فقه أهل البيت عليهم السلام

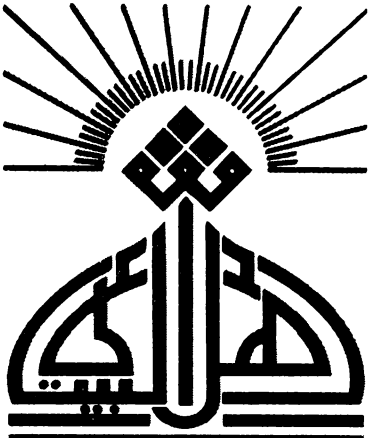
فصليّة فقهيّة متخصّصة محكّمة

- أحكام المقبوض بالعقد الفاسد / ٢
- تغيير الجنس في الشريعة الإسلامية
- مواطن التخيير في السفر ـ دراسة فقهية / ٢
- فلسفة نظام العقوبات في الإسلام / ١
- معالم العلاقة بين القرآن والفقه الإمامي / ١
- قواعد فقهية ـ قاعدة القرعة
- إشكاليات على المنهج الحديثي والرجالي عند الإمامية / ١
- في رحاب المكتبة الفقهية ـ الوسيلة إلى نيل الفضيلة / ١
- موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام / ٢١
- نافذة المصطلحات الفقهية ـ اولو الإربة

٦٥

العدد الخامس والستون ـ السنة السابعة عشرة ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م

شبكة الفكر
alfeker.net



فقه أهل البيت عليهم السلام

فصليّة فقهيّة متخصّصة محكّمة

تصدر عن

مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام

العدد الخامس والستون ـ السنة السابعة عشرة

١٤٣٣هـ / ٢٠١٢م

ISC

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

المشرف العام :

آية الله السيد محمود الهاشمي

رئيس التحرير :

الشيخ خالد الغفوري

هيئة التحرير :

الشيخ عباس الكعبي

الشيخ صفاء الدين الخزرجي

الشيخ حيدر حبّ الله

الشيخ محمد الرحماني

مدير التحرير :

الأُستاذ علي الساعدي

التدقيق :

الشيخ إبراهيم الخزرجي

الشيخ وسام الخطاوي

الإخراج الفني والانترنت :

الأُستاذ محسن القمي

الأُستاذ محمد مهدي الغفوري

المراسلات : تكون باسم رئيس التحرير وعلى العنوان التالي:

الجمهورية الإسلامية الإيرانية قم ـ ص . ب : ٣٧٩٩ / ٣٧١٨٥

تلفكس : +٩٨ ٢٥١ ٧٧٤٤٣٨٧

البريد الالكتروني : Fiqhmag_ar@afiqh.org

محتويات العدد

كلمة التحرير ـ إشكاليات تطبيق الأحكام الفقهية في الدائرة العامة ..... ٥ ـ ٢٠

رئيس التحرير

ـ بحوث اجتهادية ـ

أحكام المقبوض بالعقد الفاسد /٢ ..... ٢١ ـ ٥٤

آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

تغيير الجنس في الشريعة الاسلامية ..... ٥٥ ـ ٦٨

آية الله الشيخ جعفر السبحاني

ـ دراسات وبحوث ـ

مواطن التخيير في السفر ـ دراسة فقهية /٢ ..... ٦٩ ـ ٨٨

الشيخ مهدي دركاهي

فلسفة نظام العقوبات في الإسلام /١ ..... ٨٩ ـ ١١٢

الشيخ أبو القاسم مقيمي حاجي

دراسات مقارنة في فقه القرآن ـ معالم العلاقة بين القرآن والفقه الإمامي /١ ..... ١١٣ ـ ١٥٠

الشيخ خالد الغفوري

محتويات العدد

قواعد فقهية ـ قاعدة القرعة ..... ١٥١ ـ ١٨٦

الشيخ حميد البغدادي

دراسات فقهية حديثية ـ إشكاليات على المنهج الحديثي والرجالي عند الامامية ..... ١٨٧ ـ ٢٢٦

الأُستاذ الشيخ حيدر حب الله

في رحاب المكتبة الفقهية ـ الوسيلة إلى نيل الفضيلة..... ٢٢٧ ـ ٢٥٠

الشيخ خليل الگريواني

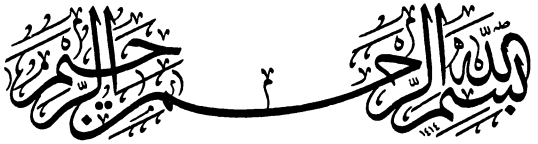
ترجمة : الشيخ ابراهيم الخزرجي

موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام/٢١ / ٢٥١ ـ ٢٦٠

إعداد : التحرير

نافذة المصطلحات الفقهية ـ اولو الإربة ..... ٢٦١ ـ ٢٦٦

إعداد : التحرير



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

التوبة : ١٢٢

إشكاليات تطبيق الأحكام الفقهية في الدائرة العامّة

من الأخطار الكبرى التي واجهت الفقه والشريعة هو تجميد تطبيقهما على الصعيد العامّ . . وكان هذا بداية لفصل الدين عن الحياة العامّة والمجال السياسي . . وازدادت الفجوة شيئاً فشيئاً : فبدأ التجميد من المجال الإداري ثم الاقتصادي ثمّ الثقافي والاجتماعي ثمّ التقنين الجنائي حتّى انحسر الفقه في حدود الأحوال الشخصية والقانون المدني . . وهذا أيضاً لم يستمرّ بل أخذت أخيراً التعديلات والتغييرات المستمرّة تطال هذا المجال أيضاً . . فصار نظام الأُسرة أُسساً وتعاملاً نظاماً مهدّداً الى حدّ بحيث أصبحت مسألة تطبيق الإسلام من الأحلام الأُسطورية . .

وهذه الإشكالية المثارة ليست أُحادية البعد . . بل هي ذات أطراف :

الطرف الأوّل : النظام السياسي الحاكم الذي يستهدف تطبيق الشريعة الإسلامية . . فمستوى جدّية النظام الحاكم واهتمامه بهذا الأمر يكون مؤثّراً في تحديد مدى حدّة هذه الإشكالية وخفّتها . .

الطرف الثاني : الأرضية الاجتماعية المقتنعة بالشريعة وقوانينها . . فكلّما اشتدّت قناعة الجماهير بقدرة الشريعة والفقه الإسلامي على خوض المجال التقنيني برزت ضرورة الحلّ . .

الطرف الثالث : مدى مواكبة الشريعة لمتطلّبات الحداثة . .

فحينما يثبت مصداقية الشريعة في حلّ القضايا الجديدة ولو كانت جزئية كلّما صارت أقدر على خوض المجال التقنيني . .

الطرف الرابع : الصياغة القانونية للشريعة . . وبعبارة أُخرى تقنين الفقه . . فإنّ حالة التبعثر في بيان الأحكام وحالة التعامل مع الوقائع الجزئية كلّما طغى على طبيعة البحث والخطاب الفقهي كلّما صار أبعد عن الحالة التقنينية والتي تتطلّب امتلاك رؤى كلّية وعامّة تحكم الجزئيات المتفرّقة وتسمو فوقها . .

إنّ تناثر الأحكام الشرعية هنا وهناك وغياب المضمون الذي يُعالج النظام العامّ وكذلك غياب القالب والصياغة القانونية للأحكام كلّ ذلك ليساهم في ضعف القدرة على التقنين الفقهي . .

تحديد طبيعة العلاقة بين الفقه والقانون وأشكالها ؟

إنّ تحديد نمط هذه العلاقة يختلف باختلاف المجالات الممكنة لها :

المجال الأوّل : تحديد كيفية تنفيذ وإجراء الأحكام . . وهذا يكون على نحوين : فتارة يكون للفقه نظر خاصّ تُجاه عملية التفيذ من قبيل : كيفية إقامة الحدود . . وفي هذا النحو لا بدّ من إحراز التطابق بين الفقه والتقنين . . وتارة لا يكون للفقه نظر خاصّ أو له نظر لكن لا على نحو الانحصار أو الإلزام كتفكيك المحاكم بحسب نوع الدعوى وطبيعة المرافعة . . وهنا يُكتفى عادة بمجرّد عدم المخالفة بين الفقه والقانون ولا يُشترط المطابقة بينهما . .

المجال الثاني : تحديد الموقف في الحالات الطارئة والمؤقّتة من قبيل : الإجراءات الحكومية المؤقّتة عند حدوث الأزمات في البلد أو لدى إبرام معاهدة أو اتّفاقية مع بلد آخر . . فهنا لا بدّ من مراعاة المصلحة العامّة للبلد والمجتمع في هذا النحو من الإجراءات . .

المجال الثالث : تحديد الموقف والرؤية تُجاه واقعة قانونية أو ظاهرة اجتماعية كتنظيم قوانين الأحوال الشخصية نظير الموقف تُجاه العلاقة الزوجية وأصل نشوئها وما يترتّب عليها من آثار وواجبات وحقوق . . وسوف نعقد الكلام في هذا المجال لا بشكل مُطلق بل على أساس إرسائه على فرضية أنّ عملية سنّ القوانين تتمّ في بلد إسلامي حكومة وشعباً . . أي كون الأغلبية فيه للمسلمين . . وحينئذٍ نقول : إنّ الملاك في مشروعية التقنين والعلاقة بينه وبين الفقه يُمكن أن تُفترض بـأحد الأشكال التالية :

الشكل الأوّل : كون الملاك كلّ الملاك في المشروعية تؤمّنه عـلاقة التطابق التامّ بين الصيغة القانونية والمضمون الفقهي . .

وهذا أضيق الأشكال المتصوّرة . . فمثلاً سنّ قانون التجارة الحرّة وإباحة استيراد البضائع التي يحتاجها الناس وتصديرها والبيع والشراء يُعتبر في نفسه قانوناً صحيحاً لأنّه يتطابق تماماً مع الأحكام والقواعد والمصادر الشرعية من قبيل قاعدة « سلطنة الناس على أموالهم » [١] وقاعدة « مشروعية البيع » [٢] و « مشروعية التجارة عن تراض » [٣] وكذلك منع ما حرّمته الشريعة كالتجارة بالخمر والمخدّرات ولحم الخنزير والتعامل الربوي . . ويظهر امتياز هذا النمط من العلاقة بجلاء في مجال سنّ قوانين الأحوال الشخصية التي يغلب عليها الطابع التعبّـدي والتوقيفي كأحكـام النكاح والطـلاق والنسب والإرث . .

ولا يُتوهّم أنّ هذا الشكل جامد بالمرّة وخالٍ من أيّة مرونة . . بل يُمكن أن يُعطى مستوى من المرونة كإلحاقه بموادّ مكمّلة كالنصّ على استثناء بعض الموارد فلا يكون المقنّن مكتوف اليدين تماماً . .

الإشكاليات :

ولكن قد يُواجه هذا النمط جملة من الإشكاليات الأساسية .. منها :

الإشكالية الأولى : إنّ هذا الشكل المتصوّر من العلاقة ربّما يرى نفسه أمام ثروة نصوصية ومساحة أحكامية واسعة تُسعفه في عملية سنّ القانون في بعض المجالات كمجال الأحوال الشخصية .. وأمّا في غيره من المجالات حيث لا فتاوى ولا نصوص تتعرّض بنفي ولا إثبات فلا قدرة لسنّ القانون ..

الجواب :

إنّه بالإمكان أن يُقال : إنّ فتح باب الاجتهاد في الشريعة المقدّسة قد يسدّ أيّة نقطة فراغ تُواجه المقنّن .. سيما على بعض المباني الأُصولية السنّية المرنة كالاستحسان والاستصلاح والقياس ..

بل يُمكن القول بإمكان حلّ هذه الإشكالية طبقاً لرؤية الفقه الإمامي أيضاً .. وذلك في ضوء مبدأ ولاية الفقيه المطلقة .. بيد أنّ هذا التكييف في واقعه خروج عن الفرض .. ومقتضاه نبذ الشكل الأوّل وانتخاب أحد الشكلين الآخرين الثاني أو الثالث ..

الإشكالية الثانية : إنّ هذا الشكل من العلاقة جامد بالمرّة وخالٍ من أيّة مرونة .. وعاجز عن مواكبة تطوّر الحياة المدنية ومتطلّباتها من جهة وعاجز عن حلّ المشكلات الواقعية من جهة أُخرى ..

الجواب :

إلا أنّه يُمكن أن يُعطى مستوى معيّن من المرونة كإلحاق القانون بموادّ مكمّلة كالنصّ على استثناء بعض الموارد الخاصّة أو في الحالات الطارئة .. فلا يكون المقنّن مكتوف اليدين تماماً ..

الإشكالية الثالثة : إنّ مقتضى ذلك أن يقتصر سنّ القوانين

على الفقهاء بالشريعة والمجتهدين في المجال الفقهي فحسب . . وهذا لا يتلاءم مع واقع العضوية في المجالس التشريعية فعلاً . .

الجواب :

إلا أنّ هذه المشكلة بالإمكان حلّها بسهولة من خلال تعيين لجنة من الخبراء بالشريعة كسائر اللجان المختصّة في مختلف المجالات كاللجان الاقتصادية والسياسية والحقوقية الموجودة عادة في المجالس التشريعية والمتعارفة في العالم لدراسة اللوائح المقدّمة قبل المصادقة عليها أو لتعديل الموادّ القانونية . . أو من خلال إشراف لجنة عليا تقوم بتقويم القوانين الصادرة واقتراح التعديلات عليها من أجل أن تُحرز مطابقتها مع الشريعة . .

وعمل اللجنة الفقهية المقترحة هذه ـ سواء أكانت في عرض سائر اللجان أو كانت لجنة عُليا ـ هو عمل علمي تخصّصي دقيق وخطير وحسّاس ومعقّد للغاية وفي منتهى الصعوبة . . ويحتاج إلى خبروية بل هو أصعب من العمل الاجتهادي التقليدي بكثير . .

ونُنبّه على أنّ هذه الإشكالية المذكورة والحلّ المقدَّم لها لا يختصّان بهذا الشكل . . بل يعمّان الشكلين الثاني والثالث ، ويعمّ أيّة صيغة أُخرى ممكنة في المقام . . فإنّ الاستعانة بالمختصّين والخبراء بالشريعة وفقهائها شرط أساسي لتحديد الموقف الفقهي تُجاه أيّة قضية كانت ، مهما كان الطابع العامّ للنظام ومهما كانت الصياغة الدستورية ما دامت السمة الإسلامية مثبّتة . .

الشكل الثاني : كون الملاك ـ أي ملاك في شرعنة القوانين فقهياً ـ تؤمّنه علاقة عدم التعارض بين الفقه والقانون فحسب . . أي ما لم يكن هناك تحريم لحلال شرعي أو تحليل لحرام أو منع لواجب فيكتسب القانون مشروعية حينئذٍ سواء أكان هناك نصّ

أو فتوى شرعي موافق ومنطبق مع القانون أو لا . . وهذا الشكل من العلاقة أوسع من الشكل الأوّل وأكثر مرونة منه كما هو واضح . . وبعبارة أُخرى : إنّ المقنّن يتحرّك في دائرة المُباحات الشرعية . . فيُمكنه التصدّي لجعل الحظر أو الإلزام فيما هو مباح فقهياً . . ولا يخفى سعة دائرة المباح الشرعي سواء حصرناه في خصوص المُباح بالمعنى الأخصّ وهو ما خلا من الرجحان في الفعل والترك أو وسّعناه وقصَدنا المُباحَ بالمعنى الأعمّ الخالي من الإلزام وإن اشتمل على الرجحان والذي يستوعب حتّى المستحبّات والمكروهات كما هو الملحوظ في هذا الاتّجاه . .

الإشكاليات التي تواجه الشكل الثاني من العلاقة :

الإشكالية الأُولى : إنّ هذا الشكل المفترض من العلاقة بين القانون والفقه على الرغم من كونه يتضمّن امتيازاً وهو عدم كونه مُخالفاً مع الشريعة . . إلا أنّه ليس له أيّ نَسَب بالشريعة . . فإنّه يقع في موازاتها وعرضها فلا يُمكن حينئذٍ وصفه بالإسلامي . .

الجواب :

ويُمكن الإجابة على هذه الإشكالية بأنّنا لسنا بصدد الإفتاء وبيان الحكم الشرعي للمكلّفين ـ والذي هو من مهامّ الفقيه والمُفتي ـ كي نحتاج الى حجّة في إسناد الفتيا الى الشارع . . بل نحن نُمارس التقنين خارج دائرة الشريعة ومن دون نسبتها الى الشارع . .

المناقشة :

ولكن انتفاء الصلة بين القانون والشريعة يقتضي عدم صحّة وصفه بكونه إسلامياً . . ويستلزم افتراض أنّ ثمّة مساحة تشريعية مهمّة وواسعة قد أُهملت بالكامل في الشريعة الإسلامية . .

الإشكالية الثانية : إنّ لازم إقرار هذا النمط من التشريعات هو

لازم باطل . . فإنّه يقتضي الإقرار بنقص الشريعة وعدم كمالها . . فجاءت التقنينات البشرية لتُكمّل وتسدّ هذا النقص فإنّها تُجعل ـ كما يدّعى ـ لحلّ مشكلة أو لتحقيق مصلحة للفرد والمجتمع . .

الجواب :

ويُمكن أن يُجاب : بأنّ جعل الإباحة في الفقه معناه أنّ الشريعة قد حدّدت عن تعمّد وقصد عدّة مساحات وقسّمتها : فبعضها جعلت فيها الإلزام ومساحات أُخرى لم تجعل فيها الإلزام . . ومقتضى ذلك أنّنا نُمارس حقّنا الذي حدّدته الشريعة فننتخب الفعل إن شئنا أو الترك . . فلا يُنتج هذا الإقرارَ بنقص الشريعة . . بل هو مماشاة معها وإذعان لتشريعاتها وتسليم بأحكامها . .

الإشكالية الثالثة : إنّ جعل الإلزام بالفعل أو الترك وإن بدا منه بحسب الرؤية الساذجة عدم المنافاة بين القانون والشريعة لكن لو تأمّلنا فيه بدقّة وتعمّق لانكشف لنا التنافي أيضاً بينهما . .

وذلك لأنّ الإلزام والإيجاب هو سمة وضعها المقنّن لملاك يراه في حين أنّ الشارع لم يرَ وجود أيّ ملاك للإلزام فحكم على المتعلّق بالإباحة وأوكل أمر انتخاب الفعل أو الترك بيد الإنسان إن شاء فعل وإن شاء ترك . . بل قد تكون الإباحة في نفسها ملاكاً بنظر الشارع في بعض الموارد . . وهذا ما يُعبّر عنه بالإباحة الإقتضائية . . فتكون المصلحة موجودة في كون المكلّف مُطلق العنان وحرّاً ، لا مُجرّد خلوّ المتعلّق من مصلحة الفعل أو الترك . .

الجواب :

والجواب يتألّف من مقدّمتين :

المقدّمة الأُولى : أنّ الإنسان ما دام يُمكنه انتخاب أحد الطرفين : إمّا الفعل أو الترك ولو للحظة فيُمكنه أن يُطيل من مدّة هذا

الانتخاب ولو لعدّة سنين أو يوسّعه الى أجل طويل غير مسمّى . .

المقدّمة الثانية : أنّه لا فرق بين أن يُمارس الإنسان انتخاب أحد الطرفين ـ أي الفعل أو الترك ـ بنفسه بصورة مباشرة أو من خلال تفويضه للغير بصورة غير مباشرة ولو مع تعدّد الوسائط والوكلاء والنوّاب . . فيتمّ الانتخاب من قِبل الواسطة المفوّضة الـذي هو بمنـزلة الوكيل والنائب في ذلك المجلس التشريعي . .

إذن . . فما ينتخبه النائب والوكيل من الإلتزام بالفعل أو الترك هو مستند الى إرادة المنوب عنه . . فيُعدّ اختياراً من قِبله وإن كان عبر الواسطة . . وهذا نظير ما يفعله المكلّف في خلق إلتزام وتعهّد جديد على نفسه كمـا فـي حـالات النذر واليمين والعهد . .

الشكل الثالث : كون الملاك في العلاقة بين القانون والفقه تؤمّنه علاقة الانسجام والانطباق التامّين بين القانون والشريعة . .

والمُراد بهذا الشكل عدم الاكتفاء بمجرّد عدم المعارضة بين القانون وبين النصّ والفتوى الشرعي . . بل لا بدّ من إثبات انسجام القانون وانطباقه مع أهداف الشريعة ومقاصدها العامّة أو مع قيمة أخلاقية لها أو مفهوم عقَدي لها . . ويُمكن التعبير عن ذلك بوجود مبدأ شرعي فوقاني حاكم على القانون الذي يُراد سنّه . . وهذا الشكل من العلاقة يُمثّل حالة وسطى بين الشكلين الأوّل والثاني . . فهو أوسع من الشكل الأوّل وأضيق من الشكل الثاني . .

ما هي الأُسس لتحديد شكل العلاقة بين الفقه والقانون؟

وسنُحاول دراسة المعايير الشرعية لمعرفة أيّ شكل من هذه الأشكال من العلاقة بين الفقه والقانون هو المتناسب معها . . وبعبارة أُخرى : نحاول استنباط شكل العلاقة في ضوء المعايير الشرعية . . وهذه المعايير ليست كلّها في مستوى واحد فهي على

مستويين : الأوّل : مصادر الشريعة الأوّلية .. والثاني : منتوجات تلك المصادر التي تمخّضت عنها عمليات الاجتهاد الفقهي كافة ..

المعيار الأوّل : مبدأ حصر التشريع والتقنين بالله تبارك وتعالى

١ ـ دلّت على ذلك آيات عديدة ، منها : قوله تعالى : ﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمْ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ * وَرَبُّكَ يَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ * وَهُوَ اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الأُولَى وَالآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ (٤) فإنّ هذا النصّ القرآني الشريف حصر الحكم بالله وحده فقط وفقط .. ولا حق في التشريع لأيّ أحد سواه ..

كما أنّ بعض الآيات الكريمة حظرت الحكم بغير ما أنزل الله ونعتت من يعمد الى ذلك بأقبح النعوت وأبغض الأوصاف الى الله .. وهي الكفر والظلم والفسق .. كقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْكَافِرُونَ ﴾ (٥) وقوله : ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الظَّالِمُونَ ﴾ (٦) وقوله : ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْفَاسِقُونَ ﴾ (٧) ..

ولم يكتفِ القرآن ببيان ذلك .. وإنّما عدّ التحاكم والتقاضي إلى غير الله منافياً مع مبدأ الإيمان بالله وبربوبيته .. قال الله تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلاَلاً بَعِيداً ﴾ (٨) ..

٢ ـ الفتاوى المُصرّحة بحرمة التقاضي إلى الجائرين .. قال السيد اليزدي : « لا يجوز الترافع الى قضاة الجور اختياراً ... » (٩) ..

الإستنتاج : إنّ هذا المعيار يُثبت الشكل الأوّل من أشكال العلاقة المتقدّمة .. لأنّه يُقيّد حركة الإنسان بمدار الشريعة وأحكامها ..

المناقشة :

إنّه لا كلام لنا حينما يوجد حكم شرعي في الواقعة أنّه يجب الإلتزام به ولا يسوغ إهماله . . أمّا حينما لا يوجد حكم واضح فهل يا تُرى نُعطّل حركة الحياة ؟ أو نترك المجتمع يعيش الفوضى وضعف النظم ؟! وهـل ترضى الشريعة وصاحبها بـذلك أم لا ؟!

المعيار الثاني : مبدأ الاجتهاد المنفتح وإطلاق يد الفقيه والمجتهد وهذا ما يُستفاد من بعض ما ورد في السنّة الشريفة من أحاديث : نظير حديث معاذ بن جبل : عندما بعثه النبي ﷺ الى اليمن قاضياً فإنّه قال له : كيف تقضي ؟ قال : بكتاب الله عزّ وجلّ . قال : فإن لم يكن [= لم تجد] ؟ قال : فبسنّة رسول الله ﷺ قال : فإن لم يكن [= لم تجد] ؟ قال : اجتهد رأيي (ولا آلو) [= أستأذن جلسائي] [١٠] فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال : الحمد لله الذي وفّق رسول الله ﷺ لما يحبّ [يرضى] رسول الله ﷺ[١١] . .

ويُمكن تقريب الإستدلال بما يلي :

أولاً : دلّ هذا الحديث على أنّ اجتهاد معاذ كان في حالة فقدان النصّ الشرعي مـن الكتاب والسنّة . . وليس هـو اجتهاداً بدوياً . .

ثانياً : إنّ مقتضى ممارسة الاجتهاد حال فقدان النصّ عدم المعارضة مع النصّ الشرعي . . وإلا فلا يكون الاجتهاد مشروعاً . .

ثالثاً : لقد أقرّ النبي معاذاً على ما أبداه من منهج في القضاء . . بل أبرز ﷺ رضاه بذلك وشكـر الله على هـذا التوفيق لأصحابه . .

رابعاً : إنّ الاجتهاد الشرعي في مثل هذه الحالة يكون مشروعاً أي يصحّ نسبته الى الشريعة حينئذٍ . . لكونه ممضى من قِبلها . .

خامساً : إنّ المفهوم من الاجتهاد في هذا الحديث هو ما إذا وقعت ممارسة الاستنباط خارج دائرة النصّ الشرعي لا داخله . .

سادساً : إنّ مشروعية الاستنباط خارج دائرة النصّ تدلّ بالأولوية على مشروعية التقنين خارج دائرة النصّ الشرعي . .

ثانيهما : إنّ تقرير النبي ﷺ لقول معاذ ورضاه به يصلح للاستدلال باعتبار أنّ الإقرار من السنّة . . فهو استدلال بالسنّة . .

الإستنتاج : إنّ هذا المعيار المذكور يُثبت الشكل الثاني . . فإنّ حركة التقنين في دائرة المُباح لا تُحدث معارضة مع التشريع . .

المناقشة :

إنّ حديث معاذ ضعيف سنداً [١٢] ومن حيث الدلالة أيضاً [١٣] . .

المعيار الثالث : مبدأ ملء المنطقة المرنة في الشريعة الإسلامية

إنّ شريعتنا بما فيها من أحكام مختلفة تشتمل على جانبين :

أحدهما : يُشكّل منطقة ثابتة قد مُلئت بصورة منجّزة لا تقبل التغيير والتبديل بما صدرت من نصوص قرآنية ونبوية . .

والآخر : يُشكّل منطقة مرنة قد أُوكل أمر ملئها الى وليّ الأمر يملؤها وفقاً للظروف الحياتية والزمانية والمكانية ولكن عملية الملء ليست حرّة ومطلقة ومجرّدة من أيّ قيد . . بل إنّها تتحرّك في ضوء الأهداف العامّة المحدّدة للشريعة ومقتضياتها الزمكانية . .

ومن هنا تجد القرآن الكريم قد طرح في أكثر من موضع ثلاث مراكز للحاكمية المشروعة وبتبعها الطاعة . . وهذه المراكز هي :

المركز الأوّل : حاكمية وطاعة الله سبحانه وتعالى . . كما في قوله جلّ وعلا : ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ [١٤] . .

المركز الثاني : حاكمية وطاعة رسول الله ﷺ . . من قبيل قوله سبحانه وتعالى : ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلاَغُ الْمُبِينُ ﴾ [١٥] . .

المركز الثالث : حاكمية وطاعة وليّ الأمر كقوله : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ (١٦) . .

والسؤال المثار في المقام هو : كيف تتناسب هذه التعدّدية الثلاثية في الحاكمية والطاعة مع كون التوحيد هو قوام الشريعة الإلهية سيّما شريعتنا الإسلامية ؟ فهل ثمّة تهافت في ذلك أم ماذا ؟

الجواب :

إنّ بين هذه المراكز الثلاثة المذكورة طولية . . وليست هذه الطولية تشريفية قائمة على أساس الاحترام والتقديس المحض بل هي طولية في المنشأ والآثار . . وتصوير هذه الطولية كالتالي :

أمّا بالنسبة الى الطولية بين المركزين الأوّل والثاني فهي واضحة . . لابتنائها على كون الدور المرسوم للنبي ﷺ أنّه مبلّغ عن الله سبحانه وتعالى . . فلا يُشرّع من عنده لا عمداً ولا سهواً . .

أمّا امتناع التشريع من عند نفسه ﷺ عمداً فلأنّ التشريع من عند نفسه خلاف الأمانة والاستقامة المطلوبين منه والثابتين له . . فإنّه يكون افتراءً على الله سبحانه . . مُضافاً إلى نفي القرآن لذلك وبلهجة شديدة جدّاً في عدّة نصوص . . منها : قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ * لأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ ﴾ (١٧) ، وأيضاً قوله تعالى : ﴿ وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى * وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى * ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى * وَهُوَ بِالأُفُقِ الأَعْلَى ﴾ (١٨) . .

وأمّا امتناع التشريع سهواً فقد دلّ عليه قوله تعالى : ﴿ عَالِمُ الْغَيْبِ فَلاَ يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَداً * إِلاَّ مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ

مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَداً * لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالاَتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً ﴾ (١٩) . .

وأمّا طولية المركز الثالث بالنسبة الى المركزين الأوّل والثاني فهو بلحاظ كون ولاية الأمر والإدارة العامّة موقعاً إجرائياً وتنفيذياً لكلّ ما يصدر عنهما . . وهذا هو الخيط الذي يُحقّق الطولية وهو الـذي يُبرّر وجود هذا المركز الثالث في الشريعة . .

ومن المعلوم أنّ ما يصدر عن الله سبحانه ورسوله الأكرم ﷺ أي المركـزين المتقدّمين الأوّل والثاني يكون على نحوين كما ذكرنا :

النحو الأوّل : التشريع الثابت والذي تضمّه الكثرة الكاثرة من الآيات والأحاديث . . وهذا الجانب مهما تصوّرناه كثيراً فهو محدود بالتالي ولا يكاد يفي بمتطلّبات الحياة المتغيّرة والمتطوّرة . . إذن لا بدّ أن يكون ثمّة سبيل آخر بديل لتغطية ما يحدث في طول عمود الزمان من مستجدّات حياتية ونوازل مختلفة . . وهذا يُمكن تأمينه من خلال الجانب الثاني من التشريع . .

النحو الثاني : التشريع المرن . . فقد وضعت الشريعة مجموعة من المؤشّرات العامّة التي تُلقي الضوء على كيفية ملء المنطقة المرنة من قِبل وليّ الأمر ملأً بشكل يتناسب مع الأزمنة والأمكنة والظروف المتفاوتة . . وليس المراد من عنوان (وليّ الأمر) لحاظه بما هو شخص وفرد . . بل لحاظه بما هو جهة وشخصية حقوقية ولحاظه بما هو جهاز حكومي يُمارس السلطة والإدارة للمجتمع وتطبيق الشريعة بمـا يملك من امتدادات ومؤسسات ودوائـر . . وأمّا ما هي تلك المؤشّرات فهذا ما يتوقّف على عقد دراسة مفصّلة بهذا الشأن . . بل عقد عدّة دراسات مختلفة كلّ منها يتناسب

مع المجال الذي يُراد التقنين فيه . . فنحن نحتاج الى تعيين المؤشّرات العامّة للشريعة في المجال الاقتصادي والسياسي والتعليمي والتربوي والعسكري والثقافي وغيرها . . هذا ، وقد قدّم المفكّر الإسلامي الكبير الشهيد محمّد باقر الصدر أُطروحة رائعة بهذا الشأن في تعيين المؤشّرات العامّة للتشريع في المجال الاقتصادي (٢٠) . . وهي محاولة تعدّ الأُولى من نوعها وهي بحاجة الى عملية تقويم وتطوير وتكميل . . ويُمكن الإفادة منها كنموذج قابل للتعميم على مجالات حياتية متنوّعة أُخرى . .

الإستنتاج : إنّ هذا المعيار يُثبت الشكل الثالث من أشكال العلاقة فإنّ مجرّد كون التقنين لا يتعارض مع الشريعة وكونه يُحقّق جلب مصلحة للأُمّة أو يدفع عنها ضرراً كلّ هذا لا يكفي في شرعنة القوانين . . ما لم يوجد خيط رابط يربط التقنين بالشريعة إمّا على نحو التفصيل كما هو الحال في الأحكام الثابتة وإمّا على نحو الإجمال وهذا ما يتمثّل بالمؤشّرات العامّة . . وإلا فلا علاقة للتقنين بالشريعة . . ولا مشروعية له وفقاً لهذا المعيار الثالث . .

﴿ وَقُلْ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ﴾

. . ولا حول ولا قوة إلا بالله . .

رئيس التحرير

الهوامش

(١) انظر : البقرة : ٢٧٥ .

(٢) انظر : ابن أبي جمهور الأحسائي ، محمّد بن علي بن إبراهيم ، عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث النبوية ، مطبعة سيد الشهداء عليه السلام ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م ، ١ : ٢٢٢ ، ح ٩٩ . وانظر : المجلسي ، محمّد باقر ، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار ، مؤسّسة الوفاء ـ بيروت ، ط ٣ / ١٤٠٢ هـ = ١٩٨٢ م ، ٢٧٢ ، ح ٧ ، وأوّل الحديث : « إنّ الناس ... » .

(٣) انظر : النساء : ٢٩ .

(٤) القصص : ٦٨ ـ ٧٠ .

(٥) المائدة : ٤٤ .

(٦) المائدة : ٤٥ .

(٧) المائدة : ٤٧ .

(٨) النساء : ٦٠ .

(٩) الطباطبائي اليزدي ، محمّد كاظم ، العروة الوثقى ، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ١ / ١٤١٧ هـ ، ٦ : ٤٢٤ ، م ٢ .

(١٠) أُنظر : الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الخلاف ، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم / ١٤١٥ هـ ، ٦ : ٢٠٩ .

(١١) أُنظر : الشيباني ، أحمد بن حنبل ، مسند أحمد ، مؤسسة التاريخ العربي ـ بيروت ، ط ١ / ١٤١٢ هـ = ١٩٩١ م ، ٥ : ٢٣٠ و ٢٣٦ . البيهقي ، أحمد بن الحسين ، السنن الكبرى ، دار الفكر ـ بيروت / بدون تاريخ ، ١٠ : ١١٤ . الترمذي ،محمد بن عيسى ، سنن الترمذي ، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت / ١٣٧٥ هـ = ١٩٣٨ م ، ٢ : ٢٩٤ ، ح ١٣٤٢ . الدارمي ، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام ،

سنن الدارمي ، دار الفكر ـ بيروت / بدون تاريخ ، ١ : ٦٠ . النووي ، أبو زكريا محيي الدين بن شرف ، المجموع ، دار الفكر / بدون تاريخ ، ٤ : ٢٠ .

(١٢) فإنّ هذا الحديث لم يروه إلا الحارث بن عمرو ، وهو مجهول لا ندري مَن هو ؟ والحارث رواه عن رجال من أهل حمص لم يسمّهم عن معاذ ابن جبل . [أُنظر : ابن حزم الأندلسي ، علي بن أحمد بن سعيد ، المحلّى ، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت / بدون تاريخ ، ١ : ٦٢] .

(١٣) لقد بحثنا هذا الحديث في كلمة تحرير مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام : العدد (٥١) سنداً ودلالة .

(١٤) آل عمران : ١٣٢ .

(١٥) المائدة : ٩٢ . وانظر : آل عمران : ٣٢ . الأنفال : ١ ، ، ٢٠ ، ٤٦ . النور : ٥٤ . محمّد : ٣٣ . المجادلة : ١٣ . التغابن : ١٢ .

(١٦) النساء : ٥٩ .

(١٧) الحاقّة : ٤٤ ـ ٤٧ .

(١٨) النجم : ١ ـ ٧ .

(١٩) الجنّ : ٢٦ ـ ٢٨ .

(٢٠) الصدر ، محمّد باقر ، الإسلام يقود الحياة (المطبوع ضمن المجموعة الكاملة للشهيد الصدر) ، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت / ١٤١٠ هـ = ١٩٩٠ م ، ١٢ : ٤٥ .

أحكام المقبوض بالعقد الفاسد

القسم الثاني

❑ آية الله السيد كاظم الحسيني الحائري

تقدّم في القسم الأوّل من هذه الدراسة بحث حكمين من أحكام المقبوض بالعقد الفاسد ، وهما : الضمان ووجوب الردّ . . وأمّا في هذا القسم فسوف يتمّ بحث الحكم الثالث ، وهو : ضمان المنافع المستوفاة للمبيع . . وأيضاً يتناول البحث حكم المنافع غير المستوفاة . . وأيضاً ضمان المثلي بالمثل والقيمي بالقيمة . .

الحكم الثالث : ضمان المنافع المستوفاة للمبيع .

قال الشيخ الأنصاري : « إنّه لو كان للعين المبتاعة منفعة استوفاها المشتري قبل الردّ كان عليه عوضها على المشهور ، بل ظاهر ما تقدّم من السرائر من كونه بمنزلة المغصوب : الاتّفاق على الحكم »[١] .

وقد استدلّ الشيخ على ذلك بحديث : « لا يحلّ مال امرئ مسلم إلا بطيبة نفسه »[٢] .

وممّا يلفت النظر أنّ الشيخ ترك هنا الاستدلال بالرواية الأُخرى ، وهي رواية : « لا يحلّ لأحد أن يتصرّف في مال غيره بغير إذنه »[٣] .

وكأنّ السبب في ذلك : أنّه يرى أنّ « لا يحلّ التصرّف » لا يدلّ على أكثر من حرمة التصرّف ، أمّا الضمان فلا يُفهم منه ، فهذا الحديث كان نافعاً في إثبات وجوب ردّ المبيع مثلاً ، لكنّه لا ينفع في إثبات ضمان المنافع المستوفاة .

أمّا حينما يُنسب نفي الحلّ إلى ذات المال لا إلى التصرّف فيه كما هو الحال في حديث « لا يحلّ مال امرئ مسلم إلا بطيبة نفسه » فتصبح الدلالة أوسع من مجرّد الحرمة التكليفيّة ، أي تشمل الحرمة والضمان .

ولكن الصحيح ما أفاده السيّد الخوئيّ ﵀ من أنّ نفي الحلّ عن المال أيضاً يعني نفي حلّ التصرّف فيه ، وليس الضمان [٤] .

نعم ، يدلّ حديث « على اليد » [٥] على الضمان ، ولكن قال السيّد الخوئيّ ﵀ : « إنّه ـ مُضافاً إلى سقوطه سنداً ـ يختصّ بالأعيان ؛ لأنّ قوله : « حتّى تؤدّيه » ظاهر في أداء نفس المأخوذ ، والمنافع غير قابلة بعد أخذها للأداء بنفسها » [٦] .

نعم ، استدلّ السيّد الخوئيّ ﵀ على ضمان المنافع المستوفاة للمبيع تارة بلغة قيام السيرة العقلائيّة على ضمان المنافع المستوفاة ولم يردع عنها الشارع [٧] .

وأُخرى بلغة الاستشهاد بقاعدة (من أتلف مال الغير فهو له ضامن) ، والإتلاف يعمّ ما كان بالاستيفاء أو بغيره ، وهذه القاعدة متصيّدة من عدّة موارد ثبت في الفقه فيها الضمان .

وهذا المطلب أُشير إليه في التنقيح [٨] ، وأوضحه في مصباح الفقاهة للتوحيديّ بتعبير أوفى ؛ إذ قال : « قاعدة (من أتلف) وإن لم تذكر في رواية خاصّة ، ولكنّها قاعدة متصيّدة من الموارد الخاصّة التي نقطع بعدم وجود الخصوصيّة لتلك الموارد . وعليه فتكون هذه القاعدة متّبعة في كلّ مورد تمسّ

بها الحاجة ، والموارد التي أُخذت منها هذه القاعدة هي الرهن والعارية والمضاربة والإجارة والوديعة وغير ذلك من الموارد المناسبة لها ؛ فإنّه قد وردت فيها الأخبار الكثيرة الدالّة على أنّ إتلاف مال الغير موجب للضمان » [٩] .

إذن ، فإلى هنا ثبت المقتضي لضمان المنافع .

وبعد ذلك تصل النوبة إلى البحث عمّا يمنع عن تأثير هذا المقتضي ، وهي قاعدة (الخراج بالضمان) ، فقد نقل الشيخ الأنصاريّ رحمه الله [١٠] عن صاحب الوسيلة [١١] نفي ضمان المنافع المستوفاة محتجّاً بأنّ الخراج بالضمان كما في النبويّ المرسل [١٢] . وتفسيره : أنّ من تقبّل ضمان شيء لنفسه فخراجه له بسبب الضمان أو في مقابل الضمان ، والمشتري قد أقدم على ضمان المبيع وتقبّله على نفسه بتقبيل البائع وتضمينه إيّاه على أن يكون الخراج له مجّاناً ، والضمان ثابت حتّى في حال الفساد ، فالخراج له أيضاً حتّى في حال الفساد .

قال الشيخ الأنصاريّ رحمه الله : « وهذا المعنى ـ يعني معنى الخراج بالضمان ـ مستنبط من أخبار كثيرة متفرّقة ، مثل قوله عليه السلام ـ في مقام الاستشهاد على كون منفعة البيع في زمان الخيار للمشتري ـ : « ألا ترى أنّها لو أُحرقت لكانت من مال المشتري » ، ونحوه في الرهن وغيره » [١٣] .

أقول : كأنّه رحمه الله يُشير بما ورد في مورد خيار المشتري إلى أحد حديثين :

أ ـ إمّا إلى حديث الشيخ الطوسيّ رحمه الله بإسناده عن الحسين بن سعيد عن صفوان عن إسحاق بن عمّار قال : حدّثني من سمع أبا عبد الله عليه السلام وسأله رجل وأنا عنده فقال : رجل مسلم احتاج إلى بيع داره فجاء إلى أخيه ، فقال : أُبيعك داري هذه وتكون لك أحبّ إليّ من أن تكون لغيرك على أن تشترط لي إنّ أنا جئتك بثمنها إلى سنة أن تردّ عليّ ؟ فقال : « لا بأس بهذا ، إن جاء بثمنها إلى

سنة ردّها عليه » . قلت : فإنّها كانت فيها غلّة كثيرة ، فأخذ الغلّة لمن تكون الغلّة ؟ فقال : « الغلّة للمشتري ، ألا ترى أنّه لو احترقت لكانت من ماله » [١٤] .

وهذا السند فيه شبهة الإرسال [١٥] ؛ لاحتمال أن يكون من سمع أبا عبد الله الصادق عليه السلام ـ ولا نعلم مَن هو ـ قد قال لإسحاق بن عمّار: « سأله رجل وأنا عنده » .

ولكن الإشكال قد يرتفع بنسخة الصدوق رحمه الله حيث روى الحديث كالتالي : روى إسحاق بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سأله رجل وأنا عنده ، فقال : رجل مسلم ... » [١٦] .

وهذا الحل إنّما ينفعنا لو وثقنا بذلك بأنّ المقصود بنقل الطوسيّ أنّ إسحاق بن عمّار هو الذي سمع أبا عبد الله عليه السلام ، وأنّ المشكلة ليست إلا تشويشاً في العبارة ، وإلا فنقل الصدوق للرواية عن إسحاق بن عمّار لا يحلّ بنفسه مشكلتنا ؛ لأنّه وقع في سند الصدوق إلى إسحاق بن عمّار : عليّ بن إسماعيل ، والظاهر أنّه عليّ بن إسماعيل بن عيسى ، ولا دليل على وثاقته عدا وقوعه في أسانيد كامل الزيارات .

ب ـ وإمّا إلى حديث الشيخ الطوسيّ بإسناده عن الحسن بن محمّد بن سماعة عن أحمد بن أبي بشر عن معاوية بن ميسرة قال : سمعت أبا الجارود يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل باع داراً له من رجل ، وكان بينه وبين الرجل الذي اشترى منه الدار حاصر ، فشرط إنّك إن أتيتني بمالي ما بين ثلاث سنين فالدار دارك ، فأتاه بماله ؟ قال : « له شرطه » . قال له أبو الجارود : فإنّ ذلك الرجل قد أصاب في ذلك المال في ثلاث سنين قال : « هو ماله » ، وقال أبو عبد الله عليه السلام : « أرأيت لو أنّ الدار احترقت من مال من كانت تكون الدار دار المشتري ؟ ! » [١٧] .

ومعاوية بن مسيرة قد روي عنه محمّد بن أبي عمير والبزنطيّ ، فسند الحديث تامّ .

والظاهر أنّ خروج هذه الرواية عمّا نحن فيه في غاية الوضوح ؛ فإنّ مفادها : أنّ ما أصابه من منافع الدار في ضمن سنوات خيار البائع للمشتري ؛ لأنّ الدار في تلك السنوات كانت ملكاً للمشتري ، ومنافع الملك للمالك ، واستشهد لكون الدار ملك للمشتري بأنّها لو احترقت احترقت من مال المشتري . ولعلّ نظر الشيخ الأنصاريّ إلى الرواية الأُولى ، لا إلى هذه الرواية .

وكأنّ الشيخ الأنصاريّ ﵀ يُشير بما ورد في الرهن إلى ما رواه الكلينيّ عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد وسهل بن زياد جميعاً عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر عن حمّاد بن عثمان عن إسحاق بن عمّار قال : قلت لأبي إبراهيم ﵇ : الرجل يرهن الغلام والدار فتصيبه الآفة ، على من يكون ؟ قال : « على مولاه » ، ثمّ قال : « أرأيت لو قتل قتيلاً على من يكون ؟ » . قلت : هو في عنق العبد . قال : « ألا ترى فلِمَ يذهب مال هذا ؟ » ، ثمّ قال : « أرأيت لو كان ثمنه مئة دينار فزاد وبلغ مئتي دينار لمن كان يكون ؟ » . قلت : لمولاه . قال : « كذلك يكون عليه ما يكون له » [١٨] .

وأمّا عطف الشيخ الأنصاريّ ﵀ عبارة « وغيره » على موضوع الرهن فلعلّه يُشير بذلك إلى ما رواه الكلينيّ عن عدّة من أصحابنا عن محمّد بن يحيى عن عبد الله بن محمّد عن عليّ بن الحكم عن أبان عن إسماعيل بن الفضل الهاشميّ عن أبي عبد الله ﵇ قال : سألته عن رجل استأجر من السلطان من أرض الخراج بدراهم مسمّاة أو بطعام مسمّى ثمّ آجرها وشرط لمن يزرعها أن يقاسمه النصف أو أقلّ من ذلك أو أكثر وله في الأرض بعد ذلك فضل ، أيصلح له ذلك ؟ قال : « نعم ، إذا حفر لهم نهراً أو عمل لهم شيئاً يعيّنهم بذلك فله ذلك » .

قال : وسألته عن الرجل استأجر أرضاً من أرض الخراج بدراهم مسمّاة أو بطعام معلوم فيؤاجرها قطعة قطعة أو جريباً جريباً بشيء معلوم فيكون له فضل فيما استأجر من السلطان ولا ينفق شيئاً ، أو يؤاجر تلك الأرض قطعاً على أن يُعطيهم البذر والنفقة فيكون له في ذلك فضل على إجارته وله تربة الأرض أو ليست له ؟ فقال : له : إذا استأجرت أرضاً فأنفقت فيها شيئاً أو رمّمت فيها فلا بأس بما ذكرت » (١٩) .

ووجه الاستدلال هو : أنّ المستأجر الأوّل لمّا ضمن الأُجرة للمؤجر كانت الفائدة الحاصلة له بالإجارة الثانية خراجاً عائداً له ، لا لمالك الأرض .

أقول : إنّ خروج هذه الرواية الرابعة عمّا نحن فيه أيضاً في غاية الوضوح ، فإنّما قد جعلت زيادة قيمة المنفعة للذي ملك المنفعة بالاستئجار بشرط إضافة شيء أو تحسين في الأرض ، وهذا من قبيل من يملك شيئاً بمبلغ ثمّ يبيعه بمبلغ أكثر ، وأيّ ارتباط لذلك بما نحن فيه ؟ !

ولا أُريد أن أُحمّل هذا الإشكال على الشيخ الأنصاري ؛ فإنّنا لا نعلم إنّه كان ناظراً إلى هذه الرواية .

والمهمّ من هذه الروايات الأربع : الروايتان الأُولى والثالثة .

والواقع أنّ التدقيق فيهما أيضاً يؤدّي إلى وضوح خروجهما عن المقام ؛ فالأُولى ناظرة إلى أنّ غلّة الملك للمالك ، والثالثة ناظرة إلى النقص الوارد على العبد وارد على ممتلكات المولى كما أنّ زيادة قيمته راجعة إلى زيادة قيمة ممتلكات المولى .

فلم يبقَ شيء يُمكن الاستدلال به في المقام إلا رواية « الخراج بالضمان » .

وهي رواية سنّيّة واردة في كتبهم ، ولم تردّ لدى الشيعة إلا مرسلة عوالي اللآلي .

ومع ذلك فقد نقل عن الشيخ النائينيّ ﵀ تصحيح سند الحديث بقوله ـ على ما ورد في كتاب المكاسب والبيع للشيخ الآمليّ ﵀ ـ : [٢٠] وقد ذكر الشيخ تثبّتُ هذا الخبر ـ أعني جملة (الخراج بالضمان) ـ في المبسوط وذكر له معنيين ، وذكره في كتابه وتصدّيه بيان معناه يكشف عن اعتماده عليه ، ويكفي في الاطمئنان بصدوره ، مع أنّه مؤيّد بما ورد في طرقنا في باب الرهن وغيره ، من أنّ الزيادة الحاصلة في العين المرهونة للمالك ؛ لكون خسارة العين عليه ، مع ذلك كلّه فلا وجه للمناقشة في سنده كما في الكتاب ـ يعني مكاسب الشيخ الأنصاريّ ـ برميه إلى الإرسال ، بل الإنصاف صحّة الاستناد إليه بما بيّنّاه .

أقول : لو فرضت تماميّة السند ـ وهو غير تامّ ـ يبقى النقاش الدلاليّ في الرواية ؛ فإنّ المحقّقين قد ناقشوا في دلالة الرواية على المقصود :

فقد ناقش الشيخ الأنصاريّ ﵀ في دلالة الرواية بأنّ المراد بالضمان الذي يكون بإزائه الخراج : أنّه لو تقبّل الشخص الضمان فالشارع يُمضيه ويجعل بإزاء هذا الضمان الخراج ، في حين أنّ الضمان الذي تقبّله المشتري فيما نحن فيه لم يكن إلا ضمان المسمّى ، ولم يُمضه الشارع حتّى يجعل في مقابل ذلك الخراج للمشتري ، وإنّما ثبّت الشارع ضمان المبيع بالمثل أو القيمة لو تلف أو أُتلف ، ولم يثبت أنّه في مقابل ذلك يكون الخراج للمشتري ، فدلالة الرواية لا تقصر عن سندها في الوهن ، فلا تترك لأجلها قاعدة ضمان مال المسلم واحترامه وعدم حلّه إلا عن طيب النفس [٢١] .

وقد أبدى السيّد الخوئيّ ﵀ ـ على ما في التنقيح [٢٢] ـ أربعة تفاسير في معنى الرواية :

التفسير الأوّل : أن يكون المقصود ما هو المعروف في باب الخراج والمقاسمة المرتبط بالأراضي الخراجيّة ، ويكون المعنى : أنّ الذي يتقبّل دفع

الخراج إلى السلطان في الأراضي الخراجيّة ويضمن له ذلك يكون عليه الخراج ، وهو المطالب به ؛ وإذا كان قد قبّل الأرض من شخص آخر بمقاسمة نتاج الزراعة بينه وبين المتقبّل .

وادّعى السيّد الخوئيّ ﷺ : أنّ هذا التفسير ـ وإن لم نره في كلمات الفقهاء ـ هو أظهر الاحتمالات ، ومعه يكون الحديث المزبور أجنبيّاً عن المقام .

التفسير الثاني : أن يكون المراد بالخراج مطلق المنافع ، والمراد بالضمان مطلق الضمان سواء كان اختياريّاً مترتّباً على العقود الصحيحة أو الفاسدة أو غير اختياريّ ، كالضمان المترتّب على الغصب . وهذا المعنى ينطبق على مسلك أبي حنيفة حيث قال : « إنّ كلّ من يضمن مالاً ولو غصباً فالمنافع له » [٢٣] .

وهذا التفسير مقطوع العدم وغير مراد لصاحب الوسيلة .

التفسير الثالث : أن يكون المراد من الخراج مطلق المنافع إلا أنّ المراد من الضمان خصوص الضمان الاختياريّ المترتّب على العقود الصحيحة ، فيكون المعنى : أنّ من يضمن شيئاً بعقد صحيح يملك منافعه بالتبع . وهذا في ذاته مطلب صحيح ، لكنّه أجنبيّ عن المقام ؛ لأنّ كلامنا في العقد الفاسد ، والمفروض أنّ الضمان في المقبوض بالعقد الفاسد لا يكون ممضى شرعاً .

أقول : إنّ هذا التفسير هو عين ما نقلناه عن مكاسب الشيخ الأنصاريّ .

التفسير الرابع : أن يكون المراد بالخراج مطلق المنافع ويكون المراد بالضمان مطلق الضمان الاختياري ولو كان فاسداً ولم يمضه الشارع . وهذا المعنى هو الذي يصحّ دليلاً لصاحب الوسيلة في المقام . إلاّ أنّه مضافاً إلى احتياجه إلى القرينة من بين المعاني ـ وهي معدومة ـ يستلزم أن تكون مناقع العين للمشتري بحيث يضمنها له كلّ من استوفاها ولو كان هو المالك أو الأجنبيّ الثالث . ولا يلتزم أحد بهذا حتّى أبو حنيفة .

قال السيّد الخوئيّ ﷺ : فالصحيح هو المعنى الأوّل ومع التنزّل عنه يرجع إلى المعنى الثالث .

أقول : المفروض أن يُستثنى من ضمان المشتري للمنافع المستوفاة فرض واحد ـ ولعلّه مقصود لهم وإن لم يذكروه في عباراتهم ـ وهو فرض ما إذا كان البائع يُعدّ عرفاً غاراً للمشتري ، كما لو كان البائع عالماً بفساد المعاملة والمشتري جاهلاً بذلك ، ولو كان يعلم بذلك لمّا كان يستوفي المنافع ، فهل نقول في هذا الفرض بشمول دليل الضمان لتلك المنافع ؟ !

هذا تمام ما أردنا بيانه في المنافع المستوفاة . وبقي الكلام في المنافع غير المستوفاة .

حكم المنافع غير المستوفاة :

وقد أفاد السيّد الخوئيّ ﷺ ـ على ما في التنقيح [٢٤] ـ : أنّنا نتكلّم أوّلاً في المنافع غير المستوفاة في المغصوب ، ثمّ ننتقل إلى المنافع غير المستوفاة في المقبوض بالبيع الفاسد :

أمّا المنافع غير المستوفاة في المغصوب فتارة تكون العين معدّة لاستيفاء تلك المنافع بحيث لولا الغصب كان المالك يستوفيها ، وأُخرى لم تكن معدّة له وإن كانت قابلة للاستيفاء ، بمعنى أنّ المالك أيضاً لم يكن يستوفيها لولا الغصب ، كما إذا فرضنا أنّ المالك من الأغنياء يملك أعياناً كثيرة لا ينتفع منها في جميع الأزمان مع شأنيّة الانتفاع فيها :

ففي **الصورة الأُولى** يكون الغاصب ضامناً للمنفعة وإن لم يستوفها ؛ لأنّه حال بين المالك والمنافع ، فيُعتبر مُتلفاً لها على المالك ، كما لو غصب داراً كان يستفيد المالك من سكناها لولا الغصب وذلك بسَكَنها أو إيجارها .

أمّا في **الصورة الثانية** فلا ضمان للمنافع غير المستوفاة ؛ لأنّ تلف المنفعة لا يُسند إلى منع الغاصب مع فرض عدم المقتضي للاستيفاء من قِبل المالك لو كان مسلّطاً على الملك ؛ فإنّ عدم الشيء لدى عدم المقتضي مع وجود المانع يُسند إلى عدم المقتضي لا إلى وجود المانع .

فالصحيح في باب الغصب هو التفصيل في ضمان المنافع غير المستوفاة بين ما تكون العين معدّة لاستيفاء المنفعة فيها من قِبل المالك ، وما لم تكن كذلك .

وأمّا في المقبوض بالعقد الفاسد فبالنسبة إلى المنافع التي لم تكن العين معدّة لاستيفائها من قِبل المالك فلا ضمان ؛ لأنّ المفروض أنّه لم يستوفها المشتري كي يكون الاستيفاء سبباً للضمان ، ولا كان تلفها مستنداً إليه ؛ لأنّ المقتضي لاستيفاء المالك غير موجود ، وإذا لم تكن هذه المنافع مضمونة في الغصب فما ظنّك بالمقبوض بالعقد الفاسد ؟ !

وأمّا المنافع التي تكون العين معدّة لاستيفائها من قِبل المالك فأيضاً لا ضمان على القابض فيها ؛ لأنّ عمدة الدليل على ضمان المنافع المستوفاة كانت هي قاعدة (من أتلف) ، والسيرة القائمة على ضمان المنافع المستوفاة ، وهما غير جاريين في المقام ، فلا هو استوفى المنافع حتّى تردّ السيرة العقلائيّة ، ولا هو منع المالك عن التصرّف في المال حتّى يسند فوات المنافع إليه ، وإلا دخل في عنوان الغاصب ولحقه حكمه .

وقد يُستدلّ للضمان في المنافع غير المستوفاة بأُمور :

١ ـ النبويّ المعروف « على اليد ما أخذت حتّى تؤدّيه » [٢٥] .

ويُردّ ذلك إمّا بما أبداه الشيخ الأنصاريّ ﷺ من أنّ عنوان الأخذ لا يصدق إلا على الأعيان [٢٦] ، وإمّا بأنّ المأخوذ يجب أن يكون قابلاً للردّ والأداء ،

والمنافع ليست كذلك ؛ لأنّها قبل الاستيفاء لا تكون تحت اليد ، وبعده تنعدم وليست بموجودة .

٢ ـ « لا يحلّ مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه » (٢٧) .

وهذا لا يدلّ إلا على حرمة أكل مال الغير أو على حرمة التصرّف في مال الغير ، وليست فيه دلالة على الضمان .

٣ ـ « لا يحلّ لأحد أن يتصرّف في مال غيره بغير إذنه » (٢٨) .

وهذا أيضاً لا يدلّ إلا على حرمة التصرّف دون الضمان .

٤ ـ « حرمة ماله كحرمة دمه » (٢٩) .

وهذا أيضاً لا يدلّ على أكثر من الحرمة التكليفيّة للتصرّف ، فلا يثبت الضمان .

انتهى ما أردنا نقله عن السيّد الخوئيّ رحمه الله .

أقول : ولو آمنّا بأنّ تشبيه حرمة ماله بحرمة دمه يدلّ على الضمان ؛ لأنّه لا شكّ في مضمونيّة دم المسلم ، فهذا إنّما يدلّ على ضمان المنافع حينما تفصل عن العين ، وهذا لا يكون إلا في حالتين :

الحالة الأُولى : ما لو استوفاها ، فبذلك فصلها عن العين ، والمفروض فعلاً عدم الاستيفاء .

والحالة الثانية : ما لو فصل بينها وبين العين بمنع المالك عن استيفائها حينما قصد المالك الاستيفاء ، والمفروض في المقام أيضاً خلاف ذلك .

ففي هاتين الحالتين تُعدّ للمنافع ماليّة مستقلّة ، وتكون مضمونة .

أمّا في غير هاتين الحالتين فماليّة المنافع مندكّة في ماليّة نفس العين ، فعبارة « حرمة ماله كحرمة دمه » لا تدلّ على أكثر من ضمان العين .

إلا أنّ السيّد الإمام ﷺ جزم بضمان المنافع غير المستوفاة [٣٠] ؛ لأنّ للمنافع نحو وجود تدريجي يقع تحت اليد تبعاً للعين وتتلف تدريجاً وتصير مضمونة تدريجاً بحكم قاعدة اليد ، وليس الاستيفاء دخيلاً في تحقّق المنفعة ، فالمنفعة متصرّمة الوجود ومتصرّمة التلف بالتدريج سواء استوفاها أو لا ، وحديث « حرمة مال المسلم كحرمة دمه » يدلّ بحكم التشبيه بأنّ مال المسلم كدمه ، فكما أنّه لو أُريق دمه لا يذهب الدم هدراً فكذلك المال والمنفعة مال . وهذا موافق للقاعدة العقلائيّة في المقام .

أقول : لئن تمّ شيء ممّا أفاده ـ رضوان الله عليه ـ في المقام فإنّما يتمّ في منفعة لا تندكّ ماليّته ضمن ماليّة العين ، وقد أشرنا إلى أنّ ذلك إنّما يكون فيما إذا فصلت المنفعة عن العين إمّا باستيفائها أو بمنع المالك عن استيفائها ، أمّا لو لم يكن لا هذا و لا ذاك ولا كان المالك قد أجّر العين لفترة محدّدة فأصبحت العين مسلوبة المنفعة في تلك الفترة فماليّة المنفعة مندكّة ضمن ماليّة العين ، ولا يفتح لها عقلائيّاً حساب خاصّ .

ضمان المثلي بالمثل والقيمي بالقيمة :

ممّا بحث الشيخ الأنصاري ﷺ ترتّبه على القبض بالبيع الفاسد هو ضمان المثل في المثليّات والقيمة في القيميّات لدى التلف أو الإتلاف [٣١] ، وقد حكى في مكاسبه خلافاً مريراً في تعريف المثليّ والقيميّ [٣٢] ، ثمّ قال : « لا يخفى أنّه ليس للفظ (المثليّ) حقيقة شرعيّة ولا متشرّعيّة ، وليس المراد معناه اللغويّ ؛ إذ المراد بالمثل لغة المماثل ، فإن أُريد من جميع الجهات فغير منعكس ، وإن أُريد من بعضها فغير مطّرد ، وليس في النصوص حكم يتعلّق بهذا العنوان حتّى يبحث عنه . نعم ، وقع هذا العنوان في معقد إجماعهم على أنّ المثليّ يضمن بالمثل وغيره بالقيمة ، ومن المعلوم أنّه لا يجوز الاتّكال في تعيين معقد الإجماع على قول بعض المجمعين مع مخالفة الباقين » [٣٣] .

أقول : إنّ الإجماعات المنقولة في المقام لو كانت لها قيمة في حدّ ذاتها فقد أسقطتها عن القيمة الخلاف المرير في تفسير المثليّ والقيمة سقوطاً ذريعاً .

وعلى أيّة حال فلتمشية البحث نفترض تبنّي تفسير واحد للمثليّ والقيميّ ممّا ذكر في المقام ، وهو أنّ كلّ نوع من أنواع الجنس الواحد بل كلّ صنف من أصناف نوع واحد لو تمثّلت في أفرادها فهو مثليّ ، وإلا فهو قيميّ [٣٤] ، أو تبنّي التفسير الذي اختاره السيّد الخوئيّ ﷺ في التنقيح ، وهو أنّ ما تساوت أفراده من حيث القيمة باعتبار عدم اختلاف الصفات المؤثّرة في القيمة الشائعة في الأفراد فهو مثليّ وغيره قيميّ ، ومن المثليّات جميع ما يخرج من المكائن من الأواني والأقمشة وغيرهما ، وما قيل من أنّ الثوب من القيميّات إنّما عني به الثوب المخيّط المنسوج باليد ، لا الأقمشة الجديدة غير المخيّطة [٣٥] .

وهذان التفسيران متقاربان ، بل لعلّ المقصود بهما واحد .

أدلّة ضمان المثلي والقيمي :

نبدأ بذكر بعض وجوه ضمان المثليّ بالمثل ، فنقول ـ وبالله التوفيق ـ :

١ ـ رواية (على اليد) [٣٦] .

وأورد عليه السيّد الخوئيّ ﷺ بسقوطه الرواية سنداً وعدم الانجبار بعمل الأصحاب ، وبعدم تماميّة الدلالة فإنّها إنّما دلّت على أصل الضمان ، وأمّا أنّ الضمان بالمثل فلا [٣٧] .

إلا أن يُقال بأنّ المفهوم عقلائيّاً من الضمان ذلك ، وهو رجوع إلى وجه يصلح دليلاً مستقلاً على الأمر ، وهو الوجه الأخير الذي سيأتي إن شاء الله تعالى .

٢ ـ « حرمة ماله كحرمة دمه » [٣٨] ، وهذا إمّا يدلّ على مجرّد الحرمة التكليفيّة أو على أصل الضمان أيضاً دون الضمان بالمثل .

إلا أن يُقال : إنّ المفهوم عقلائيّاً من الضمان هو الضمان بالمثل ، وعليه يأتي التعليق الذي أشرنا إليه في آخر حديثنا عن الوجه الأوّل .

٣ ـ القاعدة المتصيّدة من الروايات ، وهي قاعدة « من أتلف مال الغير فهو له ضامن »[٣٩] ، وهذا إنّما يدلّ على أصل الضمان دون الضمان بالمثل ، إلا بدعوى انصراف الضمان إلى ضمان المثل للقاعدة العقلائيّة ، فيأتي فيه التعليق الذي أشرنا إليه في الوجهين الأوّل والثاني .

٤ ـ قوله تعالى : ﴿ الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ ... ﴾[٤٠] .

وأورد السيّد الخوئيّ ﷺ ـ على ما في التنقيح ـ[٤١] على هذا الاستدلال بأنّه لو خصّصنا الآية بمسألة قتال المشركين في الأشهر الحرم فهي أجنبيّة عن المقام ، ولو فهمنا منها الإطلاق فهو ليس بأكثر من مثل أنّه لو ضربه أو شتمه فهو يعتدي بمثله ، ولا علاقة لها بضمان المثليّ بالمثل إطلاقاً .

٥ ـ ما جعله السيّد الخوئيّ ﷺ ـ على ما في التنقيح ـ عمدة الدليل على ضمان المثليّ بالمثل ، وهو السيرة العقلائيّة على أنّ من أتلف شيئاً من أموال الغير يلتزم عليه أداء مثله ، ولعلّه لم يتعرّض في النصوص لضمان المثل إيكالاً إلى الارتكاز العقلائيّ ، وأنّ هذا ممّا يفهمه كلّ أحد ، فلو تلف المبيع بالعقد الفاسد وكان مثليّاً لزم أداء مثله[٤٢] .

أقول : إنّ هذا الكلام في الجملة صحيح ، لكنّه لا يُمكن الإلتزام به على إطلاقه ؛ فإنّ الارتكاز العقلائيّ كما يحكم بضمان خصوصيّات المثل كذلك يحكم بضمان الماليّة ، فلا يُمكن أن يقول الغاصب للثلج في حرّ الصيف وأراد إرجاع مثله في قلب الشتاء حينما لم تبق أيّة قيمة للثّلج : إنّني أخرج من الضمان بدفع المثل .

وهو ﷺ التفت إلى ذلك واعترف [٤٣] بأنّ فرض سقوط المثل عن القيمة نهائيّاً ـ كما في الثلج المغصوب في الصيف إذا سقط عن القيمة نهائيّاً في الشتاء ـ بأنّه لا يُمكن الخروج عن الضمان بأداء ما سقط عن القيمة بشكل كامل ، موضّحاً ذلك ـ بحسب ما ورد في التنقيح ـ بأنّ سقوط المثل عن القيمة يجعله ملحقاً بما إذا تعذّر المثل ؛ لأنّ المفهوم من دليل الضمان من السيرة وغيرها هو وجوب ردّ المال ، فلا بدّ أن تكون للمضمون ماليّة ، والمفروض في المقام عدم بقاء ماليّة للمثل .

ولكن الخطأ العظيم الذي وقع ﷺ فيه أنّه التزم بكفاية دفع أدنى القيم من حين بدء المثل بالسقوط إلى ما قبل لحظة السقوط الكامل ، ففي مثال الثلج يكفي هذا الغاصب أن يدفع أقلّ قيمة وصل الثلج إليه قبل أن يبرد الجوّ إلى حدّ يسقط نهائياً عن القيمة ؛ لأنّ العين تثبت في الذمّة إلى يوم الدفع ، فلو طالبه في يوم السقوط عن القيمة وجب دفع قيمة ذاك اليوم ، لا قيمة يوم التلف ولا أعلى القيم ولا غيرهما من الوجوه المذكورة في المسألة [٤٤] .

أقول : إنّ نفس الارتكاز العقلائيّ الذي يحكم بضمان المثل يحكم أيضاً في حين نزول القيمة الاستعماليّة للمال المغصوب أو نحوه بضمان القيمة الاستعماليّة ، فلا يكتفي في الثلج الذي نزلت قيمته ببرودة الجوّ من دون السقوط الكامل بقيمته في دور النزول .

وأيضاً قال ﷺ ـ على ما ورد في التنقيح ـ : لو نزلت قيمة التالف المثليّ يوم الردّ فالظاهر أنّه يجب ردّ المثل دون القيمة ؛ لأنّ حاله حال العين إذا كانت باقية وتنزّلت قيمتها السوقيّة ، فلا إشكال في أنّ ردّ الزائد عن المثل غير واجب على الضامن ؛ لأنّه ضامن للمثل ، ولا ربط لنقصان القيمة في السوق به .

ويؤيّده ما عن محمّد بن الحسن الصفّار عن محمّد بن عيسى عن يونس قال : كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام : أنّه كان لي على رجل دراهم ، وأنّ السلطان أسقط تلك الدراهم ، وجاء بدراهم أغلى من تلك الدراهم الأُولى ولها اليوم وضيعة ، فأيّ شيء لي عليه الأُولى التي أسقطها السلطان أو الدراهم التي أجازها السلطان ؟ فكتب عليه السلام : « لك الدراهم الأُولى »[٤٥] ؛ فإنّ الإمام عليه السلام حكم بأنّ له الدراهم الأُولى مع فرض تنزّل قيمتها وأنّ لها وضيعة .

ولا يتوهّم دلالتها على اشتغال الذمّة بالمثل حتّى مع فرض سقوطه عن الماليّة بالمرّة ؛ لأنّ الدراهم المتعارفة في تلك الأعصار كانت من الفضّة ، فكانت لموادّها ماليّة ، فإسقاط السلطان كان موجباً لنقص ماليّتها ، لا زوال ماليّتها رأساً[٤٦] .

أقول : أمّا استشهاده رحمه الله بصحيحة يونس بن عبد الرحمن بحسب نقل الشيخ والصدوق التي ورد فيها قوله : « لك الدراهم الأُولى » فيرد عليه أنّها معارضة بنسخة الكافي : كتبت إلى الرضا عليه السلام : إنّ لي على رجل ثلاثة آلاف درهم ، وكانت تلك الدراهم تنفق بين الناس تلك الأيّام وليست تنفق اليوم ، فلي عليه تلك الدراهم بأعيانها أو ما ينفق اليوم بين الناس ؟ قال : فكتب إليّ : « لك أن تأخذ منه ما ينفق بين الناس كما أعطيته ما ينفق بين الناس »[٤٧] .

والرواية الأُولى بحسب نقل الشيخ الصدوق عبّر بتعبير : « كان لي على رجل عشرة دراهم »[٤٨] .

فهذا شاهد على تعدّد الرواية ؛ لأنّ نقل الكافي ورد فيه « ثلاثة آلاف درهم » ، ولكن على نقل الشيخ الطوسيّ عبّرت بتعبير « كان لي على رجل دراهم »[٤٩] ، وهذا يناسب وحدة الروايتين . كما تؤيّد الوحدة وحدة الإمام ووحدة السند من محمّد بن عيسى إلى الإمام عليه السلام .

وعلى تقدير وحدة الرواية تدخل في عنوان الرواية مضطربة المتن وإن كانت تؤيّد نسخة « لك الدراهم الأُولى » ما ورد في مضمرة صفوان : « لصاحب الدراهم الدراهم الأُولى » (٥٠) .

وعلى أيّ حال فالجمع المنقول بين الروايتين عن الطوسيّ أو الصدوق جمع تبرّعي لا قيمة له .

وجمع الصدوق ما يلي ، قال : « والحديثان متّفقان غير مختلفين ، فمتى كان للرجل على الرجل دراهم بنقد معروف فليس له إلا ذلك النقد ، ومتى كان له على الرجل دراهم بوزن معلوم بغير نقد معروف فإنّما له الدراهم التي تجوز بين الناس » (٥١) .

وجمع الشيخ في الاستبصار ما يلي ، قال : « فأمّا ما رواه محمّد بن أحمد بن يحيى عن سهل بن زياد عن محمّد بن عيسى ... « لك أن تأخذ منه ما ينفق بين الناس كما أعطيته ما ينفق بين الناس » فلا ينافي الخبرين الأوّلين ؛ لأنّه إنّما قال : « لك أن تأخذ منه ما ينفق بين الناس » يعني بقيمة الدراهم الأُولى ما ينفق بين الناس ؛ لأنّه يجوز أن تسقط الدراهم الأُولى حتّى لا يكاد تؤخذ أصلاً ، فلا يلزمه أخذها ، وهو لا ينتفع بها ، وإنّما له قيمة دراهمه الأوّلة ، وليس له المطالبة بالدراهم التي تكون في الحال » (٥٢) .

وعلى كلّ تقدير فتأييد السيّد الخوئيّ ﷺ ما اختاره برواية مبتلاة بالمعارض أو باضطراب المتن ليس في محلّه .

