخ في تلك
المنطقة عهده ؛ لذا سمّي (خليفة الشيخ) .

وبعد عمر قضاه بالجهاد العلمي وخدمة الأمة ودّع الدنيا ليلة الجمعة التاسع
من شعبان سنة (٤٨١ هـ . ق) في طرابلس^(٢٠) .

المهدّب :

إنّ المحور الأصلي لهذه المقالة هو عرض أحد أهم الآثار الفقهية لابن البراج
وتعريف المخاطبين بأبعاده الخفية ، وسنشير ضمن ذلك الى المسلك الفقهي
للمؤلف ومدى تأثره بالمسالك الفقهية التي سبقتها وكذلك تأثيره على تلامذته ،
وأيضاً طريقة تبويب الموضوعات الفقهية في هذا الكتاب ، وما هي الإبداعات
والآراء الفقهية الخاصة بالمؤلف .

اسم وزمان تأليف الكتاب :

إنّ المؤلف في مقدّمة الكتاب وحين بيانه الإجمالي لمحتوى الكتاب وكيفية
تبويبه لم يشر الى اسم الكتاب واكتفى بالقول :

« ... رأيت وضع كتاب رتبته مما يشتمل على أبواب الفقه في الحلال والحرام
والقضايا والأحكام ليكون مجدداً لذكرى عندها ، وعوضاً عن مثوبي بها ،

فوضعت هذا الكتاب لذلك ، وليكون عذّة للإخوان ... » .

إلا أننا نرى في نهاية أحد أبواب الكتاب - والذي كان باسم (كتاب الزيارات)
- العبارة التالية : « تمّ الجزء الأول من المَهْذَب بحمد الله ومنّه ، ويتلوه الجزء
الثاني في كتاب الجهاد إن شاء الله » (٢١) .

وفي نسخة المَهْذَب الموجودة في مكتبة الروضة الرضوية المقدّسة وردت
العبارة التالية : « تمّ كتاب المَهْذَب ، تأليف القاضي ابن البرّاج » (٢٢) .

وفي كلمات الفقهاء وكتب التراجم يُعرف هذا الأثر لابن البرّاج بهذا الاسم ،
ولم يُذكر له اسم آخر (٢٣) .

ونحن ليس لدينا أيّ اطلاع دقيق عن زمان تأليف الكتاب ، لكن من خلال
القرائن والشواهد التي سوف نُشير إليها فيما يلي يمكن الوصول الى النتيجة
التالية : من أنّ تدوين الكتاب كان بين سنة ٤٦٢ وسنة ٤٧٢ وإليك القرائن
والشواهد :

١ - لقد وردت للمؤلف عبارة في كتاب الإجارة من المَهْذَب تُشير الى
أنّ اشتغاله بتأليف هذا الكتاب كان في سنة ٤٦٧ هـ . ق . والعبارة كما يلي :
« ... فقال المؤجر - وهو مثلاً في رجب - : آجرتك هذا الدار في شهر رمضان ،
أو كان في مثل هذه السنة ، وهي سنة سبع وستين وأربع مئة » (٢٤) .

٢ - يُستفاد من تعبير المؤلف في كتاب الطهارة من المَهْذَب أنّه كتب هذا
الكتاب بعد كتاب (جواهر الفقه) ، فإنّه قال : « وقد أشرنا إلى الوجه القويّ لذلك
في كتابنا الموسوم بـ (جواهر الفقه) » (٢٥) .

٣ - إنّهُ في بحث الطهارة في كتاب (جواهر الفقه) بعد أن ذكر اسم الشيخ
الطوسي أعقبه بعبارة « رحمة الله عليه » (٢٦) .

ومفاد هاتين العبارتين أنه قد أُلّف كلا الكتابين : (جواهر الفقه) و (المذهب) بعد وفاة الشيخ ، أي سنة ٤٦٠ هـ .

وبأخذ ما ذكر بعين الاعتبار فلو كان العمل بتدوين (جواهر الفقه) قد بدأ بعد وفاة الشيخ وأنّ تدوينه قد استمرّ مدّة عامين فيمكن أن نحسب أنّ البدء بتدوين (المذهب) كان منذ سنة ٤٦٢ .

وأما بالنسبة الى إتمام الكتاب فيمكن تخمينه باعتبار أنّ المؤلف كان مشغولاً بتدوين كتاب الإجارة في سنة ٤٦٧ ، فمن الطبيعي أن يستغرق تدوين باقي الكتب والتي تبلغ (٢١) كتاباً زماناً لا يقلّ عن خمس سنوات ، أي سيكون إتمام الكتاب في حدود سنة ٤٧٢ .

وعليه ، فيبدو عدم صحة ما جاء في كتاب (الذريعة) نقلاً عما كتّب في آخر كتاب (المذهب) بحسب نسخة مكتبة الحضرة الرضوية المقدّسة من أنّ المصنّف قد فرغ من تأليفه في سنة ٤٦٧ هـ . ق ، وكذا ما جاء في آخر الجزء الثاني بحسب النسخة المطبوعة من أنّ المصنّف قد أُلّف هذا الكتاب في سنة ٤٦٧ ^(٢٧) ؛ وذلك لأنّ المصنّف في تلك السنة كان مشغولاً بتدوين كتاب الإجارة ، ولا زالت آنذاك كتباً كثيرة لم يدونها بعد ، إلا أن يُراد من العبارة الواردة في آخر الجزء الثاني أنّ المؤلف كان مشغولاً بالكتابة في تلك السنة ، لا إتمامه .

الهدف من تأليف الكتاب :

لقد كتب المصنّف في مقدّمة الكتاب :

« أمّا بعد ، فلو ساعدتني الأقدار وأطاعني الإمكان والاختيار لكنت مستعداً بالزيارة والإيلاء والقبول والإلهام بالحضرة القضيّة الخالصة أدام

الله أيامها ما دام الجديان ، وصرف عنها صرف الحدثان ؛ إذ كانت عضداً للمؤمنين وركناً من أركان الدين ومقرراً للرئاسة والعدل ومحلاً للنفاسة والفضل ، ولما كنت غير قادر على ما قدمته و لا متمكن مما ذكرته ، رأيت وضع كتاب ترتبته ... » (٢٨) .

والمستفاد من تلك التعابير أن المؤلف كان مشتاقاً بشدة الى لقاء شخصية ممتازة وتتمتع بمنصب هام ، ولأنه لم يتوفق لذلك فقد أبدى شدة علاقته وإرادته لها من خلال تأليف كتاب وإهدائه إليه .

ومن الممكن أن يكون ذلك الشخص نفس الذي ألف المؤلف لأجله كتاب (جواهر الفقه) ؛ حيث إنه كتب في مقدمته ما يلي :

« أمّا بعد ، فإنه لما كانت أيادي حضرة القضاة ... علينا متحدة الأظلال ... وجب في حق ذلك الشكر لها علينا والخدمة منّاها » (٢٩) .

ففي كلتا العبارتين نرى المؤلف وإن لم يفصح عن اسم الشخص الذي كان مقصوداً له إلا أنه أشار إليه بعنوانه وسمته القضائية ، ولعلّ هذا الشخص هو المذكور في كتاب (تأسيس الشيعة) بلقب (جلال الملك) ، وأضاف : إنه قد فوّض المؤلف بمنصب القضاء (٣٠) . وقد ذكر صاحب (أعيان الشيعة) أن اسمه هو : (علي بن محمد بن أحمد بن عمّار الطرابلسي) (٣١) .

من الواضح إنّ الكتاب - وكما صرّح المؤلف نفسه في المقدمة - يُفيد منه عامة الناس ، ولم يوضع للمخاطب الخاص كالمجتهدين والقضاة ، وإن كان الداعي للتأليف شخص بعنوان أنه قاضٍ أو لخدمة لجهاز القضاء آنذاك .

تبويب وتنظيم مطالب الكتاب :

انتهج فقهاء الشيعة في هندسة وتنظيم الموضوعات والبحوث الفقهية مناهج

مختلفة ، منها الطريقة المتعارفة منذ القدم ولا تزال في التنظيم الموضوعي للمسائل والأحكام .

ففي هذا الأسلوب من التنظيم للمسائل والأحكام ينتظم كل واحد من الموضوعات الفقهية الكلية تحت عنوان باسم (باب) أو (كتاب) ، من قبيل : المسائل والأحكام المتعلقة بالصلاة جُمعت في باب أو كتاب الصلاة .

ومنذ منتصف القرن الخامس الهجري طُرِح تنظيم آخر من قبل بعض الفقهاء ، فكل مجموعة من الأبواب الفقهية تنتظم تحت عنوان كلي .

وأول الفقهاء الذين ابتكروا ذلك الأسلوب من التنظيم في كتبهم : سلار بن عبدالعزيز الديلمي (م ٤٦٣ أو ٤٤٨) وأبو الصلاح الحلبي (م ٤٤٧) في كتابي (المراسم) و (الكافي) .

فقد قسّم سلار أولاً الفقه الى قسمين كليين : العبادات والمعاملات ، وقسّم المعاملات أيضاً الى قسمين : عقود وأحكام ، والأحكام الى : أحكام جزائية وسائر الأحكام^(٣٢) .

وأما أبو الصلاح الحلبي فقد قسّم التكاليف الشرعية الى : عبادات ، ومحرمات ، وأحكام ، والقسم المتعلق بالعبادات مضافاً الى اشتماله على العبادات بالمعنى المصطلح والمشهور - نظير : الصلاة والصوم والحجّ والزكاة والخمس والجهاد - فقد ضمّ إليها عدداً من الأبواب المتعلقة بالعقود والمعاملات ، من قبيل : النذر والعهد والوصية ، وجعل سائر المباحث الفقهية في قسم الأحكام^(٣٣) .

وقد ابتكر صاحب المذهب تقسيماً جديداً متميزاً عن أسلوب كل من الفقيهين السابقين ، حيث قسّم الأحكام الشرعية الى ضربين : الأحكام المُبتلى بها وغير المُبتلى بها . والأحكام من الضرب الأول أوردها تحت عنوان (العبادات) داخلة

في ضمنه مجموعة : الصلاة ، حقوق الأموال ، الصوم ، الحج ، والجهاد . ولم يُعطِ أيّ توضيح عن الأحكام غير المُبتلى بها ، وذكرها بعنوان (غير الموارد الخمسة) ، ثمّ إنّهُ قسّم الضرب الأوّل الى قسمين : ما يُبتلى به المكلف كثيراً ، وما ليس كذلك ، وعلى هذا الأساس فقد قدّم الصلاة على باقي أنواع العبادات الأخرى ، ولأنّ الصلاة مشروطة بالطهارة فقد شرع في كتابه بالطهارة (٣٤) .

وبعد (كتاب الصلاة) تناول حقوق الأموال ، وهي عبارة عن : الزكاة ، الخمس ، أحكام الأراضي ، الجزية ، الغنائم و الأنفال (٣٥) .

والذي يبدو في النظر أنّ المؤلف في تعبيره بحقوق الأموال من العبادات المالية كان قد اتّبع أبا الصلاح الحلبي في (الكافي) ؛ فإنّه قد بحث حقوق الأموال بعد الصلاة ، وأورد ضمنه : الزكاة ، الفطرة ، الخمس ، الأنفال ، [الإنفاق] في سبيل الله ، النذر ، الكفّارات ، صلة الرحم وبرّ الإخوان (٣٦) .

أجل ، بالنسبة الى عدد الأبواب وعنوانتها ثمة تفاوت بين ما هو في (الكافي) وبين ما جاء في (المهدّب) .

وقد جاءت عناوين الأبواب الفقهية في (المهدّب) بالترتيب التالي : الطهارة ، الجنائز ، الصلاة ، حقوق الأموال ، الصوم ، الحجّ ، الزيارات ، الجهاد ، السبق والرماية ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، المكاسب ، البيوع والعقود ، الإقرار ، الوديعة ، العارية ، حظر الغصب والتعدّي ، الشفاعة ، المضاربة ، الإجازات ، المزارعة ، المساقاة ، إحياء الموات ، الرهن ، الوقوف والصدقات ، الوصايا ، الفرائض ، النكاح ، الطلاق ، اللعان ، الارتداد ، العتق ، الأيمان ، الكفّارات ، الأطعمة والأشربة ، الطبّ والاستشفاء ، الدية و القصاص ، الحدود ، الشهادات ،

اللقطة والضوال ، القسمة والبنيان ، والدعوى والبيّنات .

ومن الجدير بالذكر إنّ كتاب (المهذب) لم يشتمل على بعض العناوين ، من قبيل : الحجر ، التفليس ، الشركة ، الكفالة ، الدّين ، الحوالة والضمان ^(٣٧) . ونحن لا نمتلك أيّ اطلاع حول سبب ذلك ، فهل سقطت تلك الأبواب من الكتاب ؟ أو إنّ المؤلف لم يتعرّض لها من الأساس ؟ وإن بدا في النظر كون الاحتمال الثاني بعيداً ؛ لأنّ المؤلف طرح في هذا الكتاب بحثاً قلّ طرحها في كتب الآخرين ، ومن هنا فمن المستبعد أنّه لم يعنون البحوث المتعارف طرحها ، بل والمهمّة ، مع أنّه كان قد تعرّض لبعضها - نظير : الشركة والوكالة - في كتاب (جواهر الفقه) على الرغم من كونه كتاباً مختصراً .

وممّا يقوّي وقوع سقط في كتاب (المهذب) هو ما نراه أحياناً من نقل بعض الفقهاء منه بعض المطالب التي لم توجد في المهذب الموجود بين أيدينا ، وكنموذج على ذلك : أنّ العلامة الحليّ نقل في المختلف مطلباً من كتاب الوكالة من المهذب في الوقت الذي لا وجود لباب الوكالة في كتاب المهذب الموجود فعلاً ^(٣٨) .

ملحوظات :

١ - إنّ المؤلف جعل بحث (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) بعد كتاب (السبق والرماية) ، في حين أنّه غالباً ما يُجعل في آخر كتاب (الجهاد) كما فعله الشيخ الطوسي في (النهاية) ^(٣٩) وفي (الجمل والعقود) ^(٤٠) حيث بحثه بصورة مستقلة بعد كتاب (الجهاد) .

٢ - إنّ طرح البحوث المتعلقة بالتجارة والمعاملة في كتابي : (المكاسب) و (البيوع و عقودها) وإن ختم كلا الكتابين بجملة : « تمّ كتاب المكاسب » ^(٤١) ،

فهو لم يتابع الشيخ الطوسي في (المبسوط) حيث اكتفى بعنوان (كتاب البيوع) (٤٢).

٣ - من جملة التجديدات التي طرحها المؤلف في (المهدب) طرح بحث تحت عنوان (الطبّ والاستشفاء بالبرّ وفعل الخير) حيث ذكر فيه مجموعة من الأحاديث التي تتعلّق بالشفاء عن طريق القيام ببعض أفعال الخير (٤٣). وقد أفاد من هذا الابتكار ابن إدريس في السرائر (٤٤).

٤ - ومن ابتكارات المؤلف الأخرى في هذا الصدد يمكن الإشارة الى عنوان كتاب (القسمة والبنيان) (٤٥)، فقد تعرّض الى بعض البحوث حول كيفية تقسيم الأموال غير المنقولة المشتركة ونحو ذلك، وقد قبل هذا الابتكار بالقبول من قبل الشهيد الأول في (الدروس) (٤٦).

وننبّه على أنّ ليس معناه أنّه بلحاظ المحتوى أنّها لم تُبحث في الكتب الفقهية الأخرى، فمثلاً: إنّ هذا البحث غالباً ما يبحثه الفقهاء في كتاب (القضاء) (٤٧)، ومن هنا يتضح أنّ ما ابتكره ابن البرّاج هو تخصيص عنوان مستقلّ له، وأمّا سابقة العنوانين الأخيرين تعود الى الكتاب الروائي (دعائم الإسلام) (٤٨).

٥ - ونحو ذلك أورد بحثاً تحت عنوان كتاب (الزيارات) تناول فيه بيان بحوث وآداب زيارة المعصومين (٤٩). ويبدو في النظر أنّه بالنسبة لطرح هذا العنوان كان قد تأثّر بالشيخ الطوسي في التهذيب (٥٠).

٦ - ومن ابتكارات المؤلف بهذا الشأن انتخاب عنوان كتاب (الدعوى والبيّنات) بدلاً عن عنوان كتاب (القضاء) (٥١) في حين أنّ لدى الشيخ الطوسي في المبسوط - مضافاً الى عنوان كتاب (آداب القضاء) - عنواناً آخر بسم كتاب (الدعوى والبيّنات) (٥٢)، لكن ابن البرّاج حذف عنوان كتاب (القضاء) وطرح

بحوثه إجمالاً ذيل كتاب (الدعوى والبيّنات) .

ترتيب وهندسة مطالب الكتاب :

من خلال نظرة كلية للكتاب والبحوث المطروحة فيه في كلّ باب يتضح مدى الاهتمام الذي أولاه المؤلف للنظم والترتيب المنطقي للبحوث . وطبقاً لذلك نحن نرى أنّ كتاب (الطهارة) يبدأ بأحكام المياه وينتهي بالأحكام المتعلقة بالميت ، وأيضاً نلاحظ أنّ شروع بحوث (الصلاة) بأقسام الصلاة وخاتمة هذا القسم الأحكام المتعلقة بالسهو في الصلاة ، وهي الطريقة التي اعتمدها المتأخرون مع شيء من التفاوت . لكن ومع ذلك فالملاحظ خلوّ بعض البحوث أحياناً من النظم المنطقي . فعلى سبيل المثال : ورد في كتاب (الطهارة) بين بحث (ما يجوز التيمّم به وما لا يجوز) وسائر البحوث ذات الارتباط بالتيمّم فاصلة بسبب إيراد أقسام الطهارة ، في حين أنّ النمط المنطقي يقتضي أن يكون الابتداء ببيان أقسام الطهارة ثمّ بعد الفراغ من المسائل المتعلقة بالوضوء والغسل يُتعرّض لمسائل التيمّم (٥٣) .

وأيضاً ورد في نفس الكتاب أنّه كان من اللازم بحث كيفية كلّ واحدة من الطهارات الثلاث على التوالي نرى أنّه قد فصل بينها ببعض الموضوعات كالحيض ، والاستحاضة ، والنفاس وأحكام الاستنجاء والتخلّي (٥٤) ، ومثل هذا الاضطراب يُلاحظ في أبواب فقهية أخرى مع تفاوت بينها (٥٥) ، ولا نرى ضرورة لتتبّعها في هذا المقام .

المنحى الفقهي :

ولننظر الى كتاب (المذهب) بنظرة فقهية لنرى ما هو منحاه الفقهي ؟ فهل هو كتاب استدلالي أو هو كتاب فتوائي صرف أو هو ممتزج منهما ؟

أ - إنّه من مجموع بحوث الكتاب يظهر أنّ المؤلّف كانت له عناية بكلا الأمرين وإن كان الطابع الفتاوي هو الغالب على الطابع الاستدلالي فيه ؛ لأنّ الغالبية العظمى من الفروع الفقهية قد وردت خالية من المستند والاستدلال ، بل على مستوى الفتوى ورأي المؤلّف فحسب ، سوى عدا بعض الموارد التي ورد الاستدلال على المسألة بالدليل العقلي أو النقل ، نظير : ما جاء في أوّل كتاب (الغصب) حيث حكم المؤلّف بحرمة استناداً الى الأدلة العقلية وأيضاً بالكتاب والسنة والإجماع ، قال : « تحريم الغصب معلوم بالأدلة العقلية وبالكتاب والسنة والإجماع » ^(٥٦) ، وكذا ما أورده من استدلال في أوّل كتاب (الجهاد) على وجوبه الكفائي على المكلفين ^(٥٧) .

ب - كما أنّه في موارد عديدة استند الى بعض الأصول ، من قبيل : أصل الإباحة ^(٥٨) ، والبراءة ^(٥٩) ، وأصل السلامة من العيب ^(٦٠) ، وأصل لزوم العقد ^(٦١) ، وأصل الطهارة ^(٦٢) ، وأصل الاحتياط ^(٦٣) ، وأصل الاستصحاب الذي تارة عبّر عنه بأصل البقاء ^(٦٤) وأخرى بأصل عدم ^(٦٥) .

ج - وأمّا بالنسبة الى الاستدلال بالقواعد الفقهية فقد استدلّ من بين تلك القواعد بقاعدة القرعة فقط ، حيث استند إليها المؤلّف ما يقرب من (٢٥) مرة ، وفي أحد المواضع صرّح بصورة كلّية أنّه يجب الرجوع الى القرعة في كلّ أمر مشكل ^(٦٦) .

د - كما أنّه صرّح في بعض الموارد بلزوم الرجوع الى أهل الخبرة من أجل تعيين التكليف ^(٦٧) .

هـ - لقد ذكر عدداً من الآيات التي هي من آيات الأحكام المرتبطة بالموضوع بالإضافة الى عدد من الروايات عن النبي ﷺ والأئمة (عليهم السلام) في بداية كلّ كتاب سيما العبادات ، على الرغم من عدم اعتبارها دليلاً بدرجة بحيث يُعدّ كتاب

(المذهب) في تعداد الكتب الاستدلالية ؛ وذلك لأنّه لم يكن مراد المؤلف من ذكر الآيات والروايات هو الاستدلال بها على فتاواه ، إلا أنّه يمكن جعلها شاهداً وقرينة على شدة اعتناء صاحب المذهب ولو بهذا المقدار من مباني ومستندات فتاواه .

و - إنّ المؤلف في مقام الاستدلال بالسنة - كأستاذه السيد المرتضى - يعتقد بأنّ الأخبار المتواترة هي الحجّة ، وأمّا خبر الواحد فلا يراه صالحاً للاستدلال به (٦٨) .

ثم إنّ أكثر الروايات التي يستدلّ بها المؤلف في المذهب هي الأحاديث النبوية ، وأمّا الروايات المنقولة عن أمير المؤمنين والإمام الباقر والإمام الصادق (عليه السلام) فتأتي في الدرجة الثانية .

ز - وأمّا الإجماع فهو وإن كان حجّة بنظر المؤلف كما صرّح بذلك في عدة موارد ككتاب القضاء ويرى أنه يجب على القاضي العلم بموارد الإجماع (٦٩) إلا أنّه ينذر العثور على موارد الاستدلال بالإجماع في كلّ الكتاب بحيث يمكن عدّ تلك الموارد (٧٠) . بيد أنّه عبّر أيضاً في بعض المواضع بلفظ « عندنا » (٧١) الظاهر في إرادة الإجماع بين فقهاء الإمامية .

أجل ، إنّ بعض المتأخّرين لا يرون الإجماعات المدّعاة من قبل ابن البراج معتبرة ؛ لأنّ المستند في أغلب إجماعاته هي الإجماعات المدّعاة من السيد المرتضى في الانتصار (٧٢) .

ح - إلى جانب تلك الأدلّة المزبورة يرى المؤلف أنّ للعرف والعادة أيضاً دوراً خاصاً في تعيين موضوعات الأحكام الشرعية ، وقد صرّح بذلك في بعض المواطن (٧٣) .

ط - وفي المقابل فإنَّ المؤلّف يرفض استعمال القياس في استنباط الأحكام الشرعية ويعتقد ببطلانه ^(٧٤) وإن كان بعض الفقهاء يرى أنّه لا يمكن إقامة البرهان على طائفة من فتاوى المؤلّف بغير القياس ^(٧٥).

المدرسة الفقهية :

إنّ كتاب (المهدّب) القيّم يعكس مدرسة المؤلّف الفقهية من عدّة جهات : فمن جهة : تأثّر مؤلّفه بالفقهاء السابقين له سيما الشيخ الطوسي ، وتأثيره على آراء وأنظار الفقهاء المتأخّرين عنه . ومن جهة أخرى : طرح بعض آراء سائر الفقهاء سوء أكانوا من أهل السنة أو الإمامية . ومن جهة ثالثة : بيان الآراء الفقهية الخاصة بالمؤلّف ومخالفته للمشهور وابتكاراته على هذا الصعيد . ومن جهة رابعة : بيان آخر الآراء الفقهية للمؤلّف وتبدّل الذي كان يتبنّاه من قبل .

وفيما يلي سوف نُشير الى هذه الموارد باختصار :

أ - التّأثّر بالشيخ الطوسي : إنّ كتاب (المهدّب) فيما يعود الى المحتوى وهندسة المطالب و بيان الآراء الفقهية سار على منوال الشيخ الطوسي أكثر من أيّ كتاب آخر سيما (النهاية) و (المبسوط) ^(٧٦) . ويبدو هذا التّأثّر جليّاً في قسم المعاملات أكثر من سائر الموارد ^(٧٧).

وفي موارد اقتفى أثر كتاب (الكافي) لأبي الصلاح الحلبي ، نظير : بحث (صلاة المضطرّ) حيث يظهر للنّاظر أنّ أصل العنوان وأحياناً العبارات الأولى مقتبسة من (الكافي) مع تفاوت وهو أنّ مؤلّف (المهدّب) قد أكمل البحث من خلال إضافة الأقسام المختلفة لـ (صلاة المضطرّ) ، وخصّص لكلّ قسم باباً مستقلاً ^(٧٨).

وفي بحث الأفعال المقارنة للصلاة بعد أن قسمها الى ضربين : الأفعال

الواجبة والمندوبة ، بيّن الأفعال الواجبة ، ثم تعرّض الى تروك الصلاة بقوله : « ولا يتكفّف ولا يلتفت الى خلفه و ... ولا يقرأ سورة في ركعة ثالثة ولا رابعة » ، فإنّنا نرى العبارات المستخدمة شبيهة تماماً لعبارات (الجمل والعقود) للشيخ الطوسي عدا بعض الموارد التي حصل فيها شيء من التقديم والتأخير ^(٧٩) .

وكذلك في بحث السبق والرماية نرى ما يقارب الصفحتين قد أورد المؤلف عبارات وألفاظ الشيخ الطوسي في كتاب (المبسوط) مع تغييرات طفيفة دون إشارة الى المصدر ^(٨٠) .

أجل ، مع وجود اختلاف في موطن البحث ؛ فإنّ الشيخ في (الخلاف) و (المبسوط) قد أحرّ بحث (السبق والرماية) عن كتاب (الأئمة والأشربة) ، في حين أنّ صاحب المذهب - وخلافاً لباقي الكتب الفقهية - قد أوردته بعد كتاب (الجهاد) .

ب - التأثير على الآخرين : من بين الآثار الفقهية الخالدة للقضاء بعد كتب الشيخ الطوسي كتاب (المذهب) الذي كان من أعظم وأهم وأشهر الآثار التي كانت محلّ اهتمام ومراجعة الفقهاء العظام ، ونحن نرى ظاهرة النقل الكثير عنه في الكتب الفقهية الاستدلالية ، وقد عني الفقهاء بالبحث في آرائه نقضاً وإبراماً كابن إدريس الحلّي وقطب الدين الكيدري وصاحب إصباح الشيعة والمحقّق الحلّي والفاضل الآبي صاحب كشف الرموز ^(٨١) .

ومن نماذج ذلك : أنّ ابن إدريس على الرغم من أنّه تصدّى لنقد الآراء الفقهية لابن البراج في بعض الموارد وأنّه مهتم بعدم الدقّة والتقليد للشيخ الطوسي بيد أنّنا نراه في موارد أخرى قبل آراءه وقواها ^(٨٢) ، بل أحياناً ينقل عنه فروعاً لم يطرحها غيره ^(٨٣) .

ج - بيان آراء الآخرين : إن المؤلف قلماً ينقل آراء سائر الفقهاء الشيعة مع التصريح بالاسم ، وغالباً ما يستخدم في مقام نقل قول عنهم بعض التعابير ، مثل : « أصحابنا » ، « قيل » و « ذَكَرَ » .

والفقهاء الذين ذُكرَ أسماؤهم في (المَهْدَب) صريحاً هم :

السيد المرتضى مرّة واحدة ^(٨٤) والشيخ الطوسي ست مرّات بعضها يعود الى ما ينقله المؤلف من مباحثاته الشفوية مع الشيخ الطوسي ^(٨٥) .

وفي موارد أخرى يستعمل أيضاً بعض التعابير ، مثل عبارة : « بعض أصحابنا » ^(٨٦) و « ذَكَرَ » ^(٨٧) ونحوهما . ومراده غالباً العلّمين المتقدّمين مع إضافة الشيخ الصدوق والشيخ المفيد ^(٨٨) .

كما أنّه يُشير أحياناً الى آراء الآخرين بلفظ « قيل » . أجل ، في بعض هذه الموارد يكون موافقاً مع صاحب ذلك القول ويرجع عن رأيه ، وعثرنا على موردين من هذا القبيل ^(٨٩) .

وأما بالنسبة الى آراء فقهاء أهل السنّة فقليلاً ما يُشير إليها ، وما نجده أحياناً من بعض التعابير ، مثل : « وقال بعض الناس » و « في الناس » ناظر الى هذا المقدار القليل جداً ^(٩٠) . وأصل هذا التعبير مأخوذ عن الشيخ الطوسي في (الخلاف) و (المبسوط) .

وقد نقل عن آراء أهل السنة موردين خالفهم في أحد الموردین ووافقهم في الآخر .

ففي بحث كتاب قاضٍ الى قاضٍ آخر قد بيّن أدلّة أهل السنّة على جواز العمل به في الأحكام بصورة مفصّلة وأجاب عليها ، فيما نجده في مسألة كون عدّة المرأة تتحقّق بالوضع ، فلو ادّعت أنّ وضع الحمل لأقلّ من ثمانين يوماً فإنّ

المؤلف هنا قبل قول أهل السنة في عدم قبول الادعاء حينئذٍ ، وقد ذكر أن ذلك هو مقتضى الاحتياط بعد أن لم يرد نص خاص فيه ^(٩١) .

ثم إن المؤلف في مقام نقل قول الآخرين حيث لا نراه يستعمل الكلمات التالية من قبيل : « حكي » ، « محكي » و « عن فلان » فيستفاد من ذلك أن تحصيله لأقوال الآخرين كان يتم بمراجعته المباشرة ، لا النقل بالواسطة .

د - الآراء الفقهية الخاصة أو الشاذة : إنه على الرغم من التأثير الكبير من صاحب (المذهب) بالشيخ الطوسي الى الحد الذي عدّه البعض من مقلّدين الشيخ ^(٩٢) فإن له نظرات فقهية خاصة لم يفت بها أحد من الفقهاء المتقدمين عليه ولا المتأخرين عنه أو أفتى مشهور الفقهاء على خلافه ، فمن مصاديق القسم الأوّل يمكن الإشارة الى الموارد التالية :

١ - طبقاً لرأيه أن عورة الرجل عبارة عن الصرة الى الركبة ، ومن هنا اعتبر ستر هذا المقدار حين الصلاة لازماً ، بينما يرى باقي الفقهاء أن عورة الرجل هي : القُبل والدُبُر ، واعتبروا ستر ما بين الصرة والركبة أمراً مستحباً ^(٩٣) .

٢ - عدم حجّية قول البيّنة في الشهادة على الطهارة والنجاسة ^(٩٤) ، لكن سائر الفقهاء يرون حجّيتها .

واعتبر ابن إدريس نظر ابن البراج هذا لا يُلْتَفَت إليه من دون أن يُصرّح باسمه ، وضمن ردّه دليل ابن البراج في عدم قبول البيّنة في المسألة أضاف : إنه لو تعاملنا مع الشريعة بهذا الشكل فسوف يذهب معظمها ^(٩٥) .

٣ - عدم التفاوت بين النكاح المؤقت والدائم في حرمة الجمع بين أكثر من أربع نساء حرائر ^(٩٦) ، لكن إجماع فقهاء الشيعة في المتعة على جواز جمع أكثر من أربع ^(٩٧) .

٤ - وجوب إتمام الصلاة على المسافر الذي يختار المسافة الأبعد من غير غرض عقلائي في فرض وجود طريقين للوصول الى مكان أحدهما أقلّ من المسافة الشرعية والثاني أكثر ، فلو اختار الشخص والحال هذه الطريق الأطول من غير غرض صحيح فيجب عليه إتمام صلاته ^(٩٨) .

وخالف هذه الفتوى سائر الفقهاء وتصدّوا لنقدها ^(٩٩) ، بل إنّ ابن البرّاج نفسه في (جواهر الفقه) مشى كغيره من الفقهاء ودليله في ذلك عموم أدلة التقصير ^(١٠٠) .

٥ - كراهة شراء وبيع وكذا الانتفاع بعظم الفيل . وقد نقل ابن إدريس هذا القول عن المؤلّف وأضاف : أظهر عدم الكراهة ^(١٠١) .

بعض مصاديق القسم الثاني :

١ - استحباب قول : « لا حول ولا قوة إلا بالله » بعد « حيّ على الصلاة » و « حيّ على الفلاح » وقول مرتّين : « آل محمد خير البرية » بعد « حيّ على خير العمل » بأن يحدث بها نفسه في الأذان والإقامة ^(١٠٢) .

قد تعرّض الشهيد الأوّل في الذكرى لقول المؤلّف هذا ولم يُبدِ رأيه في قبوله أو ردّه ^(١٠٣) إلا أنّ صاحب تحفة الأبرار بعد أن نقله وافقه عليه ^(١٠٤) .

٢ - من نذر أن يصوم شهراً يجب عليه أن يصومه متتابعاً وإن كان نذره مطلقاً ^(١٠٥) .

في حين أنّ رأي المشهور في هذه المسألة - بحسب تصريح الشهيد الأوّل في الدروس - عدم التتابع ^(١٠٦) ، إلا أنّه بالإلتفات الى موافقة فتوى الشيخ المفيد وأبي الصلاح الحلبي وابن زهرة ^(١٠٧) لفتوى المؤلّف فالذي يبدو في النظر عدم تحقّق مثل هذه الشهرة المدّعاة في ذلك العصر .

٣ - إذا انتقل السني من مذهبه واعتنق المذهب الامامي بعد أن فرغ من الحجّ وجب عليه إعادته حتى لو لم يُخلّ بأحد الأركان^(١٠٨)، إلا أن نظر المشهور - بحسب ما صرّح به الشهيد الأول في الدروس - عدم وجوب الإعادة^(١٠٩).

وبناءً على قول العلامة الحليّ إنّهُ لم يذهب الى هذا القول أحد قبل ابن البراج سوى ابن الجنيد، واختار سائر الفقهاء القول باستحباب الإعادة^(١١٠).

٤ - لزوم اجتناب الطعام - حتى الجامد - المتجنّس بالخمر سواء أكان كثيراً أم قليلاً^(١١١)، لكن نظر المشهور - حسب تصريح الشهيد الأول في الدروس - عدم الاجتناب، ويمكن تناول الجامد منه بعد غسله^(١١٢). بل إنّ صاحب الجواهر بعد تضعيفه لقول القاضي هذا لم يستبعد قيام الإجماع على خلافه^(١١٣).

٥ - عدم جواز النيابة في صبّ الماء على أعضاء الطهارة في صورة قدرة الشخص على ذلك، بيد أنّ نظر المشهور - بناءً على تصريح صاحب المذهب البارع - هو جواز ذلك مع الحكم بالكراهة^(١١٤).

هـ - آخر الآراء الفقهية: نظراً لكون كتاب (المذهب) قد تمّ تأليفه في أواخر عمر المؤلف ومن المحتمل جداً أن يكون آخر آثاره الفقهية فإنّ تبدل الرأي وتغيير بعض الفتاوى والرؤى الفقهية من قبله بلحاظ ما سبق يُعدّ أمراً عادياً وطبيعياً. بل لعلّ تسمية هذا الكتاب بـ (المذهب) يكشف عن أنّ المؤلف أراد بتأليفه أن يُثبّت آخر آرائه الفقهية ومن خلال ذلك يقوم بتهذيب وتنقيح آرائه السابقة.

إنّهُ ومن خلال مطالعة الكتب الفقهية للمؤلف ومقارنة فتاواه في تلك الكتب بعضها مع البعض الآخر نعرّ على بعض الموارد لتغيير الرأي وتصحيح النظر، حتى إنّ المؤلف نفسه قد صرّح بقسم منها^(١١٥).

نتيجة البحث :

لكتاب المَهْدَبُ عدّة امتيازات :

- ١ - على صعيد التبويب الفقهي فقد أجرى المؤلف بعض التعديلات ، من قبيل :
تبديله عنوان (كتاب القضاء) بـ (كتاب الدعوى والبيّنات) .
- ٢ - الذي يبدو أنّ الكتاب دوّن بأسلوبين : الإفتائي والاستدلالي وإن كان الأسلوب الأول هو الغالب .
- ٣ - قلّما ينقل آراء عن فقهاء الإمامية مع ذكر الاسم ، كما يندر أن ينقل عن فقهاء أهل السنّة .
- ٤ - من أكثر الكتب التي تأثّر بها المؤلف في تأليفه لهذا الكتاب من ناحية المحتوي والمنهج وبيان المطالب والآراء هي كتب الشيخ الطوسي سيما (النهاية) و (المبسوط) .
- ٥ - على رغم تأثّر المؤلف بالشيخ الطوسي فإنّ له آراء خاصّة ولم يُفْتِ بها أحد ممّن سبقه أو ممّن تلاه من الفقهاء أو أفتى المشهور بخلافها .
- ٦ - وفي الختام يمكن القول بأنّ كتاب (المَهْدَب) قد تمّ تأليفه في أواخر عمره ، ومن المحتمل أنّه آخر كتبه الفقهية ؛ من هنا يبدو من الطبيعي تبدل آرائه وتغيير بعض فتاواه السابقة ، ولا يبعد أنّ تسمية الكتاب باسم (المَهْدَب) يدعم هذا الأمر .

الهوامش

- (١) القاضي ابن البراج ، سعدالدين أبو القاسم عبد العزيز بن تحرير بن البراج الطرابلسي ، المذهب ٢ : ٥١٢ و ٦٠٧ ، مؤسسة النشر الإسلامي ، قم - إيران / ط ١ ، ١٤٠٦ هـ . ق .
- (٢) الشيخ الحرّ العاملي المشغري ، محمد بن الحسن بن علي ، أمل الآمل في علماء جبل عامل ٢ : ١٤٩ ، تحقيق سيد أحمد الحسيني ، دار الكتب الإسلامية / ١٣٦٢ هـ . ش .
- (٣) النوري ، الميرزا حسين ، خاتمة مستدرك الوسائل ٣ : ٣٦ ، مؤسسة آل البيت (ع) قم / ط ١ .
- (٤) السبجاني ، جعفر ، موسوعة طبقات الفقهاء ٥ : ١٨٠ ، مؤسسة الإمام الصادق (ع) قم - إيران ، ط ١ / ١٤١٨ .
- (٥) العلامة المجلسي ، محمد باقر ، بحار الأنوار الجامعة الدرر أخبار الأئمة الأطهار ، مؤسسة الوفاء - بيروت ، ط ٢ / ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م ، ١٠٤ : ٧١ .
- (٦) الشهيد الأول ، محمد بن مكي ، الأربعين حديثاً ٧٦ و ٧٩ ، تحقيق مدرسة الإمام المهدي / ١٤٠٧ هـ . ق
- (٧) العلامة المجلسي ، محمد باقر ، بحار الأنوار ، ١٠٤ : ٧١ .
- (٨) الذريعة ٢ : ١٠٢ .
- (٩) من قبيل : منتخب الدين في الفهرست وابن شهر آشوب في معالم العلماء ؛ فإنهما لم يذكر اسم ابن البراج عند تعرضهم لتأليفاته . فهرست منتخب الدين : ٧٥ . معالم العلماء : ١١٥ .
- (١٠) بحار الأنوار ١٠٤ : ١٩٨ .
- (١١) أعلام الشيعة ٥ : ١٠٦ .
- (١٢) عدّه بعض من زملاء الشيخ الطوسي في الدرس . أنظر : مقدّمة آية الله جعفر السبجاني لكتاب (المذهب) ١ : ٣٨ .
- (١٣) الميرزا عبدالله الأفندي الإصفهاني ، رياض العلماء وحياض الفضلاء ٣ : ١٤١ ، مطبعة الخيام ، قم / ١٤٠١ هـ . ق

- (١٤) ابن شهر آشوب ، الحافظ أبو جعفر (أبو عبدالله) محمد بن علي ، معالم العلماء : ١١٥ ، ط ٢ ، النجف الأشرف / ١٣٨٠ هـ . ق
- (١٥) التبريزي ، الميرزا محمد علي المدرس ، ريحانة الأدب في المعروفين بالكنية واللقب ٧ : ٤٠٨ ، مكتبة خيام ، ط ٤ / ١٣٧٤ هـ . ش ، تهران .
- (١٦) أنظر : مقدّمة آية الله السبحاني لكتاب (المهدّب) : ٣٨ - ٤٣ .
- (١٧) رياض العلماء ٣ : ١٤٤ - ١٤٥ .
- (١٨) ريحانة الادب ٧ - ٨ : ٤٠٩ . من الجدير بالذكر إنّ من جملة آثار وتأليفات ابن البرّاج المتوفّرة بأيدينا فعلاً ما يلي : (جواهر الفقه) ، (المهدّب) و (شرح جمل العلم والعمل) .
- (١٩) إنّّه بحسب المصادر الفقهية المتوفّرة بين أيدينا فإنّ صاحب كشف الرموز (كان حيّاً حتى سنة ٦٧٢ هـ) هو أوّل من أطلق عليه اسم القاضي ، فيما أطلق عليه ابن إدريس (المتوفّى عام ٥٦٨ هـ) الفقيه ابن البرّاج ، وكذا صاحب إصباح الشيعة (كان حيّاً حتى عام ٦١٥ هـ) عبّر عنه بابن البرّاج .
- (٢٠) ريحانة الأدب ٧ - ٨ : ٤٠٨ - ٤٠٩ . أمين ، حسن ، مستدركات أعيان الشيعة ١ : ٩٢ ، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت ، ط ٢ / ١٤١٨ هـ . ق .
- (٢١) في النسخة المطبوعة جاء كتاب الجهاد في الجزء الأوّل ، وشرع الجزء الثاني بكتاب المزارعة .
- (٢٢) أنظر : المهدّب ٢ : ٦٠٠ .
- (٢٣) لقد عبّر صاحب مفتاح الكرامة في بعض الموارد عن هذا الكتاب بـ (المهدّب القديم) في مقابل (المهدّب الجديد) والمقصود بهذا الكتاب (المهدّب البار) لابن فهد الحليّ (٧٥٧ - ٨٤١) . أنظر : مفتاح الكرامة ٢ : ٢٠٢ و ٣٠٤ (ط ج) .
- (٢٤) المهدّب ١ : ٤٧٦ .
- (٢٥) المصدر السابق : ٢٣ .
- (٢٦) القاضي ابن البرّاج ، سعدالدين ، أبو القاسم ، عبدالعزيز بن تحرير بن البرّاج ، جواهر الفقه : ١ ، تحقيق وتصحيح إبراهيم بهادري ، مكتب النشر الإسلامي ، قم ، ط ١ / ١٤١١ هـ . المهدّب ١ : ٢٣ و ٤٧٦ . مستدركات أعيان الشيعة ١ : ٩٠ .
- (٢٧) الطهراني ، المحقّق الكبير ، الذريعة الى تصانيف الشيعة ٢٣ : ٢٥٩ ، دار الأضواء ، بيروت ط ٣ / ١٤٠٣ هـ . ق .