وأمّا قوله ﷺ : « لا إشكال في أنّ ردّ الزائد عن المثل غير واجب على الضامن ؛ لأنّه ضامن للمثل ، ولا ربط لنقصان القيمة في السوق به » (٥٣) فيرد عليه : أنّ نقصان القيمة السوقيّة إن كان بمثل انتشار السلعة في السوق فصحيح أنّ ذلك في باب القرض لا يوجب الضمان وفق القاعدة ما دام تأخير أداء القرض

كان جائزاً ولم يكن بحكم الغصب ؛ لأنّ الارتكاز العقلائيّ لا يقضي بضمان الخسارة التجاريّة ، وإلا لكان استيراد التاجر لمتاع الموجب لخسارة التاجر السابق تجاريّاً موجباً لضمان التاجر الثاني للتاجر الأوّل ، وهذا ما لا يقبله الارتكاز . ولكن حينما يكون بنقص القيمة الاستهلاكيّة كما في مثال الثلج بعد برد الجوّ أو مثال الدرهم بعد تبديل السلطان إيّاه فنفس الارتكاز العقلائيّ يقضي بالضمان ، فسوق القسمين من النقص السوقي مساقاً واحداً ليس في محلّه .

ثمّ إنّ أصل الدليل الذي اختاره السيّد الخوئيّ ﵀ في التنقيح من السيرة العقلائيّة أو الارتكاز العقلائيّ الحاكم بأنّ من أتلف شيئاً من أموال غيره لزم عليه أداء المثل يجري في القيميّات أيضاً ، وقد اعترف هو بذلك في التنقيح فيما إذا كان مثل التالف في القيميّ موجوداً صدفة أو كان في ذمّة المالك مثله للضامن ، فقال ﵀ : « لا ريب في أنّ القيميّ إذا تلف وكان مثله موجوداً لزم أداء المثل دون القيمة ، وأمّا ما ورد من أداء القيمة في بعض النصوص فهو محمول على صورة تعذر المثل ... ـ إلى أن قال : ـ وأمّا الإجماع المدّعى في المقام على ضمان القيميّ بالقيمة فلا إطلاق له يشمل صورة تيسّر المثل ، وكذا لو كان التالف في يد المشتري هو القيميّ وكان في ذمّة المالك أيضاً مثله فلا تصل النوبة إلى القيمة أيضاً ، بل لا بدّ من التهاتر القهري ، كما لو كان لكلّ منهما على ذمّة الآخر ذرع من الكرباس ... » (٥٤) .

أقول : وأُصولاً إنّ السيّد الخوئيّ ﵀ لا يؤمن بالإجماعات المنقولة وبالأخصّ المحتملة المدركيّة ، فالمفروض أن يكون الدليل على قيميّة القيميّات إمّا دعوى التفكيك بينها وبين المثليّات بالارتكاز العقلائيّ ، وعهدته على مدّعيه ، ونحن ندّعي في مقابل تلك الدعوى أنّ المورد الذي يرى فيه الارتكاز ضمان المثل في المثليّات يرى ذلك أيضاً في القيميّات ، فتكون القيمة عبارة عن قيمة يوم الدفع ، وإمّا دعوى الروايات الخاصّة واردةً في القيميّات .

ومن هنا ننتقل إلى بحث الروايات التي قد يُدّعى دلالتها على ضمان القيمة فيما قد يُسمّى بالقيميّات ، وننقل منها ما يلي بحول الله وقوّته :

الرواية الأُولى : روايات عتق أحد الشركاء نصيبه من العبد ، الدالّة على ضمان المعتق قيمة حصص الباقين .

وأكثر تلك الروايات ليس فيها تصريح بغير قيمة يوم الأداء ، فيحتمل فيها إرادة قيمة يوم الدفع (٥٥) . وقد مضى أنّ هذا ينسجم مع كون المضمون هو المثل ، فلنقتصر في ذكر هذه الروايات على روايات قيمة يوم العتق حتّى يُمكن أن يُقال : لو كان المضمون هو المثل لكان المترقّب أن تكون عليه قيمة يوم الأداء ، لا قيمة يوم الإتلاف ، وهو يوم العتق . وتلك الروايات ما يلي :

١ ـ ما عن محمّد بن قيس بسند تامّ عن أبي جعفر عليه السلام قال : « من كان شريكاً في عبد أو أمة قليل أو كثير فأعتق حصّته ولم يبعه فليشتره من صاحبه فيعتقه كلّه ، وإن لم يكن له سعة من المال نظر قيمته يوم أُعتق ثمّ يسعى العبد في حساب ما بقي حتّى يعتق » (٥٦) .

إلا أنّ هذا الحديث وإن ذكر قيمة يوم العتق ، لكنّه لم يجعلها على عاتق المُتلف أو من هو بمنزلة المتلف ، وهو الذي أعتق حصّته ، وإنّما حكم على المعتق بشراء باقي الحصص ، وطبيعيّ أنّه يشتريها بقيمة يوم الشراء أو بأيّة قيمة يتراضى عليها مع شريكه ، لا بقيمة يوم العتق . أمّا العبد الذي يستسعى فليس ضامناً أصلاً ، فالرواية أجنبيّة عمّا نحن فيه .

٢ ـ ما عن محمّد بن قيس بسند تامّ عن أبي جعفر عليه السلام قال : « قضى أمير المؤمنين عليه السلام في عبد كان بين رجلين فحرّر أحدهما نصفه وهو صغير وأمسك الآخر نصفه حتّى كبر الذي حرّر نصفه ، قال : يقوّم قيمة

يوم حرّر الأوّل وأمر المحرَّر [٥٧] أن يسعى في نصفه الذي لم يحرّره حتّى يقضيه » [٥٨].

وهذا أيضاً يأتي فيه نفس النقاش الذي ذكرناه في الحديث الأوّل .

٣ ـ ما عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوم ورثوا عبداً جميعاً ، فأعتق بعضهم نصيبه منه ، كيف يصنع بالذي أعتق نصيبه منه ؟ هل يؤخذ بما بقي ؟ فقال : « نعم ، يؤخذ بما بقي منه بقيمته يوم أُعتق » [٥٩].

وهذا فرقه عن الحديثين السابقين أنّه جعل قيمة يوم العتق على مَن هو بمنزلة المُتلف ، وهو المعتِق .

إلا أنّ جملة « منه بقيمة يوم أُعتق » إنّما وردت في نسخة الكافي [٦٠] ، وسند الكافي ضعيف بمعلّى بن محمّد ، ولم ترد في نسخة التهذيب [٦١] الذي يكون سنده تامّاً .

على أنّ نصّ الكافي أيضاً يبدو وجود الخلاف بين نسخه ؛ فإنّ صاحب الوسائل الذي نقل النصّ عن الكافي اقتصر على « نعم ، يؤخذ بما بقي منه » ، ثمّ قال في هامش المخطوط : في نسخة زيادة « بقيمته يوم أُعتق » .

والرواية الثانية : ما عن السكونيّ بسند فيه النوفليّ عن أبي عبد الله عليه السلام : « إنّ أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في طريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكّين ، فقال أمير المؤمنين عليه السلام : يقوّم ما فيها ثمّ يؤكل ؛ لأنّه يفسد ، وليس له بقاء ، فإن جاء طالبها غرموا له الثمن ، فقيل : يا أمير المؤمنين لا يدري سفرة مسلم أو سفرة مجوسيّ ، فقال : هم في سعة حتّى يعلموا » [٦٢].

إلا أنّ الظاهر كون الحديث أجنبياً عمّا نحن فيه ؛ لأنّ الذي يبدو لنا أنّ المقصود بالتقويم ثمّ الأكل أنّهم يتملّكون الطعام بقيمته ثمّ يأكلون ، لا أنّهم يأكلون مال الناس فيضمنون فتكون عليهم قيمة يوم الإتلاف . وتطرّق احتمال ما ذكرناه إلى حدّ الإجمال يكفي في عدم إمكان التمسّك بهذا الحديث على المقصود .

والرواية الثالثة : روايات نكاح الأمة المسروقة الدالّة على أداء قيمة الولد الواردة في الوسائل [٦٣] .

ولكن يُمكن تطبيقها على يوم الأداء إن لم نقل بانصرافها إلى ذلك ؛ إذ لا يتصوّر عادة إمكانيّة أداء المثل ، فمن الطبيعيّ الانتقال إلى أداء قيمة يوم الأداء . فهذه الروايات أجنبيّة عن المقام .

والرواية الرابعة : روايات وقوع التهاتر بين الدين والرهن التالف عن تقصير [٦٤] ، فلولا كون الرهن قيميّاً لكان المترقّب عدم التهاتر واسترجاع الدين وإرجاع مثل العين المرهونة .

وبطلان الاستدلال بهذه الروايات في غاية الوضوح ؛ لأنّ العين المرهونة غير مشخّصة في هذه الروايات ، فقد تكون ممّا يكثر مثلها ، كما قد تكون ممّا لا مثل لها ، فلو فرضت دلالة هذه الروايات لدلّت على قيميّة كلّ شيء .

والواقع أنّ مفاد هذه الروايات هو أنّه كما كانت العين المرهونة رهناً في مقابل الدين ـ أي أنّه إذا لم يؤدّ الدين اقتصّ من العين المرهونة ـ كذلك الدين رهن في مقابل العين المرهونة ، أي أنّها لو تلفت بتقصير اقتصّ من الدين ، فالتهاتر في المقام يكون على أساس التراهن المفروض شرعاً بينهما ، لا على أساس قيميّة العين المرهونة .

وقد أفاد السيّد الإمام الخميني ـ رضوان الله تعالى عليه ـ: أنّ مقتضى روايات التهاتر في باب الرهن في مقابل الدين هو القول بالضمان بالقيمة في جميع الأُمور حتّى فيما يكثر مثله [٦٥].

إلاّ أنّه ﷺ لم يُفتِ بذلك، وأفتى في المثليّ الذي يوجد مثله لا المتعذّر ولا نادر الوجود بضمان المثل، مستشهداً بأنّ ذلك من قطعيات الفقه. وهذا نصّ كلامه ﷺ: «والظاهر أنّ المثليّ الذي وجد مثله خارج عنها ويكون ضمانه بالمثل كما ادّعي الإجماع عليه، وقال صاحب الجواهر: إنّه من قطعيّات الفقه. وعن غاية المراد: (أطبق الأصحاب على ضمان المثليّ بالمثل إلا ما يظهر من ابن الجنيد، وهو أوّل كلامه أيضاً). وكيف كان فلا دليل على خروج مطلق المثليّ، بل الخارج ما هو موجود مثله، لا المتعذّر ولا نادر الوجود» [٦٦].

أقول: اتّضح ما في هذا الكلام ممّا ذكرناه من أنّ التهاتر بين الرهن والدين أمر طبيعيّ للتقابل الموجود بينهما والمفروض من قبل الطرفين والممضى في فقه الشريعة، ولا علاقة لذلك بمسألة المثليّة والقيميّة.

والرواية الخامسة: روايتا البُختيّ المغتلم:

ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله الصادق ﷺ قال: سئل عن بُختيّ [٦٧] اغتلم [٦٨]، فخرج من الدار فقتل رجلاً، فجاء أخو الرجل فضرب الفحل بالسيف. فقال: «صاحب البُختيّ ضامن للدية، ويقتصّ ثمن بُختيّه» [٦٩].

وفي صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر ﷺ قال: سألته عن بختيّ مغتلم قتل رجلاً، فقام أخو المقتول فعقر البختي وقتله، ما حاله؟ قال: «على صاحب البختي دية المقتول، ولصاحب البختي ثمنه على الذي عقر بختيّه» [٧٠].

وقد اتّضح جوابهما من جوابنا على بعض الروايات السابقة ، وهو أنّ هذا الحكم ينسجم أن يطبّق على قيمة يوم الأداء ، والتي تنسجم مع فرض الضمان بالمثل .

السادسة : صحيحة أبي ولاّد حيث جاء فيها : قلت له : أرأيت لو عطب البغل ونفق ، أليس كان يلزمني ؟ ! قال : « نعم ، قيمة بغل يوم خالفته » [٧١] ، فيُقال : إنّ هذا معناه وجوب أداء قيمة يوم الغصب ، وهذا يدلّ على كون البغل قيميّاً ؛ إذ لو كان مثليّاً لكن المترقّب أن تكون عليه قيمة يوم الأداء ، لا قيمة يوم الغصب .

إلا أنّ هناك نكتتين تثيران الانتباه في هذه الرواية :

النكتة الأُولى : أنّ المترقّب على تقدير قيميّة البغل أن تكون العبرة بقيمة يوم التلف ؛ لأنّه يوم الانتقال إلى القيمة ، فيا تُرى لماذا فرض في الحديث أنّ العبرة بقيمة يوم الغصب ؟ !

والنكتة الثانية : لما جعلت العبرة في الحديث في قيمة التالف بقيمة يوم الغصب وفي الأرش بقيمة يوم الأداء حيث قال : « عليك قيمة ما بين الصحّة والعيب يوم تردّه » فأيّ فرق بين فرض التلف وفرض العيب ؟ !

وجعل يوم الردّ قيداً لخصوص العيب لا لقيمة العيب مع فرض كون العبرة بقيمة يوم الغصب ، أي قيمة العيب الثابت في يوم الردّ بلحاظ سوق يوم الغصب ، بعيد .

وبالإمكان أن يُقال : إنّ اختلاف قيمة البغل خلال خمسة عشر يوماً ـ وهي المدّة المفروضة في الحديث حيث قال : (وكان ذهابي مجيئي خمسة عشر يوماً) ـ على أساس التورّم أو على أساس قوانين العرض والطلب بعيد :

أمّا التورّم فلأنّه بحسب الوضع الاقتصاديّ المبسّط حينئذ لا يُحتمل التورّم عادةً في هذا الوقت القصير .

وأمّا اختلاف العرض والطلب في هذا المدّة القصيرة فأيضاً بعيد ؛ لأنّ البغل ليس كالفاكهة مثلاً ، فيفترض أنّه بعد خمسة عشر يوماً راج على الأشجار فكثر استيراده في الأسواق أو انتهى وقته فقلّ وجوده فيها .

وإنّما الشيء المترقّب هو اختلاف قيمة البغل باختلاف أوصافه سمناً وهزالاً وصحّةً وسقماً وكسلاً ونشاطاً ، فالمقصود بقيمة البغل يوم المخالفة قيمة البغل في أوصافه التي ثبتت في يوم المخالفة .

وإذا فسّرت الرواية بهذا التفسير كان الفرق العقلائيّ بين فرض التلف ومسألة الأرش واضحاً ، فقد جعلت العبرة في ضمان التالف بلحاظ حالات البغل سمناً وهزالاً وصحّةً ومرضاً بيوم المخالفة باعتباره يم الغصب ، وجعلت العبرة في الأرش بمدى سعة وضيق الجرح أو الكسر يوم الردّ ؛ لأنّه لو توسّع الجرح أو الكسر يوم الردّ كان مضموناً ، ولو تضيّق فقد خرج من ضمان ذاك المقدار من الصحّة بالتسليم .

وكذلك أصبحت النكتة العقلائيّة لجعل الضمان مرتبطاً بما في يوم المخالفة دون يوم التلف واضحة ؛ لأنّه إن تدهور وضع الحيوان من بعد يوم المخالفة لكان التدهور مضموناً على الغاصب ، وإن تحسّن وضعه ثمّ تراجع مرّة أُخرى فهذا التحسّن كان تحت رعايته ، فمن المعقول أن لا يكون مضموناً عليه .

وهنا تقريب آخر لإبطال دلالة هذه الرواية على المقصود ، وهو : أنّ من المحتمل صحّة النسخة التي لم يدخل فيها (اللام) على (البغل) ، ولعلّها هي النسخة المشهورة ، فيكون النص هكذا : « نعم ، قيمة بغل يوم خالفته » ، لا « قيمة البغل يوم خالفته » .

وعلى هذا التقدير من المحتمل كون كلمة (البغل) غير منوّنة ؛ بأن تكون مضافة إلى بغل يوم المخالفة ، لا مضافة إلى البغل مع كون مجموع المضاف والمضاف إليه مضافاً إلى يوم مخالفة .

والفرق بينهما واضح ، فإذا افترضنا أنّ قيمة البغل مضافة إلى يوم المخالفة فقد يُقال : إنّ هذا يشمل بالإطلاق فرض اختلاف القيمة على أساس التورّم أو على أساس قانون الفرض والطلب . أمّا إذا افترضنا أنّ القيمة مضافة إلى بغل يوم المخالفة فالاختلاف ابتداءً بين يوم المخالفة ويوم آخر إنّما هو في البغل ، واختلاف القيمة يكون بتبع اختلاف البغل ، فلا إطلاق له لفرض اختلاف القيمة على أساس التورّم أو قانون العرض والطلب ، وإنّما النظر يكون إلى اختلاف القيمة بلحاظ اختلاف أوصاف نفس البغل ، ومع وجود هذا الاحتمال لا يتمّ الإطلاق .

ولنا تقريب ثالث لإبطال دلالة الحديث على قيميّة القيميّات ، وهو : أنّ إطلاق الحديث لفرض اختلاف القيمة السوقيّة باعتبار التورّم أو تبدّل وضع العرض والطلب غير ثابت ، لا لمجرّد كون هذا فرضاً نادراً حتّى يُقال : إنّ الندرة لا توجب الانصراف إلا الانصراف البدوي ، بل لما مضى منّا من دعوى ارتكازيّة ضمان المثل مطلقاً ، ونستفيد من الندرة مساعدتها على سهولة الانصراف عن حالة شائعة ، فلا صعوبة في فرضه موجباً للانصراف عن حالة نادرة .

والرواية السابعة : رواية أبي الورد قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل قتل عبداً خطأً قال : « عليه قيمته ، ولا يجاوز بقيمة عشرة آلاف درهم » ، قلت : ومن يقوّمه وهو ميّت ؟ قال : « إن كان لمولاه شهود أنّ قيمته كانت يوم قتل كذا وكذا أُخذ بها قاتله ، وإن لم يكن له شهود على ذلك كانت القيمة على من قتله مع يمينه شهد بالله ما له قيمة أكثر ممّا قوّمته ، فإن أبى أن يحلف وردّ

اليمين على المولى فإن حلف المولى أعطى ما حلف عليه ، ولا يجاوز قيمته عشرة آلاف ... » [٧٢] .

وسند الحديث ضعيف بأبي الورد .

وأمّا من حيث الدلالة فاحتمال الخصوصيّة في العبد وارد ؛ فإنّ المبلغ الذي يعطيه ليس من باب ضمان التالف بحتاً حتّى تحمل عليه موارد ضمان التالف المشابهة ، بل هو مطعّم بعنوان الدية ؛ ولذا قال : « ولا يجاوز بقيمته عشرة آلاف » أي لا يجاوز دية الحرّ .

كما ورد هذا المضمون في بعض روايات أُخرى [٧٣] ، بل ورد في بعضها تسمية قيمة العبد التي تعطى لدى قتله بالدية [٧٤] ، والدية تثبت في الذمّة بمجرّد القتل ، ودية العبد عبارة عن ثمنه يوم قتله ، لكن لا يدلّ ذلك على أنّ ضمان التالف القيميّ يكون على العموم بالقيمة في الذمّة يوم التلف لا المثل .

هذا تمام الكلام في أصل المثليّة والقيميّة .

وقد اتّضح أنّ المختار دائماً هو ضمان المثل أو قل : إنّ المختار هو ضمان المثل لدى وجوده ، وقيمة يوم الأداء لدى عدم وجود المثل .

نعم ، قد يتّفق ضمان أمر أكثر من المثل أو قيمة يوم الأداء ، كما في انكسار القيمة الاستهلاكيّة للثّلج ببرودة الجوّ ؛ فإنّ الارتكاز العقلائيّ يقتضي ضمان هذا الانكسار .

سقوط العملة عن الاعتبار :

بقي بحث انكسار الدرهم بفعل السلطان [٧٥] .

وأخيراً أقول : إنّه وردت في انكسار القيمة الشرائيّة للنقد روايتان متعارضتان تامّتان سنداً :

إحداهما : عن يونس : كتبت إلى الرضا عليه السلام : إنّ لي على رجل ثلاثة آلاف درهم ، وكانت تلك الدراهم تنفق بين الناس تلك الأيّام ، وليست تنفق اليوم ، فلي عليه تلك الدراهم بأعيانها أو ما ينفق اليوم بين الناس ؟ قال : فكتب إليّ : لك أن تأخذ منه ما ينفق اليوم بين الناس كما أعطيته ما ينفق بين الناس » [٧٦] . ورواها الشيخ أيضاً إلاّ أنّ في سندها سهل بن زياد .

والثانية : عن يونس قال : كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام : إنّه كان لي على رجل عشرة دراهم وإنّ السلطان أسقط تلك الدراهم وجاءت دراهم أعلى من تلك الدراهم الأُولى ولها اليوم وضيعة ، فأيّ شيء لي عليه : الأُولى التي أسقطها السلطان أو الدراهم التي أجازها السلطان ؟ فكتب : « لك الدراهم الأُولى » [٧٧] .

وهناك رواية ثالثة : ساقطة سنداً تقول : لصاحب الدراهم الدراهم الأُولى [٧٨] .

والأُوليان إمّا هما رواية واحدة متضاربة المتن ، أو روايتان متعارضتان ، كما مضى ذلك منّا .

وقد مضى منّا : أنّ الجمع بينهما لا يكون إلا جمعاً تبرّعيّاً لا قيمة له .

راجع بصدد فهم ما قيل في الجمع من لا يحضره الفقيه [٧٩] .

وأقول هنا : لا ينبغي الإشكال في أنّ الارتكاز العقلائيّ يقتضي ضمان البديل فهذا ما نفتي به ولو بمعونة كون مخالفة هذا الحقّ العقلائيّ ضرراً منفيّاً بقاعدة لا ضرر .

الهوامش

(١) الأنصاري ، مرتضى ، كتاب المكاسب ٣ : ٢٠١ .

(٢) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٥ : ١٢٠ ، ب ٣ من مكان المصلّي ، ح ١ .

(٣) المصدر السابق ٩ : ٥٤١ ، ب ٣ من الأنفال ، ح ٧ .

(٤) راجع : الخوئي ، أبو القاسم ، موسوعة الإمام الخوئيّ (التنقيح) ٣٦ : ٢٥٥ .

(٥) النوري ، الميرزا حسين ، مستدرك الوسائل ١٧ : ٨٨ ، ب ١ من الغصب ، ح ٤ .

(٦) راجع : الخوئي ، أبو القاسم ، موسوعة الإمام الخوئيّ (التنقيح) ٣٦ : ٢٥٥ .

(٧) المصدر السابق : ٢٥٦ .

(٨) المصدر السابق .

(٩) التوحيدي ، محمّد علي ، مصباح الفقاهة (تقرير أبحاث السيد الخوئي) ٣ : ١٣١ ـ ١٣٢ ، مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف . وأشار تحت الخط إلى عدد من روايات الباب .

(١٠) الأنصاري ، مرتضى ، كتاب المكاسب ٣ : ٢٠١ .

(١١) الطوسي ، ابن حمزة ، الوسيلة الى نيل الفضيلة ، مكتبة المرعشي النجفي ـ قم ، ط ١ ، ١٤٠٨ هـ ، ٢٥٥ .

(١٢) النوري ، الميرزا حسين ، مستدرك الوسائل ١٣ : ٣٠٢ ، ب ٧ من التجارة ، ح ٣ ، نقلاً عن عوالي اللآلي عن النبيّ ﷺ : أنّه قضى بأنّ الخراج بالضمان .

(١٣) الأنصاري ، مرتضى ، كتاب المكاسب ٣ : ٢٠٢ .

(١٤) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٨ : ١٩ ، ب ٨ من الخيار ، ح ١ .

(١٥) وقد يُقال : قوله : « حدّثني من سمع أبا عبد الله » شهادة له تحمل على ما يقرب من الحسّ على أنّ ذاك الرجل سمع أبا عبد الله عليه السلام .

(١٦) الصدوق ، محمّد بن علي ، من لا يحضره الفقيه ، دار الكتب الإسلامية ـ طهران ، ط ٥ / ١٣٩٠ هـ ، ٣ : ١٢٨ ، ح ٥٥٩ .

(١٧) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٨ : ٢٠ ، ب ٨ من الخيار ، ح ٣ .

(١٨) المصدر السابق : ٣٨٧ ، ب ٥ من الرهن ، ح ٦ .

(١٩) المصدر السابق ١٩ : ١٢٧ ـ ١٢٨ ، ب ٢١ من الإجارة ، ح ٣ و ٤ .

(٢٠) الآملي ، محمد تقي ، البيع والمكاسب ، ط بوذر جمهري ، ١ : ٣٣٠ .

(٢١) الأنصاري ، مرتضى ، كتاب المكاسب ٣ : ٢٠٢ ـ ٢٠٣ .

(٢٢) الخوئي ، أبو القاسم ، موسوعة الإمام الخوئيّ (التنقيح) ٣٦ : ٢٥٦ ـ ٢٥٧ .

(٢٣) الظاهر أنّ نظر أبي حنيفة المروي في صحيحة أبي ولاد كان ناشئاً من رأيه هذا ، وهي رواية طريفة أنقلها هنا عن الكافي :

فقد روى الكلينيّ عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمّد عن ابن محبوب عن أبي ولاّد الحنّاط قال : اكتريت بغلاً إلى قصر ابن هبيرة ذاهباً وجائياً بكذا وكذا ، وخرجت في طلب غريم لي ، فلمّا صرت قرب قنطرة الكوفة خُبّرت أنّ صاحبي توجّه إلى النيل ، فتوجّهت نحو النيل ، فلمّا أتيت النيل خبّرت أنّ صاحبي توجّه إلى بغداد ، فاتّبعته وظفرت به وفرغت ممّا بيني وبينه ، ورجعنا إلى الكوفة ، وكان ذهابي ومجيئي خمسة عشر يوماً ، فأخبرت صاحب البغل بعذري ، وأردت أن أتحلّل منه ممّا صنعت وأُرضيه ، فبذلت له خمسة عشر درهماً ، فأبى أن يقبل ، فتراضينا بأبي حنيفة ، فأخبرته بالقصّة وأخبره الرجل .

فقال لي : وما صنعت بالبغل ؟

قلت : قد دفعته إليه سليماً .

قال نعم ، بعد خمسة عشر يوماً .

فقال : ما تريد من الرجل ؟

قال : أُريد كري بغلي فقد حبسه عليّ خمسة عشر يوماً .

فقال : ما أرى لك حقّاً ؛ لأنّه اكتراه إلى قصر ابن هبيرة وركبه إلى النيل وإلى بغداد ، فضمن قيمة البغل وسقط الكري ، فلمّا ردّ البغل سليماً وقبضته لم يلزمه الكري .

قال : فخرجنا من عنده ، وجعل صاحب البغل يسترجع فرحمته ممّا أفتى به أبو حنيفة ، فأعطيته شيئاً وتحلّلت منه ، فحججت تلك السنة ، فأخبرت أبا

عبد الله عليه السلام بما أفتى به أبو حنيفة .

فقال : « في مثل هذا القضاء وشبهه تحبس السماء ماءها وتمنع الأرض بركتها » .

قال : فقلت لأبي عبد الله عليه السلام : فما ترى أنت ؟

قال : « أرى له عليك مثل كري بغل ذاهباً من الكوفة إلى النيل ومثل كري بغل راكباً من النيل إلى بغداد ومثل كري بغل من بغداد إلى الكوفة توفّيه إياه » .

قال : قلت : جعلت فداك إنّي قد علفته بدراهم فلي عليه علفه ؟ فقال : « لا ؛ لأنّك غاصب » .

فقلت : أرأيت لو عطب البغل ونفق أليس كان يلزمني ؟

قال : « نعم ، قيمة بغل يوم خالفته » . قلت : فإن أصاب البغل كسر أو دبر أو غمز ؟

فقال : « عليك قيمة ما بين الصحّة والعيب يوم تردّه عليه » .

قلت : فمن يعرف ذلك ؟

قال : « أنت وهو ، إمّا أن يحلف هو على القيمة فتلزمك ، فإن ردّ اليمين عليك فحلفت على القيمة لزمه ذلك أو يأتي صاحب البغل بشهود يشهدون أنّ قيمة البغل حين أكرى كذا وكذا فيلزمك » .

قلت : إنّي كنت أعطيته دراهم ورضي بها وحلّلني .

فقال : « إنّما رضي بها وحلّلت حينما قضى عليه أبو حنيفة بالجور والظلم ، ولكن أرجع إليه فخبره بما أفتيتك به ، فإن جعلك في حلّ بعد معرفته فلا شيء عليك بعد ذلك » .

قال أبو ولاّد : فلمّا انصرفت من وجهي ذلك لقيت المكاري فأخبرته بما أفتاني به أبو عبد الله عليه السلام ، وقلت له : قل ما شئت حتّى أُعطيكه .

فقال : قد حبّبت إليّ جعفر بن محمّد ووقع في قلبي له التفضيل ، وأنت في حلّ ، وإن أحببت أن أردّ عليك الذي أخذت منك فعلت .

انتهت الرواية المباركة .

[الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٥ : ٢٩٠ ـ ٢٩١ ، باب الرجل يكتري الدابّة فيجاوز بها الحدّ أو يردّها قبل الانتهاء إلى الحدّ ح ٦] .

وقد أورد صاحب الوسائل أكثر هذه الرواية في كتاب الإجارة ، باب ١٧ ، ح ١ ؛ وذلك في المجلّد ١٩ : ١١٩ ـ ١٢٠ .

وعلّق صاحب الوسائل ﷺ على جملة : « فأخبرت أبا عبد الله عليه السلام بما أفتى به أبو حنيفة » بقوله : « لا يخفى أنّ أبا حنيفة استدلّ هنا بأصالة البراءة والاستصحاب ونحوهما » .

أقول : الظاهر عندي أنّ أبا حنيفة كان مدركه لمّا أفتى به قاعدة « الخراج بالضمان » بالتفسير الذي هو يرتئيه من أنّ الضمنان حتّى بالغصب يجعل الخراج للضامن .

(٢٤) الخوئي ، أبو القاسم ، موسوعة الإمام الخوئيّ (التنقيح) ٣٦ : ٢٥٨ ـ ٢٦٠ .

(٢٥) النوري ، الميرزا حسين ، مستدرك الوسائل ١٧ : ٨٨ ، ب ١ من الغصب ، ح ٤ .

(٢٦) الأنصاري ، مرتضى ، كتاب المكاسب ٣ : ٢٠٤.

(٢٧) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٥ : ١٢٠ ، ب ٣ من مكان المصلّي ، ح ١ .

(٢٨) المصدر السابق ٩ : ٥٤١ ، ، ب ٣ من الأنفال ، ح ٧ .

(٢٩) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٢ : ٢٩٧ ، ب ١٥٨ من أحكام العشرة ، ح ٣ .

(٣٠) راجع : الخميني ، روح الله ، كتاب البيع ١ : ٤٧٥ ، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ قدس سره .

(٣١) راجع : الأنصاري ، مرتضى ، كتاب المكاسب ٣ : ٢٠٩ ـ ٢٢١ و ٢٤٠ ـ ٢٧٢ .

(٣٢) المصدر السابق : ٢٠٩ ـ ٢١٤ .

(٣٣) المصدر السابق : ٢١٤ .

(٣٤) راجع : المصدر السابق : ٢١٠ ـ ٢١١ .

(٣٥) الخوئي ، أبو القاسم ، موسوعة الإمام الخوئيّ (التنقيح) : ٣٦ .

(٣٦) النوري ، الميرزا حسين ، مستدرك الوسائل ١٧ : ٨٨ ، ب ١ من الغصب ، ح ٤ .

(٣٧) الخوئي ، أبو القاسم ، موسوعة الإمام الخوئيّ (التنقيح) ٣٦ : ٢٦١ .

(٣٨) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٢ : ٢٩٧ ، ب ١٥٨ من أحكام العشرة ، ح ٣ .

(٣٩) مضى شرح ذلك في بحث ضمان المنافع المستوفاة .

(٤٠) البقرة : ١٩٤ .

(٤١) الخوئي ، أبو القاسم ، موسوعة الإمام الخوئيّ (التنقيح) ٣٦ : ٢٦٢ .

(٤٢) المصدر السابق .

(٤٣) راجع : المصدر السابق : ٢٧٠ ، و ٢٦٦ .

(٤٤) راجع : المصدر السابق : ٢٧٠ .

(٤٥) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٨ : ٢٠٦ ، ب ٢٠ من الصرف ، ح ٢ ، وفي هامش المخطوط من الوسائل ذكر الشيخ الحرّ : « في الفقيه زيادة : عشرة » .

(٤٦) الخوئي ، أبو القاسم ، موسوعة الإمام الخوئيّ (التنقيح) ٣٦ : ٢٦٥ ـ ٢٦٦ .

(٤٧) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٨ : ٢٠٦ ، ب ٢٠ من الصرف ، ح ١ . ورواه الشيخ في الاستبصار بسند فيه سهل بن زياد . [الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الاستبصار ، دار الكتب الإسلامية ـ طهران / بدون تاريخ ٣ : ١٠٠ ، ح ٣٤٥] .

(٤٨) الصدوق ، محمّد بن علي ، من لا يحضره الفقيه ٣ : ١١٨ ، ح ٥٠٣ .

(٤٩) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ٧ : ١١٧ ، ح ٥٠٧ ، دار الكتب الإسلامية ـ طهران ، ط ٤ / ١٣٦٥ هـ . ش . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الاستبصار ٣ : ٩٩ ، ح ٣٤٣ .

(٥٠) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٨ : ٣٠٧ ، ب ٢ من الصرف . والسند ساقط بمحمّد بن عبد الجبّار ، الذي لا دليل على وثاقته عدا وروده في تفسير القمي ، والعبّاس بن صفوان الذي هو مجهول .

(٥١) الصدوق ، محمد بن علي ، من لا يحضره الفقيه ٣ : ١٩١ .

(٥٢) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الاستبصار ٣ : ١٠٠ .

(٥٣) الخوئي ، أبو القاسم ، موسوعة الإمام الخوئيّ (التنقيح) ٣٦ : ٢٦٥ .

(٥٤) المصدر السابق : ٢٧٢ .

(٥٥) من قبيل : ح ١ و ٥ و ٧ و ٩ و ١١ و ١٢ من ب ١٨ من العتق من الوسائل .

(٥٦) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٣ : ٣٧ ، ب ١٨ من العتق، ح ٣ .

(٥٧) **أقول** : الوارد في الوسائل في طبعة الربّاني وطبعة مؤسّسة آل البيت « وأمر الأوّل » ، ولم أُراجع الطبعة الحجريّة القديمة ، وهذا غلط ؛ فإنّ الذي يستسعى هو المحرَّر بالفتح ، وليس المحرِّر بالكسر ، فالصحيح هو ما في نسخة الأصل ، وهو الكافي ، أي « المحرَّر » بالفتح .

(٥٨) المصدر السابق ، ح ٤ .

(٥٩) المصدر السابق : ح ٦ .

(٦٠) الكليني ، محمّد بن يعقوب ٦ : ١٨٣ ، باب المملوك بين شركاء يعتق أحدهم نصيبه أو يبيع ، ح ٦ .

(٦١) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ٨ : ٢١٩ ، ح ٧٨٤ .

(٦٢) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٣ : ٤٩٠ ، ب ٥٠ ، من النجاسات والاواني ، ح ١٢ .

(٦٣) ب ٨٨ من نكاح العبيد الإماء .

(٦٤) راجع : الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٨ : ٣٨٩ ـ ٣٩٢ ، ب ٦ و ٧ من الرهن .

(٦٥) راجع : الخميني ، روح الله ، كتاب البيع ١ : ٨٣ وما بعدها .

(٦٦) المصدر السابق : ٥٩٢ .

(٦٧) الإبل الخراساني .

(٦٨) نقل عن (القاموس المحيط) : أنّ الاغتلام هيجان البعير عند الشهوة الجنسيّة .

(٦٩) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٩ : ٢٥٠ ، ب ١٤ من موجبات الضمان من كتاب الديات ، ح ١ .

(٧٠) المصدر السابق : ٢٥١ ، ح ٤ .

(٧١) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٩ : ١١٩ ، ب ١٧ من الإجارة ، ح ١ .

(٧٢) الوسائل ، ب ٧ من ديات النفس ٢٩ : ٢٠٨ ـ ٢٠٩ .

(٧٣) راجع : الوسائل ٢٩ : ٢٠٧ ـ ٢٠٨ ، ب ٦ من ديات النفس .

(٧٤) راجع : المصدر السابق ، ح ١ ، ٤ .

(٧٥) الحائري ، كاظم ، فقه العقود ٢ : ٤٨٥ .

(٧٦) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٨ : ٢٠٦ ، ب ٢٠ من الصرف ، ح ١ .

(٧٧) المصدر السابق : ح ٢ .

(٧٨) المصدر السابق : ٢٠٧ ، ح ٣ .

(٧٩) الفقيه ٣ : ١١٨ ، ذيل الحديث ٥٠٤ والاستبصار ٣ : ١٠٠ ، ذيل الحديث ٣٤٥ .

تغيير الجنس في الشريعة الإسلامية

❑ آية الله الشيخ جعفر السبحاني

عالج هذا المقال إحدى المسائل التي يُثار حولها الجدل . . هي مسألة تغيير الجنس . . وقد قسّم الباحث حالات الموضوع إلى أربعة أقسام : تغيير الجنس والتغيير في الجنس والخنثى غير المشكل والخنثى المشكل . . وبعد أن ذهب إلى استحالة الأوّل بيّن حكم الأقسام الثلاثة الأُولى . .

من المسائل المستحدثة ـ التي هي من نتائج التقدّم الحضاري والتطوّر العلمي ـ مسألة تغيير الجنس ؛ ولذا صارت موضوعاً للدراسة الفقهية .

وتحقيق المسألة رهن الكلام في جهتين :

الأُولى : تبيين الموضوع وتحديده وبيان صوره .

الثانية : الحكم الفقهي على ضوء الأدلّة .

وبما أنّ التغيير ينقسم إلى أقسام أربعة ، ندرس كلّ قسم ـ موضوعاً وحكماً ـ في مقام واحد ، فنقول :

القسم الأوّل : تغيير الجنس

يراد بتغيير الجنس تحول جنس كامل إلى جنس آخر كذلك ، بأن يتبدّل جنس

الرجل بتمامه إلى جنس المرأة بتمامها ، ويخرج المورد من تحت العنوان الأوّل ويدخل تحت العنوان الثاني ، فيكون الجهاز الحاكم على الفرد بعد التحوّل نفس الجهاز الحاكم على العنوان الثاني ، فهذا النوع من التغيير هو الذي نسمّيه تغيير الجنس ، فلو تبدّل الرجل إلى الأُنثى بهذا النوع فلازمه أن يشتمل الفرد بعد التحوّل على ثديين ورحم ومبيض ، إلى غير ذلك من الأعضاء المختصّة بالمرأة .

إنّ التغيير بهذا المعنى لم يثبت إمكانه إلى الآن حتى أنّ بعض الأخصّائيين يدّعون استحالته ، وما ربما ينشر في المجلات أو يبث في وسائل الإعلام فإنّما يرجع إلى القسم الثاني والثالث ، وإلا فتبديل الرجل بكامله إلى امرأة كاملة بعيد جداً من الناحية الفسيولوجية والعضوية .

وبما أنّ هذا القسم غير واقع نقتصر فيه على هذا المقدار من بحثه ، ولا نطيل الكلام في بيان حكمه .

القسم الثاني : التغيير في الجنس

ويراد بهذا القسم إيجاد التغيير على من له آلة الذكورية فقط أو الأُنثوية كذلك ، وذلك عندما يريد الشخص اللحوق بالجنس الآخر ، ويتحقّق ذلك عن طريق إجراء العملية الجراحية على آلته حتى تصير آلته غير الآلة التي هو عليها . ويحصل ذلك بقلع العضو التناسلي وتبديله بعضو تناسلي للجنس المخالف بالترقيع حتى يلتئم الجزء ويصير جزءاً للمرقع ، كما يستعان لإنجاح العملية بحقنه بالهرمونات الخاصّة بالجنس الجديد المبدّل إليه ، لكي تظهر عليه بعض علائم هذا الجنس .

أقول : هذا النوع من التبديل ليس من مقولة تبديل الجنس ، بل الجنس الأصلي بكامله محفوظ ، وإنّما طرأت عليه بعض التغييرات في نفس الجنس من غير فرق بين بروزه في آلة التناسل أو بروزه في الأعضاء الأُخرى للبدن .

وإنّما يخضع لهذا النوع من التبديل بعض الرجال ، فمع أنّه رجل ـ مثلاً ـ خلقة لكنّه يميل سلوكياً إلى السلوك الأُنثوي ، فترى أنّه في زينته ولباسه ومشيه يقلّد ما عليه الأُنثى ولذلك يرغب في نفسه أن يلحق بالجنس الآخر ، وكأنّه غير راض عن الجنس الحاكم عليه وإنّما يرتاح إذا تحول إلى الجنس الآخر ، فهل تتحقّق تلك الأُمنية ؟ !

وبعبارة أُخرى : كلّ من له آلة واحدة لا آلتان ، وإنّما يميل إلى جنس آخر ـ شذوذاً ـ فهل يلحق ـ بما أُجري عليه من عملية جراحية أو حقنه بالأدوية ـ بالجنس الآخر واقعاً ؟

الجواب : لا وإنّما يوصف به كذباً لا واقعاً ، وبذلك يصبح الجنس الكامل جنساً ناقصاً .

والناس وإن كانوا يتعاملون معه معاملة الجنس الآخر ، ولكنّهم لجهلهم بالواقع يحسبونه أُنثى ، وهو في الواقع رجل ، وإنّما قلعت منه آلة التناسل الذكرية ورقع بآلة تناسلية أُنثوية ، ومع ذلك فهو في عامّة الأعضاء رجل لا رحم له ولا مبيض .

ولذلك نصفه تغييراً في الجنس ، لا تغيير الجنس . هذا كلّه يرجع إلى بيان الموضوع وأنّه باقٍ على جنسه الأصلي .

وأمّا بيان حكمه الشرعي فهو حرام ؛ لأنّه تنقيص في الخلقة ، وإن أردت التفصيل في ذكر الأدلّة فنقول : هذا النوع من التبديل حرام للأدلّة التالية :

١ ـ إنّه تغيير لخلق الله تعالى ، وقد دلّ الذكر الحكيم على أنّه عمل شيطاني ، قال سبحانه : ﴿ وَلأُضِلَّنَّهُمْ وَلأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الأَنْعَامِ وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذْ الشَّيْطَانَ وَلِيّاً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَاناً مُبِيناً ﴾ [١] .

وجه الاستدلال : أنّ قطع عضو التناسل في الذكر وتبديله بعضو تناسل أُنثوي تغيير لخلق اللّه سبحانه ، وأيّ تغيير أوضح من تبديل الإنسان الكامل إلى الإنسان الناقص ؟ !

وبما أنّ الآية تعدّ تغيير الخلق عملاً شيطانياً ، فالآية منصرفة عن تقليم الأظافر وتقصير الشعر ؛ فإنّها ليست أعمالاً شيطانية ، بل هي من الأُمور التي تتطلّبها النظافة العامة ، وقد ورد جوازها في الشرائع السابقة كشريعة إبراهيم عليه السلام .

ثمّ إنّ هاهنا سؤالين :

الأوّل : ربما يقال : إنّ الآية فاقدة للإطلاق ؛ وذلك لأنّ « خلق الله » يشمل الجمادات والنباتات والحيوانات ، ومن المعلوم أنّ الحضارة البشرية قامت على التصرّف في هذا النوع من الخلق ، ومعه كيف يمكن ادّعاء الإطلاق في الآية وإخراج هذه الموارد ؛ لأنّه يستلزم تخصيص الأكثر .

والجواب عن ذلك : أنّ قوله سبحانه قبل هذه الفقرة ـ أعني : ﴿ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الأَنْعَامِ ﴾ ـ دليل على أنّ المراد من الخلق هو ليس الجمادات والنباتات وإنّما يختصّ بالحيوانات ، وعلى ذلك لايلزم منه تخصيص الأكثر .

الثاني : أنّ لسان الآية آبٍ عن التخصيص حيث ورد ﴿ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ ﴾ بصورة التنديد والاستنكار ، فمثل هذا اللسان لا يقبل تخصيص الأقلّ أبداً فضلاً عن الأكثر مع اتّفاق المسلمين على تقليم الأظفار وقصّ الشعر وإخصاء الحيوانات .

والجواب : أنّ الآية تمنع عن كلّ تغيير في خلق اللّه إذا كان بأمر الشيطان ، كما يقول سبحانه حاكياً عن الشيطان : ﴿ وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الأَنْعَامِ وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ ﴾ ، وعلى هذا فيختص التحريم بما إذا كان العمل

مستنداً إلى الشيطان ، لا ما إذا كان مستنداً إلى الرحمن ، فذبح الحيوانات للأكل وبقاء الحياة ، أو إخصاء ذكور الحيوانات ، وغير ذلك كلّها بأمر من الرحمن عزّ وجل .

إنّ الشريعة الإسلامية حرّمت الذبح إذا كان باسم اللات والعزّى ، وجوّزته إذا كان باسم الرحمن ، فعلى ذلك لا يمنع كون اللسان آبياً عن التخصيص عن جواز هذه الأعمال ؛ لما عرفت من أنّ الموضوع هو التغيير المنتسب إلى الشيطان .

ولأجل إيضاح المراد من الآية نأتي ببعض كلام المفسّرين :

قال الشيخ الطوسي في « التبيان » : قوله تعالى : ﴿ وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ ﴾ « قال ابن عباس والربيع بن أنس عن أنس أنّه الإخصاء ، وكرهوا الإخصاء في البهائم . ثمّ اختار الشيخ في نهاية الكلام معنىً عامّاً يشمل الإخصاء أيضاً » (٢) .

وروى الشيخ بسنده عن عثمان بن مظعون قال : قلت لرسول الله ﷺ : أردت يا رسول اللّه أن أختصي ، قال : « لا تفعل يا عثمان ؛ فإنّ اختصاء أُمّتي الصيام » (٣) .

وروي عن رسول الله ﷺ أنّه قال : « لا إخصاء في الإسلام » (٤) .

وقال العلامة الطباطبائي في تفسير الآية : « إنّ الآية تنطبق على مثل الإخصاء وأنواع المثلة واللواط والسحق » (٥) .

٢ ـ أنّ نتيجة هذا العمل الإضرار بالنفس ، ولا شكّ أنّه حرام ، وأيّ إضرار أوضح من قلع الجهاز التناسلي الذكري وترقيع أعضاء من الجهاز الأنثوي حتى تمضي أيام ليتحقّق فيه الالتئام والالتحام ؟ !

٣ ـ أنّ نتيجة هذا العمل صيرورة الإنسان في بعض الصور مخنثاً ، ويراد به أنّ الرجل يتزيّن بزينة النساء ، ويلبس ملابسهنّ ويعاشرهنّ ويتعامل الرجال معه معاملة النساء إلى غير ذلك من الآداب والأعراف التي تسبب وقوع الرجل في عداد النساء ، وقد نُهي عنه ، وقد روي عن أبي عبد الله وأبي إبراهيم عليهما السلام أنّهما قالا : « قال رسول الله صلى الله عليه وآله : لعن اللّه المتشبهات من النساء بالرجال ، ولعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء » (٦) .

وروى الصدوق عن جعفر بن محمد ، عن آبائه : في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام قال : « يا علي خلق اللّه عزّ وجل الجنّة لبنتين : لبنة من ذهب ، ولبنة من فضة ـ إلى أن قال : ـ فقال اللّه جلّ جلاله : وعزّتي وجلالي لا يدخلها مدمن خمر ، ولا نمّام ، ولا ديّوث ، ولا شرطي ، ولا مخنّث و ... » (٧) .

وروى زيد بن علي ، عن آبائه ، عن علي عليه السلام أنّه رأى رجلاً به تأنيث في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله فقال له : « اخرج من مسجد رسول اللّه ، يا لعنة رسول الله » . ثمّ قال علي عليه السلام : « سمعت رسول الله يقول : لعن اللّه المتشبهين من الرجال بالنساء ، والمتشبهات من النساء بالرجال » (٨) .

وعن أبي خديجة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « لعن رسول الله المتشبهين من الرجال بالنساء ، والمتشبهات من النساء بالرجال ، وهم المخنثون ، واللاتي ينكحن بعضهن بعضاً » (٩) .

إلى غير ذلك من الأحاديث الواردة حول التخنيث والتخنّث ، وقد فسّر غير واحد من أهل اللغة (المخنّث) بأنّه الرجل المشبه بالمرأة في لينه ورقة كلامه وتكسير أعضائه (١٠) .

ولا شك أنّ إجراء العملية الجراحية على آلة الرجل بقطعها ووضع المهبل مكان آلته من أوضح مظاهر التخنيث والتخنّث ، فيكون الرجل مستعداً لأن يوطأ

من القبل أو الدبر . أفيمكن للشارع الحكيم أن يسوّغ هذا النوع من التبديل الذي سيجعل الرجل الواقعي الذي لم تتغيّر هويته بصورة المرأة ويعامله معاملة المرأة ؟ !

ثمّ إنّه يظهر من بعضهم تجويز هذا النوع من التبديل تحت عناوين ثانوية ، قال : نعم لو كان ذلك لغرض المعالجة ، كما إذا كان شخص له ميول مخصوصة بالجنس المخالف بحيث صارت تلك الميول موجبة لحدوث اختلالات في نفسه أو روحه ، أو كانت مصلحة ملزمة أُخرى للتغيير هي أهم ، فلا إشكال .

أمّا الأوّل : فلأنّه معالجة وضرورة المعالجة تبيح المحظورات .

وأمّا الثاني : فلأهمية المصلحة الملزمة بالنسبة إلى حرمة الإضرار ، وأنّ حرمة النظر وحرمة اللمس من الطبيب مرتفعتان بضرورة المعالجة وأهمية المصلحة الملزمة [١١] .

أقول : إنّ محط الكلام ليس في القسم الأوّل الذي يتبدّل الجنس واقعاً إلى جنس آخر ، وتزول الهوية الأُولى ، وتحلّ محلها هوية أُخرى ، فإنّه لا إشكال فيه ، إلا أنّه أمر غير واقع إلا بالإعجاز .

إنّما الكلام في القسم الثاني الذي يوصف التبدّل هناك بالتبدّل الكاذب والصوري ، والهوية الأُولى باقية على حالها ، ولو كان هناك تبديل فإنّما هو في المظاهر لا في البواطن ، وقد عرفت التوالي الفاسدة المترتّبة عليه .

وأمّا تجويزه بالعناوين الثانوية كالمصلحة الملزمة وغيرها ، فلايخلو من إشكال من جهتين :

أوّلاً : أنّ المفسدة المترتّبة على هذا النوع من التبديل أكثر من المصلحة التي تُرضِي صاحبها ، وقد عرفت أنّ نتيجة هذا النوع من التبديل هو استمتاع الرجال بعضهم ببعض ، وهو فاحشة وساء سبيلاً .

أفيمكن تجويز تلك المفسدة الكبيرة بحجة أنّ فيه رفع الضرورة عن رجل له رغبة إلى التأنيث ، لا أظن أنّ فقيهاً يجوّز ذلك .

وثانياً : أنّ بعض الأطباء الذين قاموا بإجراء هذه العملية تمسّكوا بأنّ هذا الصنف من الرجال إذا لم تجر لهم هذه العملية ربما ينتحرون ، وجعلوا هذا الأمر تبريراً لقيامهم بإجراء هذه العملية .

وهو دليل ضعيف جداً ؛ لأنّ حفظ النفس الخبيثة ليس بأهم من جعله بؤرة للفساد .

إلى هنا تبيّن أنّ هذا القسم ـ وهو الرائج حالياً ـ حرام شرعاً وقبيح عرفاً .

فظهر ممّا ذكرنا أنّ التغيير في الجنس بالنحو المذكور لا يخرج المورد عن الجنس الأوّل أوّلاً ، وأنّه حرام ثانياً ، وبذلك يُعلم أنّ أكثر ما ذكره السيد الإمام الخميني ﷺ في تحرير الوسيلة من المسألة الثالثة إلى التاسعة من باب المسائل المستحدثة ، فروض لا واقع لها ، وإنّما تنطبق هذه الفروض على القسم الأوّل [تغيير الجنس] الذي قلنا بعدم ثبوت إمكانه إلا بالإعجاز ، ولأجل إيقاف القارئ على أنّ الفروض المذكورة في كلامه لا تنطبق إلا على القسم الأوّل دون الثاني نذكر مسألة واحدة ، وليقس عليها سائر ما ذكره .

قال ﷺ : « لو تزوّج امرأة فتغيّر جنسها فصارت رجلاً ، بطل التزويج من حين التغيير ، وعليه المهر تماماً لو دخل بها قبل التغيير ، فهل عليه نصفه مع عدم الدخول أو تمامه ؟

فيه إشكال ، والأشبه التمام . وكذا لو تزوّجت امرأة برجل فغيّر جنسه بطل التزويج من حين التغيير ، وعليه المهر مع الدخول ، وكذا مع عدمه على الأقوى »[١٢] .

ولأجل إيضاح أنّ هذا النوع من التغيير لايؤثر في تبديل الجنس نأتي بمثال وهو أنّه لو فرضنا أنّ طبيباً عمل عملية جراحية ـ أو عن طريق حقن بعض

الأدوية ـ لإنسان بحيث صار هذا الإنسان يمشي على أطرافه الأربعة ونبت على جسمه شعر كثيف ، يشبه شعر القرد ، فهل يمكن أنّ نعتبر أن هذا الإنسان قد انقلب قرداً ؟ كلا ولا .

القسم الثالث : من له آلتان لكن تترجّح إحدى الآلتين على الأُخرى

من كان له آلتان فترجّحت إحدى الآلتين على الأُخرى ولو من جهة نزول البول أو سائر العلامات ، أو دلّت الاختبارات الطبيّعية على هويته الواقعية ، فالتغيير فيه ليس تغيير الجنس ولا تغييراً في الجنس ، بل كشفاً عن جنسه الواقعي وهويته الحقيقية ، حيث إنّ إجراء العملية الجراحية يرفع الستر عن واقعه وأنّه رجل واقعاً أو امرأة كذلك ، وإن عاش برهة في الإبهام ، وهذا ما يسمّى في الفقه بالخنثى غير المشكلة .

إنّ إجراء التبديل في هذا النوع جائز شرعاً وراجح عقلاً ، حيث تجري العملية في الآلة الزائدة ، وليست هي إلا لحماً زائداً لا جزءاً من الجسم ، وعلى فرض استلزام هذا العمل الحرمة بسبب النظر واللمس فهي مرفوعة بحكم الضرورة ، على أنّه إذا كانت امرأة واقعاً ـ وإن كانت بشكل الرجل ـ يمكن إجراء العقد المؤقت مع الطبيب ، فيما لو كان المباشر (الطبيب) واحداً .

القسم الرابع : من له آلتان ولم تترجّح إحدى الآلتين على الأُخرى

من كان له آلتان ولم تترجّح إحدى آلتيه على الأُخرى لا من طريق التبوّل ، ولا بواسطة الاختبارات الطبية ، وهذا ما يسمّى في الفقه بالخنثى المشكل .

فبما أنّ إجراء العملية الجراحية وحقن الأدوية لاينتج ولايكشف عن واقع مستور ، فإنّ ذلك لا يسوغ الحكم بالجواز .

وأمّا وظائفه الشرعية فهي رهن القول بأنّها ليست طبيعة ثالثة ، فهي إمّا رجل أو امرأة ، ومقتضى العلم الإجمالي بأنّه محكوم بأحكام أحد الجنسين ـ وجوب

الاحتياط عليه .

أمّا أنّها ليست طبيعة ثالثة فيستفاد من بعض الآيات :

١ ـ قال تعالى : ﴿ فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ ثَوَاباً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ ﴾ (١٣) .

٢ ـ وقال تعالى : ﴿ فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأُنْثَى ﴾ (١٤) .

ومقتضى عطف الأُنثى على الذكر ، أو حصر الإنسان عليهما ، هو انحصار الهوية الإنسانية فيهما وأنّها لا تتجاوزهما . وإيجاب الاحتياط التام عليه بمعنى المعاشرة مع المحارم دون غيرهم ، وهو مقتضى العلم بكونه إمّا رجلاً أو امرأة .

كما أنه يجب على الآخرين الاحتياط ، فعلى الرجال والنساء غير المحارم حرمة النظر له ، وقد بسط شيخنا الأنصاري الكلام في الخنثى المشكل من حيث معاملته مع غيره أو معاملة الغير معه في آخر مبحث القطع ، وقال في آخره : « وأمّا التناكح فيحرم بينه وبين غيره قطعاً ، فلا يجوز له تزويج امرأة ؛ لأصالة عدم ذكوريته بمعنى عدم ترتّب أثر الذكورية من جهة النكاح ووجوب حفظ الفرج إلا عن الزوجة وملك اليمين ، ولا التزوّج برجل ؛ لأصالة عدم كونه امرأة ، كما صرّح به الشهيد » (١٥) .

نتيجة البحث :

١ ـ تغيير الجنس بمعنى تبديل جنس كامل إلى جنس آخر كذلك أمر لم يثبت إمكانه ، وما ذكر من المسائل الفقهية حول هذا النوع هي فروض صِرفة فاقدة للموضوع .

٢ ـ التغيير في الجنس بمعنى بقاء الفرد على جنسه الأوّل إنّما يسبّب التغيير في الجنس دون تبديله إلى جنس آخر ، وذلك بإيجاد التغيير في الجهاز التناسلي وحقنه بالأدوية لكي تظهر فيه حالات الجنس المخالف ، فهذا الفرد بعد باقٍ تحت العنوان الأوّل ، ولم يتغيّر موضوعه أوّلاً ، وإيجاد التغيّير فيه حرام ثانياً .

٣ ـ من له آلتان ودلّت الاختبارات على أنّه من أحد الجنسين ، فيكشف واقعه بالعملية الجراحية أوّلاً ، وهذا جائز ثانياً .

٤ ـ من له آلتان ولم يحرز لحوقه بأحد الجنسين فإيجاد التغيير لا ينتج شيئاً ، وعليه الاحتياط التام ، إلا إذا أوجد الحرج ، فيجب الاحتياط إلى حدّ عدم لزومه .

ثمّ إنّي بعد أن حرّرت مقالي هذا وقفت على فتوى للمجمع الفقهي الإسلامي حول الموضوع نأتي بنصّها :

القرار السادس بشأن تغيير جنس الذكر أو الأُنثى أو تصحيحه :

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ، سيدنا ونبينا محمد ، وعلى آله وصحبه وسلم ، أما بعد :

فإنّ مجلس المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في دورته الحادية عشرة المنعقدة بمكّة المكّرمة في الفترة من يوم الأحد ١٣ رجب ١٤٠٩ هـ الموافق ١٩ فبراير ١٩٨٩ م إلى يوم الأحد ٢٠ رجب ١٤٠٩ هـ الموافق ٢٦ فبراير ١٩٨٩ م قد نظر في موضوع تحويل الذكر إلى أُنثى ، وبالعكس . وبعد البحث والمناقشة بين أعضائه قرّر ما يلي :

أولاً : الذكر الّذي كملت أعضاء ذكورته ، والأُنثى الّتي كملت أعضاء أُنوثتها ، لا يحلّ تحويل أحدهما إلى النوع الآخر ، ومحاولة التحويل جريمة يستحق فاعلها العقوبة ؛ لأنّه تغيير لخلق الله ، وقد حرّم سبحانه هذا التغيير ، بقوله تعالى ،

مخبراً عن قول الشيطان : ﴿ وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ ﴾ (١٦) فقد جاء في صحيح مسلم ، عن ابن مسعود أنّه قال : « لعن الله الواشمات والمستوشمات ، والنامصات والمتنمصات ، والمتفلجات للحسن ، المغيّرات خلق الله عزوجل ، ثمّ قال : ألا ألعن من لعن رسول الله ﷺ ، وهو في كتاب الله ـ عز وجل ـ يعني قوله : ﴿ وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ » (١٧) .

ثانياً : أمّا من اجتمع في أعضائه علامات النساء والرجال ، فينظر فيه إلى الغالب من حاله ، فإن غلبت عليه الذكورة جاز علاجه طبيّاً بما يزيل الاشتباه في ذكورته ، ومن غلبت عليه علامات الأنوثة جاز علاجه طبيّاً بما يزيل الاشتباه في أنوثته ، سواء أكان العلاج بالجراحة ، أم بالهرمونات ؛ لأنّ هذا مرض ، والعلاج يقصد به الشفاء منه ، وليس تغييراً لخلق الله عزوجل .

الهوامش

(١) النساء : ١١٩ .

(٢) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، التبيان في تفسير القرآن ، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت / بدون تاريخ ٣ : ٣٣٤ .

(٣) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم ، ط ١ / ١٤١٢ هـ ، ٧ : ٣٠٠ ، ب ٤٠ من الصوم المندوب ، ح ٢ .

(٤) البيهقي ، أحمد بن الحسين ، السنن الكبرى / دار الفكر ـ بيروت / بدون تاريخ ١٠ : ٢٤ .

(٥) الطباطبائي ، محمّد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ، مؤسّسة الأعلمي ـ بيروت ، ط ٣ / ١٣٩٣ هـ = ١٩٧٣ م ، ٥ : ٨٥ .

(٦) الكليني ، محمّد بن يعقوب ، الكافي ، دار الكتب الإسلامية ـ طهران ، ط ٣ / ١٣٨٨ هـ ، ٥ : ٥٥٢ ، باب السحق .

(٧) الحرّ العاملي ، محمّد الحسن ، وسائل الشيعة ١١ : ٢٧٢ ، ب ٤٩ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه ، ح ١٤ .

(٨) المصدر السابق ١٢ : ٢١١ ، ب ٨٧ من أبواب ما يكتسب به ، ح ٢ .

(٩) المصدر السابق ١٤ : ٢٦٢ ، ب ٢٤ من أبواب النكاح المحرم ، ح ٦ .

(١٠) راجع : تاج العروس : مادة « خنث » . الزبيدي ، محمد مرتضى ، تاج العروس ٣ : ١٦٦ ، دار الفكر ـ بيروت / ١٤١٤ هـ .

(١١) مجلة فقه أهل البيت ، العدد ١٦ ، السنة ٤ ، ص ٢٤ .

(١٢) الخميني ، روح الله ، تحرير الوسيلة ٢ : ٥٦٤ .

(١٣) آل عمران : ١٩٥ .

(١٤) القيامة : ٣٩ .

(١٥) الأنصاري ، مرتضى ، فـرائد الاصول (المطبوع ضمن تراث الشيخ الأعظم) ، مجمع الفكر الإسلامي ـ قم ، ط ١ / ١٤٢٠ هـ ، ١ : ٦٥ ـ ٦٧ .

(١٦) النساء : ١١٩ .

(١٧) الحشر : ٧ .

مواطن التخيير في السفر
دراسة فقهية
القسم الثاني

❑ الشيخ مهدي دركاهي

تقدّم البحث في القسم الأوّل من هذه الدراسة عن بيان مواطن التخيير في السفر عن المقام الاوّل وهو المسجد الحرام والمسجد النبوي . . وفي هذا القسم تعرض الباحث لبيان الأقوال في المقامين المتبقيين ومناقشتها . . وهما : المقام الثاني : حرم أمير المؤمنين عليه السلام . . أمّا الثالث فهو حرم الإمام الحسين عليه السلام . . التحرير .

المقام الثاني : حرم أمير المؤمنين عليه السلام :

وأقوال الفقهاء في تعيين ذلك ثلاثة :

القول الأول : إنّ موضع التخيير هو (حرم أمير المؤمنين عليه السلام) ، وقد ذهب إلى ذلك جماعة ، منهم الشيخ الطوسي في (التهذيب) [١] ، وابن حمزة [٢] .

القول الثاني : إنّ موضع التخيير هو (الكوفة) ، ذهب إلى ذلك جماعة ، منهم يحيى بن سعيد [٣] ، والمقدس الأردبيلي [٤] ، والسيد الخوئي [٥] .

القول الثالث : إنّ موضع التخيير هو (مسجد الكوفة) ، ذهب إلى ذلك جماعة ، كالسيد المرتضى [٦] ، وابن إدريس [٧] ، والمحقق الحلّي [٨] ، والعلامة الحلّي [٩] ، والشهيد الأول [١٠] ، وابن فهد الحلّي [١١] ، والصيمري [١٢] ، والمحقق الثاني [١٣] ، والشهيد الثاني [١٤] ، وكاشف الغطاء [١٥] ، والسيد الطباطبائي [١٦] ، وصاحب الجواهر [١٧] ، والشيخ الأنصاري [١٨] ، والسيد البروجردي [١٩] ، والسيد الحكيم [٢٠] ، والإمام الخميني [٢١] .

منشأ اختلاف الأقوال :

إنّ منشأ الاختلاف في الأقوال هو اختلاف الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام ، وهي على طوائف :

الطائفة الأُولى : ما ورد فيها التعبير بـ (حرم أمير المؤمنين) ، وفيها صحيحة واحدة هي صحيحة حماد بن عيسى [٢٢] ، وقد ورد فيها أنّ الاتمام في حرم أمير المؤمنين عليه السلام من الأمر المخزون ، وليس فيها دلالة على وجوب أو استحباب الاتمام ، وعليه فإنّ الاتمام في موضوع هذه الرواية ـ وهو حرم أمير المؤمنين عليه السلام ـ جائز في الجملة ، بنحو يرجح الاتمام في جميع أجزاء الحرم الشريف ؛ وذلك لإطلاق الرواية .

الطائفة الثانية : وهي ما دلّ على أنّ (الكوفة) هي موضع التخيير في السفر ، وهي عبارة عن روايتين ، هما رواية عمر بن مرزوق [٢٣] وزياد بن مروان القندي [٢٤] ، والوارد فيهما جواز الاتمام في الكوفة مطلقاً ، سواء في المسجد أو خارجه .

الطائفة الثالثة : الروايات الوارد فيها عنوان (مسجد الكوفة) ، وتشتمل على خمس روايات فيها الصحاح ـ كصحيحة أبي بصير [٢٥] ـ الدالة على كون الإمام عليه السلام في مقام بيان الحكم الشرعي وحصر مواطن التخيير في السفر في أربعة مواضع ، وقد عبّر عن أحدها بالمسجد ، وهو مسجد الكوفة .

الجمع العرفي بناءً على القول الأول (الكوفة) :

قد يطلق لفظ (الحرم) على القبة والضريح والصحن لقبور الأئمة المعصومين عليهم السلام ، وهذا ليس هو المراد قطعاً ؛ وذلك لأنّ قبر أمير المؤمنين عليه السلام ـ على سبيل المثال ـ لم يكن معلوماً لدى عامّة الناس إلى زمن الإمام الصادق عليه السلام .

من جهة أُخرى ، فإنّ الألفاظ وإن كان المرجع فيها لتحديد معناها هو العرف اللغوي العام ، إلا أنّ هذه الألفاظ مثل (حرم أمير المؤمنين) يجب الرجوع فيها إلى الأئمة عليهم السلام باعتبارهم أول من أطلق مثل هذا الاستخدام ، وهذا بالطبع ليس معناه إبهام الألفاظ الواردة في هذا التركيب ، بل هي واضحة ، وإنّما المراد أنّ العرف عندما يسمع بمثل هذا التركيب بكامله يواجه إبهاماً في تحديد المراد به ، وعليه فلابد من الرجوع إلى أول من أطلق مثل هذا التركيب لفهم المعنى وتحديد المراد منه ، وهو لابد أن يكون قد حدّد مراده ، فمثلاً يعيّن الرسول صلى الله عليه وآله لنفسه حرماً وأنّ لي حرماً ، لابد أن يحدّد مراده من تلك البقعة ومساحتها ، وقد حدّد الأئمة عليهم السلام المقصود من ذلك في أحاديث أُخرى ، فقد ورد أنّ حرم أمير المؤمنين عليه السلام هو (الكوفة) [٢٦] .

وبعبارة أُخرى : إنّ هذا الموضوع من الموضوعات المستنبطة التي ورد تفسيرها ، فقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّ « مكة حرم إبراهيم عليه السلام ، والمدينة حرم محمّد صلى الله عليه وآله ، والكوفة حرم علي بن أبي طالب عليه السلام ، إنّ علياً حرّم من الكوفة ما حرّم إبراهيم من مكة وما حرّم محمد صلى الله عليه وآله من المدينة » [٢٧] ، وعليه فإنّ المراد من حرم أمير المؤمنين عليه السلام هو الكوفة .

وأمّا التعبير بالمسجد ـ كما في الطائفة الثالثة ـ فهو إمّا محمول على الغالب من إيقاع المسافرين الصلاة في المسجد أو على شرفه ومزيته ، وعليه فالتخيير هو في كل الكوفة لا في خصوص مسجدها .

الإشكال بإجمال لفظ (الحرم) :

إنّ التعبير بـ (حرم أمير المؤمنين عليه السلام) تعبير مجمل ، وما ورد من الروايات في تفسيره لا يحدّد المراد به ؛ إذ يشترط في الروايات المفسّرة أن تكون ناظرة إلى روايات الباب ، وما ورد من الروايات الدالة على كون الحرم موضوعاً للإتمام ليست كذلك ؛ إذ أنّها تطبّق عنوان (الكوفة) على (الحرم) ، ولا تفسّر معنى الحرم ؛ فالتفسير هو أن يقال : (حرم أمير المؤمنين هو الكوفة) ونحو ذلك ، وهذه الروايات ليست كذلك بل هي تطبيق ، والتطبيق إنّما يفيد كون حكم التخيير ثابتاً للحرم ثبوتاً قطعياً . نعم ، ورد ـ كما أشرنا ـ في بعض روايات الباب حصر التخيير بمسجد الكوفة ، وعليه فلا يكون حكم التخيير ثابتاً للحرم ثبوتاً قطعياً حتى يكون التطبيق مفيداً ، فالحرم مجمل عنواناً .

الجمع العرفي بناءً على القول الثالث :

نظراً لضعف الروايتين الدالتين على اعتبار موقع التخيير الكوفة ، فإنّ موضوع التخيير في الروايات بالنسبة إلى خصوص الكوفة يدور مدار التمسّك بإطلاق التخيير في الحرم ـ في حال عدم الاجمال ـ والتمسك باختصاصه بالمسجد . وعليه ، فإنّ التقابل بين هذه الروايات هو تقابل المطلق والمقيّد المثبتين لكن مع إحراز وحدة الحكم ، أو يتم بملاحظة الروايات الدالّة على حصر التخيير بالمسجد ـ تبديل التقابل إلى تقابل المتنافيين ، فيحمل حينئذٍ المطلق على المقيّد ويكون التخيير هو مسجد الكوفة ، غايته لو حملنا ـ بقرينة حرم الحسين عليه السلام ـ لفظ الحرم على خصوص أطراف القبر الشريف ، فإنّ التقابل بين الروايات ليس هو التباين والقدر المتيقن ، إلا أنّ هذا الاحتمال ضعيف ؛ إذ عنوان (حرم أمير المؤمنين عليه السلام) ليس هو خصوص الأطراف المحيطة بالقبر الشريف .

وإذا لم يمكن الجمع العرفي فالمرجع هو المرجّحات ثمّ الأصل الفوقاني والأخذ بالقدر المتيقن من الروايات بالبيان المتقدّم في المقام الأول .

التخيير في الموضع القديم أو الجديد :

تأريخياً وبحسب الروايات الواردة [٢٨] يعتبر مسجد الكوفة في وضعه القديم أوسع ممّا عليه هو الآن [٢٩] ، وعليه فإنّه بناءً على كون المسجد موضع التخيير يطرح السؤال التالي : هل التخيير جارٍ في خصوص حدود المسجد الفعلي أو إنّه يشمل الخارج عنه مع إحراز دخوله في الحدود المذكورة في الروايات ؟ وقد أجاب الشيخ يوسف البحراني فقال : « إشكال من دلالة هذه الأخبار على كونه من المسجد ، ومن احتمال بناء حمل اللفظ الوارد عنهم عليهم السلام على المعهود المعروف يومئذٍ بين كافة الناس ، ولو أُريد ما زاد على ذلك لكان ينبغي بيان الحال حذراً من الإجمال الحاصل من تأخير البيان .

ويؤيد ذلك جعل البيوت في زمانه عليه السلام بجنب المسجد الموجود الآن كما هو الموجود الآن من آثار بيت أمير المؤمنين عليه السلام ومن الظاهر أيضاً بيوت الناس في ذلك الوقت والأسواق ونحوها فإنّها كلّها واقعة في تلك الحدود المستلزم البتة لوقوع النكاح فيها والبول والتغوط وإزالة النجاسات ونحو ذلك ممّا يجب اجتنابه في المساجد .

ولم أقف لأحد من أصحابنا (رضوان الله عليهم) على كلام للتفصّي عن هذا الإشكال ، وقد نقل لي بعض من أثق به من الأخوان حين تشرّفت في الأعوام السابقة بذلك المكان أنّ بعض العلماء المعاصرين المجاورين في النجف الأشرف كان يمنع من ضرب الخلاء في تلك الصحراء ممّا يدخل في تلك الحدود ، وحكى لي بعض الإخوان أيضاً عن بعض علماء ذلك الزمان تخصيص النقصان من المسجد بالجهة التي فيها باب الفيل دون سائر الجهات ، قال : وهو الذي يلي موضع التمّارين . وكيف كان فالأحوط الاقتصار على هذا المسجد الموجود الآن » [٣٠] .

ويحتمل ـ نظراً لرواية المفضّل ـ أن يكون النقصان من الجهة المخالفة للقبلة ؛ وذلك لما تقدّم فيها : فلمّا انتهينا إلى الكناسة ، فنظر عن يساره ثمّ قال : « هاهنا صُلب عمّي زيد رضي الله عنه » ثمّ مضى حتى انتهى إلى طاق الزياتين ـ وهو آخر السرّاجين ـ فنزل ... إلى آخر الرواية . وموضع الكناسة ومقام زيد اليوم هو في مدينة الكفل التي تبعد عن الكوفة ثمان كيلومترات شمالاً من خلاف جهة القبلة ، وكأنّ ورود الإمام الصادق عليه السلام إلى المسجد كان من هذه الجهة ، وعليه فإنّ ابتداء نقصان المسجد كان من هذه الجهة وآخر سوق السرّاجين ، وأمّا جهة القبلة فهي باقية على حالها اليوم ؛ وذلك لأنّ الإمام الصادق عليه السلام لم يذكر شيئاً في رواية المفضّل ، مع أنّه كان في صدد بيان وتوضيح الأماكن في الكوفة وتأريخها ، علماً بأنّ قصر الأمارة ودار الإمام علي عليه السلام واقعان ممّا يلي القبلة .

وكيف كان ، فإنّه لو كانت حدود المسجد القديمة إلى غير جهة القبلة والمحراب ، لم يمكن في هذا العصر ترتيب أحكام المسجدية والالتزام بها ، وما فعله الإمام أمير المؤمنين عليه السلام من تحديد المسجد يرمي سهم ـ كما في رواية أبي بصير ـ ليس من باب الأمر بإجراء أحكام المسجد عليه ، بل كأنّه إقرار من الإمام عليه السلام للناس على ما هم عليه من التصرّف ببناء الدور والأسواق ونحوها . وإن كان قد يقال بأنّ مثل هذا التقرير جاء من باب عدم تمكّن الإمام عملياً من إصلاح حدود المسجد الواقعية ، فلم يكن أمامه إلا أن يقرّ الناس على ذلك .

وأمّا ما ذكره المحدّث البحراني من تأخير البيان عن وقت الحاجة فغير تام ؛ وذلك لأنّ الإمام الصادق عليه السلام كما بيّن حكم التخيير في مسجد الكوفة ، فقد أوضح حدوده الحقيقية في حديث آخر لأصحابه ، بما يتمكّن معه الناس ـ من خلال نقل كلام الإمام عليه السلام لهم عن طريق أصحابه ـ من توسعة المسجد وإصلاح حدوده .

وبالرغم من عدم تحقق الزيادة وعلم الإمام عليه السلام بعدم تحققها ، لكنّه إنّما طرح ذلك تحسّباً للمستقبل واحتمال حصول الزيادة فيه كي يعتبر الناس تلك الزيادة منه ، نظير الزيادة الحاصلة من قبل الخلفاء في المسجد الحرام التي سُئل عنها الإمام أبو عبد الله الصادق عليه السلام فأجاب : « إنّهم لم يبلغوا بعدُ مسجد إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام » (٣١) .

وعلى كلّ حال ، فإنّ موقع التخيير هو المسجد الفعلي ، ولا يمكن التوسّع أكثر من ذلك ، كما نقلناه عن الحدائق ومفتاح الكرامة .

المقام الثالث : حرم الإمام الحسين عليه السلام

لقد عبّر الفقهاء عن هذا المكان الشريف بعبارات مختلفة ، فبعضهم عبّر عنه بهذا التعبير الوارد في الروايات نفسه ، وهو « حرم سيد الشهداء » ، وبعضهم أوضح الألفاظ الواردة في الروايات ، وبعضهم ـ من باب الأخذ بالقدر المتيقّن ـ ذكر هذا الموضع من مواضع التخيير ، والأقوال في تحديد هذا الموضع أربعة :

القول الأول : إنّ موضوع التخيير هو « حرم سيد الشهداء » ، كما ذهب إلى ذلك جماعة ، كابن حمزة الطوسي (٣٢) ، ويحيى بن سعيد (٣٣) .

القول الثاني : إنّ موضوع التخيير هو « الحائر » ، كما ذهب إلى ذلك جماعة ، منهم : ابن إدريس (٣٤) ، والمحقق الحلّي (٣٥) ، والعلامة الحلّي (٣٦) ، والشهيد الأول (٣٧) ، وابن فهد الحلّي (٣٨) ، والصيمري (٣٩) ، والمحقق الثاني (٤٠) ، وكاشف الغطاء (٤١) ، وصاحب الجواهر (٤٢) والشيخ الأعظم الأنصاري (٤٣) .

القول الثالث : إنّ موضوع التخيير هو « ما يقارب الضريح المطهّر » كما ذهب إليه جماعة ، منهم الشيخ عبد الكريم الحائري (٤٤) ، والسيد الحكيم (٤٥) ، والسيد الخوانساري (٤٦) ، وعبّر بعض آخر ـ كالسيد الكوهكمري (٤٧) ـ بـ « أطراف القبر الشريف » .

القول الرابع : إنّ موضوع التخيير هو « ما دار عليه سور الحرم » ، كما ذهب إلى ذلك جماعة ، منهم الشهيد الثاني [٤٨] ، والسيد أبو الحسن الأصفهاني [٤٩] ، والسيد الخوئي [٥٠] .

منشأ الاختلاف :

إنّ منشأ الاختلاف هو اختلاف الروايات الواردة عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام ، ويمكن تقسيمها إلى طوائف :

الطائفة الأُولى : ما ورد التعبير فيها بـ « حرم الحسين عليه السلام » ، وهي أربع روايات ، منها رواية حمّاد بن عيسى الصحيحة [٥١] . وقد ورد في هذه الروايات ـ والتي هي واردة في مقام التشريع وبيان حكم المسافر وهو الإتمام وتحديد أماكن التخيير ـ التعبير بالحرم ، وهو مطلق يشمل الحائر وغيره ممّا هو داخل في الحرم .

الطائفة الثانية : وهي ما ورد التعبير فيها بـ « الحائر » ، وهي عبارة عن مرسلتي حمّاد بن عيسى [٥٢] والصدوق [٥٣] . وقد ورد فيهما التعبير بـ « الحائر » من دون إشارة إلى استحباب الإتمام وعدمه ، وهما مطلقتان من حيث القرب أو البعد من القبر الشريف .

الطائفة الثالثة : وهي ما ورد التعبير فيها بـ « عند قبر الحسين عليه السلام » ، وهي أربع روايات : رواية زياد القندي [٥٤] ، ورواية ابن أبي البلاد [٥٥] ، ورواية أبي شبل [٥٦] ، ورواية عمر بن مرزوق [٥٧] . وقد ورد التحديد في هذه الروايات للحكم بالتخيير بـ « عند قبر الحسين » بما يدلّ على حصر التخيير بذلك . وسيأتي الكلام في معنى (عند) ، إلا أنّ ما بنينا عليه هو سعة (الحرم) على (الحائر) والحائر على (عند) .

إنّ موضوع التخيير في جميع هذه الروايات فيما يتعلّق بخصوص هذا المكان الشريف ـ يدور مدار التمسك بإطلاق دليل التخيير في الحرم وبين التمسك

باختصاصه بالحائر وعند القبر الشريف ، وعليه فإنّ التقابل بين الدليلين هو تقابل المطلق والمقيد المثبتين ، لكن مع فرض إحراز وحدة الموضوع أو فرض دلالة الروايات ـ المقيّدة للصلاة بعند القبر الشريف ـ على الحصر ، يكون التقابل بينهما من تقابل المطلق والمقيد المتنافيين ، فيحمل حينئذٍ المطلق على المقيّد ، وتكون نتيجة الجمع العرفي أنّ موضوع التخيير في هذا المكان ـ بناءً على كون لفظ (عند) أخص من الحائر ـ هو ما كان عند القبر الشريف .

نعم ، احتمل بعض الفقهاء إطلاق (عند) على الحائر ، وعليه فيصدق على من يكون عند الضريح أنّه عند القبر ، وتحت القبة الشريفة ؛ ولذا ذهب إلى أنّ موضع التخيير هو الحائر [٥٨] .

وهنا ينبغي التوقّف عند لفظ (الحائر) ولفظ (عند) كي يتضّح الحال في المقام ، فنقول : (الحائر) هو اسم فاعل من (حار ، يحير ، حيراً) ، وهو الموقع الذي يجتمع فيه الماء ، وكذا المنخفض من الأرض المرتفعة الأطراف بما يشبه الحوض ، فإذا أمطرت اجتمع فيها الماء [٥٩] .

و (الحير) مخفّف عن الحائر ، وقد نقلها أهل اللغة [٦٠] مخففة تبعاً للجمهور حيث يخفّفون الأسماء كعائشة يخفّفونها عيشة وهكذا .

وفرّق الحموي بين (الحائر) و (الحير) بأنّ الأول أخص معنى حيث يطلق على قبر الحسين عليه السلام ، فيما يطلق الثاني ـ الحير ـ إذا جاء مجّرداً عن الإضافة على كربلاء [٦١] .

إلا أنّ الطبري لم يفرّق بينهما ، ولكن يمكن استفادة هذا الاستعمال ـ إطلاق الحير على كربلاء ـ ممّا ذكره في حوادث سنة ١٩٣ هـ ، حيث نقل عن القاسم بن يحيى قوله « قبر الحسين في الحير » [٦٢] .

وقال الفيّومي : « والحائر معروف ، قيل سمّي بذلك لأنّ الماء يحار فيه أي يتردّد » (٦٣).

وذكر ابن منظور بعد استعراض الوجوه المختلفة في وجه التسمية بالحائر وأنّه الاسم الصحيح دون الحير ـ أنّ الحائر اسم لكربلاء ، ووجه تسميتها بذلك أحد الوجوه التي ذكرها (٦٤).

وذكر البغدادي أنّ الحائر موضع فيه قبر الحسين عليه السلام (٦٥) ، وقال الطريحي : « وهو ما حواه سور المشهد الحسيني » (٦٦).

وأطلقت بعض الروايات لفظ (الحائر) على القبر الشريف ، فقد روى ابن قولويه عن الحسين بن ثوير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « إذا أتيت أبا عبد الله عليه السلام فاغتسل على شاطىء الفرات ثمّ البس ثيابك الطاهرة وامش حافياً ؛ فإنّك في حرم من حرم الله وحرم رسوله ، وعليك بالتكبير والتهليل والتمجيد والتعظيم لله كثيراً والصلاة على محمد وأهل بيته حتّى تصير إلى باب الحسين عليه السلام ... » (٦٧).

وروى السيد بن طاووس في كتاب « إقبال الأعمال » عن الحسين بن أبي حمزة قال : « خرجت في آخر زمن بني أُمية وأنا أُريد قبر الحسين عليه السلام إلى الغاضرية حتى إذا نام الناس اغتسلت ثمّ أقبلت أُريد القبر حتى إذا كنت على باب الحائر خرج إليّ رجل جميل الوجه طيّب الريح شديد بياض الثياب فقال : انصرف فإنّك لا تصل ، فانصرفت إلى شاطىء الفرات ... ثمّ أقبلت أُريد القبر فلمّا انتهيت إلى باب الحائر خرج إليّ الرجل بعينه فقال : يا هذا انصرف ، فإنّك لا تصل ، فانصرفت ... وجئت إلى شاطىء الفرات ، حتى إذا طلع الفجر اغتسلت وجئت فدخلت ، فلم أر عنده أحداً ، فصلّيت عند الفجر وخرجت إلى الكوفة » (٦٨).

لكن استعمال الحائر لا يختص إطلاقه على حرم الإمام الحسين عليه السلام ، فقد أُطلق في بعض الروايات على حرم الإمام موسى الكاظم عليه السلام [٦٩] ، كما أُطلق أيضاً على مواضع أُخرى ، فقد ذكر الخليل والبكري وابن منظور والبغدادي (حائر الحجّاج) [٧٠] ، وذكر الحموي (حائر ملهم) في اليمامة ، ثمّ ذكر اسم قصر في سامراء يسمّى بحائر [٧١] .

وقال اليعقوبي في جملة ما قام به المعتصم : « وأقطع وصيفاً وأصحابه ممّا يلي الحير ، وبنى حائطاً سمّاه حائر الحير ممتداً » [٧٢] ، وذكر البلاذري في ما قام به المتوكل بناء الحائر المشتمل على الحجرات » [٧٣] .

وبناءً على هذه الاستعمالات للفظ الحائر ومع الأخذ بنظر الاعتبار كلام ابن منظور حيث قال : « ... وقالوا : لهذا الدار حائر واسع ، والعامّة تقول : حير ، وهو خطأ » [٧٤] ؛ فإنّ المستفاد أنّ لفظ الحائر يطلق على جميع الأبنية المحصورة بنحو من الأنحاء ، سواء كان ذلك من أجل اجتماع الناس أو ملاذهم أو غير ذلك .

وعليه ، فإنّ اطلاق الحائر على قبر الحسين عليه السلام وما حوله ليس باعتبار طبيعة الأرض وانخفاضها زمن استشهاد الإمام عليه السلام ، ولا باعتبار دوران الماء وتحيّره حول قبره الشريف من قبل المتوكّل العباسي ، وإنّما لتحوّطه بالبناء المحيط بالقبر . وبعبارة أُخرى : يطلق الحائر على البنية المحيطة بالقبر والمحصورة بالجدار الحافّ بها .

وأمّا لفظ (عند) فهو في اللغة اسم لظرف المكان والزمان بمعنى القرب ، الأعم من المادّي والمعنوي [٧٥] . ومن الممكن أن يكون قوله عليه السلام : « عند قبر الحسين عليه السلام » للتشريف بلحاظ كربلاء ، أي عندها على غرار العندية في قوله تعالى : ﴿ وَلاَ تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ ﴾ [٧٦] التي هي للكناية عن ترك سفك الدماء في مكة والمسجد تشريفاً لهما .

إلا أنّه يمكن أن يكون على غرار : « صلّ عند مقام إبراهيم » [٧٧] بمعنى القرب من القبر الشريف .

وعلى كلّ حال ، فإنّ لفظ (عند) لغة ظرف للقرب المكاني ، ويراد به في المقام قرب القبر الشريف ؛ ولذا لا يصدق عنوان « عند قبر الحسين عليه السلام » على الصحن الشريف .

نعم ، لا ننكر أنّ صدق هذا العنوان أمر نسبي بحسب القرب والبعد ، فيصدق ذلك عرفاً على المتواجد في الصحن الشريف أنّه عند قبر الحسين عليه السلام بالنسبة لمن هو خارج كربلاء ، وليس هذا الاستعمال استعمالاً مجازياً ، فهو نظير من يدخل إلى قصر الملك أو الأمير فيقال هو (عند الأمير) أو (ورد عنده) ، وعليه فإنّ للفظ (عند) في العرف مفهوماً أوسع ممّا ذكر له في اللغة .

لكن المستفاد من رواية أبي شبل [٧٨] الآمرة بإتمام الصلاة بعد الأمر بالزيارة اعتبار القرب من القبر الشريف ، وعليه فهذه الروايات تدلّ على اعتبار القرب منه ، ومع فرض اعتبارها سنداً يحمل إطلاق باقي الروايات ـ مع أخذ الحصر بنظر الاعتبار ـ عليها ، ويكون التخيير في أطراف القبر الشريف .

ومقتضى التحقيق سنداً ودلالة في روايات هذا الموقع من التخيير ـ أي الموضع الرابع ـ حجية خصوص ما دلّ على الحرم ، دون ما دلّ على الحائر أو عند قبر الحسين عليه السلام ، فالتقابل بينهما من تقابل الحجّة مع اللاحجّة ، فلا تعارض بينهما حتى البدوي منه .

وقد حُدّد الحرم بتحديدات مختلفة في الأخبار ، ففي بعضها أنّه خمسة فراسخ [٧٩] ، وفي بعضها فرسخ واحد من جهات القبر الشريف [٨٠] ، فيشمل حينئذ ـ بناءً على الفرسخ ـ مدينة كربلاء كلّها مع بساتينها ومزارعها المحيطة بها ، وأمّا بناءً على الخمسة فراسخ أو أربعة أميال فالأمر أوسع من ذلك بكثير ،

ومن هنا ذهب بعض الفقهاء إلى أنّ روايات الحرم تشمل جميع مدينة كربلاء ، فهي موضع التخيير بتمامها ، ولا تنافي بينها وبين ما دلّ على اعتبار الحائر أو عند قبر الحسين عليه السلام [٨١] ، وذهب بعض آخر إلى تفسير حرم الحسين بتمام مدينة كربلاء ؛ وذلك استناداً لما دلّ على أنّ مكة حرم الله والمدينة حرم الرسول صلى الله عليه وآله [٨٢] .

ولكن قد تقدّم في الموضع الثالث من مواضع التخيير أنّ عنوان الحرم في مثل هذه الروايات قد طُبّق على المدينة ، والتطبيق إنّما يجدي في فرض ثبوت الحكم بنحو قطعي للحرم ، ولم يرد حكم التخيير في باقي الروايات الأُخرى بعبارات وبيانات أُخرى ، إلا أنّ ما يجب ذكره هو ضعف الروايات الدالة على الحرم ، فبعضها مرسل وبعضها مرفوع وبعضها أجنبية عن المقام ، ولا يمكن الإفادة منها لتفسير لفظ الحرم الوارد ، وعليه فإنّ عنوان « حرم الحسين عليه السلام » عنوان مجمل .

وعلى فرض حصول الوثوق بصدور هذه الروايات ، فإنّ اختلافها في تحديد الحرم يستلزم عدم العلم بحدّه ، فأيّ مقدار لحدّه فيها هو الصحيح ؟ نعم ، هي غير متعارضة فيما بينها ؛ إذ يمكن حملها ـ كما فعل الشهيد الأول [٨٣] ـ على اختلاف المراتب من حيث الفضل والشرف ، والقدر المتيقن منها هو الفرسخ في كافة جوانب القبر الشريف .

وقد استدلّ بعض الفقهاء [٨٤] على تحديد الحرم ـ مضافاً إلى الروايات السابقة التي لم يثبت حجيتها ـ بروايتين أُخريين تدلان على تحديد التخيير بخمسة أذرع أو (٢٥) ذرعاً في كلّ جانب من جوانب القبر [٨٥] .

إلا أنّ الروايتين ضعيفتان سنداً ، وعلى فرض صحتهما فهما أجنبيتان عن المقام ؛ لأنّهما في مقام بيان فضل وشرف المكان ، حيث ورد التعبير فيها بأنّه « روضة من رياض الجنة » .

وعليه ، فإنّ عنوان « حرم الحسين عليه السلام » مجمل من الناحية الاصطلاحية ؛ إذ لم تتحدّد حدوده ولم يتضحّ المراد منه . نعم هو رغم عدم اتضاح المراد به وعدم اتضاح ماذا يفهم منه العرف في زمن الصدور ، إلا أنّ معناه اللغوي معلوم ، وهو المكان الشريف الذي يجب احترامه ، وهو عبارة عن المحيط الداخلي للروضة المشرّفة ، فالقدر المتيقن من عنوان الحرم هو الروضة ، وأمّا الاحتمالات الأُخرى فيه ـ فمع وجود القدر المتيقن من التخصيص والشك في الخروج من الزائد عن ذلك ـ فإنّ الأصل الفوقاني هو المحكّم ، فالأوجه هو القول بالروضة الشريفة الشاملة لقبر الإمام عليه السلام وقبور الشهداء رضوان الله عليهم أجمعين .

النتيجة :

والمتحصّل ممّا سبق بحثه ، ومن دراسة الروايات الواردة سنداً ودلالة : أنّ مواضع التخيير الأربعة ـ بعد الفراغ عن أصل حكم التخيير فيها ـ هي عبارة عن المسجد الحرام ومسجد النبي صلى الله عليه وآله ومسجد الكوفة والروضة الشريفة لحرم الحسين عليه السلام ، أمّا المواضع الثلاثة الأُولى ؛ فإنّ بعض الروايات الواردة فيها حصرت التخيير بخصوص المسجد دون الحرم أو تمام البلد ، وإن كان المعيار في المطلق والمقيّد المثبتين ـ في حال إحراز وحدة الحكم ، بل حتى لو لم يُحرز ذلك ـ في محيط التشريع لدى العرف هو حمل المطلق على المقيد ، هذا عدا ما يمكن أن يدّعى من إمكان تحكيم العرف عن طريق تبديل مفاد الروايات إلى المطلق والمقيّد المتنافيين ببيان أنّ بعض الروايات واردة في مقام الحصر والتحديد ولها مفهوم ، فيحمل المطلق على المقيّد .

وأمّا الموضع الرابع فالروايات المعتبرة والقدر المتيقن من لفظ الحرم هو خصوص الروضة الشريفة .

الهوامش

(١) الطوسي ، محمد بن الحسن ، التهذيب ٥ : ٤٣٣ .

(٢) ابن حمزة ، محمد بن علي ، الوسيلة : ١٠٩ .

(٣) الحلّي ، يحيى بن سعيد ، الجامع للشرائع : ٩٣ .

(٤) الأردبيلي ، أحمد ، مجمع الفائدة ٣ : ٤٢٦ .

(٥) الخوئي ، أبو القاسم ، موسوعة الإمام الخوئي ٢٠ : ٤١١ .

(٦) المرتضى ، علي بن الحسين ، جمل العلم والعمل : ٧٧ .

(٧) ابن إدريس ، محمد ، السرائر ١ : ٣٤٢ .

(٨) الحلّي ، جعفر بن الحسن ، المعتبر ٢ : ٤٧٧ . شرائع الإسلام ١ : ١٢٥ . المختصر ١ : ٥١ .

(٩) الحلّي ، الحسن بن يوسف ، تحرير الأحكام ١ : ٥٦ . تذكرة الفقهاء ٤ : ٣٦٥ . نهاية الإحكام ٢ : ١٦٧ . مختلف الشيعة ٣ : ١٣٨ . إرشاد الأذهان ١ : ٢٧٦ . تبصرة المتعلمين : ٥٥ : تلخيص المرام : ٣٨ .

(١٠) الشهيد الأول ، محمد بن مكي ، ذكرى الشيعة ٤ : ٢٩١ . الدروس الشرعية ١ : ٢٠٩ . البيان : ٢٦٥ . اللمعة الدمشقية : ٤٧ .

(١١) ابن فهد ، أحمد بن محمد ، الرسائل العشر : ١٢٣ .

(١٢) الصيمري ، مفلح بن الحسن ، كشف الالتباس ٤ : ٢٠١ ، س ٢١ ، نسخة خطية في مكتبة السيد المرعشي ، رقم ٢٧٣٣ .

(١٣) الكركي ، علي بن الحسين ، رسائل المحقق الكركي ١ : ١٢٣ .

(١٤) الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي ، مسالك الأفهام ١ : ٣٤٧ . روض الجنان ٢ : ١٠٥٥ ، الروضة البهية ١ : ٧٦٧ .

(١٥) كاشف الغطاء ، جعفر ، كشف الغطاء ٣ : ٣٤٧ .

(١٦) الطباطبائي ، علي ، رياض المسائل ٤ : ٣٧٥ .

(١٧) النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام ١٤ : ٣٣٩ .

(١٨) الأنصاري ، مرتضى كتاب صلاة ٣ : ٥٣٠ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، التهذيب ٥ : ٤٣٣ .

(١٩) البروجردي ، حسين (تقرير المنتظري) ، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر : ٣٣١ .

(٢٠) الحكيم ، محسن ، مستمسك العروة ٨ : ١٨٤ .

(٢١) الخميني ، روح الله ، تحرير الوسيلة ١ : ٢٦٥ .

(٢٢) قال عليه السلام : « من مخزون علم الله : الاتمام في أربعة مواطن ... وحرم أمير المؤمنين وحرم الحسين بن علي » (التهذيب ٥ : ٤٣٠) .

(٢٣) قال : سألت أبا الحسن عن الصلاة في الحرمين وفي الكوفة وعند قبر الحسين عليه السلام ، قال : « أتمّ الصلاة فيه » . (كامل الزيارات : ٢٥٠) .

(٢٤) ابن قولويه ، كامل الزيارات : ٢٥٠.

(٢٥) روى الشيخ الطوسي في التهذيب (٥ : ٤٣٢ ، ح ١٤٦) عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول : « تمّم الصلاة في أربعة مواطن : في المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله ومسجد الكوفة وحرم الحسين عليه السلام » .

(٢٦) روى الكليني في الكافي (٤ : ٥٦٥) : قال أمير المؤمنين عليه السلام : « مكة حرم الله ، والمدينة حرم رسول صلى الله عليه وآله ، والكوفة حرمي ، لا يريدها جبّار بحادثة إلا قصمه الله » .

(٢٧) المجلسي ، محمد باقر ، بحار الأنوار ٢٦ : ٨٦ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، الأمالي ، انتشارات دار الثقافة ، قم ، ١٤١٤ ق : ٦٧٢ .

(٢٨) وفيما يلي نشير إلى بعض الروايات في المقام : روى الكليني في (الكافي ٣ : ٤٩٣) : « محمد بن يحيى عن بعض أصحابنا ، عن الحسن بن علي بن أبي حمزة ، عن أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سمعته يقول : يعم المسجد مسجد الكوفة ، صلّى فيه ألف نبي وألف وصي ، ومنه فار التنور ، وفيه نجرت السفينة ، ميمنته رضوان الله ، ووسطه روضة من رياض الجنة ، وميسرته مكر . فقلت لأبي بصير : ما يعني بقوله مكر ؟ قال : يعني منازل السلطان ، وكان أمير المؤمنين عليه السلام يقوم على باب المسجد ثمّ يرمي بسهمه ، فيقع في موضع التمارين فيقول : ذاك من المسجد . وكان يقول : قد نقص من أساس المسجد مثل ما نقص في تربيعه » .

(٢٩) روى الكليني في (الكافي ٨ : ٢٨٠) : « علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن محبوب ، عن هشام الخراساني ، المفضل بن عمر ، قال : كنت عند أبي عبد الله عليه السلام بالكوفة أيام قدم على أبي العباس ـ فلما انتهينا إلى الكناسة [وفي (بحار الأنوار ١١ : ٣٣٢) و (تفسير العياشي ٢ : ١٤٥) : فنظر عن يسارة ثمّ] قال : « هاهنا صُلب عمي زيد رضي الله عنه » ثمّ مضى حتى انتهى إلى طاق الزياتين ـ وهو آخر السراجين ـ فنزل وقال :

« انزل ؛ فإن هذا الموضع كان مسجد الكوفة الأول الذي خطه آدم عليه السلام وأنا أكره أن أدخله راكباً » . قال : قلت فمن غيره عن خطته ؟ قال : « أمّا أوّل ذلك الطوفان في زمن نوح عليه السلام ، ثمّ غيره أصحاب كسرى ونعمان ، ثمّ غيره بعد زياد بن أبي سفيان » فقلت : وكانت الكوفة ومسجدها في زمن نوح عليه السلام ؟ فقال لي : « نعم يا مفضل و... قلت فاخبرني عن قول الله عز وجل : ﴿ حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ ﴾ فأين كان موضعه ؟ وكيف كان ؟ فقال : « كان التنور في بيت عجوز مؤمنة في دبر قبلة ميمنة المسجد » فقلت له : فإن ذلك موضع زاوية باب الفيل اليوم » . وقد ورد بمثل هذه المضامين في من لا يحضره الفقيه ١ : ٢٣١ والتهذيب ٣ : ٢٥٥ ، ح ٢٤ .

(٣٠) البحراني ، يوسف ، الحدائق الناضرة ١١ : ٤٦٢ .

(٣١) محمد بن يعقوب ، عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن جميل بن درّاج ، قال : قال له الطيّار وأنا حاضر : هذا الذي زيد هو من المسجد ؟ فقال : « نعم ، إنّهم لم يبلغوا بعد مسجد إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام » . الكافي ٤ : ٥٢ . وسائل الشيعة ٥ : ٢٧٧ .

(٣٢) ابن حمزة ، محمد بن علي ، الوسيلة إلى نيل الفضيلة : ١٠٩ .

(٣٣) الحلّي ، يحيى ابن سعيد ، الجامع الشرائع : ٩٣ .

(٣٤) ابن إدريس ، محمد بن منصور ، السرائر ١ : ٣٤٢ .

(٣٥) الحلّي ، جعفر بن الحسن ، شرائع الإسلام ١ : ١٢٥ .

(٣٦) الحلّي ، الحسن بن يوسف ، تحرير الأحكام ، بدون تاريخ ولا مكان الطبع ، ١ : ٥٦ . تذكرة الفقهاء ٤ : ٣٥٦ .

(٣٧) الشهيد الأول ، محمد بن مكي ، البيان : ٢٦٥ . اللمعة الدمشقية : ٤٧ .

(٣٨) ابن فهد ، أحمد بن محمد ، الرسائل العشر ، تصحيح مهدي رجائي ، نشر مكتبة آية الله المرعشي ، قم ، ١٤٠٩ ق : ١٢٣ .

(٣٩) الصيمري ، مفلح بن الحسن ، كشف الالتباس : ٢٠١ .

(٤٠) الكركي ، علي بن الحسين ، رسائل المحقق الكركي ، ١ : ١٢٣ . جامع المقاصد ٢ : ٥٠٩ .

(٤١) كاشف الغطاء ، جعفر ، كاشف الغطاء ٣ : ٣٤٧ .

(٤٢) النجفي ، محمد حسن ، جواهر الكلام ١٤ : ٣٣٩ .

(٤٣) الأنصاري ، مرتضى ، كتاب الصلاة ٣ : ٥٣ .

(٤٤) الحائري ، مرتضى ، كتاب الصلاة : ٦٥٣ .

(٤٥) الحكيم ، محسن ، مستمسك العروة ٨ : ١٨٩ .

(٤٦) الخوانساري ، أحمد ، جامع المدارك ١ : ٥٨٩ .

(٤٧) البروجردي ، حسين ، (تقرير المنتظري) النجم الزاهر في صلاة المسافر : ١٠٧ .

(٤٨) الشهيد الثاني ، زين الدين ، مسالك الأفهام ١ : ٣٤٧ . روض الجنان ٢ : ١٠٥٥ .

(٤٩) الأصفهاني ، أبو الحسن ، صلاة المسافر : ٢٠٤ .

(٥٠) الخوئي ، أبو القاسم ، موسوعة الإمام الخوئي ٢٠ : ٤١٥ .

(٥١) روى الشيخ الطوسي (تهذيب الأحكام ٥ : ٤٣٠) : « عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : « من مخزون علم الله الإتمام في أربع مواطن : حرم الله ، وحرم رسوله ، وحرم أمير المؤمنين ، وحرم الحسين بن علي عليه السلام » .

(٥٢) روى ابن قولويه (كامل الزيارات : ٢٥٠) : قال الصادق عليه السلام « من الأمر المذخور إتمام الصلاة في أربعة مواطن : بمكة ، والمدينة ، ومسجد الكوفة ، وحائر الحسين » .

(٥٣) روى الصدوق (من لا يحضره الفقيه ١ : ٤٤٢ ، حديث ١٢٨٣) : « عن أبي عبد الله عليه السلام : من الأمر المذخور إتمام الصلاة في أربعة مواطن : بمكة ، والمدينة ، ومسجد الكوفة ، والحائر » .

(٥٤) روى ابن قولويه (كامل الزيارات : ٢٥٠) : « قال : قال أبو الحسن عليه السلام : « أُحبّ لك ما أُحبّه لنفسي ، وأكره لك ما أكره لنفسي ، أتمّ الصلاة في الحرمين وبالكوفة وعند قبر الحسين عليه السلام » .

(٥٥) روى الكليني (الكافي ٤ : ٥٦٨) : « عن أبي عبد الله عليه السلام : « تتم الصلاة في ثلاثة مواطن : في المسجد الحرام ، ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله ، وعند قبر الحسين عليه السلام » .

(٥٦) روى الكليني (الكافي ٤ : ٥٨٧) : قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أزور قبر الحسين ؟ قال : « زر الطيب وأتم الصلاة عند » قلت : أتم الصلاة ؟ قال : « أتم » قلت : بعض أصحابنا يرى التقصير . قال : « إنما يفعل ذلك الضعفة » .

(٥٧) روى ابن قولويه (كامل الزيارات : ٢٥٠) : « قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن الصلاة في الحرمين وفي الكوفة وعند قبر الحسين عليه السلام : « قال أتمّ الصلاة فيه » .

(٥٨) البحراني ، يوسف ، الحدائق الناضرة ١١ : ٤٦٣ .

(٥٩) الفراهيدي ، الخليل بن أحمد ، العين ، منشورات الهجرة ، إيران ، ١٤١٠ ق ، ٣ : ٢٨٩ . الراغب الأصفهاني ، المفردات في غريب القرآن ، دار العلم ، الدار الشامية ، صفوان عدنان الداودي ، بيروت / سورية ، ١٤١٢ ق : ٢٦٤ . ابن منظور محمد بن مكرم ، لسان العرب دار صادر ، بيروت ، ١٤١٤ ق ، ٤ : ٢٢٣ و ٢٨١ .

(٦٠) الفراهيدي ، الخليل بن أحمد ، كتاب العين ، ٣ : ٢٨٩ . ابن منظور ، محمد بن مكرم ، لسان العرب ، ٤ : ٢٢٣ . الطريحي ، فخر الدين ، مجمع البحرين ، أحمد حسين ، مكتبة المرتضوي ، طهران ، ١٤١٤ ق ، ٣ : ٢٨١ .

(٦١) الحموي ، ياقوت بن عبدالله ، معجم البلدان ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٩٩ م ، ٢ : ٢٠٨ .

(٦٢) الطبري ، محمد بن جرير ، تاريخ الأُمم والملوك ، تحقيق أبوالفضل إبراهيم ، دار التراث ، بيروت ، ١٣٨٧ ق ، ٨ : ٣٥٦ .

(٦٣) الفيومي ، أحمد بن محمد ، المصباح المنير ، مادة حير وحار .

(٦٤) ابن منظور ، محمد بن مكرم ، لسان العرب ٤ : ٢٢٣ .

(٦٥) البغدادي ، عبد المؤمن ، مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع ، دار الجيل ـ بيروت ، ١٤١٢ ق ، ١ : ٣٧٣ .

(٦٦) الطريحي ، فخر الدين ، مجمع البحرين ٣ : ٢٨١ .

(٦٧) ابن قولويه ، أبو القاسم جعفر بن محمّد ، كامل الزيارات ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ١ / ١٤١٧ هـ : ٣٦٣ ـ ٣٦٤ .

(٦٨) ابن طاووس ، علي ، إقبال الأعمال : ٥٦ ، النوري ، حسين ، مستدرك الوسائل ١٠ : ٢٩٤ . المجلسي ، محمد باقر ، بحار الأنوار ٩٨ : ٥٧ .

(٦٩) روى الشيخ الطوسي (تهذيب الأحكام ٦ : ٨٦) ، والحرّ العاملي (وسائل الشيعة ١٤ : ٥٤٥ ، الحديث ١٩٧٨٩) : « محمد بن الحسن ، بإسناده عن محمد بن أحمد بن داود ، عن أبيه أحمد بن داود ، عن أحمد بن جعفر المؤدب ، عن محمد بن أحمد بن يحيى ، عن يعقوب بن يزيد ، عن الحسين بن بشار الواسطي ، قال سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام ما لمن زار قبر أبيك ؟ قال : زره ، قلت : فأي شيء فيه من الفضل ؟ قال : « فيه من الفضل كفضل من زار قبر والده يعني رسول الله صلى الله عليه وآله ، فقلت : فإني خفت فلم يمكني أن أدخل داخلاً قال : سلم بن وراء الحائر » .

(٧٠) الفراهيدي ، الخليل بن أحمد ، كتاب العين ٣ : ٢٨٩ . ابن منظور ، محمد بن مكرم ، لسان العرب ٤ : ٢٢٣ . البغدادي ، عبد المؤمن ، مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع ١ : ٣٧٣ . البكري ، عبد الله بن عبد العزيز ، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع ، عالم الكتب ـ بيروت ، ١٤٠٣ ق ، ٤ : ١٢٥٩ .

(٧١) الحموي ، ياقوت ، معجم البلدان ٢ : ٣٢٨ .

(٧٢) اليعقوبي ، أحمد ، البلدان ، دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٤٢٢ ق ، : ٥٩ .

(٧٣) البلاذري ، أحمد بن يحيى ، فتوح البلدان ، دار ومكتبة الهلال ـ بيروت ، ١٩٨٨ م : ٣١٧ .

(٧٤) ابن منظور ، محمد بن مكرم ، لسان العرب ٤ : ٢٢٣ .

(٧٥) الفراهيدي ، الخليل بن أحمد ، كتاب العين ، المفردات في غريب القرآن ، ١ : ٥٩٠ . ابن منظور ، محمد بن مكرم ، لسان العرب ٣ : ٣١٠ .

(٧٦) البقرة : ١٩١ .

(٧٧) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٤ : ٥١٢ ، الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ٥ : ٢٥٢ . الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٤ : ٢٥٠ .

(٧٨) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٤ : ٥٨٧ . ابن قولويه ، جعفر بن محمد ، كامل الزيارات : ٢٤٩ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ٥٥٥ : ٤٣١ ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أزور قبر الحسين ؟ قال : قال : « زُر الطيب وأتمّ الصلاة عنده » قلت : أُتمّ الصلاة ؟ قال : « اتمّ » قلت : بعض أصحابنا يرى التقصير ! قال : « إنّما يفعل ذلك الضعفة » .

(٧٩) ابن قولويه ، جعفر ، كامل الزيارات : ٢٧٣ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ٦ : ٧٢ . الصدوق ، محمد بن علي ، من لا يحضره الفقيه ٢ : ٥٧٩ .

(٨٠) المصدر السابق .

(٨١) الشيرازي ، محمد ، كتاب الصلاة ، مكتب السيد الشيرازي ، بدون تاريخ : ٢٨٢ .

(٨٢) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٤ : ٣٦٦ . ح ١٩٤٠٢ . المجلسي ، محمد باقر ، بحار الأنوار ٩٦ : ٨٦ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، الأمالي ، دار الثقافة ـ قم ، ١٤١٤ ق : ٦٧٢ .

(٨٣) الشهيد الأول ، محمد بن مكي ، ذكرى الشيعة ، بدون ناشر ، بدون مكان ، بدون تاريخ ، ٤ : ٢٩٢ .

(٨٤) انظر : البروجردي ، حسين (تقرير المنتظري) ، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر : ٣٣٦ .

(٨٥) ابن قولويه ، جعفر بن محمد ، ٢٧٣ ، المفيد محمد بن محمد ، المزار ، محمد باقر الأبطحي ، ط الأولى ، مؤتمر الشيخ المفيد ، قم ، ١٤١٣ ق : ٢٤ ، الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ٦ : ٧٢ ، الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة ١٤ : ٥١٢ .

فلسفة نظام العقوبات في الإسلام
القسم الأول

❑ الشيخ أبو القاسم مقيمي حاجي

تناول القسم الأوّل من هذه الدراسة محورين : المحور الأول : ضرورة نظام العقوبات وفلسفته بشكل عام . . وقد تمّ التعرض الى ستّ نظريات مطروحة بهذا الشأن . . المحور الثاني : فلسفة نظام العقوبات في الاسلام بشكل خاص . . وتركّز البحث فيه على نقطتين . . وقد بُحثت أولاهما هنا وهي : تجلّي الرحمة الإلهية بالنسبة للجاني . .

تمهيد :

في ضوء تعاليم الإسلام يمتاز الإنسان بالكرامة ؛ ذلك أنّها ناشئة من تمتّعه بالاختيار والحرّية والمعرفة والفكر .

وقد منحته هذه الخصوصيّات امتيازاً فريداً جعله يتبوّأ مكانة خليفة الله تعالى الأوحد في الأرض [١] ، ليكون موضع اهتمامٍ وتكريمٍ من قِبل الله سبحانه ، ويفضّله على كثير من مخلوقاته ؛ قال الله تعالى في محكم تنزيله : ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً ﴾ [٢] .

ولمّا كانت جميع العقوبات على إذاقة المجرم طعم الألم والأذى من المفترض

ـ منطقيّاً ـ أن تشتمل ـ وهو ما لا يرتضيه الطبع البشري ولا يختاره في الظروف العاديّة ، وعادةً ما يترك أثراً سلبيّاً على الشخص المعاقب ـ فحينئذٍ يطرح التساؤل التالي : إذا كان الإنسان محترماً وذا كرامة فلماذا يعاقب الإسلام المجرم ويوبخّه بدلاً من تربيته وتهذيبه ؟ ![(٣)] .

ومن هنا يرى البعض أنّ معاقبة الإنسان تتنافى مع مكانته وكرامته ، وأنّ العقوبات البدنية تنال من كرامة الإنسان وشخصيّته . مضافاً إلى أنّ العقوبة تؤدّي إلى تضييق دائرة اختيار الإنسان وحرّيته ؛ وذلك لأنّ الاختيار هو من صفات كرامة الإنسان وخصائصها .

وفي بداية البحث ينبغي التنويه بذكر عدّة أُمور :

١ ـ خلافاً للكثير من الرؤى المطروحة في فلسفة العقوبات غير المبتنية على حفظ كرامة المجرم والمصرّحة بعدم المبالاة بذلك ـ كما سيأتي التعرّض لها ـ فإنّه بحسب الرؤية المبتنية على تعاليم الإسلام الحنيف تعتبر عقوبة المجرم ـ باللحاظ الإنساني ـ من باب اللطف والرأفة به ![(٤)] ، وبذلك لا تبقى ثمّة منافاة بين العقوبة وكرامة الإنسان ، بالرغم من أنّه في بعض الموارد تكون لمراعاة المصالح العامّة في المجتمع اقتضاءاتها الخاصّة ، كما سيأتي الكلام عن ذلك مفصّلاً في محلّه .

٢ ـ بسطنا الكلام في هذا المقال عن فلسفة العقوبات في المنظور الإسلامي، واقتصرنا على طرح مبادىء ونظريّات علماء الغرب وغيرهم ودراستها بشكل مقتضب ، وقد بيّنّا بعض المفاهيم وإمكانية مقارنتها مع الرؤية الإسلامية .

٣ ـ إنّ البحث حول فلسفة العقوبات إنّما يكتسب أهمّيّته طالما أخذ المقنّن بنظر الاعتبار كيفية تنفيذ العقوبات ونوعها ومقدارها ، خصوصاً في تعيين التعزيرات التي يكون تحديدها من قِبل القاضي ، وإذا ما ثبت في الإسلام أيّ وجه من وجوه فلسفة العقوبات ، أو كان ذا أهمّيّة أكثر ، فيجب أن يكون ذلك مؤثّراً

ودخيلاً في تعيينها نوعاً ومقداراً ؛ كي يتسنّى على أساسه تحديد نوعها بما يحقّق ويؤمّن فلسفة تلك العقوبات ، وإلا فسيفقد البحث عنها فاعليّته ، كما هو الحال في بلاد الغرب ؛ فهم كلّما استجدّت لديهم رؤية جديدة حول فلسفة العقوبات ثمّ تبنّوها ، عمدوا إلى تغيير نظامهم القضائي وكيفية العقوبات بما يتّفق وتلك الرؤية .

٤ ـ نظراً لكون البحث حول فلسفة العقوبات قد طُرح في الكتب الفقهية بشكل محدود جداً ، حاولنا ـ وبالاستعانة بالآيات والروايات وكلمات علماء الإسلام ـ دراسة فلسفة العقوبات من خلال الرؤية الإسلامية :

أوّلاً : ضرورة نظام العقوبات وفلسفته

١ ـ ضرورة نظام العقوبات

في كلّ مجتمع من المجتمعات ثمّة حقوق لأفراده ؛ كحقّ الحياة ، وحقّ الحرّية ، وحقّ الملكية ، وحقّ الأمن والسلامة الوطنية . . إلى غير ذلك من الحقوق التي تعدّ بالعشرات .

من جهة أُخرى ، فإنّ أفراد كلّ مجتمع يسعون إلى تحقيق السعادة والكمال لهم ؛ ولذا فإنّ من المسؤوليّات الاجتماعية الملقاة على عاتق مجموع الأفراد في المجتمع هو إعداد الأرضيّة اللازمة لتحقيق السعادة والرفاه للجميع .

إلا أنّ هذه السعادة الاجتماعية تتوقّف على رعاية تلك الحقوق ، فإذا ما تمّ السماح بنقض هذه الحقوق ، أدّى إلى الإخلال بالتوازن الاجتماعي ، وتضييع الحقوق الفردية والاجتماعية .

وانطلاقاً من ذلك ، فإنّ من الضروري في جميع المجتمعات ـ حتّى البدوية منها ـ سنّ جملة من القوانين لضمان نظم المجتمع وحفظ حالة التوازن فيه . وعلى ضوء ذلك ، نجد المبرّر الصحيح لمعاقبة المجرم وترجيح المصالح العليا

للمجتمع على المصالح الفردية ؛ لأنّ حفظ كرامة وحقوق أيّ فرد من الأفراد ينبغي أن لا يكون على حساب هدر حقوق الآخرين وكرامتهم ، فلا يسمح لذلك الفرد أن يعبث بحقوقهم في مجال حقّ الحياة وحقّ الملكية وحقّ الحرّية ... وغيرها من الحقوق المتعلّقة بالكرامة الإنسانية .

وكما يمتلك الإنسان عنصر الاختيار وعنصر القدرة في أفعاله ـ وهما من امتيازات وجوده الإنساني ـ فإنّه في الوقت ذاته مسؤول عن تلك الأفعال وما يترتّب عليها من نتائج .

ومن جهة أُخرى ، فإنّ المسؤولية الاجتماعية لأفراد المجتمع تملي عليهم أن يضطلعوا بمسؤوليّاتهم في الإرشاد والتربية تجاه الجاني ؛ فيعينوه على تهذيب سلوكه ولو من خلال العقوبة وتطبيق الأحكام الجزائية عليه .

إنّ نظام العقوبات يقوم ـ حفاظاً منه على النظام العامّ والمصالح والقيم الاجتماعية العامّة وحقوق الأفراد ـ بوضع العقوبات من أجل ردع المجرمين ، ويوكل مهمّة تنفيذ تلك العقوبات إلى الحكومة والجهاز التنفيذي .

لقد ورد الحثّ الأكيد من قبل الشارع على ضرورة تطبيق نظام العقوبات ؛ وذلك لما فيه من حالة الردع والغبطة على المجتمع ، فقد روى حنّان بن سدير عن الإمام الباقر عليه السلام قال : « حدّ يقام في الأرض أزكى فيها من مطر أربعين ليلة وأيّامها » [٥] ، فكما أنّ في المطر ـ سيما لو كان أربعين يوماً وليلة ـ حياة للأرض والحياة المادّية ، فكذلك إقامة الحدود وإجراء العقوبات حياة لروح المجتمع والحياة المعنوية فيه . وقد روي مثل هذا المضمون عن النبي صلى الله عليه وآله [٦] .

كما روى أبو بصير ـ في حديث طويل ـ : أنّ امرأة أتت أمير المؤمنين عليه السلام فأقرّت عنده بالزنا أربع مرّات ، قال : فرفع رأسه إلى السماء وقال : « اللهمّ إنّه قد ثبت عليها أربع شهادات ، وإنّك قد قلت لنبيّك صلى الله عليه وآله فيما أخبرته من دينك : يا محمّد ، من عطّل حدّاً من حدودي فقد عاندني وطلب بذلك مضادّتي » [٧] ، ولا

شكّ فإنّ مثل هذه اللغة الشديدة في الحديث تكشف عن عمق مصلحة المجتمع وحياته المعنوية في إقامة العقوبات ؛ وإلا فما مصلحة المشرّع في ذلك سوى ما ذكرناه ؟ !

٢ ـ فلسفة الدين وفلسفة الأحكام

البحث في فلسفة الأحكام لا يعني بالضرورة البحث العقلي المستقلّ عن الشرع ، وهذا بخلاف البحث في فلسفة الدين ، فإنّه ذو نزعة عقلية مستقلّة عن الدين .

إنّ البحث في فلسفة الأحكام يقع في إطار البحث الديني الأعمّ من دائرة البحث الفقهي . وكما ذكرنا فإنّ البحث العقلي في هذا المجال ـ أي فلسفة الأحكام ـ ليس من المستقلات العقلية ، وإنّما يستعين العقل من أجل فهم فلسفة الحكم بشكل صحيح ببيان الشارع نفسه ، كما في النماذج السالفة المشار إليها في فلسفة العقوبة ، ونظير ذلك ما هو وارد في موارد أُخرى من أحكام الشرع التي تكفّل ببيان بعضها كتاب (علل الشرائع) للشيخ الصدوق .

وممّا يساعد في فهم المقاصد الواقعية والأغراض الحقيقية للمشرّع ـ مضافاً إلى ما تقدّم من بيان الشارع نفسه ـ التحليل العقلي لدراسة أركان وعناصر النظام الحقوقي ، والتعرّف على أهدافه ومقاصده العامّة ، ودراسة طرق وأساليب إقامة الحدود والعقوبات ؛ ككونها بشكل علني أو غير علني حسبما يقرّره الحاكم ، وكذلك كيفية سقوط بعض العقوبات واستبدالها بعقوبة أُخرى ؛ كالقصاص يُستبدل بدفع الدية ، وسقوط العقوبة أو تخفيفها بتوبة المرتكب ، فإنّ جميع ذلك يؤثّر في فهم فلسفة نظام العقوبة في الإسلام .

٣ ـ النظريّات المطروحة في فلسفة العقوبات

حاز موضوع « فلسفة نظام العقوبات » اهتمام الحقوقيّين ورجال القانون والفلاسفة والباحثين الاجتماعيّين ، وقد أدلى كلٌّ بدلوه لبيان فلسفة العقوبة

والمجازاة .

وممّا شغل ذهن الفلاسفة في هذا الشأن بيان التبرير الأخلاقي لذلك . وقد طرحت أفكار كثيرة في هذا الصعيد [٨] ، ويمكن النظر إلى الموضوع من خلال رؤيتين :

الرؤية الأُولى : الرؤية الماضوية

تركّز هذه الرؤية على مجموعة من المرتكزات والمفاهيم ، من قبيل : استحقاق العقوبة وتناسبها مع الجنحة بعيداً عمّا يترتّب على ذلك من آثار ، فالمعيار هو الجنحة وعقوبتها التي تتناسب معها ؛ ولذا فإنّ الغاية في النظام القضائي ـ طبقاً لهذه الرؤية المطابقة لرأي « أرسطو » ـ هو إعمال العقوبة من أجل تدارك الأخطاء السابقة ، فالنظر فيها إلى الماضي وليس إلى المستقبل .

الرؤية الثانية : الرؤية المستقبلية أو الغائيّة

تقوم هذه الرؤية ـ في مقابل الرؤية الأُولى ـ على دراسة ومعرفة الغاية المتوخّاة من تنفيذ العقوبة وانعكاسات ذلك على المستقبل ، سواء كانت هذه العقوبة عقوبة خاصّة أو أيّة عقوبة من العقوبات بنحوٍ عامّ .

وقد أشار إلى هذه الرؤية « بنتام » (المتوفّى ١٧٨٠ م) في كتابه « أُصول الأخلاق والتقنين » ، لكن جذور هذه الرؤية نجدها في كلمات « أفلاطون » الواردة في الفصل السادس من كتابه « القوانين » الذي ورد فيه : « لا ينبغي معاقبة المسيء على أخطائه السابقة ؛ لأنّه إذا ما تحقّق عملٌ ما فإنّ من الصعب الرجوع إلى الحالة السابقة قبل وقوعه ، بل لابدّ من استشراف المستقبل حال تنفيذ العقوبة بحقّ المرتكب بهدف ردعه وردع من ينظر إنزال العقوبة » [٩] .

وضمن هذا الإطار العامّ ، نستعرض ـ باختصار ـ أشهر النظريّات في مجال فلسفة نظام العقوبات لدى المفكّرين الغربيّين [١٠] لنتمكّن من المقارنة بين ما

ذكروه وبين ما طرحه الإسلام في هذا المجال :

النظرية الأُولى : نظرية الانتقام والتشفّي

تستمدّ هذه النظرية مبرّراتها من حقّ المجني عليه في الردّ والاقتصاص [١١] ؛ إذ ينطلق المجني عليه في ذلك من الاستجابة لمشاعر الانتقام وضغوط الأذى النفسي الذي لحقه بشكل طبيعي ، ولو شعر المجني عليه أن لا تأخذ العدالة مجراها من خلال القانون لَما تردّد في الثأر والانتقام اللذين يجرّان بدورهما إلى ردود فعل مماثلة ؛ ممّا يؤدّي إلى فوضى اجتماعية يصعب السيطرة عليها .

النظرية الثانية : نظرية تدارك الخسارة

وتستمدّ هذه النظرية مبرّراتها من شعور المجني عليه بالخسارة التي لحقت به وضرورة تداركها [١٢] ، وتداركها إنّما يكون بما يناسبها ، فالتدارك في السرقة ـ مثلاً ـ لا يتحقّق بمجرّد حبس السارق ـ سيما مع ارتزاق السارق من الضرائب ـ بل لا يحصل التدارك حتّى مع مشاهدة المجني عليه الجانيَ وهو يعاقَب ، فإنّ ذلك يعدّ ـ بالنسبة إليه ـ تداركاً بسيطاً إزاء ما لحقه من الضرر .

وعليه ، فهذه النظرية تبتني على تدارك الخسارة للمجني عليه مهما أمكن .

النظرية الثالثة : نظرية الفائدة الاجتماعية

يرى « جاك روسو » في كتابه « العقد الاجتماعي » أنّ العقوبة تستمدّ موضوعيّتها من المصلحة الاجتماعية [١٣] ، وأنّ المنشأ في حقّ المجتمع لإعمال العقوبات هو العقد الاجتماعي بين أفراده على التحاكم إلى القانون وإنزال العقوبة بالمسيء حفاظاً على سلامة المجتمع . ويرى « روسو » أنّ أفراد المجتمع جاؤوا إلى الدنيا أحراراً ويعيشون أحراراً ، وهم لا يستطيعون الدفاع عن أنفسهم قبال العوامل الطبيعية ؛ فلذا اجتمعوا وتعاقدوا على حماية حياتهم قبال من يريد نقضها من المجرمين الذين ينقضون هذا العقد بعلم وإرادة تامّين ، وعليه فإنّ للمجتمع

حقّ معاقبة مثل هؤلاء الذين ينقضون عهدهم الاجتماعي .

ويرى « بكاريا » أنّ هدف العقوبة هو ردع الجاني وغيره من ارتكاب الجريمة في المستقبل ، الأمر الذي يعود بالمصلحة والفائدة على المجتمع [١٤] . وقد ذهب إلى ذلك أيضاً من الحقوقيّين البريطانيّين « بنتام » في رسالته « العقوبة والمثوبة » .

النظرية الرابعة : خفض مستوى الجريمة بالوقاية والترهيب

ذهب أصحاب هذه النظرية إلى أنّ نظام العقوبة يمكنه أن يحدّ من الجريمة من خلال عاملَي : الوقاية [١٥] والتخويف [١٦] . وتنظر هذه النظرية ـ والتي تليها أيضاً ـ إلى العقوبة من منظار تحقيق الفائدة والمصلحة الاجتماعية ، فالعقوبة ـ كما يرى البعض ـ تحدّ من وقوع الجريمة وتخفض من مستواها ، وأخفض مستوى لها هو عدم ارتكاب المجرم فترة السجن أيّة جريمة أو مخالفة ، وما لم يُعتمد أُسلوب التخويف والترهيب كأُسلوب رادع فإنّ الجرأة على الجريمة لدى الغير تكون أكثر . ومن هنا لا تنحصر آثار أُسلوب التخويف والترهيب بالمجرم فحسب بل تتعدّاه إلى المجتمع بشكل عامّ .

النظرية الخامسة : تهذيب النفوس وتربيتها

إنّ من أهمّ أهداف تطبيق العقوبات عند المختصّين في مجال الحقوق الجزائية هو تهذيب نفوس المجرمين وتربيتها ؛ كي تعود إلى المجتمع بعد العقوبة صالحة ومهذّبة [١٧] . وتندرج هذه النظرية في عداد مدارس الدفاع الاجتماعي التي تعتقد أنّ من المسؤوليّات الأُولى للحكومة تطبيق العقوبات السالبة للحرّية من أجل إصلاح المجرمين وتربيتهم ؛ فالمجرم يرتدع ـ حسب أصحاب هذه النظرية ـ عندما يستشعر بالضغط النفسي الذي تتركه العقوبة على كيانه ، فيتفطّن من خلال ذلك إلى خطأ الطريق الذي سلكه ويعزم على التغيير .

النظرية السادسة : نظرية العدالة المطلقة

تنطلق هذه النظرية في معاقبة الجاني من منطلق تحقيق العدالة ، ومن المؤسّسين لهذه النظرية الفيلسوف الألماني الشهير « أمانويل كانت » و « جوزيف دومستر » .

وقد انتقد « كانت » نظرية الدفاع الاجتماعي التي ذهب إليها « بنتام » ؛ وذلك لأنّ « العدالة » و « الأخلاق » ـ حسب « كانت » ـ تستوجبان معاقبة المجرم قبال تخلّفه عن الأخلاق حتّى لو لم تكن لتلك العقوبة فائدة اجتماعية تذكر ، أو لم يكن ثمّة مجتمع أصلاً ، أو كان على شرف السقوط والانهيار ، فإنّ آخر مسؤوليّات مثل هذا المجتمع ـ قبل انهياره ـ هو معاقبة الجاني . وعليه ، فإنّ معياريّة « العدالة المطلقة » وكذلك « النظام الأخلاقي » أرفع قيمةً من معياريّة « المصلحة الاجتماعية » (١٨) .

وقد تنشأ نظريّات أُخرى ـ غير ما ذكر ـ من التلفيق والتركيب بين النظريّات السابقة (١٩) .

والملاحظة التي تؤخذ على جميع هذه النظريّات ـ مضافاً إلى نقود الغربيّين أنفسهم (٢٠) ـ هي أنّها أُحاديّة البعد ؛ فهي تعالج بُعداً واحداً في مجال فلسفة نظام العقوبات ، وهذا بعكس النظرية الإسلامية التي تعالج جميع الأبعاد كما سيأتي .

ثانياً : فلسفة نظام العقوبات في الإسلام

طرأ على نظام العقوبات في الغرب ـ بعد القرن الثامن عشر ـ جملة من الإصلاحات والتعديلات ، حيث كانت العقوبات قبل ذلك تتّصف بالقسوة والعنف حال تنفيذها من قبل المحاكم الملكية ، ولم تكن تلك التعديلات لتحصل لولا اعتراض المفكّرين والأحرار في الغرب ، حيث تمخّض عن ذلك نشوء بعض النظريّات والمدارس الفكرية ـ التي سبق ذكرها ـ في فلسفة نظام العقوبات .

لكنّ الإسلام قد سبق الجميع إلى ذلك بقرون عديدة ، حيث أقام صرح النظام الجزائي فيه على العدالة في شقّين : العدالة في مقدار العقوبة ، والعدالة في نوع العقوبة .

لقد سبق أنّ أحكام الإسلام تبتني على المصالح والمفاسد ، فما من أمر إلا ويشتمل على مصلحة تقتضيها رحمة المشرّع الواسعة التي لا تريد للعباد أن يُحرَموا من تلك الرحمة ، وما من نهي إلا وهو يشتمل على مفسدة لا يريد الشارع للعباد السقوط فيها ؛ وإلا فإنّ الشارع غنيّ عن العباد وعن طاعتهم ، فلا يلحظ في تشريعاته سوى ما يعود على العباد من السعادة الفردية والاجتماعية (٢١) .

ولا يقتصر الأمر ـ فيما ذكر ـ على الإسلام خاصّة ، بل تشترك جميع الأديان في ذلك ؛ فقد أشارت « التوراة » في عدّة مواضع إلى مسألة « الترهيب » و « الردع العامّ » ، كما نلاحظ ذلك في خصوص ما ورد بشأن من يدعو الناس إلى الارتداد وأنّ حكمه القتل ؛ حيث جاء في سفر « متّى » من « التوراة » ، في الفصل الثالث عشر ، الآية الحادية عشرة ، ما يلي : « حتّى يسمع جميع بني إسرائيل ويرتدعوا ، ولا يُقدم أحد منكم على ذلك الأمر الفظيع » . وورد في الفصل التاسع عشر من السفر بخصوص شهادة الزور : « حتّى يسمع جميع الناس ويرتدعوا ، فلا يُقدم أحد منكم على مثل هذا الأمر الشنيع » . وورد في الآية الثانية والعشرين من الفصل الثاني والعشرين من السفر نفسه أنّ عقوبة زنا المحصن أو المحصنة هي القتل ، فقال : « حتّى تجتثّ هذه الرذيلة من بني إسرائيل » (٢٢) .

نعم ، تتفاوت العقوبات في الأديان الإلهية : فاليهودية تقرّر خصوص القصاص في القتل دون العفو وأخذ الدية ، فيما لا تجيز المسيحية القصاص ، بينما يأخذ الإسلام بكليهما (٢٣) .

إنّ نظرة في النصوص والأدلّة الواردة في القرآن الكريم والسنّة الشريفة بشأن العقوبات في الإسلام ، وكذلك في العقوبات والقوانين المشرّعة في هذا

المجال ، تكشف بوضوح عن فلسفة العقوبة في الإسلام ، وعن أنّ نظرية الإسلام في هذا المجال ليست أُحادية البعد بل هي ذات أبعاد عديدة ؛ حيث تأخذ بنظر الاعتبار المصالح الفردية والمصالح الاجتماعية العامّة معاً ، كما أنّها تُعنى بتحقيق العدالة من جهة ، وبمراعاة مصالح الأفراد ومشاعر المجني عليه من جهة أُخرى ، وهذا هو الفارق الأساس بين النظرية الإسلامية مع سائر النظريّات الأُخرى .

يضاف إلى ذلك أنّ الإسلام ـ وكذا باقي الأديان ـ لا تقتصر في نظرتها على المصالح الدنيوية فحسب ، بل تتعدّاه إلى الآخرة وإلى العقوبة المتحقّقة فيها ، بما يؤثّر على معادلة العقوبة في الدنيا (٢٤) .

من جانب آخر ، منح الإسلام الحاكم الشرعي ـ في بعض الأحيان من أجل تأثير العقوبات بشكل أفضل وتطبيقها بنحو أدقّ ـ صلاحيّات التنفيذ أو العفو بما تقتضيه المصلحة .

وتتّضح الصورة أكثر إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار عنصر « الرحمة والشفقة » الذي تقوم عليه العقوبة في الإسلام بما يميّزه عن غيره ، وحينئذٍ لا تتعارض العقوبة مع الكرامة الإنسانية أو تخدش فيها ، فالقوّة الغضبية ـ حسب الرؤية الإسلامية ـ تتجلّى في العقوبة من باب الرحمة الإلهية بالإنسان وليس من باب الانتقام .

الوجوه في فلسفة العقوبات في الإسلام :

يمكننا القول بأنّ الجوانب التي لحظها الإسلام ـ بشكل عامّ ـ في تشريع العقوبات مجموع أمرين :

الأوّل : الانطلاق من مبدأ الرحمة والشفقة على الجاني .

الثاني : ملاحظة المصلحة العامّة للمجتمع .

ويعمّ مبدأ الرحمة في الأمر الأوّل الرحمة بالجاني والشفقة به ، وكذلك الرحمة بالمجتمع والمجني عليه أيضاً ، وهذا ما سيقع البحث فيه وبيان الشواهد عليه ضمن العناوين التالية :

الأوّل ـ تجلّي الرحمة الإلهية بالنسبة للجاني :

يزعم البعض أنّ العقوبة تتنافى ومبدأ الرحمة والعطف بالإنسان وحبّ الإنسانية ، فالعقوبة نوع عنف ضدّ الإنسان وضدّ حبّ الإنسانية ، وهذا ما سوف نفنّده من خلال بيان رأي الإسلام في هذا الموضوع بما يلي :

أصالة الرحمة في العقوبة :

تعتبر الرحمة الإلهية ـ في ضوء تعاليم الإسلام ـ مطلقة تشمل كلّ شيء في الوجود [٢٥] ، وقد حثّت النصوص الدينية على ضرورة الرحمة بالغير في كسب رضا الله تعالى وفي نزول رحمته ، وأنّ عدم الرحمة بالغير سبب للحرمان من رحمة الله تعالى [٢٦] . ومعلوم أنّ الإسلام هو دين الرحمة ، ونبيّه الكريم هو رسول الرحمة ، كما ورد ذلك في قوله تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ ﴾ [٢٧] ، فهو رحمة لا لخصوص المسلمين بل للعالمين جميعاً .

لكن لا ينبغي توهّم أنّ الرحمة والرأفة مجديتان مطلقاً في جميع الموارد والحالات ؛ فالسماحُ بممارسة الحرّيات الفردية الكاملة بما يشمل حتّى ارتكاب القبائح والتعدّي على حقوق الآخرين من منطلق الرأفة والشفقة أمرٌ مذموم ؛ لأنّ الترحّم على الجاني المتخلّف عن القانون المتعدّي على نفوس الغير وأموالهم وأعراضهم ظلم وحيف على المظلوم ؛ أي المجني عليه . فإعمال الرحمة في كلّ مورد يؤدّي ـ مضافاً إلى اختلال النظام ـ إلى إفساد الجاني نفسه ، وإلى القضاء على الفضائل الإنسانية فيه ، ويحول دون تهذيبه وتعاليه [٢٨] ، فالعقل عندما يوازن بين هذه القضايا يجد وراء هذه العاطفة القسوةَ والجفاء بحقّ صالح الأفراد والمجني عليه [٢٩] .

إذاً ، لابدّ من عقلنة العاطفة مع رعاية المصلحة في آن واحد . وقد تتقاطع مصلحة الفرد مع المجتمع أحياناً ، فلابدّ ـ حينئذٍ ـ من تقديم مصلحة المجتمع ؛ لأنّ ذلك يصبّ في مصلحة الفرد نفسه ، فالعاطفة ـ في مثل هذه الحال ـ تقتضي عدم المرونة وعدم الاستجابة للمصلحة الفردية (٣٠) .

وأمّا شبهة التنافي بين العقوبة وبين المشاعر الإنسانية وحبّ الإنسان ، فمردودة أوّلاً : بأنّ المحبّة والشفقة لا تعنيان الاستجابة للميول الإنسانية مطلقاً . وثانياً : بأنّ المحبّة تعني تحقيق الخير والسعادة للطرف المقابل . وثالثاً : بأنّ مصلحة الفرد ليست وحدها هي المقياس ، بل لابدّ من ملاحظة مصلحة المجتمع أيضاً .

إذاً ، حبّ الإنسانية يعني حبّ إنسانيّة الإنسان واحترامها لأجل إنسانيّته ، فإذا قام هذا الإنسان بعمل ضدّ إنسان آخر فقد عمل ضدّ الإنسانية ، وحال بذلك دون تعالي نفسه وتعالي غيره ، ولم يكن من الإنسانية في شيء وإن أُطلق عليه اسم الإنسان (٣١) ، وهنا يأتي دور العقوبة لكي تصون إنسانيّته وتحفظها في المجتمع .

وقد أشار الإمام الخميني تَدُّسُ إلى تجلّي الرحمة الإلهية في موضوع العقوبات ؛ وذلك لأنّ الرحمة والرأفة والشفقة الإلهية ـ كما يقول تَدُّسُ ـ هي مظاهر للأسماء الجمالية ، وقد أفاض سبحانه من رحمته الرحمانية على الإنسان بشكل خاصّ وعلى الحيوان أيضاً عموماً ؛ ليحفظ بذلك النوع الإنساني والنوع الحيواني معاً ، ولولا هذه الرحمة لما استمرّت حياة الإنسان والحيوان . ومن هنا فإنّ حقيقة العقوبات ـ كالقصاص والحدود والتعزيرات ـ هي الرحمة والرأفة لكنّها تظهر بصورة الغضب : ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ ﴾ ، بل حتى أنّ جهنّم في واقعها هي رحمة بمن هو أهل لنيل السعادة وإن كانت في ظاهرها بصورة الغضب (٣٢) .

وبعد الفراغ من الجواب على شبهة التنافي بين العقوبة والرحمة الإلهية ، نشير فيما يلي إلى وجه أو فلسفة العقوبة وآثارها وانعكاساتها على نفس الجاني وسلوكه ، فنذكر الآثار التالية :

١ ـ الإصلاح والتربية

من الأُمور التي تبحث في فلسفة العقوبات مسألة دور العقوبة في تهذيب النفس وإصلاحها ، وتأهيل المجرم ثانيةً للعودة إلى المجتمع ، وهذا ما نلاحظه في التشريعات والأحكام التالية :

أ ـ التستّر على الذنب والترغيب في التوبة

ليس للانتقام معنىً في النظام الإلهي القائم على بناء سعادة الإنسان ؛ فالعقوبة ليست لأجل العقوبة أو الانتقام بل لأجل الإصلاح ؛ ومن هنا نجد إصراراً لدى المشرّع على حتميّة إقامة العقوبات المشدّدة سوى بعض الحالات التي يتضرّر المجتمع بتركها . وهذا ما نلاحظه بوضوح في أغلب الجرائم الجنسية ؛ حيث يسعى الشارع إلى إصلاح الجاني من خلال التستّر عليه والتكتّم وحثّه على التوبة فيما بينه وبين ربّه ، وترجيح ذلك على الإقرار بالذنب أمام القضاء لإقامة الحدّ عليه ؛ ممّا يدلّ على أنّ الغرض الأساس هو التوبة والندم وليس العقوبة والمجازاة .

لقد ذهب مشهور الفقهاء إلى سقوط العقوبات في الجنايات الراجعة إلى حقّ الله تعالى ـ كشرب المسكر ، واللواط ، والزنا بغير اغتصاب ـ بالتوبة قبل ثبوت الجناية على الجاني قضائيّاً [٣٣] ، بل ورد الحثّ من الأئمّة عليهم السلام على التوبة في مثل هذه الحالات التي كان يطلب فيها الجناة تطهيرهم بالحدّ ، فكانوا عليهم السلام يرشدونهم إلى التوبة بينهم وبين الله عزّ وجلّ ، حتّى ورد في بعض كتب الفقه إرشاد الجاني إلى فعل ما يؤدّي إلى سقوط الحدّ ؛ لأنّ هذه الموارد تثبت بالإقرار وتنتفي بالإنكار [٣٤] ، كما نلاحظ ذلك في قضيّة ماعز بن مالك الأسلمي الذي

أقرّ على نفسه بالزنا عند رسول الله ﷺ ، حيث سعى النبي ﷺ إلى التكتّم على الموضوع والحيلولة دون الإقرار أربعاً ، فقال لماعز : « لعلّك قبّلت أو غمزت أو نظرت ؟ » ، قال : لا . قال رسول الله ﷺ : « أنكتها ؟ » ـ لا يكني ـ ، قال : نعم . قال : فعند ذلك أمر برجمه [٣٥] .

وكما نلاحظ ذلك أيضاً في نفس القضيّة التي تكرّرت في عهد أمير المؤمنين عليه السلام حيث أراد التكتّم على الزاني إلا أنّه أقرّ أربعاً ، فأقام الإمام عليه السلام الحدّ ثمّ قال : « ما أقبح بالرجل منكم أن يأتي بعض هذه الفواحش فيفضح نفسه على رؤوس الملأ ! أفلا تاب في بيته ؟ ! فوالله لتوبة فيما بينه وبين الله أفضل من إقامتي عليه الحدّ » [٣٦] . بل يسقط الحدّ عن المحارب إذا تاب قبل الظفر به [٣٧] .

ويدلّ على سقوط العقوبة بالتوبة قبل الثبوت قضائيّاً ـ مضافاً إلى الروايات السابقة وغيرها [٣٨] ـ بعض الآيات من الكتاب [٣٩] .

وكما يسقط الحدّ قبل الثبوت بالتوبة يسقط التعزير كذلك ؛ وذلك لإطلاق الأدلّة ، واشتراكهما في الملاك [٤٠] .

نعم ، لو ثبتت الجناية في حقوق الله من الناحية القضائية لم تسقط العقوبة بالتوبة [٤١] ، وكذا لا تسقط في حقوق الناس ، بل التوبة تعني : الندم ، والعزم على عدم العود ، وأداء حقّ الغير واستحصال رضاه ، والاستعداد للقصاص أو دفع الدية إذا كان قد تعدّى على نفس أو بدن ، فالتوبة هنا ذات أثر أُخروي لا تسقط بها العقوبة الدنيوية [٤٢] .

ب ـ مراعاة ظروف الجاني

إنّ الكثير من العقوبات في نظام العقوبات الإسلامي يندرج تحت التعزير ، وهو عقوبة غير مقدّرة بل متروكة للحاكم يعمل فيها بما تقتضيه المصلحة .

ويقوم التعزير بدور كبير في إعداد الأرضيّة اللازمة لإصلاح الجاني وتهذيب

نفسه ، هذا مضافاً إلى ما يحقّقه أيضاً من مراعاة العدالة الكاملة في مجال العقوبة ؛ حيث تتفاوت درجات الجرائم في كسر حريم القانون واختراق هيبته ، كما تتفاوت ظروف مرتكبيها التي أدّت إلى ارتكابها ، فلكلّ منهم ظروفه الخاصّة التي ساقته إلى ذلك ؛ ولذا فإنّ من مزايا عقوبة التعزير : الأخذ بنظر الاعتبار السابقة الشخصية للمجرم ، ومدى تكرّر الجريمة منه ، وإمكان تمييز الهدف من العقوبة هل هو الإصلاح والتهذيب ، أم هو الردع والزجر عن تكرّر الصدور ؟ (٤٣) .