- (٢٨) المَهْدَب ١ : ١٧ .
- (٢٩) جواهر الفقه : ٣ .
- (٣٠) الصدر ، حسن ، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام : ٣٠٤ ، منشورات الأعلمي ، ط ١ .
- (٣١) محسن الأمين ، أعيان الشيعة ٤ : ٢٠٢ ، تحقيق وتخريج (محسن الأمين) ، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت / ١٤٠٣ هـ . ق .
- (٣٢) سلاّر (قاضي حلب) ، حمزة بن عبد العزيز الديلمي ، المراسم العلوية والأحكام النبوية في الفقه الإمامي : ٢٨ و ١٤٣ ، تحقيق وتصحيح : محمود البستاني ، منشورات الحرمين ، قم ، ط ١ / ١٤٠٤ هـ . ق .
- (٣٣) أبو الصلاح الحلبي ، تقي الدين بن نجم الدين ، الكافي في الفقه : ١٠٩ ، تحقيق وتصحيح : رضا الأستاذي ، اصفهان ، ط ١ / ١٤٠٣ هـ . ق .
- (٣٤) المَهْدَب ١ : ١٨ .
- (٣٥) المصدر السابق : ١٥٧ .
- (٣٦) أنظر : الكافي في الفقه : ١١٣ و ١٦٤ .
- (٣٧) لقد صرّح بذلك في حاشية النسخة المخطوطة الموجودة في مكتبة آية الله البروجردي . (أنظر : المَهْدَب ١ : ٤٠٣ ، هامش المحقق) .
- (٣٨) الحلّي ، العلامة حسن بن يوسف بن المطهر الأسدي ، مختلف الشيعة ٦ : ١٩ ، مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم ، ط ٢ / ١٤١٣ .
- (٣٩) الطوسي ، أبو جعفر ، محمد بن الحسن ، النهاية في مجرد الفقه والفتوى : ٢٩٩ ، دار الكتاب العربي ، ط ٢ / ١٤٠٠ هـ . ق ، بيروت .
- (٤٠) الطوسي ، أبو جعفر ، محمد بن الحسن ، الجمل والعقود في العبادات : ١٦٠ ، قم .
- (٤١) المَهْدَب ١ : ٤٠٤ و ٣٤٩ .
- (٤٢) الطوسي ، أبو جعفر ، محمد بن الحسن ، المبسوط فقه الإمامية ٢ : ٧٦ ، المكتبة المرتضوية ، تحقيق وتصحيح السيد محمد تقي الكشفي ، ط ٢ ، طهران / ١٣٨٧ هـ . ق .
- (٤٣) المَهْدَب ٢ : ٤٤٤ .
- (٤٤) السرائر ٣ : ١٣٧ .
- (٤٥) المَهْدَب ٢ : ٥٧٣ .

- (٤٦) الشهيد الأول، محمد بن مكي العاملي، الدروس الشرعية في فقه الإمامية ٢: ١١٥، مكتب النشر الإسلامي التابع لجامعة المدرسين للحوزة العلمية بقم، قم، ط ٢ / ١٤١٧ هـ. ق.
- (٤٧) المبسوط ٨: ١٣٣.
- (٤٨) القاضي المصري، أبو حنيفة، النعمان بن محمد بن منصور، دعائم الإسلام ٢: ١٣٥ و ٤٩٩، مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، ط ٢ / ١٣٨٥ هـ. ق.
- (٤٩) المذهب ١: ٢٧٤.
- (٥٠) الطوسي، أبو جعفر، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام ٦: ٢، دار الكتب الإسلامية، ط ٤ / ١٤٠٧ هـ. ق.
- (٥١) المذهب ٢: ٥٧٧.
- (٥٢) المبسوط ٨: ٨١ و ٢٥٦.
- (٥٣) أنظر: المذهب ١: ٣١ و ٣٣.
- (٥٤) المصدر السابق: ٣٢ و ٤٢.
- (٥٥) لمزيد الاطلاع أنظر: المصدر السابق: ٢٢٠ - ٢٢٢، كتاب الحج، البحوث المتعلقة بمحرّمات ومكروهات الإحرام.
- (٥٦) المذهب ١: ٤٣٤.
- (٥٧) المصدر السابق: ٢٩٢ - ٢٩٤.
- (٥٨) المصدر السابق: ٢٤ و ٣٥.
- (٥٩) المصدر السابق: ٤٠٨ - ٤٢٢ و ٥٨: ٢ و ٧٠.
- (٦٠) المصدر السابق: ٤٠١ و ٤٤٣ - ٤٦٣.
- (٦١) المصدر السابق: ٤٠١.
- (٦٢) المصدر السابق: ٢٠ و ٣٠.
- (٦٣) المصدر السابق: ٢٥، ٢٨، ٣٦٣ و ٢: ٢٩٩.
- (٦٤) المصدر السابق ٢: ٣٧٨.
- (٦٥) من قبيل: « والأصل أنه لا عتق في المكاتب »، « لأن الأصل أن لا عيب »، « أن الأصل أن لا طلاق »، و
- (٦٦) المذهب ٢: ٥٨٠.

- (٦٧) المصدر السابق : ٤٧٤ ، ٤٨١ و ٤٨٤ .
- (٦٨) المصدر السابق : ٥٩٨ .
- (٦٩) المصدر السابق : ٥٩٨ .
- (٧٠) إنَّ مجموع الموارد التي استند فيها الى الإجماع هو : أربعة موارد في المجلد الأول ، وفي المجلد الثاني خمسة موارد .
- (٧١) تقريباً في ستين مورداً .
- (٧٢) الشيخ الأنصاري ، مرتضى بن محمد أمين ، كتاب المكاسب ٥ : ١١٨ ، تحقيق وتصحيح لجنة التحقيق في المؤتمر العالمي للشيخ الأعظم الأنصاري ، ط ١ / ١٤١٥ هـ . ق ، قم . الطباطبائي الفشاركي ، السيد محمد بن قاسم ، الرسائل الفشاركية : ٤٨٩ .
- (٧٣) المذهب ١ : ٣٦٣ و ٤٧٦ ، و ٢ : ٣٤٢ و ٣٤٦ .
- (٧٤) أنظر : المصدر السابق ٢ : ٥٩٥ ، ٥٩٧ و ٥٩٩ .
- (٧٥) البحراني ، الشيخ يوسف ، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١١ : ٣٠٩ ، و ١٩ : ٣٤٦ ، تحقيق وتصحيح محمد تقي الإيرواني ، مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم ، ط ١ / ١٤٠٥ هـ . ق . المدني الكاشاني ، حاج آقا رضا ، كتاب الديات ١٧٣ ، مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم ، ط ١ / ١٤٠٨ هـ . ق .
- (٧٦) كنموذج على ذلك أنظر : النهاية : ٢ ، فقد جاء فيها : « الماء كلّ طاهر ما لم يقع فيه نجاسة تفسده ، وهو على ضربين : طاهر مطهر وطاهر ليس بمطهر » . وجاء في المذهب (١ : ٢٠) : « وهو على ضربين : طاهر ليس بمطهر وطاهر مطهر ، فأما الطاهر الذي ليس بمطهر فهو جميع المياه المستخرجة والمعتصرة ، وأما الطاهر المطهر فهو كلّ ما استحقّ إطلاق اسم الماء ولم يكن نجساً ، وهذا الماء هو الذي يجب استعماله في الطهارة » .
- (٧٧) النهاية : ٤٥٠ . المذهب ١ : ٤٣٤ و ٢ : ١٧٩ . المبسوط ٣ : ٥٩ .
- (٧٨) أنظر : الكافي في الفقه : ١٤٥ . المذهب ١ : ١١٠ .
- (٧٩) أنظر : الجمل والعقود ٧٤ . المذهب ١ : ٩٧ - ٩٨ .
- (٨٠) أنظر : المبسوط ٦ : ٢٩٨ . الخلاف ٦ : ١٠١ . المذهب ١ : ٣٣٣ - ٣٣٤ .

- (٨١) كشف الرموز في شرح المختصر النافع ١ : ٤٠ . السرائر ١ : ٢٦٠ . إصباح الشيعة بمصباح الشريعة : ٩٤ .
- (٨٢) أنظر : السرائر ٢ : ٨٢ و ٤٦٠ .
- (٨٣) المصدر السابق : ٥٠١ .
- (٨٤) المهدب ١ : ٥٠٢ .
- (٨٥) المصدر السابق : ٢٣ ، ٢٤ و ٤٦٨ .
- (٨٦) المصدر السابق ٢ : ١٤١ ، ١٥٥ و ١٩٤ .
- (٨٧) المصدر السابق ١ : ٢١ ، ٣١ ، ٤٨ ، ٦٠ ، ١٢٣ و ١٦٣ .
- (٨٨) المصدر السابق ٢ : ١٤١ و ٤٥٩ .
- (٨٩) المصدر السابق ١ : ٣١٨ و ٢ : ٢٣٣ .
- (٩٠) المصدر السابق : ٣١٨ ، ٣٣٥ و ٤٧٦ و ٢ : ٢٦٤ و ٥٤١ .
- (٩١) المهدب ٢ : ٢٩١ و ٥٨٤ .
- (٩٢) أنظر : السرائر ٢ : ٣٣٦ ، ٣٤٤ و ٤٩٠ .
- (٩٣) المهدب ١ : ٨٤ . السرائر ١ : ٢٦٠ . العاملي ، جواد بن محمد الحسيني ، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ٦ : ١١ ، (طبعة جديدة) ، مكتب النشر الإسلامي التابع لجامعة المدرسين ، ط ١ / ١٤١٩ هـ . ق ، قم .
- (٩٤) المهدب ١ : ٣٠ .
- (٩٥) السرائر ١ : ٨٦ .
- (٩٦) المهدب ٢ : ٢٤٣ .
- (٩٧) مختلف الشيعة ٧ : ٢٣٨ . السرائر ٢ : ٦٢٤ . الانتصار : ٢٩٣ .
- (٩٨) المهدب ١ : ١٠٧ .
- (٩٩) الذكرى ٤ : ٣١٣ . جواهر الكلام ١٤ : ٢٢٩ .
- (١٠٠) جواهر الفقه : ٢٥ .
- (١٠١) المهدب ١ : ٣٤٦ . السرائر ٢ : ٢٢٤ . مختلف الشيعة ٥ : ٢١ .
- (١٠٢) المهدب ١ : ٩٠ .
- (١٠٣) الشهيد الأول ، محمد بن مكي العاملي ، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٣ : ٢٤١ ، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ، ط ١ / ١٤١٩ هـ . ق .

(١٠٤) الشفتي، السيد محمد باقر، تحفة الأبرار الملتقط من آثار الأئمة الأطهار ١: ٤٦٣.
تحقيق وتصحيح سيد مهدي الرجائي، منشورات مكتبة مسجد السيد، ط ١ / ١٤٠٩ هـ. ق، اصفهان.

(١٠٥) المذهب ١: ١٩٨.

(١٠٦) الدروس ١: ٢٩٢.

(١٠٧) الكافي: ١٨٦، الحلبي، ابن زهرة، حمزة بن علي الحسيني، غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع: ١٤٣، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، ط ١ / ١٤١٧ هـ. ق.
الطباطبائي الحكيم، السيد محسن، مستمسك العروة الوثقى ٨: ٥٢٢ - ٥٢٣، مؤسسة دار التفسير، ط ١ / ١٤١٦ هـ. ق، قم.

(١٠٨) المذهب ١: ٢٦٨.

(١٠٩) الدروس ١: ٣١٦.

(١١٠) مختلف الشيعة ٢: ٤٣١.

(١١١) المذهب ٢: ٤٣١.

(١١٢) الدروس ٣: ٢٠.

(١١٣) جواهر الكلام ٣٦: ٣٨٣.

(١١٤) مختلف الشيعة ٦: ١٩. المذهب البار ٣: ٤٣. ومن الجدير بالذكر: أن هذه الفتوى غير موجودة في المذهب فعلاً، ومن الممكن أن يكون هناك قسم ساقط من الكتاب وأصبح مفقوداً. فالمنقول مبني على نقل العلامة في المختلف.

(١١٥) من نماذج ذلك: يمكن الإشارة إلى بحث التبري من عيوب المبيع من قبل البائع، ففي (الكامل) كان يقول بالجواز وترتب الأثر عليه، لكن في المذهب (١: ٣٩٢) أفتى بلزوم بيان عيوب السلعة بشكل تفصيلي فيما لو كانت معيبة، ولم يكن يرى التبري جائزاً.

أو في مسألة تحكيم الحكّمين في باب الشقاق بين الزوجين هل هو نوع حكومة أو توكيل؟ ففي (الكامل) قال بأنّه توكيل، ورجع عنه في المذهب (٢: ٢٦٤).

وكذا الحال في مسألة ما لو كان أحد شهود الزنا هو الزوج، فما هو الحكم حينئذ؟ ففي (الكامل) أفتى بعدم ثبوت الحدّ على المرأة وثبوت حدّ القذف على سائر الشهود، وبالتالي فشهادة الزوج على زنى زوجته اعتبرها مردودة، لكن في المذهب (٢: ٥٢٥) قال بثبوت الحدّ على المرأة، وبعبارة أخرى: تُقبل شهادة الزوج.

إرث الأنبياء ﷺ

- القسم الأول -

□ الشيخ خالد الغفوري

اشتملت هذه الدراسة على بحث النصوص القرآنية الخاصة والعامة التي تُعالج هذا الموضوع ، والنصوص الخاصة تتمثل بقوله تعالى : ﴿ وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتُ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا ﴾ * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ ﴾ . . . وأما النصوص العامة فتتمثل بالإطلاقات والعمومات . وكلتا الطائفتين دالتان على كون الأنبياء ﷺ يرثون ويورثون كغيرهم ..

المصطلحات الأساسية : إرث ، أنبياء

بسم الله الرحمن الرحيم

في هذه الدراسة نقسم النصوص الدالة على إرث الأنبياء ﷺ الى قسمين ، وهما :

النصوص الخاصة والنصوص العامة .

أولاً : النصوص الخاصة :

وهي عبارة عن نصين :

النص الأول : قوله تعالى : ﴿ وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا ﴾ * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ﴿١﴾ .

البيان الإجمالي :

١ - تعرض القرآن الكريم لقصة نبي الله زكريا ﷺ في أكثر من مورد ، كسورة الأنبياء (٢) وآل عمران (٣) وسورة مريم .

وقد ورد في هذا النص حكاية لدعاء نبي الله زكريا ﷺ ، وكان زكريا ﷺ قد مهد لدعائه هذا بجملة من الأمور ، منها أنه يخشى من الموالى ، وقد اختلف في المراد بهم على أقوال إلا أن القدر المتيقن أن المراد بهم غير الأولاد من الصلب ، كما سيأتي .

وقد خشي زكريا ﷺ مما سيفعله الموالى بعد موته ؛ لأنه لا عقب له ، سيما وإن امرأته كانت عاقراً لا تلد لعلّة أو لكبر السن أو لكلا الأمرين .

٢ - وكان دعاؤه هو أن يهب الله له من لدنه ولداً مرضي الصفات ، فإنه لا أمل له بالأسباب العادية ؛ لكونه هرمًا وامرأة لا يرجى منها الولادة .

٣ - وهذا الولد هو الذي يلي أمره ويخلفه فيما ترك ويرث امرأته التي كانت من آل يعقوب بناء على أنه يعقوب بن ماثان أخو عمران بن ماثان أبو مريم ، وكانت امرأة زكريا أخت مريم على ما قيل (٤) .

وروي عن السدي : إنَّ المراد به : يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم (عليه السلام) ؛ فإنَّ زكريا (عليه السلام) كان من ولد هارون (عليه السلام) وهو من ولد لاوي بن يعقوب (عليه السلام) ، وكان زكريا (عليه السلام) متزوجاً بأخت مريم بنت عمران وهي من ولد سليمان بن داود وهو من ولد يهوذا بن يعقوب (عليه السلام) ^(٥) .

وقيل : المراد به يعقوب أخو زكريا (عليه السلام) ^(٦) .

القراءة :

١ - روي عن الامامين علي بن الحسين السجّاد ومحمد بن علي الباقر (عليهما السلام) أنَّهما قرأاً (خَفَّتِ) بفتح الخاء وتشديد الفاء وكسر التاء ، وسكون الياء من (الموالي) ؛ لأنَّه في موضع رفع بـ (خَفَّتِ) ، ومعناه : انقطعت أو قَلَّتْ ، أي بالموت . وبه قرأ جمع من الصحابة والتابعين ^(٧) كعثمان بن عفّان وزيد وآخرين .

ولكن وصفها النحّاس بالشذوذ ، وزعم بعض أنَّها لا تجوز ؛ إذ كيف يقول : خَفَّتِ الموالي من بعدي - أي من بعد موتي - وهو حي ؟ ^(٨) ، وستأتي مناقشته لاحقاً .

٢ - وقرأ ابن كثير والخزاعي عن البرّقي وابن مجاهد عن قنبل وحמיד بن مقسم وابن محيصن (من ورائي) بفتح الياء مهموزاً .

- وقرأ شبل وابن كثير وزمعة والخزاعي عن البرّقي (من وراي) مقصوراً مثل : هُدَايَ وَعَصَايَ ، بغير همزة وبفتح الياء ^(٩) .

٣ - وقرأ سعيد بن جبير (هب لي أوْثِرثاً) ، كذا ذكر ابن خالويه .

٤ - وقرأ أبو عمرو والكسائي والزهري والأعمش وطلحة وابن عيسى الاصبهاني ويحيى بن يعمر ويحيى بن وثاب وابن محيصن وقتادة واليزيدي

والشنبوذي (يرثني ويرث) بجزمهما الفعل الأول : على جواب الدعاء أو جواب شرط مقدر ، والثاني : عطف عليه .

- وقرأ الإمام علي عليه السلام وابن عباس والحسن ويحيى بن يعمر والجحدري وقتادة وأبو حرب بن أبي الأسود وجعفر بن محمد عليه السلام وأبو نهيك (يرثني وأرث) .

- كما قرأ الإمام علي عليه السلام وابن عباس والجحدري وجعفر بن محمد عليه السلام وابن يعمر والحسن وقتادة وأبو نهيك (يرثني وارث) على وزن فاعل .

- وقرأ مجاهد والجحدري (ويرثني أو يرث) على التصغير . ووصفها الشوكاني بأنها في غاية الشذوذ لفظاً ومعنى .

- وذكر ابن خالويه قراءة أخرى (يرثني ويَرِثُ) من غير همز . وشكك الخطيب في كونها قراءة ^(١٠) .

التحليل اللفظي :

١ - ﴿ خِفْتُ ﴾ فبناءً على القراءة المشهورة تكون مأخوذة من الخوف ، والمراد معنى حالي بحسب الظاهر .

وأما بناءً على قراءة التشديد (خَفَّت) فالظاهر أن المراد بذلك معنى استقبالي ، والتعبير بالماضي للتنبيه على تحقق وقوع ذلك ، أي انقطاع بني العم أو قتلهم ^(١١) .

٢ - ﴿ الْمَوَالِي ﴾ ، وسوف نبحثه على مستويين :

أولهما : المعنى اللغوي العام وما يتعلّق به من البحوث . وثانيهما : البحث الموردي الخاص بالآية .

المستوى الأول : المعنى اللغوي العام وما يتعلق به من البحوث .

إِنَّ ﴿ مَوَالِيَّ ﴾ جمع مولى ، من الولي وهو الاتصال بالشيء من غير فاصل والقرب لجهة من الجهات : من حيث المكان ، ومن حيث النسبة ، ومن حيث الدين ، ومن حيث الصداقة والنصرة والاعتقاد ^(١٢) وتختلف درجات القرب وأسبابه ^(١٣) .

وهل إِنَّ هذا اللفظ من المشترك أو لا ؟ فيه اتجاهان :

الاتجاه الأول : إِنَّه لفظ مشترك ، قال القرطبي : « اعلم أَنَّ المولى لفظ مشترك يطلق على وجوه : فيسمى المعتق مولى والمعتق مولى . ويقال : المولى الأسفل والأعلى أيضاً . ويسمى الناصر المولى ... ويسمى ابن العم مولى . والجار مولى » ^(١٤) ، وذكر أَنه يطلق على العصبَة أيضاً .

الاتجاه الثاني : إِنَّه ليس من المشترك ، حيث ذهب بعض المحققين إلى أَنَّ ما ذكر من معان عديدة للمولى لا يقتضي كون لفظ (المولى) من المشترك كما ادّعاه جماعة ، بل إِنَّ هذه المعاني عبارة عن مصاديق لمعنى واحد ، قال : « ويراد به الولي من ولي الشيء يليه ولاية ، وهو الاتصال بالشيء من غير فاصل ، وبهذه العناية تستعمل في مصاديق متعددة - فلا يكون من المشترك كما ادّعاه جمع - كالسيد والمعتق والمعتق لقرب أحدهما من الآخر واتصاله به وولايته عليه ، والناصر لولايته على المنصور واتصاله به ، وابن العم لقربه واتصاله بابن العم وغير ذلك . وقد وردت هذه المادة في القرآن الكريم في أكثر من مئة وخمسين موضعاً » ، ثم قال : « والمراد به في المقام : الأولى بالميراث ؛ وهم الذين وردت أسماؤهم فيما بعد ؛ لأنهم أولوا الأرحام الذين بعضهم أولى ببعض » ^(١٥) .

و (مولى) وزن (مفعِل) ، وهو إمّا أن يكون صفة ، فيكون مصدراً ميميّاً ، أو اسم مكان أريد به الشخص المتلبّس بالصفة ؛ لتمكّنها وقرارها في موصوفها ، ومثل ذلك شائع ^(١٦) .

وهو والوليّ بمعنى ، كلّ واحد منهما يقال في معنى الفاعل أي : الموالِي ، وفي معنى المفعول أي : الموالَى ^(١٧) ، وحاصل المعنى : إنّهُ الأقرب من غيره للمتوفى في الميراث .

وقيل : المولى : الأولى ^(١٨) ، أي الأولى بالشخص المتوفى في الميراث ، كما عن السديّ ، أو الأولى بالشيء ^(١٩) .

المستوى الثاني : البحث الموردي الخاصّ بالآية .

والمراد بـ ﴿ الْمَوَالِي ﴾ هنا فيه أقوال :

١ - العمومة وبنو العمّ ، عن أبي جعفر عليه السلام .

٢ - بنو العمّ ، عن الجبائي .

٣ - العصبة ، عن مجاهد .

٤ - الكلالة ، عن ابن عباس .

٥ - الورثة ، عن الكلبي .

٦ - الأقارب ، ذكره القرطبي عاطفاً له على العصبة وبنو العمّ ^(٢٠) ، سمّوا بذلك ؛ لأنّهم يلونه في النسب بعد الصلب ^(٢١) .

٣ - ﴿ مِنْ وَرَائِي ﴾ متعلّق بمضاف محذوف ، أو بمعنى ﴿ الْمَوَالِي ﴾ أي خفت فعل الموالي من ورائي ، أو الذين يلون الأمر من ورائي أي بعد موتي ^(٢٢) .

وقال النخّاس : « التأويل لها ألا يعني بقوله : ﴿ مِنْ وَرَائِي ﴾ أي من بعد موتي ، ولكن من ورائي في ذلك الوقت » .

واستبعده القرطبي قائلاً : إنه « بعيد يحتاج إلى دليل أنهم خفّوا في ذلك الوقت وقلّوا ، وقد أخبر الله تعالى بما يدلّ على الكثرة حين قالوا : ﴿ أَتَيْهِمْ يُكْفَلُ مَرِيَمَ ﴾ (٢٣) » (٢٤) .

وعن ابن عطية : ﴿ مِنْ وَرَائِي ﴾ من بعدي في الزمن ، فهو الورا (٢٥) .

٤ - ﴿ عَاقِرًا ﴾ اسم فاعل : أي لاتلد ، وهو يُطلق على كلّ من المرأة التي لاتلد والرجل الذي لا يولد له ولد (٢٦) .

٥ - ﴿ مِنْ لَدُنْكَ ﴾ أي من عندك .

٦ - ﴿ وَلِكَيْ ﴾ وليّ الانسان من يلي أمره ، ووليّ الميت هو الذي يقوم بأمره ويخلفه فيما ترك .

قيل : إن زكريا عليه السلام طلب من يقوم مقامه ولداً كان أو غيره ، وهو بعيد ؛ لقوله في آل عمران : ﴿ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً ﴾ (٢٧) ، فيتعيّن ظاهر لفظ ﴿ وَلِكَيْ ﴾ في إرادة الولد من الصلب ، ونُسب إلى أكثر المفسّرين (٢٨) .

٧ - ﴿ يَرِثُنِي ﴾ ورث أباه ومنه - بكسر الراء - يرثه ك (يعهده) (٢٩) .

وهل يتعدّى بنفسه أو لا ؟ منعه بعض اللغويين وجعله آخر متعدياً بنفسه وب (مِنْ) ، وقد جاءت كلتا اللغتين في هذا النصّ ، قال تعالى : ﴿ يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ ﴾ .

و ﴿ يَرِثُنِي ﴾ إن قرئ مجزوماً كان جواب الدعاء ﴿ هَبْ ﴾ ، وعلى مذهب سيبويه يكون تقديره : إن تهبه يرثني (٣٠) .

وإن قرئ مرفوعاً فالأكثر على أنه صفة لـ ﴿وَكَيْتًا﴾ قيل : وهو المتبادر من الجمل الواقعة بعد النكرات ^(٣١) ، وأمّا فائدة الإتيان بهذا الوصف فقد قيل : لأنّ الأولياء منهم من يرث ومنهم من لا يرث ^(٣٢) .

وقال السكاكي في المفتاح : « الأولى حملة على الاستئناف ؛ كأنّه قيل : لم تطلب الولد ؟ فقال مجيباً : يرثني ، أي لأنّه يرثني لئلا يلزم أنّه لم يوهب من وصفه ، فإنّ يحيى ﷺ مات قبل زكريا ﷺ » .

واعترض عليه بأنّ حملة على الاستئناف يوجب الإخبار عمّا لم يقع ، وكذب النبي أشنع من كونه غير مستجاب الدعوة .

وأجيب : بأنّ عدم ترتّب الغرض من طلب الولد لا يوجب الكذب .

وقد ردّد ذلك : بأنّ المحذور إنّما يأتي من المنافاة مع قوله تعالى : ﴿ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى ﴾ ^(٣٣) .

والتحقيق : أن يقال :

أولاً : إنّ في أصل المسألة - وهي التسليم بكون موت يحيى ﷺ قبل أبيه زكريا ﷺ - بحثاً وإن كان ذلك مشهوراً ، وربّما يشعر به بعض الأخبار ^(٣٤) ، إلا أنّه لا دلالة واضحة في تلك الأخبار على المطلوب ؛ لكونها دالة على أنّ يحيى مات قبل أن يرفع عيسى ﷺ الى السماء ، مضافاً الى أنّه قد ورد في الأخبار المعتمدة الاسناد ^(٣٥) ما يدلّ على أنّ موت زكريا قبل يحيى ^{(٣٦) (٣٧)} .

ثانياً : لم لانعكس القضية ، فنقول : إنّ هذه الآية دليل على تأخّر موت يحيى ﷺ عن زكريا ﷺ ، وبذلك نردّد الأخبار الدالة على أنّ يحيى ﷺ مات قبل زكريا ﷺ ؟ ! ، كما اختاره الألوسي ، قال : « ولك أن تستدلّ بظاهر هذه الآية على ضعف رواية من زعم أنّ يحيى ﷺ هلك قبل زكريا ﷺ » ^(٣٨) .

ثالثاً : كما يمكن استفادة ذلك أيضاً من قوله تعالى : ﴿ وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ ﴾ (٣٩) ؛ فَإِنَّ الظاهر من (الواو) الترتيب ما لم يدل دليل على إرادة غيره (٤٠) .

٨ - ﴿ مِنْ ﴾ إمّا أَنْ تكون للابتداء أو للتبعيض ، وقد مرَّ أَنَّ هناك من جعلها للتعدية .

٩ - ﴿ آل ﴾ آل الرجل خاصته الذي يؤول إليه أمرهم (٤١) كولده وأقاربه وخواص أصحابه . وقيل : أصله أهل (٤٢) .

١٠ - ﴿ رَضِيًّا ﴾ فعيل بمعنى المفعول ، أي المرضي .

المدلول التشريعي :

أولاً - إرث يحيى لذكريا :

لقد دلت الآية أَنَّ زكريا ﷺ قد طلب ولداً يرثه دون مواليه ، كما حكى عنه قوله تعالى : ﴿ فَهَبْ لِي مِن لَّدُنْكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِن آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ﴾ ، ووقع في ما هو المراد بالوراثة ؟ وما هو متعلق الارث في الآية ؟

في ذلك عدة احتمالات بل اتجاهات ، والرئيسية منها خمسة هي :

الاحتمال الأول : أَنَّ المراد الوراثة المعنوية كالنبوة والعلم والحكمة والتقوى والحبورة ، وليس المراد إرث المال ولا رجاه من الولد .

وقد رجَّح ذلك بعض من المتقدمين والمتأخرين ، فقد نُسب الى أبي صالح أَنَّ المراد وراثة النبوة (٤٣) .

وروي عن قتادة عن الحسن في قوله تعالى : ﴿ يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِن آلِ يَعْقُوبَ ﴾ قال : نبوته وعلمه (٤٤) .

واستدل له بما يلي :

١ - إنَّ هذا هو الأنسب بمقام النبوة ، فإنَّ زكريا لم يرد بقوله : ﴿ يَرْتُنِّي ﴾ المال ؛ لأنَّ نبي الله لا يجوز أن يأسف على مصير ماله بعد موته إلى مستحقه ، وإنَّه إنما خاف أن يستولي بنو أعمامه على علومه وكتابه فيحرقونها ويستأكلون بها فيفسدون دينه ويصدّون الناس عنه ^(٤٥) أو خاف أن تخرج النبوة عن عقبه .

وكان رجاء زكريا ﷺ ربّه في الولد لوجهين : لإظهار دينه وإحياء نبوته ومضاعفة أجره في ولد صالح نبي بعده ولم يسأله للدين ، ولأنَّ ربّه كان قد عوّده الاجابة ؛ وذلك لقوله تعالى : ﴿ وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا ﴾ ^(٤٦) ، وهذه وسيلة حسنة أن يتشفّع إليه بنعمه ويستدرّ فضله بفضل ^(٤٧) .

ولا مانع من استعمال الوراثة بهذا المعنى ؛ فإنّها كما تطلق على وراثة المال تطلق أيضاً على وراثة الأمور المعنوية المذكورة ، نظير قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ﴾ ^(٤٨) ، فكما يجوز أن يخاف زكريا ﷺ من بني عمّه أن يرثوا ماله فكذلك يجوز أنّه خاف أن يرثوا علمه وهم من أهل الفساد ^(٤٩) .

٢ - لقد وردت بعض الأحاديث الدالّة على كون المراد من وراثة الأنبياء في النبوة والعلم ونحوهما ، من قبيل : « إنَّ العلماء ورثة الأنبياء ؛ وذلك إنَّ الأنبياء لم يورثوا درهماً ولا ديناراً ، وإنّما أورثوا أحاديث من أحاديثهم ، فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ حظاً وافراً ، فانظروا علمكم ممّن تأخذونه ... » ^(٥٠) . وكلمة (إنّما) مفيدة للحصر قطعاً ، فيعلم أنّ الأنبياء لا يورثون غير العلم والأحاديث .

ومن قبيل ما ورد في طرق الإمامية : « إن داود ورث علم الأنبياء ، وإن سليمان ورث داود ، وإن محمداً ورث سليمان ، وإنّا ورثنا محمداً ، وإنّ عندنا علم التوراة والإنجيل والزبور وتبيان ما في الألواح ^(٥١) ... الحديث » ^(٥٢) .

ويُلاحظ عليه :

١ - إن حمل الارث على الوراثة المعنوية دون وراثة المال خلاف الظاهر ، ولا يحمل اللفظ على غير ظاهره إلا بدليل ، وليس ^(٥٣) .

ونحن لاننكر استعمالها في الوراثة المعنوية مطلقاً ، بل المراد نفي إرادتها في هذه الآية ؛ لعدم القرينة عليه ، فلا ينفع والحال هذه الاستشهاد بقوله تعالى : ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ﴾ ^(٥٤) ونحوه ، ولا الاستشهاد ببعض الأحاديث .

٢ - إن دعوى عدم مناسبة ذلك لشأن ومقام النبوة يردّها :

أ - إن القبيح الذي لا يناسب شأن النبوة هو التهالك على الدنيا ، وأما طلب الدنيا بالحد الذي تقتضيه شؤون المعيشة والفطرة الانسانية كطلب الطعام والماء والرزق والولد ونحوها فهذا لا قبح فيه .

ب - إن زكريا لم يطلب حاجته من غير الله ، بل كان طلبه من الله سبحانه ، وقد دعا الله عباده أن يسألوه من فضله وأن يطمعوا برحمته ، قال سبحانه : ﴿ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً ﴾ ^(٥٥) وقال : ﴿ وَادْعُوهُ خَوْفاً وَطَمَعاً إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ ^(٥٦) .

ج - إن طلب أمر دنيوي تارة يكون من أجل الدنيا وأخرى من أجل الآخرة ، ولا دليل على أن طلب زكريا كان لأجل الدنيا ، بل في هذه الآية وغيرها قرائن

تدلّ على أَنَّ هدفه كان سامياً كقوله : ﴿ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيّاً ﴾ وقوله : ﴿ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً ﴾ ، بل قد طلب بعض أنبياء الله المقربين الملك والسلطنة كسليمان بن داود ﷺ ﴿ قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكاً لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي ﴾ ^(٥٧) ، ولا يمكن تفسير ذلك بحبّ الدنيا وعدم الزهد فيها ، بل لإقامة الحق والعدل .

وعليه ، فلا مانع من حمل اللفظ على ظاهره من إرادة وراثة المال ، ولا داعي لتكلف مخالفة الظاهر .

٣- إنَّ دعوى كون المراد إرث النبوة فيها :

أ- إنَّه ينافي قوله بعد ذلك ﴿ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيّاً ﴾ ؛ إذ لا معنى لقول القائل : هب لي ولداً نبياً واجعله راضياً ، فإنَّ النبي لا يكون إلا مرضياً ، بخلاف إرث المال فإنَّه يرثه الرضي وغيره .

ولو حمل على التأكيد كان من تأكيد الشيء بما هو دونه ، وهو خلاف البلاغة .

وحاول بعض التخلّص من هذا الإشكال فادّعى أَنَّ المراد بالرضي المرضي عند الناس .

وردّ : بأنَّ هذا الادّعاء غير صحيح ؛ لمنافاته إطلاق المرضي الذي يقتضي عدم تخصيصه بخصوص المرضي عند الناس ^(٥٨) .

مضافاً إلى أنَّ إرادة كونه مرضياً عند الناس لا يناسب الداعي ولا ما تلفّظ به من كلمات الدعاء المفعمّة بالتضرّع والخضوع لله سبحانه .

ب- إنَّ النبوة ممّا لا يورث بالنسب ، وهو واضح ؛ فإنَّ النبوة تابعة للمصلحة الالهية لا دخل للنسب فيها ^(٥٩) .

قال النخّاس : « فأما قولهم وراثّة نبوّة فمحال ؛ لأنّ النبوة لا تورث ، ولو كانت تورث لقائل قائل : الناس ينتسبون إلى نوح ﷺ وهو نبي مرسل » (٦٠) .

حـ - إنّ النبوة غير قابلة للانتقال مطلقاً بوراثّة كانت أو بغيرها ؛ وذلك :

إنّنا إن ذهبنا في تفسيرها مذهب بعض الفلاسفة - وقلنا إنّها مرتبة من مراتب الكمال النفسي ودرجة من درجات الوجود الانساني الفاضل الذي ترتفع إليه المهية الانسانية في ارتقاءاتها الجوهرية وتضاعدها نحو الكمال المطلق - فيمتنع انتقالها بالضرورة ؛ لأنّها نفس وجود النبي وكمالاته الذاتية .

وإن أخذنا بالمعنى المفهوم للناس من الكلمة وقلنا إنّ النبوة منصب إلهي مجعول فأيضاً يستحيل انتقالها ؛ لأنّها حينئذ تكون أمراً اعتبارياً متشخص الأطراف ، ولا يعقل تبدل طرف من أطرافه إلا بتبدل النبي وانقلابه إلى فرد آخر ، فنبوّة زكريا ﷺ مثلاً هي هذه التي اختص بها زكريا ﷺ ، ولن يعقل ثبوتها لشخص آخر ؛ لأنّها لا تكون حينئذ تلك النبوة الثابتة لزكريا ﷺ ، بل منصّباً جديداً ومقاماً نبوياً حادثاً (٦١) .

مناقشة :

وربما يُعترض على ذلك بأنّ المال كالنبوّة أيضاً لا ينتقل بالوراثّة أو النسب حقيقة ، فإنّ المال إنّما يقال ورثه الابن مسامحة ، بمعنى أنّه قام فيه مقام أبيه وحصل له من فائدة التصرف فيه ما حصل لأبيه ، وإلا فملك المال من قبل الله تعالى لا من قبل المورث ، وكذلك إذا كان المعلوم في الابن أن يصير نبياً بعده فيقوم بأمر الدين جاز أن يقال ورثه (٦٢) .

الجواب :

إنّنا إذا حللنا هذا الكلام من أنّ الوراثّة للمال هي عبارة عن قيام الوارث فيه مقام المورث نلاحظ أمرين :

الأمر الأول : إن الإضافة في ملكية المال تبدلت وانتقلت من المورث الى الوارث حقيقة ، أي إن ملكية المال كانت مضافة الى المورث حال حياته وبعد موته حدث تبدل فأضيفت الى الوارث ، ومن الواضح أن إضافة الملكية في المال الى شخص ما هي إلا أمر اعتباري صرف ، فربما لا يحصل في الخارج أي تبدل في المال ولم يحصل فيه أي تصرف من قبل الوارث ومع ذلك تتبدل ملكية المال اعتباراً ويصبح هو المالك الجديد للمال ، في حين قد يتبدل المال قهراً أو اختياراً لكن تبقى الملكية ثابتة للمالك مثل ما لو سمنت الدابة وكبرت ، وأيضاً قد يحصل تصرف خارجي في المال من قبل متعذر أو من قبل غاصب يضع يده على المال ويحوزه لكن لا تحصل هنا ملكية جديدة .

الأمر الثاني : في وراثة المال لدينا ثلاثة أشياء يُصطلح عليها بأركان الإرث ، وهي : المورث والوارث والمال الموروث (التركة) ، أي هناك شيء قائم في عالم الخارج غير الوارث والمورث ، وهو المال - التركة - الذي يكون متعلق بالوراثة .

والنبوة ليست كذلك ، فإن كلا الأمرين السابقين غير حاصلين فيها :

أما الأمر الأول : فإن النبوة هي أمر تكويني وليست أمراً اعتبارياً سواء أقلنا إنها مرتبة من الكمال النفسي ، أم قلنا إنها منصب إلهي ، فإن قلنا بالأول فمن الواضح كون الكمال النفسي أمراً تكوينياً ، وإن قلنا بالثاني فأيضاً كذلك ؛ لأنّ النصب الإلهي للنبي يتحقق بإنزال الوحي عليه ، وهو أمر تكويني .

إذن ، فليست النبوة كالملكية الاعتبارية حتى يمكن فيها حصول التبدل في إضافتها من زكريا ﷺ الى يحيى ﷺ ، بل لا بدّ في تحققها في شخص من حدوث أمر جديد في الخارج وهو الكمال النفسي فيه أو نزول الوحي عليه ، وهذا

معناه تحقق نبوة جديدة ، ولم يحدث أيّ تبدل في الإضافة ، وعليه فلا وراثة للنبوة بالمعنى الحقيقي .