وما ذكر ينسجم مع المعنى اللغوي للتعزير ؛ فهو ـ مضافاً إلى أنّه بمعنى التوبيخ ـ يأتي بمعنى التأديب أيضاً ؛ من « عَزَرَ » (٤٤) ، وقد فصّل فقهاء الإمامية الكلام في تحديد معنى التعزير ومفهومه ، وأنّ الهدف منه ليس العقوبة لأجل العقوبة ؛ بل العقوبة لأجل الإصلاح الفردي والاجتماعي (٤٥) .

شبهة وجواب :

ذكر البعض في المقام أنّ عقوبة القصاص لا يمكنها أن تصلح القاتل ؛ وذلك لأنّ مثل هذا الفرد لا يتمتّع بالسلامة النفسية ؛ إذ القتل لا يصدر إلا من مثله ، لا من الإنسان السويّ ، فعلاجه ليس القتل والقصاص بل إصلاح الروح وتهذيبها .

والجواب على ذلك : أنّ المسؤولية الجزائية في الإسلام إنّما تناط بالعاقل ، ولا شكّ أنّ لكلّ عقوبة مقرّرة في الإسلام شروطها ؛ ولذا لا يقتصّ من المجنون ، فالجنون عذر يسقط معه القصاص ، وهذا بعكس الحالة النفسية للقاتل غير المجنون ، فهي ليست بعذر ؛ لأنّه غير فاقد للتمييز والاختيار ، ولأنّه إذا ما فُتح مثل هذا الباب كان فيه جرأة على مضاعفة ارتكاب الجريمة وازدياد معدّلها في المجتمع . مضافاً إلى أنّه إذا صحّ مثل هذا الاستدلال في القتل صحّ في غيره من الجرائم أيضاً ، فهي لا تصدر من الإنسان السويّ أيضاً كما هو القتل ، فالسويّ لا يتعدّى على حقوق الغير ، وعليه يلزم إلغاء العقوبات بالكلّية وأن يُساق الجناة إلى مصحّات الأمراض النفسية بدلاً عن السجون (٤٦) ، وهذا ما يستلزم شيوع

الفحشاء والمنكر والجريمة في المجتمع الأمر الذي يهدّد سلامته وأمنه ؛ إذ كلّ مجرم يرى نفسه معذوراً في ارتكاب جريمة القتل وأنّ من واجب الدولة أن ترأف به وتعالجه من الناحية النفسية (٤٧).

٢ ـ العقوبة كفّارة للذنب وتهذيب للجاني

إنّ لأعمال الإنسان آثاراً في حياته الدنيا والآخرة ، وفي روحه وكيانه ، ومن هنا ينفتح أُفق جديد لفلسفة العقوبة ؛ إذ تكون العقوبة حينئذٍ سبباً لتهذيب المجرم وتخفيف الضغط الروحي عليه في الدنيا ، وسبباً لإعفائه من العذاب في الآخرة . وعليه ، فإنّ تحمّل العقوبة الدنيوية ـ مهما كان شديداً ومرّاً ـ لكنّه يصبّ في مصلحة المرتكب وسلامته ، فمن ينال جزاءه في الدنيا لم يؤاخذ في الآخرة ، علماً أنّ تحمّل العقوبة الدنيوية أهون من تحمّل العقوبة الأُخروية التي هي أشدّ وأنكى ، وهذا ما أشارت إليه وأكّدته النصوص التالية :

ـ روى عبد الرحمن بن حمّاد : أنه ارتقى أمير المؤمنين عليه السلام المنبر بالكوفة ، فحمد الله وأثنى عليه ، ثمّ قال : « أيّها الناس ، إنّ الذنوب ثلاثة ... : فذنب مغفور ، وذنب غير مغفور ، وذنب نرجو لصاحبه ونخاف عليه » ، قال : يا أمير المؤمنين ، فبيِّنها لنا ، قال : « نعم ، أمّا الذنب المغفور فعبدٌ عاقبه الله على ذنبه في الدنيا ، فالله أحلم وأكرم من أن يعاقب عبده مرّتين ... » (٤٨).

ـ روى زرارة عن حمران قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل أُقيم عليه الحدّ في الدنيا ، أيعاقب في الآخرة ؟ فقال عليه السلام : « الله أكرم من ذلك » (٤٩).

ـ وقد ورد في روايات عديدة أنّه كان يأتي النبيَّ صلى الله عليه وآله أو أميرَ المؤمنين عليه السلام من يقول له : « طهِّرني » ـ يريد الحدّ ـ ثمّ يرجع بعد إقامة الحدّ مسروراً (٥٠) لأنّه قد درأ بذلك عنه عذاب الآخرة . وعليه ، فإنّ العقوبة الدنيوية سبب لدرء العقوبة الأُخروية (٥١).

إنّ الحدّ أو العقوبة ـ حسب هذه الروايات ـ رحمة وطهارة للمرتكب وللمجتمع

أيضاً ، لكنّ هذا لا يعني انحصار الطريق بذلك ؛ فقد ورد في نفس هذه الروايات ما يؤكّد رجحان التوبة على الإقرار بالذنب ، وأنّ التوبة أفضل وسيلة للطهارة والتكفير عن الذنب .

وعلى كلّ حال ، فإنّ العقوبة الدنيوية طهارة وكفّارة للجاني ؛ ولذا لمّا انتقص بعض الصحابة « ماعزاً » بعد إقامة الحدّ عليه بإقراره وإصراره ، أخبرهم النبي ﷺ ـ بعد أن اعتبر ذلك غيبةً وانتقاصاً له ـ أنّ ماعزاً يسبح في نهر من أنهار الجنّة (٥٢) .

نعم ، ربما لا تدرأ العقوبة الدنيوية مماثلتها في الآخرة وذلك لشدّة قبح العمل أو الجناية ، إلا أنّ فائدة تلك العقوبة هي الخلود في النعيم .

وقد أشار الإمام الخميني تدثّل إلى فكرة كون العقوبة كفّارة مطهّرة ، وأنّها مظهر للرحمة والرأفة الإلهية ، حيث قال : « إنّ الرحمة والرأفة الإلهية موجودة في جميع عالم الملك ، بل إنّ حقيقة جميع الحدود والتعزيرات والقصاص ونحوها هي الرحمة والرأفة ، لكن بصورة الغضب : ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ ﴾ ، بل إنّ جهنّم هي رحمة بصورة العذاب والغضب لمن هو أهل للسعادة ، فلولا هذا التخليص والتطهير لما نالوا السعادة » (٥٣) . وهنا يتجلّى دور التوبة النصوح في رفع العقاب الأُخروي ، وما الخلود في الجحيم الذي تحدّث عنه القرآن الكريم إلا نتيجة عدم التوبة النصوح أو عدم الإيمان ـ أساساً ـ بالتوحيد والنبوّات ؛ فلذا ينالون عقوبة الدارين معاً (٥٤) .

٣ ـ تخفيف العذاب الأُخروي

تختلف المدارس الفكرية في الغرب عن الإسلام في تحديد هدف العقوبة ، والفارق هو اختلاف الرؤيتين بينهما فيما يرتبط بتحديد الحياة الإنسانية وأنّها تقتصر على الحياة الدنيا أم لا ، فالرؤية الإسلامية ترى امتداد الحياة الإنسانية لما بعد الموت أيضاً ، فيما ترى المدارس الوضعية الاقتصار على الحياة الدنيا

حسب .

إنّ أخذ المصالح الأُخروية العليا بنظر الاعتبار يفتح ـ في الحقيقة ـ نافذة كبيرة على فهم فلسفة العقوبات ؛ فالعقوبات لم تشرّع لحفظ وصيانة المصالح الدنيوية فحسب ، بل للحفاظ على المصالح الأُخروية الأهمّ ، وهذا بالطبع لا يصادر أهمّية دور الدنيا في إيصال الإنسان إلى الحياة الأُخروية .

إنّ أهمّية موضوع العقوبة الأُخروية تتجسّد من خلال ملازمتها الدائمة لذهن الإنسان ؛ كيما تصون سلوكه من الخطأ والوقوع في الرذيلة ، فهي كالرقيب الملازم للإنسان غير المرافق له .

كما أنّ فكرة القيامة والإيمان بالغيب تشكّلان رادعاً عن الزيغ والانحراف ، وقد روى الشيخ الصدوق عن الفضل بن شاذان عن الإمام الرضا عليه السلام ما يشير إلى فلسفة لزوم الإقرار بوجود الله سبحانه والرسول صلى الله عليه وآله ، حيث يقول عليه السلام : « ولا يكون حظر الفساد والأمر بالصلاح والنهي عن الفواحش إلا بعد الإقرار بالله ـ عزّ وجلّ ـ ومعرفة الآمر والناهي ، ولو ترك الناس بغير إقرار بالله ـ عزّ وجلّ ـ ولا معرفته لم يثبت أمر بصلاح ولا نهي عن فساد ؛ إذ لا آمر ولا ناهي . ومنها : إنّا وجدنا الخلق قد يفسدون بأُمور باطنة مستورة عن الخلق ، فلولا الإقرار بالله وخشيته بالغيب لم يكن أحد ـ إذا خلا بشهوته وإرادته ـ يراقب أحداً في ترك معصية وانتهاك حرمة وارتكاب كبيرة ـ إذا كان فعله ذلك مستوراً عن الخلق ـ مراقبٌ لأحد ، فكان يكون في ذلك خلاف الخلق أجمعين ، فلم يكن قوام الخلق وصلاحهم إلا بالإقرار منهم بعليمٍ خبيرٍ يعلم السرّ وأخفى ، آمرٍ بالصلاح ، ناهٍ عن الفساد ، ولا تخفى عليه خافية ؛ ليكون في ذلك انزجار لهم عمّا يخلّون من أنواع الفساد »(٥٥) .

وعليه ، فإنّ الاعتقاد برقابة الله على الإنسان من جهة ، والخوف من العقاب الأُخروي من جهة أُخرى ، عاملان مساعدان في كبح الإنسان عن الجريمة ، وهما

يصبّان في صالحه .

وقد أشار الإمام الخميني تدثّل ـ في مقام بيان فلسفة العقوبة ـ إلى ما تمّ ذكره ، معتبراً أنّ ذلك هو الهدف من بعثة الأنبياء عليهم السلام وتشريع الشرائع ، فهو يرى ـ انطلاقاً من المصلحة الأُخروية ومن رؤيته العرفانية الخاصّة بالعالم ـ أنّ منشأ عالم الوجود كلّه هو اللطف والرحمة الإلهيّين ، وأنّ النظر إلى الأُمور يجب أن يكون دائماً من هذه الزاوية ؛ فالله سبحانه يتعامل دائماً مع خلقه على أساس الرفق والرأفة واللطف والرحمة ، حتى أنّ أحكامه وشرائعه وأوامره قائمة على أساس اللطف والرحمة ، وهكذا ينظر الأنبياء والكمّل من عباده ، إلا أنّ نظرتهم قائمة على ثنائية السعادة بالنسبة إلى المجتمع وبناء المدينة الفاضلة والأُسرة الكريمة فيه من جهة ، وبالنسبة إلى سعادة الإنسان نفسه كفرد ويرون أنّ بين السعادتين ارتباطاً وثيقاً ؛ ولذا نجدهم يحرصون على تحقيق هاتين السعادتين من خلال تشريع الأحكام وتنفيذها في آن واحد ، وعليه فالعقوبة ـ في ضوء ذلك ـ تعتبر نوعاً من التكريم للجاني وتصبّ في صالحه ؛ لأنّ جميع الحدود والقصاص والتعزيرات ـ حسب رأيه تدثّل ـ جاءت لضمان سعادة الإنسان الأُخروية ؛ لما لها من الأثر في تربية الإنسان وسعادته ، بل حتّى أنّ قتل الكفّار في الجهاد إنّما يأتي لصالحهم ورحمة بهم ؛ لأنّهم لو بقوا في هذا العالم يوماً لما ازدادوا عذاباً في الآخرة بقدره ، وإنّ حياة كاملة لهم في الدنيا لا تعدل يوماً من عذابهم في الآخرة (٥٦) .

وقال تدثّل في موضع آخر : « إنّ تشريع الشرائع لغرض هداية الإنسان إلى السعادة هي عين الرفق ، كما أنّ تأديب الطاغين وتشريع الحدود والتعزيرات بحقّهم هي كمال الرفق والصلاح بهم ، فيكون خرقها وتركها مفسدة للمرتكب نفسه » (٥٧) .

الهوامش

(١) البقرة : ٣٠ . ص : ٢٦ .

(٢) الإسراء : ٧٠ .

(٣) قال الفخر الرازي في تفسيره الكبير « مفاتيح الغيب ٢ : ٢٢٨ ـ ٢٢٩ » : « اعلم أنّه ـ سبحانه وتعالى ـ لمّا أوجب في الآية المتقدّمة القصاص ، وكان القصاص من باب الإيلام ، توجّه فيه سؤال ، وهو أن يقال : كيف يليق بكمال رحمته إيلام العبد الضعيف ؟ فلأجل دفع هذا السؤال ذكر عقيبه حكمة شرع القصاص ، فقال : ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ ﴾ » .

(٤) الخميني ، روح الله ، آداب الصلاة (بالفارسية) : ٢٣٦ .

(٥) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٨ : ١٢ ، ب ١ من مقدّمات الحدود ، ح ٢ . النجفي ، محمّد حسن ، جواهر الكلام ٤١ : ٢٥٦ .

(٦) المصدر السابق : ح ١ ، عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وآله : إقامة حدّ خير من مطر أربعين صباحاً » . وورد في الحديث الخامس : عن حفص بن عون ـ رفعه ـ قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : « ساعة إمام عادل أفضل من عبادة سبعين سنة ، وحدّ يقام لله في الأرض أفضل من مطر أربعين صباحاً » .

(٧) المصدر السابق : ١٣ ، ب ١ من مقدّمات الحدود ، ح ٦ ، عن أبي بصير ، عن عمران بن ميثم أو صالح بن ميثم ، عن أبيه ـ في حديث طويل ـ « أنّ امرأة أتت ... » .

(٨) philosphy of punishment

(٩) كاتينغهام ، جان ، مقالة « فلسفه مجازات » في « دائرة المعارف الفلسفية (راتليج)» .
G. H. R. Parkinson, An Encyclopedia of philosophy, London, ١٩٩٦
ترجمة : إبراهيم باطني ومحسن برهاني ، فصليّة فقه وحقوق (بالفارسية) ، العدد ٤ . وقد تُرجم المقال أيضاً بقلم محمّد رضا مظفّري ، انظر : فصليّة نقد ونظر (بالفارسية) ، العدد ١٢ .

(١٠) انظر : كاتينغهام ، جان ، مقالة « فلسفه مجازات » ، المصدر السابق . هامبتن ، جين ، نظريه تعليم أخلاقي مجازات ، ترجمة : حميد محبوبي ، فصليّة فقه وحقوق ، العدد ٥ .

علي آبادي ، عبد الحسين ، حقوق جنائي ١ : ٧ ـ ٤٠ . صانعي ، برويز ، حقوق جزاي عمومي ٢ : ٦١ ـ ٦٢ . قربان نيا ، ناصر ، فلسفه مجازات ، فصليّة نقد ونظر ، العدد ١٥ .

(١١) Satisfaction Theory

(١٢) Restitution Theory

(١٣) أو ما يطلق عليه : الدفاع الاجتماعي L école de La défense sociale nouvelle .

(١٤) بكاريا ، سزار ، رساله جرائم ومجازاتها (بالفارسية) ، ترجمة الدكتور محمّد علي الأردبيلي .

(١٥) Prevention

(١٦) Deterrence

(١٧) Reformatio

(١٨) هناك نظريّات أُخرى طرحت في فلسفة العقوبات . انظر : كاتينغهام ، جان ، مقالة « فلسفه مجازات » ، ترجمة : إبراهيم باطني ومحسن برهاني ، فصليّة فقه وحقوق ، العدد ٤ .

(١٩) Mixed View

(٢٠) كاتينغهام ، جان ، مقالة « فلسفة مجازات » ، ترجمة : إبراهيم باطني ومحسن برهاني ، فصليّة فقه وحقوق ، العدد ٤ .

(٢١) الخميني ، روح الله ، آداب الصلاة : ٢٣٦ .

(٢٢) نوبهار ، رحيم ، مقرّرات كيفري ، جرائم ومجازاتها در تورات ، فصليّة نامه مفيد (بالفارسية) ، العدد ١٧ . وقد ورد في السفر المذكور ، الفصل (٢١) ، الآية (٢١) : أنّ عقوبة من يخيف الناس ويرعبهم هي الرجم ، حيث ورد فيه : « لكي يسمع جميع بني إسرائيل ويرتدعوا » . كما ورد في الآية (١٤) من الفصل (٢٠) في سِفر « لويان » في الجمع بين البنت وأُمّها بنكاح واحد : « مَن جمع بين بنت وأُمّها كان فجوراً ، فيجب حرقهما معاً ؛ كي لا يشيع الفجور بينكم » .

(٢٣) المشهدي ، محمّد ، كنز الدقائق ١ : ٤١٥ . الطباطبائي ، محمّد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ١ : ٤٣٥ . الخوئي ، أبو القاسم ، البيان في تفسير القرآن : ٢٨٣ .

(٢٤) الخميني ، روح الله ، شرح حديث جنود العقل والجهل (بالفارسية) : ١٣٤ ، ١٣٥ ، ٢٤٢ .

(٢٥) الأعراف : ١٥٦ . الأنعام : ١٤٧ .

(٢٦) المتّقي الهندي ، علي ، كنز العمّال ٣ : ١٦٢ ـ ١٦٧ ، ح ٥٩٦٤ ـ ٥٩٩٠ .

(٢٧) الأنبياء : ١٠٧ .

(٢٨) الطباطبائي ، محمّد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ١ : ٤٣٧ ـ ٤٣٨ .

(٢٩) المطهّري ، مرتضى ، فلسفه اخلاق (بالفارسية) : ٥١ .

(٣٠) المطهّري ، مرتضى ، تعليم وتربيت در اسلام (بالفارسية) : ٢٢٠ ـ ٢٢٢ . المطهّري ، مرتضى ، انسان كامل (بالفارسية) : ٢٨٤ .

(٣١) المطهّري ، مرتضى ، تعليم وتربيت در اسلام (بالفارسية) : ٢٢٤ ـ ٢٢٥ .

(٣٢) الخميني ، روح الله ، شرح حديث جنود العقل والجهل : ٢٣٢ ـ ٢٣٣ .

(٣٣) الشهيد الأوّل ، محمّد بن مكّي ، اللمعة الدمشقية : ٢٣٨ ، ٢٤١ ، ابن فهد ، أحمد بن محمّد ، المهذّب البارع ٥ : ١٢٤ . الشهيد الثاني ، زين الدين ، الروضة البهيّة ٩ : ٥٧ ، ١٥٤ .

(٣٤) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، المبسوط ٨ : ١٥٠ ، ١٧٨ . ابن إدريس ، محمّد بن منصور ، السرائر ٣ : ٥٢٤ . الشهيد الثاني ، زين الدين ، مسالك الأفهام ١٣ : ٤١٨ .

(٣٥) الشيباني ، أحمد بن حنبل ، المسند ١ : ٢٧٠ . القشيري ، مسلم ، الجامع الصحيح ٥ : ١١٩ . وقد وردت القصّة في مصادر الشيعة بنحو الإجمال ، انظر : الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٨ : ١٠١ ، ب ١ من أبواب حدّ الزنا ، ح ١ .

(٣٦) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٨ : ٣٦ ، ب ١٦ من مقدّمات الحدود ، ح ٢ .

(٣٧) الشهيد الأوّل ، محمّد بن مكي ، الدروس الشرعية ٢ : ٦١ و ٢٠٠ .

(٣٨) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٨ : ٣٧ ، ب ١٦ من مقدّمات الحدود ، ح ١ و ٣ .

(٣٩) المائدة : ٣٣ و ٣٤ في توبة المحارب . المائدة : ٣٩ في توبة السارق . النساء : ١٦ في الزاني والزانية ، النور : ٤ و ٥ في توبة القاذف .

(٤٠) الشهيد الثاني ، زين الدين ، مسالك الأفهام ١٣ : ٣٥٠ .

(٤١) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، المبسوط ٨ : ١٥٠ و ١٧٨ . ابن إدريس ، محمّد بن منصور ، السرائر ٣ : ٥٢٤ . الشهيد الثاني ، زين الدين ، مسالك الأفهام ١٣ : ٤١٨ .

(٤٢) ابن فهد ، أحمد بن محمّد ، المهذّب البارع ٥ : ١٤٠ .

(٤٣) المجلسي ، محمّد تقي ، روضة المتّقين ١٠ : ٢٠٣ ، قال : « إنّ التعزير منوط برأي الإمام ، وكان يعزّر بحسب حالاتهم في السنّ والقوّة والضعف والعقل » .

(٤٤) الجوهري ، إسماعيل بن حمّاد ، الصحاح ٢ : ٧٤٤ . ابن الأثير ، علي ، النهاية في غريب الحديث والأثر ٣ : ٢٢٨ . ابن منظور ، محمّد ، لسان العرب ٤ : ٥٦١ .

(٤٥) النجفي ، محمّد حسن ، جواهر الكلام ٤١ : ٢٥٤ . الكلبايكاني ، محمّد رضا ، الدرّ المنضود ١ : ٢٠ . الخميني ، روح الله ، تحرير الوسيلة ٢ : ٤٧٧ .

(٤٦) مكارم الشيرازي ، ناصر ، تفسير نمونه ١ : ٦١٠ .

(٤٧) الطباطبائي ، محمّد حسين ، الميزان في تفسير القرآن ١ : ٤٣٨ .

(٤٨) الكليني ، محمّد بن يعقوب ، الكافي ٢ : ٤٤٣ .

(٤٩) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٨ : ١٤ ، ب ١ من مقدّمات الحدود ، ح ٧ . الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ٢ : ٤٤٣ و ٧ : ٢٦٥ .

(٥٠) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، وسائل الشيعة ٢٨ : ٣٨ ، ب ١٦ من مقدّمات الحدود ، ح ٦ .

(٥١) الكلبايكاني ، محمّد رضا ، الدرّ المنضود ٢ : ٢٩٥ .

(٥٢) النوري ، حسين ، مستدرك الوسائل ٩ : ١٢٠ .

(٥٣) الخميني ، روح الله ، شرح حديث جنود العقل والجهل : ٢٣٣ .

(٥٤) المائدة : ٣٥ .

(٥٥) الصدوق ، محمّد بن علي ، عيون أخبار الرضا عليه السلام ١ : ١٠٧ .

(٥٦) الخميني ، روح الله ، آداب الصلاة : ٢٣٦ ـ ٢٣٧ .

(٥٧) الخميني ، روح الله ، شرح حديث جنود العقل والجهل : ٣٢٠ .

معالم العلاقة بين القرآن والفقه الإمامي

القسم الأول

□ الشيخ خالد الغفوري

استهدفت هذه المقالة دراسة مستوى العلاقة بين القرآن الكريم والفقه الإمامي وتحليل عناصرها ومعالمها بشكل تفصيلي من خلال تتبّع عدّة أمور : أوّلها : المباني الأُصولية والعقَدية للإمامية . وثانيها : المصادر الفقهية الأساسية والمعتمدة لديهم . وثالثها : مصادرهم الحديثية المعتبرة . وقد تمكنا في رحلتنا البحثية هذه من كشف وتحديد ثمانية معالم لتلك العلاقة ، انفرد في بعضها فقه الإمامية عن سائر المذاهب السنّية . وقد بحث في هذا القسم خمسة من تلك المعالم . .

المصطلحات الأساسية :

معالم ، علاقة ، القرآن ، الفقه ، الإمامية

المقدّمة :

لقد قامت أُسس مدرسة أهل البيت عليهم السلام منذ البدء ـ ولا تزال ـ على التمسّك بالثقلين ، وهما الكتاب والعترة في جميع المجالات المعرفية والعقَدية والمنهجية ومنها الفقهية والأُصولية ، ومشى فقهاء الإمامية بهذا الاتّجاه ، وكان ذلك من

الثوابت عندهم . وقد نجد في غضون بعض البحوث الإشارة إجمالاً إلى العلاقة بين القرآن وفقه الإمامية والتعرّض لبعض زواياها [١] .

وبسبب شدّة اهتمامهم بدور القرآن الكريم الكبير والهامّ في الاستنباط الفقهي والعملية الاجتهادية بشكل عامّ أن تصدّوا لتأسيس حركة التدوين في مجال فقه القرآن وآيات الأحكام لدى الإمامية وسعة مساحته وعمقه كيفاً ، ولا ريب في أنّ تأسيس التدوين في فقه القرآن وسعة مساحته وعمقه من الناحية الكيفية ، كلّ ذلك ليكشف عن مدى الارتباط الوثيق بين القرآن من جهة وفقه الإمامية من جهة أُخرى .

إلا أنّه إلى الآن لم يتمّ تقديم صورة متكاملة عن العلاقة بين القرآن وفقه الإمامية ، بل ربّما يُثار غبار التشكيك أحياناً حول مدى متانة هذه العلاقة من قِبل مَن لا خبرة له بالفقه الإمامي ، ممّا يُملي علينا فتح ملفّ البحث في حقيقة العلاقة بين القرآن والفقه الإمامي وتحديد أبعادها ومعالمها .

وفي البدء نواجه في المقام مفهومَين أساسين ، وهما : (القرآن ، والفقه الإمامي) ينبغي تعريفهما .

أوّلاً : تعريف القرآن لغةً واصطلاحاً

القُرآن هو التنزيل العزيز . وهو من أشهر أسمائه ، وقد اختُلف في لفظه من عدّة جهات : أوّلاً من جهة كونه مهموزاً أو لا ، وأيضاً في كونه مُشتقّاً أو جامداً ، وفي منشأ اشتقاقه . والمعروف أنّ كلمة (قُرآن) مهموزة [٢] .

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

وعلى الرغم من وضوح المُراد بالقرآن لدى العرف ـ قديماً وحديثاً ـ فقد تصدّي البعض لتعريفه ، وأحد هذه التعاريف : إنّه كتاب الله عزّ وجلّ الذي أنزله على نبيّه محمّد ﷺ ألفاظاً ومعاني وأُسلوباً ، واعتبره قرآناً دون أن يكون للنبي ﷺ دخل في انتقاء ألفاظه أو صياغته [٣] .

ثانياً : تحديد المراد بفقه الإمامية

لا غموض في هذا اللفظ من الناحية اللغوية ، فإنّه التراث الفقهي المتعلّق بالمدرسة الإمامية الاثني عشرية في مقابل المدارس الفقهية الأُخرى ، ولكن ثمّة ضرورة بحثية لتعيينه خارجاً من الناحية المصداقية ، فنقول : يتمثّل فقه الإمامية بمجموعة من الاجتهادات الموضوعية ـ لا الشخصية ـ المبتنية على اتّباع منهج أئمّة أهل البيت المعصومين عليهم السلام في الاستنباط ، واعتماد تراثهم الحديثي مصدراً موثوقاً إلى جانب القرآن والسنّة النبوية الشريفة [٤] .

إنّ لهذه المدرسة العريقة منهجاً استنباطياً خاصّاً بها يتمثّل بالاستناد إلى الأدلّة اليقينية وعدم اعتبار الظنون غير المنتهية إلى اليقين [٥] . وقد حدّد الأُصوليون هذه الأدلّة في مصنّفاتهم الأُصولية [٦] .

كما أنّ لها طرقها ومجاميعها الروائية الخاصّة المعروفة بالأُصول الأربعمئة التي دُوّنت في القرن الثاني الهجري [٧] ، والتي جُمعت فيما بعد في المجاميع الروائية المشهورة بالكتب الأربعة في القرن الرابع الهجري ، وهي : الكافي ، ومَن لا يحضره الفقيه ، وتهذيب الأحكام ، والاستبصار فيما اختلف من الأخبار .

ثمّ إنّ مجتهدي المدرسة الإمامية ربّما يتحقّق اتّفاقهم على موقف واحد في بعض المسائل الفقهية ، وربّما يتعدّد ويختلف ، وكلّ هذه الاجتهادات داخلة ضمن المذهب ما دامت مبتنية على الأُصول المسلّمة فيها .

ونتناول مسألة العلاقة بين القرآن وفقه الإمامية ضمن عدّة محاور ، وهي :

المحور الأوّل : تحديد معالم العلاقة بين القرآن وفقه الإمامية

لا كلام في أصل وجود الارتباط والعلاقة بين القرآن وفقه الإمامية إجمالاً ، والجدير بالبحث إنّما هو تحديد هذه العلاقة من ناحية الأبعاد والمستويات بصورة دقيقة . ونُنبّه على أنّنا نستهدف في هذه الدراسة بيان المعالم الكاشفة عن مستوى العلاقة بين القرآن وفقه الإمامية وإثبات ذلك ، ولسنا بصدد نفي ذلك عن سائر المذاهب .

ومن الممكن معرفة مستوى العلاقة بين القرآن وفقه الإمامية وأبعادها من خلال بحث المعالم التالية :

المَعْلَم الأوّل : مصدرية القرآن في روايات أهل البيت عليهم السلام

لقد تضمّنت الروايات موارد عديدة التأكيد على أهمية الكتاب وضرورة الرجوع إليه ، ويُمكن تقسيمها إلى ثلاث طوائف :

الطائفة الأُولى : الروايات العامّة

وهي الروايات التي دلّت على مصدرية الكتاب ومرجعيته للمسلمين مطلقاً وفي مختلف المجالات ، من قبيل :

١ ـ حديث الثقلين المشهور بين الفريقين سنّة وشيعة [٨] .

٢ ـ ما دلّ على الأمر بالتمسّك بالقرآن الكريم والعمل به [٩] .

٣ ـ وما دلّ على الدعوة إلى الإفادة من القرآن الكريم لأنّ فيه حلولاً لما يحتاجه الناس ، نحو : قول الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام : « ... والنور المقتدى به ، ذلك القرآن فاستنطقوه ، ولن ينطق ، ولكن أُخبركم عنه . ألا إنّ فيه علم ما يأتي ، والحديث عن الماضي ، ودواء دائكم ونظم ما بينكم » [١٠] ، وقوله عليه السلام : « واعلموا أنّ هذا القرآن هو الناصح الذي لا يغشّ ... فاستشفوه من أدوائكم ،

واستعينوا به على لأوائكم ، فإنّ فيه شفاءً من أكبر الداء ، وهو الكفر والنفاق والغيّ والضلال ... واستدلوه على ربّكم ، واستنصحوه على أنفسكم ... العمل العمل ، ثمّ النهاية النهاية ، والاستقاهة الاستقامة ، ثمّ الصبر الصبر ، والورع الورع . إنّ لكم نهاية فانتهوا إلى نهايتكم ، ، وإنّ لكم علماً فاهتدوا بعلمكم »[١١] ، وقوله عليه السلام : « وفي القرآن نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم »[١٢] .

الطائفة الثانية : الروايات الخاصّة

وهي الروايات التي تمّ فيها استناد أئمّة أهل البيت أنفسهم عليهم السلام إلى القرآن الكريم في بيان بعض الأحكام الشرعية ، وإذا عرفنا أنّ كلّ ما يصدر عن أهل البيت عليهم السلام يكون ركناً أساسياً ومكوّناً رئيساً من مكوّنات الفقه الشيعي ومصدراً أوّلياً له فسوف نعرف مدى الأثر البليغ والانعكاس الكبير الذي تتركه تلك الروايات عليه . ومن نماذج ذلك :

١ ـ قول الإمام الباقر عليه السلام لزرارة ـ لما سأله : ألا تُخبرني من أين علمت وقلت : إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين ؟ فضحك فقال عليه السلام ـ : « قاله رسول الله صلى الله عليه وآله ونزل به الكتاب من الله عزّ وجلّ ؛ لأنّ الله عزّ وجلّ قال : ﴿ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ﴾ فعرفنا أنّ الوجه كلّه ينبغي أن يُغسل ، ثمّ قال : ﴿ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴾ فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه فعرفنا أنّه ينبغي لهما أن يُغسلا إلى المرفقين ، ثمّ فصل بين الكلام فقال : ﴿ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ ﴾[١٣] فعرفنا أنّ حين قال : ﴿ بِرُءُوسِكُمْ ﴾ أنّ المسح ببعض الرأس ؛ لمكان الباء ، ثمّ وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال : ﴿ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ﴾[١٤] فعرفنا حين وصلهما بالرأس أنّ المسح على بعضهما ، ثمّ فسّر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله للناس فضيّعوه ... »[١٥] . والمراد أنّ هذا الحكم وهو كفاية المسح ببعض الرأس في الوضوء مستفاد من (الباء) في آية الوضوء ﴿ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ ﴾ .

٢ ـ قول الإمام الصادق عليه السلام في مقام نهي الدوانيقي عن قبول خبر النمّام : « إنّه فاسق ، وقال الله : ﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا ... ﴾ [١٦] » [١٧] .

٣ ـ قول الإمام الصادق عليه السلام لابنه إسماعيل : « إنّ الله عزّ وجلّ يقول : ﴿ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [١٨] ، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم » [١٩] .

٤ ـ قول الامام الصادق عليه السلام لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء اعتذاراً بأنّه لم يكن شيئاً أتاه برجله : « أما سمعت قول الله عزّ وجلّ : ﴿ وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً ﴾ [٢٠] » [٢١] .

٥ ـ قول الإمام الصادق عليه السلام في تحليل العبد للمطلّقة ثلاثاً : « إنّه رُوج ، قال الله عزّ وجلّ : ﴿ حَتَّى تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ ﴾ [٢٢] » [٢٣] .

٦ ـ قول الصادق عليه السلام في عدم تحليل المطلّقة بالعقد المنقطع : « إنّه تعالى قال : ﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ﴾ [٢٤] » [٢٥] .

٧ ـ قول الإمام الصادق عليه السلام في رواية عبد الأعلى ـ في حكم طهارة مَن عثر فوقع ظفره فجعل على إصبعه مرارة ـ : « إنّ هذا وشبهه يُعرف من كتاب الله : ﴿ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [٢٦] » ، ثمّ قال : « إمسح عليه » [٢٧] . فأحال عليه السلام معرفة حكم المسح على إصبعه المُغطّى بالمرارة إلى الكتاب مؤمياً إلى أنّ هذا لا يحتاج إلى السؤال ؛ لوجوده في ظاهر القرآن [٢٨] .

٨ ـ الاستدلال على حلّية بعض النسوان [٢٩] بقوله تعالى : ﴿ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ ﴾ [٣٠] .

٩ ـ الاستدلال على عدم جواز طلاق العبد [٣١] بقوله تعالى : ﴿ عَبْداً مَمْلُوكاً لاَ يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ ﴾ [٣٢] .

١٠ ـ الاستدلال على حلّية بعض الحيوانات [٣٣] بقوله تعالى : ﴿ قُلْ لاَ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً ... ﴾ [٣٤] .

والتأمّل في الاستدلال بهذه الآية يُستفاد منه عدّة أُمور :

الأمر الأوّل : استنباط حكم جزئي من الآية وهو حلّية بعض الحيوانات .

الأمر الثاني : استفادة قاعدة كلّية مثبتة لمرجعية القرآن في الاستنباط لا في خصوص باب الأطعمة والأشربة ، وهي : أنّ كلّ ما لم يُذكر تحريمه في الكتاب يكون مباحاً .

الأمر الثالث : ضرورة مراجعة القرآن في معرفة الأحكام ؛ وهو مستفاد من الأمر الوارد في الآية وهو قوله تعالى : ﴿ قُلْ ﴾ .

١١ ـ تقرير الإمام الصادق عليه السلام التمسّك بقوله تعالى : ﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنْ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ... ﴾ [٣٥] وأنّه نُسخ بقوله تعالى : ﴿ وَلاَ تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ ﴾ [٣٦] ، [٣٧] .

١٢ ـ ما روي عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال : « من صلّى أربعاً في السفر أعاد إلا أن يكون لم يُقرأ الآية عليه ، ولم يعلمها فلا إعادة عليه » [٣٨] ، وفي بعض الروايات « إن قُرئت عليه وفُسّرت له » [٣٩] . والمراد بالآية آية القصر ، وهي قوله تعالى : ﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنْ الصَّلاَةِ ﴾ [٤٠] .

١٣ ـ وعن زرارة ومحمّد بن مسلم أنّهما قالا : قلنا لأبي جعفر عليه السلام : ما تقول في الصلاة في السفر ، كيف هي ؟ وكم هي ؟ فقال : « إنّ الله عزّ وجلّ يقول : ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنْ الصَّلاَةِ ﴾ [٤١] ، فصار التقصير في السفر واجباً كوجوب التمام في الحضر » ، قالا : قلنا له : قال الله عزّ وجلّ : ﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ ﴾ ، ولم يقل : افعلوا ، فكيف أوجب ذلك ؟ فقال عليه السلام : « أو ليس قد قال الله عزّ وجلّ في الصفا والمروة : ﴿ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا ﴾ [٤٢] ، ألا ترون أنّ الطواف بهما واجب

مفروض ؛ لأنّ الله عزّ وجلّ ذكره في كتابه وصنعه نبيه ، وكذلك التقصير في السفر شيء صنعه النبي ﷺ وذكر الله في كتابه ... » [٤٣] الحديث .

وهذا يدلّ على تقرير الإمام عليه السلام لهما في التعرّض لاستفادة الأحكام من الكتاب [٤٤] .

والمستفاد من هذه الروايات وأمثالها عدّة أُمور ترتبط بحيثيات استدلالية ، منها :

١ ـ إنّ هذه الروايات دالّة على مرجعية القرآن والكريم مصدريته في التشريع قولاً وعملاً وتقريراً ، من قبيل : تقرير الإمام الرضا عليه السلام لاستدلال أبي الجهم على تحريم نكاح النصرانية بقوله تعالى : ﴿ وَلاَ تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ ﴾ [٤٥] وكونه ناسخاً لقوله تعالى : ﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنْ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ... ﴾ [٤٦] ؛ فإنّه عليه السلام بعد أن اطّلع على استدلال أبي الجهم تبسّم وسكت [٤٧] .

٢ ـ اشتمال بعضها على تشريح طريقة استنباط الحكم من الآية وبيان الخطوات التي تُجري في العملية الاجتهادية ، نظير : تحديد ظهور الآية في ضوء آيات قرآنية أُخرى .

٣ ـ إنّ استدلال الإمام عليه السلام بالآيات تارة يكون على أثر طلب وسؤال موجّه من قِبل السائل عن دليل الحكم المُبيّن بصورة عامّة ، أو على أثر استغراب الحكم ، من قبيل : السؤال الذي وُجِّه إليه عليه السلام من قِبل زرارة عن الدليل على كيفية الوضوء ، فتصدّي عليه السلام للإجابة فبيّن الاستدلال ببعض فقرات آية الوضوء [٤٨] على بعض الأحكام التفصيلية لأفعال الوضوء [٤٩] .

وتارة يكون استدلال الإمام عليه السلام بالقرآن الكريم على أثر سؤال مقدّم إليه عن الدليل القرآني بصورة خاصّة ، من قبيل : السؤال الذي قُدِّم إليه عليه السلام عن دليل وجوب قصر الصلاة في السفر مع أنّ آية القصر [٥٠] وردت بلسان نفي الجُناح

الذي يُفيد الرخصة لا الإلزام ، فتصدّى لبيان الجواب مستدلاً بآية السعي بين الصفا والمروة [٥١][٥٢] ، وكذا استدلال الإمام عليه السلام بالآية الكريمة [٥٣] على حرمة تعمّد الإصغاء للغناء [٥٤] .

وتارة يكون الاستدلال بالآيات ابتداءً من قِبل الإمام عليه السلام ، وموارده كثيرة من قبيل : استدلال الإمام على تصديق شهادة المؤمنين بالآية التي تصف النبي صلى الله عليه وآله بأنّه ﴿ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [٥٥][٥٦] ، والاستدلال بالآية الكريمة [٥٧] على حلّية بعض النسوان [٥٨] ، والاستدلال بالآية الكريمة [٥٩] على عدم جواز طلاق العبد [٦٠] ، والاستدلال بالآية الكريمة [٦١] على حلّية بعض الحيوانات [٦٢] .

وفي جميع هذه الحالات يُستفاد منها أنّ الإمام عليه السلام في مقام تعليم السامع المنهج الاجتهادي الفقهي وكيفية استنباط الأحكام الشرعية من القرآن الكريم الى حدّ بحيث تضمّن بعضها حوارات ومناقشات دارت بين الإمام عليه السلام والسامع [٦٣] .

ومن هنا يتضح أنّ الأئمّة من أهل البيت عليهم السلام كانوا يستهدفون تربية المجتهدين وتدريبهم على الرجوع الى الكتاب ، ولم يكن تثبيت مبدأ مصدرية الكتاب في استنباط الأحكام الشرعية أمراً عفوياً أو من اكتشافات الفقهاء والأُصوليين ، وهذا ما يُسهم بشكل فعّال في تثبيت معالم الاستنباط بشكل عامّ وفي خصوص الكتاب العزيز وتدريب المجتهد على ذلك عملياً .

وهذه الطائفة من الروايات تشغل حجماً هائلاً من التراث الروائي لأئمّة أهل البيت عليهم السلام ، وقد أحصينا الروايات الفقهية الواردة في كتاب وسائل الشيعة والتي تضمّنت الاستدلال بكتاب الله فبلغت ما يقرب من ألفي رواية ، وهذا عدد كبير جداً يكشف عن سعة مصدرية الكتاب في استنباط الأحكام في المدرسة الشيعية [٦٤] .

وهذا ما يُسهم بشكل فعّال في تثبيت معالم الاستنباط بشكل عامّ وفي خصوص الكتاب العزيز وتدريب المجتهد على ذلك عملياً .

الطائفة الثالثة : الروايات غير الصريحة

ثمّة عدد غفير من روايات أهل البيت عليهم السلام لم يُصرّح فيها أو لم يُشَر إلى كونها في مقام الاستدلال بالكتاب ، ونحن إذا لاحظنا ألفاظها لما عثرنا على وجود أيّة علاقة بينها وبين القرآن الكريم ، ولكن لو تأمّلنا في مضامينها وقارنّا بينها وبين مضامين بعض الآيات لاتّضح لنا أنّها في روحها عبارة عن استدلال بالكتاب أو في مقام التطبيق لآياته ، من قبيل :

١ ـ الروايات الواردة في كتاب الإيلاء والتي تشترط وقوع الإيلاء بصيغة اليمين ، وإلا فلا يترتّب عليه أثر الإيلاء [٦٥] ؛ فإنّ هذه الروايات وإنْ لم تتضمّن أيّة إشارة لفظية إلى ارتباطها بالقرآن الكريم ، ولكنّها بحسب الروح ما هي إلا تطبيق لمفهوم الإيلاء الوارد في النصّ القرآني الشريف [٦٦] ؛ فإنّ معنى الإيلاء لغة وعرفاً هو القسم .

وكذا ما دلّ منها على عدم وقوع الإيلاء من الأمة [٦٧] ؛ فإنّ أدنى تأمّل في هذه الروايات يكشف عن أنّها ناظرة في مضمونها إلى آية الإيلاء ؛ لاشتمالها على لفظ (النساء) ، وهو لا يصدق إلا على الزوجة دون الأمة .

وكذا ما دلّ منها على تخيير المؤلي بعد الأربعة أشهر بين الفيئة والطلاق [٦٨] ؛ فإنّ التأمّل فيها يكشف عن أنّ هذا الحكم مُستخرج من آية الإيلاء .

٢ ـ الروايات الواردة في كتاب التجارة والمكاسب الدالّة على حرمة اللعب والتكسّب بالشطرنج والنرد ونحوهما [٦٩] ؛ فإنّ هذه الروايات وإن لم يتضمّن أكثرها أيّة إشارة لفظية إلى ارتباطها بالقرآن الكريم ، ولكنّها بحسب الروح ما هي إلا بيان للمصاديق الخارجية لمفهوم الميسر الوارد في النصّ القرآني الشريف [٧٠] .

المَعْلَم الثاني : تثبيت مصدرية القرآن الكريم في الاستنباط أُصولياً وكبروياً لدى الإمامية

لا ريب في مصدرية القرآن الكريم للأحكام الشرعية ولا خلاف في ذلك بين أحد من المسلمين في الجملة [٧١]، وهذا من أوضح الضرورات الدينية لدى كلّ مسلم .

ولقد درج الفقهاء والأُصوليون على الاستدلال بالكتاب العزيز والسنّة الشريفة منذ البدء واستمرّوا على هذا النهج حتّى القرن القرن الحادي عشر حيث برز تيّار كان يُصرّ على التركيز على الدور الرئيس للأخبار والأحاديث في الاستنباط ، وقد قاد هذا التيّار المحدّث الأمين الاسترآبادي [١٠٣٣ هـ] ، فادّعى انحصار مدارك الأحكام الشرعية في روايات أهل البيت عليهم السلام فقط ، ونَسب ذلك إلى قدماء الأصحاب [٧٢]، وأعلن انقسام علماء الإمامية إلى تيّارين الأخباريين والأُصوليين [٧٣]، وتصدّي لردّ مباني الأُصوليين ، ومنها استنباط الأحكام من ظواهر كتاب الله [٧٤]، واستمرّ الخلاف بعد ذلك فترة ، ثمّ تضاءل واضمحلّ وتحوّل الآن إلى خلاف تاريخي صِرف .

والأخباريون على طوائف تتفاوت أنظارهم [٧٥]، لكن المنسوب إلى الأخباريين ـ على ما هو المعروف والشائع عنهم أو عن أغلبهم ـ حجية الدليل القرآني إذا كان دلالته دلالة صريحة وبمستوي النصّ [٧٦]، وأمّا إذا كانت بمستوي الظهور فلا يُعتمد عليه لوحده ، بل لابدّ من دعم هذا الظهور بما يُؤثَر عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام من روايات حتى يصبح حجة [٧٧] ؛ وذلك تمسّكاً ببعض الأدلّة منها بعض النصوص الخاصّة الدالّة على انحصار فهْم القرآن بمَن خُوطب به فقط أو الدالّة على النهي عن التفسير بالرأي [٧٨] .

وقد حاول بعض رموز الاتجاه الأخباري ـ وهما : الخليل القزويني والرضيّ القزويني ـ تصوير الموقف بنحو آخر ، وهو عدم إنكار حجّية ظواهر القرآن بل

مرادهم : عدم صحّة نسبة المعنى إلى الله تعالى بنحو القطع وعدم كونه الحكم الواقعي ، بل ادّعى بأنّ حجّية الظواهر القرآنية من ضروريات الدين [٧٩] ، وما ذكره في ذيل كلامه هو الحقّ ، وإن كان ما ذكره في تفسير موقف الأخباريين فيه تأمّل ؛ لعدم انسجامه مع كلمات بعضهم .

ومهما يكن من أمر فقد أصرّ الأُصوليون على حجية الدليل القرآني كبروياً بكلّ أشكال بياناته نصّاً كان أو ظاهراً ، وأثبتوا ذلك بالأدلّة الدامغة ، وردّوا ما تعلّق به بعض الأخباريين من أدلّة وشبهات بحيث لا تكاد تجد كتاباً أُصولياً إلا ويتعرّض لهذا البحث ، وخير ما نقضوا به عليهم هو ما تضمّنته روايات أهل البيت عليهم السلام أنفسهم من استنباط الأحكام الشرعية من القرآن الكريم وإرشادهم إلى ذلك ، كما مرّ في المَعلم الأوّل [٨٠] .

وحيث آلَ مصير التيار الأخباري إلى الضمور والانقراض فقد أصبح التيار الأُصولي هو الطاغي على مسار الفقه الشيعي والممثّل له حالياً . وهو يؤكّد ـ كما مرّ ـ على مصدرية القرآن مطلقاً بنصوصه وظواهره .

بل استند الأُصوليون إلى القرآن الكريم في جملة من بحوثهم الأُصولية ، من قبيل : استدلالهم على البراءة الشرعية بآيات من الكتاب العزيز ، كقوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ ﴾ [٨١] ، وقوله : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ [٨٢] .

واستدلالهم على حجية خبر الواحد الثقة ببعض الآيات كقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴾ [٨٣] ، وقوله : ﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ [٨٤] .

واستدلالهم على حجية السنّة الشريفة بطائفة من آيات الكتاب كقوله تعالى : ﴿ مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ (٨٥)، وقوله : ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيراً ﴾ (٨٦). إلى غير ذلك من الآيات التي وقع بها منهم الاستدلال بها في مواطن عديدة .

المَعْلَم الثالث : تثبيت مرجعية القرآن ومعياريته في تحديد حجّية السنّة والمرويّ عن المعصومين عليهم السلام

إنّ ما ورد من روايات العرض على الكتاب مطلق من ناحيتين :

الناحية الأُولى : الشمول لحالتي تعارض الأحاديث وعدمها .

الناحية الثانية : الشمول لحالتي تعارض الحديث مع الكتاب وحالة التوافق معه ، بل ورد فيها التصريح بشمول العرض لكلتا الحالتين ، كما هو واضح لكلّ مَن راجع روايات الباب ، من قبيل : قوله عليه السلام : « قال رسول الله صلى الله عليه وآله : إنّ على كلّ حقّ حقيقة ، وعلى كلّ صواب نوراً ، فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فدعوه » (٨٧) ، و قوله عليه السلام : « كلّ حديث مردود الى الكتاب والسنّة ، وكلّ شيء لا يوافق كتاب الله فهو زخرف » (٨٨) ، و قوله عليه السلام : « إذا جاءكم عنّا حديث فأعرضوه على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالفه فاطرحوه أو ردّوه علينا » (٨٩) ، و قوله عليه السلام : « أُنظروا أمرنا وما جاءكم عنّا ، فإن وجدتموه للقرآن موافقاً فخذوا به ، وإن لم تجدوه موافقاً فردّوه ، وإن اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده ، وردّوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا » (٩٠) .

بل اقتصر بعضها على العرض حال الموافقة ، من قبيل : قوله عليه السلام : « إذا جاءكم عنّا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدَين من كتاب الله فخذوا به ، وإلا فقفوا عنده ثمّ ردّوه إلينا حتى يستبين لكم » (٩١) ، وقوله عليه السلام : « ما لم يوافق

من الحديث القرآن فهو زخرف »[٩٢]، وقوله عليه السلام : « لا تصدّق علينا إلا ما وافق كتاب الله وسنّة نبيه »[٩٣].

وهذا المَعْلَم يُعدّ من الامتيازات المهمّة لفقه الإمامية . وله تأثير كبير على مسار الحركة الحديثية وعلى مسار حركة الاستنباط أُسساً ونتائج .

من نماذج ذلك : ذهاب معظم فقهاء الإمامية إلى حرمة ذبيحة غير المسلم وردّ ما دلّ على حلّيتها من الروايات بسبب مخالفتها مع الكتاب[٩٤]، وردّ ما دلّ من الروايات على كون كفّارة الظهار مُخيّرة ؛ لكونها مُخالفة مع الكتاب الدالّ على أنّها مُرتّبة[٩٥]، وردّ الروايات الدالّة على جواز بيع التمر وعصير العنب ممّن يعمله خمراً ؛ لكونها مُخالفة مع آية النهي عن الإثم[٩٦]، وكذلك ردّ الروايات الدالّة على حيل التخلّص من الربا[٩٧]، وما دلّ على الاكتفاء بقراءة مَن لا يُسمِع نفسه في الصلاة[٩٨].

المَعْلَم الرابع : تثبيت مصدرية القرآن في الاستنباط فقهياً وكبروياً لدي الإمامية

لم يقتصر دور القرآن الكريم كبروياً في الاستدلال عند الإمامية على المستوى الأُصولي فحسب ، بل نرى هذا الدور واضحاً في استنباط القواعد الفقهية الكلّية أيضاً ، من نماذج ذلك :

١ ـ قاعدة القرعة[٩٩] المأخوذة من قوله تعالى في قصّة يونس عليه السلام : ﴿ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنْ الْمُدْحَضِينَ ﴾[١٠٠]، وقوله تعالى في قصّة مريم عليها السلام : ﴿ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلاَمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ ﴾[١٠١].

٢ ـ قاعدة نفي السبيل للكافرين على المسلمين[١٠٢]، ومضمونها وألفاظها مقتبسة من قوله تعالى : ﴿ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً ﴾[١٠٣].

٣ ـ قاعدة لا حرج [١٠٤]، المأخوذة مضموناً وألفاظاً من قوله تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [١٠٥].

٤ ـ قاعدة الإعانة على الإثم [١٠٦]، المأخوذة من قوله تعالى : ﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ﴾ [١٠٧].

٥ ـ قاعدة عدم ضمان الأمين [١٠٨]، المأخوذة من قوله تعالى : ﴿ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ ﴾ [١٠٩].

المَعْلَم الخامس : مصدرية القرآن في الاستنباط الفقهي صغروياً لدى الإمامية

ما دام قد ثبت أُصولياً أنّ القرآن هو أحد مصادر التشريع بل أوّلها وأهمّها فلا ريب في كون أصل نشوء العلاقة بين الفقه والقرآن أمراً مفروغاً عنه ؛ نظراً لضرورة استناد الفقهاء إليه في استنباطاتهم الفقهية وممارساتهم الاجتهادية .

ولكن الجدير بالبحث هو تحليل هذه العلاقة وتحديد نمطها ودرجتها ، ويُمكن دراستها على عدّة أصعدة ، نختار منها صعيدين ، وهما :

الصعيد الأوّل : سعة الاستدلال أُفقياً ؛ أي الإفادة من الدليل القرآني لتغطية مساحة واسعة من الفروع والمسائل الفقهية .

ومن أجل تكوين رؤية واضحة في هذا المجال اخترنا عدّة نماذج :

النموذج الأوّل : الاستدلال ببعض المقاطع من قوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ ... فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [١١٠]، وتابعنا ذلك في فترة ستّة قرون ابتداءً من القرن الرابع وحتى القرن العاشر ؛ فقد رأينا الفقهاء الأوائل ـ كالمرتضى والطوسي وأتباعه ـ قد أفادوا كثيراً من الاستدلال بها بحيث غطّت مساحة واسعة من

الفروع والمسائل الفقهية ، من قبيل : نجاسة الماء بملاقاة النجاسة ولو مع عدم التغيّر (١١١) وعدم طهارة جلد الميتة بالدباغ (١١٢) وعدم نجاسة الحيوان الذي ليس له نفس سائلة (١١٣) وطهارة شعر الميتة (١١٤) وما يُؤكل من حيوان البحر (١١٥) وشرطية استقبال القبلة عند الذبح (١١٦) وعدم جواز بيع الميتة وجلدها والأعيان النجسة (١١٧) وحكم الجزء المقطوع من الحيّ (١١٨) ونجاسة الميتة (١١٩) ونجاسة ميتة الإنسان (١٢٠) ونجاسة الدم (١٢١) وطهارة دم ما لا نفس له سائلة (١٢٢) وحكم استعمال الميتة والانتفاع بها والاستسقاء بجلدها (١٢٣) وحرمة أكل الميتة (١٢٤) وعدم المالية للميتة ولا الملكية (١٢٥) وعدم مشروعية القصر للمسافر سفر معصية (١٢٦) وغير ذلك من الفروع الفقهية الكثيرة (١٢٧).

النموذج الثاني : الاستدلال بقوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ (١٢٨)، وتابعنا ذلك في فترة أربعة قرون ابتداءً من القرن الرابع وحتى القرن السابع ؛ فقد رأينا الفقهاء الأوائل ـ كالمفيد والمرتضى والطوسي وأتباعه ـ قد أفادوا كثيراً من الاستدلال بهذه الآية بحيث غطّت مساحة واسعة من الفروع والمسائل الفقهية ، من قبيل : إثبات أصل حلّية البيع (١٢٩) وإثبات صحّة عدد وافر من أفراد البيع ومصاديقه كبيع أُمّهات الأولاد بعد موت أولادهنّ (١٣٠) وصحّة استثناء بعض البيع (١٣١) وجواز شراء ما أخرجه في الصدقة (١٣٢) وجواز بيع تراب المعادن (١٣٣) وصحة شراء شيء لم يره حال العقد وكان قد رآه قبله (١٣٤) وغير ذلك من الفروع الفقهية (١٣٥).

النموذج الثالث : الاستدلال بقوله تعالى : ﴿ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ... ﴾ (١٣٦)، وتابعنا ذلك في فترة أربعة قرون ابتداءً من القرن الرابع وحتى القرن السابع ؛ فقد رأينا الفقهاء الأوائل كالمفيد والمرتضى والطوسي وأتباعه قد أفادوا كثيراً من الاستدلال بها بحيث غطّت مساحة واسعة من الفروع

والمسائل الفقهية ، من قبيل : مشروعية النكاح مطلقاً الدائم والمنقطع [١٣٧] واستحباب النكاح للرجال والنساء [١٣٨] والعدل مع الزوجة في الإنفاق والتعامل والقسمة بين الأزواج [١٣٩] وعدم اشتراط صحّة عقد النكاح بالشهادة [١٤٠] وجواز نكاح المرأة على عمّتها وخالتها [١٤١] ولا ولاية لكلالة الأُمّ ولا أُولي الأرحام في زويج المرأة [١٤٢] وبعد بينونة الزوجة بخلع أو مباراة أو فسخ يجوز الزواج بأُختها وعمّتها وخالتها قبل خروجها من العدّة [١٤٣] وجواز نكاح المرأة التي زنى بها [١٤٤] ولا عدّة على الزانية ويجوز لها أن تتزوّج سواء أكانت حاملاً أو حائلاً [١٤٥] وعدم تعلّق تحريم النكاح بسبب الوطء بالزنى ، فيجوز نكاح أُمّ المزنيّ بها أو بنتها ويجوز وطؤهما بالملك ، وكذا إذا زنى بها الأب أو الابن [١٤٦] وجواز نكاح المرأة إذا وطأ أُختها بملك اليمين [١٤٧] وجواز الجمع بين المرأة وزوجة أبيها إذا لم تكن أُمّها [١٤٨] وجواز نكاح المعتدّة بعد خروجها من عدّتها وإن كان صرّح بنكاحها حين العدّة [١٤٩] وفي موارد حرمة الدخول في الخطبة على خطبة الغير لو خالف وتزوّج كان النكاح صحيحاً [١٥٠] وإذا تزوّج امرأة مطلّقة ثلاثاً بشرط أنّه متى أحلّها للأوّل طلّقها كان التزويج صحيحاً والشرط باطلاً [١٥١] وإذا عقد على مهر فاسد فسد المهر ولم يفسد النكاح [١٥٢] وعدم حرمة الجارية على كلّ واحد من الأب والابن بالنظر بالشهوة أو التقبيل [١٥٣] وغير ذلك من الفروع الفقهية [١٥٤] .

الصعيد الثاني : سعة الاستدلال عمودياً ؛ أي لحاظ جانب العمق في مستوى الاستدلال الفقهي

إنّنا لدى مراجعة الكتب الفقهية الاستدلالية للإمامية يتضح مستوى اهتمامهم بالبحوث القرآنية ودقّتهم في كيفية الاستدلال بالآيات القرآنية واستنباط الأحكام منها في عمليات الاجتهاد الفقهي ، نذكر لذلك عدّة نماذج :

النموذج الأوّل : بحثهم قوله تعالى : ﴿ وَأَنزَلْنَا مِنْ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً ﴾ (١٥٥) وقوله : ﴿ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ ﴾ (١٥٦) .

وقد اخترنا مقطع ممّا ورد في كتاب (جواهر الكلام) من تقريبه الاستدلال بالآية الأُولى على كون الماء طاهراً ومطهّراً من الحدث والخبث ، مع الاختصار والتصرّف والإيضاح ؛ فإنّه ذكر خمسة مسالك :

المسلك الأوّل : إنّ المراد من الطهور في هذه الآية المطهِّر ، ويدعمه طائفة كبيرة من الأخبار والاستعمال اللغوي ، بل هذا المعنى هو المنقول عن كبار أهل اللغة ؛ فإنّ فعولاً من أبنية المبالغة كأنّه تناهى في الطهارة ، وإن لم يكن على القياس .

المسلك الثاني : إنّ الطهور هنا لإفادة التطهير لكن لا من جهة الوضع اللغوي ، فيُقال : إنّه لمّا كانت مثل تلك الصيغة (فعول) موضوعةً للمبالغة الحاصلة من التكرار كضَروب فإنّه لا يُقال إلا بعد حصول التكرار ، ولمّا كانت صفة الطهارة الشرعية غير قابلة للزيادة والنقيصة كان معنى المبالغة هنا مُنصرِفاً إلى المطهّرية حتى يكون لها وجه مناسب ، واختاره جماعة ، بل ربّما نسبوه إلى النقل عن اللغة ، وليس هذا من باب إثبات اللغة بالاستدلال ، بل هو إثبات المُراد باللفظ بواسطة الفهم العرفي ، من قبيل : حمل اللفظ على أقرب المجازات بعد تعذّر الحقيقة .

المسلك الثالث : إنّ الظاهر من قوله تعالى : ﴿ وَأَنزَلْنَا مِنْ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً ﴾ (١٥٧) إرادة الطاهر منه ؛ لكونه واقعاً في معرض الامتنان المستلزم لذلك ؛ فإنّه لا امتنان بالنجس ، فتعيّن حينئذٍ طهور لإرادة المطهّرية ، لا استفادة أصل الطهارة بدونه ، وهو لا يخلو من وجه .

المسلك الرابع : إنّ المُراد منه المطهّرية ولو مجازاً بقرينة قوله تعالى : ﴿ وَأَنزَلْنَا مِنْ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً ﴾ (١٥٨) .

المسلك الخامس : أن يُقال : إنّ لفظ الطهور يأتي مصدراً ـ كما عن النهاية والمغرب والقاموس والطراز وعن سيبويه ـ ومنه قولهم : تطهّرت طهوراً حسناً . ويأتي اسماً للآلة ، فيكون معناه : ما يُتطهّر به كالوضوء والغسول والفطور ، كما نصّ عليه في الصحاح ونُقل عن آخرين آيضاً . وحينئذٍ يُقال :

أمّا حمله على المصدر في الآية فممنوع بناءً على جعله نعتاً للماء إلا على تأويل ، ولعلّ تأويله بـ (مطهِّر) حينئذٍ أولى ؛ لوجوه ، منها : موافقة الآية الثانية ، وهي قوله تعالى : ﴿ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ ﴾ (١٥٩) ، وكونه أقرب للفعل الذي هو مصدر له على بعض الوجوه ، بل أولى من ذلك بقاؤه على المصدرية وجعله منصوباً على معنى اللام ، أي يكون المعنى : وأنزلنا من السماء ماءً للتطهير ، أي فوافق التعليل في الآية الثانية : ﴿ ... لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ ﴾ .

وأمّا حمله على الآلة أي ما يُتطهَّر به فقد صرّح به جماعة كالجوهري وغيره .

وقد يُناقش بأنّه لا يصلح أن يكون نعتاً للفظ (الماء) ؛ لكونه من قبيل الأسماء الجامدة وإن دلّ على المبدأ إلا على تأويل ، كما يُقال في الجامد المحض .

ويُمكن أن يُجاب عن ذلك بحمله على البدلية من لفظ (الماء) ، أو يُراد من (طهور) حينئذٍ (يُتطهّر به) للاستغناء عن الموصوف بلفظ (ماء) ، فيكون المعنى : وأنزلنا من السماء ماء يُتطهّر به كما عن الهروي ، أو يُراد : وأنزلنا من السماء ماء هو آلة للطهارة كما عن النيشابوري .

وقد يُقال : إنّ من ذكر أنّه يُراد بالطهور المطهّر أخذه من هذا المعنى ، لا أنّ المراد بالطهور المطهّر وضعاً ؛ إذ لا ريب في استفادة المطهّرية منه على تقدير كونه اسماً للآلة .

ثمّ أفاد بأنّه هل هو بمعنى الطاهر المطهّر أو المطهّر ؟

ربّما ظهر من بعضهم الأوّل، كما ظهر من بعض الثاني، ولعلّه هو الأقوى [١٦٠].

والمستنتج من هذا المقطع من الاستدلال بالآية عدّة أُمور:

١ ـ استقراء ما أمكن من الأقوال في تفسير معنى الطهور، وعرضها بدقّة والاستدلال لها ومناقشتها أو الدفاع عنها، وكثرة المصادر والمستندات وتنوّعها.

٢ ـ الفصل بين حيثيات البحث، بين البحث في معنى (الطهور) في نفسه، وبين البحث في معناه المراد في الآية موضوعة البحث.

٣ ـ البيان الدقيق والتحليل البديع ووالقدرة على الكرّ والفرّ والمناورة البحثية وتوظيف أقصى ما يُمكن من الأدوات والحيثيات الاستدلالية والمعلومات المتعلّقة، كلّ ذلك يُعدّ من الملامح البارزة لهذا البحث.

٤ ـ سعة البحث حيث امتدّ على مساحة تربو على تسعة صفحات، ويتجلّى لنا امتياز هذه البحث فيما لو قارنّاه بغيره من كتب أهل السنّة كالمغني الذي لا يرقى مجموع ما بحثه حول تحديد مفاد لفظ (الطهور) لغة إلى صفحة واحدة [١٦١] وكالمجموع الذي لم يتجاوز بحثه في موضع خمسة أسطر [١٦٢] وفي موضع آخر لم يبلغ الصفحة الواحدة [١٦٣].

النموذج الثاني: بحثهم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [١٦٤].

١ ـ من قبيل ما طرحه الشيخ الأنصاري في مكاسبه من الاستدلال بهذه الآية على قاعدة اللزوم في العقود؛ حيث أفاد ما حاصله: إنّ الآية دلّت على وجوب الوفاء بكلّ عقد. والمراد بالعقد: مطلق العهد أو ما يُسمّى عقداً لغة وعرفاً. والمراد بوجوب الوفاء: لزوم العمل بما اقتضاه العقد في نفسه بحسب دلالته اللفظية، نظير الوفاء بالنذر، فإذا دلّ العقد مثلاً على تمليك العاقد ماله من غيره وجب العمل بما يقتضيه التمليك من ترتيب آثار ملكية ذلك الغير له، فأخذه من

يده بغير رضاه والتصرّف فيه كذلك نقض لمقتضى ذلك العهد فهو حرام . فإذا حرم بإطلاق الآية جميع ما يكون نقضاً لمضمون العقد ، ومنها التصرّفات الواقعة بعد فسخ المتصرّف من دون رضا صاحبه ، كان هذا لازماً مساوياً للزوم العقد وعدم انفساخه بمجرّد فسخ أحدهما ، فيستدلّ بالحكم التكليفي على الحكم الوضعي ، أي فساد الفسخ من أحدهما بغير رضا الآخر ، وهو معنى اللزوم (١٦٥) .

٢ ـ مناقشة الشيخ للآراء الأُخرى في تفسير الآية : منها : ما قيل من أنّ معنى وجوب الوفاء بالعقد : العمل بما يقتضيه من لزوم وجواز ، لا يتمّ الاستدلال به على اللزوم . والمناقشة فيه : أنّ اللزوم والجواز من الأحكام الشرعية اللاحقة للعقد ، وليسا من مقتضيات العقد في نفسه مع قطع النظر عن حكم الشارع (١٦٦) .

ومنها : إنّ المفهوم من الآية عرفاً حكمان : تكليفي ووضعي . والمناقشة فيه : أنّ الآية دالّة على حكم واحد بالمطابقة وهو وجوب الوفاء تكليفاً ، وأمّا دلالتها على الحكم الوضعي وهو اللزوم فمدلول عليه بالدلالة الإلتزامية (١٦٧) .

٣ ـ الاستدلال بالآية على اختصاص خيار الحيوان بالمشتري وعدم شموله للبائع (١٦٨) .

٤ ـ في مورد حكم الإجارة في العبادات استدلّ بعض الفقهاء بقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ (١٦٩) على الصحة ، وناقشه آخرون : باستحالة شمول الآية للمقام ؛ لأنّ الوفاء بالشيء عبارة عن إتمامه وإنهائه ، الوفاء بعقد الإجارة هو الإتيان بالعمل المُستأجر عليه أداءً لحق المُستأجر ، وواضح أنّ هذا لا يجتمع مع الإتيان به أداءً لحقّ الله تعالى وامتثالاً لأمره ، إذن فلابدّ من قصد أحد الأمرين : إمّا الوفاء بالعقد أو الامتثال لأمر المولى ، وحيث لا

يُعقل اجتماعهما في محلّ واحد فلابدّ من رفع اليد من الأمر بالوفاء ، فتصبح الإجارة بلا دليل على الصحة [١٧٠] .

ونُوقش : بأنّ الوفاء بالعقد وإن كان عبارة عن إتمامه وإنهائه إلا أنّ هذا المعنى لا يتوقّف على عنوان خاصّ ، بل يكفي فيه إيجاد متعلّق العقد فقط في الخارج بأيّ نحو اتّفق ، وعليه فلا مانع في كون العمل الواحد الذي تعلّقت به الإجارة مصداقاً لعنواني العبادة والعمل المُستأجر عليه معاً . نعم لو كان الظاهر من دليل وجوب الوفاء بالعقد هو إيجاد العمل المُستأجر عليه في الخارج بداعي اختصاصه بالمُستأجِر من جميع الجهات لاستحال اجتماع قصد الوفاء بالعقد مع قصد التقرّب إلى الله تعالى ، ولكنّه دعوى جزافية ، هذا أوّلاً ، وثانياً : إنّ دليل صحة الإجارة لا ينحصر بآية الوفاء بالعقد لكي يلزم من عدم شمولها للمقام بقاؤه خالياً عن دليل الصحة ، بل في آية التجارة عن تراض [١٧١] غنى وكفاية [١٧٢] .

وإذا ناقش أحد : بأنّ الأمر الإجاري المتعلّق بالفعل المُستأجَر عليه توصّلي والأمر العبادي المتعلّق به عبادي ، وعليه فيلزم أن يكون فعل واحد مأموراً به بأمرين متخالفين ، وهو محال ، فيُرَدّ عليه : بأنّ الأمر الإجاري المتعلّق بالعبادة أيضاً أمر عبادي ، فإنّ وجوب تسليم العمل المُستأجَر عليه إلى مالكه حكم كلّي انحلالي من غير أن يكون له شأن من التعبّدية أو التوصّلية ، بل يتصف بهما بلحاظ وصف متعلّقه ، وعليه فإن كان متعلّق الأمر الإجاري توصّلياً فهو توصّلي ، وإن كان تعبّدياً فهو تعبّدي . وعلى هذا فإذا تعلّقت الإجارة بعبادة كان الأمر الناشئ منها عبادياً أيضاً ، فأصبح مؤكّداً للأمر العبادي المتعلّق بها في نفسها مع قطع النظر عن الإيجار . وتوضيح ذلك : إنّ قصد القربة مأخوذ في متعلّق الأمر الأوّل على بعض المباني وفي متعلّق الأمر الثاني على مباني أُخرى . فالأمر قد تعلّق بامتثال العمل بقصد القربة ، ومن الواضح أنّ الأمر الإجاري قد تعلّق بهذا أيضاً ؛ إذ المفروض كون العمل المذكور مورداً للإجارة ، فمتعلّق الأمرين شيء

واحد ، فلا محالة يندكّ أحدهما في الآخر ، ويكون الوجوب مؤكّداً كما في غير المقام [١٧٣] .

النموذج الثالث : بحثهم الدقيق والمفصّل لآية الوضوء [١٧٤] ، من قبيل ما ورد في كتاب (مشرق الشمسين) للشيخ البهائي ، حيث فصّل البحث فيها على اثني عشر درساً ، وتضمّن استنباط أحكاماً رئيسية وفرعية ونكات علمية كثيرة من هذه الآية المباركة [١٧٥] .

الصعيد الثالث : الاقتباس اللفظي والتعبيري من القرآن

من المعلوم أنّ الفقه كعلم له لغته الخاصّة به واصطلاحاته وصياغاته التعبيرية ، إلا أنّه لا شكّ في تأثّره بمصادر التشريع الأوّلية كتاباً وسنّة على مستوى اللغة ، بيد أنّنا إذا قارنّا بين نسبة التأثّر بكلّ منهما لرأينا أنّ بعض مساحات التأثّر مشتركة بين الكتاب والسنّة كأكثر العناوين الأبواب بل بعض المسائل أيضاً ، وبعضها خاصّة بكلّ منهما ، وإن كان الذي يبدو للمراجع لأوّل وهلة أنّ نسبة تأثّر الفقه بالسنّة الشريفة أكثر من تأثّره بالقرآن الكريم .

ومن نماذج التأثّر اللفظي الخاصّ بالقرآن الكريم ما يلي :

١ ـ قاعدة لا حرج ، المأخوذة ألفاظها من قوله تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [١٧٦] ، وقاعدة نفي السبيل للكافرين على المسلمين [١٧٧] ، فإنّ ألفاظها مقتبسة من قوله تعالى : ﴿ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً ﴾ [١٧٨] .

٢ ـ تسمية بعض الأبواب الفقهية ، نظير : باب (المضاربة) المأخوذ من قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ ﴾ [١٧٩] وقوله تعالى : ﴿ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ ﴾ [١٨٠] ، وباب (البضاعة) المأخوذ من قوله تعالى في قصّة يوسف

عليه السلام : ﴿ وَأَسَرُّوهُ بِضَاعَةً ﴾ (١٨١) وقوله تعالى : ﴿ وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُزْجَاةٍ ﴾ (١٨٢) ، باب (قتال أهل البغي) المأخوذ من قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا ... فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ ﴾ (١٨٣) .