وعليه فالتعبير بكون وراثة المال والنبوة كلاهما بيد الله تعالى لا يجعلهما من باب واحد ، فإنّ الأولى اعتبارية والثانية تكوينية ، والأولى يتحقق فيها الانتقال في الإضافة حقيقة والثانية لا يتحقق فيها الانتقال إلا بنحو من التجوّز .

وأما الأمر الثاني : فإنّه حيث لا يوجد في النبوة شيء ثالث قائم في عالم الخارج غير النبي المنوب عنه والنبي النائب ؛ أمّا الكمال النفسي فأمر قائم بنفس النبي المنوب عنه ومتعلّق بها ولا ينفصل عنها بموته حتى يمكن نقله لغيره ، وأمّا نزول الوحي على النبي المتوفّى - المنوب عنه - فهو أمر حدثي وواقعة لا بقاء لها بعد موته حتى تنتقل الى النبي الحيّ النائب .

توهّم وجواب :

وربّما يتخيّل أنّ ما جاء به الوحي من عند الله تعالى من أحكام وتعاليم قابل للوراثة ، لكن هذا الافتراض في منتهى الفساد ؛ وذلك :

فإن كان المراد وراثتها بوجودها الكتبي كما لو كانت مدوّنة في الألواح ونحوها فهذه وإن كانت وراثة حقيقة لكنّها ليست وراثة للنبوة المبحوث عنها ، بل هي وراثة وحياسة لشيء خارجي كوراثة المال .

وإن كان المراد وراثتها بوجودها الاعتباري فلا معنى لوراثة وحيازتها حينئذ ؛ لأنّه لا يدخل في حوزة النائب شيء جديد ، إلا على نحو المجاز الذي بابه باب واسع ولا مضايقة فيه .

وإن كان المراد القيام بالوظيفة التي كان يقوم بها المنوب عنه فهذا ليس وراثه بالمعنى الحقيقي ؛ لعدم دخول شيء في حوزته .

د - إن زكريا ﷺ إنما سأل ولياً من ولده يحجب مواليه من بني عمه أو عصبته من الميراث ، وذلك لايتلاءم مع إرادة النبوة ؛ فإنها لا يحجب الولد عنها غيره بحال (٦٣) ، سيما وأن الموالي الذين كانوا يخاف منهم لذنوبهم ما كانوا يرثون النبوة ؛ لعدم صلاحيتهم لها ، فإنهم كانوا شرار بني إسرائيل كما قيل ، فلا يجعلون أنبياء ، ولو كانوا قابلين لها لما كان معنى للخشية منهم وطلب غيرهم ؛ لأن نبي الله عالم بأن الله تعالى لا يعطي النبوة إلا لمن يكون أهلاً لها ؛ ولأنهم لم يكونوا مرضيين (٦٤) .

هـ - إن المستفاد من قصة زكريا ﷺ في سورة آل عمران كون الحافز الذي دفع زكريا ﷺ إلى دعائه هو ما شاهده من حال مريم وكرامتها على الله سبحانه في عبوديتها وإخلاصها في العمل إلى حد أن الله كان يرزقها لا من طريق الأسباب العادية ، ولا خبر في ذلك عن النبوة ولا أثر ، فأية رابطة بين أن يشاهد منها عبادة وكرامة فيعجبه ذلك وبين أن يطلب من ربه ولداً يرثه النبوة (٦٥) ؟ !

٤ - إن دعوى كون المراد إرث العلم والحكمة يرد عليها :

أ - إنه خلاف الظاهر من لفظ الوراثة عرفاً .

ب - إن العلم لا يورث بالنسب ، فإن حصوله موقوف على من يتعرض له ويتعلمه .

ج - إن العلم يمتنع انتقاله انتقالاً حقيقياً ؛ وذلك :

إنه بناء على نظرية اتحاد العاقل والمعقول فإن امتناع انتقال العلم يكون واضحاً كلّ الوضوح .

وتقوم الفكرة في هذه النظرية على أن الصور المعقولة - وهي عبارة عن وجود مجرد عن المادة - لا قوام لها إلا بكونها معقولة ، فالمعقولة نفس هويتها ، وتجريدها عن العاقل تجريد لها عن نحو وجودها الخاص . وهذا آية الوحدة الوجودية .

إذن ، فتدرج النفس في مراتب العلم هو تدرجها في أطوار الوجود ، وكلما صار الوجود النفسي مصداقاً لمفهوم عقلي جديد زاد في تكامله الجوهري ، وأصبح من طراز أرفع ، ولا مانع مطلقاً من اتحاد مفاهيم متعددة في الوجود ، كما يتحد الجنس والفصل ، وليس ذلك كالوحدة الوجودية لوجودين أو الوحدة المفهومية لمفهومين ، فإن هاتين الوحدتين مستحيلتان في حساب العقل دون ذاك الاتحاد .

وأما بناء على المغايرة الوجودية بين العاقل والمعقول فلا ريب في تجرد الصور العلمية وأنها قائمة بالنفس قياماً صدورياً - لا قياماً حلولياً - بمعنى أنها معلولة للنفس ، والمعلول الواحد بحسب الذات متقوم بعلة ومرتبط الهوية بها ، وعليه فيستحيل انتقاله إلى علة أخرى .

ولو افترضنا أن الصور المدركة أعراض وكيفيات قائمة بالمدرك قياماً حلولياً فيستحيل انتقالها ؛ لاستحالة انتقال العرض من موضوع إلى موضوع (٦٦) .

د - إن إرادة وراثه العلم حتى على نحو المجاز والعناية لا تصح في المقام ؛ لأنها تصح مجازاً بالنسبة الى العلم الاكتسابي ، وعلم الأنبياء ليس اكتسابياً ، بل هو علم لدني .

هـ - لقد صرح القرآن الكريم بأن يحيى قد أوتي العلم إيتاءً من الله تعالى لا وراثه ، قال سبحانه : ﴿ يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا ﴾ (٦٧) .

و - إِنَّهُ لَا يَتْلَاءُ مَعَ قَوْلِهِ بَعْدَ ذَلِكَ : ﴿ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ﴾ : إِذْ لَا مَعْنَى لِقَوْلِ الْقَائِلِ : هَبْ لِي وَلَدًا عَالِمًا وَاجْعَلْهُ رَضِيًّا ، فَإِنَّ مَنْ لَيْسَ عَالِمًا لَا يَكُونُ إِلَّا مَرْضِيًّا .

مناقشة :

وقد واجه هذا البيان اعتراضاً :

١ - إِنَّهُ قَدْ وَرَدَ فِي بَعْضِ الرِّوَايَاتِ الْمَرْوِيَةِ فِي طَرِيقِ الْفَرِيقَيْنِ الدَّالَّةَ عَلَى انْتِقَالِ عِلْمِ الْأَنْبِيَاءِ وَوَرَاثَتِهِ رَغْمَ كَوْنِهِ عِلْمًا لَدُنِيًّا ، مِنْ قَبِيلِ : « إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ : وَذَلِكَ إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوْرَثُوا دِرْهَمًا وَلَا دِينَارًا ، وَإِنَّمَا أُورِثُوا أَحَادِيثَ مِنْ أَحَادِيثِهِمْ ، فَمَنْ أَخَذَ بِشَيْءٍ مِنْهَا فَقَدْ أَخَذَ حَظًّا وَافِرًا ، فَانْظُرُوا عِلْمَكُمْ عَمَّنْ تَأْخُذُونَهُ ... » (٦٨) .

وكلمة (إِنَّمَا) مُفِيدَةٌ لِلْحَصْرِ قَطْعًا ، فَيَعْلَمُ أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَا يُوْرَثُونَ غَيْرَ الْعِلْمِ وَالْأَحَادِيثِ .

وَمِنْ قَبِيلِ مَا وَرَدَ فِي طَرِيقِ الْإِمَامِيَّةِ : « إِنَّ دَاوُدَ وَرَثَ عِلْمِ الْأَنْبِيَاءِ ، وَإِنَّ سُلَيْمَانَ وَرَثَ دَاوُدَ ، وَإِنَّ مُحَمَّدًا وَرَثَ سُلَيْمَانَ ، وَإِنَّا وَرَثْنَا مُحَمَّدًا ، وَإِنَّ عِنْدَنَا عِلْمَ التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالزَّبُورِ وَتَبْيَانِ مَا فِي الْأَلْوَحِ (٦٩) ... الْحَدِيثُ » (٧٠) . فَكَيْفَ يُدْعَى عَدَمُ صَحَّةِ الْوَرَاثَةِ بِالنِّسْبَةِ لِعِلْمِ الْأَنْبِيَاءِ (٧١) ؟ !

٢ - وَأَمَّا إِشْكَالُ عَدَمِ الْمَلَاءِمَةِ مَعَ قَوْلِهِ بَعْدَهُ : ﴿ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ﴾ فَيُرَدُّ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْوَرَاثَةِ وَرَاثَةُ الْعِلْمِ ، وَبِقَوْلِهِ ﴿ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ﴾ الْعَمَلُ الصَّالِحُ (٧٢) ، وَمَجْمُوعُ الْأُمُورِ : الْعِلْمُ النَّافِعُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَقْرُبُ مِمَّا شَاهَدَهُ مِنْ مَرِيَمَ مِنَ الْإِخْلَاصِ وَالْعِبَادَةِ وَالْكَرَامَةِ .

الجواب :

١- إن الحديث الأول قد أطلقت الوراثة فيه بالمعنى المجازي ، ولكي لا تُتوهم الوراثة الحقيقية لم يكتفِ في الخبر بذكر الجملة الخبرية - لكونها تُوهم المعنى الحقيقي - أتبعها بالتصريح بعدم إرادة المعنى الحقيقي من الوراثة من خلال نفي وراثة الأموال ، بل وأضاف إليها التصريح بإرادة الوراثة مجازاً بإثبات وراثة الأحاديث .

٢- إن المذكور في الحديث الأول إنما هو وراثة الأحاديث ، وهذا علم اكتسابي ، وليس من قسم العلوم الدنية ، كما هو واضح .

٣- وأمّا اشتغال الحديث الأول على أداة الحصر (إنما) فهو كلام صحيح إلا أنه من الواضح للمبتدئين - فضلاً عن المجتهدين - أن الحصر قسمان : حقيقي وإضافي ، والحصر المراد في الحديث هو الإضافي ؛ لأنه قد ورد في أحاديث أخرى أن الأنبياء يورثون غير ذلك كمحاسن الأخلاق والهدى ، من قبيل ما روي عن بنت أبي رافع قالت : أتت فاطمة عليها السلام - بنت رسول الله ﷺ - بابنيها الحسن والحسين إلى رسول الله ﷺ في شكواه الذي توفي فيه فقالت : يا رسول الله هذان ابناك فورثهما شيئاً . قال : « أمّا الحسن فإن له هيبتي وسؤدي ، وأمّا الحسين فإن له جرأتي وجودي » (٧٣) .

وأيضاً قولهم : ما ورثت الأبناء من الآباء أفضل من خلق حسن .

قال الشاعر يصف علي بن الحسين عليهما السلام المعروف بالأكبر :

ورث الصفات الغرّ وهي تراثه	عن كل غطريف وشهم أصيد
في بأس حمزة في شجاعة حيدر	بإبا الحسين وفي مهابة أحمد
وتراه في خلق وطيب خلّاق	وبليغ نطق كالنبيّ محمد

٤ - وأمّا الحديث الثاني فالقرينة فيه واضحة كوضوح الشمس في رابعة النهار ، سيما ما ورد في آخره .

وهو من المجاز ؛ إذ أنّ علوم الأنبياء لا انتقال فيها ، وإنما تحصل لكلّ نبيّ بتعليم الله وإيتائها له ، قال تعالى واصفاً يوسف ﷺ : ﴿ وَكَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴾ ^(٧٤) ، وقال تعالى بشأن يحيى ﷺ : ﴿ يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا ﴾ ^(٧٥) ، وقال تعالى بشأن داود وسليمان ﷺ : ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا ﴾ ^(٧٦) ، وقال تعالى بشأن موسى ﷺ : ﴿ وَكَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴾ ^(٧٧) .

٥ - وأمّا أنّ زكريا ﷺ طلب لولده وراثته العلم ، وبقوله : ﴿ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ﴾ طلب التوفيق للعمل الصالح .

يدفعه : أنّ قوله تعالى : ﴿ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ﴾ يكفي وحده في الدلالة على مجموع الأمرين : العلم النافع والعمل الصالح ؛ لمكان الإطلاق في كلمة (الرضي) ، فمن كان محسناً في عمله دون أن يكون له حظّ من العلم يسمّى مرضيّ العمل ، ولا يسمّى مرضياً مطلقاً قطعاً ^(٧٨) .

هـ - إنّ العلم لا يحجب الولد عنه غيره بحال ^(٧٩) .

و - إن كان المراد وراثته العلم ولو مجازاً فإنّ تحققها لا ينحصر في الولد ، بل إنّ تحققها في التلميذ والملازم أقرب عادة ، كما هو المتعارف .

ز - إنّ إرادة وراثته العلم لا تتلاءم مع قصّته مع مريم وما شاهده منها .

٥ - إنّ دعوى كون المراد وراثته التقوى والمنزلة عند الله ونحوهما ، فيها :

أ - إنه يرد عليها الاشكالات الثلاثة الأولى المتقدمة آنفاً ، فلا نكرّر .

ب - إنَّ المناسب لذلك أن يطلب ولدأ له ما لمريم من القرب والكرامة أو مطلق القرب والكرامة ، لا أن يطلب ولدأ ينتقل إليه ما لنفسه من القرب والكرامة ^(٨٠) .

ح - إنه لا يلائمه قوله : ﴿ وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي ﴾ ؛ إذ ظاهر السياق أنه يطلب ولدأ يرثه وينتقل إليه ما لولاه لانتقل ذلك إلى الموالي ، وهو يخاف منهم أن يتلبسوا بذلك بعد وفاته ، ولا معنى لأن يخاف ﷺ تلَبَّس مواليه بالقرب والمنزلة واتصافهم بالتقوى والكرامة لا قبل وفاته ولا بعدها ، فإنَّ ساحة الأنبياء - بل ومن كان دونهم من الصلحاء - أنزه وأطهر من هذه الضنَّة ، ولا هدف لهم إلا صلاح الناس وسعادتهم واستقامتهم ^(٨١) .

٦ - وأمّا دعوى أنَّ المراد وراثة الحبورة - نظراً لأنَّ زكريا ﷺ كان رئيس الأبحار يومئذٍ كما ذكر الكلبي ^(٨٢) - فيها :

أنَّ مجرد بيان أنَّ زكريا كان حبراً يثبت إمكان إرادته وراثة الحبورة في دعائه ، وهذا ليس محلَّ البحث ، بل إنَّ محلَّ البحث هو في تعيّن هذا المعنى وكونه هو المقصود في الآية لا غير ، وليس البحث في إمكان إرادته . هذا إذا لوحظت الحبورة بما هي منصب روحي .

وأمّا إذا لوحظت بما لها من بُعد دنيوي ومادي - لكون هذا المنصب كان مورداً يدرّ بالأموال والنذور والهدايا الكثيرة التي كانت تودع عند زكريا ﷺ ^(٨٣) - فهذا غير محتمل ؛ وذلك :

١ - إن أُريد ذات المنصب الدنيوي فهذا ما لا يحتمل بشأن الأنبياء عموماً وبشأن زكريا ﷺ خاصة ؛ لما كان عليه من زهد ، ولكون الدافع الذي دفعه لطلب الولد هو ما رآه من كمالات روحية في مريم .

٢- وإن أُريد الأموال التي كانت تأتي من خلال منصب الحبورة من هدايا ونذور فهذه ليست بأموال شخصية مملوكة لزكريا ﷺ نفسه فضلاً عن أن يملكها لولده .

الاحتمال الثاني : كون المراد بالوراثة الخلافة ، فإن موالى زكريا ﷺ كانوا شرار بني إسرائيل فخاف أن لا يحسنوا خلافته في أمته بعده .
ويلاحظ عليه :

إن هذه الخلافة إن كانت خلافة ظاهرية دنيوية تورث بالنسب ونحوه فهي منصب اجتماعي ومن متاع الحياة الدنيا نظير المال فلا تستحق أن يحرص عليها زكريا ﷺ سيما بعد موته ، مضافاً إلى أن يحيى ﷺ لم يتقلد من هذه الخلافة شيئاً حتى يكون هو ميراثه الذي منع موالى أبيه أن يرثوه منه ، ولم يكن لبني إسرائيل ملك في زمن زكريا ويحيى ، بل كانت الروم مستولية عليهم حاكمة فيهم .

وإن كانت هذه الخلافة خلافة إلهية باطنية وغيبية فهي مما لا يورث بالنسب قطعاً ، على أنها لا تخطئ المورد الصالح لها ، ولا يتلبس بها إلا أهلها ، ولا وجه للخوف من ذلك (٨٤) .

الاحتمال الثالث : إن المراد بالوراثة مجرد إتيان نبي بعد نبي أو ظهور نبي من ذرية نبي بنوع من العناية مجازاً .
ونوقش بأنه خلاف الظاهر من الوراثة (٨٥) .

الهوامش

(١) مريم : ٥ - ٦ .

(٢) الأنبياء : ٨٩ - ٩٠ .

(٣) آل عمران : ٣٧ - ٤١ .

(٤) الجزائري ، أحمد بن إسماعيل ، قلائد الدرر في بيان آيات الأحكام بالأثر ، طبعة حجرية : ٣٥٣ .

(٥) أنظر : الألوسي ، محمود شكري ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ، ط ٤ / ١٤٠٥ هـ = ١٩٨٥ م ، ١٦ : ٦٢ .

(٦) أنظر : المصدر السابق ١٦ : ٦٢ .

(٧) الطباطبائي ، محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ، مؤسسة الأعلمي - بيروت ، ط ٣ / ١٣٩٣ هـ = ١٩٧٣ م ، ١٤ : ٢٢ .

(٨) القرطبي ، محمد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ، ط ٢ / ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٢ م ، ١١ : ٧٧ ، ٧٩ .

(٩) الخطيب ، عبد اللطيف ، معجم القراءات ، دار سعد الدين - دمشق ، ط ١ / ١٤٢٢ هـ = ٢٠٠٢ م ، ٥ : ٣٣٨ - ٣٣٩ .

(١٠) المصدر السابق : ٣٣٩ - ٣٤١ .

(١١) الجرجاني ، أبو الفتح الحسيني ، آيات الأحكام ، المعروف بـ (تفسير شاهي) [باللغة الفارسية] ، منشورات نويد - طهران ، ط ١ / ١٣٦٢ ، ٢ : ٦٢٢ .

(١٢) أنظر : الطبرسي ، الإمام السعيد أبو علي الفضل بن الحسن ، مجمع البيان لعلوم القرآن ، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع - طهران / ١٤١٧ هـ = ١٩٩٧ م ، ٣ : ٦٥ .

(١٣) ابن العربي ، محمد بن عبد الله ، أحكام القرآن ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ، ط ٣ / ١٣٩٢ هـ = ١٩٧٢ م ، ١ : ٤١٣ .

(١٤) القرطبي ، محمد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ٥ : ١٦٦ - ١٦٧ .

(١٥) السبزواري ، عبد الأعلى ، مواهب الرحمن ، مؤسسة المنار ، ط ٣ / ١٤١٤ هـ ، ٨ : ١٥٢ - ١٥٣ .

(١٦) المصدر السابق ٨: ١٥٢ - ١٥٣.

(١٧) الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم - دمشق، ط ١ / ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م: ٨٨٥.

(١٨) الطبرسي، الامام السعيد أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان لعلوم القرآن ٣: ٦٥.

(١٩) الجزائري، أحمد بن إسماعيل، قلائد الدرر في بيان آيات الأحكام بالآثر: ٣٤٣.

(٢٠) القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن ١١: ٧٨.

(٢١) الكاظمي، المعروف بالفاضل الجواد، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، طهران المكتبة المرتضوية - طهران، ط ٢ / ١٣٦٥ هـ، ش، ٤: ١٨٥.

(٢٢) المصدر السابق ٤: ١٨٥.

(٢٣) آل عمران: ٤٤.

(٢٤) القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن ١١: ٧٩.

(٢٥) المصدر السابق.

(٢٦) الكاظمي، المعروف بالفاضل الجواد، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ٤: ١٨٥.

(٢٧) آل عمران: ٣٨.

(٢٨) الكاظمي، المعروف بالفاضل الجواد، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ٤: ١٨٦.

(٢٩) الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، دار مكتبة الحياة - بيروت، ١٣٠٦ هـ، ش، ٥: ٣٧٩. وانظر: الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب،

القاموس المحيط، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ١ / ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م، ١:

٥٠، راجع المقدمة عنوان (مميزات القاموس وفوائد في معرفة اصطلاحاته).

(٣٠) القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن ١١: ٨١.

(٣١) الألوسي، محمود شكري، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ١٦: ٦٢.

(٣٢) القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن ١١: ٨١.

(٣٣) الأنبياء: ٩٠.

(٣٤) روى عبد الله بن سليم العامري عن أبي عبد الله ﷺ قال: «إن عيسى بن مريم جاء إلى

قبر يحيى بن زكريا ﷺ وكان سأل الله أن يحييه له، فدعا فأجابه، وخرج إليه من القبر

فقال له: ما تريد مني؟ فقال له: أريد أن تؤنسني كما كنت في الدنيا...» الكليني، محمد

ابن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية - طهران، ط ٣ / ١٣٨٨ هـ، ٣: ٣٦٠، ح ٣٧.

- (٣٥) الكاظمي ، المعروف بالفاضل الجواد ، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ٤ : ١٨٥ - ١٨٦ .
الجزائري ، أحمد بن إسماعيل ، قلائد الدرر في بيان آيات الأحكام بالأثر : ٣٥٤ .
(٣٦) الكاظمي ، المعروف بالفاضل الجواد ، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ٤ : ١٨٦ .
(٣٧) ومن ذلك ما يلي :

عن مقاتل بن سليمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « قال رسول الله ﷺ : أنا سيد النبيين ووصي سيد الوصيين وأوصياء سادة الأوصياء ، إن آدم عليه السلام سأل الله تعالى أن يجعل له وصياً صالحاً ، فأوحى الله إليه : إنني أكرمت الأنبياء بالنبوة ثم اخترت خلقاً وجعلت خيارهم الأوصياء ، فأوحى تعالى ذكره إليه : يا آدم أوص إلى شيث - إلى أن قال : - وأوصي آصف بن برخيا إلى زكريا ، ودفعها زكريا إلى عيسى بن مريم وأوصي عيسى بن مريم إلى شمعون بن حمون الصفا ، وأوصي شمعون إلى يحيى بن زكريا ... » .
الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه ، كمال الدين وتسام النعمة ، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم / ١٤٠٥ هـ = ١٣٦٣ هـ . ش : ٢١١ - ٢١٣ .

وروى الكليني في الصحيح عن يزيد الكناسي قال : سألت أبا جعفر عليه السلام : كان عيسى بن مريم حين تكلم في المهد حجة الله على أهل زمانه ؟ فقال : « كان يومئذ نبياً غير مرسل ، أما تسمع لقوله حين قال : ﴿ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا * وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴾ » . قلت : فكان يومئذ حجة على زكريا في تلك الحال وهو في المهد ؟ فقال : « كان عيسى في تلك الحال آية للناس ورحمة من الله لمريم حين تكلم فعبّر عنها ، وكان نبياً حجة على من سمع كلامه في تلك الحال ، ثم صمت فلم يتكلم حتى مضت له سنتان ، وكان زكريا الحجة لله على الناس بعد صمت عيسى سنتين ، ثم مات زكريا فورثه ابنه يحيى الكتاب والحكمة وهو صبي صغير ، أما تسمع لقوله تعالى : ﴿ يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا ﴾ . فلما بلغ عيسى بع سنين تكلم بالنبوة والرسالة حين أوحى الله إليه ، فكان عيسى حجة الله على يحيى وعلى الناس أجمعين ... » . الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ١ : ٣٨٢ - ٣٨٣ ، ح ١ .

- (٣٨) أنظر : الآلوسي ، محمود شكري ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ١٦ : ٦٣ .

(٣٩) الأنعام : ٨٥ .

- (٤٠) الجصاص ، أبو بكر أحمد بن علي الرازي ، أحكام القرآن ، دار الفكر - بيروت ، ط ١ / ١٤٢١ هـ = ٢٠٠١ م ، ٣ : ٣٢٠ .

- (٤١) الكاظمي ، المعروف بالفاضل الجواد ، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ٤ : ١٨٦ .
- (٤٢) القرطبي ، محمد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ١١ : ٧٨ .
- (٤٣) أنظر : الفخر الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين ، مفاتيح الغيب المعروف بـ (التفسير الكبير) ، دار الكتب العلمية - طهران ٢١ : ١٨٤ .
- (٤٤) الجصاص ، أبو بكر أحمد بن علي الرازي ، أحكام القرآن ٣ : ٣٢٠ .
- (٤٥) المصدر السابق ٣ : ٣٢١ .
- (٤٦) مريم : ٤ .
- (٤٧) ابن العربي ، محمد بن عبد الله ، أحكام القرآن ٣ : ١٢٥١ .
- (٤٨) فاطر : ٣٢ .
- (٤٩) برآج ، جمعة محمد محمد ، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية ، دار يافا العلمية - عمان / ١٤٢٠ هـ = ١٩٩٩ م : ٢٦٨ .
- (٥٠) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ١ : ٣٢ ، ح ٢ . الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه ، الأمالي ، مؤسسة البعثة - قم ، ط ١ / ١٤١٧ هـ : ١١٦ ، ح ٩ . القزويني ، محمد بن يزيد ، سنن ابن ماجه ، دار الفكر / بدون تاريخ ، ١ : ٨١ ، ح ٢٢٤ . الترمذي ، محمد بن عيسى ، سنن الترمذي ، دار إحياء التراث العربي - بيروت / ١٣٧٥ هـ = ١٩٣٨ م ، ٤ : ١٥٣ ، ح ٢٨٢٣ . الهيثمي ، علي بن أبي بكر ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، دار الفكر - بيروت / ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨ م ، ١ : ١٢٦ .
- (٥١) الألواح : إمّا أن يُراد بها ألواح موسى ، وإمّا أن يكون المراد المعنى الأعم الذي يشملها ويشمل صحف إبراهيم .
- (٥٢) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ١ : ٢٢٤ - ٢٢٥ ، ح ٤ ، وأنظر : ح ٣ .
- (٥٣) الاردبيلي ، المولى أحمد بن محمد ، زبدة البيان في أحكام القرآن ، مؤتمر المقدس الأردبيلي تَبَثُّ - قم ، ط ١ / ١٣٧٥ هـ : ٨٢٤ .
- (٥٤) فاطر : ٣٢ .
- (٥٥) النساء : ٣٢ .
- (٥٦) الأعراف : ٥٦ .
- (٥٧) ص : ٣٤ .
- (٥٨) أنظر : الطباطبائي ، محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ١٤ : ٩ ، ١١ .
- (٥٩) الكاظمي ، المعروف بالفاضل الجواد ، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ٤ : ١٨٦ .

- (٦٠) القرطبي ، محمد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ١١ : ٨١ .
- (٦١) انظر : الصدر ، محمد باقر ، فدك في التاريخ ، مركز الغدير للدراسات الإسلامية / ١٤١٥ هـ : ١٧٦ - ١٧٧ .
- (٦٢) انظر : الفخر الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين ، مفاتيح الغيب المعروف بـ (التفسير الكبير) ٢١ : ١٨٤ .
- (٦٣) الكاظمي ، المعروف بالفاضل الجواد ، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ٤ : ١٨٦ .
- (٦٤) الاردبيلي ، المولى أحمد بن محمد ، زبدة البيان في أحكام القرآن : ٨٢٤ .
- (٦٥) الطباطبائي ، محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ٤ : ١١ ، ١٥ .
- (٦٦) أنظر : الصدر ، محمد باقر ، فدك في التاريخ : ١٧٥ - ١٧٦ .
- (٦٧) مريم : ١٢ .
- (٦٨) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ١ : ٣٢ ، ح ٢ . الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه ، الأمالي : ١١٦ ، ح ٩ . القزويني ، محمد بن يزيد ، سنن ابن ماجه ١ : ٨١ ، ح ٢٢٤ . الترمذي ، محمد بن عيسى ، سنن الترمذي ٤ : ١٥٣ ، ح ٢٨٢٣ . الهيثمي ، علي بن أبي بكر ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ١ : ١٢٦ .
- (٦٩) الألواح : إمّا أن يُراد بها ألواح موسى ﷺ ، وإمّا أن يكون المراد المعنى الأعم الذي يشملها ويشمل صحف إبراهيم ﷺ .
- (٧٠) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ١ : ٢٢٤ - ٢٢٥ ، ح ٤ ، وأنظر : ح ٣ .
- (٧١) انظر : الألوسي ، محمود شكري ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ١٦ : ٦٤ .
- (٧٢) انظر : المصدر السابق ١٦ : ٦٣ .
- (٧٣) الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه ، الخصال ، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم / ١٤٠٣ هـ = ١٣٦٢ هـ . ش : ٧٧ ، ح ١٢٢ . الهيثمي ، علي بن أبي بكر ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ٩ : ١٨٥ . المتقي الهندي ، علاء الدين علي بن حسام الدين ، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ، مؤسسة الرسالة - بيروت / ١٤٠٩ هـ = ١٩٨٩ م ، ٧ : ٢٦٨ ، ح ١٨٨٣٩ ، و ١٢ : ١١٧ ، ح ٣٤٢٧٢ ، و ١٣ : ٦٧٠ ، ح ٣٧٧٠٩ .
- (٧٤) يوسف : ٢٢ .
- (٧٥) مريم : ١٢ .
- (٧٦) النمل : ١٥ .

(٧٧) القصص : ١٤ .

(٧٨) الطباطبائي ، محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ١٤ : ١١ .

(٧٩) الكاظمي ، المعروف بالفاضل الجواد ، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ٤ : ١٨٦ .

(٨٠) الطباطبائي ، محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ١٤ : ١٢ .

(٨١) المصدر السابق ١٤ : ١٢ .

(٨٢) أنظر : الألوسي ، محمود شكري ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني

١٦ : ٦٢ .

(٨٣) أنظر : مكارم الشيرازي ، ناصر ، الأمل في تفسير كتاب الله المنزل ، مؤسسة البعثة -

بيروت ، ط ١ / ١٤١٣ هـ = ١٩٩٢ م ، ٩ : ٤٠٧ .

(٨٤) الطباطبائي ، محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ١٤ : ١٢ .

(٨٥) المصدر السابق ١٤ : ١١ .

حديث « إن الله إذا حرّم شيئاً حرم ثمنه »

□ الشيخ حسن حسين البشيرى

يعتبر هذا الحديث النبوي من الأحاديث المعروفة والمشهورة عند الفريقين ، ويعد من جملة الأدلة الأساسية في مباحث المكاسب المحرمة ، ولذلك افتتح به الشيخ الأنصارى ﷺ كتابه المكاسب ، واستند إليه كثير من فقهاءنا في استنباط قاعدة عامة منه . . ومن هنا تبرز أهمية بحث هذا الحديث والاهتمام به والعناية بتخريج مصادره وأسانيده والبحث عن حجته ومدلوله ..

بسم الله الرحمن الرحيم

نعقد البحث في أربع جهات :

الجهة الأولى : مصادر الحديث وسنده

أولاً : عند أهل السنة

في الواقع إنّ الحديث النبوي المبحوث عنه هو ذيل لحديث آخر مرتبط به قد رواه أكثر من واحد ، بينما انفرد بعض منهم - في مصادر الجمهور - بنقل هذا الذيل مع صدره ، وإليك أسماء رواة الحديث ورواياتهم :

١ - جابر بن عبدالله الأنصارى ، روى عنه عطاء بن أبي رباح أنّه سمع رسول

حديث « إن الله إذا حرّم شيئاً حرم ثمنه »

الله ﷺ يقول عام الفتح وهو بمكة : « إن الله ورسوله حرّم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام » ف قيل : يا رسول الله أ رأيت شحوم الميتة فإنها يطلى بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس؟ فقال : « لا ، هو حرام » ثم قال رسول الله ﷺ عند ذلك : « قاتل الله اليهود إن الله لمّا حرّم شحومها جعلوه (أي أذابوه) ثم باعوه فأكلوا ثمنه » .

وهذه الرواية قد أوردها أغلب محدثي الجمهور وحفاظهم منهم البخاري ومسلم في صحيحيهما ^(١) ، فنقلوها كما أثبتناه لك ، نعم نقل ابن الجعد (المتوفى ٢٣٠) في مسنده ^(٢) الخبر المذكور عن جابر بشكل آخر وهو ما رواه عن حماد عن أبي الزبير عن جابر قال : قال رسول الله ﷺ : « لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها ، إن الله إذا حرّم شيئاً حرم ثمنه » .

ومما لا شكّ فيه أنّ هذا الحديث هو نفس سابقه مع فارق بينهما بالزيادة والنقصان ، فنلاحظ أنّ ما أخرجه ابن الجعد قد تضمّن الذيل « إن الله إذا حرّم ... » الذي هو بمثابة التعليل والقاعدة العامة لحرمة بيع الخمر والميتة ونحوهما ، بينما لم نجد من روى هذا غير ابن الجعد هذا الذيل الذي هو مورد بحثنا .

٢ - أنس بن مالك ، قال : لما حرّمت الخمر ، قال إنّي يومئذٍ لأسقيهم لأسقي أحد عشر رجلاً فأمروني فكفأتها ، وكفأ الناس آنيتهم بما فيها حتى كادت السكك أن تمتنع من ريحها ، قال أنس : وما خمرهم يومئذٍ إلا البسر والتمر مخلوطين ، قال : فجاء رجل إلى النبي ﷺ فقال : إنه كان عندي مال يتيم فأشترت به خمرأ أفأذن لي أن أبيعه فأردّ على يتيم ماله ؟ فقال النبي ﷺ : « قاتل الله اليهود حرّمت عليهم الثروب فباعوها وأكلوا أثمانها » ولم يأذن لهم النبي ﷺ في بيع الخمر . رواه أحمد في مسنده ^(٣) .

٣ - عبد الله بن عمرو بن العاص ، قال : سمعت النبي ﷺ عام الفتح وهو بمكة

يقول : « إِنَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ حَرَّمَ بَيْعَ الْخَمْرِ وَالْمَيْتَةِ وَالْخَنْزِيرِ » فقيل : يا رسول الله أرأيت شحوم الميثة فإنه يدهن بها السفن ويدهن بها الجلود ، ويستصبح بها الناس ، فقال : « لا ، هي حرام » ثم قال : « قاتل الله اليهود إِنَّ اللَّهَ لَمَّا حَرَّمَ عَلَيْهِمُ الشُّحُومَ جَمَلُوهَا ثُمَّ بَاعُوهَا وَأَكَلُوا أَثْمَانَهَا » . رواه أحمد أيضاً في مسنده (٤) .

٤ - تميم الداري ، قال : أهدى للنبي ﷺ زقّ خمر بعد ما حرّمت فلمّا أتى بها النبي ﷺ فقال : « إِنَّ الْخَمْرَ قَدْ حُرِّمَتْ » ، فقال بعضهم : لو باعوها فأعطوا ثمنها فقراء المسلمين ، فأمر بها النبي ﷺ فأهريق في وادي من أودية المدينة ، وقال : « لعن الله اليهود حرّمت عليهم شحومها فباعوها وأكلوا أثمانها » . أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (٥) .

٥ - عبد الله بن عمر ، قال - في حديث - : كنّا جلوساً عند رسول الله ﷺ إذ رفع رأسه إلى السماء ثم أكبّ ونكت في الأرض ، وقال : « الوليل لبني إسرائيل » فقال له عمر : يا رسول الله لقد أفزعنا قولك لبني إسرائيل ، فقال : « ليس عليكم من ذلك بأس ، إنهم لمّا حرّمت عليهم الشحوم ، فيذیبونه فيبيعونه فيأكلون ثمنه ، وكذلك ثمن الخمر عليكم حرام » . أخرجه أحمد في مسنده (٦) .

هذا ، وقد رواوا روايات أخرى عن النبي ﷺ في تحريم ثمن الخمر ، لكن بما إنها خالية عن الإشارة إلى عمل بني إسرائيل فلا داعي لايرادها وذكرها (٧) .

٦ - أسامة بن زيد ، قال : دخلنا على رسول الله ﷺ وهو مريض فوجدناه نائماً ، قد غطى وجهه ببرد عدني ، فكشف عن وجهه ، ثم قال : « لعن الله اليهود يحرّمون شحوم الغنم ويأكلون أثمانها » . أخرجه الحاكم في المستدرک (٨) ، وقال : هذا حديث صحيح الأسناد ولم يخرجاه .

٧ - أبو هريرة روى عنه ﷺ ، قوله : « قاتل الله اليهود حرّمت الله عليهم

حديث « إن الله إذا حرّم شيئاً حرم ثمنه »

الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها » . رواه مسلم والبخاري وغيرهما ^(٩) .

٨ - عمر بن الخطاب ، روى عنه عبد الله بن عباس أنّه بلغه أنّ سمرة باع خمرأ ، فقال : قاتل الله سمرة ألم يعلم أنّ رسول الله ﷺ ، قال : « لعن الله اليهود حرّمت عليهم الشحوم فجملوا فباعوها » ؟ !

رواه أيضاً مسلم والبخاري ^(١٠) وغيرهما ، غير أنّ البخاري لم يسم بائع الخمر كعادته ، لكن غيره ذكره باسمه كما أثبتنا .

٩ - عبد الله بن عباس ، فقد روى أحمد بن حنبل في مسنده ^(١١) عن علي بن عاصم عن الحذاء عن بركة أبي الوليد عن ابن عباس ، قال : كان رسول الله ﷺ قاعداً في المسجد مستقبلاً الحجر ، قال : فنظر إلى السماء فضحك ، ثم قال : « لعن الله اليهود حرّمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها ، وإن الله عز وجل إذا حرّم على قوم أكل شيء حرّم عليهم ثمنه » .

وروى عنه أحمد أيضاً في مورد آخر نحو ذلك ^(١٢) ، ولكنه في مورد ثالث قال : « وإنّ الله إذا حرّم على قوم شيئاً حرّم عليهم ثمنه » فلم ترد كلمة (أكل) في الرواية الثالثة .

وأورد هذا الحديث أيضاً أبو داود السجستاني ^(١٣) بطريقين عن خالد الحذاء عن بركة أبي الوليد ، وفي أحد الطريقين قال ابن عباس : رأيت رسول الله ﷺ جالسا عند الركن ... ، وأما في الطريق الآخر فليس فيه (رأيت) ، كما أنّه أورده مع إضافة كلمة (أكل) على الشيء .

ونحوه ما ورد في السنن الكبرى للبيهقي ^(١٤) ، ومصنف ابن أبي شيبة الكوفي (م ٢٣٠) ^(١٥) . وإن كان الأخير قد اقتصر في نقله على مجرد عبارة « إن الله إذا حرّم على قوم أكل شيء حرّم عليهم ثمنه » ، مثل الدار قطني في

سننه (١٦) الذي روى نفس تلك الجملة عن ابن عباس لكن مع إطلاق كلمة (شيئاً) كما في صحيح ابن حبان أيضاً (١٧).

وإسناد جميع هذه الروايات يرجع إلى خالد الحذاء عن بركة أبي الوليد عن ابن عباس عنه رضي الله عنه.

فتحصل : إنَّ هناك اختلافاً في رواية ابن عباس للحديث المذكور ، فتارة رواه مفصلاً كما أسلفنا عن مسند أحمد وغيره ، وتارة أخرى رواه مختصراً ، كما أنَّ هناك اختلافاً في وجود كلمة (أكل) وعدمها ، الأمر الذي قد يؤثر في معنى الحديث وكيفية الاستنباط منه ، كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى .

ثمَّ إنَّ قول النبي ﷺ في هذه الروايات : « لعن الله اليهود » أو « قاتل الله اليهود حرَّمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها » هذا القول إشارة إلى الآية الشريفة من سورة الأنعام وهي : ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنُ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوْ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبِعْعِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ﴾ (١٨).

وقد تبين من عرضنا للروايات إنَّ تأريخ صدور أصل الحديث - بناءً على ثبوته - هو السنة الثامنة من الهجرة أي بعد فتح مكة ، كما صرح بذلك جابر بن عبد الله ، وكما يظهر من روايات ابن عباس ، مع احتمال صدوره منه رضي الله عنه لاحقاً ومتكرراً ، كما يظهر من روايات تحريم بيع الخمر المتقدمة .

واتضح أيضاً إنَّ الحديث - محلَّ البحث - إنَّما هو صلة وذيل لقوله ﷺ : « لعن الله اليهود حرَّمت ... » ، الذي أطلقه ﷺ عند تحريمه بيع الميتة والخمر والأصنام ، أو بعد تحريمه بيع الخمر بالخصوص ، فما يظهر من عبارات بعضهم من اعتبارهما حديثين منفصلين هو في غير محلّه . هذا كلّ ما عثرنا عليه في

حديث « إن الله إذا حرّم شيئاً حرم ثمنه »

مصادر الجمهور الروائية .

أمّا في مصادرهم الفقهية ^(١٩) فقد أوردوا تلك الروايات أو بعضها وأفتوا بموجبها وحرّموا بيع الميتة والخمر وغيرهما من النجاسات ، تمسكاً بما رواه جابر من تحريم بيع تلك الأعيان النجسة الأربعة ، مع قياس غيرها بها ، وتمسكاً بحديث ابن عباس المشهور « إن الله إذا حرّم شيئاً حرم ثمنه » ، طبعاً الاستدلال بالأول هو الأكثر في كلماتهم دون الثاني ؛ لأنّه متفق عليه بينهم .

ثانياً : عند الإمامية

لم يرد الحديث في مصادرنا الروائية الأصلية والمعتبرة ، وما ورد في العوالي أو مستدرک الوسائل لا يعول عليه أبداً ، كما أشرنا سابقاً في بحثنا عن حديث اليد وغيره .

نعم ، رواه فقهاؤنا في كتبهم الفقهية والاستدلالية قديماً وحديثاً ، وأوّل من رواه هو الشيخ الطوسي في عدة موارد من الخلاف ^(٢٠) ، وتبعه ابن زهرة الحلبي ^(٢١) ، وابن ادریس الحلبي ^(٢٢) ، وعلي بن محمد القمي ^(٢٣) ، والمحقق الحلبي ^(٢٤) ، والعلامة الحلبي ^(٢٥) ، والفاضل المقداد ^(٢٦) ، والشهيد الثاني ^(٢٧) ، وغيرهم من بعدهم كثيرون ، فلا شكّ إذن في شهرة هذا الحديث بعد الشيخ الطوسي ، بل وكثرة الاستدلال به بين الطبقة المتوسطة والمتأخرة من الفقهاء .

ثم إنّ فقهاءنا رووا هذا الحديث مرسلأ ، ولم يذكروا له أيّ سند سواء في المصادر الفقهية أو الروائية ، وبعضهم أرسله عن ابن عباس كالعلامة والفاضل المقداد .

الجهة الثانية : متن الحديث النبوي

اختلف علماؤنا في تشخيص المتن الصحيح للحديث المبحوث عنه ، ولهذا

الاختلاف أثر كبير على فهم معنى الحديث ودائرة الاستنباط منه ، فقد عرفت أن الحديث قد روي بعدة صيغ والمهم منها هو معرفة هل أنه مشتمل على لفظ « أكل » أي « إن الله إذا حرّم على قوم أكل شي حرم ثمنه » أو أنه ليس مشتملاً عليه « إن الله إذا حرّم شيئاً حرم ثمنه » ، فبناءً على الأول تكون حرمة الثمن مترتبة على حرمة أكل الشيء ، وبناءً على الثاني تكون حرمة الثمن مترتبة على حرمة نفس الشيء مطلقاً .

قال السيد الخوئي رحمته الله : « وحاصل ما ذكرناه : إن اتحاد القضية في جميع رواياتها وإطباق أصول حديثهم على ذكر لفظ الأكل ، واتصال السند فيما يشتمل عليه وفيما لا يشتمل عليه إلى ابن عباس ، وموافقة أحمد على ذكر لفظ الأكل في مورد آخر كلّها شواهد صدق على اشتباه أحمد وأنّ النبوي مشتمل على كلمة (أكل) » ^(٢٨) .

والتحقيق : أنه ينبغي ملاحظة الحديث في مصادره المختلفة لدى الفريقين ، الروائية والفقهية ، فنقول :

أولاً : إن متن الحديث في مصادرها الفقهية هو بحذف كلمة (أكل) ونصه : « إن الله إذا حرّم شيئاً حرم ثمنه » نعم ، في مورد من الخلاف ^(٢٩) رواه مع لفظ (أكل) ، وأما في سائر الموارد وفي سائر الكتب فالحديث خال عن لفظ (أكل) ، فلا شبهة في شهرة هذا المتن عندنا ، فإذا بنينا على انجبار ضعفه بعمل الأصحاب - وسيأتي الكلام عن ذلك إن شاء الله - فهذا الحديث بهذا المتن (بدون كلمة أكل) يكون منجبراً وحجة ؛ لأن الشهرة إنّما تجبر ما رواه المشهور وما هو المعروف بينهم ، وقد عرفت أنّ المشهور عندنا من الحديث هو ذلك .

وثانياً : إن المشهور في مصادر الجمهور الحديثية هو اشتمال حديث ابن عباس على لفظ (أكل) فقد عرفت أنّ أحمد رواه كذلك في مورد من المسند

حديث « إن الله إذا حرّم شيئاً حرم ثمنه »

ومثله أبو داود والبيهقي وابن أبي شيبة ، ففي هذه الموارد الستة روي بإضافة (أكل) الى (شيء) نعم في مورد من مسند أحمد وفي سنن الدارقطني وصحيح ابن حبان روي بدون كلمة (أكل) ، وهذا مما يوجب عدم الوثوق بوجود لفظ (أكل) في حديث ابن عباس ، كما أنّ ما رواه ابن الجعد عن جابر من قوله ﷺ : « إن الله إذا حرّم شيئاً ... » رواه خالياً عن لفظ (أكل) .

وثالثاً : إنّ في مصادر الجمهور الفقهية قد روي الحديث بكلا المتنين ، فروي تارة بالزيادة وأخرى بالنقيصة ، وإن كان الأشهر الثاني ، ففي موردين من المجموع للنووي ^(٣٠) ، والجواهر النقي وتلخيص الحبير ونيل الأوطار ، روي الحديث بزيادة (أكل) .

ولكنه في موردين من المجموع كذلك ^(٣١) والمبسوط للسرخسي ^(٣٢) ، وبدائع الصنائع ^(٣٣) والمغني ^(٣٤) (في موردين) والشرح الكبير ^(٣٥) وكشاف القناع ^(٣٦) ، قد روي الحديث فيها مطلقاً وبدون كلمة (أكل) .

وبهذا يتبين أنّ هناك اختلافاً حقيقياً في متن الحديث المبحوث عنه ، سواء في مصادرها أم في مصادر الجمهور الروائية والفقهية ، ولكن مع ذلك هل يمكن تحديد المتن الصحيح من المتنين ؟ ها هنا عدة احتمالات :

الاحتمال الأول : احتمال كون ما رواه فقهاؤنا غير ما رواه الجمهور ، وهو الصحيح المعتمد ، وهو الحجة ، لعملهم واستدلّالهم به ، فيثبت أنّ الصحيح هو خلو الحديث من لفظة (أكل) .

وهذا الاحتمال غير صحيح ، لما يأتي من أنّ ما ذكره فقهاؤنا في كتبهم الفقهية ليس إلا ما ذكره الجمهور ، وليس في البين حديثان ، بل حديث واحد أخذه فقهاؤنا من كتب الجمهور ، على أنّ الحديث المزبور قد ورد عندنا أيضاً

بكلا المتنين ، كما عرفت عن كتاب الخلاف ، وإن اشترهما أحدهما بعده .

الاحتمال الثاني : احتمال تعدّد الحديث في مصادر الجمهور أنفسهم ، وأنّه قد صدر من النبي ﷺ حديثان لا حديث واحد ، وأحدهما قد اشتمل على لفظ (أكل) دون الآخر ، فيعاملان معاملة حديثين صدرا من النبي ﷺ بتقييد أحدهما بالآخر أو الأخذ بإطلاق المطلق .

وهذا الاحتمال أيضاً ضعيف ، كما أفاد السيد الخوئي ؛ لأنّه إن أُريد تعدّد الحديث فيما رواه ابن عباس فلا شك في أنّه حديث واحد ، لوحدة مورد صدوره ووحدة الرواية عنه ، وإن أُريد تعدّد ما رواه ابن عباس وما رواه جابر فكذا ؛ لأنّهما قد رويَا واقعة واحدة قد صدر فيها الحديث عن النبي ﷺ ، على أن انفرد ابن الجعد بحديث جابر مما يوجب الوهن الشديد له ، كما سيتضح لاحقاً إن شاء الله تعالى .

الاحتمال الثالث : احتمال صحة المتن العاري عن لفظ (أكل) بلحاظ مصادر الجمهور نفسها ؛ لأجل وروده كذلك كثيراً في مصادرهم الفقهية ، وموافقته مع ما روي عن جابر في مسند ابن الجعد .

وهذا الاحتمال أضعف الاحتمالات ؛ لمعارضته مع كثرة روايته مع لفظ (أكل) في المصادر الروائية التي هي الأساس للكتب الفقهية .

الاحتمال الرابع : احتمال صحّة المتن المتضمن للفظ (أكل) ، كما تنبأه السيد الخوئي في عبارته السابقة ، وقد يستدل لا ثباته بوجهين :

الوجه الأول : ما ذكره السيد الخوئي من إطباق أصول حديثهم على ذكر لفظ الأكل ، كما تقدم عنه رحمه الله .

ويرد عليه : أنّه وإن كان ذلك هو المشهور في مصادرهم الحديثية ، لكنه

حديث « إن الله إذا حرّم شيئاً حرم ثمنه »

ليس مما أجمعوا عليه ، كما عرفت سابقاً ، على أنه خلاف المشهور في مصادرهم الفقهية ، فلا يمكن الوثوق بالمتن المشتمل على لفظ (أكل) .

الوجه الثاني : إنّ الحديث يدور بين زيادة كلمة (أكل) فيه من قبل الراوي وبين نقصانها عنه كذلك ، فيدور الأمر بين عدم الزيادة وعدم النقيصة ، والأصل في مثل ذلك هو عدم الزيادة ، وهو مقدّم على أصالة عدم النقيصة ، على ما هو المشهور بين الأصوليين ، فيثبت بذلك اشتمال الحديث على لفظ (أكل) .

ويرد عليه : ما ثبت في محله ^(٣٧) من عدم صحة ذلك المبني ، وأنّه لا ترجيح لأحد الأصلين على الآخر عند العقلاء ، وأنّ المناط عندهم هو ملاحظة القرائن والشواهد الموجبة للوثوق والاطمئنان ، فما لم يحصل الوثوق لا يوجد ما يرجّح أصالة عدم الزيادة على عدم النقيصة في الحجية .

وبهذا يتبيّن صعوبة تحديد المتن الصحيح من بين المتنّين للحديث المذكور ، وإنّ كان غالب الظن على تضمّنه للكلمة (أكل) للوجهين المذكورين ، إلا أنّ هذا مجرد ظنّ وحس ، وهو لا يغني عن الحق شيئاً .

الجهة الثالثة : فقه الحديث وتطبيقاته

قد عرفت أنّ للحديث المبحوث عنه صيغتين معروفتين ، الأولى : « إن الله إذا حرّم على قوم أكل شيء حرم ثمنه » والثانية : « إن الله إذا حرّم شيئاً حرم ثمنه » وهي المشهورة في الفقه ، فلا بد من دراسة فقه كلتا الصيغتين .

أما الصيغة الأولى : فهي ظاهرة المعنى وواضحة الدلالة ، ومعنى الحديث - بناءً عليها - : هو أنّ الله إذا حرّم أكل شيء من الأشياء فثمنه أيضاً يكون حراماً ، وهي حرمة تكليفية ووضعية معاً ، وليست حرمة وضعية فقط ؛ لأنّ حرمة الثمن اعتبرت في الحديث كحرمة الأكل نفسه وهي تكليفية .

وهل يدل الحديث مضافاً إلى ذلك على حرمة جميع المبادلات والمعاوضات - كالهبة والصلح - على محرم الأكل ؟

يمكن استظهار ذلك من صدر الحديث وهو « لعن الله اليهود حُرِّمَتْ عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا ثمنها » فَإِنَّ ظاهره العموم والشمول لكلِّ مبادلة ولو بغير البيع .

و كيف كان فهل يمكن الأخذ باطلاق الحديث بصيغته الأولى ، بأنَّ يقال : إِنَّ كلَّ شيء إذا حرم أكله حرم ثمنه أيّاً كان ذلك الشيء ؟

لا يخفى إِنَّه لا يمكن الأخذ باطلاق ذلك - كما قال السيد الخوئي (٣٨) في جواز بيع الآدمي وبعض الحيوانات المحرّمة الأكل وغيرها بالضرورة والاتفاق ، بل قد يقال : إِنَّه يلزم من إطلاقه تخصيص الأكثر ، وهو قبيح عرفاً ، مما يعني عدم جواز الأخذ باطلاق الحديث وعدم جواز التمسك في أيِّ مورد من الموارد .

هذا ، ويمكن أن يقال : بأنَّ نظر الحديث إلى ما كان الأكل هو المنفعة الغالبة في ذلك الشيء مثل الشحوم ، فبقريئة لعن اليهود - في الحديث - بسبب بيعهم للشحوم التي حُرِّمَ عليهم أكلها ، يمكن دعوى أَنَّ الحديث لا يشمل إلا ما كان الأكل هو المنفعة الغالبة في ذلك الشيء المحرّم الأكل ، فلا يرد عليه النقض بجواز بيع الآدمي وبعض الحيوانات والأحجار ونحوها ؛ لأنَّ الأكل ليس هو المنفعة الغالبة في هذه الأمور ، ولذلك نجد أَنَّ المشهور قد أفتوا بحرمة ثمن ما كان الأكل هو المقصود منه مثل الخنزير والخمر والميتة ونحوها ، فتدبر .

هذا فيما يرتبط بالصيغة الأولى .

وأما الصيغة الثانية : وهي المشهورة « إِنَّ الله إذا حرّم شيئاً حرم ثمنه » فأليك بعض كلمات المحققين في تفسيرها :

حديث « إن الله إذا حرّم شيئاً حرم ثمنه »

قال الشيخ الأنصاري : « فالنبي دالّ على أنّه إذا حرّم الله شيئاً بقول مطلق ، بأن قال : يحرم الشيء الفلاني ، حرم بيعه ؛ لأنّ تحريم عينه إمّا راجع إلى تحريم جميع منافعه أو إلى تحريم أهم منافعه التي يتبادر منه الإطلاق ، بحيث يكون غيره غير مقصود منه ، وعلى التقديرين يدخل الشيء لأجل ذلك فيما لا ينتفع به منفعة محللة مقصودة » (٣٩) .

وقال الشيخ النائي : وهذا معنى قوله ﷺ : « إن الله إذا حرّم شيئاً حرم ثمنه » فإنّ المراد من تحريم الشيء تحريمه بقول مطلق الذي هو عبارة عن تحريم جميع انتفاعاته ، لا تحريم بعض منافعه مع الترخيص لبعض آخر ؛ إذ هو ليس تحريماً للشيء بقول مطلق ، وعلى هذا فالملازمة بين تحريم الشيء بهذا المعنى وتحريم ثمنه عرفية ارتكازية ؛ لكون تحريم الشيء كذلك مستلزماً لسلب المالية عنه ، ومعه لا يصحّ بذل المال بإزائه ؛ لأنّه إنّما يبذل المال عنه العرف بإزاء المال » (٤٠) .

وقال الامام الخميني : « وفيه (في الحديث) احتمالات :

منها : أن يراد به : إنّ التحريم إذا تعلّق بذات شيء ، بأن يقال : حرمت عليكم الميتة مثلاً ، حرّم ثمنه ؛ لأنّ تحريم الذات تحريم جميع منافعها ومنها الثمن ، فيكون بياناً لحدود ما شرع الله تعالى ، لا لأصل التشريع .

أو يراد : الاخبار بالملازمة بين ما إذا تعلّق الحرمة بذات الشيء وبين حرمة ثمنه ، إمّا لأنّ حرمة ذات شيء حرمة جميع الانتفاعات منها بلا وسط ، كالشرب والأكل وهكذا ، وهي ملازمة لحرمة ثمنه ؛ لأجل إسقاط ماليته فلا يجوز معاملته ، أو لحرمة ثمنه بما هو ثمنه نظير ما مر ، وإمّا لأنّ حرمة ذاته بحرمة الانتفاعات المقصود منه ، ومع سلبها لا يصحّ بيعه ؛ لأنّه مسلوب المنفعة عرفاً بهذا اللحاظ ، وفي محيط القانون ، فيكون ثمنه حراماً لعدم وقوع المعاملة ، أو مع

سلبها يحرم ثمنه بحكم الشرع وبمعنوان كونه ثمنه نظير ما تقدم .

أو يراد : إن الله إذا حرّم شيئاً في الجملة بأيّ نحو ، سواء تعلّقت الحرمة بذاته أو نهى عن شربه أو أكله أو لبسه أو غير ذلك حرم ثمنه ؛ لاسقاط ماليته شرعاً أو لتحريم ثمنه بما هو .

أو يراد : أنّه إذا حرمت منافعه المقصودة سواء حرّمها بتعليق الحكم على ذاته أو على تلك المنفعة المقصودة حرّم ثمنه .

ولعلّ الأظهر من بينها هو ما قبل الأخير ؛ لاقتضاء الإطلاق وللتفاهم العرفي .

واحتمال أن يكون نظره في ذلك إلى ما تعلّق التحريم بذات الشيء فبعيد جداً على جميع احتمالاته سيما الأول (٤١) .

والتحقيق أن يقال :

إنّ قوله ﷺ : « إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه » إنّما ورد في ذيل قوله ﷺ : « لعن الله اليهود حرّمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها » - كما سبق - وقد ورد تحريم الشحوم على اليهود في القرآن الكريم قبل صدور هذا الحديث ، وذلك في سورة الأنعام المكية (الآية : ١٤٦) فقال تعالى : ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنُ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا ﴾ وهي ظاهرة في حرمة أكل الشحوم لا مطلق الانتفاعات ، سيما بملاحظة الآية التي قبلها وهي : ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً ﴾ ، كما يؤيد ذلك ما ورد في مورد نزولها من أنّ ملوك بني إسرائيل كانوا يمنعون فقراءهم من أكل لحم الطير والشحوم فحرّم الله ذلك عليهم ببغيتهم على فقراءهم (٤٢) .

ومن هنا يظهر أن قوله ﷺ : « إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه » يشمل قطعاً

حديث « إن الله إذا حرّم شيئاً حرم ثمنه »

تحريم مجرد أكل ذلك الشيء ، ولا يلزم تعلّق التحريم بذات الشيء ، أو تحريم جميع منافعه أو أغلبها ، نعم لابدّ أن يكون الأكل هو المنفعة الغالبة والمقصودة للناس من ذلك الشيء ، بل يمكن أن يقال : إنّ القدر المتيقن من الحديث هو تحريم أكل الشيء - بذلك النحو - بقريئة صدر الحديث وهو تحريم الشحوم على اليهود ، وبهذا يتفق ويتحد المتنان والصيغتان للحديث ، ويكون المراد من (شيئاً) هو تحريم أكله ، كما هو صريح الصيغة الأولى « إنّ الله إذا حرّم أكل شيء » ويؤيّد ذلك : ورود كلتا الصيغتين عن راو واحد في أغلب المصادر - كما تقدم - مما يشعر باتحاد مفهوم الحديث بكلتا صيغتيه .

لكن هذا لا يمنع من الاستدلال بالحديث لاثبات حرمة ثمن الشيء الذي حرمت جميع منافعه أو منافعه المقصودة ، مثل آلات القمار واللغو والأصنام ونحوها ، وذلك بتنقيح المناط وبإلغاء خصوصية الأكل عرفاً ، وهذا يتطابق تقريباً مع ما استظهره السيد الخميني رحمته الله من الحديث .

الاستدلال بالحديث بنحو آخر :

بل يمكن إثبات حرمة ثمن تلك الأمور (آلات اللغو والقمار ونحوهما) بالتمسك بصدر الحديث ، وهو قوله رحمته الله : « لعن الله اليهود حرّمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها » فإنّه لا يخفى ظهوره في أنّ حرمة الشيء تستلزم حرمة ثمنه شرعاً ، وكأنّه رحمته الله أراد أن يبين أنّ ما فعله اليهود من بيع الشحوم المحرّمة عليهم وأكل ثمنها هو حيلة وتهرب من الحرام لا يرضى بها الشارع المقدس ، كما لعنهم الله سبحانه ومسخهم قردة خاسئين عند ما احتالوا في الصيد الذي حرم عليهم يوم السبت ، فقوله رحمته الله : « لعن الله اليهود ... » بنفسه ظاهر في أنّ الله إذا حرّم شيئاً حرم ثمنه ، سيما إذا لاحظنا كلامه رحمته الله قبل ذلك من : أنّ الله ورسوله حرّم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام ... ، ومن هنا

يقوى الظن في أن ما رواه ابن عباس وانفرد به من قوله ﷺ : « إن الله إذا حرّم شيئاً حرم ثمنه » ليس كلاماً صادراً من النبي الأكرم ﷺ ، بل هو كلام ابن عباس أدرجه في حديث رسول الله ﷺ ، فالحديث مدرج ، وسيأتي إن شاء الله مزيد من القرائن لذلك فانتظر .

هذا ، وتجد الاستدلال بفقرة اللعن من كلام النبي ﷺ في بعض الكتب الفقهية ، منها : ما ذكره الشيخ الطوسي لتحريم بعض أنواع الحيل ^(٤٣) كما استدل بها ابن العلامة لإثبات حرمة بيع الميئة ممن يستحلها ^(٤٤) ومنها : ما في التنقيح الرائع للفاضل المقداد ، فقد قال بعد حكمه بحرمة بيع الأعيان النجسة : « إنما حرّم بيعها لأنها محرمة الانتفاع ، وكلّ محرمة الانتفاع لا يصحّ بيعه ، أمّا الصغرى فإجماعية ، وأمّا الكبرى فلقول النبي ﷺ : « لعن الله اليهود حرّمت عليهم الشحوم فباعوها » علل استحقاق اللعن ببيع المحرّم ، فيتعدى إلى كلّ محرّم الانتفاع به ، ولما رواه ابن عباس عن النبي ﷺ : « إن الله إذا حرّم شيئاً حرم ثمنه » ^(٤٥) .

الجهة الرابعة : حجية الحديث النبوي

إنّ حديث « إن الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه » حديث صحيح عند أهل السنة كما صرح به النووي ^(٤٦) ، وابن قدامة ^(٤٧) ، والشوكاني ^(٤٨) .

وأما عند الإمامية فقد وقع بينهم الخلاف في حجّيته واعتباره ، فقال بعضهم بحجّيته ، وأنكرها آخرون حتى من القائلين بانجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور .

فممن عمل واحتج به الشيخ الانصاري ^(٤٩) ، وصاحب الجواهر ^(٥٠) ، والشيخ النائيني ^(٥١) الذي وصف الحديث بالمعمول به عند الفريقين ، وغيرهم

حديث « إن الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه »

من المتأخرين والمعاصرين .

وخالفهم آخرون وانكروا حجّة الخبر المذكور ، منهم السيد الخوئي والسيد الخميني ، والشيخ المنتظري^(٥٢) ، فقال الاول : « فالنبوي وإن اشتهرت روايته في السنة أصحابنا في كتبهم قديماً وحديثاً متضمنة لكلمة أكل تارة وبدونها أخرى إلا أنّ كلّهم مشتركون في نقله مرسلأ ، والعذر فيه أنّهم أخذوه من كتب العامة ، لعدم وجوده في أصولهم ، وحيث أثبتنا في الجهة الأولى إنّ الصحيح عندهم هو ما اشتمل على كلمة أكل كان اللازم علينا ملاحظة ما ثبت عندهم »^(٥٣) إذن فلم يبق لنا وثوق بكون النبوي المشهور رواية ، فكيف بانجبار ضعفه بعمل المشهور ؟ !

وقال الثاني - بعد حكمه بضعف النبوي المذكور - : « وقد يتوهم جبر سنده باستناد الشيخ وابن زهرة والحلي والعلامة وغيرهم به »^(٥٤) .

وفيه : إنّ بناء شيخ الطائفة وابن زهرة والعلامة في إيراد الروايات التي من طرق الجمهور كالسيد المرتضى لأجل على إلزام فقهاءهم ، لا على الاستناد بها في الفتوى ، كما لا يخفى على الناظر في تلك الكتب ، ثم قال : « والغفلة عن هذه الدقيقة أوجبت توهم جبر سند بعض الأخبار التي ليست من طرقنا ، مع أنّ الجابر هو الاستناد في الفتوى ، بحيث يُحرز أنّ الفتوى الكذائية من المشهور مستندة إلى رواية كذائية ، وهذا غير ثابت بذكر الرواية في تلك الكتب المعدة لبيان الاستدلال على مذهب الإمامية ، والرد على مخالفينهم ككتابي الانتصار والناصرات وكتاب مسائل الخلاف ، وكتابي المنتهى والتذكرة ، وقد اقتفى ابن زهرة أثر علم الهدى في غنيته كثيراً ، بل يشعر أو يدلّ كلامه المتقدم على عدم اعتبار الرواية المتقدمة - يعني النبوي المبحوث عنه - عند أصحابنا ، وإنّما احتج بها إلزاماً عليهم ... »^(٥٥) .

والصحيح : دراسة حجّة هذا الحديث في مقامين :

المقام الأول : في دراسة سنده لمعرفة حجّيته من حيث هو وعدمها ، فنقول :

قد عرفت أنّ هذا الحديث حديث مرسل في مصادرنا القديمة والحديثة ، فيسقط عن الحجية والاعتبار لأجل الإرسال .

وأما في مصادر الجمهور فقد عرفت أيضاً أنّ النبوي المذكور قد رواه جابر ابن عبدالله ، كما في مسند ابن الجعد منفرداً ، ورواه أيضاً ابن عباس كما في مصادر متعدّدة ، وسند الأول ضعيف جداً ؛ لأن ابن الجعد رواه عن حماد وهو حماد بن سلمة عن أبي الزبير وهو محمد بن مسلم الأسدي المكي عن جابر الأنصاري ، وحماد بن سلمة وإن كان ثقة عندهم لكن قال عنه ابن حجر : انه تغيّر حفظه بأخرة ^(٥٦) ، وأما أبو الزبير فهو وإن وثّقه بعضهم لكن ضعفه أبو زرعة وأبو حاتم وأيوب ، وقال غير واحد : هو مدّلس ، فإذا صرّح بالسماع فهو حجة وإلا فلا ^(٥٧) - كما فيما نحن فيه - ، بل وضعّفه البخاري ^(٥٨) أيضاً ، فمثّل هذا الحديث لا يمكن أن يعول عليه أبداً .

هذا ، مضافاً إلى انفراد ابن الجعد بهذا الحديث عن جابر ، فإنّك عرفت سابقاً أنّ أكثر الحفاظ والمصنفين قد رواوا رواية جابر عن النبي ﷺ أنّه قال : « لعن الله اليهود ... » ولم يرووا الذيل الذي ذكره ابن الجعد ، أعني قوله ﷺ : « إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه » الأمر الذي يوهن الحديث المذكور ، كما لا يخفى .

وأما ما رواه ابن عباس - وهو العمدة - فقد عرفت أنّه معتبر عند الجمهور ، إلا أنّه ضعيف عندنا بلا إشكال ؛ لأنّهم رَوَوْه عن خالد الحذاء وهو خالد بن مهران البصري عن بركة أبي الوليد المجاشعي البصري عن ابن عباس ، أمّا خالد الحذاء فمختلف فيه بينهم ^(٥٩) مع جهالته كغيره عندنا ، وأمّا بركة أبو

حديث « إن الله إذا حرّم شيئاً حرم مثله »

الوليد فهو وإن وثقه ابن حبان^(٦٠) لكنّه مجهول عندنا ، ولعلّه لذلك لم يخرج له من أصحاب الصحاح إلا أبو داود وابن ماجة ، وأما ابن عباس فقد تقدّم في بحثنا عن حديث الغرر أنّه كان صغير السن عند وفاة النبي ﷺ ، حيث يتراوح سنه بين عشر إلى خمس عشرة سنة ، ولذلك لم يسمع بنفسه من النبي ﷺ إلا أحاديث قليلة جداً ، قال بعضهم : عشرة ، وقال آخر : بل أربعة ، فأحاديثه عن النبي ﷺ تعدّ من الأحاديث المرسلة ، وهي ليست حجةً عندنا ، نعم الجمهور حيث بنوا على عدالة جميع الصحابة وحكموا بصحة أحاديثه كلّها : لأنّه يرويه عن الصحابة وهم عدول ، لكن هذا المبنى غير صحيح عندنا ، كما هو محقّق في محلّه ، هذا أولاً .

وثانياً : إنّ الظاهر ، بل المقطوع به - بقرينة متن الرواية ولحنها وموضع صدورها - هو أنّ ما رواه ابن عباس هو نفس ما رواه جابر وعبد الله بن العاص في مكة عام الفتح ، وقد عرفت أنّهما روايا الحديث بدون الذيل « وإنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم مثله » المبحوث عنه ، ومن البعيد جداً أنّ يسمع ابن عباس وعمره حينئذ ثمان سنين أو أكثر بقليل ما لم يسمعه جابر وأضرابه من الصحابة الكبار الأثبات ، بل قد عرفت أيضاً أنّ حديث « لعن الله اليهود ... » قد رواه كثير من الصحابة ، وليس في واحد مما رَوَاهُ ما رواه ابن عباس ، أعني : « وإنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم مثله » ، بل إنّ ابن عباس نفسه عندما روى الحديث عن عمر بن الخطاب قد رواه بدون هذا الذيل ، وهذه كلّها شواهد وقرائن على أنّ الحديث مدرج فيه ، وأنّ ابن عباس قد أدرج وأضاف إلى كلام النبي ﷺ : « لعن الله اليهود ... » كلاماً من عنده ، وهو « وأنّ الله إذا حرّم ... » ، ويؤيده أيضاً : ما تقدم من أنّ مدلول هذا ومعناه متضمن في نفس قوله ﷺ « لعن الله اليهود ... » : لأنّه ظاهر في أنّ علة اللعن هي بيع اليهود الشحوم التي حرّم عليهم أكلها وأكلهم

ثمنها ، وهذا يعني بوضوح عرفاً أنَّ الله إذا حرَّم شيئاً حرَّم ثمنه ، فما أضافه ابن عباس ليس أمراً غريباً عن أصل كلام النبي ﷺ بل هو مدلول له ومفهوم منه عرفاً ، كما أنَّ من المحتمل أن ابن عباس قد نَبَّه على ذلك لكن الرواة عنه لم ينقلوه لنا .

وكيف كان فقد تبين أنَّ جملة « وإنَّ الله إذا حرَّم شيئاً حرَّم ثمنه » ليست من كلام النبي ﷺ وحديثه ، بل من إضافات ابن عباس لأصل الحديث الذي فيه اللعن لليهود بسبب مكرهم وحيلهم ، ولا أقل من الشكِّ والشبهة في كونه حديثاً نبوياً وإنَّ كان الراوي ابن عباس على ما في مصادر الجمهور ، وهذا ليس أمراً غريباً ، بل هو كثير في الروايات ، ولذلك قسّموها إلى روايات مدرجة وغير مدرجة ، وأرادوا بالحديث المدرج ما أدرجه وأضافه الراوي من نفسه إلى الحديث والرواية ، نعم معرفة الحديث المدرج وتشخيص الإضافة فيه تحتاج إلى خبرة في الحديث ودقة في المطالعة وجمع بين الروايات ومقارنة بعضها مع بعض ، فتدبر .

المقام الثاني : في الوجوه التي يمكن إقامتها لإثبات حجية الحديث بعد ضعف سنده :

الوجه الأول : دعوى انجبار ضعف سند الحديث المذكور بعمل المشهور واستنادهم إليه قديماً وحديثاً ، وعمل المشهور جابر لضعف الخبر عند المشهور .

ويلاحظ عليه :

أولاً : عدم صحّة المبنى المذكور عندنا ، كما تقدّم مراراً .

وثانياً : إنَّ الضابط في الانجبار هو عمل مشهور القدماء بالحديث ، وهذا

حديث « إن الله إذا حرّم شيئاً حرم ثمنه »

مما لم يثبت عندنا ؛ لأنّ أول من ذكر الخبر المذكور هو الشيخ الطوسي المتوفى (٤٦٠ هـ) ثم ابن زهرة المتوفى (٥٨٥ هـ) ثم ابن إدريس المتوفى (٥٩٨ هـ) من بعده ، وليس لنا علم بمن قبل الشيخ ، وأنهم هل اعتمدوا على الخبر المذكور أو لا ؟ مع أنّ العبرة به وبمن سبقه من الفقهاء والمحدثين ، لا بمن لحقه واتبعه مقلداً إياه في الاستدلال والاستنباط ، كما هو ديدن كثير ممن تأخر عنه رحمهم الله وكما هو واضح لمن تتبع أراءهم ومصنفاتهم .

وثالثاً : أنّ من ذكر الخبر النبوي من القدماء لم يستند إليه في الفتوى ولم يستدل به ، وإنّما ذكره احتجاجاً على الجمهور ، كما أفاد السيد الخميني ، فالشيخ الطوسي ذكر الحديث في كتابه الخلاف فقط وقد قال في مقدّمته أنّه إنّما يذكر الخبر النبوي إلزاماً للمخالف واحتجاجاً عليه لا إيماناً منه به ، مضافاً إلى ظهور إirاده للخبر المذكور في ذلك ، فإنّه استدل به في ثلاثة موارد ، وفي جميعها يظهر منه الاحتجاج به على الجمهور دون الاعتماد عليه في الفتوى ، وإليك تلك الموارد :

١ - في مسألة جواز بيع المسوخ مثل القرد والخنزير ، قال : « لا يجوز بيعها ، وقال الشافعي بالجواز ، ثم قال : دليلنا إجماع الفرقة ، وأيضاً قوله رحمهم الله » إن الله إذا حرّم شيئاً حرم ثمنه « ^(٦١) ، فتراه استدل أولاً بالاجماع وهو الحجّة عنده ثم احتج على الشافعي بالخبر المروي عندهم .

٢ - استدل كذلك على حرمة بيع السرجين النجس بالاجماع أولاً ثم قال : « وروي عن النبي ﷺ أنّه قال : « إن الله إذا حرّم شيئاً حرم ثمنه » ^(٦٢) .

٣ - منع من الانتفاع بالسمن والزيت النجسين في غير الاستصباح ، ثم نقل عن أبي حنيفة أنّه يستصبح به ويباع أيضاً للاستصباح ، ثم قال : « دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم ... ثم قال : والدليل على قول أبي حنيفة قوله رحمهم الله : « إن الله إذا

حَرَمَ أَكْلَ شَيْءٍ حَرُمَ ثَمَنُهُ « (٦٣) .

فهذا النحو من الاستدلال بالنبوي واضح في أنه ليس للعمل به والاستناد إليه ، بل للاحتجاج والالزام .

ومثله ابن زهرة الحلبي فإنه استدل على حرمة بيع النجس الذي لا يمكن تطهيره ، إلا ما أخرجه الدليل باجماع الطائفة ، ثم قال : « ويحتج على من قال من المخالفين بجواز بيع الكلاب مطلقاً وبيع سرقين ما لا يؤكل لحمه ، وبيع الخمر بوكالة الذمي على بيعها ، بما رَوَاهُ من قوله ﷺ « إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ » (٦٤) . وهذه العبارة واضحة فيما قلناه ، بل يظهر منها تضعيف للخبر المذكور حيث نسبته إليهم .

وأما ابن إدريس فهو وإن كان يظهر منه الاعتماد على الخبر المزبور ، لكن أثبتنا سابقاً أن لنا تحفظاً على آرائه فلاحظ ، مضافاً إلى كونه من المتأخرين جداً عن عصر النصوص والقرائن والشواهد التي كانت محيطة بها ، فلا يؤثر عمله بالخبر في انجباره وتقويته ، وبهذا يتضح الحال في استدلال المتأخرين عنه بالخبر وعملهم به .

ورابعاً : إن من المقطوع به أن هذا الخبر لم يرد من طريق الإمامية ، بل هو خبر سني رَوَاهُ عن ابن عباس ، فلا بد من النظر والبحث في السند الذي ذكره الجمهور ، وقد عرفت في المقام الاول أنه سند ضعيف لا يصح الاعتماد عليه ، فسواء عمل المشهور بهذا الخبر أم لم يعملوا لا يكون حجة علينا بعد معرفتنا بحاله وسنده وطرقه ، والدليل على أنه خبر سني كما ذكر السيد الخوئي هو ما نجده من أن أصحابنا نسبوه إليهم ولم يرووه من طرقنا ، كما هو صريح كلام ابن زهرة المتقدم ، وكلام العلامة (٦٥) والفاضل المقداد (٦٦) ، فإنهما قد نسبوا الحديث المذكور إلى ابن عباس ، فليس هناك أي شك في كونه خبراً سنياً فقط ،

حديث « إن الله إذا حرّم شيئاً حرم ثمنه »

فلا يغنيه عمل المشهور إن ثبت .

وخامساً : بما تقدم من أنّ الخبر المبحوث عنه ليس حديثاً نبوياً ، وإنّما هو كلام لنفس ابن عباس أو الراوي عنه ، فلا ينفعه عمل المشهور ولا يفيد ، كما لا يخفى .

الوجه الثاني : إنّ الحديث موافق لبعض روايات أصحابنا في المضمون ، ومطابق لفتاوى بحرمة بيع ما حرّم أكله أو الانتفاع به ، وهذا يدل على صحّة هذا الحديث وحجيته .

ويلاحظ عليه : ما تقدم ممّا مراراً من أنّ مجرد ذلك لا يكون دليلاً على صدور الحديث ، ولا على حجّيته تعبدأ .

الوجه الثالث : ويراد به إثبات صدور الحديث الشريف وهو قوله ﷺ : « لعن الله اليهود حرّمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها » الذي تقدم أنّه يكفي لإثبات ما هو المقصود فقهياً من خبر « إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرم ثمنه » ؛ وذلك لأنّ ذلك المقطع من الحديث - أي لعن اليهود - قد رواه كثير من الصحابة - كما سبق عرضها - والتابعين وأتباعهم ، وأفتى بمضمونه أكثر الفقهاء إن لم يكن كلّهم ، وهذه الفتاوى والروايات كانت بمرأى ومسمع من أهل البيت ﷺ ، فإذا لم يصدر منهم ﷺ ما يخالفه اكتشفنا إمّا صحّة نفس ذلك الخبر أو صحّة الفتاوى المشهورة طبقه ، وفي كلا الحالين يثبت - في الجملة - أنّ الله تعالى إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه ، وهو المقصود والمطلوب للفقهاء ، كما أنّ الطريق لإثبات عدم الصدور هو نفس عدم وصول المنافي للخبر المذكور إلينا ؛ لأنّ ذلك الخبر والفتاوى كانت مشهورة جداً ، ولو كان الحق خلافها لصدر عنهم ﷺ كثير من الأخبار ووصل إلينا بعضها قطعاً ، فنفس عدم وصول أيّ خبر منافٍ لما عند الجمهور دليل على عدم الصدور .

وبعبارة أخرى : إنّ المشهور بين الأصوليين تقسيم السيرة المعاصرة للمعصوم إلى سيرة عقلائية وسيرة متشرعية ، ويراد بالأولى سيرة الناس بما هم عقلاء ، ويراد بالثانية سيرة الناس بما هم مؤمنون ومتدينون و متمسكون بمذهب أهل البيت (عليه السلام) وتابعون لهم ، ونحن هنا نريد إضافة قسم آخر من السيرة إلى القسمين المذكورين ، وهو ما نسميه بسيرة أصحاب المذاهب المخالفة لمذهب أهل البيت (عليه السلام) ويراد بسيرتهم الأعم من سيرتهم العملية ومن أحاديثهم النبوية المشهورة وفتاواهم وما عليه ولاتهم وقضاتهم في عصر الأئمة المعصومين (عليهم السلام) ، والدليل على حجية هذه السيرة - أعني سيرة المذاهب المخالفة - هو نفس الدليل على حجية السيرة العقلائية تقريباً وفق شروط وضوابط مذكورة في محلّها من علم الأصول ، وقد قدّمنا لك قبل قليل نبذة موجزة عن كيفية الاستدلال بها ، فتأمل .

ونتيجة هذا البحث : هو عدم حجية الحديث النبوي المعروف « إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه » وفاقاً للسيد الخوئي والسيد الخميني (عليه السلام) ، بل قد عرفت إنّهُ لم يثبت كونه حديثاً نبوياً ، وإنّما هو كلام لابن عباس أو الراوي عنه أضيف إلى حديث رسول الله (صلى الله عليه وآله) ، والله العالم .

الهوامش

- (١) صحيح البخاري ٤٣: ٣، وصحيح مسلم ٤١: ٥، وسنن الترمذي ٣٨١: ٢، والنسائي ١٧٧: ٧.
- (٢) مسند ابن الجعد: ٤٧٩.
- (٣) مسند احمد ٢١٧: ٣.
- (٤) المصدر السابق ٢: ٢١٣.
- (٥) المعجم الأوسط ٤: ٢٦٥.
- (٦) مسند احمد ٢: ١١٧.
- (٧) راجع مجمع الزوائد ٤: ٨٧ فما بعد.
- (٨) مستدرك الصحيحين ٤: ١٩٤.
- (٩) صحيح مسلم ٤١: ٥، والبخاري ٤: ١٤٥.
- (١٠) صحيح مسلم ٤١: ٥، والبخاري ٤: ١٤٥.
- (١١) مسند احمد ١: ٢٤٧.
- (١٢) المصدر السابق ١: ٢٩٣.
- (١٣) سنن أبي داود ٢: ١٤٢.
- (١٤) السنن الكبرى ٦: ١٣.
- (١٥) المصنف ٥: ٤٦.
- (١٦) سنن الدار قطني ٣: ٧.
- (١٧) صحيح ابن حبان ١١: ٣١٢.
- (١٨) الأنعام: ١٤٦.
- (١٩) راجع المجموع للنووي ٩: ٢٢٥ - ٢٢٦، والمحلى لابن حزم ٩: ٨.
- (٢٠) الخلاف ٣: ١٨٤، ٤: ٤٩٢، ٦: ٩٢.
- (٢١) غنية النزوع: ٢١٣.
- (٢٢) السرائر ٢: ٤٤، ٣: ١١٣.