٣ ـ تسمية بعض المسائل ، نظير : (إرث الكلالات) المأخوذة من قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلاَلَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ ... ﴾ (١٨٤) وقوله تعالى : ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلْ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلاَلَةِ إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ ... ﴾ (١٨٥) ، و (إرث أُولي الأرحام) المأخوذة من قوله تعالى : ﴿ وَأُوْلُو الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ ... ﴾ (١٨٦) وقوله تعالى : ﴿ وَأُوْلُو الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ ... ﴾ (١٨٧) .

الصعيد الرابع : الإفادة غير المباشرة من الآيات في الاستنباط

تارة يُستدلّ بالآية الكريمة لاستنباط الحكم الشرعي بشكل مباشر كما مرّت الإشارة إلى كثير من موارده ، وأُخرى يُستفاد من الآية في الاستنباط بشكل غير مباشر ، كما في حالات الاستعانة ببعض الآيات من أجل تحديد ظهور آية أُخرى أو تحديد ظهور حديث شريف أو للاستشهاد أو لتأييد الاستدلال أو لتحديد موضوع الحكم الشرعي ونحو ذلك ، من قبيل :

١ ـ ظهور الجملة الشرطية خصوصاً إذا كانت الأداة نحو (إذا) الظرفية في المقارنة بين الشرط والجزاء ، نحو قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا ... ﴾ (١٨٨) ، والإفادة من ذلك في تفسير المتابعة في صلاة الجماعة الواردة في الحديث المشتمل على الجملة الشرطية : « ... فإذا ركع واركعوا ، وإذا سجد فاسجدوا » (١٨٩) وأنّ المراد به مقارنة ركوع المأمومين وسجودهم مع ركوع وسجود الإمام (١٩٠) .

٢ ـ المراد من (الظنّ) : القطع في الحديث المشتمل على أنّ الصائم إذا رأى سحاباً أسود فظنّ أنّه ليل فأفطر [١٩١] ، نحو قوله تعالى : ﴿ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاَقُو رَبِّهِمْ ﴾ [١٩٢] [١٩٣] .

٣ ـ أنّ المراد باليوم لغة وعرفاً من طلوع الفجر إلى غروب الحمرة المشرقية ، فلا تدخل الليلة الأُولى فضلاً عن الأخيرة ، وربّما يشهد له قوله تعالى : ﴿ سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُوماً ﴾ [١٩٤] [١٩٥] .

٤ ـ أنّ المراد بلفظ (النكاح) ـ الوارد في الأحاديث التي تنهى المُحرِم عن النكاح [١٩٦] ـ ما يشمل العقد ، لا الوطء خاصّة ؛ بدليل الاستعمال ، قال تعالى : ﴿ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ﴾ [١٩٧] [١٩٨] .

الهوامش

(١) أُنظر : المرتضى ، علم الهدى علي بن الحسين ، الانتصار ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم / ١٤١٥ هـ : ٨٠ . الحلبي ، أبو الصلاح تقي الدين بن نجم ، الكافي في الفقه ، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام العامّة ـ إصفهان / بدون تاريخ : ٩٧ .

(٢) أُنظر : الزركشي ، بدر الدين محمد بن عبد الله ، البرهان في علوم القرآن ، دار الكتب العلمية ـ بيروت ، ط ١ / ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨ م ، ١ : ٢٧٨ . السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن ، الإتقان في علوم القرآن ، دار الفكر ـ بيروت ، ط ١ / ١٤١٦ هـ = ١٩٩٦ م ، ١ : ٨٧ . ابن منظور الأفريقي ، محمد بن مكرّم ، لسان العرب ، دار الكتب العلمية ـ بيروت ، ط ١ / ١٤٢٦ هـ = ٢٠٠٥ م ، ١ : ١٣٣ .

(٣) الحكيم ، محمّد تقي ، الأُصول العامّة للفقه المقارن ، المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام ـ قم ، ط ٢ / ١٤١٨ هـ = ١٩٩٧ م : ٩٩ .

(٤) أُنظر : الراوندي ، قطب الدين سعيد بن هبة الله ، فقه القرآن ، مطبعة الولاية ـ قم ، ط ٢ / ١٤٠٥ هـ ، ١ : ٤ ـ ٦ . الحكيم ، محمّد تقي ، الأُصول العامّة للفقه المقارن : ١٤٥ .

(٥) أُنظر : المرتضى ، علم الهدى علي بن الحسين ، الذريعة إلى أُصول الشريعة ، نشر جامعة طهران ـ طهران / ١٣٤٦ هـ . ش ، ١ : ٢٣ .

(٦) أُنظر : المصدر السابق ٢ : ٤٧٧ وما بعدها . الأنصاري ، مرتضى ، فرائد الأُصول (المطبوع ضمن تراث الشيخ الأعظم) ، مجمع الفكر الإسلامي ـ قم ، ط ١ / ١٤١٩ هـ ، ١ : ٢٥ وما بعدها . المحقق الخراساني ، محمّد كاظم ، كفاية الأُصول ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٩ هـ : ٢٥٥ وما بعدها بحث الأمارات .

(٧) أُنظر : الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي بن أحمد الجبعي العاملي ، الرعاية في علم الدراية ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم ، ط ٢ / ١٤٠٨ هـ : ٧٢ . البهائي ، محمد ابن الحسين العاملي ، مشرق الشمسين وإكسير السعادتين ، مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد ، ط ١ / ١٤١٤ هـ = ١٣٧٢ هـ . ش : ٢٦٩ . الاسترآبادي ، محمّد أمين ، الفوائد المدنية ، دار النشر لأهل البيت عليهم السلام ـ إيران / بدون تاريخ : ١٢٨ وما بعدها . البحراني ، يوسف ، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ، مؤسسة النشر الاسلامي

التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم / بدون تاريخ ، ١ : ١٨ ـ ١٩ . الأنصاري ، مرتضى ، فرائد الأُصول ١ : ٢٥ وما بعدها . الآخوند الخراساني ، محمّد كاظم ، كفاية الأُصول : ٢٥٥ وما بعدها ، الأمارات .

(٨) الكليني ، محمّد بن يعقوب ، الكافي ، دار الكتب الإسلامية ـ طهران ، ط ٣ / ١٣٨٨ هـ ، ١ : ٢٩٤ ، و ٣ : ٤٢٣ . التميمي المغربي ، القاضي أبو حنيفة النعمان بن محمّد ، دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام ، دار المعارف ـ مصر ، ط ٢ / ١٣٨٥ هـ = ١٩٦٥ م ، ١ : ٢٨ . الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم ، ط ١ / ١٤١٢هـ ، ٢٧ : ٣٣ ـ ٣٤ ، ب ٥ من صفات القاضي ، ح ٩ . وانظر : الشيباني ، أحمد بن حنبل ، مسند الإمام أحمد ، مؤسسة التاريخ العربي ـ بيروت ، ط ١ / ١٤١٢ هـ = ١٩٩١ م ، ٢ : ١٤ ، ١٧ ، ٢٦ ، ٥٩ ، و ٤ : ٣٧١ . سنن الدارمي ٢ : ٤٣٢ . الحاكم النيسابوري ، أبو عبد الله ، المستدرك على الصحيحين ، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ، ط ١ / ١٤٢٢ هـ = ٢٠٠٢ م ، ٣ : ١٠٩ ، ١٤٨ . البيهقي ، أحمد بن الحسين ، السنن الكبرى / دار الفكر ـ بيروت / بدون تاريخ ، ٧ : ٣٠ . النسائي ، أحمد بن علي ، فضائل الصحابة ، دار الكتب العلمية ـ بيروت / بدون تاريخ : ١٥ . وغيرها .

(٩) أُنظر : الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه ، من لايحضره الفقيه ، دار الكتب الإسلامية ـ طهران / ١٤١٠ هـ ، ٢ : ٦٢٨ ، ح ٣٢١٥ . الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ١٥ : ١٧١ ، ب ٢ من جهاد النفس ، ح ٧ .

(١٠) عبده ، محمد ، شرح نهج البلاغة ، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم ، ط ١ / ١٤١١ هـ = ١٣٧٠ م ، ٢ : ٥٤ . الخطبة (١٥٨) .

(١١) المصدر السابق ٢ : ٩١ ـ ٩٢ . الخطبة (١٧٦) .

(١٢) عبده ، محمد ، شرح نهج البلاغة ٤ : ٧٤ .

(١٣) المائدة : ٦ .

(١٤) المائدة : ٦ .

(١٥) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ١ : ٢٩١ ، ب ٢٣ من الوضوء ، ح ١ .

(١٦) الحجرات : ٦ .

(١٧) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ٨ : ٦١٩ ، ب ١٦٤ من العِشرة ، ح ١٠ .

(١٨) التوبة : ٦١ .

(١٩) الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ١٣ : ٢٣٠ ، ب ٦ من الوديعة ، ح ١ .

(٢٠) الإسراء : ٣٦ .

(٢١) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ٢ : ٩٥٧ ، ب ١٨ من الأغسال المندوبة ، ح ١ .

(٢٢) البقرة : ٢٣٠ .

(٢٣) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ١٥ : ٣٧٠ ، ب ١٢ من أقسام الطلاق ، ح ١ .

(٢٤) البقرة : ٢٣٠ .

(٢٥) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ١٥ : ٣٦٩ ، ب ٩ من أقسام الطلاق ، ح ٤ .

(٢٦) الحجّ : ٧٨ .

(٢٧) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ١ : ٣٢٧ ، ب ٣٩ من الوضوء ، ح ٥ .

(٢٨) الأنصاري ، مرتضى ، فرائد الأُصول ١ : ١٤٧ .

(٢٩) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ١٤ : ٣٧٧ ، ب ٣٠ ممّا يحرم بالمصاهرة ، ح ١١ .

(٣٠) النساء : ٤٢ .

(٣١) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ١٥ : ٣٤١ ، ب ٤٣ من مقدّمات الطلاق ، ح ٢ .

(٣٢) النحل : ٧٥ .

(٣٣) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ١٦ : ٣٢٤ ، ب ٤ من كراهة لحوم الخيل والبغال ، ح ٦ .

(٣٤) الأنعام : ١٤٥ .

(٣٥) المائدة : ٥ .

(٣٦) البقرة : ٢٣١ .

(٣٧) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ١٤ : ٤١٠ ، ب ١ ما يحرم بالكفر ونحوه ، ح ٣ .

(٣٨) النوري الطبرسي ، ميرزا حسين ، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ، قم ـ ط ١ / ١٤٠٧ هـ ، ٦ : ٥٣٩ ، ب ١٢ من صلاة المسافر ، ح ١ .

(٣٩) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ٥ : ٥٠٦ ، ب ١٧ من صلاة المسافر ، ح ٤ .

(٤٠) النساء : ١٠١ .

(٤١) النساء : ١٠١ .

(٤٢) البقرة : ١٥٨ .

(٤٣) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ٨ : ٥١٧ ـ ٥١٨ ، ب ٢٢ من صلاة الخوف ، ح ٢ .

(٤٤) أُنظر : الأنصاري ، مرتضى ، فرائد الأُصول ١ : ١٤٨ .

(٤٥) البقرة : ٢٣١ .

(٤٦) المائدة : ٥ .

(٤٧) الكليني ، محمّد بن يعقوب ، الكافي ، دار الكتب الإسلامية ـ طهران ، ط ٣ / ١٣٨٨ هـ ، ٥ : ٣٥٧ ، ح ٦ . الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ٢٠ : ٥٣٤ ، ح ٣ .

(٤٨) المائدة : ٦ .

(٤٩) الكليني ، محمّد بن يعقوب ، الكافي ٣ : ٣٠ ، ح ٤ . الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه ، من لايحضره الفقيه ١ : ١٠٣ ، ح ٢١٢ . الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ١ : ٤١٢ ـ ٤١٣ ، ح ١ .

(٥٠) النساء : ١٠١ .

(٥١) البقرة : ١٥٨ .

(٥٢) أُنظر : الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه ، من لا يحضره الفقيه ١ : ٤٣٤ ، ح ١٢٦٥ . الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ٨ : ٥١٧ ـ ٥١٨ ، ح ٢ .

(٥٣) الإسراء : ٣٦ .

(٥٤) الكليني ، محمّد بن يعقوب ، الكافي ٢ : ٣٦ ، ح ٢ . الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ٣ : ٣٣١ ، ح ١ .

(٥٥) التوبة : ٦١ .

(٥٦) الكليني ، محمّد بن يعقوب ، الكافي ٥ : ٢٩٩ ، ح ١ . الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ١٩ : ٨٣ ، ح ١ .

(٥٧) النساء : ٢٤ .

(٥٨) العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف المطهّر ، مختلف الشيعة ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ١ / ١٤١٢ هـ ، ٧ : ٥٩ . الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ١٤ : ٣٧٧ ، ح ١١ .

(٥٩) النحل : ٧٥ .

(٦٠) الكليني ، محمّد بن يعقوب ، الكافي ٦ : ١٦٨ ، ح ٢ . الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ٢٢ : ٩٩ ، ح ٢ .

(٦١) الأنعام : ١٤٥ .

(٦٢) الصدوق ، محمد بن علي بن بابويه ، علل الشرائع ، مؤسّسة دار الحجّة للثقافة ـ قم ، ط ١ / ١٤١٦ هـ ، ٢ : ٥٦٣ ، ب ٣٥٩ ، ح ٢ . الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ٢٤ : ١١٩ ، ح ٦ .

(٦٣) أُنظر : الأنصاري ، مرتضى ، فرائد الأُصول ١ : ١٤٧ ، ١٤٨ . المحقّق الطهراني ، تاريخ حصر الاجتهاد ، تحقيق : محمّد علي الأنصاري ، مطبعة خيّام ـ قم / ١٤٠١ هـ : ٤١ . الخميني ، روح الله ، الرسائل ، مؤسسة إسماعيليان ـ قم / ١٣٨٥ هـ ، ٢ : ١٢٧ ـ ١٢٨ .

(٦٤) أُنظر : مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ، موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ج ٢ ، ط ١ / ١٤٢٤ هـ = ٢٠٠٣ م ، ج ٤ / ١٤٢٦ هـ = ٢٠٠٥ م ☐ ٢ : ٤٤٣ ـ ٤٨٣ ، الملحق [٢] .

(٦٥) أُنظر : الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٤١ ، ب ١ من الإيلاء .

(٦٦) البقرة : ٢٢٦ ـ ٢٢٧ .

(٦٧) أُنظر : الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ٢٢ : ٣٤٦ ، ب ٧ من الإيلاء .

(٦٨) أُنظر : المصدر السابق ٢٢ : ٣٤٩ ، ب ٩ من الإيلاء .

(٦٩) أُنظر : المصدر السابق ١٧ : ١٦٤ ، ب ٣٥ ، و : ٣١٨ ، ب ١٠٢ ، و : ٣٢٣ ، ب ١٠٤ .

(٧٠) المائدة : ٩٠ .

(٧١) أُنظر : المظفّر ، محمّد رضا ، أُصول الفقه ، مؤسّسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم / بدون تاريخ ، ٣ : ٥٤ . الحكيم ، محمّد تقي ، الأُصول العامّة للفقه المقارن : ١٠٦ .

(٧٢) الاسترآبادي ، محمّد أمين ، الفوائد المدنية : ٩١ .

(٧٣) المصدر السابق : ٩٧ .

(٧٤) المصدر السابق : ١٠٤ .

(٧٥) أُنظر : البحراني ، يوسف ، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١ : ٢٧ .

(٧٦) أُنظر : المصدر السابق ١ : ٣٢ ، ٤٨ .

(٧٧) أُنظر : الاسترآبادي ، محمّد أمين ، الفوائد المدنية : ١٠٤ ـ ١٠٥ . البحراني ، يوسف ، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١ : ٢٧ ـ ٣٠ . الحكيم ، محمّد تقي ، الأُصول العامّة للفقه المقارن : ١٠٦ .

(٧٨) أُنظر : الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ٢٧ : ٤٧ ـ ٤٨ ، ب ٦ من صفات القاضي ، ح ٢٧ ، و : ١٨٠ ، ١٨٦ ، ب ١٣ ، ح ١١ ، ٢٨ . الكليني ، محمّد بن يعقوب ، الكافي ٨ : ٣١١ ـ ٣١٢ ، ح ٤٨٥ . وأُنظر : البحراني ، يوسف ، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١ : ٢٧ ـ ٣٥ . وانظر أيضاً : المحقق الخراساني ، محمّد كاظم ، كفاية الأُصول ، ٢ : ٢٩٣ وما بعدها . الحكيم ، عبد الصاحب ، منتقى الأُصول (تقريراً لأبحاث محمّد الروحاني) ، مطبعة الهادي ـ إيران ، ط ٢ / ١٤١٦ هـ ، ٤ : ٢١٧ ـ ٢٢١ . الإيرواني ، باقر ، دروس تمهيدية في تفسير آيات الأحكام ، دار الفقه للطباعة والنشر ـ قم / ١٤٢٥ هـ ، ١ : ٢٩ ـ ٣٢ .

(٧٩) نقلاً عن : شبّر ، عبد الله ، الأُصول الأصلية والقواعد الشرعية ، مكتبة المفيد ـ قم / ١٤٠٤ هـ : ٩٣ ـ ٩٥ .

(٨٠) أُنظر : المحقق الخراساني ، محمّد كاظم ، كفاية الأُصول : ٢٨٢ وما بعدها . الحكيم ، عبد الصاحب ، منتقى الأُصول ٤ : ٢١٧ ـ ٢٢١ . الإيرواني ، باقر ، دروس تمهيدية في تفسير آيات الأحكام ١ : ٢٩ ـ ٣٢ . السبحاني ، جعفر ، تهذيب الأُصول ، تقريراً لبحث الإمام الخميني ، نشر دار الفكر ـ قم ، ط ٣ / ١٣٦٧ هـ . ش ، ٢ : ١٦٤ ـ ١٦٥ . الحكيم ، محمّد تقي ، الأُصول العامّة للفقه المقارن : ١٠٦ ـ ١٠٧ .

(٨١) التوبة : ١١٥ .

(٨٢) الإسراء : ١٥ .

(٨٣) الحجرات : ٦ .

(٨٤) التوبة : ١٢٢ .

(٨٥) الحشر : ٧ .

(٨٦) الأحزاب : ٢١ .

(٨٧) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ٢٧ : ١١٠ ، ب ٩ من صفات القاضي ، ح ١٤ . وانظر : ١١٩ ، ح ٣٥ .

(٨٨) المصدر السابق ٢٧ : ١١١ ، ب ٩ من صفات القاضي ، ح ١٠.

(٨٩) المصدر السابق ٢٠ : ٤٦٣ ـ ٤٦٤ ، ب ٢٠ ممّا يحرم بالمصاهرة ونحوها ، ح ٤ . وانظر : الطوسي ، محمد بن الحسن ، تهذيب الأحكام ، دار الكتب الاسلامية ـ طهران / ١٣٩٠ هـ ، ٧ : ٢٧٥ ، ذيل ح ٥ .

(٩٠) المصدر السابق ٢٧ : ١٢٠ ، ب ٩ من صفات القاضي ، ح ٣٧ .

(٩١) المصدر السابق : ١١٢ ، ب ٩ من صفات القاضي ، ح ١٨ .

(٩٢) المصدر السابق : ١١٠ ، ب ٩ من صفات القاضي ، ح ١٢ .

(٩٣) المصدر السابق : ١٢٣ ، ب ٩ من صفات القاضي ، ح ٤٧ .

(٩٤) النراقي ، المولى أحمد بن محمد مهدي ، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ إيران / قم ، ط ١ / ١٤١٨ هـ ، ١٥ : ٣٨٥ .

(٩٥) النجفي ، محمّد حسن ، جواهر الكلام ٣٣ : ١٧١ .

(٩٦) الخميني ، روح الله ، المكاسب المحرّمة ، مؤسّسة إسماعيليان ـ قم ، ط ٣ / ١٤١٠ هـ ، ١ : ١٤٦ .

(٩٧) الخميني ، روح الله ، كتاب البيع ، مؤسّسة نشر وتنظيم آثار الإمام الخميني قدس سره ـ إيران ، ط ١ / ١٤٢١ هـ = ١٣٧٩ هـ . ش ، ٢ : ٥٥٣ ، و ٥ : ٥٢٩ .

(٩٨) الخوئي ، أبو القاسم ، مستند العروة الوثقى (الصلاة) ، منشورات مدرسة دار العلم ـ إيران ، ط ١ / ١٤١٣ هـ ، ٣ : ٤٣٤ .

(٩٩) البجنوردي ، محمّد حسن ، القواعد الفقهية ، نشر الهادي ـ إيران ، ط ١ / ١٤١٩ هـ = ١٣٧٧ هـ . ش ، ١ : ٥٩ . مكارم الشيرازي ، ناصر ، القواعد الفقهية ، مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ـ قم ، ط ٣ / ١٤١١ هـ ، ١ : ٣٢١ .

(١٠٠) الصّافّات : ١٤١ .

(١٠١) آل عمران : ٤٤ .

(١٠٢) البجنوردي ، محمّد حسن ، القواعد الفقهية ١ : ١٨٧ .

(١٠٣) النساء : ١٤١ .

(١٠٤) البجنوردي ، محمّد حسن ، القواعد الفقهية ١ : ٢٤٩ . مكارم الشيرازي ، ناصر ، القواعد الفقهية ١ : ١١١ .

(١٠٥) الحجّ : ٧٨ .

(١٠٦) البجنوردي ، محمّد حسن ، القواعد الفقهية ١ : ٣٥٩ . مكارم الشيرازي ، ناصر ، القواعد الفقهية ١ : ١١١ .

(١٠٧) المائدة : ٢ .

(١٠٨) البجنوردي ، محمّد حسن ، القواعد الفقهية ٢ : ٧ . مكارم الشيرازي ، ناصر ، القواعد الفقهية ٢ : ٢٤٧ .

(١٠٩) التوبة : ٩١ .

(١١٠) المائدة : ٣ .

(١١١) المرتضى ، علم الهدى علي بن الحسين ، مسائل الناصريات ، تحقيق : مركز البحوث والدراسات العلمية ، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية ـ إيران / ١٤١٧ هـ = ١٩٩٧ م : ٦٨ . ابن زهرة الحلبي ، حمزة بن علي ، غنية النزوع إلى علمي الأُصول والفروع ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم / ١٤١٧ هـ : ٤٦ .

(١١٢) المرتضى ، علم الهدى علي بن الحسين ، الانتصار : ٩١ ، ٤٣١ . المرتضى ، علم الهدي علي بن الحسين ، مسائل الناصريات : ١٠٢ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الخلاف ، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ٥ / ١٤١٨ هـ ، ١ : ٦٠ . ابن زهرة الحلبي ، حمزة بن علي غنية النزوع إلى علمي الأُصول والفروع : ٤٣ . المحقق الحلّي ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن ، المعتبر في شرح المختصر ، مؤسسة سيد الشهداء ـ قم / ١٣٦٤ هـ . ش ، ١ : ٤٦٣ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف المطهّر ، تذكرة الفقهاء ٢ : ٢٣٢ .

(١١٣) المرتضى ، علم الهدى علي بن الحسين ، مسائل الناصريات : ٩٦ .

(١١٤) المصدر السابق : ١٠٠ .

(١١٥) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الخلاف ٦ : ٣١ ، م ٣١ .

(١١٦) المرتضى ، علم الهدى علي بن الحسين ، الانتصار : ٤٠٥ .

(١١٧) المصدر السابق : ٤٤١ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الخلاف ١ : ٦٣ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف المطهّر ، تذكرة الفقهاء ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم ، ط ١ / ١٤١٤ هـ ، ١٠ : ٢٥ . الأردبيلي ، المولى أحمد بن محمد ، مجمع الفائدة والبرهان ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ١ / ١٣٧٥ هـ . ش ، ٨ : ٢٨ .

(١١٨) الأردبيلي ، المولى أحمد بن محمد ، مجمع الفائدة والبرهان ١١ : ٣٧٥ .

(١١٩) ابن زهرة الحلبي ، حمزة بن علي ، غنية النزوع إلى علمي الأُصول والفروع : ٤٣ .

(١٢٠) العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف المطهّر ، تذكرة الفقهاء ، ٢ : ١٣١ .

(١٢١) ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمّد بن منصور ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم / ١٤١٠ هـ ، ١ : ١٧٤ ، ١٧٥ .

(١٢٢) المصدر السابق ١ : ١٧٦ .

(١٢٣) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الخلاف ٣ : ١١٩ ، م ١٤١ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف المطهّر ، تذكرة الفقهاء ٢ : ٢٣٩ . الشهيد الأوّل ، محمد بن مكي ، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم ، ط ١ / ١٤١٩ هـ ، ١ : ١٣٥ . الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي بن أحمد الجبعي العاملي ، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ، مؤسسة المعارف الإسلامية ـ قم ، ط ١ / ١٤١٣ هـ ، ١٢ : ٥٩ . الأردبيلي ، المولى أحمد بن محمد ، مجمع الفائدة والبرهان ١ : ٣٧٣ ، و ١١ : ٢٢٠ .

(١٢٤) العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف المطهّر ، تذكرة الفقهاء ، ٢ : ٢٣٩ . الشهيد الثاني ، زين الدين بن علي بن أحمد الجبعي العاملي ، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ١٢ : ٥٩ . الأردبيلي ، المولى أحمد بن محمد ، مجمع الفائدة والبرهان ، ١ : ٢٧٣ ، و ١١ : ٢٢٠ .

(١٢٥) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الخلاف ، ٣ : ٢٤٠ ، م ٣٤ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف المطهّر ، مختلف الشيعة ، ٦ : ١٣٢ .

(١٢٦) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الخلاف ، ١ : ٥٨٧ ، م ٣٤٩ .

(١٢٧) أُنظر : الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الخلاف ، ٦ : ٣١ ، م ٣١ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية ـ طهران / ١٤٠٧ هـ ، ٦ : ٣٧٦ . ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمّد بن منصور ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ١ : ١٧٤ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف المطهّر ، تذكرة الفقهاء ٤ : ٤٥٧ . الشهيد الأوّل ، محمد بن مكي ، الدروس الشرعية في فقه الإمامية ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ١ / ١٤١٢ هـ ، ٢ : ٤١٤ . الأردبيلي ، المولى أحمد بن محمد ، مجمع الفائدة والبرهان ١١ : ١٠١ ، ١٠٥ .

(١٢٨) البقرة : ٢٧٥ .

(١٢٩) المفيد ، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان ، المقنعة ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ٢ / ١٤١٠ هـ : ٥٩ . ابن زهرة الحلبي ، حمزة بن علي ، غنية النزوع إلى علمي الأُصول والفروع : ٢٠٨ .

(١٣٠) المرتضى ، علم الهدى علي بن الحسين ، الانتصار : ٣٨٤ .

(١٣١) المصدر السابق : ٤٤١ .

(١٣٢) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الخلاف ٢ : ١١٦ ، م ١٣٧ .

(١٣٣) المصدر السابق ٣ : ١١٩ ، م ١٤١ .

(١٣٤) المصدر السابق ٢ : ٧ ، م ٤ و ٥ . ابن البرّاج ، القاضي عبد العزيز بن البرّاج الطرابلسي ، جواهر الفقه ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ١ / ١٤١١ هـ : ٣٥ .

(١٣٥) أُنظر : الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الخلاف ٣ : ٩ ، م ٧ . ٣ : ٣٢ ، م ١٢ . ٥ : ٥٣٢ ، م ١٩ . ٥ : ٥٣٤ ، ٣٢ . ٦ : ١٤٠ ، ٣٤ . ٦ : ٤٠٤ ، م ٣٣ . ابن زهرة الحلبي ، حمزة بن علي غنية النـزوع الى علمي الأُصول والفروع : ٢٠٩ ، ٢١١ ، ٢٤٥ .

(١٣٦) النساء : ٣ .

(١٣٧) المفيد ، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان ، المقنعة : ٥١٧ . المرتضى ، علم الهدى علي بن الحسين ، رسائل الشريف المرتضى ، دار القرآن الكريم ـ قم / ١٤٠٥ هـ ، ٢ : ١٢٨ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الخلاف ، ٤ : ٣٤١ ، م ١١٩ . ابن البرّاج ، القاضي عبد العزيز بن البرّاج الطرابلسي ، المهذّب ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ١ / ١٤١١ هـ ، ٢ : ١٧٨ . ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمّد بن منصور ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ٢ : ٥١٨ .

(١٣٨) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الخلاف ، ٤ : ٢٤٦ ، م ٢ . ابن زهرة الحلبي ، حمزة ابن علي غنية النزوع إلى علمي الأُصول والفروع : ٣٤٠ . ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمّد بن منصور ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ٢ : ٥١٨ .

(١٣٩) المفيد ، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان ، أحكام النساء ، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت / ١٤١٤ هـ = ١٩٩٣ م : ٤٢ . المفيد ، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان ، المقنعة : ٥١٧ . ابن البرّاج ، القاضي عبد العزيز بن البرّاج الطرابلسي ، المهذّب ، ٢ : ١٧٨ .

(١٤٠) المرتضى ، علم الهدى علي بن الحسين ، مسائل الناصريات : ٣٢٠ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الخلاف ، ٤ : ٢٦١ ، م ١٣ .

(١٤١) المرتضى ، علم الهدى علي بن الحسين ، رسائل الشريف المرتضى ، ١ : ٢٣٨ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الخلاف ، ٤ : ٢٩٦ ، م ٦٤ .

(١٤٢) المصدر السابق ٢ : ٢٧٢ ، م ٢٦ .

(١٤٣) المصدر السابق ٤ : ٢٩٧ ، م ٦٥ .

(١٤٤) المصدر السابق : ٣٠٠ ، م ٧١ . ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمّد بن منصور ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ٢ : ٥٤٤ .

(١٤٥) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الخلاف ٤ : ٣٠١ ، م ٧٢ .

(١٤٦) المصدر السابق : ٣٠٧ ، م ٧٩ . ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمّد بن منصور ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ٢ : ٥٢٣ ، ٥٢٤ ، ٥٢٩ . الآبي ، زين الدين أبو علي الحسن بن أبي طالب ، كشف الرموز في شرح المختصر النافع ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم / ١٤٠٨ هـ ، ٢ : ١٣٥٥ .

(١٤٧) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الخلاف ، ٤ : ٣٠٦ ، م ٧٧ .

(١٤٨) المصدر السابق : ٣٠٦ ، م ٧٨ .

(١٤٩) المصدر السابق : ٣٢٠ ، م ٩٦ .

(١٥٠) المصدر السابق : ٣٢٢ ، م ١٠١ .

(١٥١) المصدر السابق : ٣٤٤ ، م ١٢٠ .

(١٥٢) ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمّد بن منصور ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ٢ : ٥٧٧ .

(١٥٣) المصدر السابق ٢ : ٦٣٧ . الآبي ، زين الدين أبو علي الحسن بن أبي طالب ، كشف الرموز في شرح المختصر النافع ، ٢ : ١٣٧ .

(١٥٤) أُنظر : ابن زهرة الحلبي ، حمزة بن علي غنية النزوع إلى علمي الأُصول والفروع : ٣٣٨ . ابن إدريس الحلّي ، أبو جعفر محمّد بن منصور ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، ٢ : ٥٢٥ ، ٥٢٧ ، ٥٤٨ . الآبي ، زين الدين أبو علي الحسن بن أبي طالب ، كشف الرموز في شرح المختصر النافع ، ٢ : ١٥٠ .

(١٥٥) الفرقان : ٤٨ .

(١٥٦) الأنفال : ١١ .

(١٥٧) الفرقان : ٤٨ .

(١٥٨) الفرقان : ٤٨ .

(١٥٩) الأنفال : ١١ .

(١٦٠) أُنظر : النجفي ، محمّد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، مؤسسة التاريخ العربي ـ بيروت ، ط ٧ / بدون تاريخ ، ١ : ٦٢ ـ ٧٠ .

(١٦١) أُنظر : ابن قدامة ، ابن قدامة موفّق الدين عبد الله بن أحمد ، المغني ، دار الفكر ، ط ١ / ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤ م ، ١ : ٦ .

(١٦٢) أُنظر : نووي ، أبو زكريا محيي الدين بن شرف ، المجموع ، دار الفكر / بدون تاريخ ، ١ : ٧٩ .

(١٦٣) أُنظر : المصدر السابق ١ : ٨٤ ـ ٨٥ .

(١٦٤) المائدة : ١ .

(١٦٥) أُنظر : الأنصاري ، مرتضى ، المكاسب (المطبوع ضمن تراث الشيخ الأعظم) ، مجمع الفكر الإسلامي ـ قم ، ط ١ / ١٤٢٠ هـ ، ٥ : ١٧ ـ ١٨ .

(١٦٦) أُنظر : المصدر السابق ٥ : ١٨ .

(١٦٧) أُنظر : المصدر السابق : ١٨ ـ ١٩ .

(١٦٨) أُنظر : المصدر السابق : ٨٦ .

(١٦٩) المائدة : ١ .

(١٧٠) أُنظر : التوحيدي التبريزي ، محمّد علي ، مصباح الفقاهة (تقريراً لبحث آية الله الخوئي) ، المكتبة العلمية ـ قم ، ط ١ / بدون تاريخ ، ١ : ٧١٢ ـ ٧١٣ .

(١٧١) النساء : ٢٩ .

(١٧٢) أُنظر : التوحيدي التبريزي ، محمّد علي ، مصباح الفقاهة ١ : ٧١٣ .

(١٧٣) أُنظر : المصدر السابق : ٧١٣ ـ ٧١٤ .

(١٧٤) المائدة : ٦ .

(١٧٥) أُنظر : البهائي ، محمد بن الحسين العاملي ، مشرق الشمسين وإكسير السعادتين : ٢٧٩ وما بعدها .

(١٧٦) الحجّ : ٧٨ . أُنظر : البجنوردي ، محمّد حسن ، القواعد الفقهية ، ١ : ٢٤٩ . مكارم الشيرازي ، ناصر ، القواعد الفقهية ، ١ : ١١١ .

(١٧٧) البجنوردي ، محمّد حسن ، القواعد الفقهية ١ : ١٨٧ .

(١٧٨) النساء : ١٤١ .

(١٧٩) النساء : ١٠١ .

(١٨٠) المائدة : ١٠٦ .

(١٨١) يوسف : ١٩ .

(١٨٢) يوسف : ٨٨ .

(١٨٣) الحجرات : ٩ .

(١٨٤) النساء : ١٢ .

(١٨٥) النساء : ١٧٦ .

(١٨٦) الأنفال : ٧٥ .

(١٨٧) الأحزاب : ٦ .

(١٨٨) الأعراف : ٢٠٤ .

(١٨٩) الشيباني ، أحمد بن حنبل ، مسند الإمام أحمد ، ٢ : ٤٧٥ . البخاري الجعفي ، أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل بن إبراهيم ، صحيح البخاري ، دار الفكر ـ بيروت ، [طبعة بالأُوفسيت عن طبعة دار الطباعة العامرة باستانبول / ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م] ١ : ١٠٠ . المتّقي الهندي ، علاء الدين علي بن حسام الدين ، كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال ، مؤسسة الرسالة - بيروت / ١٤٠٩ هـ = ١٩٨٩ م ، ٧ : ٦٠٢ ، ح ٢٠٤٦٣. الصدوق ، محمّد بن علي بن بابويه ، الأمالي ، مؤسسة البعثة ـ قم ، ط ١ / ١٤١٧ هـ : ٤٠٠ .

(١٩٠) المحقق الحلّي ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن ، المعتبر في شرح المختصر ، ٢ : ٤٣٦ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف المطهّر ، تذكرة الفقهاء ، ٤ : ٥١ . النجفي ، محمّد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام ، ١٣ : ٢٠١ .

(١٩١) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ١٠ : ١٢١ ، ب ٥٠ ممّا يُمسك عنه الصائم ، ح ١ .

(١٩٢) البقرة : ٤٦ .

(١٩٣) أُنظر : النجفي ، محمّد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام ، ١٦ : ٢٨٥ .

(١٩٤) الحاقّة : ٧ .

(١٩٥) أُنظر : النجفي ، محمّد حسن ، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام ، ١٧ : ١٦٧ .

(١٩٦) الحرّ العاملي ، محمّد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة ١٢ : ٤٣٨، ب ١٤ من تروك الإحرام ، ح ٧ .

(١٩٧) النساء : ٣ .

(١٩٨) ابن زهرة الحلبي ، حمزة بن علي غنية النـزوع الى علمي الأُصول والفروع : ١٥٨ .

قاعدة القرعة

❑ الشيخ حميد البغدادي

تناولت هذه الدراسة المقارنة قاعدة القرعة من خلال جهات ستة . . الأُولى اختصت ببيان تعريف القاعدة . . والثانية مشروعية القاعدة وأدلتها . . كما سلطت الثالثة الضوء على سعة القاعدة وتحديد ماهيتها وموارد جريانها . . والرابعة بيّنت كيفية إجراء القرعة وآدابها . . أمّا الخامسة فقد عرّفت المتصدّي لإجراء القرعة . . وعالجت السادسة حكم القرعة . . (التحرير) .

تمهيد :

يظهر من الآيات والروايات أنّ القرعة كانت متعارفة في الأعصار السابقة عند تزاحم الحقوق والمصالح دفعاً للترجيح بلا ملاك ، فقد ساهم (أقرع) عبّاد بني إسرائيل في تعيين من يكفل مريم بنت عمران عليها السلام ، كما أنّ أهل السفينة ـ التي ركبها يونس عليه السلام ـ ساهموا كذلك لتشخيص العبد العاصي أو تعيين واحد من الركاب لإلقائه في البحر بغية تخفيف السفينة ، إلى غير ذلك [١] .

وبالجملة : لا إشكال في معروفية القرعة لدى العقلاء منذ زمن قديم [٢] ورجوعهم إليها في فصل النزاع ، أو ما يمكن أن يقع النزاع فيه .

والظاهر أنّ هذا ليس أمراً مستحدثاً في عرفنا ، بل كان متداولاً بينهم من قديم الأيام [٣] .

وقد تعرّض الأُصوليون والفقهاء لهذه القاعدة في بحوث علم الأُصول بمناسبة علاقتها ببعض الأُصول العملية ، وفي الفقه تعرّضوا لها في مناسبات مختلفة ، وأمّا بحثها بشكل واسع فلعلّ المولى النراقي (١١٨٥ ـ ١٢٤٥ هـ) هو أوّل من تعرّض لها ببحث مستوعب في كتابه المعروف (عوائد الأيام) ، وبعد البدء بالتصنيف للقواعد الفقهية بشكل منفصل عقدوا لها بحوثاً مفصّلة .

ومواردها في الفقه لم تختص في باب دون آخر ، بل هي متوزّعة وبشكل واسع في مختلف أبواب الفقه ، ومن هنا تبرز أهمية القاعدة ، الأمر الذي دعانا إلى تقديم هذه الدراسة المختصة بالقاعدة ضمن الجهات التالية :

الجهة الأُولى : تعريف القاعدة :

١ ـ لغةً :

القرعة في اللغة : بمعنى الدقّ والضرب ، يقال : قرع الباب : دقّه [٤] .

وقيل : إنّها مأخوذة من قارعة القلوب ، أي : ما يخوفها ؛ لأنّ قلب كلّ من المتقارعين في الشدّة والمخافة حتى يخرج سهمه . أو من القرع ، بمعنى الضرب ، حيث إنّه يضرب بالعلامة على الحصة [٥] .

وقال ابن فارس : « والإقراع والمقارعة بمعنى المساهمة ، وسمّيت بذلك لأنّها شيء كأنّه يضرب » [٦] .

٢ ـ اصطلاحاً :

لا يخرج المعنى الاصطلاحى عن المعنى اللّغوي ، قال البركتيّ : القرعة السّهم والنصيب ، وإلقاء القرعة : حيلة يتعيّن بها سهم الإنسان أي نصيبه [٧] .

فالمراد من القرعة في الفقه : هو الاقتراع لتعيين المطلوب في الأُمور الشرعية المشتبهة [٨] .

وعرّفها في العوائد بقوله : « وفي عرف المتشرّعة : عبارة عن العمل المعهود » [٩] .

وفي معجم ألفاظ الفقه الجعفري : القرعة : السهم : النصيب : إجراء القرعة لاختيار واحد من بين مجموعة ، وذلك برمي أسمائهم ، أو سهامهم في قرعة وأيّهم خرج اسمه أو سهمه هو صاحب النصيب الذي من أجله أجريت القرعة [١٠] .

الجهة الثانية : مشروعية القاعدة وأدلتها :

١ ـ عند الجمهور :

القرعة مشروعة باتّفاق الفقهاء ، وقد تكون مباحةً أو مندوبةً أو واجبةً أو مكروهةً أو محرّمةً [١١] . ودليل مشروعيتها الكتاب والسّنة :

فأمّا مشروعيتها من القرآن الكريم : فقوله تعالى ﴿ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلاَمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ ﴾ [١٢] ، أي يحضنها فاقترعوا عليها .

وقال تعالى : ﴿ وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنْ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ * فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنْ الْمُدْحَضِينَ ﴾ [١٣] .

عن ابن عباس رضي الله عنهما : قوله ﴿ فَسَاهَمَ ﴾ يقول : « أقرع » [١٤] .

وأمّا مشروعيتها من السّنة المطهرة : فحديث أبي هريرة : « عرض النبيّ ﷺ على قوم اليمين فأسرعوا ، فأمر أن يسهم بينهم في اليمين أيّهم يحلف » [١٥] .

وعن عائشة قالت : « كان رسول الله ﷺ إذا أراد سفراً أقرع بين نسائه ، فأيتهنّ خرج سهمها خرج بها معه » [١٦] .

٢ـ عند الإمامية :

استدل على القاعدة عندهم بالأدلة الأربعة ، وسنتعرض لها بما يسع له المقام :

الدليل الأوّل : الكتاب الكريم

تعرّض القرآن الكريم لموردين يمكن استفادة مشروعية القرعة منهما :

المورد الأول :

قوله تعالى : ﴿ ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلاَمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴾ (١٧) .

قال العلامة الطبرسي : « في الرواية دلالة على أنّهم بلغوا في التشاحّ عليها إلى حد الخصومة ... وفي هذه الآية دلالة على أنّ للقرعة مدخلاً في تمييز الحقوق » (١٨) .

ويستفاد من الآية الشريفة مشروعية القرعة في مورد التزاحم ، حيث وقع الاختلاف بين عبّاد بني إسرائيل في شرف تبني مريم بنت عمران عليها السلام ؛ لأنّها كانت بنت إمامهم عمران ، فوقع التشاح بينهم فيمن يكفل مريم حتى بلغ حد الخصومة ، فما وجدوا طريقاً لرفع التنازع إلا القرعة ، فانطلقوا إلى نهر الأردن ، فألقوا فيه أقلامهم ، التي كانوا يكتبون بها الوحي ، على أنّ من ارتفع قلمه فوق الماء فهو أحق بها ، وقيل : إنّ أقلامهم كانت من الحديد ، فألقوا أقلامهم ثلاث مرات ، وفي كلّ مرة يرتفع قلم زكريا وترسب أقلامهم ، فكفلها زكريا وكان خير كفيل لها ، وأنّ القرعة مشروعة أيضاً في المجهول الذي ليس له واقع محفوظ ، فهي غير مختصة بما له واقع فقط (١٩) .

ومن الواضح أنّ المقصود في هذه الآية الكريمة هو القرعة لا غير وإنْ كان تعبير ﴿ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلاَمَهُمْ ﴾ غير صريح بالقرعة ، لكنّ تعبير ﴿ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ

مَرْيَمَ ﴾ و ﴿ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴾ وغير واحد من الروايات الواردة في تفسير الآية قرائن على ذلك [٢٠].

ولمّا كان من جملة اؤلئك المقترعين زكريّا النبيّ عليه السلام ، وقول الأنبياء عليهم السلام وفعلهم وتقريرهم حجّة إلا إذا عُلم النسخ ، وهذا ليس من الاستثناء ، بالإضافة إلى تقرير الأئمة عليهم السلام [٢١].

واحتمال الحكاية عن المشروعية في الشرائع السابقة غير ظاهر [٢٢]. وسيأتيك مزيد توضيح .

المورد الثاني :

قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنْ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ * فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنْ الْمُدْحَضِينَ ﴾ [٢٣].

والمساهمة في الآية بمعنى المقارعة مأخوذة من إلقاء السهام ، و (الدحض) الزلق ويطلق على السقوط [٢٤].

قال الشيخ الطبرسي : واختلفوا في سبب ذلك ، قيل : إنّ السفينة احتبست ، فقال الملاحون : إنّ هاهنا عبداً آبقاً ، فإنّ من عادة السفينة إذا كان فيها آبق لا تجري ، فلذلك اقترعوا ، فوقعت القرعة على يونس ثلاث مرات [٢٥].

واستظهر آخرون : « أنّ الإلقاء كان لأجل إيجاد الخفّة في السفينة ، ويشهد على ذلك قوله : ﴿ الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ ﴾ . فعلى الأوّل : يكون المورد ممّا هو معلوم واقعاً ومجهول ظاهراً ، بخلاف الثاني : فيكون من قبيل المردّد واقعاً وظاهراً ، فتعيّن العبد الآبق من قبيل الأوّل بخلاف طلب الخفة بإلقاء شخص في البحر من قبيل الثاني ، وعلى كلّ تقدير فالمورد من قبيل تزاحم الحقوق ، أي من قبيل تزاحم مصلحة الجميع مع مصلحة الفرد ، فالأمر دائر بين غرق الجميع أو غرق واحد منهم ، فالثاني هو المتيقّن ويتمسّك في تعيين الفرد بالقرعة [٢٦].

إشكال وجواب :

قد يقال : إنّ أقصى ما تدلّ عليه الآية الشريفة إنّما هو الحكاية التي هي أعمّ من المشروعية .

ويمكن الجواب :

١ـ أنّ القرآن الكريم كتاب هداية ، فلو كانت القرعة أمراً منبوذاً لشجبها القرآن ، ولا يقتصر على مجرّد نقلها من بني إسرائيل أو من الآخرين بلا نقد ولا ردّ ، فإنّ النقل بلا ردّ وإنكار دليل على ثبوتها في هذه الشريعة أيضاً وأنّه سنّة مرضيّة عند اللّه تعالى (٢٧) .

٢ ـ ورد في الأخبار الاحتجاج على شرعية القرعة بهذه الآية .

٣ ـ لا مجال للمناقشة في دلالة الآية ـ مع التنزّل عن الجوابين السابقين ـ على قبول يونس عليه السلام للمقارعة ، لو لم نقل بأنّ ظاهرها أنّه تصدّى نفسه لها ، وهذا القبول إمّا أن يكون منشؤه أمراً تعبدياً جاء به النبي يونس عليه السلام ، ومقتضى الاستصحاب عند الشكّ في البقاء بقاؤه في هذه الشريعة ؛ لما تقرّر في محلّه من جريان استصحاب أحكام الشرائع السابقة . وإمّا أن يكون منشؤه أمراً عقلائياً كما هو الظاهر ، وقد أمضاه النبي يونس عليه السلام ، فاللازم ثبوته في هذه الشريعة لهذه الجهة (٢٨) .

تنبيه :

ولابد من الالتفات أخيراً إلى أنّ الآيتين لم تدلا على كبرى كلية نتمسك بها في مورد الشكّ ، وإنّما دلتا على ثبوت القرعة وقتئذٍ في الجملة ، والقدر المتيقن من ذلك فرض التراضي والتباني عليها في الأُمور المباحة (٢٩) .

وعندها لا يمكن الاعتماد على هذا الدليل في إثبات حجية القرعة لكلّ أمر مشكل .

الدليل الثاني : السنّة

وأمّا الأخبار الواردة في هذه القاعدة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام فادعي تواترها ، ولا يبعد أن يكون التواتر المعنوي ثابتاً فيها [٣٠] ؛ لكثرة ما ورد فيها من الأخبار العامة التي لا اختصاص لها بمورد خاص ، بل مطلق تشمل جميع الموارد المجهولة أو المشتبهة أو المشكلة على اختلاف ألسنتها ، وقد وردت في السنّة روايات كثيرة حول القرعة تناهز (٦٢) حديثاً [٣١] .

والروايات هي على ثلاث طوائف :

الطائفة الأُولى : ما يستفاد منها العموم في جميع الموارد ، ومنها :

١ ـ ما رواه الشيخ الطوسي عن محمد بن حكيم ، قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن شيء ، فقال لي : « كلّ مجهول ففيه القرعة ، قلت له : إنّ القرعة تخطئ وتصيب ، قال : ما حكم الله به فليس بمخطىء » [٣٢] .

البحث السندي :

الراوي إن كان محمد بن الحكيم الخثعمي فقد يقال بوثاقته لما يلي :

١ـ أنّه صاحب الأصل .

٢ـ كثرة نقل المشايخ ، بل أصحاب الإجماع عنه .

٣ـ ما نقله الكشي عن حماد : « حمدويه ، قال : حدثني محمد بن عيسى ، قال : حدثني يونس بن عبدالرحمن ، عن حماد ، قال : كان أبو الحسن عليه السلام يأمر محمد بن حكيم أن يجالس أهل المدينة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وأن يكلّمهم ويخاصمهم حتى كلّمهم في صاحب القبر ، فكان إذا انصرف إليه ، قال له : قلت لهم وما قالوا لك ؟ ويرضى بذلك منه » [٣٣] .

فإنّه يمكن استفادة وثاقته من أمر الإمام له بتمثيل المذهب والكلام باسمه .

وإن كان الرواي محمد بن الحكم فهو مجهول ، حيث نقل الحرّ العاملي التردّد في المروي بين ابن الحكم ، أو ابن الحكيم . ولكنّ صاحب الوافي نقل الحديث عن التهذيب والفقيه عن محمد بن حكيم من دون الإشارة إلى الاختلاف ، فيرتفع الإجمال .

وعلى فرض ضعف الرواية ، فقد يقال بانجبارها بعمل الأصحاب ، حيث يظهر منهم الاعتماد عليها [٣٤] .

ودلالتها على العموم واضحة .

إشكال وجواب :

وأُشكل على الاستدلال : بأنّ صدرها غير مذكور ؛ ضرورة أنّ السؤال لم يكن بهذا العنوان العام المجهول ، بل لم يذكر المسؤول عنه في النقل ، فلعلّ السؤال كان على نحو كان قرينةً على صرف الجواب إلى مجهول خاص [٣٥] .

وأجيب :

بأنّ ذلك لا يمنع من استفادة العموم منها ؛ فإنّ العبرة بعموم الجواب .

هذا بالاضافة إلى الروايات أُخرى أعرضنا عن ذكرها رعايةً للإختصار [٣٦] .

الطائفة الثانية : ما يستفاد منه العموم في الجملة ، ككثير من الروايات الواردة في القرعة ، التي نقل أكثرها في الوسائل في الباب (١٢ و ١٣) من أبواب كيفية الحكم ، وفي المستدرك في الباب (١١) من تلك الأبواب ، منها :

ما ورد في ذيل صحيحة أبي بصير برواية الصدوق من قول النبي ﷺ : « ليس من قوم تقارعوا ثمّ فوضوا أمرهم إلى الله عزّ وجل إلا خرج سهم المحق » [٣٧] .

الطائفة الثالثة : الروايات الواردة في موارد خاصة ، وهي كثيرة جداً ومتوزعة على أبواب متعدّدة في الفقه ، منها :

١ ـ وطىء جماعة : ورواياته متعدّدة منها :

ما رواه محمد بن الحسن بإسناده عن أحمد بن محمد ، عن ابن أبي نجران ، عن أبي المغرا ، عن الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « إذا وقع الحر والعبد والمشرك على امرأة في طهر واحد وادعوا الولد أُقرع بينهم ، وكان الولد للذي يقرع » (٣٨) .

٢ ـ عتق مملوك : ومن رواياته :

ما رواه محمد بن الحسن بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل قال : أوّل مملوك أملكه حرّ فورث ثلاثة ، قال : « يقرع بينهم ، فمن أصابه القرعة اعتق » قال : « والقرعة سنّة » (٣٩) .

٣ ـ موت حر ومملوك : ومن رواياته :

عن حماد ، عن المختار قال : دخل أبو حنيفة على أبي عبد الله عليه السلام فقال له أبو عبد الله عليه السلام : « ما تقول في بيت سقط على قوم ، فبقى منهم صبيان ، أحدهما حر والآخر مملوك لصاحبه ، فلم يعرف الحر من العبد ؟ » فقال أبو حنيفة : يعتق نصف هذا أو نصف هذا ، فقال أبو عبد الله عليه السلام « ليس كذلك ، ولكنّه يقرع بينهما فمن أصابته القرعة فهو الحر ، ويعتق هذا ويجعل مولى لهذا » (٤٠) .

٤ ـ الشاة الموطوءة : ومن رواياتها :

عن الرجل عليه السلام أنّه سئل عن رجل نظر إلى راع نزا على شاة قال : « إن عرفها ذبحها وأحرقها ، وإن لم يعرفها قسمها نصفين أبداً حتى يقع السهم بها ، فتذبح وتحرق وقد نجت سائرها » (٤١) .

٥ ـ ما ورد في مريم ويونس وعبد المطلب :

ما رواه العيّاشي في (تفسيره) عن الثّمالي ، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث يونس عليه السلام قال : « فساهمهم فوقعت السّهام عليه ، فجرت السنّة : أنّ السّهام إذا كانت ثلاث مرّات أنّها لا تخطئ ، فألقى نفسه ، فالتقمه الحوت » (٤٢) .

٦ ـ ما ورد في تعارض الشهادات : ورواياته متعدّدة ، منها :

صحيحة داود بن سرحان برواية الصدوق عن أبي عبد الله عليه السلام في شاهدين شهدا على أمر واحد ، وجاء آخران فشهدا على غير الذي شهدا عليه ، واختلفوا . قال : « يقرع بينهم ، فأيّهم قرع عليه اليمين ، وهو أولى بالقضاء » (٤٣) .

وفي صحيحة الحلبي قريب منها ، إلا أنّ في آخرها بدل و « هو أولى بالقضاء » : « فهو أولى بالحق » (٤٤) .

وهناك روايات أُخرى أعرضنا عن ذكرها خشية الإطالة في مسألة الإشهاد على الزوجية والخنثى المشكل وقسمة الأموال ، فلتراجع في مظانّها .

ويظهر من الروايات المتكثرة مشروعية القرعة في الجملة ، وإن كانت مختلفة بحسب الظاهر ، من حيث السعة والضيق ، فإنّ الاستدلال للمشابهات في الموارد الكثيرة موجب لإلغاء الخصوصيات عرفاً ، وإنّ الموضوع هي الجهة المشتركة بينها (٤٥) .

الدليل الثالث : الإجماع

لقد جعل الشيخ الطوسي تدثُّل القرعة ـ في تداعي الرجلين في ولد ـ من مقتضيات مذهبنا (٤٦) .

ولا خلاف في أصل اعتبار القرعة بنحو الإجمال ، بل ادّعي الإجماع القطعي عليه قولاً وعملاً (٤٧) .

وقال ابن إدريس في كتاب القضاء من السرائر : « وكلّ أمر مشكل مجهول يشتبه الحكم فيه فينبغي أن يستعمل فيه القرعة ؛ لما روي عن الأئمة عليهم السلام ، وتواترت به الآثار ، وأجمعت عليه الشيعة الإمامية » (٤٨) .

بل ذكر المحقق النراقي في عوائده : « انعقاد الإجماع على مشروعية القرعة أظهر ظاهر للفقهاء ، بل يمكن ادعاء الضرورة المذهبية فيه أيضاً » (٤٩) .

ويمكن أن يقال : لكنّ هذا الاتفاق ليس هو الإجماع المصطلح الأُصولي الذي هو حجّة على الحكم الشرعي ؛ لأنّه من المحتمل القريب ، بل من المقطوع أنّ مستند المتفقين هو الأخبار والآيات .

الدليل الرابع : السيرة العقلائية

إنّ الاعتماد على القرعة أُسلوب اتبعه العقلاء في كشف الموضوع وفي الوصول إلى حلّ إذا أعيتهم السبل عن الوصول إلى حل طبقاً للقواعد المتعارفة عندهم ، فهي قاعدة عقلائية يتمسّك بها العقلاء عند الحالات الخاصة ، ومن هنا تكون الآيات والروايات إمضاء لتلك القاعدة ، وليست تأسيساً لحكم جديد .

ولعلّ ما حكاه القرآن الكريم من المساهمة (المقارعة) في قضية النبي يونس عليه السلام هي المساهمة العقلائية الجارية في مثل هذه الموارد ، وكذلك القرعة في من يتكفّل مريم من الأشخاص المتعدّدين ، فالظاهر ثبوت هذا البناء وعدم الردع عنه في الشريعة ، بل تحقّق الإمضاء بمقتضى الكتاب والسنة [٥٠] .

لكن سعة رجوع العقلاء إلى هذه القاعدة غير واضحة ، فإنّ السيرة دليل لبّي ، والمتيقّن منها فرض التراضي والتباني عليها في دائرة المباحات .

فلابد من البحث في الروايات لمعرفة أنّها وسّعت مجال القرعة ، أو أبقت الحال كما هو عند العقلاء ، كما ذهب جمع من العلماء إلى ذلك ، وحينها يحملون كلّ مجهول على المجهول في حالة التنازع ؛ إذ السيرة العقلائية على القرعة في حال النزاع كالقرينة المتصلة بهذه المطلقات تمنع عن انعقاد إطلاقاتها في غير ذلك الباب [٥١] .

الدليل الخامس : العقل

وممّا يمكن أن يقال في دلالة العقل على القاعدة ما ذكره الشهيد الأوّل في قواعده : « لأنّ في القرعة عند تساوي الحقوق والمصالح ووقوع التنازع دفعاً ـ

أي في إعمال القرعة ـ للضغائن والأحقاد ، والرضا بما جرت به الأقدار وقضاء الملك الجبار » [٥٢] ، ففيها من المصلحة الملزمة بما لا يجوز للحكيم إهمالها وعدم التوجه بها ، فلابد من تشريعها .

وقال السيد المراغي ـ عند الشكّ في الموضوع وفقد المرجّح وصيرورته مشكلاً ـ : « يلزم من عدم امتيازه ـ أي الموضوع ـ اختلال النظام والهرج والمرج ... وإثارة الفتنة ... فهذا هو (الأمر المشكل) الذي يتبع فيه القرعة ... وجعل هذه الطريقة لطف عظيم حاسم لمادة الجدال والنزاع من أصله ، إذ لا يرد في ذلك شيء ... » [٥٣] .

فأصل القرعة ممّا لا شكّ في أنّه من السيرة الممضاة من الشارع ، وأمّا حدودها فسيأتيك البحث فيه .

الجهة الثالثة : سعة القاعدة وماهيتها وموارد جريانها :

وهنا مباحث :

المبحث الأول : دائرة عموم القاعدة :

أ ـ جريان القاعدة في الشبهات الموضوعية وعمومها لكلّ أمر مشكل :

لا شكّ في عدم عمومية القرعة لكلّ أمر مجهول ومشكل ، فلم يقع الخلاف في أنّ القرعة لا تجري في الشبهات الحكمية [٥٤] ، وإنّما الكلام في أنّ خروجها من باب التخصيص أو التخصّص .

ومن القرائن على ذلك : إنّ موارد قاعدة القرعة هي الموضوعات لا الأحكام ، فيمكن دعوى انصراف الإطلاقات إليها ، فلا تجري في الأحكام ؛ إذ لا يمكن اعتبار القرعة مصدراً من مصادر التشريع في الأحكام الفقهية ، وهو أمر واضح .

كما أنّها لا تجري في الشبهات البدوية أيضاً ، قال المحقق النائيني : « ولا محلّ للقرعة في الشبهات البدوية سواء كانت الشبهة من مجاري أصالة البراءة

والحل ، أو من مجاري الاستصحاب ؛ لانّ المستفاد من قوله ﷺ « القرعة لكل مشتبه » أو « مجهول » هو مورد اشتباه الموضوع بين الشيئين أو الأشياء ، فيقرع بينهما لإخراج موضوع التكليف ، ولا معنى للقرعة في الشبهات البدوية ، فإنّه ليس فيها إلا الاحتمالين ، والقرعة بين الاحتمالين خارج عن مورد التعبد بالقرعة ، فموارد البراءة والاستصحاب خارجة عن عموم أخبار القرعة بالتخصص ، لا بالتخصيص » (٥٥) .

وقال صاحب الكفاية : « الظاهر من دليل القرعة أن يكون موردها من المشكل والمجهول والمشتبه بقول مطلق لا في الجملة » (٥٦) . فالأدلة الشرعية تشمل الشبهة البدوية فليست بمعضلة .

ولعلّ الذي يستفاد من مجموع الأدلة أنّ مورد القرعة هي الشبهة الموضوعية المقرونة بالعلم الإجمالي الذي لا يمكن فيه الاحتياط ، أو لا يجوز وإن كان ممكناً ، أو لا يجب وليس هناك أصل أو أمارة موافق للمعلوم بالإجمال كي يكون موجباً لانحلاله ، وبعبارة أُخرى : يكون من المعضلات ، ففي مثل هذا المورد شرعت القرعة لحل المعضلة والمشكلة (٥٧) .

وقال السيد الخوئي ـ على ما في تقرير درسه ـ : « إنّ المستفاد من الروايات اختصاص القرعة بما لم يعلم حكمه الشرعي واقعاً وظاهراً ، فالشبهات الحكمية خارجة تخصصاً ؛ لأنّ المرجع فيها الأُصول العملية . فالمورد الوحيد للقرعة الشبهات الموضوعية ، التي لا يعلم حكمها الواقعي ، ولا تجري فيها قاعدة من القواعد الظاهرية ، كما إذا تداعى الاثنان في مال عند ثالث معترف بأنّه ليس له ، ولم يكن له حالة سابقة ، ومع ذلك لابدّ أن يكون له تعيّن في الواقع ، فلا يرجع إلى القرعة فيما لا تعيّن له إلا ما قام الدليل على جريانه » (٥٨) .

ب ـ اختصاص القاعدة بأبواب المنازعات وتزاحم الحقوق وعدمه :

قد يقال بعموم القاعدة وأنّها لا تختص بأبواب المنازعات وتنازع الحقوق وإن كان أكثر مواردها من هذا القبيل ؛ وذلك :

أ ـ للإطلاق في بعض الروايات ، كرواية محمد بن حكيم قال : سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن شيء فقال : « كل مجهول ففيه القرعة » (٥٩) .

ب ـ لروايات خاصة لا ربط لها بباب التنازع والقضاء ، كرواية محمد بن عيسى عن الرجل عليه السلام أنّه سئل عن رجل نظر إلى راع نزا على شاة قال : « إن عرفها ذبحها وأحرقها وإن لم يعرفها قسّمها نصفين أبداً حتى يقع السهم بها فتذبح وتحرق وقد نجت سائرها » (٦٠) .

أمّا القول بجريانها في المقام تعبداً ، واختصاصها بمسألة الشاة الموطوءة وعدم جريانها في غيرها من أشباهها من الأُمور المشكلة كما ترى ؛ لعدم خصوصية فيه (٦١) .

وفي قبال ذلك رأي آخر يقول باختصاصها بمورد التنازع أو التزاحم ؛ وذلك لأنّ السيرة العقلائية كالقرينة المتصلة بهذه المطلقات تمنع عن انعقاد إطلاقاتها في غير ذلك الباب ، فكون القرعة عقلائية مرتكزة في ذهن العرف موجب لصرف كلّ مجهول إلى المجهول في باب القضاء وتزاحم الحقوق لا مطلقاً ، وبذلك يُصبح العمل بالقرعة في غير مورد التنازع والتزاحم أمراً فارغاً عن الدليل ؛ لأنّ السيرة مختصة بذلك الباب ، والإطلاقات منزّلة عليها ، فيكون الإقراع في غير هذا الإطار متوقّفاً على الدليل (٦٢) .

وقد جاء في الرسائل للإمام الخميني : « فاعلم أنّ المتتبّع في الموارد المتقدمة التي وردت فيها الأخبار الخاصة وكذا المتأمل في كلمات الأصحاب في الموارد التي حكموا بالقرعة يحصل له القطع بأنّ مصبّ القرعة في الشريعة ليس إلا ما لدى العقلاء طابق النعل بالنعل ، فإنّ الروايات على كثرتها ، بل تواترها ـ باستثناء مورد واحد سيأتي الكلام فيه ـ إنّما وردت في موارد تزاحم الحقوق ... نعم ، يبقى مورد واحد هو قضية اشتباه الشاة الموطوءة ممّا لا يمكن الالتزام بها في أشباهها ... فلا بد من الالتزام فيه بالتعبد في المورد الخاص لا يتجاوز منه إلى غيره » (٦٣) .

مضافاً إلى أنّ استقصاء روايات القرعة يرشدنا إلى أنّها وردت في خصوص المنازعات تعارضاً أو تزاحماً .

نعم ، وردت رواية بالقرعة في مورد تمييز الموطوءة من الشاة عن غيرها ، ولكنّها رواية شاذة (٦٤) .

ويردّه : أنّ الأصحاب عملوا بها (٦٥) فما معنى الشذوذ ؟ !

وعلى كلّ حال فإنّ بناء العقلاء لا يختصّ بذلك (٦٦) .

جـ ـ عموم القرعة لما لا تعيّن له واقعاً :

فإنّ الشيء المجهول والمبهم تارة يكون متعيّناً في الواقع ومبهماً في الظاهر ، وأُخرى غير متعيّن في الواقع أيضاً .

واتفقوا على جريان القرعة في الأوّل ـ وهو القدر المتيقن ـ واختلفوا في جريانها في الثاني ، وذهب البعض إلى عدم جريانها ؛ لأنّ عنوان المجهول لا يصدق عرفاً إلا على ما هو متعيّن واقعاً فقط .

وأضاف بعضهم : إنّ الأحاديث الواردة في الثاني كرواية إبراهيم بن عمر خاص بمورده (٦٧) .

ويردّه : أنّ السيرة العقلائية لها عموم لهذه الناحية ، بل إنّ ذيل رواية إبراهيم « القرعة سنّة » يفهم منه العموم .

كما إنّهم عادةً ما يقولون بعدم الفصل في مثل هذه الموارد (٦٨) .

المبحث الثاني : هل يُشترط العمل بالقرعة بعمل الفقهاء في موردها ؟

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله : « إنّ أدلة القرعة لا يعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الأصحاب أو جماعة منهم » (٦٩) .

وعلّق عليه الشيخ مكارم الشيرازي بقوله : « وكأنّ الوجه فيه : إنّه لا يمكن العمل بظاهر عموماتها في كلّ مجهول ، حتى مع وجود أمارات أو أُصول عملية ،

من البراءة والاستصحاب وغيرهما ، فإنّه لم يقل به أحد . فلابدّ من تخصيصها بإخراج جميع هذه الموارد منها .

وان شئت قلت : إنّها مخصّصة بتخصيصات كثيرة بلغت حدّ تخصيص الأكثر ، مع إنّ التخصيص كذلك أمر مستهجن غير جائز ، فهذا يكشف عن وجود قرينة ، أو مخصّص متّصل معها وصلت إلى أصحابنا الأقدمين ولم تصل إلينا ، ولمّا كان عنوان المخصّص مبهماً عندنا والقرينة مجهولة لنا لم يجز العمل بعموماتها ؛ لأنّ إبهامها يسري إليها ـ كما ذكر في محلّه ـ فحينئذٍ لا يجوز العمل بها إلا فيما عمل الأصحاب به » [٧٠] .

وردّ بما يلي :

١ ـ استبعاد حصول الأصحاب على قرائن ساعدتهم على فهم المراد من القرعة لم تنعكس على ما ألّفوه من الكتب ، فلم يستندوا في بحث القرعة إلا إلى نفس الروايات التي بأيدينا .

٢ ـ إنّ المجهول ـ الذي هو مجال القرعة ـ بقرينة شأن ورود رواياتها ، وما ثبت عند العقلاء في أمر القرعة إنّما هو خصوص المجهول الذي لا يوجد طريق إلى إثباته ، لا من الأمارات الشرعية والعقلائية ، ولا من الأُصول العملية العقلية والنقلية [٧١] .

٣ ـ الإشكال المتقدم إنّما يرد إذا كان موضوعها هو مطلق المجهول ، أو مطلق المشكل ، وأمّا إذا كان موضوعها لا يتجاوز عن مورد التنازع ، أو التزاحم فلايرد عليه .

المبحث الثالث : القرعة أمارة أو أصل عملي ؟

وليعلم أنّ الأمارة متقوّمة بأمرين :

الأول : أن يكون فيه جهة كشف .

الثاني : أن يعتبره كشفاً تاماً في عالم اعتباره التشريعي [٧٢] .

فما جعله الشارع حجّة من باب قوة كاشفيته هو أمارة ، وإلا فهو الأصل [٧٣] .

وعندما نتعامل مع القاعدة بغضّ النظر عن الروايات ؛ إذ أنّها من القواعد التي تعامل معها العقلاء ، فالبحث أولاً : يكون في ملاك تعامل العقلاء معها ، ومن الواضح جداً إنّ تعاملهم لأجل حلّ النزاع والاختلاف وليس لحيثية الكشف ، خصوصاً في المورد الذي يكون مجهولاً حتى في الواقع ، كما نشير إلى أنّ ملاك الأمارية ليس الجعل ، وإنّما الملاك في مرحلة أسبق ، بل تكون الصياغة لأجل أنّ المورد اقتضى ذلك .

وسبب الاختلاف في كون القاعدة أمارة أو أصلاً إنّما هو لسان الروايات التي تعرّضت لمسألة القرعة ، وإلا كان البحث غير ضروري ؛ إذ لا يوجد ما يؤدي إلى القول بأنّها أمارة .

والقرعة إمّا أن لا يكون لها واقع محفوظ معلوم للّه سبحانه وغير معلوم لنا ، وإمّا أن يكون ذلك .

ومن الواضح عدم جدوى البحث في المورد الأوّل ؛ فلا موضوع للبحث عن الأمارية والأصلية ؛ لعدم ثبوت واقع حتى تكون القرعة أمارة له ، بل تكون القرعة هناك أعذر الطرق ، كما في بعض الروايات ، وإلى ذلك نظر الشهيد الأوّل في قواعده بقوله : « ثبت عندنا قولهم : كلّ أمر مجهول ففيه القرعة ؛ وذلك لأنّ فيها عند تساوي الحقوق والمصالح ووقوع التنازع ، دفع للضغائن والأحقاد ، والرضا بما جرت به الأقدار وقضاء الملك الجبّار » [٧٤] .

أمّا المورد الثاني : وهو ما كان له واقع محفوظ عند اللّه سبحانه لكنّه مجهول عندنا فيمكن أن يقع فيه البحث من أنّ القرعة فيها حيثية الكشف ، أم هي طريقة لحلّ النزاع عند انسداد باب الحلول الأُخرى فقط ؟

واستظهر البعض عدم الفرق بين هذا القسم والقسم الأوّل عند العقلاء [٧٥]، فهم يتعاملون معه لا لكاشفيته وإنّما لحلّ المشكلة.

كما أنّ الطريقية والأمارية ليست قابلة للجعل، ولو قيل بقبولها ذلك فلابدّ من كون المحلّ قابلاً للجعل، والقرعة ليست فيها قابلية الجعل، وهو واضح، والروايات التي تشير إلى أنّ السهم الخارج إنّما هو السهم المصيب فأقصى ما يدلّ عليه هو مجرد تطبيق الله تعالى السهم الخارج على الواقع دائماً، لأجل تفويض الأمر إليه وجعله هو الحكم، وهذا يغاير معنى الأمارية، فإنّها متقوّمة بحيثية الكشف والإراءة، والقرعة فاقدة لها [٧٦].

الشواهد على كون القاعدة أمارة:

وهي جملة من الروايات منها:

١ ـ قول النبي ﷺ لعلي عليه السلام: «ليس من قوم تنازعوا ثمّ فوضوا أمرهم إلى الله إلا خرج سهم الحق» [٧٧].

٢ ـ قول الإمام الكاظم عليه السلام في ذيل رواية محمد بن حكيم: «كلّ ما حكم الله به فليس بمخطىء» بعد قول الراوي ـ أي: محمد بن حكيم ـ: (إنّ القرعة تخطىء وتصيب) يطمئنّ الإنسان بأنّها غالب المطابقة، إن لم نقل بأنّ هذا الكلام وأمثاله ممّا يوجب القطع بدوام المطابقة [٧٨].

بعد ملاحظة هذه الروايات قد يقال: بأنّ إنكار أنّ القرعة لا توجب الظن بإصابة الواقع ليس في محلّه، وأمّا كون حجيتها من باب تتميم الكشف فيكفي فيه ـ على رأي البعض ـ قول الإمام الكاظم عليه السلام: «كل ما حكم الله به فليس بمخطىء» في مقام ردع الراوي حينما يقول: (إنّ القرعة تخطىء وتصيب) [٧٩].

لكن من الواضح أنّ هذا لا يكفي كون القرعة من الأمارات؛ إذ تقدم أنّ الكاشفية ركن أساس في أنّ الدليل أمارة أو أصل.

ودعوى : أنّ جهة الكشف موجودة في ظرف تفويض الأمر ، وإيكال القضية إلى الله ـ تبارك وتعالى ـ كما دلّ عليه قوله عليه السلام : « أيّ قضية أعدل من القرعة إذا فوّضوا أمرهم إلى الله ؟ » (٨٠) .