- (٢٣) جامع الخلاف والوفاق : ٢٥٠ .
- (٢٤) نكت النهاية ٣ : ٩٨ .
- (٢٥) تذكرة الفقهاء ط : ق : ٣٧٩ .
- (٢٦) التنقيح الرائع ٢ : ٥ .
- (٢٧) مسالك الأفهام ١٢ : ٨٥ .
- (٢٨) مصباح الفقاهة ١ : ٢٣ .
- (٢٩) الخلاف ٦ : ٩٣ .
- (٣٠) المجموع ٩ : ٢٢ ، ٢٣٨ .
- (٣١) المجموع ٩ : ٢٣١ ، ١٤ : ٢٧٤ .
- (٣٢) المبسوط ١٣ : ١٢٧ .
- (٣٣) بدائع الصنائع ٥ : ١٤٤ .
- (٣٤) المغني لابن قدامة ٥ : ٤٤٥ ، ١١ : ٨٧ .
- (٣٥) الشرح الكبير ٤ : ١٥ .
- (٣٦) كشف القناع ١ : ٢٢١ .
- (٣٧) راجع بحوث في علم الاصول للشهيد الصدر ٥ : ٤٤١ - ٤٤٣ . منتهى الدراية (للمروج) ٦ : ٥٤٤ .
- (٣٨) مصباح الفقاهة ١ : ٢٣ .
- (٣٩) كتاب المكاسب ١ : ١٩ .
- (٤٠) المكاسب والبيع ١ : ٧ .
- (٤١) المكاسب المحرمة ١ : ٤٣ - ٤٤ .
- (٤٢) تفسير القمي ١ : ٢٢٠ .
- (٤٣) المبسوط ٥ : ٩٦ .
- (٤٤) ايضاح الفوائد ٤ : ١٥٣ .
- (٤٥) التنقيح الرائع ٢ : ٥ .
- (٤٦) المجموع ٩ : ٢٢٩ .
- (٤٧) المغني ١١ : ٨٧ .

حديث « إن الله إذا حرّم شيئاً حرم ثمنه »

- (٤٨) نيل الاوطار ٥ : ٢٣٦ .
(٤٩) كتاب المكاسب ١ : ١٣ .
(٥٠) جواهر الكلام ٢٢ : ١١ .
(٥١) منية الطالب ١ : ١٩ .
(٥٢) دراسات في المكاسب المحرمة ١ : ١٤٥ .
(٥٣) مصباح الفقاهة ١ : ٤٩ .
(٥٤) المكاسب المحرمة ١ : ٣٣ .
(٥٥) المكاسب المحرمة ١ : ٣٣ - ٣٤ .
(٥٦) تقريب التهذيب ١ : ٢٣٨ .
(٥٧) تذكرة الحفاظ ١ : ١٢٦ .
(٥٨) سير أعلام النبلاء ٥ : ٣٨ .
(٥٩) ميزان الاعتدال ١ : ٦٤٢ .
(٦٠) تهذيب التهذيب ١ : ٣٧٦ .
(٦١) الخلاف ٣ : ١٨٤ .
(٦٢) المصدر السابق ٤ : ٤٩٢ .
(٦٣) المصدر السابق ٦ : ٩١ - ٩٢ .
(٦٤) غنية النزوع : ٢١٣ .
(٦٥) تذكرة الفقهاء (ط . ق) ٢ : ٣٧٩ .
(٦٦) التنقيح الرائع ٢ : ٥ .

قاعدة حرمة إبطال العمل

□ السيد فاضل الموسوي الجابري

يتوزع البحث عن قاعدة حرمة إبطال العمل على ثمان جهات : معنى الإبطال ، ألفاظ القاعدة ، تحرير محل النزاع ، أدلة حرمة إبطال العبادة ، أدلة حرمة إبطال الفريضة ، حكم قطع النافلة ، موارد جواز قطع الفريضة ، تحريم قطع العبادة في المذاهب السنية ..

بسم الله الرحمن الرحيم

من القواعد الفقهية المهمة التي كانت محلاً للاختلاف ما بين الفقهاء هي قاعدة حرمة إبطال العمل أو العبادة أو الفريضة .

إنّ البحث في هذه القاعدة من جهات :

الجهة الاولى : في معنى الإبطال لغة واصطلاحاً

أ - إبطال العمل لغة :

قال في اللسان : « بَطَلَ الشيءُ يَبْطُلُ بَطْلاً وَبُطُولاً وَبُطْلَاناً : ذهب ضياعاً وخسراً فهو باطل ، وأبطله هو . ويُقال : ذهب دَمُهُ بَطْلاً : أي هَدَرَهُ » ^(١) .

وفي المصباح : « بطل الشيء يبطل بطلاً وبطولاً وبطلاناً : فسد أو سقط حكمه ، فهو باطل » ^(٢) .

فالإبطال هو : الإفساد للشيء ، أي إضاعته وإعدامه بعد أن كان موجوداً .

ب - إبطال العمل اصطلاحاً :

لقد أفاد الشيخ النراقي : بأنَّ إبطال العمل يتحقَّق على أحد الوجوه الثلاثة :

١ - إمَّا بالإتيان به باطلاً ، كالصلاة بقصد الرياء ، والصدقة مع المنِّ والأذى .

٢ - وأمَّا بإبطاله بعد تمامه ، بمعنى إفساد أجره وثوابه ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ ﴾ ^(٣) ، أو قول الامام الباقر عليه السلام عن رسول الله ﷺ : أَنَّهُ قَالَ : « مَنْ قَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ غَرَسَ اللَّهُ لَهُ بِهَا شَجَرَةً فِي الْجَنَّةِ ، فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ : يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ شَجَرَنَا فِي الْجَنَّةِ كَثِيرٌ ، قَالَ ﷺ : نَعَمْ ، وَلَكِنْ إِيَّاكُمْ أَنْ تَرْسُلُوا إِلَيْهَا نِيرَانًا فَتَحْرِقُوهَا ، وَذَلِكَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ ﴾ ^(٤) .

وبهذا المعنى فسَّر بعضهم قوله سبحانه : ﴿ لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ ﴾ ، فقال : أي لا تحبطوا أجره .

٣ - وأمَّا بقطع العمل وجعل ما تقدَّم منه لاغياً ، كما في قطع الصلاة ^(٥) .

إذا عرفت هذه المعاني للإبطال فأَيُّ معنى منها هو المقصود في القاعدة ؟

لا شك بأنَّ المعنيين الأولين غير مُرادين من البحث ؛ إذ لا شك في إفساد العمل وإبطاله بالمعنى الأول - إذا قلنا باختصاص القاعدة بالعبادات - ضرورة أنَّ الإخلاص في النية شرط في صحة العمل العبادي ، وأنَّ أمثال الرياء مبطل لها - كما حقق في محلِّه - لعدم تحقُّق نية القربة المشترطة فيها حينئذٍ .

وكذا الحال في المعنى الثاني ؛ إذ أنَّ عدم إرادته في القاعدة واضح ؛ لأنَّ الإبطال إمَّا يتعلَّق بالعمل بما هو عمل ، وأمَّا تعلُّق بالأثر المترتَّب عليه وهو الأجر والثواب فهو خارج عن نفس العمل ، فلا يكون مشمولاً للبحث .

وعلى هذا الأساس يكون الإبطال في محلّ البحث هو المعنى الثالث ، أي قطع العمل وجعله لاغياً .

الجهة الثانية : ألفاظ أخرى للقاعدة

لقد وردت ألفاظ أخرى للقاعدة غير عبارة (حرمة إبطال العمل) ، وإليك هذه العبارات :

أ - حرمة إبطال العبادة ^(٦) .

ب - حرمة قطع العبادة ^(٧) .

ج - حرمة قطع الفريضة ^(٨) .

د - حرمة قطع الصلاة الواجبة ، أو صلاة الفريضة ^(٩) .

هـ - حرمة قطع العمل ^(١٠) .

هذه هي العبارات التي ذكرت كعناوين أخرى للقاعدة . ومن الواضح أنّ معنى القاعدة سوف يختلف سعة وضيقاً باختلاف تلك العناوين :

١ - أمّا العنوان الأول : - أعني حرمة إبطال العبادة - فإنّه سوف يكون الحكم المترتب عليه هو حرمة إبطال خصوص الأمور العبادية سواء كانت واجبة أو مستحبة ، فلا يشمل حينئذٍ مطلق العمل كما في العنوان الأصلي للقاعدة .

٢ - وأمّا العنوان الثاني : فقد يتوهم أنّه نفس العنوان الأوّل بلا فرق ؛ لأنّ القطع والإبطال شيء واحد ، إلا أنّ ذلك التوهم يرتفع بعد الالتفات الى معاني الإبطال الثلاثة التي ذكرناها سابقاً ؛ إذ قد يقع الخلاف في المراد من الإبطال في القاعدة في حين أنّ القطع هو أحد هذه المعاني ، فيكون القطع أخص من الإبطال ، فلا يكون بينهما تطابق .

٣ - وأمّا العنوان الثالث : فهو أخص من العناوين السابقة : لأنّ محلّ الحرمة فيه هو خصوص الفريضة دون ما عداها سواء كانت عبادة مستحبة أو مطلق العمل .

وأمّا نفس الفريضة فتشمل كلّ ما كان واجباً سواء كان صلاة أو غيرها : لانطباق عنوان الفريضة عليها كالحجّ الواجب والصوم كذلك وغيرهما .

٤ - وأمّا العنوان الرابع : فالفرق بينه وبين العنوان الأصلي إنّما هو بالقطع والإبطال فيأتي فيه ما ذكرناه في العنوان الثاني .

وحينئذٍ من حقنا أن نسأل : هل إنّ هذه العناوين الخمسة قاعدة واحدة أم إنّها قواعد مختلفة ؟

الظاهر من خلال تتبع كلمات الفقهاء إنّها قاعدة واحدة ، وليست قواعد مختلفة ، وأمّا الاختلاف بحسب العناوين فيها فإنّه ناشئ إمّا بسبب المبنى من كون المحرّم بالفعل ما هو ؟ أي موضوع القاعدة ، هل هو العمل أو العبادة أو الفريضة ؟

وإمّا بسبب التسامح في التعبير - كما هو الظاهر - عندهم ، حيث يطلق الإبطال ويريدون به القطع ، ويطلقون العبادة ويريدون بها خصوص الفريضة ، ويطلقون الصلاة ويريدون بها الشاملة للواجبة والمستحبة .

وأمّا أن يكون كلا الأمرين معاً ، كما نجده عند العديد منهم بالملاحظة الدقيقة في كلماتهم .

وكيف كان فلا بدّ من تحرير محلّ النزاع حتى يمكن النظر فيه ومعرفة الحق فيه .

الجهة الثالثة : تحرير محلّ النزاع

بعد أن ذكرنا الاختلاف في معنى الإبطال ، والاختلاف في عنوان القاعدة فلا بدّ من تحرير محلّ البحث والنزاع . وسوف يكون الكلام من ناحيتين :

الناحية الأولى : في شمول القاعدة للمعاملات أو اختصاصها بالعبادات .

نقول : لقد ذكرنا أنّ معنى الإبطال هو الإفساد والإعدام ، وهذا الإبطال بهذا المعنى يشمل المعاملات كالعبادات بلا فرق من جهة نفس الإبطال والإفساد ، فإفساد الإجارة هو عدم قيام الأجير بالعمل المطلوب منه ، وكذا بقية الموارد كالزراعة والمساقاة وغيرهما .

وهذا المعنى ينسجم مع المعنى الثاني للإبطال اصطلاحاً - كما عرفت - وهو ينسجم كذلك مع عنوان إبطال العمل أو قطع العمل ضرورة أنّ من يستأجر لبناء بيت وإتمامه ثم لا يقوم بعمله أو يتركه غير كامل فسوف يصدق عليه عنوان الإبطال أو القطع .

غير أنّ المراد من القاعدة غير هذا قطعاً ؛ لأنّ قطع العمل أو إبطاله بالمعاملات لا يوجب الحرمة كما هو واضح ، وإنّما يوجب خصوص فساد المعاملة وما يترتب عليها من آثار وضعية من استحقاق الاجرة بقدر العمل أو عدم استحقاقها من رأس ، أو ما شابه ذلك .

نعم ، يمكن أن يقال : بأنّ العمل أو المعاملة يتضمّن التّعهد والاشتراط ، ولا يجوز نقض العهد أو مخالفة الشرط فتتحقّق حينئذٍ الحرمة التّكليفية ، فتكون المعاملات مشمولة بالقاعدة .

إلا أنّ هذا الاحتمال غير وارد قطعاً ؛ ضرورة أنّ موضوع القاعدة هو قطع العمل - على فرض كون العنوان هو ذلك - فالحكم بالحرمة متوجّه الى هذا

الموضوع بالخصوص ، في حين أنّ حرمة نقض العهد أو عدم الوفاء بالشرط أو إبطال العقد إنّما هي نتائج لإبطال العمل لا أنّها نفس إبطاله ، أو قل لوازم إبطاله ، والفرق بينهما كبير .

فتحصّل : أنّ القاعدة مختصة بالعبادات دون المعاملات .

الناحية الثانية : في شمول القاعدة لمطلق العبادات أو اختصاصها بالصلاة .

الظاهر شمول القاعدة لمطلق العبادات وعدم اختصاصها بالصلاة ، فلا يجوز قطع الصوم أو الحج أو الاعتكاف وما شابه ذلك ، ولذا قال الشيخ في باب الاعتكاف : « فإن لم يشترط وجب عليه بالدخول فيه تمام ثلاثة أيّام : لأنّ الاعتكاف لا يكون أقلّ من ثلاثة أيّام » ^(١١) .

وقال المقدّس الأردبيلي في حرمة قطع الصوم : « ويؤيّده وجوب إتمام الصوم المستفاد من الآية المتقدّمة - أي قوله تعالى : ﴿ وَأَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾ ^(١٢) ، النهي عن إبطال العمل ... » ^(١٣) .

نعم ، أشكل المحقّق الداماد في ذلك بقوله : « ولا خفاء في أنّ حرمة قطع الحج إنّما هو لدليل يخصّه ، كما أنّ حرمة قطع الصوم كذلك لعدم إمكان التدارك في الوقت ؛ لأنّه مستوعب إيّاه ، فليس القطع المحرّم فيهما ما هو المبحوث عنه هنا » ^(١٤) .

أقول : الظاهر إنّّه لا فرق بين الصلاة وغيرها من العبادات ؛ لكون المناط فيها واحد ، وهو العبادية ، وهو مقتضى إطلاق الآية والأدلة التي ذكرت مستنداً لهذه القاعدة . فيكون التفكيك بين الصلاة وغيرها من العبادات ليس في محلّه .

نعم ، وقع الخلاف في شمول القاعدة لمطلق العبادات فريضة كانت أو مستحبة أو بخصوص الفريضة منها .

وحينئذ يتضح : أنَّ محلَّ النزاع في البحث أمران :

الأول : هل يجوز إبطال مطلق العمل العبادي ؟

الثاني : على فرض عدم الجواز ، هل هو مختص بالفريضة أو يشمل المندوبة أيضاً ؟

الجهة الرابعة : أدلة القائلين بتحريم إبطال العمل العبادي

استدلَّ القائلون بتحريم إبطال مطلق العمل العبادي بجملة من الأدلة كانت محلاً للنقض والإشكال من قبل الأعلام .

الدليل الأول : قوله تعالى : ﴿ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ ﴾ ^(١٥) .

ووجه الاستدلال بالآية : أنَّ الجمع المضاف مفيد للعموم عند عدم العهد . والنهي ظاهر في التحريم ^(١٦) ، فتكون الآية دالة على حرمة قطع مطلق العمل العبادي .

مناقشة الاستدلال بالآية :

وقد أشكل على الاستدلال المزبور بجملة من الإشكالات :

الاشكال الأول : إنَّ ظاهر سياق الآية هو الإبطال للأعمال التامة بالكفر والارتداد .

مضافاً الى : أنَّ حملة على ذلك يلزم منه تخصيص الأكثر ؛ لأنَّ الآية بظاهرها عامة وشاملة لكلِّ الأعمال مع أنَّ أكثرها جائز الإبطال بالإجماع ، مع أنَّه مستهجن ، فيتعيَّن الحكم بإجمال الآية في المطلوب ، فلا تصلح دليلاً على المدعى ^(١٧) .

وأجيب عنه : بأنَّ تخصيص الأكثر جائز ، وارتكاب هذا المجاز أولى من غيره ، مع أنَّ غير العبادات وإن كان يصدق عليه بأنَّه عمل ، لكن المنساق من

ظاهر الآية هو إرادة خصوص العبادات ، فلا يعم غيرها تحصيلاً للعموم في موردہ ، كما لا يخفى (١٨) .

وأشكل عليه :

أولاً : إذا كان الاستدلال مبنياً على أساس جواز تخصيص الأكثر - كما مال إليه جملة من الأعلام - أو عدم جوازه فسوف يكون النقاش مبنائياً ، وهو غير مفيد حينئذ .

ثانياً : ادعاء أن المنساق من ظاهر الآية هو إرادة خصوص العبادات دون مطلق الأعمال ، دعوى تحتاج الى دليل ؛ إذ ليس لهذا الظاهر شاهد أو قرينة ، بل القرينة على غيره ، فمضافاً الى الإطلاق المفيد للشمول هناك جملة من الروايات التي فسرت الآية الشريفة بإحباط الأعمال بمعنى عدم ترتب الثواب عليها .

منها : ما رواه أبو الجارود عن أبي جعفر (عليه السلام) قال : « قال رسول الله ﷺ : من قال : سبحان الله غرس الله له بها شجرة في الجنة ، ومن قال : الحمد لله غرس الله له بها شجرة في الجنة ، ومن قال : لا إله إلا الله غرس الله له بها شجرة في الجنة ، ومن قال : الله أكبر غرس الله له بها شجرة في الجنة ، فقال رجل من قريش : يا رسول الله إن شجرنا في الجنة لكثير ، فقال : نعم ، ولكن إياكم أن ترسلوا عليها نيراناً فتحرقوها ، وذلك أن الله عز وجل يقول : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ ﴾ (١٩) ، (٢٠) .

و منها : عن يزيد بن فرقد النهدي أنه قال : قال جعفر بن محمد (عليه السلام) في قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ ﴾ ، الى أن قال : « وعداوتنا تبطل أعمالهم » (٢١) .

هذا ، مضافاً الى : أن جملة من مفسري الشيعة فسروها بمعصية الرسول أو بالشك والنفاق ، دون إبطال العمل بالمعنى الذي ذكر في الاستدلال (٢٢) .

الإشكال الثاني : إنَّ الإبطال الذي هو من باب الإفعال ظاهر في إيجاد المبطل وإحداثه بعد اتصاف العمل بالصحة ، المنوط بإتمامه والفراغ عنه ، نظير قوله تعالى : ﴿ لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى ﴾ ^(٢٣) ، فالمراد : النهي عن ارتكاب ما يستوجب الإبطال بعد الإتمام الذي من أظهر مصاديقه الكفر والارتداد ، ولا نظر فيها الى الإبطال في الأثناء .

الدليل الثاني : قوله تعالى : ﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ ﴾ ^(٢٤) .

وجه الاستدلال بالآية : إنَّ العبادة عهد من الله تعالى في إتيانها عرفاً فيشملة العموم ، وحيث إنَّ المعتبر في العهد إنَّما هو التأكد فهو أخص من الوعد ، ولذا لا نقول بوجوب الإتيان بكلّ خير منويّ ، ولكن بعد الشروع فيه يصير عهداً مؤكداً ، فتشملة الآية .

وبعموم ما دلّ على الذمّ على مخالفة الوعد والعهد ، وأنّ من خالف عهده فهو منافق ، مع ما دلّ على ذمّ النفاق وأهله مثل قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ ﴾ ^(٢٥) ، ونظائر ذلك ^(٢٦) .

مناقشة الاستدلال بالآية :

ويمكن الإشكال على هذا الاستدلال بالتقريب المزبور بعدة إشكالات :

الإشكال الأوّل : إنَّ ادعاء كون العبادة عهد مع الله عرفاً في غاية الإشكال ، حيث لم يعهد في العرف العامّ أو الخاص هكذا أمر ، وإنَّما العبادة امتثال وطاعة وعبودية لله عزّ وجلّ ليس إلا .

الإشكال الثاني : إنَّ الخطاب في الآية الشريفة متوجّه الى بني إسرائيل ، وأنّ العهد الذي أخذ منهم وكان من الواجب عليهم الوفاء به هو العمل بأحكام التوراة ، والإيمان بنبوة النبي الخاتم محمد ﷺ ^(٢٧) ، وعليه : فلا صلة له بحرمة

قطع العبادة حتى يُستدلّ بالآية الشريفة عليه ، فالآية أجنبية عن محلّ البحث تماماً .

الإشكال الثالث : إنّ بعض الروايات قد فسّرت العهد في الآية بالإخلاص في الدعاء ، كما في رواية الامام الصادق (عليه السلام) : « إنّ العبد إذا دعا الله تبارك وتعالى بنية صادقة وقلب مخلص استُجيب له بعد وفائه بعهد الله ، وإذا دعا الله عزّ وجلّ لغير نية وإخلاص لم يُستجب له ، أليس الله تعالى يقول : ﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ ﴾ ، فمن وفى أوفى له » (٢٨) .

وكذا بعض الروايات قد فسّرت بالوفاء بولاية أمير المؤمنين (عليه السلام) (٢٩) .

فتبيّن ممّا مضى أن لا دليل على حرمة إبطال مطلق العمل العبادي .

الجهة الخامسة : أدلّة القائلين بحرمة إبطال الفريضة

استدلّ القائلون بحرمة إبطال - أو قطع - الفريضة بجملة من الأدلّة : نذكرها ونذكر المناقشات فيها :

الدليل الأول : الكتاب المجيد

استدلّ البعض من الفقهاء بقوله تعالى : ﴿ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ ﴾ لإثبات حرمة إبطال العبادة الواجبة .

قال العلامة في المختلف : « لنا : أنّه دخل في الصلاة دخولاً مشروعاً مأموراً به فيجب عليه إكماله ، ولا يجوز له إبطاله ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ ﴾ » (٣٠) ، وكذا في كنز الفوائد (٣١) .

وقال الفخر في الإيضاح : « إذا وجب على الحرّ في كفّارة - كالظهار - صوم شهرين متتابعين وجب تتابع الشهر الأوّل ويحرم الإفطار في أثناءه ، فإن أفطر أثم ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ ﴾ » (٣٢) .

مناقشة الاستدلال بالآية :

ولكنك قد عرفت عدم إمكان التمسك بالآية الشريفة لإثبات المدعى ؛ لكونها مجملة تحتل أكثر من وجه ، كإيجاد العمل باطلاً فاقدًا للشرائط والأجزاء ، وإبطال ثوابه بالإحباط ، وإبطاله بالمعنى المدعى في المقام ، ومع كل هذه الاحتمالات في الآية الشريفة كيف يمكن الاستدلال بها لأحدها ؟ ! إلا مع القرينة الخارجية ، وهي مفقودة للمدعى (٣٣) .

مضافاً الى إمكان القول بأن التمسك بالآية لحرمة إبطال الفريضة كأنه مستلزم للدور .

توضيح ذلك : إن الآية الكريمة بقرينة قوله تعالى : ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ محمولة على الإرشاد ، بمعنى أن طاعة الله ورسوله موجبة لتحقيق الأعمال التي صارت مورداً للأمر بخلاف ما إذا خالفهما ، فإنه لا يعمل حينئذٍ بعمل ، وكأنه تعالى نبه على بيان ما هو سبب لتحقيقها وإطاعة الله ورسوله ، فلو ترك الإطاعة لا يحصل له عمل ، فإن العمل مسبب عن قصد الامتثال ، فإذا فرض ترك الإطاعة لم يتحقق له داع إليه ، فلا يتحقق العمل ، فهو من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع .

وأما حمله على كون المراد من الأعمال الأفعال الحسنة التي يترتب عليها ثواب بشرط الإيمان ، كما ورد في غير واحد من الأخبار ، إن حسن الأعمال وكونها سبباً لترتب الثواب متوقف ومترب على الإيمان بالله ورسوله ، فلو ترك إطاعتها لا يكون لسائر أعماله أثر ، فتكون كالباطل ، فكأنه تعالى قال : لا تبطلوا سائر أعمالكم بترك إطاعة الله ورسوله ، ويشهد له قوله تعالى قبل هذه الآية : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئاً وَسَيُحْطِ بِأَعْمَالِهِمْ ﴾ (٣٤) ، حيث أخبر تعالى بإحباط

أعمالهم في الآخرة لأجل مشاقّة الرسول التي هي عبارة أخرى عن ترك الإطاعة ، فيكون قد نبّههم بعد ذلك بأمر إرشادي ، فإنّ الآية قد دلّت على حبّ أعمالهم المفروض ، فالنهي عن الإبطال عبارة أخرى عنه ، فيكون الحاصل : إنّ يجب عليكم إيجاد الأعمال الصحيحة بإطاعة الله ورسوله على الأول ، أو إبقائها بحيث لا تحبط في الآخرة على الثاني ، فلا دلالة فيها على حرمة إبطال الفريضة أصلاً ، فإنّ الاستدلال بها على ما ذكرنا للإبطال يشبه الدور ، فإنّ المفروض إنّ إطاعة الله ورسوله قد أوجب حرمة الإبطال ، وتحقّق الإطاعة فرع الأمر الآخر المتعلّق بموضوع آخر ، فالاستدلال على وجوبها بنفس هذه الآية أشبه شيء بالدور (٣٥) .

الدليل الثاني : الروايات

استدلّ لحرمة قطع أو إبطال الفريضة بجملة من الروايات :

الرواية الأولى : عن محمد بن يعقوب ، عن علي بن محمد ، عن سهل بن زياد ، عن جعفر بن محمد الأشعري ، عن القداح - عبدالله بن ميمون - عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « قال رسول الله ﷺ : افتتاح الصلاة الوضوء ، وتحريمها التكبير ، وتحليلها التسليم » (٣٦) .

وجه الاستدلال بالرواية : ظهور دلالتها في حرمة قطع الصلاة من خلال حرمة إيجاد المنافيات من الموانع والقواطع بوقوع التكبير - أي بمحض الشروع في الصلاة - لأنّ المصلّي بالتكبير يشرع فيها ، ولا شك في أنّ إيجاد الموانع والقواطع يلزم منه قطع الصلاة ، بل في نظر العرف هو عين قطعها ، فيكون مفاد الرواية عرفاً هو حرمة قطع الصلاة ، فإذا سلّم فقد خرج من الصلاة ، فيحلّ له كلّ ما كان حراماً عليه ؛ لأنّه خرج عن الصلاة (٣٧) .

مناقشة الاستدلال بالرواية :

١ - هناك مشكلة سندية في الرواية من جهة سهل بن زياد ، فقد اختلف فيه ، فقد قال عنه ابن الغضائري : « كان ضعيفاً جداً ، فاسد الرواية والدين ، وكان أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري أخرجه من قم وأظهر البراءة منه ، ونهى الناس عن السماع منه والرواية عنه ، ويروي المراسيل ، ويعتمد المجاهيل » (٣٨) .
وقال عنه الشيخ الطوسي : « ضعيف » (٣٩) .

وقال النجاشي : « كان ضعيفاً في الحديث غير معتمد فيه ، وكان أحمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه بالغلو والكذب ، وأخرجه من قم الى الري ، وكان يسكنها » (٤٠) .

نعم ، وثقه الشيخ الطوسي في كتاب الرجال (٤١) ، كما أن العديد من الأعلام حاول جمع القرائن لإثبات وثاقته (٤٢) .

ولكن هذه المحاولات لا تنفع شيئاً ؛ لأن أقصى ما تفيده هو عدم القطع بضعفه لا القطع بوثاقته ، ومعه تبقى الرواية غير معتمدة من هذه الجهة .

نعم ، هذه الرواية كانت محلّ عمل المشهور حيث اعتمدوا عليها في العديد من الأحكام المتعلقة بالصلاة ، وعليه : إذا قلنا بمبنى جابرية السند بعمل المشهور - كما هو الصحيح على التحقيق - فهذا كافٍ في إمكان الاعتماد عليها في المقام ، ولكن هذا مشروط بعدم معارضتها برواية صحيحة على الخلاف ، كما هو الحال هنا ، وحينئذ تسقط الرواية من رأس .

٢ - وإذا تجاوزنا المشكلة السندية في الرواية فسوف نواجه مشكلة أخرى تتعلق بدالاتها ، حيث أشكل عليها :

بأنَّ التحريم في المقام ظاهر في الحرمة الشرطية ، من قبيل تعلُّق النهي ببعض الموانع كقوله ﷺ : « لا تصلَّ فيما لا يؤكل لحمه » ^(٤٣) ، فيكون مثل هذا النهي منشأ اعتبار مانعية وجود المنهي ، أو شرطية وجوده ، أو كليهما على اختلاف المباني في المقام ، ولا أقلَّ من الإجمال ، فلا يصح استظهار الحرمة التكليفية التي هي المدعاة في المقام ^(٤٤) .

وقد أُجيب عنه : إنَّه لو كان المراد من التحريم الحرمة الشرطية لا التكليفية ، فلو كان هناك مركبات آخر شرعية من العبادات كالوضوء والغسل ونحوهما ممَّا لها منافع لكان يقتضي ذكر هذه العبارة وإطلاقها عليها ، مع أنَّه لم يُعهد في لسان الشرع هذا الإطلاق إلا في باب الصلاة والإحرام ، وهذا يدلُّ على تمحُّص النظر فيه الى حيث الحرمة التكليفية ، سواء اجتمعت مع الوضعية كما في قواطع الصلاة ، أم لا كما في بعض المحرَّمات حال الإحرام ^(٤٥) .

إلا أنَّ البعض لم يرتض هذا الجواب وأشكل عليه بإشكالين :

الأول : إنَّ عدم إطلاق هذه الجملة في غير الصلاة والإحرام لا يوجب ارتفاع ظهورهما في الحرمة الشرطية أو إجماله واحتمالها لكلا الأمرين .

الثاني : إنَّ ذكرهما في الصلاة والإحرام لأهميتهما ، وكثرة المنافع من الموانع والقواطع فيهما .

فالإنصاف : إنَّ إثبات حرمة القطع بمثل هذه الجملة - التي من المحتمل القريب أن يكون المراد منها أنَّه بعد أن شرع في الصلاة وكبَّر بتكبيرة الإحرام يحرم عليه إيجاد المنافع حرمة شرطية أي صحتها موقوفة على عدم إيجاد تلك المنافع - بعيد عن الصواب ^(٤٦) .

أقول : لا مانع من استظهار كلتا الحرمتين الوضعية والتكليفية من الرواية ، فيكون القطع محرماً تكليفاً ، وهو موجب لبطلان الصلاة وضعاً .

وأما ما ذكره ثانياً من أن كثرة ذكرهما في الصلاة والإحرام لأهميتهما وكثرة المنافيات من الموانع والقواطع فيهما ، فهو استحسان محض لا يُركن إليه .

وكيف كان تبقى الرواية مجملة من حيث المطلوب - مضافاً الى ضعف سندها - فلا يمكن استظهار الحرمة التكليفية منها ، بل في مثلها يُتمسك بأصالة البراءة ، نعم ، الحرمة الوضعية لا يمكن رفع اليد عنها ، كما هو واضح .

الرواية الثانية :

قول الامام أبي جعفر عليه السلام في الصحيح : « لا تُعوّدوا الخبيث من أنفسكم بنقض الصلاة فتطمعوه » (٤٧) .

وجه الاستدلال بالرواية هو : إن قطع الصلاة تعويد من قبل المصلّي للخبيث من نقضها ، وهو منهي عنه ، وهو مفيد لحرمة القطع .

وقد أشكل على الاستدلال بالرواية صاحب الجواهر بقوله : « إنّه إنّما يدلّ على عدم إطماع الشيطان في الطاعة والانقياد لإرادته من نقض الصلاة الذي لا يتفاوت فيه بين كونه محرماً أو جائزاً ؛ فإنّ مراده عدم إتمام المصلّي ما اشتغل فيه من الصلاة » (٤٨) .

وقال السيد الحكيم في المستمسك : « إنّ النهي فيه عن الإطاعة للشيطان ، لا عن القطع ، ولذا يعمّ النافلة والوضوء وغيرهما ممّا يجوز قطعه » (٤٩) .

الرواية الثالثة :

صحيحة معاوية بن وهب ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرعاف أينقض الوضوء ؟ قال عليه السلام : « لو أن رجلاً رعف في صلاته وكان عنده ماء أو من يشير إليه بماء فتناوله فمال برأسه فغسله ، فليبن على صلاته ولا يقطعها » (٥٠) .

ووجه الاستدلال بها : ظهور النهي في الحرمة ، وظهور الأمر في الوجوب ،
فالإمام أوجب البناء على الصلاة وحرمة قطعها حتى في حال الرعاف ، فكيف
فيما عداه اختياراً ؟

وفيه : إن الرواية محمولة على الإرشاد الى صحة الصلاة وعدم لزوم
استثنائها ، لا في وجوب إتمامها تعبداً ^(٥١) . والقرينة على ذلك نفس السؤال
حيث كان عن كون الرعاف مبطلاً للوضوء ، فأشارت الرواية الى عدم كونه
كذلك وأن الصلاة صحيحة لو غسل ذلك الدم ، وعلى هذا الأساس فإن الرواية
ظاهرة في الحكم الوضعي لا التكليفي ، أي إنها واردة موقع توهم الحظر لما قد
يُتوهم البطلان من غسل دم الرعاف : فأمر بالإتمام دفعاً لهذا الإيهام ، فلا تدلّ
الرواية إلا على الجواز ^(٥٢) .

الرواية الرابعة :

صحيحة حريز عن أبي عبدالله عليه السلام : « إذا كنت في صلاة فريضة فرأيت غلاماً
لك قد أبق ، أو غريماً لك عليه مال أو حية تتخوفها على نفسك ، فاقطع الصلاة
فاتبع غلامك أو غريمك واقتل الحية » ^(٥٣) .

ووجه الاستدلال بها : إن الأمر بالقطع ليس للوجوب قطعاً ، فلا بد أن يكون
للرخصة ، وتعليق الرخصة على السبب يقتضي انتفاءها بانتفائه ، أي إن مقتضي
تعليقه على الضرورة - بمقتضى القضية الشرطية - عدم الجواز بدونها .

وفيه : إن القضية مسوقة لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم لها ، إذ الشرط هو
الكون في الفريضة ، وعدم القطع لدى انتفائه من باب السالبة بانتفاء الموضوع ،
كما أن الجزاء هو القطع لاتباع الغلام أو الغريم أو قتل الحية لا مطلق القطع ، فإذا
كان في الصلاة ولم يكن شيء من ذلك فانتفاء الجزاء حينئذ أيضاً كذلك ، أي
سالبة بانتفاء الموضوع ، فلم ينعقد مفهوم لهذه القضية بوجه ^(٥٤) .

مضافاً الى : أنَّ من الجائز أن يكون الترخيص في الموارد المذكورة في قبال الحزاة الحاصلة من رفع اليد عن الصلاة التي هي معراج المؤمن لأجل بعض المصالح الدنيوية ، وليس الصحيح وارداً لتشريع المنع ، كي يُستظهر من إطلاقه كون المنع إلزامياً لا كراهتياً^(٥٥).

الرواية الخامسة :

موثقة سماعة عن الصادق عليه السلام : عن الرجل يكون قائم في الصلاة الفريضة فينسى كيسه أو متاعه يتخوَّف ضيعته أو هلاكه ؟ قال عليه السلام : « يقطع صلاته ويحرز متاعه ثمَّ يستقبل الصلاة » قلت : فيكون في الفريضة فتغلب عليه دابته أو تغلب دابته فيخاف أن تذهب أو يصيب فيها عنت ؟ فقال : « لا بأس بأن يقطع صلاته ويتحرَّز ويعود الى صلاته »^(٥٦).

وجه الاستدلال بالرواية : إنَّ الإمام علّق الترخيص في قطع الصلاة على السبب ، وهذا يدلّ على المنع منها من دون سبب .

وفيه : يورد على الاستدلال بالرواية نفس الإيراد السابق فلا نكرّر ، مضافاً الى أنّه لا يدلّ على أكثر من الحزاة والكراهة دون الحرمة .

ومن جميع ما تقدم يظهر عدم تمامية شيء من الروايات لإثبات الحكم التكليفي لإبطال الصلاة وقطعها فضلاً عن مطلق الفرائض . نعم ، هي ظاهرة في الحكم الوضعي ، كما لا يخفى .

الدليل الثالث : الإجماع

من الأدلة التي أقيمت على حرمة قطع الفريضة الإجماع ، حيث ادّعاها البعض ، قال السيد الحكيم في المستمسك : « قال في جامع المقاصد : لا ريب في تحريم قطع الصلاة الواجبة اختياراً »^(٥٧) . وعن المدارك وغيرها : « بلا خلاف

يُعرف « ، وفي كشف اللثام : « الظاهر الاتفاق عليه » (٥٨) . وعن مجمع البرهان كأنه إجماعي (٥٩) . وعن الذخيرة وغيرها : إنه محلّ وفاق ، بل عن شرح المفاتيح : إنه من بديهات الدين (٦٠) .

وقال السيد السبزواري : « أرسل ذلك إرسال المسلّمات الفقهية ، بل المذهبية إن لم تكن دينية ، وعن جمع دعوى الإجماع عليه » (٦١) .

مناقشة الاجماع :

وقد نقّش في الإجماع المدّعى : بأنّ دعوى الإجماع التعبّدي في مثل هذه المسألة المعلوم مداركها ويطمأنّ استناد المجمعين إليها ، ولا أقلّ من احتمالها كما ترى .

على أنّ صغرى الإجماع والاتّفاق ممنوعة ؛ لذهاب بعضهم الى جواز القطع كما حكاه في الحقائق (٦٢) عن بعض معاصريه (٦٣) .

مضافاً الى أنّ الفقهاء المتقدمين لم يُطلقوا الحكم المزبور من دون ذكر دليل عليه حتى نستظهر منه الإجماع ، بل نراهم يستندون في ذلك غالباً الى قوله تعالى : ﴿ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ ﴾ ، فيكون الإجماع على فرض ثبوته مدركياً ، لا محصلاً (٦٤) .

الدليل الرابع : ارتكاز المنشريعة

استدلّ البعض على حرمة قطع الفريضة بارتكاز المصلّين المسلمين ، حيث إنهم يرون أنّ من دخل في الصلاة فليس له أن يقطعها من غير عذر شرعي ، ويُعرف ذلك حتى من الصبيان من الذكور والإناث ، فيقبّحون من قطع صلاته لغير عذر ، والظاهر اتصال ذلك الى زمن الأئمة (عليهم السلام) ، ولذا ترى كثيراً ما يسألونهم (عليهم السلام) عن قطعها عند الخوف أو أخذ الغريم ونحوه ، فلو لا أن تكون

حرمة القطع مسلمة لديهم ما كان للسؤال وجه ، ولنبتها مع كثرة البلوى بذلك الى أن الحكم فيه هو الجواز .

فعدم السؤال عن أصل الحكم رأساً كاشف عن ثبوته في زمن الصانع بالشرع بحيث لا يحتاج الى السؤال (٦٥) .

مناقشة ارتكاز المتشريعة :

أقول : فيه تأمل واضح ؛ إذ أن هذا الارتكاز المدعى - على فرض ثبوته - لا يدل على ارتكاز الحرمة ، بل قد يكون ناشئاً من مطلوبة التأدب مع الله في إكمال فروضه ، أي ارتكاز الكراهية والمبغوضية لا الحرمة ، فاللوم على قطع الفريضة ليس ناشئاً من ارتكاز الحرمة فقط ، بل بسبب الكراهة أيضاً ، وكم له نظير .

مضافاً الى أن عدم السؤال عن أصل الحكم رأساً لا يكشف عن ثبوته ، إذ ربّما تكون تلك الأسئلة من جهة ترك المكروه لا المحرم ، وربّما كانت هناك أسئلة عن أصل المسألة إلا أنها لم تصلنا .

وكيف كان فإنّ هذا الدليل له وجه يمكن الاعتماد عليه ، ولكن منضمّاً الى غيره لا لوحده ، فإنّه قاصر لإثبات الحرمة التكليفية في المقام .

الدليل الخامس : إنّ الحرمة مقتضى القاعدة

استدلّ بعض الأعلام على الحرمة بكونها هي مقتضى القاعدة ؛ فإنّ المصلّي بعد أن وقف بين يدي الله تعالى وفي محضره الربوبي وصار متوجّهاً إليه يناجيهِ ساجداً له راکعاً كيف يتسنّى له قطع كلامه معه من غير ترخيص منه تعالى ؟ ! وهل يفعل الإنسان ذلك حينما يكون في محضر ملك من ملوك الأرض وهو الفقير في نفسه الضعيف الذليل وهو إنسان مثله مهما علا شأنه وكثر خطره ؟ ! فكيف يفعل ذلك مع الله تعالى صاحب الملك الحقيقي وقيوم السماوات والأرض ؟ !

إنَّ من الواضح أنَّه لا يوجد شخص يفعل ذلك مع الموالي العرفيين إلا بعد الإذن منه ، فالقاعدة حينئذٍ هو عدم الجواز .