غير صحيحة ؛ فإنّ التوكل على الله سبحانه وتعالى لا يجعل للقرعة الكاشفية ، فإنّها كما تقدّم من الأُمور التكوينية .

فالإنصاف أنّه لا مجال لدعوى الأمارية في القرعة ، بل هي أصل عند العقلاء وعند الشارع ، يرجع إليه فيما لم يكن مرجّح في البين ، ولم يكن هناك أصل أو أمارة أصلاً (٨١) .

الشواهد على كون القاعدة أصل :

١ ـ أنّها عند العقلاء أداة لفصل الخلاف .

٢ ـ يظهر من بعض أخبارها أنّ حجيتها ليست بملاك كشفها عن الواقع المجهول ، بل بملاك أنّها « أقرب إلى العدالة » وأبعد من العمل بالميول والأهواء في موارد جريانها (٨٢) ، مثل :

٣ ـ ما ورد في رواية ابن مسكان عن الإمام الصادق عليه السلام : « وأيّ قضية أعدل من قضية يجال عليها بالسهام يقول الله : ﴿ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنْ الْمُدْحَضِينَ ﴾ » (٨٣) .

٤ ـ ويؤيّد هذا :

ما ورد في غير واحد من الأخبارها من قوله عليه السلام : « كلّ ما حكم الله فليس بمخطىء » في مقام الجواب عن قول السائل : (إنّ القرعة تخطىء وتصيب) ، بناءً على أنّ المراد منه عدم الخطأ في الحكم بحجيّة القرعة ، وأنّه إذا حكم الله سبحانه بشيء ففيه مصلحة لا محالة ، فخطأ القرعة عن الواقع أحياناً لا يمنع عن صحة هذا الحكم واشتماله على المصلحة ، وأمّا لو قلنا : إنّ المراد منه عدم خطأ القرعة عن الواقع المجهول كان دليلاً آخر على كونها أمارة قطعية (٨٤) .

ورغم ذلك تمسّك البعض على كونها أمارة بقوله : « والإنصاف أنّه لا يمكن رفع اليد عن تلك الروايات الكثيرة الظاهرة في كونها أمارة على الواقع إمّا دائماً أو غالباً ، ولا مانع منه عقلاً إذا انحصر الطريق فيها وفوض الأمر إلى الله تبارك وتعالى ، العالم بخفيات الأُمور اللطيف بعباده » (٨٥) .

عدم تقدّم القاعدة على الأصول والامارات :

ثمّ إنّ كون القرعة أمارة على الواقع وكاشفاً عنه دائماً أو غالباً لا يوجب تقدّمها على الأُصول العملية ، ولا معارضتها لسائر الأمارات ؛ وذلك لما عرفت من أنّ أماريتها إنّما هي فرض خاص ومنحصر بالأُمور المجهولة المشكلة التي لا طريق إلى حلّها لا من الأمارات ولا من الأُصول العملية ، فموضوعها مختصّ بموارد فقد الأدلة والأُصول الأُخر (٨٦) .

ثمرة البحث :

وثمرة البحث ـ حتى على فرض عدم تقدّمها على الأُصول الأُخرى ـ في كونها أمارةً أو أصلاً هي ترتب اللوازم العقلية على القول بكونها أمارة ، وعدمه على القول بكونها أصلاً كما هو المشهور ، وعليه : ينحل العلم الإجمالي بإصابة القرعة لأحد الأطراف ، كما في فرض إقامة البيّنة ، وهذا بخلاف كونها أصلاً ، حيث يحتاج خروج سائر الأطراف عن لزوم رعاية الاحتياط إلى إجراء قاعدة أُخرى ، كأصل البراءة والاستصحاب .

المبحث الرابع : موارد جريان القاعدة

أ ـ عند الإمامية :

ومواردها كثيرة جداً منها :

١ ـ في أئمة الجماعة مع عدم المرجح .

٢ ـ في اشتباه القبلة عند ابن طاووس [٨٧] .

٣ ـ في قصور المال عن الحجتين الإسلامية والنذرية .

٤ ـ في إخراج الواحد من المحرمين للحج نيابة .

٥ ـ في اختلاف الموتى في الجهاد .

٦ ـ في تزاحم الطلبة عند المدرس والمستفتي ، أو المترافعين إلى المجتهد مع عدم السابق .

٧ ـ في التزاحم على مباح أو مشترك ـ كمعدن ورباط ـ مع عدم قبوله القسمة .

٨ ـ في المأذونين في شراء كلّ منهما صاحبه .

٩ ـ في بيّنتي المتزارعين إذا تعارضتا في المدة والحصة .

١٠ ـ في ابتداء قسمة الزوجات .

إلى غيرها من الموارد المتكثرة في أبواب الفقه [٨٨] .

ب ـ عند الجمهور :

تجري القرعة في مواضع منها :

الأول : في تمييز المستحقّ إذا ثبت الاستحقاق ابتداءً لمبهم غير معين عند تساوي المستحقّين ، كمن أوصى بعتق عدة أعبد من ماله ولم يسع ثلثه عتق جميعهم ، وفي الحاضنات إذا كنّ في درجة واحدة ، وكذا في ابتداء القسم بين الزوجات عند من يقول به لاستوائهنّ في الحقّ فوجبت القرعة لأنّها مرجّحة .

الثاني : في تمييز المستحقّ المعيّن في نفس الأمر عند اشتباهه والعجز عن الاطّلاع عليه ، سواء في ذلك الأموال والأبضاع عند من يقول بجريان القرعة في الأبضاع .

الثالث : في تمييز الأملاك .

وقيل : إنّه لم يأت إلا في ثلاث صور :

إحداها : الإقراع بين العبيد إذا لم يفِ الثّلث بهم .

وثانيتها : الإقراع بين الشّركاء عند تعديل السّهام في القسمة .

وثالثتها : عند تعارض البيّنتين عند من يقول بذلك .

الرابع : في حقوق الاختصاصات كالتزاحم على الصفّ الأول ، وفي إحياء الموات .

الخامس : في حقوق الولايات كما إذا تنازع الإمامة العظمى اثنان وتكافآ في صفات الترجيح قدّم أحدهما بالقرعة ، وكاجتماع الأولياء في النكاح ، والورثة في استيفاء القصاص ، فتجري بينهم القرعة لترجيح أحدهم .

الجهة الرابعة : كيفيّة إجراء القرعة وآدابها

١ ـ كيفيتها :

أ ـ عند الإمامية :

ليس للقرعة كيفيّة خاصة [٨٩] ، بل هي تصدق على كلّ ما تمتاز به الحقوق ، ويكشف به عن الواقع ، أو يتعيّن به أحد الأمور : من العبارة والكتابة في الأوراق وغير ذلك ؛ لصدق القرعة عرفاً ، وأصالة عدم اشتراط نوع خاص [٩٠] .

و الروايات الواردة مختلفة ، وأكثرها مطلقة وخالية عن تعيين كيفية خاصة للاقتراع ، وهي دليل على إيكال الأمر إلى ما كان متداولاً بين العقلاء وإلى العرف ، وإمضاء طريقتهم في ذلك [٩١] .

وجرت سيرة المتشرّعة على إجرائها بدون كيفية خاصة ، نعم الأولى رعاية ما ورد فيها من الآداب .

ب ـ عند الجمهور :

للقرعة عند فقهاء الجمهور طريقتان :

الأُولى : كتابة أسماء الشّركاء في رقاع .

والثانية : كتابة أجزاء المقسوم في رقاع ، وقد شرط المالكية لإجراء الطريقة الثانية أن تكون الأنصباء متساويةً فإن اختلفت فتجوز في العروض خاصةً .

وقد أجاز كلّ من الشافعية والحنابلة إجراءها في الصّورتين إلا أنّ طريقة كتابة الأسماء أولى عند الشافعية [٩٢] .

٢ ـ آدابها :

أ ـ استحباب الدعاء :

ورد الدعاء بالمأثور في بعض الأحاديث [٩٣] أو مطلق الدعاء ، كما يظهر من بعضها الآخر [٩٤] ، ولا شكّ في رجحانه ، إلا أنّه لا دليل على وجوبه ؛ فإنّ أكثر الروايات خالية منه مع أنّ الكثير من الروايات بصدد شرح الوظيفة العملية للسائل .

فالظاهر من اختلاف النصوص في أصل الدعاء ، وفي خصوصيته ، الحمل على عدم الوجوب [٩٥] ، ولم ينقل عن الأصحاب وجوبه .

كما أنّ الدعاء الوارد كان في مورد كان المطلوب تمييز الحق المتعيّن واقعاً ، كما في قوله : « اللهمّ ربّ السماوات السبع أيّهم كان الحقّ له فأدّه إليه » [٩٦] أو قوله : « اللهمّ أنت الله لا إله إلا أنت عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون فبيّن لنا أمر هذا المولود » [٩٧] فهل يقال رغم ذلك باستحبابه مطلقاً حتى في صورة عدم التعيين واقعاً ؟ !

ذهب الشيخ النراقي إلى ذلك [٩٨] لكن تأمّل آخرون ، نظراً إلى أنّه ظاهر في اختصاص الدعاء بالصورة الأُولى ، إلا أن يقال : إنّ الدعاء ليس دائماً بقصد الإنشاء ، بل بعنوان التأسي ، ولكنه بعيد [٩٩] ؛ إذ هو ظاهر بالإنشاء .

ب ـ اعتبار تفويض الأمر إلى الله تعالى في صحة القرعة :

ويظهر من بعض الروايات اعتبار تفويض الأمر إلى الله تعالى في صحة القرعة ، بمعنى أن يوطّن المقترعون أنفسهم على التسليم لما أمر به الله وإطاعته متى ينكشف لهم ، فلو اتفق ذلك منهم تجربة ، أو من دون التفات إلى الله تعالى بطلب البيان فلا عبرة بذلك (١٠٠) .

فقد جاء في رواية جميل أنّه قال : قال الطيّار لزرارة : ما تقول في المساهمة أليس حقاً ؟ ... قال : فتعال حتى أدعي أنا وأنت شيئاً ثمّ نساهم عليه وننظر هكذا هو ؟ فقال له زرارة : إنّما جاء الحديث بأنّه ليس من قوم فوّضوا أمرهم إلى الله ثمّ اقترعوا إلا خرج سهم المحقّ ، فأمّا على التجارب فلم يوضع على التجارب (١٠١) .

والظاهر أنّه ليس المراد لزوم التوجه إلى الله تعالى وطلب البيان منه ، حتى يكون فيه شائبة العبادية ، بل المراد كون إعمالها لغرض جدّي ومقصود أصلي (١٠٢) .

الجهة الخامسة : المتصدّي لإجراء القرعة

الذي يجري القرعة يحتمل أن يكون أحد أشخاص :

١ـ شخص الإمام عليه السلام فقط .

وهناك روايات يظهر منها اختصاصها بالإمام عليه السلام منها :

أ ـ رواية ثعلبة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سئل عن مولود ليس بذكر ولا أنثى ... قال : « يجلس الإمام ويجلس عنده ناس من المسلمين فيدعون الله ويجال السهام عليه أيّ ميراث يورثه أميراث الذكر أو ميراث الأنثى ؟ فأيّ ذلك خرج عليه ورثه » (١٠٣) .

ب ـ مرسلة حماد عن أحدهما عليهما السلام : « القرعة لا تكون إلا للإمام » [١٠٤] .

جـ ـ رواية يونس ، قال : في رجل له عدّة مماليك فقال : أيّكم علّمني آية من كتاب الله فهو حرّ ، فعلّمه واحد منهم ، ثمّ مات المولى ولم يدر أيّهم الذي علّمه ؟ قال : « يستخرج بالقرعة » قال : « لا يستخرجه إلا الإمام ؛ لأنّ له على القرعة كلاماً ودعاءً لا يعلمه غيره » [١٠٥][١٠٦] .

ولازم هذا الرأي تعطيل القرعة عند عدم حضوره عليه السلام ، وهو خلاف كتب الأصحاب الفقهية المشحونة بالعمل بالقرعة .

٢ ـ الإمام أو نائبه .

الاختصاص بالإمام أو نائبه العام أو الخاص ، وممّن ذهب إليه المحقق النراقي تبعاً في عوائده ، وقد التفت إلى عدم انسجام ذلك مع رواية الشاة الموطوءة ، فقال باستثنائها ؛ لخروجها بالدليل ، قال : « وقد يخرج عنه بدليل دالّ على أنّ الإذن لغيره أيضاً من إجماع أو غيره ، كما في قرعة الشاة المنكوحة ، واقتراع المدرّس لتقديم بعض المتعلّمين ، والزوج للزوجات » [١٠٧] .

٣ ـ التفصيل بين ما إذا كان المورد متعيّناً في الواقع كاشتباه الحرّ بالعبد ، وبين ما إذا لم يكن كذلك ، فالأوّل من وظائف نائب الإمام ، والثاني يقوم به كلّ الناس .

قال المولى النراقي : « إنّ صاحب الوافي من متأخّري المتأخّرين جمع بين ما دلّ على اختصاص القرعة بالإمام وبين ما يدلّ على العموم بحمل الأوّل على ما إذا كان العمل فيما يقرع عليه متعيّناً في الواقع ، والثاني على ما لم يكن متعيّناً وأريد التعيّن بالقرعة ، ثمّ أورد عليه بأنّه جمع بلا شاهد » [١٠٨] .

ويردّه : عدم الدليل على ذلك ، وأنّه مخالف أيضاً لكلمات الأصحاب وفتاواهم ، فهم لا يفرّقون في حالة عدم حضوره عليه السلام فيما له واقع مجهول وما ليس له واقع .

٤ ـ قيام المتشاحّين بالقرعة إلا إذا كان لفضّ الخصومة ، فإنّ القضاء حسب الروايات من شؤون الإمام عليه السلام ، أو الجالس مجلسه ، كالنائب العام ، فتكون القرعة مثل الحلف وإقامة البيّنة من الأُمور التي لها صلة بالقضاء والحكومة بين الشخصين ولا يقوم به إلاّ نبيّ أو وصيّ نبيّ أو شقيّ على ما في الروايات .

وهذا القول هو الأقوى ؛ إذ لو كان مجرى القرعة من قبيل التنازع والخصومة ، فكما أنّ فصلها عن طريق إقامة البيّنة أو الحلف بيد الإمام أو المنصوب من قبله خصوصاً أو عموماً ، فكذلك فصلها عن طريق القرعة ، ولو لم يكن هنا رواية دالّة على اختصاصها به لكفى في ذلك ما دلّ على أنّ الحكومة من شؤون الإمام ، وأمّا إذا لم يكن كذلك ، كما إذا اتفق أرباب الأراضي المشتركة بالتقسيم عن طريق القرعة ، فلا وجه لاختصاصها بالإمام بعد كون ذلك شائعاً بين العقلاء والمسلمين (١٠٩) .

ويؤيّد ذلك : ما في رواية معاوية بن عمّار ، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال : « إذا وطأ رجلان أو ثلاثة جارية في طهر واحد ، فولدت ، فادّعوه جميعاً أقرع الوالي بينهم ، فمن قرع كان الولد ولده » (١١٠) .

نعم ، لو اتّفق المتنازعان على التصالح عن طريق القرعة ، جاز لهما ؛ إذ لا يشترط في التصالح سوى الرضا ، لقوله صلى الله عليه وآله : « الصلح جائز بين المسلمين ، إلا صلحاً أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً » (١١١) .

٥ ـ يجوز لكلّ أحد إجراء القرعة :

فكثير من الروايات مطلقة لا يختص بالإمام أو غيره ، أو وقع التصريح فيها بعنوان (القوم) ، كما يظهر لمن راجع الأحاديث السابقة . وظاهر روايات الشاة الموطوءة أنّ المقرع هو صاحب الشياه قال : « إن عرفها ذبحها وأحرقها ، وإن لم يعرفها قسّمها نصفين » (١١٢) .

كما صرّحت بعض الروايات بأنّ الذي يقوم بالقرعة الإمام عليه السلام أو المقرع ، مثل ما رواه الفضيل ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مولود ليس له ما للرجال ولا له ما للنساء ؟ قال : « يقرع الإمام أو المقرع ، يكتب على سهمٍ عبد الله وعلى سهمٍ أمة الله ثمّ يقول الإمام أو المقرع : اللهمّ ... » (١١٣) .

ولابدّ لهذا الرأي أنّ يفسر الروايات العديدة التي تشير الى اشتراط كون المجري الإمام أو الوالي .

جاء في القواعد الفقهية : « والإنصاف إنّ اختلاف هذه التعابير لا يدلّ على اختلاف في الحكم ، فإنّ غالب موارد جريانها هو موارد التنازع المحتاجة إلى القضاء الشرعي ، ومن المعلوم أنّ أمرها حينئذٍ إلى الإمام عليه السلام أو من هو منصوب من قبله ، عموماً أو خصوصاً من الوالي والقاضي ، من العلماء العدول ورواة أحاديثهم ، فالقرعة في هذه المقامات تكون كإقامة البيّنة والأحلاف لا يعتبر إلا عند من بيده أمر القضاء ، وأمّا في غير هذه المقامات فظاهر إطلاقات الأدلة أنّ أمرها بيد مالك البهيمة في مثل الشاة الموطوءة ، أو من هو منصوب من قبله ، أو بيد الوصي فيما إذا كان الشك في أموال الموصى ، أو كلّ مكلّف لو لم يختص الأمر بشخص خاص » (١١٤) .

الجهة السادسة : حكم القرعة

وهنا مبحثان :

المبحث الأول : حكم إجرائها

يمكن أن يقال بمشروعيتها فيما إذا كان هناك أمر واجب ولازم التعيين ، سواء كان له واقع ثابت مجهول ، أم لا ، ولم يكن طريق آخر للتعيين .

وأمّا في غيره فالقرعة كالعدم ؛ إذ العمل بها إنّما هو من باب أنّه أحد الأطراف المخيّر فيها (١١٥) .

وذهب البعض إلى أنّ في الموارد التي فيها أمر إلزامي بالعمل بالحقّ ، يكون العمل بالقرعة فيها عزيمة ، وإلا فلا يجب العمل بالقرعة .

وبذلك يُعلم أنّ العمل بالقرعة بشخصه ليس موضوعاً لوجوب العمل وعدمه ، بل يتبع موردها في الحقوق التي يجب التحفّظ عليها وعدمها [١١٦] .

المبحث الثاني : حكم العمل طبقها

أ ـ عند الإمامية :

لا إشكال في وجوب العمل بما يستخرج بالقرعة في موارد يجب إجراؤها ؛ فإنّ وجوب إجرائها مقدمة لوجوب العمل بها [١١٧] ؛ لأنّ الإقراع يجعل الخارج بالقرعة محكوماً بحكم شرعي [١١٨] .

نعم ، يجوز التنازل من صاحب الحقّ عن حقّه ، أو التصالح والتراضي على أمر خاص إذا كان من الحقوق ، كتقسيم الأموال ، أو الغنائم وغيرهما ، دون ما إذا كان من سنخ (الأحكام) ، كما في مسألة الولد المتنازع فيه وشبهه ، فلا يجوز ذلك أصلاً ؛ لعدم جواز تغييره بالتراضي والتصالح وشبههما ، كما هو واضح .

وكذلك مسألة الشاة الموطوءة ، فإنّ خروج القرعة على واحدة من الشياه تجعلها بحكم الموطوءة ، لو لم تكن موطوءة واقعاً .

أمّا إذا قلنا بمشروعيتها في موارد لا يجب فيها إجراؤها ، كما في مسألة المتعلمين لغير الواجب ، فكما إنّ إجراءها غير واجب في هذا الموارد ، كذلك العمل بها بعد إجرائها أيضاً غير واجب ، فله العدول عمّا خرج بالقرعة إلى غير إذا لم يكن هناك محذور آخر [١١٩] .

ب ـ عند الجمهور :

ذهب الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أنّ القسمة إذا تمّت عن طريق قاسم من قبل القاضي بالقرعة كانت ملزمةً ، وليس لبعضهم الإباء بعد خروج بعض السّهام .

وعند الحنابلة وهو مقابل الأظهر عند الشافعية أنّه إن كان القاسم مختاراً من جهتهم ، فإن كان عدلاً كان كقاسم الحاكم في لزوم قسمته بالقرعة ، وإن لم يكن عدلاً لم تلزم قسمته إلا بتراضيهما ، والأظهر عند الشافعية أنّه يشترط رضا المتقاسمين بعد خروج القرعة في حالة ما إذا كان القاسم مختاراً من قبلهما ، وهو المعتمد .

وذهبت المالكية إلى أنّ قسمة القرعة يجبر عليها كلّ من الشّركاء الآبين إذا طلبها البعض إن انتفع كلّ من الآبين وغيرهم انتفاعاً تامّاً عرفاً بما يراد له كبيت السّكنى ، ومفهوم الشرط أنّه إذا لم ينتفع كلّ انتفاعاً تامّاً لا يجبر [١٢٠] .

الهوامش

(١) راجع : الوسيط في أُصول الفقه ، الشيخ السبحاني ٢ : ١٧٩ . إرشاد العقول إلى مباحث الأُصول ، الشيخ السبحاني ٢ : ٥٢٤ .

(٢) راجع : الرسائل ، الإمام الخميني ١ : ٣٤٧ .

(٣) راجع : القواعد الفقهية ، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي ١ : ٣٥٣ ـ ٣٥٤ .

(٤) راجع : الوسيط في أصول الفقه ، الشيخ سبحاني ٢ : ١٧٩ .

(٥) راجع : مجمع البحرين ، الطريحي ٤ : ٣٧٧ .

(٦) راجع : مقاييس اللغة ، مادة قرع .

(٧) قواعد الفقه ، محمد عميم الإحسان المجددي البركتي ١ : ٤٢٦ ، دار النشر ، الصدف .

(٨) راجع : مائة قاعدة فقهية ، السيد المصطفوي ، الطبعة الثالثة المنقحة ١٤١٧ ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة .

(٩) عوائد الأيام ، الشيخ النراقي ، العائدة (٦٢) ، في بيان قاعدة القرعة وشرعيتها : ٦٦٨ .

(١٠) معجم ألفاظ الفقه الجعفري ، الدكتور أحمد فتح الله ، ط ١ / ١٩٩٥ م : ٣٣٢ .

(١١) عوائد الأيام ، الشيخ النراقي ، العائدة (٦٢) ، في بيان قاعدة القرعة وشرعيتها : ٦٦٨ .

(١٢) البقرة : ١٩١ .

(١٣) البقرة : ١٩١ .

(١٤) جامع البيان (الطبري) ٢٣ : ١١٧ .

(١٥) صحيح البخاري ٣ : ١٦٣ .

(١٦) الموسوعة الفقهية ٣٣ : ١٣٧ .

(١٧) آل عمران : ٤٤ .

(١٨) مجمع البيان ، الشيخ الطبرسي ٢ : ٢٩٢ ، تحقيق وتعليق : لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت ـ لبنان ١٩٩٥ م .

(١٩) راجع : إرشاد العقول إلى مباحث الأُصول ، الشيخ السبحاني ٢ : ٥٢٦ . القواعد الفقهية ، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي ١ : ٣٢٦ .

(٢٠) راجع : القواعد الفقهية ، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي ١ : ٣٢٦ .

(٢١) راجع : القواعد الفقهية ، السيد محمد الشيرازي ، الفصل الثاني ، قاعدة القرعة .

(٢٢) راجع : مائة قاعدة فقهية ، السيد المصطفوي : ١٩٢ .

(٢٣) الصافّات : ١٣٩ ـ ١٤١ .

(٢٤) راجع : إرشاد العقول إلى مباحث الأُصول ، الشيخ جعفر السبحاني ٢ : ٥٢٧ .

(٢٥) مجمع البيان ، الشيخ الطبرسي ٨ : ٣٣٢ .

(٢٦) راجع : إرشاد العقول إلى مباحث الأُصول ، الشيخ السبحاني ٢ : ٥٢٧ .

(٢٧) راجع : إرشاد العقول إلى مباحث الأُصول ، الشيخ السبحاني ٢ : ٥٢٥ . القواعد الفقهية ، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي ١ : ٣٢٦ .

(٢٨) راجع : قاعدة القرعة ، الشيخ حسين الكريمي القمي : ٤٣ ، الباب الثاني الخاص بقاعدة القرعة للشيخ محمد الفاضل اللنكراني .

(٢٩) راجع : القضاء في الفقه الإسلامي ، السيد كاظم الحائري : ٧٧٨ ، مجمع الفكر الإسلامي ١٤١٥ هـ .

(٣٠) المصدر السابق .

(٣١) راجع : الوسيط في أصول الفقه ، الشيخ السبحاني ٢ : ١٨٠ .

(٣٢) الوسائل ١٨ : ١٨٩ ب ١٣ من أبواب كيفية الحكم ح ١١ .

(٣٣) المصدر السابق .

(٣٤) رجال الكشي : ٢٨٠ ـ ٢٨١ ، طبع بمبيء .

(٣٥) أُنظر : دروس تمهيدية في القواعد الفقهية ، الشيخ محمد باقر الايرواني ٢ : ١٦ ، مؤسسة الفقه للطباعة والنشر .

(٣٦) أُنظر : مستدرك الوسائل ١٧ : ٣٧٣ ـ ٣٧٤ ، ب ١١ من أبواب كيفية الحكم ، ح ١ ، ٢ . الوسائل ١٨ : ١٨٨ ، ب ١٣ من أبواب كيفية الحكم ، ح ٦ . روضة المتقين، الشيخ محمد تقي المجلسي ٦ : ٢١٥. تذكرة الفقهاء ، العلامة الحلي ، كتاب اللقطة ٢ : ٢٧٩ ، الطبعة الحجرية . عوالي اللآلي، ابن أبي جمهور الأحسائي ٢ : ١١٢ ، تحقيق : مجتبى العراقي ، ط ١ ، ١٩٨٣ م ـ قم . صحيح البخاري ٣ : ١٨٢ ، كتاب الشهادات ، ب ٣٠ .

(٣٧) الكافي ، الشيخ الكليني ٥ : ٤٩١ ، تصحيح وتعليق : علي أكبر الغفاري ، ط ٣ ، دار الكتب الإسلامية ـ طهران . وأُنظر : من لا يحضره الفقيه ، الشيخ الصدوق ٣ : ٩٢ ، باب الحكم بالقرعة ، ح ٣٣٩١ . وسائل الشيعة ١٨ : ١٩٠ ، ب ١٣ من كيفية الحكم وأحكام الدعاوى ، ح ١٣ .

(٣٨) وسائل الشيعة ١٨ : ١٨٧ ، ب ١٣ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، ح ١ ، وأُنظر : الأحاديث : ٥ ، ٦ ، ١٤ .

(٣٩) المصدر السابق : ح ٢ . وأُنظر : الوسائل ١٦ : ٦٥ ، ب ٦٥ من أبواب العتق ، الحديث ١ و ٢ . ولاحظ : سنن الترمذي ٣ : ٦٤٠ ، ومسند أحمد ٤ : ٤٢٦ . وسنن ابن ماجة ٢ : ٥٩ .

(٤٠) وسائل الشيعة ١٧ : ٥٩٢ ، ب ٤ من ميراث الغرقى و ... ، ح ١ (مع تفاوت يسير في المتن) ، وأُنظر : ح ٤ من نفس الباب . وراجع : ١٨ : ١٨٩ ، ب ١٣ من كيفية الحكم وأحكام الدعوى ، باب ١٣ ، ح ٨ .

(٤١) المصدر السابق ١٦ : ٣٥٨ ، ب ٣٠ من الأطعمة المحرمة ، ح ١ . والرواية واردة على خلاف القاعدة المقتضية للاجتناب عن الجميع ، ولعلّ الاكتفاء بالقرعة لأجل أنّ ترك الجميع مستلزم للضرر الهائل ، وعلى ذلك فقد يقال : إنّ الرواية مختصة بمواردها لا تتعدى عنها إلى غيرها . وأُنظر : مستدرك الوسائل ١٧ : ٣٧٤ ، ب ١١ من أبواب كيفية الحكم ، ح ٤ .

(٤٢) الوسائل ١٨ : ١٩٢ ، ب ١٣ من كيفية الحكم ، ح ٢٢ .

(٤٣) المصدر السابق : ١٨٣ ، ب ١٢ من كيفية الحكم ، ح ٦ .

(٤٤) المصدر السابق : ح ١١ .

(٤٥) راجع : قاعدة القرعة ،الشيخ حسين الكريمي القمي : ٥٢ ، الباب الثاني الخاص بقاعدة القرعة للشيخ محمد الفاضل اللنكراني .

(٤٦) المبسوط ، الشيخ الطوسي ٨ : ٣٠٦ .

(٤٧) راجع : القواعد الفقهية ، السيد محمد الشيرازي ، الفصل الثاني ، قاعدة القرعة .

(٤٨) راجع : السرائر ، ابن ادريس الحلي ٢ : ١٧٣ .

(٤٩) راجع : عوائد الأيام ، المحقق النراقي ، عائدة (٦٢) : ٦٥٣ ، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي ، ١٤١٧هـ .

(٥٠) راجع : قاعدة القرعة ، الشيخ حسين الكريمي القمي : ٥٣ ، الباب الثاني الخاص بقاعدة القرعة للشيخ محمد الفاضل اللنكراني .

(٥١) راجع : إرشاد العقول إلى مباحث الأُصول ، الشيخ جعفر السبحاني ٢ : ٥٢٥ .

(٥٢) القواعد والفوائد ، الشهيد الأول ، ٢ : ١٨٣ .

(٥٣) العناوين الفقهية ، السيد مير عبد الفتاح الحسيني المراغي ١ : ٣٥٩ ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة ، ١٤١٧هـ .

(٥٤) قد عدّ السيد البجنوردي القول بشمول القاعدة للشبهات البدوية الحكمية من المضحكات . انظر : القواعد الفقهية السيد محمد حسن البجنوردي ١ : ٦٥ ، تحقيق مهدي المهريزي ـ محمد حسين الدرايتي ، مطبعة الهادي ١٤١٩ هـ .

(٥٥) فوائد الأصول ، الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني ٤ : ٦٧٨ . تحقيق : الشيخ رحمة الله الأراكي ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة ١٤٠٩هـ .

(٥٦) كفاية الأصول ، الشيخ محمد كاظم الخراساني ٢ : ٤٩٣ ـ ٤٩٤ .

(٥٧) القواعد الفقهية ، السيد ميرزا حسن الموسوي البجنوردي ١ : ٦٧ ، تحقيق : محمد حسين الدرايتي ـ مهدي المهريزي ، نشر الهادي ، الطبعة الأولى : ١٤١٩ هـ .

(٥٨) مصباح الأُصول ، البهسودي ، تقريرات بحث السيد الخوئي ٣ : ٣٤٣ .

(٥٩) الوسائل ٢٧ : ٢٦٠ ، ب ١٣ من كيفية الحكم ، ح ١٩ .

(٦٠) الوسائل ٢٤ : ١٦٩ ، ب ٣٠ من الأطعمة و الأشربة ، ح ١ .

(٦١) القواعد الفقهية ، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي ١ : ٣٥٩ .

(٦٢) راجع : الرسائل ، الإمام الخميني ١ : ٣٥٠ ، مع تذييلات لمجتبى الطهراني ، مؤسسة اسماعيليان ـ للطباعة والنشر والتوزيع ١٣٨٥ هـ . إرشاد العقول إلى مباحث الأُصول ، الشيخ السبحاني ٢ : ٥٢٥ .

(٦٣) الرسائل ، الإمام الخميني ١ : ٣٤٧ ، مع تذييلات لمجتبى الطهراني .

(٦٤) راجع : الوسيط في أُصول الفقه ، الشيخ السبحاني ٢ : ١٨٠ .

(٦٥) راجع : جواهر الكلام ، الشيخ محمد حسن النجفي ٣٦ : ٢٨٥ ، تصحيح وتحقيق وتعليق : محمود القوچاني ، الطبعة الثالثة ، دار الكتب الإسلامية ـ طهران .

(٦٦) دروس تمهيدية في القواعد الفقهية ، الشيخ محمد باقر الإيرواني ٢ : ٢٠ ، مؤسسة الفقه للطباعة والنشر .

(٦٧) راجع : مستمسك العروة الوثقى ، السيد محسن الحكيم ١٤ : ١٠٤ ، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي ـ قم ـ إيران ، ١٤٠٤ هـ .

(٦٨) دروس تمهيدية في القواعد الفقهية ، الشيخ محمد باقر الإيرواني ٢ : ١٩ .

(٦٩) فرائد الأُصول ، الشيخ الأنصاري ٣ : ٣٨٥ .

(٧٠) القواعد الفقهية ، الشيخ مكارم الشيرازي ١ : ٣٦٢ .

(٧١) راجع : قاعدة القرعة ، القواعد الفقهية ، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي ١ : ٣٦٣ .

(٧٢) القواعد الفقهية ، السيد حسن الموسوي البجنوردي ١ : ٦٨ ، تحقيق : محمد حسين الدرايتي ـ مهدي المهريزي ، نشر الهادي ، ط ١ ، ١٤١٩ هـ .

(٧٣) دروس تمهيدية في القواعد الفقهية ، محمد باقر الإيرواني ٢ : ٢١ ، مؤسسة الفقه للطباعة والنشر .

(٧٤) راجع : إرشاد العقول إلى مباحث الأصول ، الشيخ السبحاني ٢ : ٥٤٣ . وأيضا قاعدة القرعة ، الشيخ حسين الكريمي القمي : ٦١ ، الباب الثاني الخاص بقاعدة القرعة للشيخ محمد الفاضل اللنكراني .

وقال المراغي : « **إن قلت** : ظاهر ما ورد في الأخبار أنّه « ما من قوم فوضوا أمرهم إلى الله ثمّ أقرعوا إلا خرج سهم المحقّ » كون ذلك معيناً في الواقع ؛ إذ لا يصدق المحق إلا بذلك . **قلت** : أولاً : أنّ المحقّ من اختاره الله لذلك وجعل له الحقّ ، وذلك يوجد في المشتبه واقعاً ، كما في المتزاحمين في مباح ونظائره ، ويكون معنى المحقّ هنا أولويته في الواقع على هذا الأمر ، والكاشف عن هذه الأولوية خروج القرعة واستحالة الترجيح بلا مرجح على الله تعالى ... » . العناوين ١ : ٣٦٣ .

(٧٥) المصدر السابق .

(٧٦) راجع : قاعدة القرعة ، الشيخ حسين الكريمي القمي : ٦٢ ، الباب الثاني الخاص بقاعدة القرعة للشيخ محمد الفاضل اللنكراني .

(٧٧) الوسائل ٢١ : ١٧٢ ، ب ٥٧ من نكاح المتعة ، ح ٤ .

(٧٨) راجع : القواعد الفقهية ، السيد حسن الموسوي البجنوردي ١ : ٦٩ ـ ٧٠ ، تحقيق : محمد حسين الدرايتي ـ مهدي المهريزي ، نشر الهادي ، ط ١ ، ١٤١٩ هـ . وأُنظر : القواعد الفقهية : مكارم الشيرازي .

(٧٩) راجع : القواعد الفقهية ، السيد حسن الموسوي البجنوردي ١ : ٦٩ ـ ٧٠ ، تحقيق : محمد حسين الدرايتي ـ مهدي المهريزي ، نشر الهادي ، ط ١ ، ١٤١٩ هـ .

(٨٠) راجع : قاعدة القرعة ،الشيخ حسين الكريمي القمي ، الهامش : ٦٤ .

(٨١) راجع : المصدر السابق : ٦٥ .

(٨٢) راجع : القواعد الفقهية ، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي ١ : ٣٦٥ .

(٨٣) المصدر السابق .

(٨٤) راجع : قاعدة القرعة ،الشيخ حسين الكريمي القمي : ٦٥ ، الباب الثاني الخاص بقاعدة القرعة للشيخ محمد الفاضل اللنكراني .

(٨٥) راجع : قاعدة القرعة ، القواعد الفقهية ، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي ١ : ٣٦٥ .

(٨٦) المصدر السابق .

(٨٧) الأمان من أخطار الأسفار ، السيد ابن طاووس : ٩٤ ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم المشرفة .

(٨٨) العناوين الفقهية ، السيد مير عبد الفتاح الحسيني المراغي ١ : ٣٥٩ ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة ، ١٤١٧ هـ .

(٨٩) انظر القواعد والفوائد ٢ : ٢٣ ، ١٨٣ . عناوين الأصول للمراغي : ١٢٠ . عوائد الأيام ، الشيخ النراقي ، العائدة (٦٢) ، البحث السادس في بيان كيفية القرعة .

(٩٠) عوائد الأيام ، الشيخ النراقي ، العائدة (٦٢) ، البحث السادس في بيان كيفية القرعة : ٦٦٩ .

(٩١) القواعد الفقهية ، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي ١ : ٣٧٠ .

(٩٢) الموسوعة الفقهية الكويتية ٣٣ : ١٣٨ .

(٩٣) الوسائل ١٧ : ٥٧٩ ، الباب ٤ من أبواب ميراث الخنثى ، ح ١ و ٢ .

(٩٤) المصدر السابق : ٥٨٠ ، ب ٤ من أبواب ميراث الخنثى ، ح ٢ ، وروايات أُخرى من هذا الباب .

(٩٥) أُنظر : قاعدة القرعة ،الشيخ حسين الكريمي القمي : ٧٤ ، الباب الثاني الخاص بقاعدة القرعة للشيخ محمد الفاضل اللنكراني .

(٩٦) الوارد في رواية البصري في باب تعارض البينتين المتساويتين ، الوسائل ١٨ : ١٨٣ ب ١٢ من أبواب كيفية الحكم ، ح ٥ .

(٩٧) الوارد في رواية (الفضيل) في باب ميراث الخنثى ، المصدر السابق ١٧ : ٥٧٩ ، الباب ٤ من أبواب ميراث الخنثى ، ح ١ و ٢ .

(٩٨) انظر : عوائد الأيام ، الشيخ النراقي ، العائدة (٦٢) ، البحث السادس في بيان كيفية القرعة : ٦٦٩ .

(٩٩) راجع : القواعد الفقهية ، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي ١ : ٣٧١ .

(١٠٠) أُنظر : قاعدة القرعة ، الشيخ حسين الكريمي القمي : ٧٢ ، الباب الثاني الخاص بقاعدة القرعة للشيخ محمد الفاضل اللنكراني .

(١٠١) الوسائل ١٨ : ١٨٨ ب ١٣ من أبواب كيفية الحكم ح ٤ .

(١٠٢) أُنظر : قاعدة القرعة ، الشيخ حسين الكريمي القمي : ٧٣ ، الباب الثاني الخاص بقاعدة القرعة للشيخ محمد الفاضل اللنكراني .

(١٠٣) الوسائل ٢٦ : ٢٩٤ ، ب ٤ من الفرائض والمواريث ، ح ٣ .

(١٠٤) الوسائل ٢٧ : ٢٥٩ ، ب ١٣ من كيفية الحكم ، ح ٩ .

(١٠٥) الوسائل ٢٣ : ٦١ ، ب ٣٤ من العتق ، ح ١ .

(١٠٦) لابد من ملاحظة أنّ الدعاء المذكور في الروايات دعاء مأثور في رواية (فضيل بن يسار) يقرأها الإمام أو المقرع ، كما صرّح به فيها . وهو ليس بدعاء خاص .

(١٠٧) أُنظر : عوائد الأيام ، الشيخ النراقي ، العائدة (٦٢) ، البحث السادس في بيان كيفية القرعة : ٦٥٧ .

(١٠٨) أُنظر : المصدر السابق : ٦٥٨ .

(١٠٩) راجع : إرشاد العقول إلى مباحث الأُصول ، الشيخ جعفر السبحاني ٢ : ٥٤٤ .

(١١٠) الوسائل ٢١ : ١٧١ ، ب ٥٧ من نكاح المتعة ، ح ١ .

(١١١) الوسائل ١٣ : ١٦٤ ، ب ٣ من أبواب الصلح ، ح ٢ .

(١١٢) راجع : القواعد الفقهية ، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي ١ : ٣٦٧ .

(١١٣) الوسائل ١٧ : ٥٧٩ ، الباب ٤ من أبواب ميراث الخنثى ، ح ١ و ٢ .

(١١٤) راجع : القواعد الفقهية ، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي ١ : ٣٦٧ .

(١١٥) راجع : المصدر السابق : ٣٧٣ .

(١١٦) راجع : إرشاد العقول إلى مباحث الأصول ، الشيخ جعفر السبحاني ٢ : ٥٤٨ .

(١١٧) راجع : قاعدة القرعة ، القواعد الفقهية ، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي ١ : ٣٧٤ .

(١١٨) راجع : إرشاد العقول إلى مباحث الأصول ، الشيخ جعفر السبحاني ٢ : ٥٤٩ .

(١١٩) راجع : قاعدة القرعة ، القواعد الفقهية ، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي ١ : ٣٧٤ .

(١٢٠) الموسوعة الفقهية الكويتية ٣٣ : ١٣٩ .

إشكاليات على المنهج الحديثي والرجالي عند الإماميّة

ـ مطالعة ونقد ـ

القسم الأول

□ الاستاذ الشيخ حيدر حب الله

تناولت هذه الدراسة عرض ومناقشة الاشكاليات الموجهة على منهج الإمامية في علمي الرجال والحديث . . وقد تم ذلك في محورين . . تناول الباحث في هذا القسم بيان المحور الأول الذي تضمن عرض الاشكاليات وقسماً من المحور الثاني الذي اختص بمناقشة الاشكاليات وردّها . .

مقدّمة :

ظل الحديث الشريف محلاً للدراسة والنقاش المنهجي بين علماء الإسلام على الدوام ، وقد تعدّدت الاتجاهات فيه بين التشدّد في قبول الحديث والتسامح في التعامل معه ، وهو أمرٌ طبيعي طالما كان الحديث مسألة شائكة تحتاج للغوص في التاريخ والوثائق والأحاديث .

وفي الفترة الأخيرة ، لوحظ تسليط الضوء على الحديث الشريف عند الإماميّة ،

ولا سيما من جانب بعض التيارات السلفيّة التي ترى أنّ الحديث عند الشيعة لا يمكن الاعتماد عليه إطلاقاً ، وأنّه ينبغي حذفه من منظومة التراث الإسلامي كلّه ؛ لأنّ عليه علامات استفهام كبيرة جداً .

ومن أهم تلك الإشكاليات ما اعتبروه أزمةً في المنهج الحديثي والرجالي عند الإمامية ، وحيث يعاني المنهج من مأزق كبير وفشل ذريع فمن الطبيعي أن لا ينتج سوى أحاديث غير موثوقة ولا يصحّ الاعتماد عليها .

بدورنا حاولنا في هذه الدراسة المتواضعة أن نجمع متناثر كلمات نقّاد الحديث في حقّ التراث الحديثي الإمامي ، سواء ممّا كتبوه ولو على صفحات الشبكة العنكبوتية أو أعلنوه شفوياً في المحاضرات والبرامج المبثوثة عبر الفضائيات في الفترة الأخيرة .

وليس هدفنا الدخول في سجال مذهبي ندعوا الجميع إلى تركه اليوم حفاظاً على وحدة الأُمّة ، وإنما ندرس الموضوع من زاوية حديثية صرفة بقطع النظر عن الجانب المذهبي أو الانحياز الطائفي .

ويتمركز البحث في هذه الدراسة في محورين :

المحور الأول : عرض الإشكاليات

يقول النقّاد هنا بأنّه يظهر من دراسة علم الحديث والرجال عند الإماميّة أنّهم لا يملكون منهجاً يقوم على معايير النقد السندي والمتني ، وأنّهم يفتقدون لأبسط قواعد العلوم الحديثية والرجاليّة ، وذلك لمجموعة أُمور أهمّها :

الأمر الأوّل : فقدان المنهج الحديثي والسندي في التصحيح والتضعيف ، وذلك :

أ ـ إنّهم يصحّحون أسانيد لم يوثق رجالها ولم يعدّلوا ، فالكثير من أحاديثهم حكموا بصحّتها رغم أنّ في أسانيدها أشخاص لم يُذكروا بمدحٍ ولا قدح ولا ذمّ ، وكذلك قد يضعّفون روايات وثقوا رجالها في كتبهم .

يقول الشيخ البهائي (١٠٣١ هـ) : « قد يدخل في أسانيد بعض الأحاديث من ليس له ذكرٌ في كتب الجرح والتعديل بمدح ولا قدح ، غير أنّ أعاظم علمائنا المتقدّمين ـ قدّس الله أرواحهم ـ قد اعتنوا بشأنه ، وأكثروا الرواية عنه ، وأعيان مشايخنا المتأخرين طاب ثراهم قد حكموا بصحّة رواياتٍ هو في سندها ... فهؤلاء وأمثالهم من مشايخ الأصحاب لنا ظنّ بحسن حالهم وعدالتهم ، وقد عددت حديثهم في الحبل المتين وفي هذا الكتاب (في) الصحيح ، جرياً على منوال مشايخنا المتأخرين ، ونرجوا من الله سبحانه أن يكون اعتقادنا فيهم مطابقاً للواقع »[١] .

ولو راجعنا بعض الأسماء التي لم يوثقوها مع تصحيحهم رواياتها لرأينا رموزاً كبيرة وقعت في أسانيد عدد وافر من الأحاديث عندهم ، مثل أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد ، وأحمد بن يحيى العطار ، وعلي بن أبي جيد الذي أكثر الشيخ الطوسي من الرواية عنه وعن عشرات آخرين هذا حالهم وقعوا في الطرق إلى الأحاديث أو إلى الكتب والمصنّفات والأُصول الحديثية الأولى عند الإماميّة .

ب ـ وقال الشهيد الثاني (٩٦٥ هـ) : « واختلفوا في العمل بالحسن ، فمنهم من عمل به مطلقاً كالصحيح ، وهو الشيخ ﷺ ، على ما يظهر من عمله ، وكلّ من اكتفى في العدالة بظاهر الإسلام ، ولم يشترط ظهورها . ومنهم من ردّه مطلقاً ، وهم الأكثرون ، حيث اشترطوا في قبول الرواية : الإيمان والعدالة ، كما قطع به العلامة في كتبه الأُصولية ، وغيره . والعجب ، أنّ الشيخ ﷺ اشترط ذلك أيضاً

في كتب الأُصول ، ووقع له في الحديث وكتب الفروع الغرائب ، فتارةً يعمل بالخبر الضعيف مطلقاً ، حتى أنّه يخصّص به أخباراً كثيرة صحيحة ، حيث تعارضه بإطلاقها ، وتارةً يصرّح بردّ الحديث لضعفه ، وأُخرى يردّ الصحيح ، معلّلاً بأنه خبر واحد ، لا يوجب علماً ولا عملاً ، كما هي عبارة المرتضى . وفصّل آخرون في الحسن ، كالمحقّق في المعتبر ، والشهيد في الذكرى ، فقبلوا الحسن بل الموثق ، وربما ترقوا إلى الضعيف أيضاً ، إذا كان العمل بمضمونه مشتهراً بين الأصحاب ، حتى قدّموه حينئذٍ على الخبر الصحيح ، حيث لا يكون العمل بمضمونه مشتهراً » [٢] .

فإذا كان الشيخ الطوسي شيخ الطائفة لا يقف عند قواعد الحديث فيردّ الصحيح ويقبل الضعيف ، وإذا كان الخبر الصحيح يترك لإعراض الأصحاب ويؤخذ بالضعيف لعملهم فما فائدة علم الحديث إذاً ؟ ! وهل له قيمة عندهم في الحقيقة ؟ ! وهل تقوم الروايات واعتبارها عندهم على معايير علم النقد السندي ؟ ! هذا كلّه يكشف مجدّداً عن عدم وجود ضوابط حاسمة لديهم في هذا المجال .

ج ـ قول الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه بأنّه لا يذكر في الكتاب إلا ما يفتي به بينه وبين ربّه : « ولم أقصد فيه قصد المصنّفين في إيراد جميع ما رووه ، بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به وأحكم بصحّته ، وأعتقد فيه أنه حجّة فيما بيني وبين ربي » [٣] ، ثمّ يذكر لنا ما يزيد على الألفي رواية كلّها مرسلات . فهذا شاهد على أنّه لا تقوم التصحيحات على معايير علم الحديث أو غيره .

إنّ هذا الوضع يثير قلقاً حقيقيّاً حول إمكانيّة الوثوق بتقييمات الإمامية للأحاديث ومديات خبرتهم في توثيقها وتصحيحها وتضعيفها ، الأمر الذي يضع مجمل جهودهم الحديثية في موقع الشك والريب ، ويفقدنا الوثوق بها والاطمئنان ، بل إنّ طريقتهم في التوثيق تعتمد على مدى انسجام الحديث مع أُصولهم

ومعتقداتهم وما يقوله أكثرهم لا على النقد السندي ؛ ولهذا تجدهم يرفضون بعض الأحاديث لأنّها لا تنسجم مع الأُصول أو لأنّها توافق أهل السنّة بغض النظر عن السند والمتن وعدالة الرواة .

الأمر الثاني : ضعف منجزاتهم وموروثهم الرجالي في الجرح والتعديل ، وذلك :

أ ـ تأخّرهم الشديد في التصنيف والبحث في علم الرجال ، فلم يكن للشيعة كتاب في أحوال الرجال حتى ألّف أبو عمرو الكشي في المائة الرابعة كتاباً لهم في ذلك ، وهو كتاب غاية في الاختصار ، عندما نقيسه بالموسوعات الرجاليّة الكبيرة عند أهل السنّة ، لا بل قد أورد فيه أخباراً متعارضة كثيرة في الجرح والتعديل ، بل لو جمعنا كلّ أصولهم الرجالية الأولى التي يذكرونها : (رجال الكشي ، ورجال الطوسي ، وفهرست الطوسي ، وفهرست النجاشي ، وطبقات البرقي ، ورجال ابن الغضائري ، ورسالة أبي غالب الزراري) ، مع مشيختي الطوسي والصدوق ، لما بلغت عشر معشار ما هو موجود عند أهل السنّة في تلك القرون نفسها ، من كتاب الجرح والتعديل للرازي ، وكتب ابن حبان البستي وكتب البخاري وابن سعد وغيرها العشرات في هذا المجال ، وهذا يؤكّد أنّ الإماميّة لم يكن لها باعٌ أساساً في مجال الحديث والرجال حتى يوثق بما تقدّمه لنا من موروث حديثي منسوب إلى النبي ﷺ أو أهل بيته عليهم السلام .

ب ـ كما أنّ المتتبع لأخبار رجالهم يجد أنّه كثيراً ما يقعُ غلطٌ واشتباه في أسماء الرجال أو آبائهم أو كناهم أو ألقابهم ، ممّا يكشف عن ضعف شديد عندهم ـ منذ البدايات ـ في الاشتغال على القضايا الرجاليّة والسنديّة ، حتى ألّف العلامة الحلي بهذا الصدد كتاباً خاصّاً أسماه (إيضاح الاشتباه في أسماء الرواة) ، مضافاً إلى عدم ذكرهم تاريخ الوفيات .

ج ـ ويؤكّد حركة الفوضى والاضطراب في علم الجرح والتعديل عندهم أنّ هذا العلم مليء بالتناقضات والاختلافات ، يقول الفيض الكاشاني (١٠٩١ هـ) : « ... إنّ في الجرح والتعديل وشرائطهما اختلافات وتناقضات واشتباهات لا يكاد ترتفع بما تطمئنّ إليه النفوس كما لا يخفى على الخبير بها ، فالأولى الوقوف على طريقة القدماء وعدم الاعتناء بهذا الاصطلاح المستحدث رأساً وقطعاً ، والخروج عن هذه المضايق » [٤] ، وقريب من هذا الكلام عن تناقضات الجرح والتعديل ذكره المحدّث البحراني [٥] .

بل الملاحظ أنّ علماء الرجال أنفسهم عندهم يخالفون أنفسهم ويناقضونها ، فمرّةً يوثقون شخصاً وأُخرى يضعّفونه ، بل نجد الشيخ الطوسي وثق بعض الرواة في كتبه ثم ذكر رواياتهم في التهذيب والاستبصار ممّا يدلّ على التهافت والتناقض .

د ـ وعندما يرجعون إلى نصوص أئمتهم حول الرواة ، كما جاءت في رجال الكشي ، ويلاحظون الروايات الذامّة لكبار الرواة والروايات المادحة لهم يحلّون هذا التناقض بنظرية الخوف والتقيّة ، فيحملون الذمّ على التقيّة ، دون أن يكون لديهم أيّ دليل يثبت ذلك منطقيّاً سوى الترجيحات الظنيّة الافتراضيّة .

هـ ـ ولو تغاضينا عن هذا كلّه ، لرأينا أنّ تقييم كتب الرجال عندهم يوقعنا في مشكلة ، فكتاب الكشي نفسه مليء بالأغلاط ، حيث يقول عنه الشيخ النجاشي : « محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي أبو عمرو ، كان ثقةً ، عيناً ، وروى عن الضعفاء كثيراً ، وصحب العياشي ، وأخذ عنه وتخرّج عليه وفي داره التي كانت مرتعاً للشيعة وأهل العلم . له كتاب الرجال كثير العلم ، وفيه أغلاط كثيرة » [٦] .

كما أنّ كتاب النجاشي نفسه ـ والذي هو عمدة كتب الرجال عندهم ـ لم يسلم من التزوير ، فالنجاشي مات عام (٤٥٠ هـ) ، بينما نجد في كتابه اليوم النصّ

التالي : (محمد بن الحسن بن حمزة الجعفري أبو يعلى خليفة الشيخ أبي عبد الله بن النعمان والجالس مجلسه ، متكلم ، فقيه ... مات ﷺ [في] يوم السبت ، سادس شهر رمضان ، سنة ثلاث وستين وأربع مائة ، ودفن في داره) [٧] ، فكيف أرّخ وفاته بعد وفاته بثلاث عشرة سنة ؟ ! بهذا لا تكون هناك قيمة لكتبهم الرجاليّة ، ولو قال شخص بأنّ هذا من خطأ النسّاخ أجبناه لماذا إذاً لم يغيّروا هذا الخطأ بعد مرور السنين إلى يومنا هذا ولم يشيروا إليه ؟ !

و ـ وفي خطوة لعلّها الأخطر في حقّ علم الرجال الشيعي ، يذهب الشيخ آصف محسني الإمامي إلى أنّ تعديلات علماء الرجال الإماميّة إمّا حسية أو اجتهادية ، وعلى الأوّل فتكون مرسلة ، وأمّا على الثاني فهي مجرّد ظنون وقرائن احتماليّة لا أكثر [٨] ، ومع هذا كيف يمكننا أن نأخذ بتقييماتهم للرواة حتى نأخذ برواياتهم ؟ !

ز ـ هذا كلّه فضلاً عن إشكال الكثيرين منهم اليوم ـ ومنهم السيد الخوئي ـ في قيمة توثيقات وتضعيفات المتأخّرين من علماء الرجال منهم .

الأمر الثالث : فقدانهم أُصول علم الدراية والصناعة الحديثية ، وذلك :

أ ـ لم يعرف الشيعة الإماميّة في عصر تبلور الحديث الإمامي شيئاً عن الدراية ولم يكن لهم تأليف في أصول الحديث وعلومه ، بل ظلّ معدوماً تماماً حتى ظهر الشيخ زين الدين العاملي الملقّب بالشهيد الثاني (٩٦٥ هـ) ، باعتراف علماء الإماميّة أنفسهم [٩] ، وهذا يعني أنّ موروثهم الحديثي خلال تسعة قرون كان خالياً من أيّ منهج في أصول الحديث والصناعة الحديثية وإلا لظهرت معالمه قبل ذلك .

ب ـ إنّ ما يعزّز ذلك هو أنّ تقسيم الشيعة للحديث إلى صحيح وحسن وموثق وضعيف لم يُعرف إلا في القرن السابع الهجري مع العلامة الحلي (٧٢٥ هـ)

أو شيخه أحمد بن طاووس (٦٧٣ هـ) ، كما يذكر ذلك غير واحد من علماء الشيعة ، ورغم أنّ عبارة بعضهم صريحة وقاطعة في أنّ ابن طاووس أوّل من أسّس هذا التنويع الرباعي للحديث [١٠] ، وعبارات بعض آخر صريحة في أنّه تلميذه العلامة الحلي [١١] ، وكلمات فريق ثالث متأرجحة بين أن يكون هو مؤسّس هذا التنويع أو تلميذه العلامة الحلّي نفسه [١٢] ، إلا أنّ الجميع متفقٌ على أنّ هذا التنويع الرباعي ـ بما يحمله من ذهنية حديثية وإسنادية ـ لم يُعرف قبل القرن السابع الهجري .

ج ـ ذكر المحدّث النوري وغيره أنّ ابن طاووس هو « أوّل من نظر في الرجال ، وتعرّض لكلمات أربابها في الجرح والتعديل ، وما فيها من التعارض ، وكيفية الجمع في بعضها ، وردّ بعضها وقبول الأخرى في بعضها ، وفتح هذا الباب لمن تلاه من الأصحاب ، وكلّما أطلق في مباحث الفقه والرجال ابن طاووس فهو المراد منه) [١٣] ، ونحوه كلام الشيخ عباس القمّي (١٣٥٩ هـ) في كتاب : فوائد الرضويّة [١٤] ، وهذا يدلّ على أنّ الإماميّة لم يسبق أن اشتغلوا أساساً قبل القرن السابع الهجري بالنقد والتمحيص في علم الرجال والجرح والتعديل ، فكيف يمكن البناء على اعتبار أحاديثهم وأسانيدهم وتقييماتهم للرواة وللنصوص ؟ !

د ـ والذي يؤكّد مجمل ما قلناه : أنّه قد وقعت في هذا المجال حربٌ عنيفة بين الأُصوليين والإخباريين ، حيث رفض الإخباريون الترحيب بعلم الرجال والجرح والتعديل والحديث والدراية بحجّة أنّ هذه العلوم علومٌ سنيّة وليست شيعيّة ، وشهد القرنان الحادي عشر والثاني عشر جدلاً كبيراً في هذا الموضوع ، حيث شنّت الحملات النقديّة من قبل الإخباريين على العلامة الحلي وشيخه أحمد بن طاووس ، وكذلك على تلامذة مدرسة العلامة فيما بعد ، وصولاً إلى القرن العاشر الهجري ، وقد فصّلتُ في كتابي (نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي) صورة المشهد الخلافي حول هذه الموضوعات وغيرها بين الإخباريين

والأصوليين ، فليراجع [١٥] . وهذا يفيد أنّ هذه العلوم لم تكن من صلب الموروث الفكري عند الإماميّة ؛ ولهذا اختلفوا أنفسهم في أنّها شيعيّة أو سنيّة .

هـ ـ ولو غصنا أكثر في تحليل الأسباب التي دفعت العلامة الحلي وابن طاووس لاستخدام هذا المنهج ، لنرى هل استخدموه نتيجة تطوّر الحديث عندهم أم لا ، فسنصل إلى نتيجة تقول بأنّ ذلك لم يكن استدعاءً طبيعياً لتطوّر علم الحديث والرجال عند الإماميّة ، بل له أسبابه السياسية والمذهبية في هذا السياق ، فمن الملاحظ أنّ هذا العلم ظهر عند الشيعة موافقاً لحملة الشيخ ابن تيمية الحراني (٧٢٨ هـ) في التشنيع على الشيعة في كونهم ليست لديهم كتب في أحوال الرجال ؛ ولهذا يقول محمد أمين الاسترآبادي (١٠٣١ هـ) : « من تأمّل فيما ذكره المحقّق الحلّي في أوائل كتاب المعتبر ، وفي كتاب الأصول في مبحث العمل بخبر الواحد ، وفي فهرستي الشيخ والنجاشي ، وفيما ذكر رئيس الطائفة في مبحث العمل بخبر الواحد من كتاب العدّة ، وما ذكره في آخر كتابي الأخبار وغيرها بعين الاعتبار والاختبار يقطع بأنّ أحاديث الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المتداولة في زماننا مكتوبة من أصول قدمائنا التي كانت مرجعهم في عقائدهم وأعمالهم ، ويقطع بأنّ الطرق المذكورة في تلك الكتب إنّما ذُكرت لمجرّد التبرّك باتّصال السند وباتّصال سلسلة المخاطبة اللسانية إلى مؤلّفي تلك الأُصول ، ولدفع تعيير العامّة أصحابنا بأنّ أحاديثهم مأخوذة من أُصول قدمائهم وليست بمعنعنة) [١٦] .

إنّ ذلك شاهد على أنّ حركة الرجال والحديث والأسانيد عند الإماميّة جاءت لمجرّد دفع تعيير أهل السنّة ، لا لأنّ عندهم علوماً بهذا المستوى ، بل هذا ما نجده حتى عند النجاشي (٤٥٠ هـ) الذي إنّما ألّف فهرسته لأجل دفع تعيير العلماء المخالفين في المذهب للإماميّة [١٧] ، وهذا كلّه يدلّ على أنّ وضع الشيعة

للسند إنّما هو لدفع اتهامات أهل السنّة ، وإلا ما وضعوا أسانيد أساساً ، ولعلّ ذلك يشي بوضع واختلاق هذه الأسانيد أيضاً .

و ـ ولعلَّ هذا كلّه يهون أمام قول الشيخ الحرّ العاملي عند تعرّضه لنقد الحديث الصحيح والتنويع الرباعي ، قائلاً : « الرابع عشر : أنه يستلزم ضعف أكثر الأحاديث ، التي قد علم نقلها من الأُصول المجمع عليها ؛ لأجل ضعف بعض رواتها ، أو جهالتهم ، أو عدم توثيقهم ، فيكون تدوينها عبثاً ، بل محرّماً ، وشهادتهم بصحّتها زوراً وكذباً ... . بل يستلزم ضعف الأحاديث كلّها عند التحقيق ؛ لأنّ الصحيح ـ عندهم ـ : ما رواه العدل ، الإمامي ، الضابط ، في جميع الطبقات . ولم ينصّوا على عدالة أحد من الرواة إلا نادراً ، وإنما نصّوا على التوثيق ، وهو لا يستلزم العدالة قطعاً ، بل بينهما عموم من وجه ، كما صرّح به الشهيد الثاني وغيره .

ودعوى بعض المتأخرين : أنّ (الثقة) بمعنى (العدل ، الضابط) ، ممنوعة ، وهو مطالب بدليلها . وكيف ؟ وهم مصرّحون بخلافها ؛ حيث يوثقون من يعتقدون فسقه وكفره وفساد مذهبه ؟ ! وإنما المراد بالثقة : من يوثق بخبره ويؤمن منه الكذب عادة ، والتتبّع شاهدٌ به ، وقد صرّح بذلك جماعة من المتقدّمين والمتأخّرين . ومن المعلوم ـ الذي لا ريب فيه عند منصف ـ : أنّ الثقة تجامع الفسق ، بل الكفر . وأصحاب الاصطلاح الجديد قد اشترطوا ـ في الراوي ـ العدالة ، فيلزم من ذلك ضعف جميع أحاديثنا ؛ لعدم العلم بعدالة أحد منهم إلا نادراً . ففي إحداث هذا الاصطلاح غفلة من جهات متعدّدة كما ترى »[١٨] .

ويقول المحدّث البحراني في سياق ردّه على التنويع الرباعي للحديث : « إنه لو تمّ ما ذكروه وصحّ ما قرروه للزم فساد الشريعة وابطال الدين ؛ لأنه متى اقتصر في العمل على هذا القسم الصحيح أو مع الحسن خاصّة أو بإضافة الموثق

أيضاً ، ورمي بقسم الضعيف باصطلاحهم من البين ، والحال أنّ جلّ الأخبار من هذا القسم كما لا يخفى على من طالع كتاب الكافي أُصولاً وفروعاً ، وكذا غيره من سائر كتب الأخبار وسائر الكتب الخالية من الأسانيد لزم ما ذكرنا وتوجّه ما طعن به علينا العامّة من أنّ جلّ أحاديث شريعتنا مكذوبة مزوّرة » (١٩) .

هذان النصّان يدلان على أنّه لو أُريد إخضاع الحديث الشيعي لمعايير علم الحديث والدراية والنقد السندي لم يسلم فيه حديثٌ صحيح واحد بشهادة هذين الإمامين الكبيرين عندهم في الحديث ، وهذا يدلّ على أنّ هذه الأحاديث لم توضع على أساس معايير علم الحديث والدراية والصناعة الحديثية .

ز ـ بل النصّ الأوّل للحرّ العاملي دالٌّ على أنّه ليست عند الإماميّة مشكلة في كون الرواة مبتدعة أو فسقة أو على مذاهب الضلالة والانحراف ، بل بعض رواتهم كان يشرب الخمر كمحمد بن أبي عباد وأبي حمزة الثمالي وعبد الله بن أبي يعفور وأبي هريرة البزاز والحميري الملقب بشاعر أهل البيت ، ومنهم من رووا عنه وكان يلعب الشطرنج كحفص بن البختري ، ومنهم من لا يجيد الصلاة وله من العمر ستين سنةً وهو من أكبر رواتهم ، وهو حمّاد بن عيسى ، ومنهم من سرق أموال المعصوم كعلي بن أبي حمزة البطائني وغيره ، وغير ذلك كثير ممّا جاء في كتب الرجال عند الإماميّة أنفسهم .

إنّ حجم الرواة المجروحين عند الإماميّة أو من ورد فيهم الجرح والقدح والذم غير معقول ، ويكفي أنه لم يسلم من الجرح عندهم لا جابراً الجعفي ، ولا الحارث الأعور ، ولا المغيرة بن سعيد ، ولا زرارة بن أعين ، ولا غيرهم من مشاهير رواتهم ، بل يروون عن أئمّتهم لعنهم والتبرّؤ منهم ، وقد لخّص الشيخ الطوسي أحوال رجالهم باعترافٍ مهم ، يقول فيه : « ... لأنّ كثيراً من مصنّفي أصحابنا وأصحاب الأصول ينتحلون المذاهب الفاسدة ، وإن كانت كتبهم معتمدة » (٢٠) .

وقد تقدّم آنفاً كلام الحرّ العاملي في أنّهم يوثقون من يعتقدون فسقه وكفره وفساد مذهبه . بل إنّه يقول أكثر من ذلك : « ... ومثله يأتي في رواية الثقات الأجلاء ـ كأصحاب الإجماع ونحوهم ـ عن الضعفاء والكذابين ، والمجاهيل ، حيث يعلمون حالهم ويروون عنهم ويعملون بحديثهم ، ويشهدون بصحّته » [٢١] .

فأيّ منهج علميّ حديثي هذا الذي يعتمد كل هذه المتناقضات والوهميات ؟ !

ويذهب السيد محمد الصدر إلى أنّ علماء الرجال الشيعة لم يهتمّوا بالرواة الذين ليس لهم روايات فقهيّة ، فإن كان للراوي روايات فقهية وغير فقهية استفدنا من توثيقهم لتصحيح رواياته غير الفقهية في الكلام والتأريخ وغيرهما ، وإلا طمره النسيان وصارت رواياته مجهولةً تبعاً لجهالته بنفسه [٢٢] .

ح ـ يعزّز حالة الفوضى في الحديث عند الإماميّة أنّه لا يوجد شيء عندهم باسم تخريج الحديث ، أو جمع طرق وأسانيد ، بل يأتي أحدهم بمتن بإسناد من القرن الخامس مثلاً ، ويأتي غيره قبله أو بعده من قرن آخر بنفس الإسناد لمتن آخر ، ويروي من هو في القرن الثالث مثلاً عمَّن هو في القرن الخامس ، وقد تجد اثنين من أصحاب كتبهم المعتمدة يُكثران الرواية من طريق شيخ ، هذا يروي عنه ألف حديث أو أكثر ، وذاك يروي نفس العدد أو أكثر عن نفس الشيخ ، ثم لا يشتركان ولا في حديث واحد ، كما ليس للإماميّة أسانيد متصلة عن رواة معروفين كما هي الحال عند أهل السنّة ، يضاف إلى ذلك أنّ أصولهم الحديثية المسمّاة بالأصول الأربعمائة كلّها مفقودة اليوم ولا يوجد من كتب قدمائهم أيّ كتاب على الإطلاق ، ولعلّ ذلك بسبب عدم اهتمامهم بكتب الحديث إلا في فترة متأخرة فلم يستنسخوها ويكثروا من تداولها إلا بعد أن أعوزتهم الحاجة إلى مناظرة أهل السنّة ، فكيف يعقل فهم هذه المنظومة المتهافتة في الحديث الإمامي ؟ ! [٢٣] .

المحور الثاني : مناقشة الاشكاليات وأجوبتها :

ولدراسة هذه الإشكاليات بزواياها ، لابد من فهم وتحليل مجموعة من الأُمور ، يمكن أن نضعها ضمن التعليقات التالية :

التعليق الأوّل : من الضروري أن نحدّد جهة بحثنا هنا ، فنحن لا نخوض في سجال جدلي مذهبي لكي يسجّل شخصٌ على آخر نقطةً من تصريحات علمائه ، كما هي الطريقة السائدة في الحوارات المذهبية ، وإنّما نريد أن نتوصّل نحن بأنفسنا إلى مدى صحّة هذا الأمر أو ذاك ، سواء صرّح علماء الفريقين به أم بعكسه ، وهذا يعني أنّ النصوص التي نُقلت عن الحرّ العاملي والفيض الكاشاني والمحدّث النوري وغيرهم في تقييماتهم لواقع الحديث الشيعي يجب أن نُخضعها نحن بأنفسنا للبحث والتحليل ، لنرى هل هي دقيقة أم لا ؟ فهذا هو منهجنا في دراسة الموضوع هنا ، ولهذا كان إلفاتنا نظرَ الباحث السنّي الناقد للحديث الشيعي إلى أشياء شبيهة موجودة في تجربته الحديثية وفي موروثه الحديثي لم يكن بقصد الإفحام الجدلي ، وإنّما بقصد تنبيه وجدانه إلى أنّ الأُمور التي يراها سلبيةً في الحديث الشيعي يوجد نماذج لها في الحديث السنّي ، مما يعني أنّه كما استطاع هو أن يحلّ مشكلة تلك النماذج بعقل بارد وهادئ ، فهذا يعني أنّه من الممكن أن تحلّ مثل هذا النماذج لو وجدت عند فريق مذهبيّ آخر .

يضاف إلى ذلك ما قلناه في بدايات تعليقاتنا المنهجية العامّة ، من أنّ الاعتماد على نصوص الإخباريين لوحدهم ليس دقيقاً في فهم المشهد الحديثي عند الإماميّة ؛ لأنّ الإخباريين كانت لديهم طريقتهم الخاصّة التي تركها علماء الإماميّة من الأُصوليين وانتقدوها ، وهذا يعني أنّه لابدّ من فهم كلماتهم في سياق توجّهاتهم الخاصّة ؛ لأنّهم يمثلون مدرسةً في الفكر الشيعي ؛ ولهذا لم يستطع الناقدون أن يعثروا على مثل هذه النصوص عند علماء الأصول ، فالأصوليين لا

يرون أنّ تطبيق مناهج الصناعة الحديثية يطيح بالروايات الشيعية ، بل هم طبّقوا هذه الصنعة الحديثية وبقيت الروايات كثيرةً عندهم ، كما سوف نرى بأنفسنا بعد قليل إن شاء الله تعالى .

التعليق الثاني : من اللازم أن نعرف أنّ علماء الإماميّة ـ لاسيما المتأخرين منهم ـ قد اعتمدوا على نوعين من التوثيقات :

أ ـ التوثيقات الخاصّة ، وهي التي تكون في العادة مصرّحاً بها في كتب الرجال والجرح والتعديل ، كما هو المتعارف عند الفريقين ، وقد جاء في مصادر الإماميّة القديمة توثيق مئات الرواة عبر هذا الطريق بشكل واضح وصريح .

ب ـ التوثيقات العامّة ، وهي تلك التوثيقات التي ينصّ عليها العلماء والنقّاد وجهابذة الحديث والرجال ، فتستوعب داخلها مجموعةً من الرواة دون التصريح بأسمائهم بحيث يوثق كل واحدٍ منهم على حدة ، وإنّما بذكر عنوان عام يشملهم ويستوعبهم .

ومن أمثلة ذلك ما جاء في مقدّمة كتاب (كامل الزيارات) للشيخ جعفر بن محمد بن قولويه القمّي (٣٦٩ هـ) حيث قال : « ولم أخرج فيه حديثاً روي عن غيرهم [أهل البيت عليهم السلام] إذ كان فيما روينا عنهم من حديثهم ـ صلوات الله عليهم ـ كفاية عن حديث غيرهم ، وقد علمنا أنّا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى ولا في غيره ، لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته ، ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشذّاذ من الرجال ، يؤثر ذلك عنهم من المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم »[٢٤] .

فقد استفاد الحرّ العاملي من هذا النص توثيق ابن قولويه لرجال أسانيد روايات هذا الكتاب كافّة[٢٥] ، والمحدّث النوري كأنه تراجع فذكر أنّها تفيد

التوثيق لكن لإثنين وثلاثين شخصاً هم مشايخ ابن قولويه المباشرين [٢٦]، وعلى حساب الحرّ العاملي تكون النتيجة توثيق حوالي ٣٨٨ شخصاً على ما قيل [٢٧].