مناقشة الدليل الخامس :

إنَّ ما ذكر كلام جميل جداً إلا أنَّه لا يُثبت الحرمة التكليفية ، وإنَّما أقصاه يُرشد الى كيفية الأدب مع الله تعالى لما ذكر من الوجه ، وأمَّا قياس سلوك الناس مع الموالي العرفيين بالحكم الشرعي المتعلّق بالصلاة الى الله تعالى فهو قياس مع الفارق ؛ إذ لم يعهد ذلك في مثل هذه الأحكام والمسائل .

وحينئذٍ لا يمكن استفادة الحرمة التكليفية لإبطال الفريضة من هذا الوجه .

النتيجة :

بعد أن ذكرنا المناقشات في كلّ هذه الأدلّة الخمسة التي أُقيمت لإثبات حرمة إبطال الفريضة أو قطعها ، ظهر لنا عدم تمامية كلّ دليل بنفسه على ذلك ، ولكن وفي نفس الوقت لا يمكن رفع اليد عن مجموعها ، وبالتالي فمقتضى الاحتياط يلزم القول بالمنع ، وإن كان أصل البراءة مع القول بالجواز ؛ لعدم وجود الرافع له من هذه الأدلّة المزبورة ، إلا أنَّ الاعتماد على الأصل في مثل المقام مشكل ، فلا مناص من الحكم بحرمة إبطال الفريضة على نحو الاحتياط الوجوبي ، والله العالم .

الجهة السادسة : حكم قطع النافلة

ذهب أكثر الفقهاء الى جواز قطع النافلة اختياراً ^(٦٦) ، في حين ذهب البعض الى المنع من ذلك إلحاقاً بها بالفريضة ^(٦٧) ، واحتاط البعض في ذلك دون الجزم به .

واستدل القائلون بالحرمة بقوله تعالى : ﴿ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ ﴾ ، مضافاً الى إلحاق النافلة بالفريضة ؛ لكون الجميع عبادة ، فيحرم إبطالها - كما عرفنا من استدلالهم على ذلك في أول البحث - مضافاً الى وجوب رعاية الأدب مع الله تعالى الموجب للقول بالحرمة كما ذهب الى ذلك البعض ^(٦٨) .

وفيه :

لقد عرفنا عدم تمامية الاستدلال بالآية الكريمة لإثبات حرمة إبطال العبادة عموماً ، فكيف يمكن الاستدلال بها على المدعى ، لاسيما مع عدم وجود أدلة أخرى من روايات أو إجماع أو ما شابه ذلك عليه ؟ ! فيبقى ما قالوه خالٍ عن المستند ، فلا يحكم بحرمة قطعها .

نعم ، ذكر أكثر الفقهاء كراهة ذلك خروجاً عن محلّ الخلاف ورعاية للأدب مع الله سبحانه ^(٦٩) . وهو في محله .

نعم ، وقع الخلاف بين الأعلام في النافلة المنذورة إمّا مطلقاً أو بالخصوص . ومثال المنذورة مطلقاً هو النذر لإتيان نافلة ما على نحو طبيعي النافلة ، وأمّا مثال المنذورة بالخصوص هو النذر بإتيان ركعتين بعد الفراغ من صلاة الظهر مثلاً .

فذهب جماعة الى القول بالحرمة مطلقاً - أي سواء كانت منذورة عموماً أو بالخصوص - فإنّ من قال بحرمة قطع النافلة مطلقاً يقول بحرمة القطع هنا بطريق أولى .

وذهب جماعة الى الجواز مطلقاً ^(٧٠) ، في حين فصل البعض بين المنذورة بالخصوص فلا يجوز قطعها ، وبين مطلق المنذورة فيجوز ^(٧١) . وحكم البعض الآخر بحرمة قطع المخصوصة ولكن لا من أجل حرمة قطع الصلاة ، بل من أجل

وجوب الوفاء بالنذر ؛ لامتناع التدارك لو قطع ، فيحرم في خصوص المقام ؛
لمكان الحنث حتى لو بنينا على جواز قطع الفريضة (٧٢) .

والحقّ هو الرأي الأخير ؛ لمكان وجوب الوفاء بالنذر ، وأمّا غير ذلك فهو
محلّ تأمل ؛ إذ كون النافلة واجبة بالعرض لا يدخلها في المتيقّن من عدم جواز
القطع ، لأنّ الفريضة المتيقّن دخولها في الحرمة هي الفريضة المعهودة ، لا مطلق
الفريضة حتى وإن كانت بالعرض .

الجهة السابعة : الموارد التي يجوز فيها قطع الفريضة

ذكر الفقهاء موارد استثنائية يجوز فيها قطع الفريضة ، بل قد يجب ويستحب
أو يكره أيضاً ، وعلى هذا الأساس ينقسم حكم قطع الفريضة وإبطالها الى
الاحكام الخمسة :

أ - الحرمة : وقد عرفتها ، وهي كلّ مورد لا يكون المكلف فيه مضطراً الى
قطعها أو بدون غرض راجح ديني أو دنيوي .

ب - الجواز : ويكون لكلّ غرض راجح ديني أو دنيوي كما عن البعض (٧٣) ،
واقصر آخرون على ما كان ضرورياً ، كحفظ مال أو دفع ضرر مالي
وبدني وغير ذلك (٧٤) . ويشهد للأوّل الأصل بعد عدم دليل حاكم عليه من عقل
أو نقل (٧٥) . ويشهد الثاني رواية حريز عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال : « إذا كنت في
صلاة الفريضة فرأيت غلاماً لك قد أبق ، أو غريماً لك عليه مال ، أو حية
تتخوّفها على نفسك فاقطع الصلاة واتبع غلامك أو غريمك واقتل الحية » (٧٦) .
وبنفس المضمون رواية سماعة ، ورواية ابن أبي زياد في نفس الباب .

ج - الوجوب : كما إذا توقّف عليها حفظ نفسه أو نفس محترمة كإنقاذ غريق
أو ما شابه ذلك أو حفظ مال يجب حفظه شرعاً عليه (٧٧) .

وهل هذا الوجوب عقلي أو شرعي ؟ لا يبعد الوجوب الشرعي ، وإن كان يحتمل قوياً كونه عقلياً ، بل البعض منع الوجوب الشرعي فيه ^(٧٨) .

د - الاستحباب : كما إذا توقّف على القطع حفظ مال مستحب الحفاظ عليه أو كقطعها عند نسيان الأذان والاقامة إذا تذكر قبل الركوع . ويشهد له رواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام : « إذا افتتحت الصلاة فنسيت أن تؤدّن وتقيم ثم ذكرت قبل أن تركع فانصرف وأدّن وأقم واستفتحت الصلاة ، وإن كنت قد ركعت فأتّم صلاتك » ^(٧٩) .

هـ - الكراهة : كرفع ضرر مالي يسير .

وربّما أشكل البعض في وجود مصداق للكراهة ^(٨٠) .

وكيف كان فقد يناقش في واقع هذه التقسيمات لاسيما صورتَي الإباحة والكراهة ؛ فإنّ الإلتزام بهما كما مثل مشكل ، لأنّ الدليل قد دلّ على تحريم القطع كما تقدّم ذكره ، فلا يجوز الخروج عنه إلا بدليل ظاهر الدلالة على الجواز .

وأما التمثيل بالحية التي لا يغلب الظنّ على أذاها وإحراز المال الذي لا يضرّ فوته لا دليل عليه ، والقطع للحية في الخبر وقع مقيداً بخوفها على نفسه ، وأما المال فالمفهوم من الروايتين كونه ممّا يُعتدّ به ويضرّ بالحال فوته ، فيكون القطع في الموضعين داخلأ تحت القطع الواجب ^(٨١) .

أقول : ما ذكره وجيه جداً ؛ فإنّ الروايات بأجمعها ناظرة إمّا الى تخوّف المصلّي من شيء ما كالحية أو سرقة المال أو ما شابه ، وإمّا ناظرة الى تحقّق الضرر كما لو رأى الصبي يحبو الى النار ، وما شاكل ذلك ، ومن المعلوم أنّ هذا يدخل في وجوب القطع لا جوازه ؛ لأنّ دفع الضرر واجب بحكم العقل كما هو واضح سواء كان هذا الضرر على النفس أو المال أو غيره .

ولكن يمكن المصالحة بين الأمرين بأن ما ذكروه من موارد الجواز المقصود بها الجواز الشرعي ، وما ذكروه من موارد الوجوب كذلك ، وإن كان الأول داخل في الوجوب العقلي فضلاً عن الثاني .

والأمر سهل بعد الاتفاق على أصل الجواز في مثل هذه الموارد ، فلا بحث .

فروع :

الأول : لو اعتقد وجود غرض صحيح وقطع الصلاة لأجله فبان الخلاف لا إثم عليه ، ولو اعتقد عدمه وقطع مع ذلك فبان وجوده فهو مأثوم ؛ لأنه متجرى حينذاك .

الثاني : لو اعتقد وجود غرض صحيح خاص - كسارق يريد سرقة متاعه - فبان عدمه مع وجود غرض صحيح آخر في البين - كوجود حية مؤذية - فالظاهر عدم الإثم عليه ، لتحقق منشأ القطع واقعاً والتخلف الفردي لا يضر بوجود أصله .

الثالث : يثبت الغرض الصحيح بالوجدان ، وبإخبار من يعتمد على قوله ، وهل يثبت بمجرد الخوف النفساني ؟ الظاهر ثبوته إن كان ممّا يعتني به العقلاء لا بمثل الوسواس .

الرابع : أفاد بعض بأن مقتضى الأصل عدم حرمة إبطال صلاة المصلي بالنسبة الى غيره ، وإن كان الأحوط الترك ^(٨٢) .

الجهة الثامنة : تحريم قطع العبادة في المذاهب السنية

اختلف أهل السنة في هذه المسألة كما اختلفنا ، فالمشهور على حرمة قطع الفريضة ، وزاد الأحناف بحرمة قطع النافلة كذلك ؛ لأنّ إبطال الأعمال يختلف فقهاء باختلاف ذات العمل :

فإنّ الأفعال منها ما هو فرض عين ، فهذا لا يجوز إبطاله ، ويجب إتمامه .

ومنها : ما هو فرض كفاية ، وهذا أيضاً لا يجوز إبطاله ويجب إتمامه .

ومنها : ما هو مندوب ، فالمشهور على جواز الإبطال ، وخالف في ذلك الأحناف فقالوا بوجوب الإتمام أيضاً .

١ - المذهب الشافعي :

قال النووي في المجموع : « إذا دخل في صلاة مفروضة في أول وقتها حرم عليه قطعها من غير عذر وإن كان الوقت واسعاً ، هذا هو المذهب والمنصوص ، وبه قطع الأصحاب » ^(٨٣) ، وهذا هو مذهب الشافعية .

إلا أن إمام الحرمين - الذي هو من الشوافع أيضاً - خالف في ذلك وقال : « الذي أراه أن هذا جائز ، وكذا المقضية التي على التراخي يجوز قطعها بغير عذر ؛ لأن الوقت موسّع قبل الشروع فيها ، فكذا بعد الشروع ، كما لو أصبح المسافر صائماً ثم أراد الفطر فإنه يجوز » قال : « والذي أراه أن من شرع في صلاة الجنابة فله قطعها إذا كانت لا تتعطل بقطعه » ^(٨٤) .

وجزم الغزالي في الوسيط بجواز قطع الفريضة في أول وقتها ، ولم يذكر فيها خلافاً ... إلا أن كلامه لم يكن دقيقاً ؛ لأنه خالف بعد ذلك إمام الحرمين القائل بالجواز أيضاً ، إذ أنه قال معلقاً على كلام إمام الحرمين : « وليس في الأصحاب من يسمح بذلك في القضاء وصلاة الوقت وإن كان في أول الوقت » ^(٨٥) .

إذن ، فمشهور الشافعية هو حرمة قطع الفريضة .

وأما المستحبة فيجوز قطعها إلا أنه يستحب عدم القطع ^(٨٦) .

٢ - المذهب المالكي :

وأما المالكية فعندهم أيضاً في هذه المسألة خلاف ، حيث ذهب البعض الى وجوب الإتمام وحرمة القطع في العبادة وإن كانت مندوبة ، لقوله تعالى : ﴿ وَلَا

تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ ﴿٨٧﴾ ، وكذا الدسوقي في حاشيته على الشرح الكبير ، حيث أكد في أكثر من محلّ ذلك ^(٨٨) ، وكذا الصاوي في حاشيته على الشرح الصغير ، إلا أنّه - كغيره - فرّق بين الفريضة وغيرها وشدد في الأولى دون الثانية ، قال في بحث الوضوء : « بقي شيء آخر ، وهو رفض الوضوء جائز ، كما يجوز القدوم على المسّ ، وإخراج الريح من غير ضرورة ، وفي الحج نظر ، وأمّا الصوم والصلاة والاعتكاف فالحرمة ، وبعض الشيوخ فرّق بين الرفض ونقض الوضوء فمنع الأوّل دون الثاني ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَلَا تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ ﴾ ، والوضوء عمل ... » ^(٨٩) ، انتهى .

ومن هنا يتضح أنّ القول بحرمة الإبطال للفريضة مسلمٌ عند المالكية ، بخلاف في غيرها فإنّه موضع نظر ، بل إنّ بعض الفرائض يختلف حكماً عن البعض الآخر ، كما في الحج قياساً للصوم أو الصلاة ، وهو كما ترى غير واضح بعد وحدة الملاك ، وهو حرمة إبطال العمل العبادي كما هو ظاهر الآية التي استدّلوا بها على المدعى .

٣ - المذهب الحنبلي :

وأما فقهاء الحنابلة فقد ذهبوا الى حرمة إبطال الفريضة ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَلَا تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ ﴾ ، كما في المغني لابن قدامة المقدسي في أكثر من محلّ ^(٩٠) ، وكذا عبدالرحمن بن قدامة في الشرح الكبير ^(٩١) ، وكذا البهوتي في كتابه كشف القناع ^(٩٢) .

وأما النافلة فالظاهر من كلماتهم هو جواز قطعها على كراهة .

٤ - المذهب الحنفي :

أما الأحناف فإنّهم أوجبوا الإتمام في الفريضة مستدّلين بالآية الشريفة : ﴿ وَلَا تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ ﴾ وزادوا عليه في المستحب كذلك ؛ لإطلاق الآية الشاملة

لمطلق العبادة ، قال السمرقندي في التحفة : من شرع في الصوم في وقته ونوي الإمساك لله تعالى انعقد فعله صوماً شرعياً ، فيجب عليه الإتمام ، ويحرم عليه الإفطار سواء كان في صوم الفرض أو في التطوع ؛ لأنه إبطال العمل لله تعالى ، وأنه منهي عنه ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ ﴾ (٩٣) ، وكذا ذكره الكاشاني في البدائع (٩٤) والمصري في البحر الرائق (٩٥) ، والحصكفي في الدر المختار (٩٦) ، وابن عابدين في الحاشية (٩٧) .

أقول : ما عليه مشهور المذاهب السنية من حرمة قطع الفريضة هو المتعين ، كما أوضحنا ذلك سابقاً من الأدلة المختلفة ولو على نحو الاحتياط الوجوبي ، وأما ما عليه الأحناف من شمول الحرمة للنافلة ومطلق المستحبات فهو في غير محله قطعاً ؛ لقصور دلالة الآية على ذلك كما عرفت ، ولعدم وجود أدلة أخرى لهذا الشمول كالروايات أو الإجماع أو غيره ، بل إن الروايات والشهرة على خلاف ذلك ، أما الإجماع فواضح بعد عدم القول بالوجوب .

وأما الشهرة فقد عرفت أن معظم المذاهب على عدم حرمة قطع النافلة أو عموم العبادة المستحبة ، وأما الروايات المؤيدة لجواز القطع فعديدة :

منها : ما رواه أحمد في مسنده عن أمّ هاني أن رسول الله ﷺ دخل عليها فدعا بشراب فشرب ثم ناولها فشربت ، فقالت يا رسول الله : إني كنت صائمة ، فقال ﷺ : « الصائم المتطوع أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر » قال : قلت له : سمعته أنت من أمّ هاني ؟ قال : لا ، حدثني أبو صالح وأهلنا عن أمّ هاني (٩٨) .

ورواه الحاكم في المستدرک عن أبي صالح عن أمّ هاني (٩٩) ، وكذا البيهقي في السنن الكبرى (١٠٠) .

ومنها: ما رواه البيهقي وغيره عن أبي سعيد . قال : صنعت للنبي ﷺ طعاماً ، فلماً وضع قال رجل : أنا صائم ، فقال رسول الله ﷺ : « دعاك أخوك وتكلف لك ، أفطر فصم مكانه إن شئت » (١٠١) .

وهذا الحديث تامّ على مباني الجمهور ، فقد قال الحافظ في الفتح بعد ذكر هذا الحديث : إسناده حسن (١٠٢) ، وهو بلا شك محمول على الصوم المستحب دون الواجب لاسيما بقريته قوله : « فصم مكانه إن شئت » ، فقد علّق الصوم على مشيئته الذي لا يتأتّى إلا مع كونه مستحباً كما هو واضح ، بل الضرورة الدينية تقتضي ذلك باعتبار عدم إمكان تجويز الإفطار الواجب بمثل ذلك . إلى غير ذلك من الأدلة التي يجدها المتتبع في كتب الجمهور .

وكيف كان لا ينبغي الوسوسة في جواز قطع العبادة المستحبة اختياراً على كراهة ، بل الاحتياط الاستحبابي لا يترك في ترك ذلك ، والله العالم .

الهوامش

- (١) لسان العرب (ابن منظور) ١١ : ٥٦ .
- (٢) المصباح المنير (الفيومي) : كتاب الباء . الباء مع الطاء .
- (٣) محمد : ٣٣ .
- (٤) الوسائل (الحرّ العاملي) : ، ب ٣١ من أبواب استحباب الذكر ، ح ٥ .
- (٥) عوائد الأيام (النراقي) : ٤٢٨ .
- (٦) المعبر في شرح المختصر (المحقق الحلي) ١ : ٤٠٠ ، مشارق الشموس في شرح الدروس ١ : ١٣٠ .
- (٧) ذكرى الشيعة (الشهيد الأول) ١ : ٤٦٣ ، نضد القواعد الفقهية (الفاضل المقداد) : ١٨٣ .
- (٨) مجموعة فتاوى ابن بابويه : ٦١ ، مختلف الشيعة (العلامة الحلي) ٣ : ٨٧ .
- (٩) العروة الوثقى (السيد اليزدي) ١ : ٧٢٤ .
- (١٠) كشف الغطاء (جعفر كاشف الغطاء) ١ : ٢٨٠ ، جواهر الكلام (النجفي) ٢ : ٢٧٨ .
- (١١) المبسوط في فقه الإمامية (الطوسي) ١ : ٢٩٠ .
- (١٢) البقرة : ١٨٧ .
- (١٣) مجمع الفائدة والبرهان (الأردبيلي) ٥ : ٣٣٠ .
- (١٤) كتاب الصلاة (الخوئي) ٢ : ٤٧٥ .
- (١٥) محمد : ٣٣ .
- (١٦) كتاب الصلاة (الخوئي) ٢ : ٤٧٥ .
- (١٧) مستمسك العروة الوثقى (السيد الحكيم) ٦ : ٦٠٩ (بتصرف) .
- (١٨) العناوين الفقهية (المراغي) ١ : ٥٥١ .
- (١٩) محمد : ٣٣ .
- (٢٠) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٧ : ٨٧ ، ب ٣١ من أبواب الذكر .
- (٢١) مستدرک الوسائل (النوري) ١ : ١٧٠ .
- (٢٢) التبيان في تفسير القرآن (الطوسي) ٩ : ٣٠٨ ، جوامع الجامع (الطبرسي) ٤ : ١٢٨ . كنز الدقائق (المشهدي) ١٢ : ٥٠ .

- (٢٣) البقرة : ٢٦٤ .
 (٢٤) البقرة : ٤٠ .
 (٢٥) الرعد : ٢٥ .
 (٢٦) العناوين الفقهية (المراغي) ١ : ٥٥٢ .
 (٢٧) تفسير البرهان (هاشم البحراني) ١ : ١٩٩ .
 (٢٨) الاختصاص (المفيد) : ٢٤٢ .
 (٢٩) بحار الأنوار (المجلسي) ٨٧ : ٩١ .
 (٣٠) مختلف الشيعة (العلامة الحلي) ١ : ٤٣٦ .
 (٣١) كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد (العميدي) ١ : ٨٥ .
 (٣٢) إيضاح الفوائد (فخر المحققين) ٤ : ١٠٠ .
 (٣٣) مهذب الأحكام (السبزواري) ٧ : ٢٣٧ .
 (٣٤) محمد : ٣٢ .
 (٣٥) مدارك العروة (الاشتهاري) ١٦ : ١٤٠ .
 (٣٦) الوسائل (الحرّ العاملي) ٦ : ٤١٥ ، ب ١ من أبواب التسليم ، ح ١ .
 (٣٧) القواعد الفقهية (اللجنوردي) ٥ : ٢٥٦ .
 (٣٨) رجال ابن الغضائري ١ : ٦٧ .
 (٣٩) الفهرست (الطوسي) : ٢٨٨ .
 (٤٠) رجال النجاشي : ١٨٥ .
 (٤١) رجال الطوسي : ٣٨٧ .
 (٤٢) معجم رجال الحديث (الخوئي) ٨ : ٣٤٠ .
 (٤٣) وسائل الشيعة ٣ : ٢٥٠ ، ب ٢ من أبواب لباس المصلي ج ١ .
 (٤٤) القواعد الفقهية (للجنوردي) ٥ : ٢٥٧ .
 (٤٥) كتاب الصلاة (الحائري) : ٣٠٩ .
 (٤٦) القواعد الفقهية (اللجنوردي) ٥ : ٢٥٨ .
 (٤٧) الوسائل (الحرّ العاملي) ٨ : ٢٢٨ ، ب ٦ من أبواب الخل في الصلاة ، ح ٢ .
 (٤٨) جواهر الكلام (النجفي) ١١ : ١٢٤ .
 (٤٩) مستمسك العروة (السيد الحكيم) ٦ : ٦١٠ .
 (٥٠) الوسائل (الحرّ العاملي) ٧ : ٢٤١ ، ب ٢ من قواطع الصلاة ، ح ١١ .
 (٥١) مستمسك العروة (السيد الحكيم) ٦ : ٦١٠ ، فقه الصادق (الروحاني) ٥ : ١٣٨ .

- (٥٢) موسوعة الامام الخوئي (الخوئي) ١٥ : ٥٢٧ .
- (٥٣) الوسائل (الحرّ العاملي) ٧ : ٢٧٧ ، ب ٢١ من قواطع الصلاة .
- (٥٤) موسوعة الامام الخوئي (الخوئي) ١٥ : ٥٢٧ .
- (٥٥) مستمسك العروة (السيد الحكيم) ٦ : ٦١٠ .
- (٥٦) وسائل الشيعة (الحرّ العاملي) ٧ : ٢٧٧ ، ب ٢١ من قواطع الصلاة .
- (٥٧) جامع المقاصد (الكركي) ٢ : ٣٥٨ .
- (٥٨) كشف اللثام (الإصفهاني) ٤ : ١٨٤ .
- (٥٩) مجمع الفائدة والبرهان (الأردبيلي) ٣ : ١٠٩ .
- (٦٠) مستمسك العروة (السيد الحكيم) ٦ : ٦٠٩ .
- (٦١) مهذب الأحكام (السبزواري) ٧ : ٢٣١ .
- (٦٢) الحقائق الناضرة (البحراني) ٩ : ١٠١ .
- (٦٣) موسوعة الامام الخوئي ١٥ : ٥٢٤ .
- (٦٤) راجع : حياة ابن أبي عقيل وفقهه ١٤٦ ، مختلف الشيعة (العلامة الحلي) ٢ : ٢٨٩ ،
منتهى المطلب في تحقيق المذهب (العلامة الحلي) ٤ : ٤٢٠ ، إيضاح الفوائد (فخر
المحققين) ١ : ٨٧ .
- (٦٥) مدارك العروة (الاشتهادي) ١٦ : ١٤٣ .
- (٦٦) ذكرى الشيعة (الشهيد الأول) ٢ : ٢٧٩ ، تلخيص الخلاف (الصيمري) ٢ : ٣٨ ، جامع
المقاصد (الكركي) ٢ : ٣٨ ، روض الجنان (الشهيد الثاني) ٢ : ١٠٤ .
- (٦٧) مفتاح الكرامة (العاملي) ٨ : ١٥٤ ، مصابيح الظلام (الوحيد البهبهاني) ٨ : ٤٩٨ ، كشف
الغطاء (جعفر كاشف الغطاء) ٣ : ٣٠٤ .
- (٦٨) مدارك العروة (الاشتهادي) ١٦ : ١٤٢ .
- (٦٩) مهذب الأحكام (السبزواري) ٧ : ٢٤٠ ، جامع المدارك (الكركي) ٢ : ٣٨ ، روض الجنان
(الشهيد الثاني) ٢ : ١٠٤ .
- (٧٠) مستمسك العروة (السيد الحكيم) ٦ : ٦١٣ ، مهذب الأحكام (السبزواري) ٧ : ٢٤٢ .
- (٧١) العروة الوثقى (اليزدي) ١ : ٧٢٤ .
- (٧٢) موسوعة الامام الخوئي ١٠ : ٥٢٩ .
- (٧٣) كما عن السيد الحكيم في الحاشية على العروة ٣ : ٤٠ (المحشّى) .
- (٧٤) تذكرة الفقهاء (العلامة الحلي) ٣ : ٢٩٩ ، كفاية الأحكام (المحقق السبزواري) ٢٣ .
- الدروس الشرعية (الشهيد الأول) ١ : ٨٦ .

- (٧٥) مهذب الأحكام (السبزواري) ٧ : ٢٤٠ .
- (٧٦) الوسائل (الحرّ العاملي) ٧ : ٢٧٧ ، ب ٢١ من قواطع الصلاة .
- (٧٧) ذكرى الشيعة (الشهيد الأوّل) ٤ : ٦ ، فوائد الشرائع [مخطوط] : ٤٤ ، مسالك الأفهام (الشهيد الثاني) ١ : ٢٣٢ .
- (٧٨) السيد الخميني في حاشيته على العروة ٣ : ٤٠ (المحشّى) .
- (٧٩) الوسائل (الحرّ العاملي) ٥ : ٤٣٦ ، ب ٢٩ من الأذان والإقامة .
- (٨٠) مدارك العروة (الاشتهاردي) ١٦ : ١٤٥ ، جامع المقاصد (الكركي) ٢ : ٣٥٩ .
- (٨١) مفتاح الكرامة (العاملي) ٨ : ١٥٩ .
- (٨٢) مهذب الأحكام (السبزواري) ٧ : ٢٤١ .
- (٨٣) المجموع (النوي) ٢ : ٣١٥ .
- (٨٤) المصدر السابق .
- (٨٥) المصدر السابق .
- (٨٦) المصدر السابق ، فتح الوهاب (زكريا الأنصاري) ١ : ٢١٦ ، مغني المحتاج (الشربيني) ١ : ٤٤٨ .
- (٨٧) الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني ٤ : ٢٧٦ .
- (٨٨) حاشية الدسوقي ١ : ٢٠٦ .
- (٨٩) حاشية الصاوي على الشرح الصغير ١ : ١٩٥ .
- (٩٠) المغني (عبدالله بن قدامة) ١ : ٢٧ ، ٥٠٠ : ٢ : ٦١ .
- (٩١) الشرح الكبير (عبد الرحمن بن قدامة) ١ : ٢٧٣ ، ٢ : ٩ .
- (٩٢) كشف القناع ٢ : ٧٢ .
- (٩٣) تحفة الفقهاء (السمرقندي) ١ : ٣٥٢ .
- (٩٤) بدائع الصنائع (أبو بكر الكاشاني) ١ : ٢٩٠ ، ٢ : ٩٤ .
- (٩٥) البحر الرائق (ابن نجيم المصري) ٢ : ١٠٠ .
- (٩٦) الدر المختار (الحصكفي) ٢ : ٣١ .
- (٩٧) حاشية رد المحتار (ابن عابدين) ٢ : ٤٨٩ .
- (٩٨) مسند أحمد ٦ : ٣٤١ .
- (٩٩) المستدرک ١ : ٤٣٩ .
- (١٠٠) السنن الكبرى ٤ : ٢٧٦ .
- (١٠١) تحفة الأخوذي ٣ : ٣٥٥ .
- (١٠٢) فتح الباري ابن حجر العسقلاني ٤ : ١٨٢ .

رسالة في حكم أواني الذهب والفضة

□ الشيخ محمد حسن الآشتياني

□ تحقيق : الشيخ محيي الدين الواعظي

ترجمة المؤلف :

هو الشيخ محمد حسن بن جعفر بن محمد الآشتياني الطهراني كان فقيهاً إمامياً أصولياً من وجوه العلماء المحققين في طهران . ولد في قسبة آشتيان - بين قم و سلطان آباد - حدود سنة ثمان وأربعين ومئتين وألف ، وانتقل في صباه إلى بروجرد فمكث فيها أربع سنوات أتقن خلالها العلوم العربية والبلاغة على يد السيد محمد شفيع بن علي أكبر البروجردي .

ارتحل الى النجف الأشرف لاستكمال دراسته ، فحضر على فقيه عصره الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري ، واختص به وصار مقرر بحثه .

وبعد وفاة أستاذه عاد الى بلاده ، فسكن طهران وتصدى للتدريس والتأليف . ثم ازداد شأنه سموً لما عارض السلطان ناصر الدين شاه القاجار في منع منح امتياز الدخانيات لانجلترا .

وأما تلاميذه فمنهم : الميرزا إبراهيم بن أبي الفتح الزنجاني ، ومحمد إبراهيم ابن علي أكبر الساوجي ، والسيد إسحاق بن رحيم بن كاظم المستوفي ، والسيد عبد الغفار اللاريجاني وغيرهم ، وألف كتباً ورسائل منها : الزكاة ، الوقف ،

وإحياء الموات ، والإجارة ، والقضاء ، والشهادات ، والخلل في الصلاة ، والرهن ، والخمس ، رسالة في نكاح المريض ، رسالة في قضاء الأعلم ، رسالة في أحكام الأواني من الذهب والفضة ، والغصب ، رسالة في قاعدة الحرج ، رسالة في مقدمة الواجب ، وبحر الفوائد (وهو شرح لفرائد أستاذه الشيخ الأنصاري) .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين ، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين ، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين .

وبعد فلما سألتني من لا بدّ لي من إجابته من الإخوان عن بيان حكم استعمال أواني الذهب والفضة في رفع الحدث فيما كان الظرف منحصراً بها ، ولم يكن للمتطهر غيرها وفيما لم يكن منحصراً بها ، وعن حكم صورة اشتباه الإناء من الجنسین بغيره في الشبهة المحصورة وغيرها ، والفرق بينها وبين أواني الغصب في الصور المذكورة وعدمه ، فذكرت في هذه الأوراق ما خطر ببالي القاصر ونظري الفاتر لعلّه ينتفع به الطالبون ، فينفع لي في يوم لا يغني مال ولا بنون .

فنقول : إنّ توضيح المرام في المقام بحيث يرفع غواشي الأوهام يتوقف على رسم أمور :

الأوّل : أنّ الواقع في النصّ والفتوى ومعاهد الإجماعات في موضوع الحكم لفظة (الإناء) لا (الظرف) ، وهي في اللغة - كما عن المصباح والقاموس ^(١)

(١) المصباح المنير (الفيومي) : ٢٨ . ولكن لم يصرّح بذلك الفيروز آبادي ، انظر : القاموس المحيط ٤ : ٤٣٥ .

وغيرهما من كتب اللغة - بمعنى وعاء ، حيث ذكروا في ترجمته أنها كوعاء لفظاً ومعنى كما عن بعضهم ، أو وزناً ومعنى كما عن آخر ^(١) ، والمعنى واحد .

وهل المعنى العرفي ينطبق عليه كما استظهر من جمع حيث اقتصروا على ما عرفته من اللغويين أو لا - كما صرح به العلامة الطباطبائي في المنظومة وفقه عصره في الكشف ^(٢) وغيرهما ؟ وجهان ، ستقف على شرح القول فيه .

وكيف كان لا إشكال في أنه مع وضوح المراد منه في الجملة لم يعلم تحقيقه وكنهه وحدّه كأكثر المفاهيم اللغوية والعرفية ، بل كلّها إلا ما شذ وندر ، حيث إنّها مع وضوحها في الجملة بحسب اللغة والعرف وقع الاشتباه فيها كثيراً من جهة عدم الاحاطة بحقيقتها ، وهو ظاهر لمن كان له أدنى خبرة ، ألا ترى إلى لفظ الماء فإنّه مع كمال ظهور مفهومه بين الألفاظ حتى اقتصروا في بيانه بأنّه واضح معروف ربّما يشكّ في بعض أقسامه وصغرياته من جهة الشبهة المفهوميّة ، ولذا قد يتردّد الأمر بين الإضافة والإطلاق من جهة الاشتباه المفهومي .

ومن هنا وقع الاشتباه في صدق الإناء في موارد من جهة عدم الاحاطة بمفهومه وإن كان الحكم بحسب الأصول العمليّة عند الشكّ واضحاً فيما دار أمر المفهوم بين ما ينطبق على خصوص القدر المتيقّن أو الأعمّ منه ومن المشكوك ، فإنّه من دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين في الشبهة التحريمية ، فيرجع إلى البراءة باتفاق المجتهدين ، كما ستقف على شرح القول فيه وإن كان الرجوع إلى الأصل مشروطاً بفحص الفقيه عن مراد الشارع ، كما هو الشأن في الرجوع إلى الأصل في جميع موارد اشتباه المراد ، بل جميع موارد اشتباه الحكم الشرعي ، فإنّه كثيراً ما يعلم المراد من اللفظ الواقع في موضوع الحكم من

(١) لم نعثر عليه بهذا المعنى في الكتب اللغوية ، انظر كشف الغطاء (جعفر الجناحي) ٢ :

٣٩٢ . جواهر الكلام (النجفي) ٦ : ٣٣٤ .

(٢) الدر النجفية (الطباطبائي) : ٥٩ - ٦٠ . كشف الغطاء (جعفر الجناحي) ٢ : ٣٩٢ .

جهة الأمارات والقرائن مع عدم مساعدة اللفظ عليه بنفسه بل مع ظهوره في الخلاف .

ومن هنا اختلف الفقهاء في كثير من الصغريات والموضوعات من جهة الاختلاف في صدق الإناء عليها بين معمم ومخصص ومتوسط ، ولذا اقتصر بعضهم بما يتعارف منه الأكل والشرب وإن احتمل كون التخصيص من حيث قصر الحكم لا الموضوع كما ستعرف الكلام فيه .

هذا كله مع أن دأب اللغوي وعادته على ذكر ما استعمل فيه اللفظ ولو مجازاً وتوسّعاً لا خصوص ما وضع له اللفظ ، ومن هنا ذكر غير واحد في المقام أن المعنى اللغوي أعم مما يساعد عليه العرف العام بحكم التبادر وصحة السلب ، وجعلوه مدار الحكم وإن اختلفوا في تعيينه أيضاً بما يرجع إلى ما ذكرنا من الاختلاف في المفهوم الراجع في الحقيقة إلى عدم تبين المفهوم بحده وكنهه ، فالمعنى اللغوي على ما ذكر لا يجدي مع تبينه فضلاً عن إجماله ؛ لأن مجرد الاستعمال المستكشف من اللغة لا يوجب حمل اللفظ عليه وظهوره فيه ، إلا على مذهب السيّد المرتضى تذّر في باب الوضع ^(١) فتأمل .

قال فقيه عصره في كشف الغطاء ما هذا اللفظه : « المطلب الخامس : في الأواني : وهي جمع إناء كوعاء وأوعية [وأعاني] ^(٢) وزناً ومعنى ، وتفسيرها بالظروف والأوعية تفسير بالأعم ، كما هي عادة أهل اللغة في أمثالها من التفسير بالأعم والإحالة إلى العرف في تحقيق المعنى ، والظاهر أنها عبارة عما اجتمعت ^(٣) فيه أمور :

(١) رسائل المرتضى (المرتضى) ٢ : ٢٦٩ .

(٢) كذا ، والصواب : « وأوعي » كما في المصدر .

(٣) في المصدر : « جمعت أمور » .

أحدها : الطرفية .

الثاني : أن يكون المظروف معرضاً للرفع والوضع ، فموضع فصّ الخاتم وإن عظم ، وعكوز الرمح ، وضبة السيف ، والمجوّف من حلي المرأة المعدّ لوضع شيء فيه للتلذذ بصوته ، ومحلّ العوذة ، وقاب الساعة وآنية جعلت لظاهر أخرى بمنزلة الثوب مع الوضع على عدم الانفصال ليس منها ^(١) ، ولو انفصلت ثم وصلت أو بالعكس رجعت إلى الحالة الأولى .

الثالث : أن تكون موضوعة على صورة متاع البيت الذي يعتاد استعماله عند أهله من أكل أو شرب أو طبخ أو غسل أو نحوها ، فليس الغليان ولا رأسها ولا رأس الشطب ولا ما يجعل موضعاً له أو للغليان [والأقرب للسيف] ^(٢) والخنجر والسكين وبيت السهام وبيت المكحلة والمرآة والصندوق والسفط وقوطي البشوق ^(٣) والعطر ومحلّ القبلّة نما ^(٤) والمباخر ونحوها منها .

الرابع : أن يكون له أسفل يمسك بالوضع ^(٥) فيه وحواشي كذلك ، فلو خلا عن ذلك كالقناديل والمشبّكات والمخرمات والسفرة والطبق لم يكن منها ، والمدار على الهيئة لا على الفعلية ، ومرجعها إلى العرف ^(٦) ، انتهى كلامه رفع مقامه .

وهو كما ترى صريح في كون المعنى اللغوي أعمّ من العرفي ، وأنّ المرجع هو العرف ، ووافقه في ذلك شيخنا الأجل في الجواهر ، إلّا أنّه حكم بالرجوع إلى

(١) عبارة : « ليس منها » ليست في المصدر .

(٢) كذا في النسخة والصواب - كما في المصدر - : ولا قراب السيف .

(٣) في المصدر : « النشوق » .

(٤) في المصدر : « نامة » .

(٥) في المصدر : « ما يوضع » .

(٦) كشف الغطاء (جعفر الجناحي) ٢ : ٣٩٢ - ٣٩٣ .

اللغة في مورد عدم التعارض ، وهو مورد عدم العلم بسلب الاسم في عرف زماننا حيث قال - تَدْرُ بعد بيان حكم الإناء وبسط القول فيه ما هذا لفظه - : « والمرجع في الإناء والآنية والأواني إلى العرف كما صرَّح به غير واحد ، وإن قال في مصباح المنير : إنَّ الإناء والآنية كالوعاء والأوعية وزناً ومعنى ؛ إذ هو إمَّا تفسير بالأعم - كما هي عادة أهل اللغة - أو أنَّه يقدِّم العرف عليه بناء على ذلك ، لكن فيما تعارضاً فيه ممَّا كان ظرفاً ووعاء إلا أنَّه يسلب عنه الاسم عرفاً ، أمَّا ما توافقا فيه أو استقل هو عن العرف ، بأن كان من الظروف والأوعية ولم يسلب عنه الاسم ، لكن لم يتضح ^(١) لدينا إطلاق عرف زماننا [عليه] ^(٢) لقلة استعمال هذا اللفظ فيه أو غير ذلك ، فالظاهر ثبوت الحرمة ، فالقليان حينئذٍ ورأسها ورأس الشطب وما يجعل موضعاً له وقراب السيف والخنجر والسكين وبيت السهام وظروف الغالية والقيِر ^(٣) والمعجون والتتن والتبناك والأفيون والمشكاة والمحابر ونحوها من المحرَّم ، وفاقاً لصريح الطباطبائي في منظومته في أكثر ذلك أو جميعه ، بل في التذكرة والذكرى والحدائق وإن اقتصرُوا على التصريح بظرف الغالية والمكحلة ، وخلافاً لصريح الأستاذ في كشفه في جميع ذلك وزيادة ، بل والنراقي في لوامعه وإن اقتصر على التصريح بالمكحلة وظرف الغالية والدواة ، والمعاصر في رياضته وإن اقتصر على التصريح بالأوتلين ، لكن ظاهرهما بل صريحهما العموم ؛ لصدق الاسم أو لعدم صحة السلب .

ودعوى الشك في الصدق أو الإرادة - بل ظهور عدمها لندرتها وعدم اعتيادها ، والمجاز خير من الاشتراك ، والأصل الإباحة ، مضافاً إلى الصحيح عن التعويد يجعل ^(٤) على الحائض قال عليه السلام : « نعم إذا كان في جلد أو فضة أو عقد من

(١) في المصدر : « يَنْتَقِع » .

(٢) هكذا في المصدر .

(٣) في المصدر : « والكحل والعنبر » .

(٤) في المصدر : « يعلَق » .