ومن أمثلة ذلك أيضاً ما فعله الحرّ العاملي من توثيق جميع الرواة الواردين في تفسير علي بن إبراهيم القمي [٢٨]، انطلاقاً من نصّ المقدّمة أيضاً حيث جاء فيها : « ونحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي إلينا ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم وأوجب ولايتهم ولا يقبل عملٌ إلا بهم ، وهم الذين وصفهم الله تبارك وتعالى و ... » [٢٩]، وإذا صحّ حساب الحر العاملي يوثّق ـ كما قيل ـ ٢٦٠ رجلاً من الرواة [٣٠]، وهذه الأرقام الكبيرة سوف تترك أثراً بالغاً في تصحيح النصوص وتأكيد ثبوتها .

وهكذا الحال في توثيقات أخرى شبيهة تعرّض لها العلماء في بحوثهم في (كلّيات علم الرجال وقواعده العامّة) ، من قبيل توثيق جميع مشايخ النجاشي الذي تبنّاه السيد الخوئي [٣١]، ومشايخ علي بن الحسن الطاطري الذين أحصوا فبلغوا خمسة وعشرين شيخاً [٣٢]، وكلّ مشايخ أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري ، ومشايخ بني فضّال ، وكلّ من روى عنه جعفر بن بشير البجلّي الوشاء [٣٣]، والذين أحصوا فبلغوا ١٠٣ رواة [٣٤]، وكلّ مشايخ محمد بن إسماعيل بن ميمون الزعفراني الثقة [٣٥]، وكذلك كلّ مشايخ محمد بن أبي بكر بن همام الكاتب الإسكافي ، وأحمد بن محمد بن سليمان أبي غالب الزراري ، وكذا كلّ من روى عنه أحد الثلاثة الذين لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة وهم ابن أبي عمير وصفوان والبزنطي ، والذين أحصوا فبلغوا بعد حذف المتكرّر من الأسماء ٧٦٧ شخصاً [٣٦].

وهذا يعني أنّ رصد اشتغالات الإماميّة في قضايا التوثيق والتضعيف لا يكفي فيه رصد التوثيقات الخاصّة لديهم ، بل لابدّ من رصد التوثيقات العامّة أيضاً

لنضمّها إلى الخاصّة فنرى كم هي مساهماتهم الرجاليّة في توصيف الرواة والحكم عليهم .

وظاهرة التوثيقات العامّة ليست مختصّةً بالإماميّة ، بل لها وجود في علم الجرح والتعديل عند أهل السنّة ، فقد ذكر ابن حجر ما نصّه : « ... وإن كانت طويلة [يقصد الترجمة] اقتصرت على من عليه رقم الشيخين مع ذكر جماعة غيرهم ، ولا أعدل عن ذلك إلا لمصلحة ، مثل أن يكون الرجل قد عرف من حاله أنه لا يروي إلا عن ثقة ، فإنني أذكر جميع شيوخه أو أكثرهم كشعبة ومالك وغيرهما » [٣٧] . وقال في نصّ آخر يأخذ أهميّةً خاصّة : « لكن من عرف من حاله أنه لا يروي إلا عن ثقة ، فإنّه إذا روى عن رجلٍ ، وُصِفَ بكونه ثقةً عنده ، كمالك وشعبة والقطّان وابن مهدي وطائفة ممّن بعدهم » [٣٨] .

كما ذكر بعض الباحثين من أهل السنّة أنّ من يخرّج له الشيخان في الصحيحين على سبيل الاحتجاج ولم يُتكلم فيه بجرح ، فذاك ثقة حديثه قويّ وإن لم ينصّ أحد على توثيقه ، حيث اكتسب التوثيق الضمني من إخراج الشيخين أو أحدهما له على وجه الاحتجاج ، وهما قد التزما بالصحّة وشرط راوي الصحيح العدالة وتمام الضبط ، وهكذا الحال في غير الشيخين ممّن حاله حالهما [٣٩] . ويكفي التعديل العام عند أهل السنّة للصحابة بنصوص عامّة فهموا منها التعديل وردت في الكتاب والسنّة ، فنحن لو راجعنا كتب التعريف بالصحابة والرجال عند أهل السنّة ، لرأينا أنّ عدداً وافراً من الصحابة ، لاسيما صغارهم ومتأخروهم ، لم ينصّوا على توثيقه أو تعديله بصورة خاصّة ، لكنّ هذا لا يعني أنّهم لم يقدّموا مساهمة رجالية في حقّهم ، بل على العكس حيث أثبتوا في دراساتهم الموسّعة عدالة جميع الصحابة . فهذا من نوع التوثيقات العامّة أيضاً في بعض معانيه .

نستنتج ممّا تقدّم : أنّ الحكم على الرواة بأنّهم ممّن لم يرد فيهم مدحٌ أو قدح - كما فعل الشيخ البهائي - لا يكفي فيه النظر في كتب الرجال من ناحية التوثيقات الخاصّة ، والذي يبدو أنّه كان نظر الشيخ البهائي ، بل لابدّ من النظر بعيون التوثيقات العامّة أيضاً ، وظاهرة التوثيقات العامّة شهدت تطويراً كبيراً في علم الرجال الإمامي في القرون الأخيرة ونظّر علماء الجرح والتعديل الإمامية لها بقوّة وبحثوا عن تفاصيلها بما يراجع في مباحث القواعد العامّة في علم الرجال ، وقد أشرنا لبعضها آنفاً في الهوامش المتقدّمة .

وما يدلّنا على أنّ نظر الشيخ البهائي كان للتوثيقات الخاصّة ، أنّ العلماء التفتوا بقوّة للتوثيقات العامّة منذ الحرّ العاملي (١١٠٤ هـ) ، ولم يكن قد تنبّهوا لها كثيراً قبل ذلك ، ومنه عصر الشيخ البهائي ، والذي يشهد له أنّ البهائي أدرج أبا الحسين علي بن أبي جيد وأمثاله في هؤلاء الرواة الذين لم يرد فيهم مدحٌ ولا قدح ، مع أنّ ابن أبي جيد يشمله على الأقلّ أحد أهم التوثيقات العامّة ، وهو توثيق مشايخ النجاشي ؛ لأنّه شيخٌ للنجاشي والطوسي معاً ، وقد ذكر النجاشي أخذه منه في رجاله ، كما في ترجمته لمحمد بن الحسن بن فروخ الصفّار [٤٠] .

وعليه فما يقوله الناقد من أنّ عشرات الرواة الذين وقعوا في الأسانيد والطرق إلى الأُصول والمصنّفات لم يذكروا عندهم بمدحٍ ولا قدح ، ومع ذلك صحّحوا الروايات التي وقعوا في أسانيدها ... ما يقوله هذا الناقد غير صحيح ؛ إذ إنّهم لم يمدحوا هؤلاء في التوثيقات الخاصّة ، لكنّهم وثقوهم في التوثيقات العامّة ، ولا فرق بين التوثيقين كما هو واضح ، فيكون هؤلاء موثقين عندهم توثيقاً ضمنيّاً . وعدم توثيق الشهيد الثاني أو البهائي لهؤلاء كان لأنّ التوثيقات الضمنيّة عرفت شهرتها النظريّة في علم الرجال الشيعي بعد هذين العالمين ، وذلك مع الحرّ العاملي ومن بعده ، وبهذا نستطيع فهم كلام البهائي وأمثاله وفي الوقت عينه ردّ

الإشكال .

هذا كلّه بالنسبة إلى كثير من الشيعة المتأخرين ، أمّا بالنسبة إلى المتقدّمين وبعض المتأخرين فسيأتي بيان منهجهم في التعامل مع النصوص .

التعليق الثالث : فيما يتعلّق بنصّ الشهيد الثاني في العمل بالحديث الحسن وتذبذب الشيخ الطوسي في هذا السياق ، يمكن القول بما ذكرناه مفصّلاً في كتابنا (نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي) [٤١] من أنّ الشيخ الطوسي هو أوّل علماء الإماميّة الذين ذهبوا إلى حجيّة خبر الواحد الظنّي صراحةً ، وسائر علماء الإماميّة كانوا يعملون بالأخبار العلمية المطمأنّ بصدورها عندهم ، وأنّ الشيخ الطوسي نفسه كان يقول بعدم حجيّة خبر الواحد الظنّي في النصف الأوّل من حياته ، فيما بدأ تحوّله إلى حجيّة الخبر الظنّي بعد وفاة السيّد المرتضى (٤٣٦ هـ) ، وهذا يعني أنّ رفض الطوسي للعمل بالخبر الحسن لأنّه لا يفيد علماً ولا عملاً قد يرجع أحياناً إلى الحقبة التاريخية التي لم يكن يعتقد فيها بحجيّة خبر الواحد الظنّي ، فيما عمله بالخبر الحسن يرجع إلى فترةٍ لاحقة حيث كان يعمل فيها بالخبر الظنّي ، فلا يكون في الأمر اضطراب ناتج عن عدم وجود منهج في التصحيح ، بل إنّ العدول المذكور له دورٌ في الأمر .

كما وقد قلنا هناك بأنّه حيث كانت نظرية الخبر الواحد الظنّي حديثة الظهور مع الشيخ الطوسي كان هناك اضطراب وعدم وضوح فيها حتى عنده ولذلك اضطربت كلماته في هذا الصدد ، وهكذا الحال مع العلامة الحلي الذي شرع الاجتهاد الإمامي معه بالتعامل مع الأحاديث وفق التقسيم الرباعي للحديث ، الأمر الذي أوقعه في تطبيقات متضاربة كما فصّلناه في محلّه هناك من الكتاب نفسه ، فيما رأينا ارتفاع وتلاشي هذا التضارب مع الأجيال اللاحقة لمدرسة العلامة الحلي ، لاسيما مع كلّ من الشيخ حسن صاحب المعالم (١٠١١ هـ) والسيد

العاملي صاحب المدارك (١٠٠٩ هـ) ، حيث كانا دقيقين جداً في عمليات التوصيف وفقاً للتقسيم الرباعي للحديث .

وعليه ، فمرجع التضارب في تقييمات الطوسي والحلي أحياناً هو :

أ ـ العدول عن نظرية سابقة إلى نظرية جديدة ، ممّا يُحدث فرقاً بين الرأيين ، تماماً كفتاوى الإمام أحمد بن حنبل المختلفة ، أو كفقه الإمام الشافعي في العراق وفي مصر ، حيث اختلفت معالمه والكثير من تفاصيله .

ب ـ حداثة النظرية التي يُعمِلان تطبيقها في هذه الحالات المتضاربة ، وهذا أمر طبيعي جداً في هذا السياق . هذا فضلاً عن أنّ غير واحد ممّا حسب من حالات التضارب ليس بتضارب ، كما سوف يأتي في التعليق اللاحق قريباً فانتظر .

التعليق الرابع : إنّ مشكلة بعض الدارسين للحديث الشيعي أنّه لم يحاول فهم طريقة تفكير محدّثي الإماميّة ، وأصرّ فقط على إسقاط التجربة الحديثيّة السنيّة بحيث لو كانت الطريقة غير مشابهة لها حذو القذّة بالقذة وطابق النعل بالنعل لما كان لها قيمة .

١ ـ إنّ دراسة منهج الإماميّة المتقدّمين في تصحيح الروايات ـ كما مارسناها مفصّلاً في كتابنا الموسوم بنظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي ـ تفضي إلى القناعة بأنّ الصحّة في مصطلحهم تعني الثبوت ، فالحديث الصحيح هو الحديث الثابت الحجّة الذي يُعمل به وتترتب عليه الآثار ، وهذا يعني أنّ الصحّة تؤخذ بما لها من مفهوم فقهي وأصولي ، لا بما لها من مفهوم حديثي . وعندما نحلّل منهجهم في كيفية إثبات صحّة الحديث نجد أنّهم لم يعتبروا السند العنصر الوحيد في التقييم ، فالسند ضروريٌّ عندهم ، لكنّه ليس هو العنصر الوحيد في الإثبات والنفي ، وإنّما يرون إثبات الحديث رهينَ مجموعة من العناصر المتعدّدة

التي يعضد بعضها بعضاً ، على طريقة نقّاد التاريخ المعاصرين ، حيث لا يعتمد علماء الإماميّة على مجرّد الأسانيد ، بل يأخذونها بعين الاعتبار ويضمّون إليها تعاضد الأسانيد وكثرتها ، وتعدّد مصادر الحديث ، واعتماد المتقدّمين عليه بشكل كبير في مقام الاحتجاج والاستناد ، إلى جانب عناصر القوّة في متنه .

وعبر هذه الطريقة كان يواجههم الحديث فيصحّحونه بهذا المعنى للصحّة ، أي بمعنى الثبوت والقبول ، لا بمعنى الصحيح المصطلح في علم الحديث فيما بعد ؛ لأنّ الصحيح المصطلح في علم الحديث لم يتداولوه في كتبهم ومناهج تقييمهم للروايات في الفترات الأولى .

ولمّا جاء العلماء المتأخرون واللاحقون ولاحظوا هذه الظاهرة اعتمدوا في بعض الأحيان على عمل المتقدّمين بالحديث ، من حيث إنّه يورث لهم القناعة بصحّته ، بمعنى ثبوته ، ولمّا أرادوا التعبير عن هذه الظاهرة انطلاقاً من محورية السند قالوا : إنّ السند وإن كان ضعيفاً بسببٍ من أسباب الضعف إلا أنّ ضعفه منجبرٌ بعمل مشهور العلماء به واحتجاجهم بمضمونه واستنادهم إليه ، وهذا ما يعرف عند علماء الإماميّة بقاعدة جبر الخبر الضعيف بعمل المشهور أو قاعدة الجبر السندي . وبهذا يعتمد المتأخرون في تحصيل الركون إلى الخبر على عمل المتقدّمين ، فيما يعتمد المتقدّمون على مجموعة عناصر ـ أحدها السند ـ يعضد بعضها بعضاً وتفيد تحصيل الوثوق والاطمئنان والسكينة بثبوت الخبر ، فيكون هذا الخبر حينئذٍ صحيحاً بغيره لا بسنده فحسب ، بمعنى أنّ صحّته لم تأتِ من مجرّد اعتماد السند ، وإنّما من جملة عناصر أُخرى منها عمل المتقدّمين ، وقد يكون صحيحاً بسنده لكنّ الصحّة بالسند ـ بالمصطلح الحديثي ـ لها معنى أخصّ من الصحّة باستعمالات الإماميّة المتقدّمين .

طبعاً لم يوافق بعض العلماء المتأخرين من الإماميّة على جبر الخبر الضعيف

السند بعمل المشهور من المتقدّمين ، كالسيد أبي القاسم الخوئي (١٤١٣هـ) ، لكنّ ذلك ينحصر في إطار موقف المتأخرين من الخبر ، لا موقف المتقدّمين الذين لم يعتمدوا على عمل المشهور لوحده ، وإنّما على جملة عناصر أفادتهم الوثوق والقناعة بصدور الخبر عن المعصوم .

٢ ـ إنّ فهم هذه العمليّة وطريقة التفكير الإمامي في هذا الموضوع يسهّل علينا فهم نصّي الشيخ البهائي والشهيد الثاني المتقدّمين وغيرهما ، فليس في نصّ البهائي تناقض أو تهافت ، وإنّما يشرح هذا الأمر الذي تحدّثنا عنه ، فعندما يقول بأنّ رجال السند لم يوثقوا أحياناً لكن مع ذلك صحّح العلماء الحديثَ ، فهو يريد التصحيح بهذا المعنى الذي شرحناه ، لا التصحيح بالمعنى الخاصّ المستخدم عند علماء الحديث من أهل السنّة اليوم مثلاً ، فلا تناقض في كلامه إطلاقاً ، ولا يعني كلامه أنّ علماء الشيعة يصحّحون أحاديثهم ـ بمعنى التصحيح بالمصطلح الخاص ـ وفي الوقت عينه لا يثبتون وثاقة رواة أحاديثهم ، حتى يكون علماء الشيعة فاقدين لمنهجٍ صحيح في إثبات الروايات ، فالشيء المهمّ لي هو التوصّل إلى منهج لإثبات صدور الروايات مهما أطلقنا المصطلحات هنا أو هناك .

وهكذا الحال في نصّ الشهيد الثاني حول تذبذب الشيخ الطوسي ؛ فإنّه إذا كان المنهج المعتمد يدخل في الحسبان التصحيحَ بالقرائن ولا يقف عند السند فقط ، وأراد الشهيد الثاني النظر إلى تطبيقات هذا المنهج عبر منهج المحدّثين القائم على التقسيم الرباعي فسيرى التناقض ؛ لأنّه من الطبيعي أن تكون النسبة بين منهج المحدّثين ومنهج الفقهاء هي العموم والخصوص من وجه ، فقد يصحّح الفقيه حديثاً بالقرائن ويكون ضعيف الإسناد ، وقد يضعّف حديثاً بالقرائن ويكون صحيح الإسناد ، فمن ينظر في عمل هذا الفقيه أو المحدّث المستخدم لمنهج القرائن بعيون المنهج الرباعي لتقسيم الحديث فمن الطبيعي أن يجد تهافتاً ،

لكنّ هذا التهافت قد يرتفع بنسبة كبيرة عندما نفهم طبيعة منهج المتقدّمين في التعامل مع الأُمور ، ومن هنا ركّز العلامة المامقاني على نظام القرائن في التصحيح والتضعيف ، مفسّراً تخبّط كلمات الشيخ الطوسي في العمل بالضعيف تارةً وترك الصحيح أُخرى بأنّه راجع إلى مرجعيّة القرائن في عمل الطوسي في مجال التصحيح والتضعيف [٤٢] .

وهذا هو معنى الصحّة في مقدّمة كتاب الفقيه للشيخ الصدوق ، فهو ذكر أنّه يحكم بصحّة أحاديث كتابه ، لا بمعنى الصحّة باصطلاح المحدّثين ، بل الصحّة باصطلاح الفقهاء والأُصوليين ، أي الأحاديث المعتبرة المعتمدة التي يجوز العمل عليها شرعاً ، فلا تناقض بين حكمه بصحّة هذه الأحاديث وبين ذكره بعض الروايات المرسلة ، وسيأتي بحول الله أنّ الخبر المرسل يمكن أن يكون صحيحاً ـ بمعنى الحجّة ـ بحسابات تقوية الحديث وتعضيده .

٣ ـ وهناك مسألة إضافيّة تتعلّق بعمل الطوسي وغيره من علماء الإماميّة الفقهاء ، وهي أنّ للطوسي شخصيّتين : حديثية وفقهيّة ، فهو من جهة محدّث إمامي ومن جهة أخرى فقيه إمامي ، والجميع يعرف عند السنّة والشيعة ـ وعند السنّة بطريق خاصّ ـ أنّ المعايير في العمل تختلف بين الفقهاء والمحدّثين ، ولهذا الأمر شواهد كثيرة جدّاً ، فقد قال ابن دقيق العيد (٧٠٢ هـ) عند حديثه عن تعريف الحديث الصحيح : « ... ومداره بمقتضى أصول الفقهاء والأصوليين على صفة عدالة الراوي ، العدالة المشترطة في قبول الشهادة على ما قرّر من الفقه ، فمن لم يقبل المرسل منهم زاد في ذلك أن يكون مسنداً ، وزاد أصحاب الحديث أن لا يكون شاذاً ولا معلّلاً ، وفي هذين الشرطين نظرٌ على مقتضى مذهب الفقهاء ؛ فإنّ كثيراً من العلل التي يعلّل بها المحدّثون الحديث لا تجري على أصول الفقهاء ... » [٤٣] ، وقال الحازمي (٥٨٤ هـ) : « ينبغي أن يعلم أنّ جهات

الضعف متباينة متعدّدة ، وأهل العلم مختلفون في أسبابه ، أمّا الفقهاء فأسباب الضعف عندهم محصورة ، وجلّها منوط بمراعاة ظاهر الشرع ، وعند أئمّة النقل أسباب أخَر مرعيّة عندهم ، وهي عند الفقهاء غير معتبرة » (٤٤) . وهذا يعني أنّه من الممكن أن يكون الشيخ الطوسي في كتبه الفقهيّة قد جرى على منوال الفقهاء الذين تختلف طرائقهم وشروطهم في العمل بالرواية ولو الضعيفة عن شروط المحدّثين ، فلا يمكن محاكمته بوصفه محدّثاً على الدوام .

وسيأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ أنّ بعض أئمّة الحديث والفقه عند أهل السنّة قد حكموا بضعف بعض الآحاديث من الزاوية الحديثية ، لكنّهم أخذوا بها من الزاوية الفقهية .

٤ ـ وقد يناقش ناقدٌ هنا فيقول : إنّ هذا المنهج الذي شرحتموه وتعمل به الكثير من الدراسات التاريخية اليوم ، يختلف عن مناهج المحدّثين من أئمّة الإسلام ، تلك المناهج الدقيقة العميقة التي جعلت الحديث راسخاً في إثباته عند أهل السنّة ، فما قلتموه هو عين إشكالنا ، وهو أنّ الإماميّة اعتمدوا طرقاً لا علاقة لها بالصنعة الحديثية ؛ لأنّ الصنعة الحديثية تستدعي مناهج التصحيح وفق طرق علماء الحديث ، وهذه المناهج التي أشرتم إليها لا ترقى إلى مستوى الإثبات المضارع لمناهج المحدّثين السنّة ، فثبت أنّ مناهج التصحيح الشيعيّة لم تقم على أصول التصحيح والتضعيف في الصناعة الحديثية ، وإنمّا على موافقة الحديث لأصول الشيعة ومخالفته لأهل السنّة ونحو ذلك من المعايير المذهبيّة والطائفيّة لا المعايير العلميّة والحديثية .

وللجواب عن هذه المداخلة النقديّة ، وتكملة جواب الموضوع الأوّل ـ فقدان منهج التصحيح والتضعيف عند الإماميّة ـ يمكن القول :

أولاً : هناك فرق بين أن نقول بأنّ الشيعة لا منهج لهم في التصحيح

والتضعيف وبين أن نقول بأنّ منهجهم لا يطابق الصنعة الحديثية المعمول بها عند أهل السنّة ، ونحن كنّا نجيب من يعتقد بأنّ الشيعة لا منهج لديهم في التصحيح والتضعيف أساساً وإنّما يعملون بما يوافق آراءهم دون وجود منهج محدَّد ، وقد تبيّن أنّ المنهج موجود وقد شرحناه بالإجمال العام آنفاً ، وهو يقترب من مناهج النقد الجديدة ومناهج الفقهاء أيضاً .

ثانياً : إنّ رفض الإماميّة للأحاديث التي لا تنسجم مع أصولهم ، ليس بدعاً من العمل الحديثي ، فلطالما رفض المحدّثون وعلماء الرجال وجهابذة الجرح والتعديل الأحاديث ؛ لأنّها من وجهة نظرهم تعارض ما هو الصحيح المقطوع به عندهم ، فكم من مرّة ردّ أئمة الجرح والتعديل السنّة روايات راوٍ أو ضعّفوه لما يرويه في جرح الصحابة وتفسيقهم ؟ ! وكم من مرّة طعنوا في روايات ؛ لأنّها تحوي عقائد فاسدة لا يمكن أن تصدر عن الرسول المعصوم كتحريف القرآن الكريم أو غير ذلك ، وإلا فما معنى نقد المتن عند العلماء ؟ ! أليس نقد المتن طرحاً للأحاديث لأنّ الناقد يراها تخالف الأصول الإسلاميّة التي يعتقد هو بها ؟ ! أليس تصحيح الحديث بالمعنى الخاصّ لمصطلح الصحيح يقوم على عدم وجود مشكلة في المتن ؟ ! فلماذا حقّ لغير الإمامي أن يرفض الأحاديث التي تحكي عن أمور مخالفة لما يراه صحيح الاعتقاد والشرع ، فيما كان فعل الإماميّة في هذا الأمر انحيازاً مذهبيّاً وتطرّفاً طائفيّاً وفراغاً منهجيّاً ؟ ! إنّ القضيّة في تقديري هي أنّ الحقّ مع الجميع من حيث المبدأ ، غاية الأمر أنّه لو أريد مناقشة الإماميّ أو مناقشة غيره فلتكن هذه المناقشة في تلك الأصول التي يراها صحيحةً ، والتي يعرض عليها الأحاديث لينقدها من حيث المتن .

ثالثاً : أمّا حديث الناقدين عن أنّ الإماميّة تترك الحديث لمجرّد موافقته لأهل السنّة فهذا غير صحيح ؛ إذ لو تركت الإماميّة الأحاديث لمجرّد موافقتها لأهل

السنّة للزم من ذلك عدم اشتراك الفريقين في شيء ، مع أنّ هناك عدداً هائلاً من الأحاديث المشتركة بينهما ، وكذلك من العقائد وقضايا الفقه وأصول الفقه والتاريخ والتفسير والأخلاق وغير ذلك ، فكيف تصاغ القضيّة وكأنّها قاعدة عند الإماميّة في هذا السياق ؟ !

إنّ المعروف بين الإماميّة استخدام قاعدة ترك ما وافق أهل السنّة من الروايات فقط عندما تتعارض روايتان وردتا عن أهل البيت عليهم السلام خاصّة ، فهم يحملون الرواية الموافقة لأهل السنّة على التقيّة ، لا لعقدة ذاتية في هذا المجال ، بل لأنّهم يرون أنّ أهل البيت كان يجوز لهم نتيجة الظروف القاهرة أن يقولوا ما ليس من الشرع ، حفاظاً على الحقّ وعلى المؤمنين الصادقين ، وينطلقون في ذلك من روايات موجودة عندهم في هذا المجال . نعم بعض علماء الإماميّة أخذ هذا الأمر قاعدةً عامّة لا لأجل التقيّة ، ولكنّ هذا القول نادرٌ غير مشهور أبداً على الإطلاق ، وكلّ من يدّعي شهرته عليه أن يثبت ـ ولو بشاهد بسيط ـ هذا الأمر .

تجدر الإشارة إلى أنّني شخصيّاً بحثت في نظرية طرح ما وافق أهل السنّة من الأحاديث ، وتوصّلت شخصيّاً إلى بطلان هذا المعيار أساساً بكلّ معانيه .

رابعاً : إنّنا نترقّى هنا ، ونرى أنّ منهج الإماميّة في التصحيح لا تخلو منه الصنعة الحديثيّة عند أهل السنّة أنفسهم في بعض الأحيان لو تأمّلنا قليلاً في ذلك ، وأنّه ليس غريباً عنها أو منفيّاً بها [٤٥] ، وسأعطي بعض العيّنات على هذا الأمر لنعرف أنّ الفريقين يشتركان في قدرٍ ما في هذه النقطة بالذات :

العيّنة الأُولى : إنّ المشتغلين بالحديث من أهل السنّة يستخدمون فكرة التعاضد بين الأحاديث والطرق ، ويرتّبون عليها تصحيح الحديث حتى بالمعنى الخاصّ المصطلح ، فعندما نبحث عن مدار الحديث ومخرجه ، ونترك الطرق التي توصلنا إلى هذا المخرج ونركّز على المخرج ومن قبله وصولاً إلى المعصوم ،

فهذا يعني اعتماد طريقة التعاضد لا التصحيح بالطريقة الخاصّة عبر شهادات التعديل ، فالكثير من المشتغلين بالحديث اليوم يرون أنّ من بعد المخرج زماناً إن تعدّدت الطرق إليه ولم يكن في الطرق من هو متّهمٌ أو كذاب أو فيه شبهة ما ، أمكن تجاهل الرواة الواقعين بعد المخرج والبدء بالبحث في السند من المخرج وما قبله وصولاً إلى المعصوم ، وهناك من يرى أنّه لابد من البحث فيمن تحت المدار ، فإن اتفق من دون المدار على السند والمتن ، وكان عددهم يسيراً كأربعة أو أزيد أو أنقص بقليل ، وكلّهم من غير المشهورين بالعدالة والضبط ، فلابد من البحث فيهم ، والنظر في درجتهم . وإن كانوا مشهورين بذلك أو بعضهم ، فلا حاجة للبحث عادة ، لكن إن شكّلوا عدداً كبيراً كعشرة رواة مثلاً ، فعادةً ما تقلّ ضرورة البحث في درجتهم . أمّا إذا اختلفوا في المتن فلابد من البحث في كل راو راو ، عن لفظه ودرجته وعلاقته بالمدار ، وما إلى ذلك .

ماذا يعني هذا الكلام ؟ هذا معناه أنّه لو عثرنا على خمسة طرق مثلاً إلى المدار وكان بينهم بعض المشاهير الموثقين ولم يكن الباقي من المتهمين بالكذب ، لم نعد بحاجة إلى التحقيق في الرواة الواقعين بعد المدار . أليس هذا تصحيحاً لهذه الأسانيد وفقاً لقانون التعاضد وتحصيل الوثوق ؟ ! إنّ هذا هو ما عملت به الإماميّة قديماً ، فكتاب زرارة مثلاً كان يصلهم بطرق كثيرة ومتعدّدة تحصّل لهم الوثوق فلم يبحثوا سوى عن زرارة ومن قبله زماناً إلى الإمام ، فتعدّد الطرق كان أحد أسباب الوثوق ، وهذا هو ما قصده مثل الشيخ محمّد أمين الاسترآبادي من أنّ الطرق التي ذكرها الطوسي والصدوق وغيرهما إلى أصحاب الأصول والمصنّفات في القرن الثالث والثاني الهجريين هي طرق تبرّكيّة ذكرت حتى لا يظنّ من هو خارج إطار الطائفة الإماميّة أنّهم لا أسانيد لهم ، لا بمعنى أنّهم لا اهتمام لهم بالسند ، بل بمعنى أنّ الطرق هذه لوفرتها حصّلت قانون المدار ومن تحته ، فلو حذفت هذه الطرق بالكليّة سيؤدّي ذلك إلى سقوط قطعة من السند

ويفضي إلى وقوع الإرسال .

ودليل وفرة هذه الطرق عند الإماميّة هو ما قاله الشيخ النجاشي في مقدّمة كتابه : « وقد جعلت للأسماء أبواباً على الحروف ليهون على الملتمس لاسمٍ مخصوص منها . [وها] أنا أذكر المتقدّمين في التصنيف من سلفنا الصالح ، وهي أسماء قليلة ، ومن الله أستمدّ المعونة ، على أنّ لأصحابنا ـ رحمهم الله ـ في بعض هذا الفنّ كتباً ليست مستغرقة لجميع ما رسمه ، وأرجو أن يأتي في ذلك على ما رسم وحدّ ، إن شاء الله [تعالى] . وذكرت لرجلٍ طريقاً واحداً حتى لا يكثر (تكثر) الطرق ، فيخرج عن الغرض »[٤٦] .

وما قاله الشيخ الطوسي في المشيخة : « ... والآن ، فحيث وفّق الله تعالى للفراغ من هذا الكتاب ، نحن نذكر الطرق التي يتوصّل بها إلى رواية هذه الأُصول والمصنّفات ، ونذكرها على غاية ما يمكن من الاختصار ؛ لتخرج الأخبار بذلك عن حدّ المراسيل وتلحق بباب المسندات »[٤٧] .

وكذلك ما قاله الشيخ الصدوق في مقدّمة الفقيه : « أما بعد فإنه لما ساقني القضاء إلى بلاد الغربة ، وحصلني القدر منها بأرض بلخ من قصبة إيلاق ، وردها الشريف الدين أبو عبد الله المعروف بنعمة ... فذاكرني بكتاب صنّفه محمد بن زكريا المتطبّب الرازي وترجمه بـ (كتاب من لا يحضره الطبيب) ، وذكر أنه شاف في معناه ، وسألني أن أصنّف له كتاباً في الفقه والحلال والحرام ، والشرايع والأحكام ، موفياً على جميع ما صنّفت في معناه وأترجمه بـ (كتاب من لا يحضره الفقيه) ، ليكون إليه مرجعه ، وعليه معتمده ... . فأجبته ـ أدام الله توفيقه ـ إلى ذلك ؛ لأني وجدته أهلاً له ، وصنّفت له هذا الكتاب بحذف الأسانيد ؛ لئلا تكثر طرقه وإن كثرت فوائده . ولم أقصد فيه قصد المصنّفين في إيراد جميع ما رووه ، بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به وأحكم بصحّته ، وأعتقد فيه أنه حجّة

فيما بيني وبين ربي ـ تقدّس ذكره وتعالت قدرته ـ وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة ، عليها المعوّل وإليها المرجع ، مثل كتاب حريز بن عبد الله السجستاني ، وكتاب عبيد الله بن علي الحلبي ، وكتب علي بن مهزيار الأهوازي ، وكتب الحسين بن سعيد ، ونوادر أحمد بن محمد بن عيسى ، وكتاب نوادر الحكمة تصنيف محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري ، وكتاب الرحمة لسعد بن عبد الله ، وجامع شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد رضي الله عنه ، ونوادر محمد بن أبي عمير ، وكتب المحاسن لأحمد بن أبي عبد الله البرقي ، ورسالة أبي ـ رضي الله عنه ـ إليّ ، وغيرها من الأُصول والمصنّفات التي طرقي إليها معروفة في فهرس الكتب التي رَوِيْتها عن مشايخي وأسلافي ...)[٤٨] .

إذا فهمنا من حذف الأسانيد في كلام الصدوق حذف تكرار الطرق وتعدادها ، لا حذفها في الداخل لتُذكر مختصرةً في المشيخة .

فإنّ هذه النصوص الثلاثة وغيرها تدلّ على أنّ الطوسي والنجاشي والصدوق كانت لديهم طرق متعدّدة لأصحاب الكتب والمصنّفات ، وأنّهم ذكروا بعضها هنا لكي لا تكون هذه الروايات التي قدّموها مرسلةً ، وهذا يؤكّد وفرة الطرق ، وإمكانية اعتمادهم على هذا التعدّد في تعضيد الأحاديث . ولعلّه لذلك لم ينصّوا على وثاقة بعض المشاهير الذين وقعوا في هذه الطرق المعتضدة .

لست أريد هنا الانتصار لفكرة تعاضد طرق الأُصول والمصنّفات الموجودة في كتب الطوسي وغيره ، ولا الانتصار لفكرة الاستغناء عن البحث فيمن هو تحت المدار ، فوجهة نظري الشخصيّة في هذا الموضوع قد تكون مختلفة ، لكن ما أريد قوله هو أنّ طريقة المدار تشبه ما تحدّثنا به عن طريقة علماء الإماميّة ، فعندما يصحّح السنّي مثلاً روايةً مع أنّ من تحت المدار لم يجر تعديله بالنص فلا فرق بينه وبين الإمامي الذي تحدّث عنه البهائي أنّه يصحّح بعض الروايات لرواة

لم يقعوا محلاً لنص معدِّل لهم ، فإنّ الأشخاص الذين ذكرهم البهائي كابن أبي جيد يقعون عادةً قبل المدار في الأحاديث الإماميّة ، وهم الذين يكونون عادةً في طبقة ما يسمّى عند الإماميّة بمشايخ الإجازة ، وهو ما يشبه أيضاً نظريّة التعويض في الأسانيد التي طرحها متأخرو الإماميّة ، وفي ظنّي لو أراد الإماميّة تطبيق فكرة مدار الحديث المعتمدة إلى يومنا هذا في الصناعة الحديثية السنيّة لصحّحوا جملةً من رواياتهم التي حكموا بعدم صحّتها .

وقد تقول : حذف الصدوق للأسانيد لئلا تكثر الطرق ليس سبباً كافياً عند أهل الحديث لقبول الحديث ، و لا نرتضي حديثاً بدون زمام ولا خطام ، ثم ننسبه إلى رسول الله ، ونقيم عليه ديننا ! فما يكون صحيحاً عند محدّث قد لا يكون صحيحاً عند آخر . وهذا يدلّ على أنّ الإماميّة قومٌ أعجزهم الإسناد ؛ لعلمهم بأنّ هناك نقاداً سبروا الرجال ومحصوهم ، وعرفوا الطرق وخبروها ، وبيّنوا صحيحها من سقيمها ، فخافوا إن هم سمّوا رجالاً أن يُفضَحوا ، فأتوا بأحاديثهم ورواياتهم هكذا لا يعرف سندها ولا رجالها ، وذلك ليتسنّى لهم أن يضعوا من الحديث ما يحلو لهم .

والجواب : لو كان هذا صحيحاً فلماذا وجدنا لهم في مجمل كتبهم عشرات آلاف من الأحاديث المسندة ؟ ! فلو كانوا يخافون من الإسناد وأعجزهم ذلك ، وخافوا من أن ينفضح أمرهم ، فلماذا وجدنا كلّ هذه الأسانيد عندهم ؟ ! إنّني أوافق الناقد هنا على أنّ الصدوق كان يحسن به أن يذكر الطرق أيضاً إلى مجموعة الروايات التي لم يذكر لها طرقاً ، وهي ليست كلّ الكتاب ، بل بعضه ، لكنّ الصدوق اعتذر عن ذلك بأنّ الكتب مشهورة في الطائفة ، فهل نحن اليوم بحاجة إلى طرق لكتاب البخاري ومسلم ؟ إنّ الكتب عندما تكون مشهورة متداولة معروفة داخل مذهب قد يغني ذلك عن ذكر الطريق إليها لتعدّد الطرق

ووفرتها ، وهذا ما نفعله نحن اليوم مع كثير من الكتب الكبرى عند المسلمين في الحديث وغيره ، فلا ينبغي المبالغة في فهم كلام الصدوق هنا وتحميله أكثر من حالته الطبيعيّة ، حتى لو لم نوافقه على خطوته هذه التي فعلها في بعض روايات أحد كتبه ، لا في كلّ رواياته ولا في كلّ كتبه .

العيّنة الثانية : وإذا تركنا فكرة مدار الحديث إلى فكرة أُخرى ، وهي تقوية الحديث لو كان ضعيفاً ، سنجد لها وجوداً حتى عند أهل السنّة أنفسهم ، فإنّ العلماء يتحدّثون عن تقوية الحديث الضعيف بالمتابعات ، وهيْ تعدّد الطرق التي توصل إلى الحديث روايةً عن نفس الصحابي ، سواء كانت متابعات تامّة أم قاصرة ، وكذلك تقويته بالشواهد وهي الطرق الأُخرى للحديث التي تختلف في الصحابي لكنّها تتفق في المعنى . وقد شرطوا أن لا يكون هناك احتمال الاتحاد في الطرق ، وقد استدلّ بعضهم على ذلك بتقوية شهادة المرأة بالأُخرى في القرآن الكريم (البقرة : ٢٨٢) [٤٩] .

وهذا هو الحديث المقبول ، يقول ابن حجر : « والمقبول عند أهل الحديث ، ما اتصل سنده وعدلت رجاله ، أو اعتمد بعض طرقه حتى يحصل له القوّة بالصورة المجموعة ، ولو كان كلّ طريق منها لو انفردت غير قوية ... وبهذا يظهر عذر أهل الحديث في تكثيرهم طرق الحديث الواحد ليعتمد عليه ، إذ الإعراض عن ذلك يستلزم ترك الفقيه العمل بكثير من الأحاديث اعتماداً على ضعف الطريق التي اتصلت إليه » [٥٠] .

وهكذا في قضيّة الشواهد مع المتابعات ، يقول ابن تيمية : « ... أنّ تعدّد الطرق مع عدم التشاعر أو الاتفاق في العادة يوجب العلم بمضمون المنقول ، لكنّ هذا يُنْتَفَعُ به كثيراً في علم أحوال الناقلينَ . وفي مثل هذا يُنْتَفَعُ برواية المجهول وَالسَّيِّئِ الحفظ وبالحديث المرسل ونحو ذلك ؛ ولهذا كان أهلُ العلم يَكتبون مثل

هذه الأحاديث ويقولون : إنَّهُ يَصلُحُ للشواهد والاعتبار ما لا يَصلُحُ لغيره ، قال أحْمَد : قد أكتب حديث الرجل لأعْتَبِرَه ، ومثّلَ هذا بعبد الله بن لَهِيعَةَ قاضي مصرَ ؛ فإنَّهُ كان من أكثرِ الناسِ حديثاً ومن خِيَار الناسِ ؛ لكن بسببِ احتراق كتبه وقع في حديثه المتأخِّر غَلَطٌ فصار يَعْتَبِرُ بذلك وَيَستَشهِدُ به ، وكثيراً ما يقترنُ هو واللَّيْثُ بن سعد واللَّيثُ حُجَّةٌ ثَبَتٌ إمامٌ . وكما أنَّهم يستشهدون ويعتبرون بحديث الذي فيه سُوءُ حِفظٍ فإنَّهم أيضاً يُضَعِّفُونَ مِن حديثِ الثقة الصدوق الضابط أشياءَ تَبَيَّنَ لهم أنَّه غَلِطَ فيها بأمورٍ يستدلّون بها ويُسَمُّونَ هذا علم عِلَلِ الحديث » (٥١) .

وقال البيهقي (٤٥٨ هـ) : « وروينا عن خالد بن معدان أنّ رسول الله [صلى الله عليه وسلم] قال : فضلت سورة الحج على القرآن بسجدتين . وهذا المرسل إذا انضمّ إلى رواية ابن لهيعة صار قويّاً » (٥٢) .

العيّنة الثالثة : تقوية الحديث الضعيف بالعمل عليه ، والذي هو نفسه قاعدة الجبر السندي التي يعمل عليها علماء الإماميّة ، يقول الشيخ ابن تيمية : « وقال النوفلي : سمعت أحمد يقول : إذا روينا عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ في الحلال والحرام والسنن والأحكام شددنا في الأسانيد ، وإذا روينا عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ في فضائل الأعمال وما لا يرفع حكماً فلا نصعّب . قال القاضي : قد أطلق أحمد القول بالأخذ بالحديث الضعيف ، فقال مهنا : قال أحمد : الناس كلّهم أكفاء إلا الحائك والحجّام والكساح . فقيل له : تأخذ بحديث : « كلّ الناس أكفاء إلا حائكاً أو حجاماً » ، وأنت تضعّفه ؟ ! فقال : إنما نضعّف إسناده ، ولكن العمل عليه . وكذلك قال في رواية ابن مشيش وقد سأله عمّن تحلّ له الصدقة ، وإلى أيّ شيء تذهب في هذا ؟ فقال : إلى حديث حكيم بن جبير . فقلت : وحكيم بن جبير ثابت عندك [في الحديث] ؟ قال : ليس هو عندي ثبتاً في

الحديث . وكذلك قال مهنا : سألت أحمد عن حديث معمر عن الزهري عن سالم عن ابن عمر عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنّ غيلان أسلم وعنده عشر نسوة . قال : ليس بصحيح ، والعمل عليه ، كان عبد الرزاق يقول : معمر عن الزهري مرسلاً . قال القاضي : معنى قول أحمد « ضعيف » ، على طريقة أصحاب الحديث ؛ لأنهم يضعّفون بما لا يوجب التضعيف عند الفقهاء كالإرسال والتدليس والتفرّد بزيادة في حديث لم يروها الجماعة ، وهذا موجود في كتبهم » (٥٣) .

فإذا كان أحمد يعمل بروايات يضعّف هو أسانيدها دون أن يكون فعله هذا تهافتاً أو تناقضاً ، فلماذا كان فعل الشيخ الطوسي وغيره من علماء الإماميّة تناقضاً وفقداناً للمنهج واعتماداً على خلاف الصنعة الحديثية ؟ !

إنّ هذا يعني أنّ رواية الأحاديث الضعيفة تفيد لأخذها شاهداً تعتضد بها أحاديث أخر ، ويمكن البناء عليها بعد الاعتضاد ، ومثل هذا كثير جداً في كتب الحديث وعمل المحدّثين والفقهاء من أهل السنّة لا يسعنا استقصاؤه هنا . ولهذا اعتبر الترمذي الكثير من الأحاديث من الحسن رغم أنّها ليست تامّةً من حيث الإسناد ؛ لما لها من الشواهد والمتابعات ونحو ذلك ، وأحيل القارئ هنا على ما كتبه الشيخ عبد الفتاح أبو غدّة في تتماته للتعليقات على كتاب الأجوبة الفاضلة للهندي ، حيث يجد شيوع الأخذ بالأحايث المقبولة لعمل العلماء بها وأمثال ذلك (٥٤) .

العيّنة الرابعة : إنّ المحدّثين أنفسهم طرحوا فكرة الصحيح لغيره والحسن لغيره ، وليس هذا إلا تقويةً في الأحاديث بعضها ببعضها الآخر أو بالقرائن ، يقول ابن حجر : « فإن خفّ الضبط مع بقية الشروط المقدّمة في الصحيح ، فالحسن لذاته ، وبكثرة الطرق يصحّح ، فيسمى الصحيح لغيره » (٥٥) . ويقول الألباني (١٤٢٠ هـ) : « اعلم أنّ فنّ التخريج ليس غايةً في نفسه عند المحققين من المحدّثين ، بحيث يقتصر أمره على أن نقول مخرج الحديث : أخرجه فلان

وفلان و ... عن فلان عن النبي (صلى الله عليه وسلم) ، كما يفعله عامّة المحدّثين قديماً وحديثاً ، بل لابد أن يضم إلى ذلك بيانه لدرجة كونه ضعيفاً ، فإنّه والحالة هذه لابدّ له من أن تتبع طرقه وشواهده ، لعلّه يرتقي الحديث بها إلى مرتبة القوّة ، وهذا ما يعرف في علم الحديث بالحسن لغيره ، أو الصحيح لغيره . وهذا في الحقيقة من أصعب أنواع علوم الحديث وأشقّها ؛ لأنّه يتطلّب سعةً في الاطلاع على الأحاديث والأسانيد في بطون كتب الحديث مطبوعها ومخطوطها ، ومعرفةً جيدة بعلل الحديث وتراجم رجاله ، أضف إلى ذلك دأباً وجلداً على البحث ، فلا جرم أنه تقاعس عن القيام بذلك جماهير المحدّثين قديماً ، والمشتغلين به حديثاً ، وقليلٌ ما هم » [٥٦] .

وهذا كلّه يعني أنّ الصحيح على نوعين : صحيحٌ اصطلاحي وصحيحٌ مطلق ، فالمطلق يدخل فيه الصحيح الاصطلاحي مع الصحيح لغيره ، والحسن ، والحسن لغيره ، ومن المعلوم أنّ الحسن لغيره يعني تضافر الأدلّة الضعيفة ضعفاً غير شديد . أما الصحيح الاصطلاحي فيعني رواية الثقة الضابط عن مثله من مبتدأ الإسناد إلى منتهاه من غير شذوذ ولا علة [٥٧] .

وأمام هذا المشهد كلّه ، لا يقف النشاط الحديثي عند حدود الصحيح الاصطلاحي حتى نحكم على الآخرين به ، وإنّما القضيّة مفتوحة على تنوّع وتعاضد الأحاديث ومتابعاتها وشواهدها وأشكال تقوية الحديث الضعيف ، فأيّ مشكلة في أن يعتمد علماء الإماميّة على هذه المناهج أيضاً ويجبرون ضعف الأحاديث بطرقٍ يرونها ؟ ! ولماذا يكون ذلك جهلاً بالصنعة الحديثيّة ؟ !

العيّنة الخامسة : والأوضح من هذا كلّه ، أنّ أهل السنّة جعلوا الدليل العمدة عندهم على تصحيح الصحيحين هو تلقّي الأمّة لهما بالقبول والإجماع عليهما ، كما فعل ذلك ابن الصلاح وغيره [٥٨] ، حتى ذكر الجويني أنّه لو حلف إنسان

بطلاق امرأته أنّ ما في كتابي البخاري ومسلم مما حكما بصحّته مطابقٌ لقول رسول الله ، كان حلفه صحيحاً ولا كفّارة عليه ، مستدلاً بإجماع الأُمة الإسلامية على صحّة أحاديثهما [٥٩] . فما معنى الإجماع هنا إلا الاستناد إلى العناصر الحافّة بالحديث ، وهي الإجماع والتلقّي ، فما الفرق بينه وبين عمل علماء الإماميّة بكتبهم بدعوى الاتفاق على معروفيّتها واشتهارها والعمل عليها عندهم ؟ !

العيّنة السادسة : ومن شواهد هذا الباب أيضاً عملهم بالحديث المرسل واعتباره حجّةً في الجملة ، فقد ذهب الإمامان مالك ـ في المشهور عنه ـ وأبو حنيفة ، وطائفة منهم أحمد في المشهور عنه إلى اعتبار الحديث المرسل الذي لا يبيّن التابعيّ اسم المرويّ عنه فيه صحيحاً ـ ويفهم من بعض الكلمات أنّ مقصود الفقهاء والأصوليين من المرسل أعمّ من المرسل المصطلح في علم الحديث ـ ، بل نقل عن ابن جرير أنّه قد أجمع التابعون بأسرهم على قبول المرسل ولم يأت عنهم إنكاره ولا عن أحد من الأئمّة بعدهم إلى رأس المائتين ، وكأنّ الشافعي هو أوّل من ردّ المرسل مستثنياً مراسيل سعيد بن المسيَّب ، بل قال بعضهم بأنّ مرسل التابعي أقوى من المسند محتجّاً بقوله : من أسند فقد أحالك ومن أرسل فقد تكفّل لك [٦٠] ، ولعلّه من هنا وقع كلام بينهم في مراسيل جماعة كالحسن البصري والزهري والشعبي وإبراهيم النخعي [٦١] .

يقول الإمام الذهبي (٧٤٨ هـ) : « فمن صحاح المراسيل ، مرسل سعيد بن المسيَّب ، ومرسل مسروق ، ومرسل الصنابحي ، ومرسل قيس بن أبي حازم ونحو ذلك ، فإنّ المرسَل إذا صحّ إلى تابعيّ كبير فهو حجّة عند خلق من الفقهاء ... وإن صحّ الإسناد إلى تابعي متوسّط الطبقة ، كمراسيل مجاهد وإبراهيم والشعبي ، فهو مرسل جيّد لا بأس به ، يقبله قومٌ ويردّه آخرون ، ومن أوهى المراسيل عندهم مراسيل الحسن ، وأوهى من ذلك مراسيل الزهري ،

وقتادة ، وحُميد الطويل ، من صغار التابعين ... » (٦٢) .

وقال الآمدي (٦٣١ هـ) : « اختلفوا في قبول الخبر المرسل ، وصورته ، ما إذا قال من لم يلق النبي ، صلى الله عليه وسلم ، وكان عدلاً : قال رسول الله ، فقبله أبو حنيفة ، ومالك ، وأحمد بن حنبل في أشهر الروايتين عنه ، وجماهير المعتزلة ، كأبي هاشم . وفصّل عيسى بن أبان ، فقبل مراسيل الصحابة ، والتابعين ، وتابعي التابعين ، ومن هو من أئمة النقل مطلقاً ، دون من عدا هؤلاء . وأما الشافعي ، رضي الله عنه ، فإنه قال : إن كان المرسَل من مراسيل الصحابة أو مرسَلاً قد أسنده غير مرسله ، أو أرسله راوٍ آخر يروي عن غير شيوخ الأوّل ، أو عضده قول صحابيّ ، أو قول أكثر أهل العلم ، أو أن يكون المرسِل قد عُرف من حاله أنّه لا يرسل عمّن فيه علّة من جهالة أو غيرها ، كمراسيل ابن المسيب ، فهو مقبول ، وإلا فلا . ووافقه على ذلك أكثر أصحابه ، والقاضي أبو بكر وجماعة من الفقهاء . والمختار قبول مراسيل العدل مطلقاً . ودليله الإجماع ، والمعقول » (٦٣) .

وقال الحافظ ابن رجب الحنبلي (٧٩٥ هـ) ـ وهو من العلماء النوادر المتقنين لمنهج المتقدّمين ـ في سياق تعداده لما يعضد الحديث المرسل : « وأمّا الخبر الذي يرسله فيشترط لصحّة مخرجه وقبوله أن يعضده ما يدلّ على صحّته ، وأنّ له أصلاً ، والعاضد له أشياء : ... أن يوجد مرسل آخر موافق له عن عالم يروي عن غير من يروي عنه (المرسل) الأوّل ، فيكون ذلك دليلاً على تعدّد مخرجه وأنّ له أصلاً ... أن لا يوجد شيء مرفوع يوافقه لا مسند ولا مرسل ، لكن يوجد ما يوافقه من كلام بعض الصحابة ، فيستدلّ به على أنّ للمرسل أصلاً صحيحاً أيضاً ؛ لأنّ الظاهر أنّ الصحابي إنّما أخذ قوله عن النبي . والرابع : أن لا يوجد للمرسل ما يوافقه ، لا مسند ولا مرسل ولا قول صحابي ، لكنّه يوجد عامّة

أهل العلم على القول به ، فإنّه يدلّ على أنّ له أصلاً وأنّهم مستندون في قولهم إلى ذلك الأصل ، فإذا وجدت هذه الشرائط دلّت على صحّة المرسل ، وأنّ له أصلاً وقُبل واحتجّ به ، ومع هذا فهو دون المتصل في الحجّة ... » (٦٤) .

أقول : أليست عمليات تصحيح الأحاديث المرسلة هذه ناجمة عن عناصر حافّة كالإجماع والمعقول واستبعاد رواية التابعي عن غير الصحابي مع كون كلّ الصحابة عدولاً ، وعمل الفقهاء والعلماء به ، وأمثال ذلك من الوجوه التي يمكن قبولها ويمكن النقاش فيها ؟ فهذا يعني أنّ عمليات تصحيح الأحاديث وإخراجها من حيّز الضعف إلى حيّز القبول قد تدخل فيها عناصر حافّة تعضدها وتقوّيها ، فلماذا أخذ على الإماميّة اعتمادهم على مثل هذه العناصر الحافّة ؟ ! ولماذا أخذ عليهم عملهم بمراسيل بعض الرواة الكبار عندهم مثل محمد بن أبي عمير وصفوان والبزنطي وابن بابويه وأمثالهم ؟ !

الهوامش

(١) البهائي ، مشرق الشمسين : ٢٧٦ .

(٢) الشهيد الثاني ، الرعاية لحال البداية : ٩٠ . وانظر : الخواجوئي ، الرسائل الفقهية ٢ : ١٦٠ .

(٣) الصدوق ، كتاب من لا يحضره الفقيه ١ : ٢ ـ ٣ .

(٤) الكاشاني ، الوافي ١ : ٢٥ .

(٥) انظر : البحراني ، الحدائق الناضرة ١ : ٢٢ ـ ٢٣ . والدرر النجفية ٢ : ٣٢٦ ، ٣٣٣ ـ ٣٣٥ ، ٣٣٦ ـ ٣٣٧ .

(٦) النجاشي ، الرجال : ٣٧٢ . وانظر : مرتضى العسكري ، عبد الله بن سبأ ٢ : ١٧٧ ـ ١٨١ . والكلباسي ، الرسائل الرجالية ٢ : ٣٠٠ ـ ٣٠٦ .

(٧) النجاشي ، الرجال : ٤٠٤ .

(٨) آصف محسني ، بحوث في علم الرجال : ٥٣ ـ ٥٤ .

(٩) راجع : الكركي ، هداية الأبرار : ١٠٤ . والحرّ العاملي ، أمل الآمل ١ : ٨٦ . وكاظم مدير شانه چي ، علم الحديث : ١٦٧ .

(١٠) راجع : الخوانساري ، روضات الجنّات ١ : ٦٦ . والشيخ حسن ، منتقى الجمان ١ : ١٤ . والكركي ، هداية الأبرار : ٩٦ . والأمين ، أعيان الشيعة ٣ : ١٩٠ . والجزائري ، كشف الأسرار ٢ : ٣٩ . ومحيي الدين الغريفي ، قواعد الحديث : ١٦ . ويفهم من محمد تقي المجلسي سبقُ التقسيم على العلامة دون تصريح باسم ابن طاووس ، راجع له : لوامع صاحبقراني ١ : ١٠٣ . والسيد حسن الصدر ، الشيعة وفنون الإسلام : ٥٦ . وأبو الحسن المشكيني ، وجيزة في علم الرجال : ٨٩ . والسبحاني في مقدّمته على كتاب الجامع للشرائع : ٨ . ومصطفى الخميني ، تحريرات في الأصول ٦ : ٥٤٠ .

(١١) راجع : محمد أمين الاسترآبادي ، الفوائد المدنية : ١٠٩ ، لكنّه يعود فيتردّد بينه وبين رجل آخر قريب منه دون أن يسمّيه : ١٧٢ ـ ١٧٣ . والفيض الكاشاني ، الوافي ١ : ٢٢ . والبهائي ، مشرق الشمسين : ٣١ ـ ٣٢ . والبصري ، فائق المقال : ٣٠ . ومحسن الأمين ، أعيان الشيعة ٥ : ٤٠١ . والخراساني ، درر الفوائد : ١٢٢ . ولعلّه يظهر أيضاً من الكلباسي في سماء المقال ٢ : ٤٢١ .

(١٢) يظهر من : الحرّ العاملي ، وسائل الشيعة ٣٠ : ٢٥١ ، ٢٦٢ .

(١٣) المحدّث النوري ، خاتمة مستدرك الوسائل ٢ : ٤٣٧ .

(١٤) عباس القمّي ، فوائد الرضويّة في أحوال علماء المذهب الجعفريّة : ٤٠ .

(١٥) راجع : حيدر حب الله ، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي : ١٨٥ ـ ١٩٥ ، ٢١٣ ـ ٣٦١ .

(١٦) الاسترآبادي ، الفوائد المدنيّة : ١١٨ . وانظر : الحرّ العاملي ، تفصيل وسائل الشيعة ٣٠ : ٢٥٨ .

(١٧) انظر : النجاشي ، الرجال : ٣ .

(١٨) الحرّ العاملي ، تفصيل وسائل الشيعة ٣٠ : ٢٥٩ ـ ٢٦٠ .

(١٩) البحراني ، الحدائق الناضرة ١ : ٢١ ؛ وانظر له : الدرر النجفية ٢ : ٣٣٢ .

(٢٠) الطوسي ، الفهرست : ٣٢ .

(٢١) الحر العاملي ، تفصيل وسائل الشيعة ٣٠ : ٢٠٦ .

(٢٢) انظر : محمد الصدر ، تاريخ الغيبة الصغرى : ٤٤ ـ ٤٥ .

(٢٣) جمعنا هذا الإشكال من أطراف كلمات الناقدين ، فانظر : ابن تيمية ، منهاج السنّة ١ : ٥٨ ـ ٥٩ ، ٦٩ ، و٤ : ١٨ ـ ١٩ ؛ وإحسان إلهي ظهير ، بين الشيعة وأهل السنّة : ١٢١ ؛ والعلواني ، مصادر التلقي وأصول الاستدلال العقديّة ١ : ٤٣١ ، ٤٧٦ ـ ٤٨٥ . والفرماوي ، أصول الرواية عند الشيعة الإماميّة : ١٨٣ ـ ١٩٢ ، ٢٠٠ ـ ٢٠١ ، ٢٨١ ؛ وعدنان محمّد زرزور ، السنّة النبويّة وعلومها بين أهل السنّة والشيعة الإماميّة : ١٣٥ ـ ١٣٩ ، ٢٢٦ ـ ٢٣٨ .

(٢٤) جعفر بن محمد بن قولويه القمي ، كامل الزيارات : ٣٧ .

(٢٥) الحر العاملي ، تفصيل وسائل الشيعة ٣٠ : ٢٠٢ .

(٢٦) حسين النوري ، خاتمة مستدرك الوسائل ٣ : ٢٥٢ ـ ٢٥٧ .

(٢٧) محمد آصف محسني ، بحوث في علم الرجال : ٦٩ . وباقر الإيرواني ، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية ، القسم الثاني : ١٧٦ . وجعفر السبحاني ، كليات في علم الرجال : ٣٠٠ .

(٢٨) الحر العاملي ، تفصيل وسائل الشيعة ٣٠ : ٢٠٢ .

(٢٩) أبو الحسن علي بن إبراهيم القمي ، تفسير القمي ١ : ٤ .

(٣٠) باقر الإيرواني ، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية ، القسم الثاني : ١٧٢ .

(٣١) معجم رجال الحديث ١ : ٥٠ ـ ٥١ . وانظر : رجال السيد بحر العلوم ٤ : ١٤٥ ـ ١٤٦ .

(٣٢) عرفانيان ، مشايخ الثقات : ٢٠٢ ـ ٢٠٥ .

(٣٣) مستدرك الوسائل ٣ : ٧٧٧ ، الفائدة العاشرة ؛ والنمازي ، مستدركات علم رجال الحديث ١ : ٢٤ .

(٣٤) انظر : مشايخ الثقات : ١٠٢ ـ ١١٧ .

(٣٥) مستدرك الوسائل ٣ : ٤٧٥ . والكجوري ، الفوائد الرجالية : ١٠٦ . والنمازي ، مستدركات علم رجال الحديث : ١ : ٢٤ .

(٣٦) الداوري ، أصول علم الرجال : ٤٢٤ ـ ٤٤٢ .

(٣٧) ابن حجر ، تهذيب التهذيب ١ : ٤ ـ ٥ .

(٣٨) ابن حجر ، لسان الميزان ١ : ١٥ .

(٣٩) راجع : عبد العزيز بن محمّد بن إبراهيم العبد اللطيف ، ضوابط الجرح والتعديل : ٤٩ ، ٨١ ـ ٨٢ ، ١١٤ ، ١٢١ ، مكتبة العبيكان ، الرياض ، الطبعة الثانية .

(٤٠) راجع : النجاشي ، الرجال : ٣٥٤ .

(٤١) راجع : نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي : ٩٧ ـ ١٦٤ ، ١٨١ ـ ١٨٥ ، ٢٠٧ ـ ٢١٢ .

(٤٢) راجع : عبد الله المامقاني ، مقباس الهداية ١ : ١٨٣ ، ١٩٨ ـ ١٩٩ .

(٤٣) تقي الدين بن دقيق العيد ، الاقتراح في بيان الاصطلاح : ٥ .

(٤٤) الحازمي ، شروط الأئمّة الخمسة (ضمن ثلاث رسائل في علم مصطلح الحديث) : ١٧٣ .

(٤٥) ذكر الشيخ محمّد حسن المظفر (انظر : دلائل الصدق ١ : ٤٣ ـ ٤٤) ـ ناقداً على علماء أهل السنّة كالبخاري والنسائي وغيرهما ـ أنّهم احتجّوا بروايات رواة ضعّفوهم هم بأنفسهم في مواضع أخر ، فكيف يمكن الاعتماد على مثل هذه المشاريع الحديثية المتهافتة ؟ ! وإشكاله يُشبه إشكال الناقد هنا ، لكنّ بعض مديات هذا الإشكال غير وارد عندما نفهم العناصر المساعدة في تصحيح الحديث ، ممّا سنشير لبعضه في المتن أعلاه قريباً إن شاء الله تعالى .

(٤٦) النجاشي ، الرجال : ٣ .

(٤٧) الطوسي ، تهذيب الأحكام ١٠ : ٥ (المشيخة) .

(٤٨) الصدوق ، كتاب من لا يحضره الفقيه ١ : ٢ ـ ٤ .

(٤٩) محمد بن عمر بن سالم بازمول ، تقوية الحديث الضعيف بين الفقهاء والمحدّثين : ١٧ .

(٥٠) ابن حجر ، قوّة الحجاج في عموم المغفرة للحجّاج : ١٢ .

(٥١) ابن تيمية ، مجموعة الفتاوى ١٣ : ٣٥١ ـ ٣٥٢ .

(٥٢) البيهقي ، معرفة السنن والآثار ٢ : ١٥٣ .

(٥٣) ابن تيمية ، المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٢ : ٨٩ ـ ٩٠ .

(٥٤) الأجوبة الفاضلة : ٢٢٨ ـ ٢٣٨ .

(٥٥) ابن حجر ، نخبة الفكر (مدرج في كتاب سبل السلام للصنعاني) ٤ : ٢٢٩ .

(٥٦) الألباني ، إرواء الغليل ١ : ١١ .

(٥٧) انظر : حسن بن فرحان المالكي ، نحو إنقاذ التاريخ الإسلامي : ٢٥٠ .

(٥٨) علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح) : ٢٠٠ ـ ٢٠١ . وانظر : العسقلاني ، شرح نخبة الفكر (ضمن شرح الشرح للقاري) : ٢١٨ ـ ٢٢٣ . وابن تيمية ، مجموعة الفتاوى ١٣ : ٣٥٠ ـ ٣٥١ .

(٥٩) انظر : شرح النووي على مسلم ١ : ١٩ ـ ٢٠ .

(٦٠) انظر : ابن الصلاح ، علوم الحديث : ٥٥ ؛ والسيوطي ، تدريب الراوي ١ : ١٦٢ ـ ١٦٣ ؛ والباعث الحثيث : ٤٨ ـ ٤٩ .

(٦١) انظر : ابن رجب ، شرح علل الترمذي ١ : ٥٣٥ ـ ٥٤٤ .

(٦٢) الذهبي ، الموقظة في علم مصطلح الحديث : ٣٨ ـ ٤٠ ، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدّة ، نشر مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٥هـ .

(٦٣) الآمدي ، الإحكام في أُصول الأحكام ٢ : ١٢٣ .

(٦٤) ابن رجب ، شرح علل الترمذي ١ : ٥٥٩ ـ ٥٦١ .

الوسيلة إلى نيل الفضيلة [١]

القسم الأول

❑ الشيخ خليل الكريواني
❑ ترجمة : الشيخ إبراهيم الخزرجي

اشتمل القسم الأول على إطلالة سريعة للتعريف بمؤلّف كتاب الوسيلة وسيرته الذاتية . . ثم شرع في التعريف بكتاب الوسيلة بادئاً ببيان اسم الكتاب وموقعه لدى الفقهاء وبيان تبويبه وتنظيم بحوثه . . ثم تناول خصائص الكتاب ضمن عدّة محاور كان أوّلها : بيان معالم التجديد والإبداع . .

المؤلّف :

هو أبو جعفر محمّد بن علي بن حمزة بن محمّد بن علي الطوسي ، المشهور بـ (صاحب الوسيلة) و (ابن حمزة الطوسي) [٢] .

كما يقال له (أبو جعفر الثاني) و (أبو جعفر المتأخّر) [٣] تمييزاً له عن الشيخ الطوسي ، وفي بعض الأحيان يختصر اسمه فيقال (محمّد بن حمزة) [٤] و (عماد الدين الطوسي) [٥] .

دراسته :

من خلال روايته في كتاب الثاقب في المناقب [٦] عن أُستاذه محمّد بن الحسين الشوهاني ، يمكن استظهار أنّ بداية دراسته كانت في مدينة مشهد المقدّسة . ويُعلم أيضاً من خلال تصريحه في الكتاب المذكور أنّه في سنة (٥٦٠ هـ) نقل إلى العربية نصّاً من كتاب جعفر الدوريستي ، وكان ذلك في كاشان ، ومن ذلك يُعلم أنّه كان مقيماً في كاشان [٧] ، ويحتمل حصول ذلك بعد رجوعه من تشرّفه بزيارة العتبات المقدّسة في العراق .

والمستفاد من كلمات أصحاب التراجم والسير أنّ وفاته كانت في كربلاء المقدّسة ، وأنّه دُفن في بستان خارج باب النجف . أمّا عن تأريخ وفاته فلم نعثر على من حدّده بشكل دقيق ، كما هو الحال في ولادته التي اكتنفها الغموض .

نعم ، بالاستناد إلى بعض الشواهد والقرائن ، يمكن تحديد الفترة الزمنية التي عاش فيها المؤلّف ، وهي :

١ ـ نقل المؤلّف عن محمّد بن الحسين الشوهاني بشكل مباشر والذي كان أُستاذاً لابن شهراشوب فيمكن القول حينئذٍ بأنّه كان حيّاً في أواخر القرن الخامس الهجري ؛ من ملاحظة أنّ ابن شهراشوب كان قد ولد سنة (٤٨٩ هـ) وتوفّي سنة (٥٨٨ هـ) [٨] .

٢ ـ ويستفاد ممّا نقله عن كتاب جعفر الدوريستي مثبتاً ذلك بتأريخ (٥٦٠ هـ) في كتابه الثاقب في المناقب ـ كما أشرنا إليه آنفاً [٩] ـ أنّه كان حيّاً في ذلك التأريخ .

٣ ـ كما سيتّضح في أثناء البحث أنّ ابن حمزة أفاد في بعض الموارد من ابن البرّاج (م ٤٨١ هـ) . هذا من جانب ، ومن جانب آخر نلاحظ أنّ فقهاء آخرين من جملتهم قطب الدين الراوندي (م ٥٧٣ هـ) قد أفادوا من الوسيلة .

٤ ـ نقل منتجب الدين في فهرسته الذي ألّف قبل سنة (٥٨٤ هـ) عن المؤلّف وكتابه [١٠] ، ومع الأخذ بنظر الاعتبار أنّ طريقة منتجب الدين في فهرسته في جمع أسماء الفقهاء وتأليفاتهم اقتصرت على من جاء بعد الشيخ الطوسي ، ومن هذا نستنتج أنّ المصنّف كان حيّاً بعد سنة (٤٦٠ هـ) التي فيها توفّي الشيخ الطوسي ، وعاش شطراً من القرن السادس .

ونستنتج من كلّ ما سبق : أنّ فترة حياة المؤلّف كانت ما بين أواخر القرن الخامس والنصف الثاني من القرن السادس .

ومن هنا نستظهر أنّ ما ذهب إليه البعض [١١] من أنّ وفاته كانت بعد سنة (٥٦٦ هـ) هو الأقرب للواقع . على أنّ بعض المعاصرين أرّخ وفاته بسنة (٥٨٥ هـ) [١٢] .

جدير بالذكر أنّه يلاحظ في بعض كتابات الفقهاء المتأخّرين ثمّة اختلاف حول ابن حمزة مؤلّف الوسيلة ، على أنّ هذا ليس من الأهمّية بمكان ؛ لكثرة المصادر المعتبرة التي تفيد أنّ كتاب الوسيلة هو من تأليف المترجم له ، من جملتها : ما ذكره المحقّق الكركي (م ٩٤٠ هـ) ضمن إجازته للقاضي صفيّ الدين عيسى ، حيث يرى أنّ مؤلّف الوسيلة هو هبة الله بن حمزة من فقهاء حلب [١٣] ، وكذلك صاحب (نظام الأقوال) حيث اعتبر كتاب الوسيلة من تأليف أبي يعلى محمّد بن الحسن بن حمزة الجعفري [١٤] ، وهذا ممّا لا يمكن القول بصحّته ؛ وذلك لأنّ وفاته كانت سنة (٤٦٣ هـ) ، مضافاً إلى أنّ اسمه مذكور في الوسيلة [١٥] .

ولعلّ السبب في ذلك هو تعدّد من يطلق عليه ابن حمزة ؛ فيحصل لذلك الالتباس والاشتباه ؛ فقد ذكر صاحب الرياض أنّ كنية (ابن حمزة) تطلق على أكثر من واحد ، وأنّ المراد به في أغلب الموارد هو ابن حمزة الطوسي صاحب كتاب الوسيلة [١٦] .

مكانته العلمية :

يعدّ ابن حمزة من أعاظم فقهاء القرن السادس الهجري ، فقد لقّبه البعض بـ (الإمام) ، بل وصفه آخر ـ مضافاً إلى ذلك ـ بأوصاف أُخرى ، من قبيل (العلامة) و (الفقيه) و (ناصر الشريعة) [١٧] ، في حين لم يتعرّض لذكره ابن شهراشوب ، إلا أنّه ذكر كتاب (الوسائل إلى نيل الفضائل) ضمن الكتب المجهولة المؤلّف [١٨] ويحتمل قويّاً أنّه كتاب (الوسيلة إلى نيل الفضيلة) .

واستظهر صاحب روضات الجنّات من كلام يحيى بن سعيد في مقدمة نزهة الناظر ـ حيث قدّم ابن حمزة على غيره من الفقهاء [١٩] ـ تقدّم منزلته على سلار الديلمي وأبي الصلاح الحلبي ، وهما من كبار الفقهاء المعاصرين للشيخ الطوسي .

في حين أنّ هذا التقدّم في المنزلة ـ بناءً على استظهاره في موضع آخر أيضاً ـ خلاف ما ورد في الإجازات وكتب الرجال والأخبار ؛ لكونه يروي عن الشيخ أبي جعفر الشوهاني فقط [٢٠] .

مشايخه :

من مشايخ ابن حمزة الذين يمكن الإشارة إليهم : محمّد بن حسين الشوهاني [٢١] . ويرى البعض أنّه من طبقة تلامذة الشيخ الطوسي [٢٢] . إلا أنّ صاحب الرياض لا يرى ذلك [٢٣] ، ويرى آخرون أنّه كان من تلامذة أبي علي الطوسي نجل الشيخ الطوسي (كان حيّاً في ٥١٥ هـ) [٢٤] ، لكنّه قد يبعد القول به ؛ نظراً إلى تأريخ وفاته كما سنبيّن ؛ ولذا لم نرَ من صرّح به عدا صاحب الروضات .

تلامذته :

من تلامذة ابن حمزة : عبد الحميد بن فخّار الموسوي ، وكان من الرواة عن ابن حمزة [٢٥] ، وورد أيضاً اسم محمّد بن إدريس صاحب السرائر في الرواة

عن ابن حمزة ، بناءً على ما ورد في سند حديث الكساء المذكور في شرح إحقاق الحقّ [٢٦] .

ويرى البعض أنّ قطب الدين الكيدري ـ صاحب كتاب إصباح الشيعة ـ هو من تلامذة ابن حمزة الطوسي أيضاً [٢٧] ، لكنّ الظاهر أنّه خطأ ؛ لأنّ أُستاذه ـ كما عن بعض ـ هو عبد الله بن حمزة بن عبد الله بن جعفر بن الحسن بن علي الطوسي المشهدي ، الملقّب بنصير الدين والمكنّى بأبي طالب [٢٨] ، والذي كان ـ كما يقول البعض ـ مشتهراً بين الفقهاء برأيه في بحث المواسعة والمضايقة في قضاء الصلاة ، لا ابن حمزة صاحب الوسيلة [٢٩] .

تصانيفه :

لابن حمزة آثار فقهية أُخرى أيضاً ، من قبيل : (الواسطة) و (الرائع في الشرائع) و (مسائل ابن حمزة) ، لكنّ كتاب (الوسيلة) هو الأكثر معروفيّةً من بينها جميعاً ، وهو الأثر الوحيد الخالد للمؤلّف ، وهو الذي ينقل أكثر الفقهاء آراءه منه . ثمّ يليه في الرتبة كتاب (الواسطة) الذي كان إلى زمان الشهيد الأوّل في متناول الفقهاء ، وقد نقل عنه الشهيد في الذكرى وغاية المراد كراراً [٣٠] .

وأمّا سائر آثاره ، فهي وإن كانت في متناول بعض الفقهاء [٣١] ، لكنّها غير متوفّرة في الوقت الحاضر . نعم ، نسب أحد تلامذة الصيمري ـ وهو من المتأخّرين ـ إلى ابن حمزة أثرين آخرين بعنوان (التعميم) و (التنبيه) من دون ذكر مصدر لذلك [٣٢] .

ويستفاد من كتاب (غياث سلطان الورى) لمصنّفه السيّد ابن طاووس (م ٦٦٤ هـ) أنّ لابن حمزة كتاباً في قضاء الصلاة أيضاً [٣٣] .

ويرى البعض أنّ هذا الكتاب ـ ككتاب الثاقب ـ هو من تصنيف نصير الدين عبد الله بن حمزة بن عبد الله بن جعفر بن الحسن بن علي الطوسي المشهدي [٣٤] ،

بينما احتمل آخر أنّ هذا الكتاب هو نفس رسالة العصرة [٣٥] التي نسبها بعض علماء الرجال إلى منتجب الدين الرازي [٣٦]، وقد شكّك البعض في هذه النسبة [٣٧] مستدلّين لذلك :

أوّلاً : بأنّ المؤلّف قال في هذه الرسالة : « وقد رأيت شيخي الفقيه محمّد بن الحسين الشوهاني ﷺ رخّص في استئجار رجل بماله ليصلّي عنه ويصوم عنه ما فاته »، ولم يذكر علماء الرجال أنّ الشوهاني كان من مشايخ منتجب الدين .

وثانياً : أنّ الفقهاء منذ عصر الشهيد الأوّل فما بعد ذكروا أنّ نسبة مثل هذا الكلام إلى الشوهاني إنّما تكون بواسطة ابن حمزة فقط دون منتجب الدين [٣٨]. وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ الظاهر ـ خلافاً لما تصوّره البعض [٣٩] ـ كون كتاب الثاقب هو من تصنيف ابن حمزة الطوسي وليس من تصنيف نصير الدين أبي طالب عبد الله بن حمزة الطوسي ؛ وذلك :

أولاً : أنّه ـ بناءً على ما ورد في الذريعة نقلاً عن البهائي صاحب الكامل ـ تصريحٌ بأنّه عماد الدين الطوسي، وهو ليس إلا ابن حمزة الطوسي .

وثانياً : نظراً إلى ما ذكرناه في هذا المقال فيما يتعلّق بتأريخ ولادة ابن حمزة ووفاته، لا يبعد أن يكون الشوهاني أُستاذاً لابن حمزة .

وثالثاً : أنّ ما نسبه الكاتب من إبهام إلى كلام صاحب تكملة أمل الآمل ليس صحيحاً ؛ لأنّ كلامه صريح في نسبة الكتاب إلى ابن حمزة الطوسي صاحب الوسيلة .

ورابعاً : أنّ مجرّد كون نسخة من هذا الكتاب في متناول البعض ممّن لا يعرف مصنّفه لا يصلح سبباً في تخطئة ما ذكره صاحب الكامل ـ الذي كان أقرب العلماء إلى عصر المؤلّف .

وخامساً : أنّ النسخة المحقّقة التي اعتمد المحقّق فيها على أكثر النسخ الخطّية الموجودة ، لم يشاهَد فيها أي ترديد في نسبة الكتاب إلى ابن حمزة صاحب الوسيلة .

ومن هنا ظهر ضعف ما احتمله الطباطبائي من قرب عصر البهائي (صاحب الكامل) من عصر المؤلف ، كما ذكر ذلك صاحب (نفَس الرحمان) [٤٠] .

الكتاب :

إنّ العنوان الكامل للكتاب ـ كما صرّح بذلك المصنّف في المقدّمة ـ هو (الوسيلة إلى نيل الفضيلة) ، ويعبّر عنه الفقهاء في كلماتهم اختصاراً : (الوسيلة) . وليس لدينا اطّلاع دقيق عن تاريخ الشروع بتصنيفه والفراغ منه .

وكان أوّل من ذكر اسم هذا الكتاب من الفقهاء وشرع في نقل الأقوال عنه ونقد آراء المصنّف فيه : المحقّق الحلّي (م ٦٧٦ هـ) في المعتبر [٤١] ، ثمّ تلميذه الفاضل الآبي صاحب كشف الرموز (كان حيّاً في سنة ٦٧٢ هـ) فعبّر عنه بـ : (عماد الدين الطوسي صاحب الوسيلة والواسطة) . ويرى الفاضل الآبي ـ في مواضع ـ أنّ مؤلّف كتاب الوسيلة هو من أتباع الشيخ الطوسي [٤٢] .

ثمّ من بعدهما عبّر عنه يحيى بن سعيد (م ٦٨٩ أو ٦٩٠ هـ) في الأشباه والنظائر بـ : (مصنّف الوسيلة) و (صاحب الوسيلة) ، ونقل فيه عن المصنّف بعض الآراء [٤٣] .

لقد بلغ التعريف بكتاب الوسيلة ومصنّفه ذروته بين الآثار الفقهية في حوزة الحلّة ، وهذا ما نراه بوضوح في كتاب مختلف الشيعة للعلامة الحلّي (م ٧٢٦ هـ) .

وبالرغم من الاهتمام البالغ الذي أولاه الفقهاء لآراء المؤلّف في هذا الكتاب ، إلا أنّنا لم نرَ أحداً منهم كتب عليه شرحاً أو تعليقة .

ويعتبر كتاب الوسيلة ـ على ما يظهر من رسالة العلقمي الوزير الشيعي للخليفة العبّاسي إلى تاج الدين بن صلايا ـ من أشهر الكتب الفقهية لدى الشيعة في القرن السابع (٤٤).

ومن أهمّ خصائص كتاب الوسيلة النظم والترتيب المنقطعا النظير في بيان الأحكام الشرعية والتصنيف الفقهي ؛ فإنّ أهمّ ما كان يصبو إليه المصنّف في تأليف هذا الكتاب هو تحقيق هذا الهدف ، فقد أشار في مقدّمة الكتاب إلى ما دعاه إلى تصنيف هذا الكتاب بقوله : « ثمّ إنّي رأيت أن أجمع لك كتاباً في الفقه لتحفظه على ترتيب يسهل على المتيقّظ الشروع في التحفّظ . وقد بيّنته على بيان الجمل وحصرها ، ونظم العقود ونثرها ، وانقسام أبوابه على التمييز بين الواجب والمندوب ، والمحظور والمكروه والفعل والترك ، والكيفية والكمّية ، على وجه لا يلحقه خلل ، ولا يبلغ طالبه ملل ... » (٤٥).

وقد أجاد المصنّف تحقيق هذا الهدف ؛ حيث يحكي الكتاب من أوّله إلى آخره عن اهتمام المؤلّف بتنظيم وتقسيم مختلف الفروع والفروض الفقهية .

لقد امتازت آثار وتصانيف الفقهاء القدامى بهذه الخصوصية ، وكان السبّاق إلى ذلك الشيخ الطوسي في رسالة الجمل والعقود وسلار الديلمي (م ٤٤٨ أو ٤٦٣ هـ) في كتاب المراسم ، فقد ذكر كلّ منهما في مقدّمة كتابه أنّ تصنيفه يشتمل على القسمة ؛ ليقرب حفظه ويسهل درسه (٤٦).

إلا أنّ الخصوصية المذكورة تجلّت أكثر في كتاب الوسيلة مقارنةً بالكتابين المذكورين ؛ فإنّ ابن حمزة وإن كان في تصنيفه هذا الكتاب ناظراً إلى هذين الكتابين ، إلا أنّ مقارنة تصنيف أبحاثه بهما تعطي عدم تبعية ابن حمزة لمصنّفيهما في الترتيب والتصنيف وبيان الأبحاث ، بالرغم من أنّه في قسم العبادات أكثر تأثّراً بكتاب الجمل والعقود منه إلى كتاب المراسم ، فعلى سبيل

المثال نرى الشيخ وابن حمزة في الجمل والوسيلة ـ خلافاً للمراسم ـ قد أوردا بحث الطهارة ضمن كتاب الصلاة كمقدّمة لبحث الصلاة [٤٧] ، فجاء ترتيبه في أغلب مباحث كتاب العبادات مطابقاً لمنهج الشيخ في الجمل . وبناءً على ذلك ، يمكن القول بأنّه وإن لم يكن مبدعاً في منهجه الفقهي إلا أنّه ـ مقارنةً بفقهاء عصره ـ كان قد بلغ بهذا المنهج حدّ الكمال .

وهنا لابدّ من التنبيه إلى أنّه مع قطع النظر عن طريق واحد لرواية مخدوشة واردة في إجازة المحقّق الكركي للقاضي صفيّ الدين بن عيسى [٤٨] ـ بخلاف كتب سلار وابن البرّاج وغيرهما من فقهاء الشيعة ـ لا يوجد ثمّة طريق متّصل لرواية كتاب الوسيلة إلى المؤلّف ، والإجازات الهامّة في الحلّة ـ كإجازة العلامة الحلّي لبني زهرة ، وإجازة أحد تلامذة يحيى بن سعيد ، ومقدّمة رجال ابن داود الحلّي ـ خالية عن ذكر الوسيلة ، في حين أنّه كان في القرن السابع من أكثر الكتب رواجاً وشهرةً في تلك الديار ، كلّ ذلك يشير إلى هذه الحقيقة ؛ وهي أنّ فقهاء الحلّة ـ أيضاً ـ عرفوا هذا الكتاب عن طريق الوجادة لا الرواية .

أبحاث كتاب الوسيلة وأبوابه

اتّبع فقهاء الشيعة لهندسة وتبويب الموضوعات والأبحاث الفقهية مناهج مختلفة ، ومن جملة تلك المناهج ـ التي كانت ولا تزال متداولة ـ منهج التقسيم والتصنيف الموضوعي للمسائل والأحكام ، فذكروا مسائلَ وأحكامَ كلٍّ من الموضوعات الكلّية الفقهية تحت عنوان (باب) أو (كتاب) ، فأوردوا المسائل والأحكام المرتبطة بالصلاة ـ مثلاً ـ في باب الصلاة أو كتاب الصلاة .

وفي النصف الأوّل من القرن الخامس الهجري سلك الفقهاء منهجاً آخر ، فأدرجوا مجموع الأبواب الفقهية تحت عدّة عناوين كلّية .

وقد سبق كلّ من سلار بن عبد العزيز الديلمي وأبي الصلاح الحلبي (م ٤٤٧ هـ) في كتابيهما المراسم والكافي [٤٩] سائر الفقهاء في ابتكار هذا المنهج ، فقد قسّم سلار الفقه ابتداءً إلى قسمين رئيسيّين : العبادات والمعاملات ، ثمّ قسّم العبادات إلى ستّة أقسام ، والمعاملات إلى قسمين : عقود وأحكام ، والأحكام إلى أحكام جزائية (حدود وتعزيرات) وغيرها .

ثمّ إنّ أبا الصلاح الحلبي قسّم التكليف إلى عقلي وشرعي ، والتكاليف الشرعية إلى عبادات ومحرّمات وأحكام ، وأدرج فيما يرتبط بالعبادات ـ مضافاً إلى العبادات المصطلحة والمشهورة ؛ كالصلاة والصوم والحج والزكاة والخمس والجهاد ـ عدداً من أبواب العقود والمعاملات ؛ مثل النذر والعهد والوصيّة [٥٠] .

واستمراراً لهذا المنهج اتّبع البعض ـ من أمثال ابن البرّاج ـ نهجاً آخر ، فقسّم الأحكام الشرعية إلى قسمين : الأحكام العامّة البلوى ، والأحكام غير عامّة البلوى ، فذكر أحكام القسم الأوّل تحت عنوان العبادات ؛ كالصلاة وحقوق الأموال والصوم والحجّ والجهاد ، ولم يذكر شيئاً ممّا يرتبط بالأحكام غير عامّة البلوى ؛ حيث ذكرها تحت عنوان (وأمّا ما ليس كذلك فهو ما عدا هذه) ، ثمّ قسّم الضرب الأعمّ إلى ما هو أعمّ في البلوى من باقيه ، وإلى ما ليس كذلك وهو ما عداها من هذا الضرب ، ولمّا كان الأولى تقديم ذكر الأعمّ على ما ليس كذلك وجب تقديم العبادات على جميع ما سواها من الشرعيّات ، وهذا ما يقتضي تقديم الصلاة على حقوق الأموال والصوم والحجّ والجهاد ، فإذا وجب تقديمها على الجميع وكان إيقاعها لا يصحّ إلا بالطهارة وجب تقديمها عليها [٥١] .

وقد بدأ صاحب الوسيلة البحث بكتاب العبادات من غير إشارة إلى تقسيمات الفقهاء الثلاثة المذكورين ، فقسّم العبادات ـ وبطريقة مبتكرة ـ تقسيماً كلّيّاً إلى قسمين : ما هو واجب على المكلّف مطلقاً كالصلاة ، وما هو واجب لذلك مع توفّر

الشرائط فيه على المكلّف كالزكاة والصوم ، ثمّ بيّن لكلّ العبادات نوعين من المقدّمات :

الأوّل : المقدّمات غير التابعة للعبادة ، بل صحّة العبادة تتوقّف عليها ؛ كالإسلام الذي هو شرط لصحّة جميع العبادات .

الثاني : المقدّمات التابعة لها وإن لم تصحّ من دونها ؛ كالطهارة التي هي شرط لصحّة الصلاة والطواف الواجب ، أو تبع لها في الفضيلة ؛ مثل دخول المسجد وقراءة القرآن وغيرهما ممّا يكون تقدّمه شرطاً في فضيلة العمل .

ثمّ قسّم العبادات تقسيماً آخر خالف فيه كلاً من :

سلار الذي قسّمها إلى ستّة أقسام : الطهارة ، الصلاة ، الصوم ، الحجّ ، الاعتكاف ، الزكاة ، وجعل كتاب الطهارة مستقلاً عن كتاب الصلاة .

والحلبيّ الذي قسّمها إلى عشرة أقسام : فأدرج فيها ـ مضافاً إلى العبادات بالمعنى المصطلح والمشهور ـ عدداً من الأبواب المرتبطة بالعقود والمعاملات فيه .

والشيخ في الجمل والعقود والقاضي في المهذّب اللذين قسّما العبادات إلى خمسة أقسام : الصلاة ، الزكاة ، الصوم ، الحجّ ، الجهاد .

في حين قسّم ابن حمزة العبادات إلى عشرة أقسام : الصلاة ، الزكاة ، الصوم ، الحجّ ، الجهاد ، غسل الجنابة ، الخمس ، الاعتكاف ، العمرة ، الرباط [٥٢] .

وهذا النوع من تقسيم العبادات منحصر بالمؤلّف ؛ وذلك لأنّ أبا الصلاح الحلبي قبله وإن عمد في الكافي إلى تقسيم العبادات إلى عشرة أقسام أيضاً [٥٣] ، إلا أنّ هناك اختلافاً جذريّاً ـ كما ذكرنا ـ بين العناوين التي أوردها المصنّف في العبادات وبين ما ذكره الحلبي ، فالمصنّف ذكر ـ مضافاً إلى العبادات المشهورة

ـ بعض العبادات التي قد تقبل التوجيه ، كعدّه غسل الجنابة ـ مثلاً ـ من العبادات ، بحيث يمكن القول بأنّ الوجه فيها اشتراط قصد القربة في صحّتها ، كما أنّ الملاك في سائر العبادات أيضاً هو اشتراط قصد القربة .

ثمّ إنّه ذكر بعد ذلك نحوين من التقسيم والتصنيف تبعاً لما ذكره الشيخ في الجمل والعقود وابن البرّاج في المهذّب ، فقدّم الصلاة على سائر أنواع العبادات .

ولمّا كانت الصلاة مشروطة بعدد من المقدّمات التي من جملتها الطهارة ، استهلّ البحث بذكر فصل تعرّض فيه إلى أبحاث الطهارة ، ثمّ بعد ذلك عمد ـ وكما أشار هو في المقدّمة ـ إلى طرح المباحث الفقهية بشكل مختصر ومنظّم قدر المستطاع مقروناً بتصنيف البحث وتبويبه وترقيمه بشكل بديع أحياناً ؛ لكي يتحقّق بذلك غرضه الرئيسي ، ألا وهو التعلّم وحفظ الفروع الفقهية وضبطها بالنسبة للقارئ .

وأمّا الأبحاث الفقهية الرئيسية للكتاب ، فقد جاءت مرتّبة تحت ثلاثة عناوين : الكتاب ، والباب ، والفصل .

أ ـ الأبحاث المطروحة تحت عنوان (كتاب) ، وهي عبارة عن : الصلاة ، الزكاة ، الخمس ، الصوم ، الاعتكاف ، الحجّ ، الجهاد ، القضايا والأحكام ، البيع ، النفقات ، النكاح ، الطلاق ، العتق والتدبير والمكاتبة ، الأيمان والنذور ، الكفّارات ، المباحات ، الوقوف والصدقات والوصايا ، المواريث ، الجنايات ، أحكام القتل والشجاج (القصاص والديات) .

ب ـ الأبحاث المطروحة تحت عنوان (باب) ، وهي كالتالي : الشفعة ، الاحتكار وتلقّي الركبان ، حكم الوزّان والناقد ، الإجارة ، المزارعة ، المساقاة . وذكر الخمس في بعض النسخ تحت العنوان المذكور ضمن أبحاث كتاب الزكاة ،

رغم أنّ المؤلّف عبّر في كتاب الجهاد ـ في ذيل بحث الغنيمة ـ بلفظ (كتاب) فقال : « والغنيمة ... وقد ذكرنا حكمها في كتاب الخمس » [٥٤] .

جـ ـ الأبحاث المطروحة تحت عنوان (فصل) ، وهي عبارة عمّا يلي : الطهارة ، الشركة ، القراض ، الرهن ، الجعالة ، القرض ، الدين ، الوديعة ، العارية ، الغصب ، اللقطة ، الضمان ، الكفالة ، الحوالة ، الوكالة ، الصلح ، الإقرار .

نعم ، وردت في الوسيلة ـ مضافاً إلى ذلك ـ أبحاث تحت مجموعة كلّ كتاب تحمل عنوان (فصل) ، وقد جاءت بشكل منفصل بحيث قد يتصوّر القارئ أنّ هذا نوع اضطراب في المنهج .

وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ بعض الأبحاث الفقهية المذكورة في النقطتين (ب) و (جـ) كانت قد طرحت في الكتب الفقهية السابقة على الوسيلة تحت عنوان (كتاب) مستقلّ ، وقد ذكرت هنا تارةً ضمن كتاب البيع تحت عنوان (باب) و (فصل) ، وأُخرى وردت ضمن سائر الأبواب تحت عنوان (فصل) ، ويمكن التمثيل للنوع الأوّل ببحث الإجارة والمزارعة ، وللنوع الثاني ببحث الطهارة .

ثمّ إنّ مباحث كتاب الوسيلة تنتهي ـ كما في النسخة المتداولة ـ بعبارة : « هذا آخر الكتاب ، والله الموفّق للصواب » [٥٥] ، حيث ينتهي البحث بالفراغ من القسامة ، لكن في بعض نسخ الكتاب الخطّية أُضيفت إليه بعض أبحاث كتاب الإرث بحيث لا يعلم هل إنّها أُضيفت من قِبل المصنّف أو هي زيادة من النسّاخ ؟ ويحتمل من عبارة وردت في خاتمة أحد الفصول ـ وهي قوله : « قال الشيخ الإمام الكبير السعيد عماد الدين ركن الإسلام محمّد بن علي بن حمزة بن محمّد بن علي الطوسي ـ قدّس الله روحه ونوّر مضجعه ـ في كتاب الواسطة » ـ أنّ هذا المقطع أخذه النسّاخ من كتاب الواسطة ثمّ أُضيف إلى هذا الكتاب .

خصائص كتاب الوسيلة

يقع البحث حول خصائص كتاب الوسيلة في محورين :

المحور الأوّل : التجديد والإبداع

أ ـ عنوان كتاب العبادات : من جملة ما أبدعه المصنّف في تصنيف المباحث هو عنوان (كتاب العبادات) بصفته عنواناً مستقلاً ، والحال أنّ عنوان العبادات عامّ يشتمل على العبادات المشهورة ؛ كالطهارة ، والصلاة ، والزكاة ، والخمس ، والصوم ، والحجّ ، والجهاد .

ويحتمل أن يكون مراد المصنّف من ذكر هذا العنوان هو تقسيم المباحث الفقهية إلى قسمين : عبادات ومعاملات ـ على نحو الترتيب في كتاب المراسم لسلار ـ لكنّه غفل بعد ذلك عن ذكر عنوان كتاب المعاملات ، أو أنّه ذكره لكنّ النسّاخ حذفوه .

ويحتمل أيضاً أنّ هذا العنوان أُضيف من قِبل النسّاخ ، وحينئذٍ لا يبقى وجه لذكر مثل هذا العنوان .

ب ـ عدد العبادات : قام المصنّف بحذف بعض العناوين غير المشهورة المبحوث عنها في العبادات ـ والتي أوردها الحلبي في الكافي ـ واستبدلها بعناوين أُخرى ، فإنّه يمكن عدّ مثل هذا الابتكار ـ ولو بالنسبة لبعضها كالاعتكاف والعمرة [٥٦] ـ دليلاً على قوّة فكر المصنّف وإبداعه في تقسيم وتصنيف المباحث الفقهية ، رغم كونه ـ من جهة أُخرى ـ قد أدخل بعض المباحث تحت مجموعة العبادات المشهورة ـ مثل غسل الجنابة والرباط ـ بعنوان أنّهما عبادتان مستقلّتان ، مع أنّه قد لا تكون ثمّة خصوصية ووجه لذكرهما بشكل مستقلّ ، وهذا ما أدخله في هذا الإشكال .

على أنّه ليس المراد من الاستقلال هنا ذكر هذين العنوانين تحت عنوان (كتاب) أو (باب) مستقلّ كسائر العبادات ؛ لأنّه بحث غسل الجنابة ـ كغيره من الفقهاء ـ في ذيل كتاب الصلاة ، كما أنّه لم يبحث الرباط أصلاً ، وأدرج بحث العمرة تحت مباحث الحجّ .

جديرٌ ذكره أنّ تقسيم العبادات إلى عشرة أقسام مع تفاوت يسير لاقى ترحيباً من قِبل صاحب الشرائع ، فإنّه وإن لم يذكر بعض العناوين ـ كغسل الجنابة والرباط ـ بعنوان أنّهما عبادتان مستقلّتان كما عليه المصنّف ، ويرى أنّ كتاب الطهارة من العبادات لا غسل الجنابة ، إلا أنّه وافق المؤلّف بالنسبة للموردين الآخرين ؛ أعني الاعتكاف والعمرة [٥٧] .

جـ ـ تقسيم الطهارة إلى اختيارية وضرورية : جعل المصنّف المعيار في تقسيم الطهارة هو الاختيار والضرورة ، حيث قسّمها إلى اختيارية وضرورية [٥٨] .

خلافاً للشيخ في الجمل والعقود والخلاف حيث إنّه لم يقسّم فيهما الطهارة [٥٩] ، وخلافاً له في النهاية وللحلبي في الكافي حيث قسّما الطهارة إلى قسمين : الوضوء والتيمّم [٦٠] ، وخلافاً له في الاقتصاد والمبسوط حيث قسّم الطهارة إلى قسمين : مائية وترابية [٦١] ، ولسلار فقسّمها إلى طهارة صغرى وكبرى [٦٢] إلا أنّ هذا المنهج لم يلقَ ترحيباً من المتأخّرين ، نعم ارتضى بعضهم [٦٣] منهج الشيخ في المبسوط والاقتصاد ، فيما ارتضى آخرون طريقة سلار [٦٤] .

د ـ جاء ذكر كتاب الخمس والزكاة في الوسيلة متقدّماً على كتاب الصوم وفقاً للمنهج المتعارف في فقه القدماء ، لكن وعلى خلاف أُولئك طرح بحث الخمس بشكل مستقلّ [٦٥] وقد لاقى ذلك ترحيباً من قِبل المتأخّرين [٦٦] .

هـ ـ إنّ بحث (الكفّارات) كان غالباً ما يطرح في الكتب الفقهية قبل الوسيلة إمّا بشكل متفرّق مبثوث في مختلف الأبواب الفقهية [٦٧] ، أو بشكل مجتمع ينضوي تحت كتاب مستقلّ بعنوان (كتاب الأيمان والنذور والكفّارات) [٦٨] .

والمصنّف كان ـ إلى حدٍّ ما ـ أكثر نجاحاً من غيره في هذا المجال ، حيث بحث ذلك مجموعاً ضمن كتاب مستقلّ . ولعلّه يمكن القول بأنّ المصنّف استلهم من مقنعة الشيخ المفيد أو مهذّب القاضي ابن البرّاج اختيار عنوان كتاب مستقلّ لهذا البحث ، مع فارق وهو أنّ المصنّف ـ خلافاً للمفيد في المقنعة الذي ـ أورد كفّارات الحجّ في ذيل هذا الكتاب ـ فعل ما فعله ابن البرّاج ، حيث أوردها في كتاب الحجّ وأحال القارئ في بداية هذا الكتاب إلى كتاب الحجّ [٦٩] .

جدير بالذكر أنّ بعض المتأخّرين [٧٠] طرح هذا البحث بمناسبة البحث عن كفّارة الظهار ، بينما أورده آخرون ـ كالشهيد الأوّل في الدروس ـ بعنوان أنّه كتاب مستقلّ ، لكنّه فصل بين كفّارات باب الإحرام وسائر الكفّارات [٧١] .

والظاهر أنّ منهج الشيخ المفيد وإن كان فيه عقبات ـ كإحالة القارئ من مختلف الأبواب الفقهية إلى هذا الباب ـ ، إلا أنّ فيه مزايا أيضاً ؛ من قبيل وقوف القارئ على مباحث الكفّارة في موضع واحد ؛ ما يوجب ذلك إحاطة القارئ بالبحث تماماً .

و ـ أدرج المصنّف في الوسيلة بحث النفقات ـ الذي تعرّض له الفقهاء غالباً في أواخر كتاب النكاح ـ في كتاب مستقلّ قبل كتاب النكاح ، فهو وإن غيّر موضع هذا البحث إلا أنّه تبع الشيخ في الخلاف والمبسوط في اختيار عنوان كتاب هذا البحث ؛ لأنّ الشيخ في هذين الكتابين وإن أورد بحث النفقات بعد كتاب النكاح إلا أنّه ذكره تحت عنوان (كتاب) [٧٢] .

ز ـ كتاب المباحات أيضاً هو عنوان جديد جعله المصنّف بدلاً عن عناوين الصيد والذباحة والأطعمة والأشربة ، وذكر مباحث الصيد والذبائح والأطعمة والأشربة والملبوسات تحت هذا العنوان . ويبدو أنّ انتخاب هذا العنوان ليس مناسباً ؛ نظراً لما طرح في ذيل هذا العنوان من مباحث ؛ كأحكام الحيوانات المحرّمةِ الأكل والأشربة المحرّمة .

ولم يذكر أحد من الفقهاء بعد المصنّف في الوسيلة هذا العنوان سوى يحيى ابن سعيد في الجامع للشرائع [٧٣].

ح ـ جعل المصنّف ـ في عمل ابتكاري ـ عنوان الجنايات مقسماً لمباحث الحدود والقصاص والديات ، فقسّم الجنايات إلى قسمين : الجنايات على الغير ، والجنايات لا على الغير . ثمّ قسّم الجنايات على الغير إلى أربعة أقسام : الجناية على النفس ، والجناية على المال ، والجناية على النفس والمال ، والجناية على العِرض . وقد مثّل للجناية على المال بالسرقة ، وللجناية على المال والنفس بجناية المحارب ، وللجناية على العرض بالقذف ، وذكر حدود شرب الخمر والزنا واللواط والسحق والقيادة تحت أفراد القسم الثاني (الجناية لا على الغير) . وهو ـ خلافاً لما ذكره من مباحث الكتاب في هذا الفصل ـ لم يقم بمتابعة البحث حسب التقسيم المذكور ؛ لذا كان لابدّ له ـ حسب القاعدة ـ أن يبدأ البحث عن الجنايات على الغير ومن ثمّ يطرح الأبحاث بحسب الترتيب ، وفي الفصل التالي تعرّض لبحث ماهيّة الزنا وحدّه ممّا يتعلّق بالقسم الثاني (الجناية لا على الغير) .

وبعبارة أُخرى : ذكر المصنّف بعض مباحث القسم الأوّل الذي هو الجناية على الغير ـ كالجناية على النفس والمال (أحكام المحارب) ـ في كتاب الجهاد ، وذكر بعضاً آخر (الجناية على النفس) في كتاب أحكام القتل والشجاج ، بينما ذكر بعضاً آخر ـ مثل الجناية على العرض والجناية على المال والجناية على الحيوان ـ في ذيل فصول هذا الكتاب (كتاب الجنايات) . لكنّ هذا المنهج من البحث فيه ما فيه من الإشكالات .

جديرٌ بالذكر أنّ عنوان (كتاب الجنايات) لم يذكره قبل المصنّف سوى الشيخ في الخلاف [٧٤] ، وأمّا بعد المصنّف فقد ذكر ذلك بعضهم في خصوص مباحث القصاص ، كالشيخ الطوسي حيث اختار هذا العنوان ، فجعل الجناية

مقسماً للقتل وغير القتل ؛ كالجناية على الأعضاء ، وتعرّض في ذيله إلى بحث القصاص فقط [٧٥].

ثمّ إنّ سلار في المراسم بالرغم من أنّه جعل عنوان البحث (أحكام الجنايات في القضاء) بدلاً من كتاب الجنايات ، إلا أنّه جعل الجناية مقسماً للديات والحدود [٧٦] ، وقد تعرّض لمباحث الديات والقصاص في ذيل القسم الأوّل ، وبحث جميع مباحث الحدود ـ حتّى حدّ المحارب ـ في ذيل القسم الثاني ، لكنّه أوردها تحت عنوان (كتاب) [٧٧].

وحينئذٍ يمكن القول بأنّ المصنّف استلهم في بعض تبويبات الوسيلة في هذا البحث ـ كجعل الجناية مقسماً للحدود مضافاً إلى مباحث القصاص ـ من المراسم .

الهوامش

(١) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة إلى نيل الفضيلة ، تحقيق : الشيخ محمّد الحسون ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٨ هـ .

(٢) الأفندي الأصفهاني ، الميرزا عبد الله ، رياض العلماء وحياض الفضلاء ، تحقيق : السيد أحمد الحسيني ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ، قم ، ٥ : ١٢٣.

(٣) المصدر السابق . الحلّي ، يحيى بن سعيد ، نزهة الناظر في الجمع بين الأشباه والنظائر ، منشورات الرضيّ ـ قم ، ط ١ / ١٣٩٤ هـ : ٦ .

(٤) الأمين ، محسن ، أعيان الشيعة ، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت / ١٤٠٣ هـ ، ٢ : ٢٦٤ .

(٥) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٤٤٦ . الفاضل الآبي ، الحسن بن أبي طالب ، كشف الرموز في شرح المختصر النافع ، تحقيق الشيخ علي پناه الاشتهاردي وآقا حسين اليزدي ، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ٣ / ١٤١٧ هـ ، ١ : ١٧ و ٤٠ . الشهيد الأوّل ، محمد بن مكي العاملي ، الدروس الشرعية في فقه الإمامية ، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ٢ / ١٤١٧ هـ ، ٢ : ٣٣٦ .

(٦) ابن حمزه الطوسي ، محمد بن علي ، الثاقب في المناقب ، مؤسسة أنصاريان ، تحقيق : نبيل رضا علوان ـ قم ، ط ١ / ١٤١١ هـ : ١٢٧ ، ٣٦٩ .

(٧) المصدر السابق : ٢٣٩ .

(٨) المصدر السابق : ١٢٧ ، ٣٦٩ . التبريزي السبحاني ، جعفر ، موسوعة طبقات الفقهاء ، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم ، ط ١ ٦ : ٢٥٩ .

(٩) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الثاقب في المناقب : ٢٣٩ .

(١٠) القمّي ، منتجب الدين ، علي بن عبيد الله ، الفهرست ، مكتبة آية المرعشي النجفي ـ قم / ١٤٠٨ هـ : ١٠٧ .

(١١) التبريزي السبحاني ، جعفر ، تذكرة الأعيان ، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم ، ط ١ : ١٤٤ .

(١٢) المرعشي النجفي ، السيد شهاب الدين ، السرقة على ضوء القرآن والسنّة ، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم ، ط ١ / ١٤٢٤ هـ : ٥٥ .

(١٣) الخوانساري الأصفهاني ، الميرزا محمد باقر ، روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات ، تحقيق : أسد الله إسماعيليان ، بمساعدة مكتبة إسماعيليان ـ قم ، ٦ : ٢٦٤ . المجلسي ، محمد باقر بن محمد تقي ، بحار الأنوار ، مؤسّسة الطبع والنشر ـ بيروت ، ط ١ / ١٤١٠ هـ ، ١٠٥ : ٧٦ .

(١٤) الأمين ، محسن ، أعيان الشيعة ٢ : ٢٦٣ .

(١٥) المصدر السابق . المجلسي ، محمّد باقر ، بحار الأنوار ١٠٥ : ٧٦ . ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ١٤١ ، ١٤٤ ، ١٨٠ .

(١٦) الأفندي الأصفهاني ، الميرزا عبد الله ، رياض العلماء ٥ : ١٢٣ . الأمين ، محسن ، أعيان الشيعة ٢ : ٢٦٣ ـ ٣٦٤ .

(١٧) القمّي ، منتجب الدين ، علي بن عبيد الله ، الفهرست : ١٠٧ . ابن حمزة الطوسي ، محمد ابن علي ، الثاقب في المناقب : ٣ .

(١٨) ابن شهراشوب ، الحافظ أبو جعفر (أبو عبد الله) محمد بن علي ، معالم العلماء ، النجف الأشرف / ١٣٨٠ هـ : ١٨٠ .

(١٩) الحلّي ، يحيى بن سعيد ، نزهة الناظر : ٦ .

(٢٠) الخوانساري الأصفهاني ، الميرزا محمد باقر ، روضات الجنّات ٦ : ٢٦٥ ـ ٢٦٦ .

(٢١) الطهراني ، آغا بزرك ، الذريعة الى تصانيف الشيعة ، دار الأضواء ـ بيروت ، ط ٣ / ١٤٠٣ هـ ، ٢٠ : ٣٣١ .

(٢٢) الأفندي الأصفهاني ، الميرزا عبد الله ، رياض العلماء ٦ : ١٧ ، ١٦ . الخوانساري الأصفهاني ، الميرزا محمد باقر ، روضات الجنّات ٦ : ٢٦٣ .

(٢٣) الأفندي الأصفهاني ، الميرزا عبد الله ، رياض العلماء ٥ : ١٢٣ .

(٢٤) الخوانساري الأصفهاني ، الميرزا محمد باقر ، روضات الجنّات ٦ : ٢٦٣ .

(٢٥) المصدر السابق : ٢٦٧ .

(٢٦) المرعشي النجفي ، السيد شهاب الدين ، شرح إحقاق الحق وإزهاق الباطل ، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم ، ٢ : ٥٥٥ .

(٢٧) بحر العلوم ، السيد محمد مهدي ، الفوائد الرجاليّة ، مكتبة الصادق ـ طهران ، ط ١ / ١٣٦٣ هـ ، ٣ : ٢٤٢ .

(٢٨) المدرس التبريزي ، محمّد علي ، ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية واللقب ، مكتبة خيام ـ إيران ، ط ٤ / ١٣٧٤ هـ ، ٧ : ٤٨٠ . القمّي ، منتجب الدين ، علي بن عبيد

الله ، الفهرست : ٨٦ . النوري ، الميرزا حسين ، خاتمة مستدرك الوسائل ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم ، ٢ : ٤٦٢ . التبريزي السبحاني ، جعفر ، موسوعة طبقات الفقهاء ٧ : ١٣٧ .

(٢٩) العاملي ، جواد بن محمد الحسيني ، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ، (الطبعة الجديدة) ، مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ١ / ١٤١٩ هـ ، ٤ : ٤٧٦ . النجفي ، محمد حسن بن باقر، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ، تحقيق وتصحيح : الشيخ عباس القوچاني ، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ، ط ٧ ، ١٣ : ٣٤ .

(٣٠) الشهيد الأوّل ، محمد بن مكي العاملي ، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ، ط ١ / ١٤١٩ هـ ، ٢: ٢٨٧ ، ٢٨٠ ، و ٤ : ٣٤٩ ، ٤٠٣ . الشهيد الأوّل ، محمد بن مكي العاملي ، غاية المراد في شرح نكت الإرشاد ، تحقيق وتصحيح : رضا المختاري ، نشر مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم ، ط ١ / ١٤١٤ هـ ، ١ : ٢٧٤ ، ٥٠١ .

(٣١) الفاضل الآبي ، الحسن بن أبي طالب ، كشف الرموز ١ : ٢٧٢ ، ٤٦٠ . الطهراني ، آغا بزرك ، الذريعة ٢ : ٢٧٨ ، و٢٠ : ٣٣١ . القمّي ، منتجب الدين ، علي بن عبيد الله ، الفهرست : ١٠٧ .

(٣٢) الأصفهاني ، الميرزا عبد الله أفندي ، رياض العلماء ٥ : ١٢٣ .

(٣٣) الشهيد الأوّل ، محمد بن مكي العاملي ، ذكرى الشيعة ٢ : ٧٧ .

(٣٤) الموسوي البجنوردي ، كاظم ، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى (باللغة الفارسية) ، مقال أحمد پاكتچي ، ذيل عنوان (ابن حمزة) .

(٣٥) مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام ، مقال العصرة ٣١ : ٢١٢ ، تحقيق وتصحيح : الشيخ وسام الخطاوي ، والشيخ إبراهيم الخزرجي .

(٣٦) الطهراني ، آغا بزرك ، الذريعة ١٥ : ٢٧١ .

(٣٧) التستري ، أسد الله الكاظمي ، مقابس الأنوار ونفائس الأسرار في أحكام النبي المختار ، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم ، ط ١ : ١٦ .

(٣٨) الشهيد الأوّل ، محمد بن مكي العاملي ، ذكرى الشيعة ٢ : ٧٧ . السبزواري ، محمد باقر بن محمد مؤمن ، ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم ، ط ١ / ١٢٤٧ هـ ، ٢ : ٣٨٧ . البحراني ، يوسف بن أحمد ،

الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ، تحقيق وتصحيح : محمد تقي الإيرواني والسيد عبد الرزاق المقرّم ، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٥ هـ ، ١١ : ٤٤ .

(٣٩) الموسوي البجنوردي ، كاظم ، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى (باللغة الفارسية) ، مقال أحمد پاكتچي ، ذيل عنوان (ابن حمزة) .

(٤٠) الطهراني ، آغا بزرك ، الذريعة ٢١ : ٢١٥ . العاملي ، السيد حسن صدر الدين ، تكملة أمل الآمل ، منشورات مكتبة آية المرعشي النجفي ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٦ هـ : ٣١٨ . النوري ، الميرزا حسين ، نفس الرحمان في فضائل سلمان ، تحقيق : جواد القيومي ـ إيران ، ط ١ / ١٤١١ هـ : ٤٤٦ ـ ٤٤٧ .

(٤١) المحقق الحلّي ، نجم الدين جعفر بن حسن ، المعتبرفي شرح المختصر النافع ، ١ : ٤٤٦ .

(٤٢) الفاضل الآبي ، الحسن بن أبي طالب ، كشف الرموز ١ : ٤٧٠ ، ٥٠٨ .

(٤٣) الحلّي ، يحيى بن سعيد ، نزهة الناظر : ٤٩ ، ٧٥ ، ٨٥ و ... .

(٤٤) الذهبي ، تاريخ الإسلام ، دار الكتاب العربي ـ بيروت ، ط ١ / ١٤٠٧ هـ ، ٤٨ : ٢٩١ .

(٤٥) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٤٣ .

(٤٦) انظر : سلار ، حمزة بن عبد العزيز الديلمي ، المراسم العلوية والأحكام النبوية في الفقه الإمامي ، تحقيق وتصحيح : محمود البستاني ، منشورات الحرمين ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٤ هـ : ٢٨ . الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، الجمل والعقود في العبادات ـ قم : ٣٣ .

(٤٧) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، الجمل والعقود : ٣٥ . ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٢٤٤ .

(٤٨) المجلسي ، محمد باقر ، بحار الأنوار ١٠٥ : ٧٦ .

(٤٩) سلار ، حمزة بن عبد العزيز الديلمي ، المراسم : ٢٨ ، ١٤٣ . أبو الصلاح الحلبي ، تقي الدين بن نجم الدين ، الكافي في الفقه ، تحقيق وتصحيح : رضا الأُستادي ـ أصفهان ، ط ١ / ١٤٠٣ هـ : ١٠٩ .

(٥٠) أبو الصلاح الحلبي ، تقي الدين بن نجم الدين ، الكافي في الفقه : ١٠٩ .

(٥١) القاضي ابن البرّاج ، عبد العزيز بن نحرير ، المهذّب ، تحقيق وتصحيح : جمع من المحققين تحت إشراف آية الله السبحاني ، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٦ هـ ، ١ : ١٨ .

(٥٢) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٤٥ .

(٥٣) أبو الصلاح الحلبي ، تقي الدين بن نجم الدين ، الكافي في الفقه : ١١٣ .

(٥٤) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٢٠٣ .

(٥٥) المصدر السابق : ٤٦١ .

(٥٦) وذلك لاستقلال ماهيّتهما عن الصوم والحجّ ، ممّا قد يكون ذلك وجهاً في طرحهما بشكل منفصل .

(٥٧) المحقق الحلّي ، نجم الدين جعفر بن الحسن، شرائع الإسلام ، تحقيق : السيد صادق الشيرازي ، منشورات استقلال ـ طهران ، ط ٢ / ١٤٠٩ هـ ، ١ : ٧ ، ١٥٨ ، ٢٢٩ .

(٥٨) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٤٨ ـ ٤٩ .

(٥٩) الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، الجمل والعقود : ٣٦ .

(٦٠) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية في مجرّد الفقه والفتوى : ١ . أبو الصلاح الحلبي ، تقي الدين بن نجم الدين ، الكافي في الفقه : ١٣٢ .

(٦١) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، المبسوط في فقه الإمامية ، تحقيق وتصحيح : السيد محمد تقي الكشفي ، المكتبة المرتضوية ـ طهران ، ط ٣ / ١٣٨٧ هـ ، ١: ٤ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الاقتصاد ، منشورات مكتبة جامع چهل ستون ـ طهران ، ط ١ / ١٣٧٥ هـ : ٢٤٠ .

(٦٢) سلار ، حمزة بن عبد العزيز الديلمي ، المراسم : ٣١ .

(٦٣) المحقق الحلّي ، شرائع الإسلام ١ : ٩ ، ٣٨ .

(٦٤) ابن إدريس الحلّي ، محمد بن منصور ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ٢ / ١٤١٠ هـ ، ١ : ٥٧ .

(٦٥) المفيد ، محمد بن محمد بن النعمان ، المقنعة ، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد ـ قم ، ط ١ / ١٤١٣ هـ : ٢٧٦ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، النهاية : ١٩٦ . الطوسي ، محمد بن الحسن ، المبسوط ١ : ٢٣٦ .

(٦٦) المحقق الحلّي ، شرائع الإسلام ١ : ١٦٢ . العلامة الحلّي ، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي ، تذكرة الفقهاء ، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام ـ قم ، ط ١ / ١٤١٤ هـ ، ٥ : ٤٠٧ .

(٦٧) أبو الصلاح الحلبي ، تقي الدين بن نجم الدين ، الكافي في الفقه : ١٧٦ .

(٦٨) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، النهاية في مجرّد الفقه والفتوى : ٥٥٥ ، ٥٦٨ .

(٦٩) المفيد ، محمد بن محمد بن النعمان ، المقنعة : ٥٦٧ . القاضي ابن البرّاج ، عبد العزيز بن نحرير ، المهذّب ١ : ٢٢٢ ، و ٤١٤ . ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ١٦٤ ـ ٣٥٢ .

(٧٠) المحقق الحلّي ، شرائع الإسلام ٣ : ٥ .

(٧١) الشهيد الأوّل ، محمد بن مكي العاملي ، الدروس الشرعية في فقه الإمامية ، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ٢ / ١٤١٧ هـ ، ٢ : ١٧٧ .

(٧٢) الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الخلاف ، تحقيق وتصحيح : علي الخراساني والسيّد جواد الشهرستاني ، مؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٧ هـ ، ٥ : ١١١ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، المبسوط ٦ : ٢ .

(٧٣) الحلّي ، يحيى بن سعيد ، الجامع للشرائع ، مؤسّسة سيّد الشهداء العلمية ـ قم ، ط ١ / ١٤٠٥ هـ : ٣٧٨ .

(٧٤) ابن حمزة الطوسي ، محمد بن علي ، الوسيلة : ٤٠٨ . الطوسي ، محمّد بن الحسن ، الخلاف ٥ : ١٤٥ . الحلبي ، ابن زهرة ، غنية النزوع في علمي الأُصول والفروع ، تحقيق : إبراهيم البهادري ، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم ، ط ١ / ١٤١٧ هـ : ٤٠٢ .

(٧٥) الحلبي ، ابن زهرة ، غنية النزوع في علمي الأُصول والفروع : ٤٠٢ . الحلّي ، يحيى بن سعيد ، الجامع للشرائع : ٥٧١ . الكيدري ، قطب الدين محمد بن حسين ، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة ، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم ، ط ١ / ١٤١٦ هـ : ٤٩١ .

(٧٦) سلار ، حمزة بن عبد العزيز الديلمي ، المراسم : ٢٣٥ .

(٧٧) المصدر السابق : ٢٤٩ .

موسوعة الفقه الإسلامي

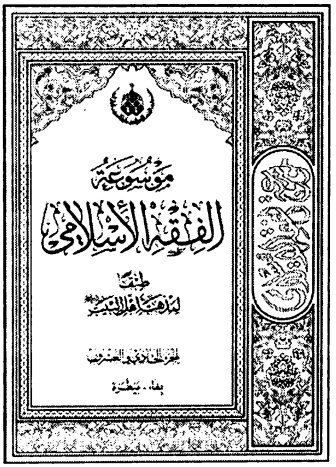
طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام / ٢١

❑ إعداد : التحرير

المجلّد الحادي والعشرون (موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام) .

تأليف وتحقيق : مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي

الناشر : مؤسسة دائرة المعارف ١٤٣٢ هـ / ٢٠١١ م



يقع الجزء الحادي والعشرون من موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام في (٥٢٠) صفحة من القطع الكبير (= الرحلي) .

واشتمل الكتاب على ستّين عنواناً ، بدأت بـ (بغاء) ، وانتهت بـ (بيطرة) .

وقد اشتمل هذا المجلّد من الموسوعة على أربعة أنواع من العناوين : أصلية وفرعية وتأليفية وعناوين الدلالة ، مثال

الأوّل (بلوغ) ، ومثال الثاني (بيطرة) ، ومثال الثالث (بكارة) ، ومثال الرابع (بغي) .

وقد توزّعت عناوين هذا المجلّد من الموسوعة كالتالي : سبعة من العناوين الأصلية ، وسبعة وعشرون من العناوين الفرعية والعناوين التأليفية ، وستّة وعشرون من عناوين الدلالة .

وسنذكر مسرداً بهذه العناوين :

١ ـ بِغاء

٢ ـ بغاة

٣ ـ بُغاث

٤ ـ بغال

٥ ـ بُغض

٦ ـ بغلي

٧ ـ بغي

٨ ـ بق

٩ ـ بقر

١٠ ـ بقول

١١ ـ بقيع

١٢ ـ بكاء

١٣ ـ بكارة

١٤ ـ بِكر

١٥ ـ بكور

١٦ ـ البلاد الكبيرة

١٧ ـ بلاغ

١٨ ـ بلد

١٩ ـ بلع

٢٠ ـ بلغم

٢١ ـ بلل

٢٢ ـ بلّور

٢٣ ـ بلوغ

٢٤ ـ بناء

٢٥ ـ بناء العقلاء

٢٦ ـ بنات نعش

٢٧ ـ بنان

٢٨ ـ بنت

٢٩ ـ بنت الابن

٣٠ ـ بنت الأخ والأُخت

٣١ ـ بنت الخال والخالة

٣٢ ـ بنت العمّ والعمّة

٣٣ ـ بنت لبون

٣٤ ـ بنت مخاض

٣٥ ـ بنج

٣٦ ـ بندق

٣٧ ـ بنو الأعيان

٣٨ ـ بنو علات

٣٩ ـ بنو هاشم

٤٠ ـ بنوّة

٤١ ـ بهتان

٤٢ ـ بهيمة

٤٣ ـ بواسير

٤٤ ـ بول

٤٥ ـ بيئة

٤٦ ـ بيان

٤٧ ـ بيت

٤٨ ـ البيت الحرام

٤٩ ـ بيت الخلاء

٥٠ ـ بيت الخمر

٥١ ـ بيت المال

٥٢ ـ بيت المجوس

٥٣ ـ بيت المقدس

٥٤ ـ بيت النار

٥٥ ـ بيتوتة

٥٦ ـ بيداء

٥٧ ـ بيدر

٥٨ ـ بيض

٥٩ ـ بيضة الإسلام

٦٠ ـ بيطرة

نذكّر بأنّنا سبق أن بيّنا فيما تقدّم من الأعداد أنّه ليس المراد بالعناوين

الأصلية البحوث الموسّعة من ناحية المقدار وإن كان أغلبها كذلك ، بل المراد بالعناوين الأصلية : هي العناوين التي لا يحسن إدراج مباحثها تحت غيرها ؛ وذلك لكون اللفظ هو المظنّة الوحيدة أو الغالبة لاستيعاب ما يحكي عنه من مطالب ؛ لذا فيستوفى بيانها بالتفصيل بمجرّد أن تُذكر .

هذا ، بخلاف العناوين الفرعية (= عناوين الإحالة) ، وهي العناوين التي يحسن إدراج مباحثها ضمن غيرها .

وأمّا عناوين الدلالة فهي العناوين التي يحال البحث فيها كاملاً إلى عنوان آخر لاشتراكه معه في المعنى ويختلف عنه في اللفظ ، أو يشترك معه في المادة ويختلف معه في الهيئة ، أو يشترك معه في ذات البحث وإن اختلف عنه في المعنى والهيئة وباينه ، كما ورد بيان ذلك مفصّلاً في مقدمة الموسوعة ، فراجع [١] .

وأمّا العناوين التأليفية فهي برزخ بين العناوين الأصلية والفرعية ، ووجه شبهها بالأصلية هو من ناحية استيعابها لكافة الفروع والأحكام المرتبطة بها ، ووجه شبهها بالفرعية هو من ناحية عدم استيعابها البحث في كلّ حكم حكم ، لا على مستوى الأقوال ولا على مستوى الاستدلال .

وحيث لا يسعنا تعريف بحوث المجلّد كلّها بشكل تفصيلي فقد وقع اختيارنا على أحد العناوين في هذا المجلّد ، وهو عنوان (بيت المال) الذي هو من قسم العناوين الأصلية ، وهو بحث كبير من حيث الحجم فقد استوعب أربعاً وثلاثين صفحة .

وقد انعقد بحث (بيت المال) في ثلاثة محاور :

المحور الأوّل : التعريف

وكما هو دأب هذه الموسوعة أن تبدأ ببيان التعريف اللغوي للعنوان ، وحيث إنّ هذا العنوان مركّب من لفظين وهما : (بيت) و (مال) فقد بُيّن أنّ المراد به : خزينة المال ، وهو المكان الذي يحفظ فيه المال .

وأمّا في الاصطلاح فقد استعمل الفقهاء (بيت المال) في معانٍ :

الأول : المكان الذي تحفظ فيه الأموال العامّة المنقولة وتصرف لإدارة شؤون الدولة من خمس الغنائم والفيء والزكاة والخراج والجزية وغيرها ممّا بيد الحاكم .

الثاني : الجهة التي تملك المال العامّ من قبيل مصالح عامّة المسلمين .

الثالث : إطلاقه على بيت مال الإمام عليه السلام ، أي الأموال التي تخصّ الإمام بعنوان الإمامة ، من قبيل : الأنفال ، وسهم الإمام من الخمس ، وميراث من لا وارث له . وهذه غير أمواله الشخصية التي يملكها كسائر الناس .

المحور الثاني : أقسام بيت المال :

ينقسم بين المال باعتبار المال الموجود فيه إلى قسمين :

١ ـ بيت مال المسلمين (الملكية العامّة) ، وهو البيت الذي فيه الأموال العامّة المشتركة بين المسلمين والتي يجب أن تصرف في مصالحهم .

وهذا أيضاً على قسمين :

أ ـ الأموال العامّة المشتركة بين جميع المسلمين من دون اختصاص بطائفة خاصّة ، وهذا ما يسمى ببيت مال المسلمين العام .

ب ـ الأموال المختصّة بطائفة خاصّة ، كسهم الفقراء من الزكاة .

٢ ـ بيت مال الإمام عليه السلام (ملكية الدولة) باعتبار الأموال المختصّة بالإمام من جهة منصب الإمامة ، لا من جهة شخصه ، كإرث من لا وارث له والأنفال .

الفرق بين بيت المال المسلمين وبيت مال الإمام عليه السلام :

يفترق بيت مال المسلمين عن بيت مال الإمام بأنّ المالك في الأول هو عامّة المسلمين ، ويُعبّر عنه بالأموال العامّة للدولة وبالملكية العامّة للأُمّة ، غير أنّ مصطلح (الملكية العامّة للأُمة) يتميّز عن مصطلح (الأموال العامّة للدولة) بأنّه يستبطن النصّ على أنّ الأموال العامّة التي يشملها هي ملك الأُمّة ، ودور الدولة فيها دور الحارس الأمين ، بينما ينسجم التعبير القانوني بالأموال العامّة للدولة مع هذا ، كما ينسجم مع كونها ملكاً للدولة نفسها . ويبرز الفرق بين الملكيتين في الأُمور التالية :

أولاً : طريقة استثمار كلّ من الملكيتين والدور الذي تؤدّيه للمساهمة في بناء المجتمع الإسلامي .

ثانياً : إنّ الملكية العامة لا تسمح بظهور حقّ اختصاص للفرد ، خلافاً لملكية الدولة .

ثالثاً : أنّ ما يدخل في نطاق الملكية العامّة للأُمّة لا يجوز لوليّ الأمر ـ بوصفه وليّاً للأمر ـ نقل ملكيته إلى الأفراد ببيع أو هبة ونحو ذلك ، خلافاً لما يدخل في نطاق ملكية الدولة فإنّه يجوز فيه ذلك وفقاً لما يقدّره الإمام من المصلّحة العامّة .

المحور الثالث : الأحكام

تعرّض الفقهاء لبيت المال في مواضع مختلفة ، ويقع الكلام ضمن الأُمور التالية :

الأمر الأوّل : الموارد المالية لبيت المال

١ ـ ما يكون لعموم المسلمين (الملكية العامّة للأُمّة) .

وهذه الموارد عبارة عمّا يلي :

أ ـ الأراضي المفتوحة عنوة بإذن الامام عليه السلام : وهي أراضي الكفّار التي فتحت بأيدي المسلمين بالقهر والغلبة عليهم ، وهي على قسمين :

الأراضي العامرة حال الفتح ، والأراضي الموات حال الفتح .

ب ـ الخراج والمقاسمة :

المراد بالخراج ما جعل على الأرض المفتوحة عنوة من الدرهم والدينار ونحوهما من النقود ، وما يأخذه السلطان كأجرة على تلك الأراضي باسم الخراج فإنّها تصرف في مصالح المسلمين .

والمراد من المقاسمة الحصّة المعيّنة من حاصل تلك الأراضي تؤخذ عوضاً عن زراعتها .

حـ ـ الجزية : ويراد بها ما يقرّره الإمام من المال على أهل الكتاب لإقامتهم بدار الإسلام .

د ـ الوقف على المصالح العامّة .

٢ ـ ما يكون لطائفة خاصّة من المسلمين :

وهذه الموارد :

أ ـ الزكاة .

ب ـ الخمس

٣ ـ ما يكون لبيت مال الإمام (ملكية الدولة) :

وهي :

أ ـ الأنفال .

ب ـ الخمس .

حـ ـ مجهول المالك .

د ـ المال الموقوف للإمام .

هـ ـ الضرائب المجعولة .

الأمر الثاني : الولاية على بيت المال

الولاية على بيت المال وسلطة التصرّف فيه للإمام خاصّة أو نائبه .

والكلام في ذلك يقع ضمن النقاط التالية :

١ ـ مراقبة المتولّين لبيت المال .

٢ ـ تنمية الإمام أموال بيت المال .

٣ ـ استقراض الوليّ أو مأذونه من بيت المال .

الأمر الثالث : مصرف بيت المال .

الأموال التي تدخل في بيت المال متنوّعة المصارف .

١ ـ أنواع مصارف بيت المال :

أ ـ مصرف بيت مال الإمام عليه السلام .

ب ـ مصرف بيت مال المسلمين .

٢ ـ كيفية تقسيم بيت المال .

٣ ـ مَن تكون نفقته في بيت المال .

٤ ـ من تكون ديته في بيت المال .

٥ ـ الارتزاق من بيت المال .

الأمر الرابع : السرقة من بيت المال

اختلف الفقهاء في قطع يد مّن سرق من بيت المال ، فذهب بعضهم إلى أنّه لا يقطع ، وذهب آخرون إلى أنّه إن كان ما سرقه يزيد على ما له فيه من العطاء أو الاستحقاق بنصاب ولم يكن أخذ عطاءه وجب عليه القطع .

الهوامش

(١) موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ١ : ٩٥ ـ ٩٩ .

أُولو الإربة [1]

أولاً ـ التعريف :

لغـةً :

أُولو الإربة : أي ذوو الإربة ، وأُولو : جمع لا واحد له من لفظه ، وواحده ذُو مثل أُولات ، واحدته ذات [2] ، والإرب والإربة والأرب والمأربة ـ بالفتح والضمّ ـ بمعنى الحاجة [3] . يقال : أرِب الرجل إلى الشيء ، إذا احتاج إليه .

ومنه قوله سبحانه وتعالى : ﴿ وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى ﴾ [4] ، أي حاجات ، أو بمعنى الحاجة الشديدة كما فسّره به بعضهم .

قال الراغب : « الأرَب : فرط الحاجة المقتضي للاحتيال في دفعه ، فكلّ أرب حاجة ، وليس كلّ حاجة أرباً » [5] .

ويكنّى به عن الحاجة إلى النكاح ، كما في قوله تعالى : ﴿ غَيْرِ أُوْلِي الإِرْبَةِ مِنْ الرِّجَالِ ﴾ [6] .

اصطلاحـاً :

تستعمل كلمة ﴿ أُوْلِي الإِرْبَةِ ﴾ في الروايات وكلمات الفقهاء مضافاً إليه لكلمة ﴿ غَيْرِ ﴾ بتبع القرآن في قوله تعالى : ﴿ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي الإِرْبَةِ مِنْ الرِّجَالِ ﴾ [7] ، فلابدّ من بيان المراد من ﴿ غَيْرِ أُوْلِي الإِرْبَةِ ﴾ في القرآن ؛ لأنّه موضوع الحكم هنا .

وقد اختلفت كلمات المفسّرين ـ

بل الروايات ـ في المراد منه :

فقال الشيخ قطب الدين الراوندي : « قال ابن عباس : هو الذي يتبعك ليصيب من طعامك ، ولا حاجة له في النساء ، وهو الأبله ، وقيل : هو العنّين ، وقيل : هو المجنون ، وقال مجاهد : هو الطفل الذي لا إرب له في النساء ، وقيل : هو الشيخ الهمّ » (٨) .

وقال الطريحي : « قيل : هم البله الذين لا يعرفون شيئاً من اُمور النساء ، وهو مروي عن أبي عبد الله عليه السلام (٩) .

وقيل : الخصيّ ، وقيل : الشيخ الكبير الفاني الذي لا حاجة له في النساء ، وقيل : العبيد الصغار » (١٠) ، وكذا في غيرهما (١١) .

وأمّا الأخبار فصريح أكثرها أنّه خصوص الأحمق الذي لا حاجة له في النساء :

منها : رواية زرارة ، قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن قوله عزّوجلّ : ﴿ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي الإِرْبَةِ مِنْ الرِّجَالِ ﴾ إلى آخر الآية ، قال : « الأحمق الذي لا يأتي النساء » (١٢) .

ومنها : مضمر عبد الرحمن بن أبي عبد الله ، قال : سألته عن غير اُولي الإربة من الرجال ، قال : « الأحمق المولّى عليه الذي لا يأتي النساء » (١٣) .

نعم ، في رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام قال : « وأمّا قوله : ﴿ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي الإِرْبَةِ مِنْ الرِّجَالِ ﴾ فهو الشيخ الكبير الفاني الذي لا حاجة له في النساء ... » (١٤) .

وتختلف كلمات الفقهاء أيضاً في ذلك فبعضهم اقتصر على ما في أكثر الروايات

ـ وهو القدر المتيقّن منها ـ وذكر

بعضهم غير ذلك كما سيأتي .

ثانياً ـ نظر غير أُولي الإربة والتستّر عنهم :

لا إشكال في جواز نظر التابعين غير أُولي الإربة من الرجال إلى الأجنبيّة ، وكذا عدم وجوب التستّر عنهم في الجملة ؛ للاستثناء الوارد في قوله تعالى : ﴿ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ ... وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ ... أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي الإِرْبَةِ مِنْ الرِّجَالِ ﴾ (١٥) .

قال المحدّث البحراني : « قد دلّت الآية على استثناء ﴿ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي الإِرْبَةِ مِنْ الرِّجَالِ ﴾ من تحريم النظر إلى الأجنبية ، فيجوز لهم النظر حينئذ » (١٦) .

وإنّما الخلاف في حدوده ؛ لخلافهم في شمول غير أُولي الإربة لبعض المصاديق ـ كالشيخ الهمّ ، والعنّين ، والمخنّث ، والخصيّ ونحوه ـ مضافاً إلى بعض الروايات الواردة في خصوص الخصي (١٧) .

ولنذكر بعض كلماتهم على نحو الاختصار :

قال العلاّمة الحلّي : « قال بعض علمائنا : يجوز أن ينظر الممسوح إلى مالكته ، وبه قال بعض الشافعيّة ؛ لقوله تعالى : ﴿ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي الإِرْبَةِ مِنْ الرِّجَالِ ﴾ ، ولرواية محمّد بن إسماعيل عن [الإمام] الرضا عليه السلام (١٨) .

والجواب عن الآية : أنّه محمول على الخصيّ الكبير الهمّ الذي ذهبت شهوته ، فإنّه يصدق عليه أنّه غير أُولي الإربة ... وأمّا المجبوب الذي بقي أُنثياه ، والخصي الذي بقي ذكره ، فإنّه كالفحل ، وكذا العنّين ، والمخنّث ـ وهو المتشبّه بالنساء ـ والشيخ الهمّ ، فالأقرب أنّهم كالفحل ؛ لعموم الآية » (١٩) .

وقال المحقّق الكركي : « ولو كان شيخاً كبيراً جداً هَرِماً ، ففي جواز نظره احتمال ، ومثله العنّين والمخنّث ... واختار في التذكرة أنّهم كالفحل ؛ لعموم الآية . وهو قويّ ، و ﴿ غَيْرِ أُوْلِي الإِرْبَةِ ﴾ إنّما يدلّ على الأبله الذي لا يحتاج إلى النساء ، ولا يعرف شيئاً من أُمورهنّ ، والمجبوب الذي بقي أُنثياه ، والخصي الذي بقي ذكره كالفحل ، وأمّا الخصي الممسوح ففي جواز نظره إلى مالكته ـ لو كان مملوكاً ـ قولان : أحدهما ـ واختاره بعض الأصحاب والمصنّف في المختلف ـ : الجواز ... والثاني ـ وهو مختار الشيخ في الخلاف والمصنّف في التذكرة ـ : العدم ... ومختار المختلف لا يخلو من قوّة ، وعليه تدلّ الآية » [٢٠] .

وقال المحدّث البحراني بعد التعرّض للأخبار السابقة عدا خبر أبي الجارود المتعرّضة للشيخ الكبير ـ : « قد اشتركت هذه الروايات في تفسيره بالأحمق الذي لا يأتي النساء ... وإنّما قيّده بكونه مولّى عليه ؛ لنقصان عقله ، ولكن لابدّ من تقييده بمن ذكر في هذه الروايات بأنّه لا يأتي النساء ، أي ليس له شهوة توجب إتيانه النساء ، وإلاّ فمجرّد كونه ناقص العقل وأبلهاً مع حبّه لإتيان النساء وتلذّذه بذلك فإنّه لا يكون داخلاً في الفرد المستثنى » .

ثمّ قال : « والغالب فيمن لا يشتهي إتيان النساء إنّما هو الخصي والعنّين ، والمراد هنا ما هو أعمّ منهما » [٢١] .

وقال المحقّق النجفي : « بعد أن ظهر الحال استقرّ مذهب الشيعة على عدم جواز نظر المملوك الفحل إلى سيّدته وكونه كالأجنبي ، بل وكذا استقرّ على عدم الفرق [في

عدم الجواز] بين الخصي الحرّ أو المملوك بالنسبة إلى غير سيّدته أيضاً ... فمن الغريب تردّد بعض أصحابنا في ذلك .

وأغرب منه دعواه اندراجه في غير أُولي الإربة المتّفقة أخبارنا على تفسيره بغير ذلك ... [ثمّ ذكر الأخبار المفسّرة له بالأحمق ، ثمّ قال :] ودعوى كون الخصي مقطوع الشهوة ، يدفعها منع كونه بأقسامه كذلك ، وإن قلنا باختصاص محلّ البحث في مقطوع الذكر والأُنثيين منه ، فإنّ انقطاع الشهوة منه أيضاً مطلقاً ممنوع ... وقد ظهر من ذلك أنّ المراد بغير أُولي الإربة من لا يشتهي النكاح لكبر سن ونحوه ، شبه القواعد من النساء التي لا ترجو نكاحاً ولا تطمع فيه »[٢٢] .

والذي يظهر أنّ العنوان المأخوذ في الآية هو المعيار ، وأنّ النصوص إنّما جاءت لبيان بعض المصاديق لهذا العنوان ، وليس مرادها تأسيس مصاديق ادّعائية بنحو الحكومة ، وهذا معناه لزوم ملاحظة كون الرجل غير مشته لمقاربة النساء لكبر شديد أو لعارض بدني بحيث يصدق عليه عرفاً هذا المعنى .

والتفصيل في محلّه .

(انظر : نظر ، نكاح)

الهوامش

(١) موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام ١٥ : ٢٠٤ ـ ٢٢٠ .

(٢) مجمع البحرين ١ : ٩٩ .

(٣) لسان العرب ١ : ١٠٩ . المصباح المنير : ١١ .

(٤) طه : ١٨ .

(٥) المفردات : ٧٢ .

(٦) النور : ٣١ . وانظر : سنن ابن ماجة ١ : ٥٣٨ ، ح ١٦٨٧ . لسان العرب ١ : ١٠٩ .

(٧) النور : ٣١ .

(٨) فقه القرآن ٢ : ١٢٩ .

(٩) معاني الأخبار : ١٦٢ ، ح ٢ .

(١٠) مجمع البحرين ١ : ٣٧ .

(١١) التبيان ٧ : ٤٣٠ .

(١٢) الوسائل ٢٠ : ٢٠٤ ، ب ١١١ من مقدمات النكاح ، ح ١ .

(١٣) المصدر السابق : ح ٢ .

(١٤) تفسير القمي ٢ : ١٠١ ـ ١٠٢ .

(١٥) النور : ٣١ .

(١٦) الحدائق ٢٣ : ٧٦ .

(١٧) انظر : الوسائل ٢٠ : ٢٢٥ ، ب ١٢٥ من مقدمات النكاح .

(١٨) انظر : المصدر السابق : ١٢٦ ، ح ٣ ، ٤ .

(١٩) التذكرة ٢ : ٥٧٤ (حجرية) .

(٢٠) جامع المقاصد ١٢ : ٣٦ ـ ٣٨ . وانظر : المسالك ٧ : ٥٢ .

(٢١) الحدائق ٢٣ : ٧٧ ـ ٧٨ .

(٢٢) جواهر الكلام ٢٩ : ٩٣ ـ ٩٦ .

قواعد النشر في مجلة
فقه أهل البيت عليهم السلام

١ ـ تستقبل المجلة البحوث الاجتهادية ، والدراسات الفقهيّة أو ذات الارتباط الوثيق بالفقه كبعض الأبحاث الأُصولية أو الرجالية .

ونفضّل أن تكون كتابة المقالات ضمن المحاور التالية :

أ ـ دراسات فقهية قرآنية .

ب ـ دراسات فقهية حديثية .

جـ ـ القواعد الفقهية .

د ـ الفقه المقارن مع المذاهب الإسلامية .

هـ ـ الفقه المقارن مع الفقه الوضعي .

و ـ فقه النظريات العامة كالنظرية الاقتصادية .

ز ـ ما وراء الفقه ، كتنقيح موضوعات المسائل المستحدثة ، وفلسفة الأحكام .

ح ـ تأريخ الفقه والفقهاء والمدارس والمناهج الفقهية .

٢ ـ أن تمتاز الدراسات المقدّمة بالأهمية أو الحاجة أو الجدّة على مستوى المنهج أو النتائج .

٣ ـ أن تكون الدراسات مادّة وصياغة متناسبة مع مستوى المجلّة وأهدافها باعتبارها متخصّصة في دائرة العلوم الفقهية .

٤ ـ اشتمال الدراسة على خلاصة لا تتجاوز (٢٥٠) كلمة وخاتمة يذكر فيها أهمّ نتائج البحث .

٥ ـ أن تكون المعلومات المدرجة في المقالات موثّقة بدقّة ومدعمة بالمصادر المعتبرة ، مع ذكر كافّة المشخّصات : الاسم الكامل للكتاب ومؤلّفه ومحلّ الطبع وتاريخه ورقم الطبعة ورقم الجزء والصفحة .

٦ ـ أن تكون المقالات مطبوعة على اللوح المضغوط (CD) ، على أن لا تتجاوز (٢٠) صفحة (A٤) .

٧ ـ ألا تكون المقالات منشورة أو مرسلة للنشر في مطبوعة أُخرى .

٨ ـ للمجلّة الحق في إجراء التعديلات المناسبة على المقالات في ضوء سياستها في النشر مع الحفاظ على المضمون الأصلي .

٩ ـ المجلّة غير ملزمة بإعادة المقالات المرسلة إليها نشرت أم لم تنشر .

١٠ ـ ترتيب المقالات في المجلّة يعتمد على أُسس فنية ، وكذا تعيين زمان نشرها .

١١ ـ للمجلّة الحق في إعادة نشر المقالات أو ترجمتها في إصدار آخر إذا ارتأت ذلك ، كما أنّ للكاتب الحق في نشر مقالاته بعد نشرها في المجلة .

تنبيه :

إنّ ما ينشر في المجلة لا يعبّر بالضرورة عن رأي المجلّة ولا المشرفين عليها .

القارئ الكريم : إذا كنت راغباً في اقتناء الأعداد القادمة من المجلة فاملأ القسيمة التالية

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 ـ قم ـ ص . ب : ٣٧١٨٥/٣٧٩٩

رقم الحساب داخل البلاد : ١٥١١٠٥٢٢٥٠ بانك تجارت ايران ـ شعبة انقلاب ـ قم

رقم الحساب خارج البلاد : ١٠٠٠١٥ جاري ـ بانك صادرات ايران ـ شعبة ارزي ـ قم

﴿ دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ

وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلاَمٌ وَآخِرُ

دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾

يونس : ١٠

GENERAL SUPERVISOR:
Mahmood AL - Hashemi

EDITOR - IN - CHIEF:
Khalid AL - Ghaffuri

EDITORIAL BOARD:
Abbas AL - Ka'bi
Safa - Ad - din AL - Khazraji
Haidar Hobballah
Muhammad AL – Rahmani

EXECUTIVE MANAGER:
Ali Assaedi

ADDRESS:
P . O . Box : 37185/3799
QUM - IRAN
Tel : +98 251 7739999
Fax : +98 251 7744387

FIQH - U - AHLIL BAIT

Quarterly Jurisprudence Specialized

VOL. 17 – NO. 65 – 2012/ 1433

Fiqhmag_ar@afiqh.org