حديد . « وإلى ما اشتهر ممّا ورد في حرز الجواد (عليه السلام) - يدفعها : منع الشكّ في الصدق أولاً ، وعدم قادحيته بعد ما عرفت ثانياً ، كمنع الشكّ في الإرادة ثالثاً ؛ لمنع الندرة في الإطلاق الموجبة لذلك وإن كان الكثير المتداول عند أغلب الناس الأواني المستعملة في المأكّل والمشرب ونحوهما وصغر الحجم ونحوه لا تأثير له في ذلك ، وأولوية المجاز إنّما هي من الاشتراك اللفظي لا المعنوي ، بل لعلّه من أفراد أصالة الحقيقة في الإطلاق . على أنّه يمكن منع كون ما نحن فيه من المطلق الذي ينصرف إلى المعتاد ؛ إذ قوله فيها : « لا تأكل في آنية الذهب » ونحوه ممّا لا تفاوت في شموله بين المعتاد وغيره ؛ لكونه من العموم اللغوي فضلاً عن تعميم معاهد الإجماعات ، بل لعلّ ملاحظة الأخبار نفسها خصوصاً صحيح ابن بزيع يعطي تعميم المراد ، كما اعترف به الأستاذ الأكبر في حاشيته على المدارك .

وأما صحيح التعويد المعتضد بالمشتهر من حرز الجواد (عليه السلام) في دفعه أولاً : إمكان الفرق بينه وبين غيره بصحة سلب الاسم عنه دونه ، كما اعترف به الأستاذ في كشفه .

وثانياً : نسلمه لكن لا يجوز التعدي من غير التعويد ونحوه إلى غيره ممّا يطلق عليه اسم الآنية ، بل ولا من الفضّة إلى الذهب فيه ، كما هو ظاهر العلامة الطباطبائي في منظومته فيهما معاً ، وهو لا يخلو عن قوة .

وعليه يكون بعض ما في كشف الأستاذ من أنّ المعتبر في الآنية الظرفية وأن يكون المظروف معرضاً للرفع والوضع ، فموضع فصّ الخاتم وإن عظم وعكوز الرمح وضبة السيف والمجوف من حلي المرأة المعدّ لوضع شيء فيه للتلذذ بصوته ومحلّ العودّة وقاب الساعة وآنية جعلت لظاهر أخرى بمنزلة الثوب مع الوضع على عدم الانفصال ليس منها - إلى أن قال - : وأن يكون له أسفل يمسك

بالوضع^(١) فيه وحواشي كذلك ، فلو خلا كالقناديل والمشكاة [والحرمات]^(٢) والسفرة والطبق لم يكن منها . محلاً للنظر والتأمل .

كما أنه قد يناقش في اعتبار الظرفية وعدم التشبيك ووجود الحواشي بالكفكير والمصفاة والصينية الكبيرة التي هي بمنزلة السفرة فضلاً عن الطبق و نحوه ، كما اعترف به الطباطبائي في منظومته بشهادة العرف بل واللغة .

نعم ، هو جيد في مثل فصّ الخاتم وعكوز الرمح ونحوهما من الملصق اللازم^(٣) لصوقاً يصير المجموع بسببه كأنه شيء واحد لا ظرفاً ولا مظروفاً ، بل يصحّ سلب الاسم عنه قطعاً ، بل هو كألواني المفصضة التي ستعرف أنّ حكمها الكراهة ؛ إذ لا ريب في أنّ^(٤) من أفراد التفضييض التلبيس والكسوة القليل للأناء^(٥) ، بل والكثير منه في وجه وإن تنظر فيه الطباطبائي في منظومته [بل وللجميع في آخر أيضاً]^(٦) لعدم صدق الإناء مع التفضييض وإن جزم العلامة المذكور في منظومته بالمنع ، تمسكاً بأنّ الكاسي إناء مستقلّ ، لكنّه لا يخلو من النظر^(٧) ؛ لما عرفت من عدم صدق الإناء على مثله . وإن كان قد يشكل ذلك كلّ أو أكثره بصحيح ابن بزيع المشتمل على المرأة والقضيبي الملبسين فضةً فضلاً عن الألواني الملبسة ، إذ هي كالآنية في الآنية ، إلا أنّه لما لم يكن فيه صراحة بالحرمة بل ولا ظهور حملة غير واحد من الأصحاب على الكراهة ، وهو في محله .

(١) في المصدر : « ما يوضع » .

(٢) كذا ، والصحيح : « المخرمات » .

(٣) في المصدر : « الملازم » .

(٤) في المصدر : « أنّه » .

(٥) في المصدر : « للقليل من الإناء بالصياغة » .

(٦) ما بين المعقوفين من المصدر .

(٧) في المصدر : « نظر » .

وأما [على] ^(١) حلي المرأة المجوّف من الخلخال ونحو فإن سلب عنه اسم الآنية جاز ، وإلا فلا ؛ إذ لا فرق في الحرمة بين الرجال والنساء ؛ لإطلاق الأدلة ، بل عليه الإجماع في الذكرى وجامع المقاصد وعن غيرهما .

وجيّد أيضاً في عدّه القناديل من غير الأواني بشهادة ^(٢) العرف له ، لا [أنها] ^(٣) منها كما في ظاهرها ^(٤) [و] ^(٥) لكنها استثنيت للسيرة المستمرة في جعلها شعاراً للمشهد والمسجد كتحليتهما بالفضّة والذهب ^(٦) بناء على مساواة التزيين ونحوه للاستعمال في الحرمة ، أو أنّه منه ؛ إذ لا شاهد عليه ، بل الشاهد على خلافه ، وإلا فلو سلّم أنّها من الأواني لم يكن لاستثنائها وجه ؛ لحدوث تلك السيرة واستغناء تعظيم شعائر الله بمحلّلاته عن محرّماته ^(٧) ، انتهى ما أردنا نقله من كلامه رفع مقامه .

ومن أراد الوقوف على ما طويّنا ذكره فليرجع إلى كتابه ، وإنّما نقلنا ما نقلنا عنه بطوله من جهة احتوائه على أكثر كلماتهم في المقام مع ما فيه من الإشارة إلى وجوه الأنظار والأفكار ، فشكر الله سعيه ومساعدتهم ورضوانه عليه وعليهم .

وربّما يحكى عن بعض اختصاص الإناء بما اعتيد منه الأكل والشرب في العادة وأعدّ له ، فإن أريد تخصيص الموضوع فلا وجه له جدّاً بشهادة العرف ، بل اللغة على خلافه ، وإن أريد التخصيص حكماً فله وجه وإن لم يكن وجيهاً ، كما ستقف عليه .

(١) كذا ، والصواب حذفها كما في المصدر .

(٢) في المصدر : « لشهادة » .

(٣) من المصدر .

(٤) في المصدر : « ظاهر المنظومة » .

(٥) من المصدر .

(٦) في المصدر : « والمسجد من فضّة وعسجد بناءً » .

(٧) جواهر الكلام (النجفي) ٦ : ٣٣٤ - ٣٣٧ .

والذي يقتضيه التحقيق كون لفظ الإناء لشهادة التبادر العرفي موضوعاً أخصّ ممّا عرفته من أهل اللغة بناء على شموله لمطلق ما يسمّى وعاء وظرفاً حتى ما يحمل فيه الحبوبات والحنطة والشعير والتراب والفحم ونحو ذلك .

وليس هذا من تعارض اللغة والعرف في شيء حتى يجري فيه الخلاف ؛ ضرورة ثبوت الوضع الأصلي بحكم التبادر العرفي في زماننا بضميمة أصالة عدم تعدّد الوضع والنقل ، والحكم من جهته يكون ما ذكره على ما عرفت من باب مجرد الإطلاق الأعمّ من الحقيقة ، لكن مجرد هذا المقدار لا يوجب تبين المفهوم ورفع الإجمال منه . ألا ترى إلى اختلافهم فيما عرفت من الصغريات مع اتفاقهم على الوضع للأخصّ وإن كان التحقيق فيما اختلفوا فيه الأخذ بالوسط ، فإنّ اعتبار أحد الأمرين من العمق ولو في الجملة أو الجدار كذلك ممّا لا بدّ منه في صدق المفهوم ؛ ضرورة صحّة سلب الإناء عرفاً عن صفحة الذهب والفضة .

فما ذكره في الكشف لا يستقيم على إطلاقه كما أنّ ما ذكره في الجواهر وغيره لا يستقيم على الإطلاق وإن كان ما ذكرنا لا يجدي أيضاً في رفع الإجمال المفهومي .

نعم ، لو استفيد من أخبار المسألة كون موضوع الحكم عند الشارع أعمّ ممّا وضع له لفظ الإناء كما قيل ، أو استفيد منها أو من السيرة ونحوها كونه أخصّ ممّا وضع له اللفظ كما زعم اتبع جزمًا ، كما هو الشأن في سائر الألفاظ ، فإذا استفيد من صحيح ابن بزيع ^(١) حرمة المرأة وكونها إناء في حكم الشارع حكم بحرمة ما يماثلها من الأواني الملبّسة وإن لم يصدق عليها الإناء حقيقة عرفاً ، بل ولا لغة ، كما أنّه إذا استفيد منه الكراهة حكم بعدم لحوق حكم الإناء لها وما يماثلها وإن صدق عليها الإناء لغة وعرفاً حيث إنّهُ يستكشف منه . أنّ الموضوع للحكم الشرعي أخصّ من الموضوع العرفي .

(١) الوسائل (الحرّ العاملي) ٣ : ٥٠٥ ، ب ٦٥ من النجاسات ، ح ١ .

فقول العلامة الطباطبائي تدلُّ في المنظومة ^(١) :

والوجه في المرأة من ذلك بدا إذ الجميع باللصوق اتحدا

مستقيم لو لا استفادة خلافه من الصحيحة ، فافهم .

ثم إنّا أشرنا في أوّل هذا الأمر إلى أنّه لا إشكال في الحكم بالإباحة في المشكوك من جهة صدق المفهوم ، نظراً إلى الأصول العمليّة بل اللفظية العامّة ، من حيث إنّ إجمال المخصّص مفهوماً لا يوجب رفع اليد عن العموم فيما كان الدوران بين الأقلّ والأكثر في المخصّص المنفصل على ما حقّقناه في بحث التخصيص .

كما أنّه لا إشكال بل لا خلاف حتى من الأخباريين في الحكم بالإباحة من جهة الأصل العملي في المشكوك من جهة الشبهة الموضوعيّة الخارجيّة فيما لم يكن له حالة سابقة علم بكونه من مصاديق الإناء في تلك الحالة مع عروض ما يوجب الشكّ في بقاء الصدق معه ، كالتخليص في بعض صورهِ فإنّه ربّما يحكم فيه بالحرمة من جهة استصحاب الموضوع فيما ساعد العرف على الحكم بالبقاء مع التغيّر ، لكنّه خارج عن محلّ الكلام ومختصّ بما عرفت من الرجوع إلى الأصل العملي في موارد الشكّ من جهة الشبهة في الموضوع الخارجي ، فلا معنى لإجرائه في موارد اشتباه المفهوم كالاتصال والانفصال مثلاً ؛ ضرورة عدم جريان استصحاب الموضوع والحال هذه ، واستصحاب الحكم مع هذا الشكّ هدم لما اتفقوا عليه من اشتراط بقاء الموضوع في باب الاستصحاب . هذا .

الثاني : أنّه كما لا يعلم بحقيقة الإناء ووقع فيها الاشتباه والالتباس ، كذلك وقع الإشكال بل الخلاف في فعل المكلف الموضوع للحكم الشرعي المتعلّق بالإناء ، نظراً إلى أنّ الأعيان الخارجيّة إنّما يتعلّق بها الأحكام الشرعيّة من حيث

(١) الدرة النجفية (الطباطبائي) : ٦٠ .

تعلق فعل المكلف بها ، ففي الحقيقة هي من متعلقات موضوع الحكم الشرعي لا نفسه ، من حيث إنه خصوص الشرب أو الأعم منه ومن الأكل منه ، أو مطلق استعمالها أو الأعم منه ومن التزيين بها وجعلها زينة أو الأعم منهما ومن جعلها ذخيرة وإن لم يقصد بها التزيين أصلاً ، فيلزم على هذا كسر الإناء وحرم صنعها وبيعها بل رهنها ، وهكذا سائر المعاملات المتعلقة بها .

[روايات الباب] ^(١) :

ونحن نذكر الأخبار الواردة في هذا الباب ثم نتكلم في المسألة لكي نزول ببركاتها الشبهات الحادثة فيها :

فمنها : ما رواه الجمهور عن النبي ﷺ قال : « ولا تشربوا في آنية الذهب والفضة ، ولا تأكلوا في صحافها ... فإنها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة » ^(٢) .

ومنها : ما عن علي عليه السلام أنه قال ﷺ : « الذي يشرب في آنية الذهب والفضة إنما يجرجر في بطنه نار جهنم » ^(٣) .

ومنها : ما رواه الشيخ في الصحيح عن محمد بن إسماعيل بن بزيع قال : سألت الرضا عليه السلام عن آنية الذهب والفضة ، فكرهما . فقلت : قد روى بعض أصحابنا أنه كان لأبي الحسن عليه السلام امرأة ملبسة فضة ، فقال ﷺ : « لا ، والله إنما كانت لها حلقة من فضة هي عندي » ^(٤) .

ومنها : ما في الحسن أو الصحيح عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام : قال : « لا تأكل في آنية من فضة ولا في آنية مفضضة » ^(٥) .

(١) العنوان إضافة متأ .

(٢) كنز العمال (المتقي الهندي) ١٥ : ٢٩٣ ، ح ٤١٠٦٥ .

(٣) المجازات النبوية (الشريف الرضي) : ١٤٣ ، ح ١٠٨ . بحار الأنوار (المجلسي) ٦٣ :

٥٣١ ، ح ٢١ ، وفيهما : « قال النبي ﷺ : للشارب في آنية ... » .

(٤) تهذيب الأحكام (الطوسي) ٩ : ٩١ ، ح ٣٩٠ .

(٥) الوسائل (الحر العاملي) ٣ : ٥٠٩ ، ب ٦٦ من النجاسات ، ح ١ .

ومنها : ما في الصحيح عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) : « أنه نهى عن آنية الذهب والفضة » (١) .

ومنها : ما عن داود بن سرحان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : « لا تأكل في آنية الذهب والفضة » (٢) .

ومنها : ما رواه الشيخ بسنده عن موسى بن بكر عن أبي الحسن (عليه السلام) قال : « آنية الذهب والفضة متاع الذين لا يؤمنون » أو « لا يوقنون » (٣) .

ومنها : ما عن يزيد عن الصادق (عليه السلام) : « أنه كره الشرب في الفضة والقدر المفضض ، وكذلك أن يدهن في مدهن مفضض ، والمشط (٤) كذلك » (٥) .

ومنها : ما عن موثق ابن مهران عنه (عليه السلام) أيضاً : « لا ينبغي الشرب في آنية الذهب والفضة » (٦) .

ومنها : ما عن يونس به يعقوب عن أخيه قال : كنت مع أبي عبد الله (عليه السلام) فاستقى ماء فأتى بقدر فيه من صفر ، فقال رجل : إنّ عباد بن كثير يكره الشرب في الصفر . فقال (عليه السلام) للرجال : « ألا سألته أذهب أم فضة ؟ ! » (٧) .

ومنها : ما رواه علي بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) قال : سألته عن المرأة هل يصلح إذا كان لها حلقة فضة ؟ قال (عليه السلام) : « نعم ، إنّما يكره ما يشرب به » (٨) إلى غير ذلك .

(١) المصدر السابق : ٥٠٨ ، ب ٦٥ من النجاسات ، ح ٧ .

(٢) المصدر السابق : ٥٠٦ ، ح ٢ .

(٣) التهذيب (الطوسي) ٩ : ٩١ ، ح ٣٨٩ .

(٤) في المصدر : « المشطة » .

(٥) الوسائل (الحرّ العاملي) ٣ : ٥٠٩ ، ب ٦٦ من النجاسات ، ح ٢ .

(٦) المصدر السابق : ٥٠٧ ، ب ٦٥ من النجاسات ، ح ٥ .

(٧) المصدر السابق : ح ٦ .

(٨) المصدر السابق : ٥١١ ، ب ٦٧ من النجاسات ، ح ٦ ، وفيه : « إنّما كره استعمال ... » .

إذا عرفت ما تلونا عليك من الأخبار فاعلم إن المشهور شهرة محققة كون موضوع الحكم أعم من الأكل والشرب ، بل أعم من مطلق الاستعمال حتى أخذها ذخيرة ، بل قد تكرر دعوى الإجماع في كلماتهم ونفي الخلاف على حرمة مطلق الاستعمال ، بل نفي الخلاف عن حرمة مطلق حفظها .

وعن الصدوق والمفيد وسالار والشيخ في النهاية ^(١) تخصيص موضوع الحكم في ظاهر كلماتهم بالأكل والشرب من جهة اقصارهم عليهما .
وعن العلامة في محكي المختلف ^(٢) وبعض المتأخرين قصره على مطلق الاستعمال .

وعن قواعده تعميمه للزينة وتجويز حبسه لا لها ^(٣) .

وعن بعض العامة التخصيص بالشرب ^(٤) .

وعن مشهورهم موافقة المشهور منّا .

والأصل في المسألة بكلا قسميه لفظاً وعملاً يقتضي الاقتصار على الأكل والشرب كما عرفت من جمع من القدماء في ظاهر كلماتهم وإن احتمل كون المراد بيان الفرد الغالب الكثير الدوران كما ستسمعه في وجه ذكرهما في أكثر الأخبار ، فقد تبعوها في التعبير عن موضوع الحكم من جهة النكتة المذكورة .

بل مقتضى الأصل الاقتصار على الشرب فقط ، إلا أنه لا مناص من رفع اليد عنه من جهة أخبار المسألة ، فإن في أكثرها وإن تعلّق الحكم بالأكل والشرب من الآنية .

(١) من لا يحضره الفقيه (الصدوق) ٣ : ٣٥٢ . المقنعة (المفيد) : ٥٨٤ . المراسم (سلالر) :

٢١٠ . النهاية (الطوسي) : ٥٨٩ .

(٢) المختلف (العلامة الحلي) ١ : ٤٩٤ .

(٣) القواعد (العلامة الحلي) ١ : ١٩٦ .

(٤) المجموع (النووي) ١ : ٢٤٩ .

إلا أنّها لا تنفي حرمة مطلق استعمالها المستفادة من جملة من الصحاح وغيرها ، مثل : صحيح ابن بزيع وصحيفة محمد بن مسلم وما رواه الشيخ عن موسى ورواية يزيد عن الصادق عليه السلام والنبوي ^(١) ؛ حيث إنّها من جهة حذف المتعلّق بل التصريح به - كما في رواية يزيد - تدلّ على حرمة مطلق الاستعمال .

ولا تعارض بينهما أصلاً حتى يحمل أحدهما على الآخر ، ضرورة عدم التعارض بين العامّ والخاصّ المنفيّين ، بل ربّما يجعل العموم في المقام وأشباهه دليلاً على كون ذكر الخاصّ من جهة كثرة دورانه وكونه الفرد الغالب من استعمال الأواني .

ولا يتوهم كون صحيحة علي بن جعفر من جهة دلالتها على الحصر معارضة للأخبار العامة ؛ لأنّ الغرض من الرواية حصر التحريم في آنية الذهب والفضة في مقابل ما كان له [خلقه منها] ^(٢) لا حصره في الشرب ، كما هو ظاهر لمن له أدنى تأمل .

هذا كلّّه ، مضافاً إلى الإجماعات المستفيضة عن العلامة في جملة من كتبه كالتذكرة والتحرير والمنتهى ^(٣) وغيره المعتضدة بالشهرة المحقّقة ، ونفي الخلاف عن غير واحد على حرمة مطلق الاستعمال ، بل عن غير واحد دعوى اتفاق العامّة إلا بعضهم على التعميم ، ومثل هذا الإجماع المستفيض نقله المعتضد بنفي الخلاف عن جماعة والشهرة العظيمة المحقّقة حتى من العامّة ربّما يكفي دليلاً في المسألة مستقلاً رافعاً لمقتضى الأصول اللفظية والعمومات الاجتهادية المقتضية للجواز ، والأصول العمليّة فضلاً عن أن يكون كاشفاً عن إرادة مطلق الاستعمال عن الأخبار العامّة من حيث حذف المتعلّق .

(١) تقدم كلّ ذلك .

(٢) كذا ، ولعلّ الصواب : حلقة منهما .

(٣) التذكرة (العلامة الحلي) ٢ : ٢٢٥ . التحرير (العلامة الحلي) ١ : ١٦٦ . المنتهى (العلامة الحلي) ٣ : ٣٢٢ .

هذا كله ، مضافاً إلى ما في بعضها مما يشبه التعليل المقتضي لعموم الحكم .

ومن هنا يمكن القول بما اختاره المشهور ، بل نفي الخلاف [عنه بعضهم من] ^(١) حرمة التزيين بها بجعل متعلق الحكم المحذوف مطلق الانتفاع بالأواني أكلاً وشرباً واستعمالاً وزينة .

بل ربّما قيل بأنّ التزيين بها من أنحاء الاستعمال ، فلا يحتاج في تسرية الحكم إليه إلى جعل المحذوف مطلق الانتفاع بها وإن كان محلاً للمناقشة بل المنع .

بل يظهر ممّا ذكرنا كلّ الوجه فيما عن المشهور من الحكم بحرمة حبسها وحفظها وإن لم تجعل زينة ، من حيث إنّ النهي عن الموضوع الخارجي يقتضي فيما لم يكن هناك قرينة على التخصيص تحريم كلّ فعل تعلّق به ، فإنّه بمنزلة النفي المتعلّق به المقتضي بدلالة الاقتضاء لنفي جميع آثاره الوجودية ؛ لأنّه أقرب إلى المعدوم ، فيراد النهي عن كلّ فعل متعلّق به حتى يبيعه مثلاً ، فليس في هذا استعمال اللفظ في معان أو معنيين حتى يمنع ، كما أنّه ليس مبنياً على جعل المحذوف عنواناً عاماً شاملاً لجميع المراتب حتى يناقش فيه بمنع وجوده ؛ حيث إنّ الاستعمال بل مطلق الانتفاع ليس من مصاديق الحبس والأخذ وإن صدق معهما وفي حالهما ، كما أنّ الأكل والشرب من الأواني أيضاً ليسا من مصاديقهما ، مع أنّ الذي في أكثر الأخبار الأكل والشرب من أواني الذهب والفضة من حيث هذين العنوانين .

هذا ، وربّما يوجّه القول المذكور بل ما قبله أيضاً بما هو بمنزلة التعليل في الأخبار ، وبما اقتضى حرمة الإسراف والتبذير ، وبمنافاة الحبس ، بل التزيين لحكمة خلق الجنسين ، لكنّه كما ترى بمعزل عن التحقيق وإن كان صالحاً للتأييد .

(١) كذا ، ولعلّ الصواب : عن بعضهم عن .

فقد ظهر ممّا ذكرنا كلّ وجوه الأقوال في المسألة والمختار منها ، فإنّ القول بحرمة مطلق الانتفاع بها ليس بعيداً .

والمناقشة فيه بضعف سند بعض ما يدلّ عليه فاسدة بعد صحّة سند الباقي وانجبار الضعيف منها بما عرفت مع ما عرفت من الوجوه الأخر ، فالتأمّل فيما اخترناه ضعيف في الغاية .

وأما القول بالتعميم الأعم فإنّه وإن كان قريباً اعتباراً بالنظر إلى المقدّر في الأخبار ، إلا أنّ القرب العرفي الذي عليه المدار في باب الألفاظ محلّ للتأمّل .

ثمّ إنّ الثمرة بين الأقوال في المسألة من جهة غاية وضوحها لا يحتاج إلى البيان ، فإنّه على القول بالعموم المطلق الأعمّ يحكم بحرمة صنعتها وبيعها وضبطها ، بل كلّ معاملة متعلّقة بها ، فيجب تغيير هيئتها وكسرها ، فيصير بمنزلة آلة القمار وآلات اللهو . وعلى غيره من الأقوال يتبع الحكم خصوص الفعل المتعلّق بها ، فلا يحرم صنعتها بل بيعها ، إلا إذا كان المقصود منه التوصل إلى الفعل المحرّم المتعلّق به ، فيكون كبيع العنب ليعمل خمراً أو الخشب ليعمل صنماً ، فضلاً عن حبسها وضبطها .

الثالث : أنّه لا إشكال بل لا خلاف ممّا بل من العامّة في أنّ الحكم في المقام التحريم لا الكراهة ، بل الإجماع عليه مستفيض بل متواتر ، فالمراد من قول الشيخ رحمته الله في محكي الخلاف : يكره استعمال أواني الذهب ^(١) الحرمة ، لا الكراهة المصطلحة . كما أنّها المراد من أخبار المسألة المذكور فيها لفظ الكراهة لقرائن فيها ، مضافاً إلى النهي الموجود في جملة منها مادة وهيئة الظاهر في التحريم جداً ، خصوصاً الأوّل . هذا مضافاً إلى عدم ظهور لفظ الكراهة فيما لا يمنع من النقيض في زمان صدور الأخبار حتى يعارض الأخبار الناهية الظاهرة

(١) الخلاف (الطوسي) ١ : ٦٩ .

في التحريم ، فلعلّ الشيخ تبع الأخبار من حيث التعبير ، كما هو الشأن في تعبير أكثر القدماء عن عنوان المسألة بما في الأخبار .

فما عن المحقق الورع الأردبيلي تذكّر من أنّه لو لا الإجماع لكان القول بالكراهة حسناً^(١) محلّ مناقشة .

الرابع : ظاهر المشهور بل صريحهم عدم إلحاق المفضّض والمذهب بالأواني وإن حكموا بوجوب عزل الفم من موضع الفضة والذهب ، بل عن الشيخ في المبسوط جواز الاستعمال مع عزل الفم^(٢) . وعنه في الخلاف إلحاقهما بالأواني^(٣) .

ويدلّ على المشهور مضافاً إلى الأصل بقسميه ما رواه عبد الله بن سنان في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام : « لا بأس بأن يشرب الرجل في القدر المفضّض ، واعزل فمك عن موضع الفضة »^(٤) . وهو نصّ في الجواز ، فلا يعارض به ما استدلّ به الشيخ عليه السلام ممّا ظاهره الحرمة ، مثل ما رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام - وقد تقدّم في طيّ الأخبار - : « لا تأكل في آنية فضة ولا في آنية مفضّضة » ، وغيره .

وحمله على الجواز والكراهة بقريئة الصحيحة لا يوجب استعمال اللفظ في معنيين ، حيث إنّ الحكم في الآنية الحرمة قطعاً على ما توهم كما هو ظاهر فلا إشكال في المسألة أصلاً ، كما لا إشكال في الاستدراك المذكور في كلامهم من وجوب العزل وإن خالف فيه المحقّق تذكّر في المعتبر والسيد في المدارك

(١) مجمع الفائدة والبرهان (الأردبيلي) ١ : ٣٦٤ .

(٢) المبسوط (الطوسي) ١ : ١٣ .

(٣) الخلاف (الطوسي) ١ : ٦٩ .

(٤) الوسائل (الحرّ العاملي) ٣ : ٥١٠ ، ب ٦٦ من النجاسات ، ح ٥ .

والسبزواري في الذخيرة والعلامة الطباطبائي في المنظومة ^(١) : لظاهر صحيحة معاوية بن وهب قال : سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الشرب في القدر فيه ضبة فضة ؟ فقال عليه السلام : « لا بأس ، إلا أن يكره الفضّة فينزعها عنه » ^(٢) من حيث ترك الاستفصال ، وهو كما ترى لا يعارض ظهور الأمر .

ومنه يظهر الكلام في حكم المموّه بالذهب وإن حكي عن العلامة عليه السلام مخالفته للمشهور فيه وقوله بالحرمة إذا انفصل منه شيء إذا عرض على النار ^(٣) .

الخامس : أنّه لا إشكال في حكم الإناء الخليط بغير الذهب والفضّة إذا كان أحدهما غالباً بحيث يتبعه الاسم ، وأمّا إذا لم يكن كذلك بأن كانا متساويين مثلاً فيرجع فيه إلى الأصل ، ويحكم بالجواز ، كما إذا شكّ في إناء أنّه من فضّة بتمامه أو من غيره كذلك .

نعم ، لا إشكال في الحكم بالحرمة إذا كان خليط أحد الجنسين الآخر أو اشتبه أحدهما بالآخر كما هو ظاهر .

السادس : أنّه قد عرفت أنّ عنوان المحرّم الاستعمال أو الانتفاع وحرمة الأكل والشرب إنّما هي من جهة انطباق العنوان المذكور عليهما ، فليس في نفس المأكول والمشروب من حيث تحقّقهما في الإناء خبائث ذاتية ، فالأكل من الإناء المذكور نظير الأكل من إناء الغصب مع كون المأكول ملكاً للأكل لا مثل أكل مال الغير أو الخمر أو النجس ، فإذا فرغ الإناء في غيره فلا حرمة في أكله أصلاً .

(١) (المعتبر (المحقق الحلي) ١ : ٤٥٥ . المدارك (العاملي) ٢ : ٣٨٣ . الذخيرة

(السبزواري) : ١٧٤ (حجرية) . الدرة النجفية (الطباطبائي) : ٦٢ .

(٢) (الوسائل (الحرّ العاملي) ٣ : ٥٠٩ ، ب ٦٦ من النجاسات ، ح ٤ ، وفيه : « الفضّة فينزعها » .

(٣) (التذكرة (العلامة الحلي) ٢ : ٣٣٢ .

وبالجملة : حرمة الأكل لا تعلّق لها بحرمة المأكول ، والثابت له بالنص والفتوى الأول . ومن هنا نسب عدم حرمة المأكول إلى الأصحاب بل إلى العلماء كافة عدا المفيد تذكّر في ظاهر كلامه ^(١) وأبي الصلاح فيما يلوح منه على ما حكاه عنه في محكي الذكرى ^(٢) ، وإن استشهد له بظاهر النبوي ﷺ : « إنما يجزى في بطنه ناراً » ^(٣) . إلا أنّ المراد منه كونه سبباً لذلك لتعذّر إرادة الحقيقة .

فعلى ما ذكر لا يجب عليه استفراغ المأكول إن أمكن كما يجب في المحرّمات الذاتية .

وأما ما وجّه به في محكي الحقائق من أنّ المراد من الأكل المحرّم هو الازدراء ، فيكون المأكول حينئذٍ محرّماً كالحقّ المأخوذ بحكم حاكم الجور الذي ورد فيه أنّه سحت ^(٤) ففيه ما لا يخفى ؛ إذ بعد تسليم كون المحرّم هو ما ذكره لا مجرد تناول من الإناء لم يوجب ذلك الحكم بتحريم المأكول أيضاً . والمراد من السحت أيضاً على ما بيّناه في باب القضاء هو ما يرجع إلى تحريم الفعل لا تحريم العين وإن كان لفظ السحت في بادئ النظر يقتضي تحريم العين .

السابع : أنّ لازم ما عرفت من كون الموضوع المحرّم أولاً وبالذات أحد العنوانين ، وعروض الحرمة للأكل والشرب حقيقة إنّما هو من جهة انطباق العنوان المحرّم وصدقه عليهما كون نفس فعل التطهير وهو الوضوء والغسل من حيث إنّهما أفعال يصدق عليهما استعمال الأواني أو الانتفاع بها محرّماً كالأكل والشرب من حيث هذين الفعلين .

(١) المقنعة (المفيد) : ٥٨٤ .

(٢) الذكرى (الشهيد الأول) ١ : ١٤٨ .

(٣) مستدرک الوسائل (النوري) ٢ : ٥٩٧ ، ب ٢ من النجاسات ، ح ٤ .

(٤) الحقائق الناضرة (البحراني) ٥ : ٥٠٨ .

وهذا بخلاف التطهير من الإنباء المغصوب مع إباحة الماء ، فإنَّ المحرّم في باب الغصب التصرف المتحقّق بالاغتلاف من الإنباء الذي هو مقدّمة للتطهير لا نفسه ، فالتطهير من آنية الذهب مثلاً مثل التطهير بالماء المغصوب مع إباحة الإنباء ، لا مثل التطهير بالإنباء المغصوب مع إباحة الماء .

نعم لو كان التطهير بالإنباء المغصوب بالارتماس مع قصده له حين الإدخال لا الإخراج كان التطهير حراماً ، كما أنّ التيمّم بالتراب المباح في المكان المغصوب يكون حراماً على ما تسالموا عليه من كون الضرب جزءاً من التيمّم كالمسح ، فيكون تصرفاً في مال الغير أو سبباً له على أبعد الوجهين . ومن هنا يقال ببطلان الصلاة مع حمل الساعة المغصوبة ، ولا يقال ببطانها مع حملها إذا كانت من الذهب والفضة على القول بكونها أو بعض أفرادها إنباء ، حيث إنّهُ على تقدير تسليم صدق الاستعمال أو الانتفاع على الحمل ووضعها في الجيب لا تعلّق له بأفعال الصلاة بحيث يتصادق معه ، فهو كالنظر إلى الأجنبية في أثناء الصلاة حقيقة .

نعم قد يتأمّل في حمل خصوص الساعة في الصلاة وإن لم تكن من أحد الجنسين من جهة اشتغالها على الدهن الذي لا يعلم حاله ، لا من حيث الطهارة والنجاسة ، بل من حيث عدم العلم بكونه من المأكول ، لكنه لا تعلّق له بالمقام ، كما لا يخفى .

وقد تكلمنا في حكمها من الجهة المذكورة فيما عملنا في مسألة اللباس المشتبه ومحموله بما لا مزيد عليه ، من أراد فليرجع إليه .

إذا عرفت ما قدّمنا لك من الأمور وإن لم يكن لذكرها كثير ارتباط بالمسألة ومقدّمية لما نحن بصددّه ، ومن هنا أجمّلنا القول فيها ، ولم نأت بما هو حقّ التحرير فيها ، فاستمع لما يتلى عليك من الكلام في المسألتين : أعني صورة امتياز الإنباء ، وصورة اشتباهه .

[المسألة الأولى] :

أما المسألة الأولى : فإن لم يكن للمتطهر إناء غير إناء الذهب والفضة فلا إشكال بل لا خلاف في عدم جواز التطهير به وبطلانه وتعيين التيمم في حقه وإن لم نقل بصدق العنوان المحرم على التطهير ؛ ضرورة امتناع الأمر به والحال هذه ، كما هو الشأن في الغصب أيضاً .

ولكن المحكي عن كشف اللثام للفاضل الهندي ^(١) التردد في أصل حرمة الاغتراف منه للطهارة أو صب ما فيه على الأعضاء ؛ لأنهما من الإفراغ الذي لا دليل على حرمة .

ولكنه كما ترى ؛ لعدم صدق الإفراغ عليه قطعاً ؛ إذ ليس هو كل نقل ، بل هو من مصاديق الاستعمال جداً ولو كان مع قصد الإفراغ أيضاً بالاستعمال المذكور الخاص ؛ ضرورة عدم إيجابه لتغيير العنوان ودفع الحرمة ، وإلا أمكن التوصل إلى تحليل جميع الاستعمالات من الأواني ، وهو كما ترى .

هذا مع أنه بناء على ما ذكره يجري في المغصوب أيضاً مع فرض الانحصار ، بل هو أولى بالجريان فيه ، مع أن ظاهرهم الاتفاق فيه على الحرمة والفساد حتى على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي لانحصار المقدمة في المحرمة ، فيرتفع الأمر عن ذيه . وبالجمله : ما أفاده عجيب من مثله .

وإن كان له إناء غيره فقصد التطهير فيما يكون من أحد الجنسين بعنوان الارتماس حالة الإدخال ، فالظاهر أن الأمر كذلك بلا إشكال وخلاف ، فإن بدا له التطهير حالة الإخراج فلا إشكال في الحكم بالصحة فيما كان الإناء مغصوباً ؛ إذ هو مأمور به ، والمفروض عدم إيجابه لزيادة التصرف ، بل الظاهر أنه مما لا خلاف فيه .

(١) كشف اللثام (الفاضل الهندي) ١ : ٤٩٤ .

وأما المقام فإن قلنا بأن المجموع من الإدخال والإخراج استعمال واحد فيحكم بفساد التطهير ، وإن قلنا بكون كل منهما استعمالاً مستقلاً وقلنا بحرمة الإبقاء ووجوب الإخراج وإن عوقب عليه كان الحكم كما في الغصب وإن لم نقل بحرمة الإبقاء ووجوب الإخراج افترق مع الغصب .

فإن قصد التطهير بعنوان الاغتراف فالمحكي عن المشهور مساواته للغصب في الفرض فحكموا بالصحة في الموضعين .

قال في محكيّ المعتبر : لو تطهر من آنية الذهب والفضة لم يبطل وضوؤه ولا غسله ؛ لأنّ انتزاع الماء ليس جزء للطهارة ، بل لا يحصل الشروع فيها إلا بعده ، فلا يكون له أثر في بطلان الطهارة ^(١) ، انتهى كلامه رفع مقامه .

وهو كما ترى يقرب استدلالهم للصحة في [إناء] ^(٢) المغصوب في الفرض . وعن العلامة في محكيّ المنتهى ^(٣) الحكم بالبطلان ، وتبعه جمع ممن تأخر منهم العلامة الطباطبائي في منظومته ^(٤) وفقه عصره في كشف الغطاء وشيخنا الأجل الأفقه في عصره في الجواهر .

قال في الكشف - بعد جملة كلام له في حكم الأواني ما هذا لفظه - : « وكما يحرم الاكل والشرب منها كذلك يحرم مطلق استعمالها ، ولو توضأ رامساً لعضوه أو اغتسل مرتسماً في غسله أو تناول بيده أو بآلة من أحدهما بطل ما فعل ، ولو أخرجه بقصد التفرغ ثم غسل فلا بأس » ^(٥) . انتهى كلامه رفع مقامه .

(١) المعتبر (المحقق الحلي) ١ : ٤٥٦ .

(٢) كذا ، والصواب : الإناء .

(٣) المنتهى (العلامة الحلي) ٣ : ٣٢٥ .

(٤) الدرة النجفية (الطباطبائي) : ٥٩ .

(٥) كشف الغطاء (جعفر الجناحي) ٢ : ٣٩٣ - ٣٩٤ .

وقال شيخنا الأجل في الجواهر - بعد نقل ما عرفته عن كاشف اللثام وتضعيفه ما هذا الفظه - : « بل التحقيق أنَّ الأكل والطهارة ونحوهما من الآنية استعمال لها بنفس أفعال الطهارة وبالمضغ والازدراء لا مجرد النقل ، كما يشهد لذلك ملاحظة العرف . ومن هنا حكم العلامتان في المنظومة والكشف بفساد الطهارة ، بل صرَّح الثاني بعدم الفرق بين رمس العضو والاعتسال مرتسماً والتناول باليد والآلة . فما يظهر من الأصحاب حينئذٍ من أنَّ المحرَّم نفس النقل والانتزاع لا غير ليس في محلّه ، فضلاً عما سمعته من كشف اللثام الذي ينبغي التعجّب بصدوره من مثله ؛ لما عرفت من وضوح الفرق عرفاً بين التفريغ والاستعمال ، والنقل هنا من الثاني ؛ إذ مبنى استعماله في الوضوء ، ومعناه عرفاً ذلك كالأكل ، فإنَّ النقل باليد من الإناء إلى المضغ ليس من التفريغ قطعاً .

نعم ، قد يقال بالنسبة إلى الشرب إذا كانت الآنية ممّا يستعمل بالشرب من دون نقل منها ، فلو وضع حينئذٍ ما فيها في يده بقصد التفريغ لا للشرب ، وإن شرب لم يكن ذلك الشرب استعمالاً لها ، فالواجب حينئذٍ ملاحظة العرف في صدق استعمالها في الشيء ، فإنّه مختلف جداً باختلاف المستعمل فيه ، بل والمستعمل - بالفتح - من الأبريق والقمقمه ونحوهما ، بل والقصد أيضاً ، فتأمل .

وما يقال : إنّه ليس في الأدلّة نهي عن الوضوء مثلاً في الآنية أو عن استعمالها في الوضوء حتى يقال : إنَّ المفهوم عرفاً من الوضوء بها واستعمالها فيه هو تمام ذلك من الانتزاع وغيره ، بل الموجود في الأدلّة النهي عن الآنية ، وهو كما يحتمل إرادة الوضوء بها مثلاً واستعمالها فيه يحتمل إرادة النهي عن نفس نقل ما فيها وانتزاعه للوضوء أو غيره ، فيكون النهي عنه النقل حينئذٍ خاصّة .

يدفعه : أنَّ ذلك وإن لم يكن في الأدلّة صريحاً لكنه المفهوم المتبادر منها خصوصاً بعد اشتغالها على النهي عن الأكل والشرب منها الذين اتفق (١)

(١) في المصدر : « فيها المتلق بين » .

الأصحاب على عدم الفرق بينهما و [بين] ^(١) غيرهما في كيفية الحرمة ؛ إذ قد سمعت معقد الإجماع المحكي بل الإجماعات على حرمة غير الأكل والشرب ، فإنّها كالصریح في اتحادهما بذلك كما هو واضح ، فيكون بمنزلة قوله : « ولا تأكل في الآنية ولا تشرب منها ولا تتوضأ منها ولا تغتسل منها » ونحو ذلك ، على أنّه يكفي في ثبوت المطلوب نفس معقد الإجماع المذكور ، خصوصاً ما تقدّم من التذكرة ، فيتجه حينئذٍ التعليل بأنّ معنى استعمالها في الوضوء ذلك .

ولعلّه من هنا يمكن الفرق بين الإناء المغصوب وبين ما نحن فيه وإن ساوى بينهما العلامتان المذكوران في الفساد ^(٢) ، كما أنّ غيرهما ساوى بينهما في عدمه [وإن كان التحقيق الفرق على ما عرفت] ^(٣) ، فيحكم بصحة الوضوء منه دونه ؛ لعدم النهي في شيء من الأدلّة عن استعماله في الوضوء أو الانتفاع به فيه أو عن الوضوء فيه ليتم ذلك فيه ، بل ليس إلا حرمة التصرف في مال الغير المعلومة عقلاً ونقلًا ، وليس من التصرف في الإناء مثلاً غسل الوجه بالماء المملوك المنتزع من الإناء المغصوب قطعاً وإن صدق استعمال الإناء في الوضوء ، لكن ذلك لا يقتضي فساداً بدون نهي عنه ، فهو حينئذٍ كسقف البيت وسور الدار المغصوبين ، إلا أنّ الاحتياط لا ينبغي تركه « ^(٤) ، انتهى كلامه .

والإنصاف أنّه أجاد فيما أفاد من الفرق بين الغصب والمقام وبيان عنوان المحرّم الموضوع للحكم الشرعي فيهما ، وقد أسمعناك في طي ما مهّدنا لك من الأمور ما يرجع إلى تصديق ما أفاده تدبّر من التفرقة بين المسألتين ، وهذا هو الحق الذي لا محيص عنه .

(١) من المصدر .

(٢) في المصدر : « بينهما في الفساد العلامتان المذكوران ... » .

(٣) ما بين المعقوفين ليس في المصدر .

(٤) جواهر الكلام (النجفي) ٦ : ٣٣٣ - ٣٣٤ .

وحاصل وجهه : أنَّ العنوان المحرَّم في الوضوء والغسل من إناء الذهب مثلاً بعد تسرية الحكم إلى غير الأكل والشرب من الأفعال ما يصدق عليهما بحكم العرف من الاستعمال أو ما يعمّه من الانتفاع ، كما أنَّه العنوان الأوَّلِي في حرمة الأكل والشرب منه على ما عرفت في طيِّ ما قدّمنا لك من الأمور ، وهذا بخلاف الوضوء من الإناء المغصوب ، فإنَّ عنوان الحرمة فيه التصرّف الغير الصادق إلا على نفس الاغتراف من الإناء الذي هو مقدّمة توصليّة للوضوء ، فإذا كان له إناء غير المغصوب كما هو المفروض فلا مانع من أمر الشارع قطعاً وإن توصّل المكلف في إطااعته بفعل المحرَّم ، فهو نظير التوصّل بفعل الحجّ من الطريق المحرَّم مع وجود الطريق المباح .

فالمقام على ما أسمعناك في طيِّ الأمور نظير الوضوء بالماء المغصوب مع فرض وجود المباح ، لا نظير الوضوء بالماء المباح في الإناء المغصوب .

بل قد يقال بإمكان الفرق بين المقام والوضوء بالمغصوب أيضاً مع فرض المدوَّحة إذا قصد فعل الوضوء بعد الصبّ على القول بصدق التلف بعد الصبّ .

ومن هنا حكم غير واحد بصحّة الوضوء بالمسح بالرطوبة المغصوبة الباقية في اليد إذا حصل الالتفات للمكلف بعد الفراغ عن غسل الأعضاء وإن كان منظوراً فيه عندنا .

نعم ، ما أفاده تذكُّر في المنتهى في وجه المسألة - بقوله : « لأنَّ الطهارة لا يتم إلا بانتزاع الماء المنهي عنه فيستحيل الأمر بها ؛ لاشتغالها على المفسدة » ^(١) - ربّما حمل على صورة الانحصار ، وإلا لم يتم الاستدلال المذكور ، فيخرج عن مفروض البحث وينطبق على ما ذكره المشهور في الغصب مع الحصر ، فليس

(١) المنتهى (العلامة الحلي) ٣ : ٣٢٥ .

مخالفاً لهم في المسألة كما يرشد إليه استدلاله ، حيث إنّه جعل الانتزاع محرماً ، لا نفس الوضوء والطهارة على ما هو مبني الفرق على ما عرفت .

ومن هنا قال في المدارك - بعد نقل ما عن المنتهى - : « وهو جيّد حيث ثبت ^(١) التوقّف المذكور ، أمّا لو تطهّر منه مع التمكن من استعمال غيره حتى في أثناء الوضوء قبل فوات الموالاة فالظاهر الصحّة ؛ لتوجّه الأمر من استعمال الماء حيث لا يتوقّف على فعل محرّم ، وخروج الانتزاع المحرّم عن حقيقة الطهارة » ^(٢) ، انتهى كلامه رفع مقامه . هذا في الوضوء والغسل .

وأما التيمّم فقد عرفت عدم الفرق على القول بدخول الضرب في حقيقته كما هو الحقّ الذي يقتضيه كلماتهم .

نعم ، لو قيل بكونه نفس المسح باليد المضرورة على التراب وجعل الضرب مقدّمة كالإغتراف من الإناء صحّ الفرق بما عرفت تفصيله مع عدم الانحصار في مسألة الإناء . هذا فيما إذا كان الإناء مغسوباً .

وأما مع غصب التراب فلا إشكال في بطلان التيمّم مطلقاً كالوضوء بالماء المغسوب على تقدير دخول الضرب في حقيقته ، وعلى تقدير خروجه عنها يمكن الفرق بينه وبين الوضوء في صورة عدم الانحصار مع نذف التراب من يده قبل المسح ، والوجه فيه ظاهر . هذا كلّ في غير المصبّ .

وأما لو جعل الإناء مصبّ الماء الوضوء والغسل وقلنا بصدق الاستعمال على الوضوء مثلاً والحال هذه كما عرفت في ظرف ماء الوضوء فلا إشكال في الحكم بالبطلان ولو مع عدم الانحصار كما هو الحقّ عندنا في المصبّ المغسوب

(١) في المصدر : « يثبت » .

(٢) المدارك (العاملي) ٢ : ٣٨١ .

أيضاً ، بناء على حرمة المقدمة السببية للحرام حسب ما اخترنا وفاقاً للمشهور في مسألة المقدمة في الأصول ؛ ضرورة كون الوضوء سبباً مطلقاً للتصرف المحرم ، وإن زعم شيخنا الأستاذ العلامة تذكّر التفصيل في المسألة بين صورتين وجود المندوحة وعدمه في رسائله العملية وإن لم نقل بصدق الاستعمال على نفس الوضوء وقلنا بإيجابه الاستعمال أو الانتفاع من الإناء كان حكمه حكم الوضوء مع غصب المصّب .

وإن لم نقل بصدق الاستعمال إلا بإيجابه تحقق العنوان المذكور حكم بصحة الوضوء مطلقاً ولو مع الانحصار أيضاً ، فيفارق المصّب المغصوب مطلقاً كما هو ظاهر .

فما أفاده فقيه عصره في كشف الغطاء في المقام بقوله : « ولو جعل أحدهما مصباً للماء مع قصد الاستعمال فالحكم فيه البطان » ^(١) ينزل على القول يكون نفس الوضوء استعمالاً والحال هذه ، وإن أمكن تنزيله على كونه سبباً كما في الغصب لكثّه بعيد احتمالاً وإن كان قريباً محتملاً على ما عرفت . هذا بعض الكلام في المسألة الأولى وهي صورة تميّز الإناء .

[المسألة الثانية] :

وأما المسألة الثانية - وهي صورة الاشتباه - فالحكم مع عدم العلم الإجمالي لا إشكال فيه كما في الغصب المردّد ، فيحكم بالصحة وجواز الوضوء ، والوجه فيه ظاهر .

وأما مع العلم الإجمالي وعدم حصر الشبهة فالحكم الصحة كما في صورة عدم العلم .

(١) كشف الغطاء (جعفر الجناحي) ٢ : ٣٩٤ .

وأما مع حصر الشبهة و عدم إناء آخر فلا إشكال في بطلان الوضوء وانقلاب التكليف إلى التيمّم كما هو الشأن في الغصب المردّد مع حصر الشبهة وفقدان الإناء المباح ، بل الاهتمام فيه أشدّ والأمر فيه أكد ومن هنا يقدّم رعايته على أكثر المحرّمات ، وليس الأمر فيه وفي المقام مثل اشتباه المضاف بالمطلق مع حصر الشبهة وانحصار الماء في المشتبهين ، فإنّه يجب الاحتياط فيه بوضوءين منهما ، حيث إنّ حرمة الوضوء بالمضاف تشريعية ، فلا يمنع من الاحتياط ، بل الاحتياط رافع لموضوعها ، وهذا بخلاف الحرمة في المقام وفي الغصب فإنّها ذاتية . هذا بعض الكلام في المسألتين .

[فروع] :

وهنا فروع ينبغي التعرّض لها :

الأوّل : أنّ حكم الجاهل في المقام حكماً وموضوعاً بسيطاً ومركباً حكم الجاهل بالغضب ، فيحكم بصحة طهارته في الجاهل بالموضوع مطلقاً وفي الحكم مع المذوريّة من جهة قصوره ، حيث إنّ المانع من الأمر بالوضوء في الموضعين النهي النفسي الفعلي ، فإذا ارتفعت الفعلية لمكان المذوريّة لم يكن هناك مانع من الأمر .

الثاني : أنّ حكم الناسي في المقام أيضاً حكم الناسي للغصب حكماً وموضوعاً ، فيحكم بالصحة في ناسي الموضوع ، وفي ناسي الحكم مع عدم التقصير في الحفظ والضبط والمراجعة ، وبالفساد في ناسي الحكم مع التقصير ، كما هو الشأن في ناسي الغصب عند الأكثر وإن خالف فيه بعض كالعلامة والشهيد ^(١) وبعض المتأخّرين . والوجه فيما ذكرنا واضح بالتفصيل في باب الغصب .

(١) المختلف (العلامة الحلي) ٢ : ٩٤ . الدروس (الشهيد الأول) ١ : ١٥١ .

الثالث : المكروه في الطهارة فيهما كالمكروه في الطهارة من الغضب فيما يوجب الإكراه رفع الحرمة ، فيحكم بصحة الوضوء .

نعم ، لو اضطر إلى الأكل أو الشرب منهما لم يجز له الطهارة منهما ، كما في الغضب ، فيحكم بفساد الطهارة ولو مع عدم التمكن من التيمم .

ثم إنَّ المراد من الجبر في كلام كاشف الغطاء في فروع المسألة هو ما عرفت من الإكراه ، لا بمعنى سلب القدرة عن الفعل ، وإلا لم يتصور الحكم بصحة الطهارة معه كما هو واضح ، قال تَذَكُّرُ : « والعالم وجاهل الحكم سيان في البطلان ، وجاهل الموضوع والناسي والمجبور في الصحة سواء كما في الغضب ^(١) » ^(٢) ، انتهى كلامه رفع مقامه .

ومراده من جاهل الحكم المقصّر منه لا مطلقاً ، كما أنَّه المراد من جميع موارد حكمهم بعدم معذورية الجاهل بالحكم إلا في التمام موضع القصر ، وكلّ من الجهر والإخفات في الموضوع الآخر .

الرابع : أنَّه لو دار الأمر بين استعمال الإناء من أحد الجنسين في غير الطهارة الحديثة - كالأكل والشرب مثلاً - واستعمال المغصوب قدّم استعمالهما على استعماله . والوجه فيه واضح ، وقد عرفت الإشارة إليه فيما تقدّم .

ولو دار ^(٣) بين استعمال أحدهما واستعمال جلد الميتة فلا مرجح ظاهراً وإن احتمل في الكشف تقديم استعمالهما أيضاً .

كما أنَّه لو دار الأمر بين استعمال الذهب والفضة فلا مرجح ظاهراً أيضاً وإن احتمل في الكشف تقديم الثاني ؛ حيث قال تَذَكُّرُ : « ولو دار بين استعمال أحدهما

(١) في المصدر : « المغصوب » .

(٢) كشف الغطاء (جعفر الجناحي) ٢ : ٣٩٤ .

(٣) الظاهر سقوط كلمة (الأمر) من النسخة .

والمغصوب ^(١) قدّما عليه ، وبينهما وبين جلد الميتة أو بين الفضّة والذهب احتمال تقديم الأوّل في الثاني والثاني في الأوّل ^(٢) ، انتهى كلامه رفع مقامه .

ولعلّ الوجه فيما أفاده أهميّة رعاية جلد الميتة عن المقام كأهميّة الذهب عن الفضّة ، ومن هنا قد ورد تجويز حرز الجواد عليه السلام من الفضّة دون الذهب . وهذا الوجه على تقدير تسليمه يعيّن ما احتمله إلا أنّ الشأن في إثباته .

الخامس : أنّه لا إشكال بل لا خلاف ظاهراً في عدم وجوب الفحص عن الشبهة الموضوعيّة في المقام وإن علم بالخلط والامتزاج في الجملة ، كما هو الشأن في سائر الشبهات الموضوعيّة التي لا يقتضي الأصول الموضوعيّة فيها الحرمة عند الشكّ والدوران ، من غير فرق فيما ذكرنا بين أخذ الإناء من يد المسلم بجميع أقسامه أو الكافر وإن أوهم عبارة الكشف الاختصاص بالأوّل ، حيث قال : « وما يتناول من يد المسلم لا يجب البحث عنه مؤلفاً كان أو مخالفاً » ^(٣) ، انتهى كلامه .

والحقّ ما عرفت ؛ ضرورة عدم دليل على كون يد الكافر دليلاً على كون ما في يده من الإناء من أحد الجنسين ، كما أنّه لا دليل على العكس في المسلم أيضاً كما هو ظاهر ، وإن كان هناك ما يقتضي بعمومه تنزيه فعل المسلم عن القبح كما فصلّ في محلّه ، فراجع .

السادس : أنّه لو التفت إلى كون الإناء من أحد الجنسين في أثناء الوضوء فإن كان قبل إتمام الغسل فلا إشكال في تعيّن القطع عليه كما في المغصوب ، وإن كان بعد الفراغ من الغسل وقبل المسح فيحتمل الحكم بالقطع في المقام والمغصوب .

(١) في المصدر : « واستعمال المغصوب » .

(٢) كشف الغطاء (جعفر الجناحي) ٢ : ٣٩٤ .

(٣) المصدر السابق .

ويحتمل الحكم بعدم القطع فيهما ؛ نظراً إلى عدم صدق الاستعمال بالنسبة إلى المسح ، كعدم صدق التصرف في مال الغير بالمسح على الندوة المغصوبة ؛ لصدق التلف بالغصب .

ويحتمل التفصيل بين المقام والغصب بالحكم بالبطلان في المقام والصحة في الغصب والعكس . وأوجه الاحتمالات ظاهرة .

السابع : لا إشكال في عدم تأثير فقد أحد الإناءين في الشبهة المحصورة إذا كان بعد العلم الإجمالي ، فيجب الاحتياط عن الباقي ، كما أنه لا إشكال في تأثيره لو كان قبله أو معه .

والوجه فيه ظاهر لرجوع الشك حقيقة إلى الشبهة البدوية في الثاني .

هذا آخر ما أردنا إيراده مع كثرة الاشتغال وتشتت البال ، والحمد لله أولاً وآخراً ، والصلاة على نبيه محمد وآله الطاهرين دائماً سرمداً ، وقد وقع الفراغ منه في العشر الثاني من محرم الحرام ١٣١٣ .

اطمئنان (١)

أولاً - التعريف :

اصطلاحاً :

لغة :

وقد استعمله الفقهاء في المعنى

اللغوي نفسه إلا أنهم كثيراً ما

يعبرون عن الاطمئنان الحسّي بـ

(الطمأنينة) ، ومرادهم الاستقرار

في حال الصلاة ، والبحث فيه يقع

في مصطلح (طمأنينة) ، فينحصر

الكلام هنا في الاطمئنان غير

الحسّي ، وهو عبارة عن سكون

النفس وقرارها بحيث لا تتزلزل ولا

تلتفت إلى احتمال الخلاف .

وعرفه الأصوليون بأنه درجة

عالية من الظن يقارب اليقين والعلم

على نحو يبدو احتمال العكس

الاطمئنان هو : الاستقرار

والسكون بعد الانزعاج ، يقال :

اطمأن في المكان : أي أقام به

واتّخذهُ وطناً .

واطمأن الرجل اطمئناناً وطمأنينة

إذا سكن واستأنس ، والنفس

المطمئنة هي التي اطمأنت بالإيمان

وأخبت لربّها ، قال الله تعالى : ﴿ يَا

أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴾ (٢) ، وقال

تعالى : ﴿ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ

الْقُلُوبُ ﴾ (٣) . وعليه فمرجع

الاطمئنان إلى الاستقرار (٤) .

نعم ، ذهب بعض الإخباريين إلى أن العلم بهذا المعنى اصطلاح منطقي فيما هو في اللغة العربية ، بمعنى يشمل الاطمئنان ^(٩) .

٢ - الظن : وهو مرتبة متوسطة بين الوهم (الشك) والعلم ، إلا أن له مراتب مختلفة من حيث الشدة والضعف ، فإذا بلغ أعلى مرتبته يسمّى بالاطمئنان حسب ما تقدّم ، فالنسبة بينهما العموم والخصوص المطلق ^(١٠) .

نعم ، هذا بناءً على عدّ الاطمئنان من جملة الظنون ، وإلا فعلى القول بخروجه عنها موضوعاً ^(١١) تكون النسبة بينهما التباين ، كما هو واضح .

٣ - الوثوق : وهو في اللغة بمعنى الائتمان ، يقال : وثق به إذا ائتمنه ، وأوثقه فيه بمعنى شدّه ^(١٢) .

ضئيلاً بحيث يلغى عملياً عند العقلاء ، كما إذا كان احتمال العكس واحداً في المئة مثلاً ^(٥) ، وهو الذي يعبر عنه بالعلم العادي أو الظن المتأخّم للعلم ^(٦) .

ثانياً - الألفاظ ذات الصلة :

١ - العلم : وهو اعتقاد الشيء على ما هو به على سبيل الثقة ^(٧) ، أي القطع الذي لا يحتمل فيه الخلاف أصلاً . وهو الذي يعبر عنه باليقين أيضاً .

والفرق بينه وبين الاطمئنان : أن احتمال الخلاف في العلم يكون منتفياً وجداناً وبالإحراز ، بخلاف الاطمئنان ؛ لأنّ احتمال الخلاف فيه موجود ، إلا أن العقلاء يلغونه ولا يلتفتون إليه في مقام العمل ، ويسمّونه بالعلم العادي ، قبال العلم البرهاني الذي لا يحتمل فيه الخلاف عقلاً ^(٨) .

الاطمئنان ، بل هو صريح بعض الفقهاء ^(١٥) ؛ وذلك للسيرة العقلانية على الاعتماد عليه في أمورهم من غير أن تردع عنها الشريعة المقدسة .

من هنا عملوا به في مختلف الأبواب الفقهية ما لم يقيم دليل خاص على الخلاف .

قال السيد الخوئي في وجه ثبوت العدالة بالاطمئنان : « لا إشكال في ثبوتها بالاطمئنان البالغ مرتبة العلم العادي الذي لا يعتني العقلاء باحتمال الخلاف فيه ؛ لكونه موهوماً غايته ؛ لجريان السيرة العقلانية على الاعتماد عليه في أمورهم من غير أن يردع عنها في الشريعة المقدسة ، ولا تشمل الأدلة الناهية عن العمل بالظن ؛ لخروجه عن موضوعها في نظرهم ؛ لأنه علم عندهم ، ومن هنا يعاملون معه

وبما أن الاطمئنان أمر محكم قابل للائتمان والاعتماد بحيث تسكن النفس عنده فكثيراً ما يعبر عنه بالوثوق بحيث صاراً كأنهما حقيقة واحدة إلا أنهما مختلفان مفهوماً كما تبين ، فالملازمة بينهما في الخارج كانت منشأً للالتباس واستعمال كل منهما في مقام الآخر ^(١٣) .

٤ - اليقين : وهو ثلج الصدر بما علم ، أو سكون النفس المستند إلى اعتقاد الشيء بأنه لا يمكن أن يكون إلا كذا .

أما الاطمئنان فهو سكون النفس المستند إلى غلبة الظن ، وعلى هذا فإن اليقين أقوى من الاطمئنان ^(١٤) .

ثالثاً - حجّة الاطمئنان :

ظاهر مشهور الفقهاء حجّة

معاملة العلم الوجداني « (١٦) .

نعم ، وقع البحث في أن حجتيه هل هي ذاتية وبحكم العقل كالقطع ، أو جعلية وبيناء العقلاء كالظن ؟

قد يقال بحجتيه الذاتية عقلاً تنجيزاً وتعذيراً كالقطع ، بمعنى أن حق الطاعة الثابت عقلاً كما يشمل حالة القطع بالتكليف كذلك يشمل حالة الاطمئنان به ، وكما لا يشمل حالة القطع بعدم التكليف كذلك لا يشمل حالة الاطمئنان بعدمه ، فإن صحّت هذه الدعوى لم نكن بحاجة إلى تعبد شرعي للعمل بالاطمئنان مع فارق وهو إمكان الردع عن العمل بالاطمئنان ، مع عدم إمكانه في القطع ، وإن لم تصحّ هذه الدعوى تعيّن طلب الدليل على التعبد الشرعي بالاطمئنان ، والدليل هو السيرة العقلانية المضاة بدلالة السكوت وعدم الردع عنها

كما تقدّم ، إلا أنه لابدّ من حصول القطع بركني هذا الدليل وهما السيرة وعدم الردع ولا يكفي الاطمئنان ، وإلا يكون من الاستدلال على الاطمئنان بالاطمئنان ، وهو باطل (١٧) .

رابعاً - آثار الاطمئنان :

يقوم الاطمئنان مقام العلم في جميع ما يترتب عليه من الآثار ؛ وذلك لما تقدّم من حجتيه على المشهور فيرتّب عليه ما يُرتّب على سائر الحجج من المنجزية والمعدّرية وغيرها من الآثار ، فمتى حصل للإنسان الاطمئنان بالنسبة إلى شيء وجب عليه اتّباعه والعمل به وتحرم مخالفته ، سواء كان ذلك الشيء حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي (١٨) .

وكما أن الاطمئنان الطريقي حجة في إثبات متعلّقه وآثاره ،

المطمئن وبالنسبة لتكليفه ، وهناك بحث في حجّيته في باب القضاء والشهادات ونحوهما كما في اليقين والعلم .

٢ - المتعارف وغير المتعارف :

وهذا التقسيم أيضاً مشترك بين العلم والاطمئنان ، فإنّهما قد يحصلان عن سبب متعارف يحصل منه ذلك لنوع الناس ، وقد يكون عن سبب لا يعرفه نوع الناس كالحاصل من علوم غريبة ، أو لشخص خاص سريع الظن أو القطع على خلاف المتعارف ، ويسمّى بالقطّاع ، والمعروف حجّة العلم واليقين غير المتعارف للقاطع دون غيره . وأمّا الاطمئنان غير المتعارف فليس بحجّة حتى لصاحبه ؛ لعدم شمول دليل الحجّة له .

٣ - الشخصي والنوعي :

ما يوجب الاطمئنان من التواتر

كذلك الاطمئنان الموضوعي ترتّب عليه أحكام القطع الموضوعي إلا إذا ثبت دليل خاص خلافه ، وأنّ الموضوع خصوص اليقين الجازم ، كما ورد ذلك في الشهادة على الحدود ، أو مطلقاً .

وتفصيله في مصطلح (شهادة) .

وما ذكرناه هو الاستفادة من كلمات الأصحاب في جميع أبواب الفقه من الطهارة إلى الديات .

خامساً - تقسيمات الاطمئنان :

ينقسم الاطمئنان - كاليقين والقطع - بتقسيمات عديدة :

١ - الحسّي وغير الحسّي :

الاطمئنان كالعلم واليقين قد يحصل عن منشأ حسّي كالمشاهدة أو السماع ونحو ذلك ، وقد ينشأ عن الحدس أو الاجتهادات غير الحسّي ، وكلا القسمين حجة عند

فإنّ المتيقن منها حجّة الاطمئنان
الشخصي الفعلي .

٤ - الطريقي والموضوعي :

تارة يؤخذ الاطمئنان طريقاً إلى
الحكم كما في أغلب الموارد ،
وأخرى يؤخذ موضوعاً للحكم
كالقطع على حدّ سواء ، مثال
الأول : الاطمئنان بالعدالة الذي هو
شرط لجواز الائتمام في صلاة
الجماعة ؛ لرواية أبي علي بن راشد
عن أبي جعفر (عليه السلام) : « لا تصلّ إلّا
خلف من تثق بدينه » ^(٢٠) ، ومثال
الثاني : جواز نقل الفتوى أو
الشهادة لمن ليس متيقناً بالحكم
الشرعي أو المشهود له ، وإلّا له
اطمئنان بذلك .

والشهرة وغيرهما من الأسباب ،
تارة من شأنه أن يفيد الاطمئنان
وإن لم يحصل ذلك منه في مورد
معين بالفعل ، واعتباره عند الشارع
إنّما يكون من هذه الجهة ، وقد
ادّعى بعض أنّ حجّة خبر الثقة
يكون من هذا الباب ، وأخرى يفيد
الاطمئنان بالفعل ، والأوّل يسمّى
بالاطمئنان النوعي ، والثاني يسمّى
بالاطمئنان الشخصي أو الفعلي ،
وهذا على حدّ (الظنّ النوعي) و
(الشخصي) من دون فرق ^(١٩) .

والمعروف أنّ الحجّة إنّما هو
الاطمئنان الشخصي الفعلي ، وأمّا
ما يوجب الاطمئنان النوعي من
دون حصوله منه بالفعل فيحتاج
حجّيته إلى قيام دليل آخر عليه
غير ما تقدّم من السيرة العقلائية ،

الهوامش

- (١) موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) ١٤ : ٢٢١ - ٢٢٥ .
- (٢) الفجر : ٢٧ .
- (٣) الرعد : ٢٨ .
- (٤) انظر : العين ٧ : ٤٤٢ . الصحاح ٦ : ٢١٥٨ . المفردات : ٥٢٤ . لسان العرب ٨ : ٢٠٤ .
القاموس المحيط ٤ : ٣٤٧ . مجمع البحرين ٢ : ١١١٤ . تاج العروس ٩ : ٢٧٠ . معجم
ألفاظ الفقه الجعفري : ٥٩ .
- (٥) معجم ألفاظ الفقه الجعفري : ٥٩ .
- (٦) العناوين ٢ : ٢٠٢ . مصباح الأصول ٢ : ٢٠١ ، ٢٤٠ . وانظر : دروس في علم الأصول
١ : ٢٥١ . التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٥ : ٥٠٣ . الرافد في علم الأصول ١ :
١٣١ .
- (٧) معجم الفروق اللغوية : ٣٧٤ .
- (٨) العناوين ٢ : ٢٠٢ . وانظر : دروس في علم الأصول ١ : ٢٥١ . التنقيح في شرح العروة
(الطهارة) ٥ : ٥٠٣ .
- (٩) هداية الأبرار : ١٢ - ١٤ . الفوائد الطوسية : ٥٣٣ .
- (١٠) انظر : العناوين ٢ : ٢٠٢ . الرافد في علم الأصول ١ : ١٣١ ، ١٣٢ .
- (١١) انظر : الاجتهاد والتقليد (الخوئي) : ٢٨٩ .
- (١٢) الصحاح ٤ : ١٥٦٢ - ١٥٦٣ . المفردات : ٨٥٣ . لسان العرب ١٥ : ٢١٢ - ٢١٣ .
القاموس المحيط ٣ : ٤١٦ .
- (١٣) انظر : القواعد الفقهية (البجنوردي) ٢ : ١٣ - ١٤ . مصباح الفقاهة ٦ : ٢٨٧ - ٢٨٨ .
- (١٤) معجم الفروق اللغوية : ٣٧٤ .
- (١٥) انظر : العروة الوثقى ٣ : ١٩٠ ، م ١٥ ، تعليقة كاشف الغطاء . مستمسك العروة ٧ :
٣٤٢ . جامع المدارك ١ : ٦٠ ، و ٢ : ١٩٧ .
- (١٦) الاجتهاد والتقليد (الخوئي) : ٢٨٩ . وانظر : فرائد الأصول (تراث الشيخ الأعظم) ١ :
٤٣٩ - ٤٤٠ . فوائد الأصول ١ : ٥٤٨ . القواعد الفقهية (البجنوردي) ١ : ٣٠٣ .
دروس في علم الأصول ١ : ٢٥١ . التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٢ : ١٧٠ .

- (١٧) انظر : دروس في علم الأصول ١ : ٢٥١ . منتقى الأصول ٤ : ٣٣ .
- (١٨) انظر : العناوين ٢ : ٢٠٢ . دروس في علم الأصول ١ : ٢٥١ . الاجتهاد والتقليد (الخوئي) : ٢٨٩ . التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٢ : ١٧٠ .
- (١٩) منجزات المريض (اليزدي) : ٢٤ . أصول الفقه (المظفر) ٢ : ١٤ . وانظر : تنقيح الأصول : ١٩١ . الاجتهاد والتقليد (الخوئي) : ٣١٦ . القواعد الفقهية (المكارم) ٢ : ٩٨ - ٩٩ .
- (٢٠) الوسائل ٨ : ٣٠٩ ، ب ١٠ من صلاة الجماعة ، ح ٢ .

تقاریر و متابعات

□ إعداد : التحرير

عضوية مجلة فقه أهل البيت ﷺ في - آيسيسكو (ISC) ^(١)

هذا ، وقد هنا البروفسور
جعفر مهاد رئيس القاعدة
الاستشهادية لعلوم العالم الاسلامي
في الرسالة المدير المسؤول لمجلة فقه
أهل البيت (عليه السلام) على حصول المجلة
على هذا الامتياز كما اعتبر
خطواتها في مجال التثقيف
الإسلامي إنجازاً رائعاً .

علماً بأنَّ عمر مجلَّة فقه أهل البيت (عليه السلام) قد تجاوز العقد والنصف ، وأصدرت خلال هذه الفترة ما يربو على الخمسين عدداً .

تمّت المصادقة على عضوية مجلة
فقه أهل البيت (عليه السلام) في القاعدة
الاستشهادية لعلوم العالم الاسلامي
Islamic World Science
Citation Center (ISC)

وقد تمّ ذلك بعد إحرارها
المرتبة العلمية المؤهلة لذلك بحسب
معايير القاعدة الاستشهادية ، جاء
ذلك في الرسالة الموجّهة من قبل
القاعدة والمعونة إلى المدير
المسؤول لمجلة فقه أهل البيت عليه السلام
والمرقمة بـ ١٥٨٨ بتاريخ
١٣٩١/١٠/٢٠ م .

تأسيس جامعة « المسجد » العالمية (٢)

طهران - ايکنا : أعلن رئيس مؤسسة المسجد في إيران حجة

الاسلام والمسلمين « تقي قراءتي »
عن تأسيس جامعة عالمية للمسجد
في إحدى الدول الاسلامية في
المستقبل القريب .

وأفاد مراسل وكالة الانباء
القرآنية العالمية (ايكنا) ، نقلاً عن
مركز أخبار الحوزة ، أن تقي
قراءتي قال : بعد مفاوضات مع
منظمة المؤتمر الاسلامي ، تقرر
تأسيس جامعة عالمية للمسجد في
إحدى الدول الأعضاء في المنظمة .
وأضاف رئيس مؤسسة المسجد :

من أجل تأسيس جامعة المسجد
العالمية قمنا بإعداد فهرست
الكليات التي تقترح أن تكون
موجودة في الجامعة ، مثل كلية
عمارة المسجد ، الادارة ، الحقوق
والإلهيات ، وقدمناه الى منظمة
المؤتمر الاسلامي .

وأشار إلى أن عدّة دول في
منظمة المؤتمر الإسلامي كمصر
وماليزيا أعربت عن استعدادها
وجهازيها لاستضافة وتأسيس
هذه الجامعة .

ألمانيا تفتتح أول بنك إسلامي^(٣)

وهو رجل قانون - تعاطفه مع تطبيق
الشريعة الإسلامية ، والاعتراف
بدورها في رسم الإستراتيجية المالية ،
كاختيار ثالث بديل عن الرأسمالية
والاشتراكية .

وقالت القناة أن سكّان ولاية
« ساكسن » الألمانية وضعوا في
إيداعاتهم وقروضهم ومعاملاتهم

ذكرت قناة التلفزيون الألماني
الأولى أنه سيتم افتتاح أول بنك
إسلامي بمدينة «مانهايم» في شهر
يناير المقبل ، وسيتم افتتاح بنوك
إسلامية أخرى بألمانيا .

ونقلت القناة عن راينهارد لوفلر
عضو الحزب المسيحي الديمقراطي
بالبرلمان المحلي في « شتوتجارت »

المالية الرأي الإسلامي في الاعتبار الأول ، وعمدت البنوك في هذه المدينة على إظهار ذلك للمستثمرين ، حيث لا تواجهها أيّ معوّقات عن تحقيق هذا الأمر .
أمّا صحيفة « زود دويتشه » الألمانية فقد علّقت على رأي نفس العضو البرلماني لوفلر الذي قدّم أوراقاً لخطّة بهذا الشأن طالب فيها وأربعة من أعضاء الحزب المسيحي الديمقراطي وزارة المالية بولاية « بادن فورتمبيرج » بدراسة إمكان تطبيق قواعد الشريعة الإسلامية في التمويل واحترام حظر الفائدة واستخدام المال « الحلال » .

الجدير بالذكر أنه في الدول العربية وبريطانيا يرغب المسلمون في وضع أموالهم في ودائع مالية تتوافق مع الدين الإسلامي ، ومنذ عام ٢٠٠٤ م تمّ تأسيس البنك الإسلامي البريطاني الذي بلغ الآن

تعداد متعامليه ٥٠ ألف عميل . ويعيش في ألمانيا عدد من المسلمين أكثر من الذين يسكنون في بريطانيا ويرغبون في وضع أموالهم أو إجراء معاملاتهم المالية البنكية طبقاً للقواعد الإسلامية ، وتوجد هيئات ألمانية تعمل في الدول العربية مثل البنك الألماني وتستخدم طريقة « حلال » البنكية ، وتبيع شركة مرسيدس سياراتها في هذه الدول منذ فترة أيضاً بطريقة التمويل الإسلامية .

ومن جانبه قال ميشائيل جاسنر الخبير المالي وعضو المجلس المركزي الإسلامي بألمانيا أنه كان يمكن تفادي الأزمة المالية العالمية إذا ما وجد عدد كافٍ من هذه البنوك وأشكال أخرى مثل البنوك الاجتماعية والتي تراعي البعد الأخلاقي في استثماراتها مثل بنوك البيئة الخضراء .

ونفى الخير الألماني وجود
علاقة بين أزمة دبي المالية الأخيرة
والبنوك الإسلامية ، مشيراً إلى أن
أزمة دبي ليس لها علاقة بالبنوك
الإسلامية التي لا تستخدمها دبي
أصلاً .

« قاموس القرآن الكريم » الموسوعة الأكبر في الدراسات القرآنية الشيعية ^(٤)

قم المقدسة - ايكن : يرى مدير
قسم القواميس القرآنية في مركز
العلوم والثقافة الإسلامية
للدراستات أن قاموس القرآن
الكريم الذي أنتجه المركز يعدّ
الموسوعة القرآنية الأكبر على مر
التأريخ الشيعي .

وذكرت وكالة الأنباء القرآنية
العالمية (ايكن) أن مدير قسم
القواميس القرآنية الشيخ « عيسى
زاده » قال : إن نظرة دقيقة
وفاحصة تبين لنا بوضوح أن
الموسوعة القرآنية التي أنتجها مركز
العلوم والمعارف الإسلامية تعدّ

الأوسع في نوعها على مر تأريخ
العلوم لدى الشيعة ؛ وذلك يجعل
منها مشروعاً لا نظير له .

وقال عيسى زاده : إن فريق
العمل درس أكثر من أربعين
قاموساً وموسوعة قرآنية تركها لنا
كبار العلماء خلال مختلف العصور
ليتوصل الى نتيجة مفادها أن لا
معجم من هذه المعاجم يمكن له أن
ينافس هذا المعجم من جهة شموله
على أدق الموضوعات في المجال
القرآني .

وقد أشار عيسى زاده الى أن
العمل على هذا المعجم استغرق ١٣

وقال عيسى زاده : إنَّ الإقبال الأكبر على هذا المعجم أبداه طلبة الجامعات من أجل استخدامه ضمن مصادرهم في الرسائل الجامعية مما يدل على قيمته العلمية مبيناً أنَّ هذا المعجم يعدُّ الأفضل من أجل الاستخدام في الحقول العلمية من قبل الطلبة والباحثين .

عاماً ، وقال : إنَّ المعجم شمل ٣٣ مجلداً تناول ٣٠٠٠ موضوعاً أصلياً وعشرات الآلاف من الموضوعات الفرعية حيث تتضمن أكثر من ١٠٠ ألف إرجاع للنص القرآني وإنَّ ٢٣ مجلداً منه تم إصداره على أن يتم إصدار المجلدات المتبقية خلال الأعوام المقبلة .

ندوة حول « علم تأويل القرآن والنصوص القرآنية » في اسبانيا^(٥)

مقاطعة كاتالونيا الاسبانية ، وذلك في ٢٠ تموز / يوليو .
ونقل المراسل ، أنَّ هذه الندوة هي جزء من المؤتمر العالمي لدراسات الشرق الاوسط الذي يقام في كلية الفلسفة في جامعة برشلونة .

تقام ندوة « علم تأويل القرآن والنصوص القرآنية » باللغة

كاتالونيا - (ايكنا) : تستضيف مقاطعة كاتالونيا الاسبانية أواخر الشهر القادم ندوة حول « علم تأويل القرآن والنصوص القرآنية » .
وأفاد مراسل وكالة الانباء القرآنية العالمية (ايكنا) نقلاً عن موقع « wocmes.iemed » الاعلامي ، أنَّ هذه الندوة تقام في جامعة برشلونة (AUB) في

الانجليزية ويترأسها استاذ جامعة
كاتوليك الاسترالية « اسمائيل
البيرك » ، وتهدف الى دراسة
مختلف أبعاد علم تأويل القرآن
والنصوص القرآنية .
ومن أبرز المواضيع التي تناقشها

الندوة : « التفسير الحديث للقرآن
الكريم باللغة التركية » ، « العودة
الى القرآن » ، « التفسير الحرفي في
الاسلام المعاصر » ، « معرفة
النبي محمد ﷺ في العالم
الحديث » ، و

الهوامش

- (١) صحيفة أفق حوزة [- أفق الحوزة] العدد ٢٤١ : ٨ .
- (٢) وكالة الانباء القرآنية العالمية . رقم الخبر ٥٩٩٤٦٢ . www.iqna.ir/ar
- (٣) موقع الفقه الاسلامي - الفقه اليوم - النشرة الفقهية ليوم الثلاثاء ٥ المحرم ١٤٣١ هـ .
- (٤) وكالة الانباء القرآنية العالمية . www.iqna.ir/ar
- (٥) وكالة الانباء القرآنية العالمية . رقم الخبر ٥٩٩٤٦٢ . www.iqna.ir/ar

قواعد النشر في مجلة

فقه أهل البيت عليه السلام

١ - تستقبل المجلة البحوث الاجتهادية ، والدراسات الفقهية

أو ذات الارتباط الوثيق بالفقه كـ بعض الأبحاث

الأصولية أو الرجالية . ونفضل أن تكون كتابة المقالات

ضمن المحاور التالية :

أ - دراسات فقهية قرآنية .

ب - دراسات فقهية حديثة .

ج - القواعد الفقهية .

د - الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية .

هـ - الفقه المقارن مع الفقه الوضعي .

و - فقه النظريات العامة كالنظرية الاقتصادية .

ز - ما وراء الفقه ، كتتقيد موضوعات المسائل

المستحدثة ، وفلسفة الأحكام .

ح - تأريخ الفقه والفقهاء والمدارس والمناهج الفقهية .

٢ - أن تمتاز الدراسات المقدمة بالأهمية أو الحاجة أو

الجدة على مستوى المنهج أو النتائج .

٣ - أن تكون الدراسات متناسبة مع مستوى المجلة وأهدافها باعتبارها متخصصة في دائرة العلوم الفقهية .

٤ - أن تكون المعلومات المدرجة في المقالات موثقة بدقة ومدعمة بالمصادر المعتبرة .

٥ - ألا تكون المقالات منشورة أو مرسلة للنشر في مطبوعة أخرى .

٦ - للمجلة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر .

٧ - المجلة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسلة إليها ، لذا فالأفضل للكاتب الاحتفاظ بنسخة عن الأصل .

٨ - ترتيب المقالات في المجلة يعتمد على أسس فنية ، وكذا تعيين زمان نشرها .

٩ - للمجلة الحق في إعادة نشر المقالات أو ترجمتها في إصدار آخر إذا ارتأت ذلك ، كما أنّ للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة .

تنبيه :

إنّ ما ينشر في المجلة لا يعبر بالضرورة عن رأي المجلة ولا المشرفين عليها .

القارئ الكريم : إذا كنت راغباً في اقتناء الأعداد القادمة من المجلة فاملاً القسيمة التالية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مجلة فقه أهل البيت

قسيمة الاشتراك السنوي

الاسم :

Name :

العنوان :

Address :

FIQH - U - AHLIL BAIT

قسيمة الاشتراك السنوي

داخل الجمهورية الإسلامية : (٤٠٠٠) 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 داخل البلاد : ١٥١١٠٥٢٢٥٠ - بانك تجارت ايران - شعبة انقلاب - قم

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥ - بانك 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

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. 14- NO. 56 – 2009/ 1430

Kh_ghaffuri@islamicfeqh.com